تشریحات، تسہیل اور اضافۂ عنوانات کے ساتھ ایک بے مثال تشریح

زبان وبیان کے نئے اسلوب میں

# عین الہدایہ جدید

افادات : مولانا سید امیر علی رحمۃ اللہ علیہ

تشریحات، تسہیل وترتیب جدید

مولانا محمد انوار الحق قاسمی مدظلہم
استاد ہدایہ مدرسہ عالیہ ڈھاکہ

مقدمہ

استاذ الاساتذہ حضرت مولانا سلیم اللہ خان صاحب
صدر وفاق المدارس العربیہ پاکستان

پیش لفظ : مولانا مفتی نظام الدین شامزئی مدظلہم

تقریظات : مولانا احسان اللہ شائق استاد ہدایہ جامعہ حمادیہ کراچی و مولانا عبد اللہ شوکت صاحب دار الافتاء جامعہ بنوریہ کراچی

دار الاشاعت
اردو بازار ایم اے جناح روڈ
کراچی پاکستان 2213768

عین الہدایہ جدید

تشریحات، تسہیل اور اضافہ عنوانات کے ساتھ ایک بے مثال تشریح

# عین الہدایہ جدید

زبان وبیان کے نئے اسلوب میں

## جلد اوّل

مقدمہ ہدایہ یعنی فقہ اکبر
کتاب الطہارت


افادات : مولانا سید امیر علی رحمۃ اللہ علیہ

تشریحات، تسہیل، ترتیب جدید
مولانا محمد انوار الحق قاسمی مدظلہم
استاد ہدایہ مدرسہ عالیہ ڈھاکہ

مقدمہ
استاذ الاساتذہ حضرت مولانا سلیم اللہ خان صاحب
صدر وفاق المدارس العربیہ پاکستان

پیش لفظ : مولانا مفتی نظام الدین شامزئی مدظلہم

تقریظات : مولانا احسان اللہ شائق استاد ہدایہ جامعہ حمادیہ کراچی و مولانا عبداللہ شوکت صاحب دار الافتاء جامعہ بنوریہ کراچی



دار الاشاعت
اردو بازار ایم اے جناح روڈ
کراچی پاکستان 2213768

باہتمام : خلیل اشرف عثمانی دارالاشاعت کراچی
کمپوزنگ : مولانا طاہر صدیق صاحب
طباعت : ۲۰۰۳ء احمد پرنٹنگ پریس، کراچی۔
ضخامت : ۷۳۲ صفحات

﴿........ملنے کے پتے........﴾

بیت القرآن اردو بازار کراچی
بیت العلوم 20 نابھہ روڈ لاہور
کشمیر بکڈپو۔ چنیوٹ بازار فیصل آباد
کتب خانہ رشیدیہ۔ مدینہ مارکیٹ راجہ بازار راولپنڈی
یونیورسٹی بک ایجنسی خیبر بازار پشاور
بیت الکتب بالمقابل اشرف المدارس گلشن اقبال کراچی

ادارۃ المعارف جامعہ دارالعلوم کراچی
ادارہ اسلامیات ۱۹۰۔ انارکلی لاہور
مکتبہ سید احمد شہیدؒ اردو بازار لاہور
مکتبہ امدادیہ ٹی بی ہسپتال روڈ ملتان
ادارۂ اسلامیات موہن چوک اردو بازار کراچی
ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ B-437 دیب روڈ لسبیلہ کراچی

# عرض ناشر

**نحمدهٗ و نصلی علیٰ رسولہٖ الکریم امّا بعد**

چھٹی صدی ہجری کے فقیہ علامہ برہان الدین مرغینانی کی شہرۂ آفاق کتاب ہدایہ فقہ حنفی کی وہ مشہور کتاب ہے جو آٹھ سو سال سے حنفی مسلک کی مستحکم بنیاد سمجھی جاتی ہے۔ تمام مدارس میں یہ کتاب نصاب میں پڑھائی جاتی ہے۔ فقہ حنفی میں اس ذخیرہ کو شرعی احکام و مسائل میں اپنی جامعیت اور انفرادیت کے اعتبار سے انسائیکلوپیڈیا کی حیثیت حاصل ہے۔ عربی زبان میں ہدایہ کی متعدّد شروحات لکھی گئی ہیں جن سے علماء و طلباء استفادہ کرتے چلے آئے ہیں۔ لیکن اسے سمجھنے کے لئے ضروری ہے کہ عربی زبان پر مکمل عبور ہو۔ آجکل طلباء کی نہ استعداد اتنی ہے اور بہت کم طلباء عربی سے استفادہ کرتے ہیں۔ ضرورت تھی کہ اردو زبان میں ہدایہ کی ایک مبسوط شرح ہو۔ جسکا انداز سلیس عام فہم اور درسی ہو۔ مسائل کی اچھی طرح تحقیق کر کے دلائل سے ثابت کیا گیا ہو اور طلباء و اساتذہ دونوں کے لئے یکساں مفید ہو۔

اردو زبان میں ہدایہ کی اس وقت دو شرحیں موجود تھیں ''عین الہدایہ'' اور ''اشرف الہدایہ'' ان دونوں شرحوں میں **عین الهدایه** بہت تفصیلی شرح ہے اور اس میں بحثیں بہت زیادہ اور بہت تفصیل کے ساتھ ذکر کی گئی ہیں لیکن اردو بہت قدیم ہونے اور پرانے انداز سے طبع ہونے کی وجہ اس سے استفادہ ممکن نہ رہا تھا۔

اب سے تقریباً ۱۳ سال قبل کافی علماء و اساتذہ کے اصرار و خواہش پر ''جناب مولانا انوار الحق قاسمی صاحب مدظلہم'' جو مدرسہ عالیہ ڈھاکہ میں تقریباً ۲۵ سال ہدایہ پڑھاتے رہے ہیں ان سے اس ضرورت کو بیان کیا اور انہوں نے کافی غور و فکر کے بعد اس کام کی رضامندی ظاہر کی اور اب یہ کام آپ کے ہاتھوں میں ہے۔

اس نسخہ میں اب جو کام کئے گئے ہیں وہ یہ ہیں:۔

۱) عین الہدایہ مکمل کی زبان آسان کر دی گئی۔

۲) جا بجا جہاں تشریحات کی ضرورت محسوس کی گئی اسکا اضافہ کیا گیا۔

۳) عنوانات کا اضافہ کیا گیا اور پیراگراف قائم کئے گئے۔

۴) جدید کمپوزنگ میں قاری کی سہولت کے لئے عربی متن نمایاں انداز سے شامل کیا گیا تا کہ اساتذہ و طلباء کے لئے مطالعہ آسان ہو جائے۔

۵) مکمل کتاب میں جلدوں کی تقسیم اس انداز سے کی گئی کہ ہر درجہ کے طالبعلم کے پاس کتاب کا اتنا حصّہ ہو جو وہ اپنے درجہ میں پڑھ رہا ہے۔

۶) کمپوزنگ میں بھی اسکا اہتمام کیا گیا کہ یہ کام بھی ایک عالم استاد کی نگرانی میں مکمل ہو تا کہ کام کے دوران جو سقم سامنے آئیں انکی بھی اصلاح ہو جائے۔

۷) تصحیح کے اہتمام کی بھی حتی الامکان کوشش کی گئی ہے متعدد اساتذہ کے علاوہ خصوصی طور پر مولانا محمد عابد صاحب فاضل جامعہ دارالعلوم کراچی اور مولانا محمد شفیق صاحب فاضل جامعہ علوم اسلامیہ بنوری ٹاؤن اور مولانا محمد عظمت اللہ صاحب جامعہ فاروقیہ نے بڑی محنت کے ساتھ اسکی تصحیح مکمل کی۔

کام بہت طویل تھا اور یہ دعویٰ کرنا کہ ہم نے حق ادا کر دیا ممکن نہیں ہے۔ لیکن اس میں جو کمی محسوس ہوا سے بشری کمزوری سمجھ کر آگاہ فرمائیں انشاء اللہ آئندہ ایڈیشنوں میں انکی بھی اصلاح کر دی جائیگی۔

اس کام کی تکمیل کے ساتھ ساتھ اس بات کی کوشش بھی جاری رہی کہ یہ کام علماء و اساتذہ کرام کی نظر سے بھی گزر جائے۔ اس مقصد کے لئے اس کا کچھ حصہ درج ذیل حضرات کی خدمت میں بھیجا گیا ان حضرات نے جو کچھ تحریر فرمایا وہ کتاب میں شامل ہے۔ لیکن یہاں ان بزرگوں کے نام کے ساتھ انکی ایک ایک جملہ کی رائے بھی شامل ہے۔

## استاذ الاساتذہ حضرت مولانا سلیم اللہ خان صاحب مدظلہم

صدر وفاق المدارس رقم طراز ہیں کہ "عین الہدایہ کی تسہیل کا جو کام مولانا انوار الحق قاسمی صاحب نے کیا ہے وہ عمدہ اور بہتر ہے"۔

## حضرت مولانا مفتی نظام الدین شامزئی مدظلہم

فرماتے ہیں کہ "ہدایہ کے مغلقات تک رسائی کے لئے ترجمہ و تشریح کے ان خزینوں کو تسہیل و ترتیب و عناوین کی حسن و خوبی کے ساتھ پورا کرنے کی ضرورت تھی جسے بخوبی پورا کیا گیا ہے"۔

## مولانا احسان اللہ شائق صاحب

استاد ہدایہ جامعہ حمادیہ کراچی فرماتے ہیں کہ "تسہیل عین الہدایہ کا کام اب تک کی موجود شروحات میں سب سے فائق ہے"۔

## مولانا عبداللہ شوکت صاحب

دارالافتاء جامعہ بنوریہ سائٹ کراچی فرماتے ہیں "کتاب النکاح کے چیدہ چیدہ مقامات دیکھ کر اندازہ ہوا کہ ترتیب جدید میں واقعی بڑی جانفشانی سے کام لیا گیا ہے"۔

امید ہے علماء اساتذہ و طلباء اسکی پزیرائی کرینگے اور اپنی دعاؤں میں ہمیں شامل رکھینگے۔

# فہرست مضامین

## عین الہدایہ جلد اوّل (کتاب الطہارۃ)

بسم اللہ الرحمن الرحیم

# مقدمہ

از استاذ الاساتذہ حضرت مولانا سلیم اللہ خان صاحب صدر وفاق المدارس العربیہ پاکستان

الحمد للّٰہ رب العالمین والصلوٰۃ والسّلام علی اشرف الانبیاء والمرسلین

و علیٰ آلہ وصحبہ الطیبین الطاھرین. امّا بعد

اسلام ایک مکمل ضابطہ حیات اور جامع دستور ہے جو انسانی زندگی کی ہمہ جہت ترقی کا ضامن ہے۔ اللہ تبارک وتعالیٰ نے شریعت اسلامیہ میں انسانوں کی رہنمائی ورہبری کے لئے لافانی اور ابدی قوت رکھی ہے اور اس میں ان تمام پہلوؤں کا احاطہ کیا گیا ہے کہ جن کے ذریعے انسانوں کی رہنمائی ہوتی ہے۔

اسلام کی قانونی کتاب قرآن مجید فرقان حمید ہے۔ جس پر نسل انسانی کی بقاء وحفاظت اور اس کی ترقی وتعمیر کا دارومدار ہے اور یہ کتاب ایک ایسی کتاب ہے جس کی حفاظت کا ذمہ اللہ تعالیٰ نے لیا ہے، جس میں ترمیم وتنسیخ اور حذف واضافہ کا امکان نہیں ہے، چودہ سو برس کی طویل تاریخ اس پر گواہ اور شاہد ہے۔ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے

**انا نحن نزلنا الذکر و انّا لہ لحافظون○**

ترجمہ: ہم نے آپ پر اتاری ہے یہ نصیحت اور ہم ہی آپ اس کے نگہبان ہیں

دوسری جگہ ارشاد ہے:۔

**و انہ لکتاب عزیز○لا یاتیہ الباطل من بین یدیہ ومن خلفہ ط تنزیل من حکیم حمید○**

ترجمہ: اور وہ کتاب ہے نادر، اس پر جھوٹ کا دخل نہیں آگے سے اور نہ پیچھے سے، اتاری ہوئی ہے حکمتوں والے سب تعریفوں والے کی۔

اس پر قانونی کتاب کی تشریح وتفصیل حضرت محمد عربی ﷺ کے سپرد کر دی گئی، حضرات صحابہ کرام ؓ کو جب بھی کوئی دشواری پیش آتی (چاہے وہ دشواری عقائد وعبادات سے متعلق ہوتی یا معاشرت وتمدن اور ثقافت واخلاق سے) آپ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہو کر استفسار کرتے، آپ ﷺ موقع محل کی مناسبت سے ایسی جامع تشریح فرما دیتے کہ اس سے دشواری و پیچیدگی کا ازالہ ہو جاتا اور سائلین مطمئن ہو جاتے۔

صحابہ کرام نے نبی کریم ﷺ کے اس دار فانی سے تشریف لے جانے کے بعد علوم قرآن وحدیث کی دل و جان سے حفاظت کی اور آنے والی نسل تک ان کو بطریقۂ احسن واتم پہنچایا، آپ ﷺ کے بعد دنیا کے مختلف اطراف واکناف میں اسلام پھیلتا چلا گیا، مختلف اقوام عالم نے اسلام کو سینہ سے لگایا اور اس کی ابدی صداقت کے اصولوں کو تسلیم کیا، معاشرتی ضرورتوں اور مختلف قوموں کے اختلاط نے مسائل کو جنم دیا اور زمانہ کے تقاضے سامنے آئے، لیکن اس کے باوجود جانثارانِ پیغمبر نے علوم قرآن وحدیث کی نشر واشاعت اور تعلیم و تربیت میں کسی قسم کی کسر نہیں چھوڑی۔

حضرات صحابہ کرام کے بعد تعلیم وتربیت اور علوم اسلامیہ کی نشر واشاعت کی ذمہ داری کو ان کے شاگردوں نے احسن طریقے سے سنبھالا اور یہ حضرات علوم اسلامیہ کو آگے منتقل کرتے چلے گئے اس کے ساتھ ساتھ ان کی تشریح وتوضیح بھی کرتے رہے، جدید مسائل سے قرآن وحدیث سے استنباط کا کام بھی کرتے رہے اور علوم قرآن وحدیث کے ماہرین اور اس وقت کے نبض شناس علماء کرام نے قرآن و حدیث کو سمجھنے اور اس کی حفاظت وصیانت کی غرض سے مختلف علوم وفنون (مثلاً تفسیر، اصول تفسیر، حدیث، اصول حدیث، فقہ اور اصول فقہ وغیرہ) مرتب ومدوّن کیے۔

پندرہ سو سالہ اسلامی تاریخ اس بات پر گواہ ہے کہ ہر دور کے فقہاء وعلماء نے قرآن وسنت کے بحر معانی میں غوطہ زنی کر کے مسائل کا حل پیش کیا اور نئے اسلوب وانداز میں انکو مرتب کیا، استنباط مسائل کے لئے انہوں نے اپنی زندگیاں قربان کیں، چنانچہ آج ان کا ہر پیش کردہ علم فقہ وفتاویٰ اس امت مرحومہ کا بیش بہا اور قابل فخر اثاثہ ہے۔

اللہ تبارک وتعالیٰ نے جن حضرات کو تفقہ عطاء کیا اور انہوں نے ہر عہد میں بلاتفریق پوری انسانیت کی رہنمائی کی، ان میں سے آسمان فقہ کا ایک درخشاں ستارہ صاحب ہدایہ بھی ہیں، جنہوں نے علم فقہ کی بیش از بیش خدمت کی اور اس فن میں مختلف کتابیں لکھی، لیکن جو شرف وقبولیت ہدایہ کو حاصل ہے وہ کسی سے مخفی نہیں۔

## نام ونسب:

صاحب ہدایہ کا نام ''علی'' لقب شیخ الاسلام برہان الدین اور کنیت ابوالحسن ہے اور نسب نامہ یوں ہے۔ شیخ الاسلام برہان الدین، ابوالحسن علی بن ابی بکر بن عبدالجلیل بن خلیل الفرغانی المرغینانی۔ (کشف الظنون)

آخیر میں نسب جاکر حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ سے ملتا ہے (مقدمۃ الہدایہ)

## تاریخ ولادت:

شیخ الاسلام برہان الدین المرغینانی کی ولادت باسعادت پیر کے دن، عصر کے وقت آٹھ رجب المرجب ۵۱۱ھ کو ہوئی۔

## تعلیم وتربیت:

شیخ الاسلام برہان الدین مرغینانی کے والد محترم کا انتقال ان کے بچپن ہی میں ہوگیا تھا، اس لئے ان کی ابتدائی تعلیم وتربیت ان کے جد مادر قاضی امام بن حسیب بن علی زندرامسی کے یہاں ہوئی، یہ بزرگ مرغینان میں قضاء کے عہدہ پر فائز تھے، شمس الائمہ سرخسیؒ کے تلامذہ میں سے تھے، فقہ اور علم کلام میں فتویٰ اور قضاء میں بدطولیٰ رکھتے تھے۔

صاحب ہدایہ نے اپنے نانا بزرگوار کے انتقال کے بعد علم فقہ وکلام حاصل کرنے کے لئے فرغانہ کا سفر کیا، اس کے بعد سمرقند، بخارا، نیشاپور، مرو، بلخ، حرمین شریفین، بغداد اور ہمدان بھی تشریف لے گئے۔

## اساتذہ:

فرغانہ میں ابوالمعانی ظہیر الدین بن زیاد بن الیاس سے استفادہ کیا، ان کے علاوہ ایک اور بزرگ عالم شیخ عثمان بن ابراہیم خواقندہ سے بھی فقہ کا درس لیا اور باقاعدہ اجازت حاصل کی۔

سمرقند میں علامہ نجم الدین عمر نسفی سے علمی استفادہ کیا، علامہ نسفی مفتی، فقیہ، محدث اور مفسر تھے، انہوں نے فقہ اور حدیث میں کئی

کتابیں لکھیں، عقائد کے موضوع پر بھی آپ نے ایک مختصر کتاب لکھی، علامہ تفتازانی نے اسکی شرح لکھی۔ جوشرح عقائد کے نام سے موسوم ہے اور موجودہ درس نظامی میں شاملِ درس ہے۔

اسی طرح امام علی بن محمد بن اسمٰعیل سے بھی سمرقند ہی میں فن تدریس اور اصولِ کلام میں غیر معمولی استفادہ کیا، نیشاپور میں شیخ صفی الدین ابوالبرکات عبداللہ بن محمد صاعدی سے درس لیا، مرو میں محمد بن ابی بکر الخطیب السبذموی، شیخ ضیاالدین محمد بن الحسین البندیجی، شیخ محمد بن حسن بن مسعود، شیخ ابوالفتح محمد بن عبدالرحمٰن مروزی سے علم فقہ وعلم حدیث حاصل کی۔ بلخ میں قاضی سعید بن یوسف حنفی، ابوشجاع ضیاء الاسلام عمر بن محمد بسطامی سے روایتِ حدیث حاصل کی، بخارا میں برہان الائمہ الصدر الشہید عمر بن عبدالعزیز بن مازہ سے فلسفہ وکلام اور فقہ کی تعلیم حاصل کی، اسی طرح شیخ احمد بن عبدالعزیز، شیخ محمد بن عبدالرحمٰن بخاری شیخ ابوعمر عثمان بن علمی بیکندی اور علامہ ابوالرضا محمد بن محمود طرازی سے استفادہ لیا۔

## تلامذہ:

صاحب ہدایہ شیخ الاسلام برہان الدینؒ کی وجہ سے ماوراء النہر میں فقہ حنفی کی نشرواشاعت ہوئی، بے شمار لوگوں نے صاحب ہدایہ سے استفادہ کیا، ان میں سے چند حضرات کے نام مندرجہ ذیل ہیں۔

۱۔ شمس الائمہ محمد بن عبدالستار کروی ۲۔ شیخ جلال الدین محمود بن الحسین الاستروشنی ۳۔ امام عمر بن محمود بن محمد ۴۔ قاضی القضاۃ محمد بن علی بن عثمان سمرقندی ۵۔ علامہ نصرالدین نصر دہستانی ۶۔ برہان الاسلام علامہ زرنوجی (مؤلف تعلیم المتعلم) وغیرذلک۔

## تصانیف:

صاحب ہدایہ کی چند اہم تصنیفات درج ذیل ہیں:۔

۱۔ بدایۃ المبتدی ۲۔ کفایۃ المنتہی ۳۔ نشر المذہب ۴۔ التجنیس ۵۔ المزید ۶۔ مختارات النوازل ۷۔ منتقی الفروع
۸۔ کتاب الفرائض ۹۔ مناسک الحج ۱۰۔ شرح الجامع الصغیر ۱۱۔ الھدایہ

## وفات:

شیخ الاسلام علامہ مرغینانی، سمرقند میں منگل کے دن ذوالحجہ کی چودہ تاریخ ۵۹۳ھ کو اس دار فانی سے کوچ کر گئے، سمرقند کے شہر کروین میں تربۃ المحدین قبرستان کے قریب دفن کیا گیا۔

مثل ایوانِ سحر مرقدِ فروزاں ہو تیرا
نور سے محمود یہ خاکی شبستان ہو تیرا
آسمان تیری لحد ہر شبنم افشانی کرے
سبزۂ نورستہ اس گھر کی نگہبانی کرے

# ہدایہ کی خصوصیات واہمیت

فقہ حنفی میں "ہدایہ" بڑی معتبر اور جامع کتاب ہے، جامعیت، کثرت مسائل، حسن ترتیب اور ایجاز واعجاز کے اعتبار سے ایک متن متین ہے، درس نظامی کے فن فقہ میں اسے ریڑھ کی ہڈی کی اہمیت وحیثیت حاصل ہے۔

علامہ انور شاہ کشمیریؒ فرماتے ہیں:

"لیس فی اسفار المذاهب الأربعة كتاب بمشابة كتاب الهداية فی تلخیص كلام القوم وحسن تعبیره الرّائق، والجمع للمهمات فی تفقه نفس بكلمات كلهادر روغرر" ........

"وقال: سألنی بعض الفضلاء هل تقدر أن تؤلف كتابًا مثل فتح القدير. وهو شرح الهداية. فی الدقة والتحرير؟ قلت: نعم، قال: ومثل الهداية؟ قلت: كلّا ولو عدة اسطر."

(مقدمۃ نصب الرایہ ج: ۱/۱۴، مکتبۃ الریان، بیروت، لبنان)

مذاہب اربعہ کی کتابوں میں ہدایہ جیسی کوئی کتاب نہیں، کیونکہ اس میں علماء کے کلام کی تلخیص اور زبردست حسن تعبیر ہے اسی طرح فقہی صلاحیت کے اضافہ کے لئے اہم مضامین کو چند کلمات سے بیان کر دیا ہے، جو سب چمکدار موتی ہیں۔

بعض علماء نے مجھ سے پوچھا کہ کیا آپ دقت اور وضاحت بیان کے اعتبار سے "فتح القدیر" جیسی کتاب لکھ سکتے ہیں؟ میں نے جواب دیا ہاں! انہوں نے کہا کہ ہدایہ جیسی کتاب آپ لکھ سکتے ہیں؟ میں نے جواب میں کہا: ہرگز نہیں، میں چند سطریں بھی نہیں لکھ سکتا۔

صاحب ہدایہ علامہ مرغینانی رحمۃ اللہ علیہ نے بدھ کے دن بعد از نماز ظہر بماہ ذوالقعدہ ۵۷۳ھ میں ہدایہ لکھنا شروع کی اور تیرہ برس میں اسے اختتام تک پہنچایا، ان تیرہ برس میں سوائے ایام ممنوعہ مسلسل روزے رکھتے تھے اور ان کی یہ کوشش تھی کہ ان کے روزے کی اطلاع کسی کو نہ ہو، دوران تصنیف جب خادم کھانا لاکر رکھ دیتا تو صاحب ہدایہ اسے چلے جانے کا حکم دیتے اور کھانا کسی طالب علم یا مہمان کو کھلا دیتے، خادم برتنوں کو خالی دیکھ کر یہ سمجھتا کہ کھانا آپ نے تناول فرمایا ہے۔

اسی زہد، ورع اور تقویٰ کی برکت سے یہ کتاب چاردانگ عالم میں مقبول ہوئی اور علماء نے اسے قدر کی نگاہ سے دیکھا اور اس کے درس وتدریس کا خاص طور پر اہتمام کیا اور متاخرین کے متون، شروح اور حواشی سے زیادہ مستند، معتبر اور متداول کتاب بن گئی۔

ہدایہ کی مقبولیت دیکھ کر کسی شاعر نے کیا خوب کہا ہے:

انّ الهداية كالقرآن قد نسخت
ما صنفوا قبلها فی الشرع من كتب
فاحفظ قواعدها واسلک مسالكها
يسلم مقالک من زيغ ومن كذب

ترجمہ: قرآن کریم نے جس طرح گذشتہ آسمانی کتابوں کو منسوخ کیا، اسی طرح ہدایہ نے فقہ میں لکھی ہوئی کتابوں کو منسوخ کیا، پس اس کے قواعد وضوابط کو یاد کرو اور اس کے طریقوں کو اپناؤ تاکہ تمہاری بات کجروی اور جھوٹ سے محفوظ رہے۔

صاحب ہدایہ علامہ مرغینانی رحمۃ اللہ کے فرزندار جمند ابو حفص محمد بن علی الملقب بہ عماد الدین رحمۃ اللہ علیہ نے ہدایہ کے متعلق فرمایا ہے:

کتاب الهداية يهدى الهدى

الى حافظيه ويجلو العمى

فلازمه واحفظه يا ذالحجى

فمن ناله فال أقصى المنى

ترجمہ: ہدایہ کتاب اپنے یاد کرنے والوں کو راستہ دکھاتی ہے اور اندھے پن کو بصیرت میں بدل دیتی ہے، پس اے صاحب عقل اسے مضبوطی سے پکڑ اور اسے یاد کر اسلئے کہ جس نے اسے پالیا اسکی آخری تمنا پوری ہوگئی۔

## اسلوب تحریر

صاحب ہدایہ رحمۃ اللہ تعالیٰ پہلے نفس مسئلہ بیان کرتے ہیں پھر ائمہ اربعہ وحضرات صاحبین کے اقوال اور ہر ایک کی دلیل نقلی وعقلی ذکر کرتے ہیں آخر میں امام اعظم رحمۃ اللہ کی دلیل تفصیل وبسط کے ساتھ نقل کر کے دیگر ائمہ کی دلیل نقلی وعقلی کے جواب دیتے ہیں۔

صاحب ہدایہ علامہ فرغانی رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں مفتی بہ قول وہ ہے جس کی دلیل آخر میں بیان کی جائے اور عام طور پر وہ امام صاحب ہی کا قول ہوا کرتا ہے اور جب ان کی تحریر اس کے برعکس ہو یعنی امام صاحب کا قول اور دلیل پہلے، حضرات صاحبین کا قول اور دلیل بعد میں تو سمجھنا چاہیئے کہ یہاں اس مسئلے میں صاحب ہدایہ کے ہاں فتویٰ حضرات صاحبین کے قول پر ہے۔

مولانا محمد تقی عثمانی دامت برکاتہم تحریر فرماتے ہیں:

"الكتب التى التزمت ذكر الدلائل كالهداية والمبسوط وغيرهما، فان عادتهم المعروفة انهم يذكرون دليل القول الراجح فى الأخير، ويجيبون عن دلائل اقوال آخر، فالدليل المذكور اخيراً يدل على رجحان مدلوله عند المؤلف."

(اصول الافتاء: ص: ۳۹، ۴۰)

علامہ علاؤالدین الحصکفی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

"وفى النهر: وتأخير صاحب الهداية دليلهما ظاهر فى اختيار قولهما."

(الدر المختار، باب الصرف، ج: ۷/ ۵۷۳، دار المعرفہ بیروت)

# رموز واشارات

۱۔ "قال" ہدایہ میں جو متن کی عبارت ہے یا وہ قدوری کی عبارت ہے یا جامع صغیر کی، اس عبارت سے قبل "قال" کہکر اسکو ممتاز کرنا چاہتے ہیں، حضرات محشین بین السطور میں اس کی نشاندہی کرتے ہیں کہ علامہ قدوری کی عبارت ہے یا امام محمد رحمۃ اللہ کی۔

۲۔ "مشایخنا" سے مراد ماوراءالنہر یعنی بخارا وسمرقند کے علماء ہیں۔

۳۔ "فی دیارنا" اس سے مراد بخارا، سمرقند اور ماورائالنہر کے دوسرے شہر مراد ہیں۔

۴۔ "عندنا" اس سے فقہاء احناف مراد ہیں۔

۵۔ "قالوا" نہایہ شرح ہدایہ میں ہے کہ صاحب ہدایہ لفظ "قالوا" وہاں استعمال کرتے ہیں جہاں پر اختلاف ہو، لیکن علامہ ابن ھمام کا کہنا ہے کہ صاحب ہدایہ "قالوا" وہاں استعمال کرتے ہیں کہ جہاں اختلاف ہو اور ساتھ ساتھ ضعف بھی ہو۔

"قوله على ما قالوا عادته فى مثله افاضة الضعف مع الخلاف."

(فتح القدیر، باب مایوجب القضاء والکفارۃ، ج:۲/۶۴، طبع بولاق مصر)

۶۔ "المختصر" صاحب ہدایہ رحمۃ اللہ علیہ جہاں "المختصر" ذکر کرتے ہیں تو اس سے مراد مختصر القدوری ہے۔

۷۔ "الکتاب" سے صاحب ہدایہ کی مراد امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی "جامع صغیر" ہے ملّا کاتب چلپی صاحب کشف الظنون کا کہنا یہ ہے کہ "الکتاب" سے بھی مراد مختصر القدوری ہے۔

۸۔ "الاصل" صاحب ہدایہ جہاں "وذکر فی الاصل" کہتے ہیں وہاں اس سے مراد امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی کتاب المبسوط مراد ہے۔

۹۔ "بماتلونا" سے مراد استدلال میں پیش کردہ آیت ہے۔

۱۰۔ "بماروینا" سے مراد ماقبل میں بطور استدلال ذکر شدہ حدیث مراد ہے۔

۱۱۔ "بماذکرنا" سے عقلی دلیل کی طرف اشارہ ہے۔

۱۲۔ "ظاهر الرواية" سے مراد امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی کتب ستہ مراد ہیں اور وہ یہ ہیں: ۱۔المبسوط ۲۔الجامع الصغیر ۳۔الجامع الکبیر ۴۔ الزیادات ۵۔السیر الصغیر ۶۔السیر الکبیر۔"

# شروح وحواشی

جو کتاب اہل علم کے پاس معتبر اور اہم ہو تو زیادہ سے زیادہ اس کے شروح وحواشی اور تعلیقات لکھنے کا اہتمام کیا جاتا ہے، ہدایہ بھی چونکہ ایک معتبر اور مستند کتاب ہے اس لئے ہر زمانے کے علماء وفقہاء نے ہدایہ کے شروحات لکھنے کا خاص طور پر اہتمام کیا، جن میں سے چند شروحات بمع نام اور مختصر تعارف کے ساتھ مندرجہ ذیل ہیں:

۱۔ الفوائد: علامہ فہامہ مولانا حمید الدین علی بن محمد ضریر المتوفی کی تصنیف ہے اور یہ ہدایہ کی سب سے پہلی شرح ہے، لیکن علامہ سیوطی کا کہنا یہ ہے کہ ہدایہ کی پہلی شرح "نہایہ" ہے۔

۲۔ فتح القدیر للعاجز الفقیہ: یہ ہدایہ کی بڑی معتبر شرح ہے، علامہ ابن الھمام رحمۃ اللہ علیہ کی تصنیف لطیف ہے، اور یہ شرح کتاب الوکالۃ تک ہے، فتح القدیر کا تکملہ یعنی کتاب الوکالۃ سے آخر تک قاضی زادہ مفتی مولانا احمد شمس الدین بن بدر الدین المتوفی ۹۸۸ھ نے لکھا ہے۔

علامہ ابن الھمام رحمۃ اللہ علیہ کا نام شیخ کمال الدین محمد بن عبدالواحد سیواسی ہے، علامہ ابن الھمام نے انیس سال تک ہدایہ بڑی مضبوطی کیساتھ پڑھا، اس کے بعد پڑھانا شروع کیا، پڑھانے کے ساتھ ساتھ شرح لکھنا بھی شروع کی ۸۶۱ھ میں ان کا انتقال ہوا۔

۳۔ العنایہ: یہ بھی ہدایہ کے عمدہ شروحات میں سے شمار ہوتی ہے، شیخ اکمل الدین محمد بن محمد الحنفی کی تصنیف ہے۔

۴۔ البنایہ: یہ بھی ہدایہ کے عمدہ شروحات میں سے ہے، یہ قاضی بدر الدین محمود ابن احمد العینی کی تصنیف ہے، علامہ عینی رحمۃ اللہ علیہ نے صفر المظفر ۸۱۷ھ میں شرح لکھنا شروع کی اور دسویں محرم الحرام ۸۵۰ھ میں اختتام تک پہنچایا۔

۵۔ معراج الدرایہ الیٰ شرح الھدایہ: یہ امام قوام الدین محمد بن احمد المخجندی البخاری، البخاری السکا کی، کی تصنیف لطیف ہے، یہ شرح فتح القدیر کی طرح ہے، اس میں ائمہ اربعہ کے اقوال اور مفتی بہ قول کو دلیل کے ساتھ بیان کیا گیا ہے یہ شرح ۲۱ محرم الحرام ۷۴۵ھ کو مکمل ہوگئی۔

۶۔ النہایۃ فی شرح الھدایۃ: یہ شیخ حسین بن علی السغناقی النحوی الجدلی کی تصنیف ہے، علامہ سیوطی کے مطابق یہ ہدایہ کی پہلی شرح ہے، مصنف رحمۃ اللہ کا انتقال ۷۱۱ھ میں ہوا۔

۷۔ خلاصۃ النہایۃ فی فوائد الھدایۃ: یہ قاضی علاؤ الدین محمود بن عبداللہ بن صاعد الحارثی، المرقدی کی تالیف ہے، مصنف مرحوم کا انتقال ۶۰۶ھ میں ہوا، بعض حضرات کا کہنا ہے کہ علامہ محمود بن احمد قونوی کی تصنیف ہے، اور ان کا انتقال ۷۷۰ھ میں ہوا۔

۸۔ نہایۃ الکفایۃ فی درایۃ الھدایۃ: یہ شرح تاج الشریعہ عمر بن صدر الشریعہ عبیداللہ محبوبی کی ہے۔

۹۔ غایۃ البیان و نادرۃ الاقران: ہدایہ کی یہ شرح شیخ قوام الدین امیر کاتب بن امیر عمر الاتقانی کی تالیف ہے، طلبہ کے اصرار کے بعد علامہ اتقانی رحمۃ اللہ علیہ نے قاہرہ میں ۱۰، ربیع الثانی ۷۲۱ھ کو شرح لکھنا شروع کیا: پھر عراق گئے، وہاں بھی شرح لکھنے میں مصروف ہوئے، پھر وہاں سے دمشق گئے اور وہیں ذو القعدہ ۷۴۱ھ میں اس شرح کو اختتام تک پہنچایا۔

۱۰۔ غایۃ السروجی: یہ شرح ابو العباس احمد بن ابراہیم سروجی کی تصنیف ہے، یہ شرح نا تمام ہے اور کتاب الایمان تک ہے، مصنف مرحوم ۷۱۰ھ کو اس دار فانی سے رخصت ہوگئے۔

۱۱۔ الکفایۃ علی الھدایۃ: یہ علامہ جلال الدین بن شمس الدین الخوارزمی رحمۃ اللہ علیہ کی تصنیف ہے، ان کا انتقال ۶۹۰ھ میں ہوا ہے۔

۱۲۔ التوشیح: یہ شرح شیخ سراج الدین عمر بن اسحاق غزنوی ہندی کی تالیف ہے، ان کا انتقال ۷۷۳ھ میں ہوا ہے۔

۱۳۔ ارشاد الروایہ فی شرح الھدایہ: یہ شرح شیخ مصلح الدین بن زکریا قرمانی کی ہے ان کا سن وفات ۸۰۹ھ ہے۔

۱۴۔ شرح خلاطی: یہ شرح علامہ علاؤ الدین علی بن محمد بن حسن خلاطی کی تصنیف ہے، ان کا سن وفات ۸۵۸ھ ہے۔

۱۵۔ نصب الرایہ فی تخریج احادیث الھدایہ: یہ علامہ جمال الدین یوسف زیلعی رحمۃ اللہ علیہ کی تصنیف ہے، اسمیں انہوں نے ہدایہ میں مذکور احادیث کی تخریج کی ہے، مصنف مرحوم کا انتقال ۷۶۲ھ میں ہوا ہے۔

۱۶۔ حاشیۂ قاری الهدایه: ہدایہ پر یہ حاشیہ شیخ سراج الدین عمر بن علی کنانی کا ہے، ان کا سن وفات ۸۲۹ھ ہے۔

۱۷۔ حاشیۂ مولانا عبدالحئی لکھنوی: پاک و ہند میں مطبوعہ ہدایہ پر جو حاشیہ ہے وہ مولانا عبدالحئی لکھنوی رحمۃ اللہ علیہ کا ہے، ان کی پیدائش ۱۲۶۴ھ میں ہوئی اور وفات ۱۳۰۴ھ میں ہوئی۔

## صاحب عین الہدایہ

عین الہدایہ کے بارے میں لکھنے سے قبل صاحب عین الہدایہ کے بارے میں کچھ لکھنا مناسب معلوم ہوتا ہے۔

صاحب عین الہدایہ کا نام سید امیر علی والد صاحب کا نام معظم علی ہے۔ پورا نام ونسب یوں ہے علامہ امیر علی بن معظم علی الحسینی، ملیح آبادی، لکھنوی ۱۲۷۴ھ میں پیدا ہوئے۔

پندرہ سال سے قبل کی عمر میں فارسی، ریاضی، حساب، اقلیدس علم مثلث اور علم مساحت کی تعلیم حاصل کی۔ پندرہ سال کی عمر کے بعد عربی علوم پڑھنے میں مشغول ہو گئے۔ ابتدائی کتابیں مولانا سید عبداللہ آروی اور مولانا حیدر علی مہاجر کے ہاں پڑھیں پھر علم اصول، علم کلام اور علم منطق قاضی بشیر الدین عثمانی قنوجی سے پڑھیں پھر دہلی چلے گئے اور وہاں انہوں نے شیخ محدث نذیر حسین دہلوی کے پاس صحاح ستہ پڑھی۔ وہاں دہلی ہی میں حکیم عبدالمجید بن محمود دہلوی سے علم طب بھی حاصل کیا۔ پھر دہلی سے لکھنو چلے گئے وہاں شادی کر کے وہیں قیام پذیر ہوئے اور مطبع نولکشور کی طبع کردہ کتابوں کی تصحیح اور حاشیہ لکھنے میں مشغول ہو گئے۔ پھر وہاں سے مدرسہ عالیہ کلکتہ چلے گئے اور وہیں ایک یا دو سال تک تدریس کی، پھر وہاں سے درالعلوم لکھنو گئے یہاں لکھنو میں مدرسہ کے منتظم اور صدر مدرس کی حیثیت سے تین سال تک تدریس کی۔

### تصنیفات:

علامہ امیر علی مرحوم نے مختلف کتابیں لکھی ہیں ان میں چند کا نام مندرجہ ذیل ہے۔

۱۔ مواہب الرحمٰن فی تفسیر القرآن (اردو) ۲۔ عین الہدایہ شرح ہدایہ (اردو) ۳۔ ترجمہ فتاوی عالمگیری (اردو)

۴۔ شرح صحیح البخاری ۵۔ حاشیہ تقریب التہذیب ۶۔ حاشیہ توضیح وتلویح ۷۔ التصقیب تکملۃ التقریب ۸۔ المستدرک فی الرّجال

### وفات:

علامہ امیر علی مرحوم کا انتقال بماہ رجب المرجب ۱۳۳۷ھ لکھنو میں ہوا رحمۃ اللہ تعالیٰ رحمۃ واسعۃ

(مزید تفصیل کے لئے دیکھئے نزہۃ الخواطر، بہجۃ المسامع والنواظر)

(ج:۸/۸۴تا۸۶۔ طیب اکیڈمی ملتان)

### ایک نظر عین الہدایہ پر:

ہدایہ کی اردو شروحات میں عین الہدایہ ایک معتبر شرح وترجمہ ہے صاحب عین الہدایہ علامہ امیر علی مرحوم نے شرح میں مندرجہ ذیل امور کا خاص خیال رکھا ہے:۔

(۱) عبارت ذکر کر کے اس کا ترجمہ کیا ہے اور پھر مطلب بیان کیا ہے۔

(۲) فقہاء کے بیان کردہ قیود کی وضاحت وتشریح کی ہے۔

(۳) فقہ کو تین اجزاء پر تقسیم کیا ہے۔ ا۔فقہ اکبر ۲۔فقہ اوسط ۳۔فقہ اصغر

فقہ اکبر سے مراد اعتقادات ہیں، فقہ اوسط سے مراد باطنی اعمال وتہذیب اخلاق یعنی تصوف ہے، فقہ اصغر سے مراد ظاہری اعمال ہیں۔

امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے زمانے میں چونکہ یہ باتیں فقہ میں داخل تھیں اس لئے مصنف علام نے بھی اپنی کتاب میں فقہ کے اجزائے ثلاثہ کو جمع کیا ہے، وہ اسطرح کے مقدمہ میں فقہ اکبر کا ترجمہ کیا ہے، اس کے ساتھ بطور تتمہ وملحقات کے عقائد نسفی وشرح فقہ اکبر الملا علی قاری اور محدث عبدالحق دہلوی رحمۃ اللہ علیہ کی کتاب تکمیل الایمان سے بعض اہم مسائل وعقائد کو بیان کیا ہے۔

فقہ اوسط سے متعلق مباحث کو کتاب کے اندر مختلف عناوین سے ذکر کیا ہے۔

جہاں تک فقہ اصغر یعنی مسائل کا تعلق ہے تو جو متن میں قدوری اور جامع صغیر کے مسائل ہیں ان کے علاوہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے کتب خمسہ میں سے بعض اہم مسائل بڑھا دیئے گئے ہیں، اسی طرح حضرات متاخرین نے جدید مختلف مسائل میں فتاویٰ صادر فرمائے ان کو بیان کیا گیا ہے، پھر ان میں جو مفتی بہ قول ہے اسکی بھی نشاندہی کی گئی ہے۔

(۴) جن احادیث میں فضائل بیان کئے گئے ہیں۔ ان کو ''فائدہ'' کے تحت متعلقہ بحث میں یکجا کیا ہے۔

(۵) دلائل میں ان احادیث کو ذکر کیا ہے جن کے بارے میں ائمہ حدیث میں سے کسی نے اسے ''صحیح'' یا ''حسن'' قرار دیا ہے۔

(۶) اگر ائمہ حدیث کا کسی حدیث کی تصحیح کے بارے میں اختلاف ہے تو محل اختلاف اور اضطراب کے متعلق کلام کیا گیا ہے۔

(۷) مسائل میں جو قیود وشرائط ہوتی ہیں ان کی تشریح اور وضاحت کی ہے تاکہ سب فائدہ حاصل کریں۔

(۸) مصادر ومراجع اور حوالہ کو بیان کرنے کے لئے کبھی کتاب کا نام لیا ہے، اور کبھی رمز واشارہ پر اکتفا کیا ہے۔

(۹) جو کتابیں نادر ونایاب ہیں ان کا حوالہ فتاویٰ عالمگیریہ سے نقل کیا گیا ہے، لیکن نقل میں کمال احتیاط سے کام لے کر مفتی بہ قول کو ذکر کیا ہے۔

(۱۰) ہدایہ میں کتاب الحیل اور کتاب الفرائض دونوں مذکور نہیں، صاحب عین الہدایہ نے ان دونوں ابواب کو کتاب کے آخر میں بطور تکملہ کے ذکر کیا ہے۔

## تلک عشرة کاملة

عین الہدایہ کی تسہیل وعنوانات کا جو کام مولانا انوار الحق قاسمی صاحب نے کیا ہے وہ عمدہ اور بہتر ہے۔ اللہ تعالیٰ اسے صاحب ہدایہ، صاحب عین الہدایہ، قارئین وناشرین اور تسہیل کرنے والے کے لئے ذخیرہ آخرت بنادے اور اسے اپنے بارگاہ ایزدی میں شرف قبولیت سے نوازے۔ ایں دعا از من واز جملہ جہاں آمین باد

مولانا سلیم اللہ خان
۱۴۲۲/۱۲/۴ھ
۲۰۰۲/۲/۱۷ء

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

# پیش لفظ

حضرت مولانا مفتی نظام الدین شامزئی صاحب مدظلہم

**الحمد للّٰہ رب العٰلمین والصلوٰۃ والسلام علی اشرف الانبیاء والمرسلین وعلی آلہ وصحبہ اجمعین. امّا بعد**

ایک دور وہ تھا جب عربی زبان کی حیثیت دنیا کے بیشتر حصوں پر سرکاری زبان کی تھی جب کہ موجودہ زمانہ میں انگریزی زبان دنیا کے بیشتر خطوں میں سرکاری اور قانونی زبان سمجھی جاتی ہے اور اس میں مقامی وقومی زبان کو بھی پیچھے چھوڑ دیا گیا ہے بعینہ یہ معاملہ اسلامی تاریخ کے اوائل میں عربی زبان کے ساتھ رہا ہے۔ عربوں کی طرح عجمیوں نے بھی عربی زبان میں خوب دلچسپی اور لگن کا مظاہرہ کیا اور عربی زبان میں وہ عظیم وضخیم تصنیفات تصنیف فرمائیں جو عرب وعجم سب یکساں مقبول ومتداول کتابوں میں شامل ہیں۔ عجمی دنیا کی ایسی ہی نامور ہستیوں میں ایک بزرگ شیخ الاسلام ابوالحسن علی بن ابی بکر المرغینانی رحمۃ اللہ علیہ (المتوفی ۵۹۳ھ) ہیں۔ جنہوں نے ''الہدایہ'' کی صورت میں اسلامی قانون اور دفعات کو عربی زبان میں تصنیف فرمایا جو حضرت مصنف رحمۃ اللہ کے اخلاص کی بدولت فقہ حنفی کی بنیادی اور اہم کتابوں میں سرفہرست ہے۔

زمانہ کے انحطاط کے ساتھ ساتھ عربی زبان سے عجمیوں کا رشتہ کمزور ہوتا گیا اور اسلامی دفعات جو کہ عموماً بزبان عربی موجود تھے، سے ناآشنائی اور بیگانگی میں اضافہ ہونے لگا یہاں تک کہ ہر خطہ میں اسلامی احکام پر مشتمل ذخیروں سے استفادہ کے لئے مقامی زبانوں کے سہارے کی ضرورت پیش آنے لگی۔ بالخصوص متحدہ ہندوستان میں یہ ضرورت مستقل رجحان کی صورت اختیار کرگئی اور عربی زبان میں لکھی گئی کتب کو فارسی یا کم از کم اردو میں منتقل کیا جانے لگا۔ علامہ مرغینانی کی ''ہدایہ'' کا ترجمہ بھی اسی سلسلہ کی کڑی ہے، ہندوستان کے ایک مشہور بزرگ سید امیر علی صاحب رحمۃ اللہ علیہ جنہوں نے ''عین الہدایہ'' کے نام سے ''الہدایہ'' کے ترجمہ وتشریح کی خدمت انجام دی جو نہ صرف یہ کہ سہولت پسند طبقوں پر احسان عظیم ہے بلکہ ہدایہ کی مغلقات تک رسائی میں ممد ومعاون بھی ہے (**فجزاء ہم اللّٰہ عنا وعن المسلمین خیراً**)

حضرت موصوف کا یہ ترجمہ کافی پرانا ہے قبل ازیں پاک وہند میں متعدد بار طبع بھی ہو چکا ہے۔ لیکن اس کی افادیت واہمیت کی شایان شان طباعت کا اتفاق نہیں ہوا تھا جس کی وجہ سے استفادہ کافی مشکل یا پھر دشوار پسند طلب تھا بلکہ بعض دفعہ تو طباعت میں بے اعتنائی کے باعث ان تراجم وتشریحات سے استفادہ اتنا ہی مشکل ثابت ہوتا تھا جتنا کہ ''ہدایہ'' کے مغلقات تک رسائی اس لئے ترجمہ وتشریح کی طرح ان علمی خزینوں کو زیور طبع سے آراستہ کرنے کی ضرورت بھی تھی، اس ضرورت کو تسہیل وترتیب اور تبویب وعناوین کی حسن وخوبی کے ساتھ پورا کرنے کے لئے اللہ تعالیٰ نے ہمارے قدیم مشہور ومعروف مطبع ''دارالاشاعت کو یہ توفیق بخشی اور انہوں نے یہ خدمت انجام دی، اللہ تعالیٰ ادارے کے منتظمین کی سائی جمیلہ کو قبولیت سے نوازیں اور اس دینی خدمت کو ذریعہ نجات بنائیں اور عوام وخواص کے حق میں مفید تر بنائیں آمین **بحرمۃ سیدالمرسلین علیہ الصلوٰۃ والسّلام وعلی آلہ وصحبہ اجمعین.**

مولانا مفتی نظام الدین شامزئی

جامعۃ العلوم الاسلامیہ

علامہ بنوری ٹاؤن کراچی ۵

بسم اللہ الرحمن الرحیم

# تقریظ

حامدًا و مصلیا ومسلما:

بندہ کو گذشتہ کئی سالوں سے فقہ حنفی کی مشہور کتاب ہدایہ پڑھانے کی اللہ تعالیٰ نے توفیق بخشی۔ الحمد للہ علی ذالک، اس دوران متعدد عربی اردو شروحات مطالعہ کرنے کی توفیق ہوئی، خاص طور پر عین الہدایہ، جسکے ایک معتد بہ حصہ کو حرف بحرف بغور مطالعہ کرنے کا موقع ملا، یہ شرح دوسری شروحات کے مقابلہ میں کئی اضافی خصوصیات کی حامل ہے۔ اس میں ہدایہ کی عبارت کو اس طرح حل کیا گیا کہ کہیں بھی تشنگی باقی نہیں رہتی مسائل کی آیات قرآنی اور احادیث نبوی ﷺ کے ساتھ مدلل کیے گئے اور احادیث کی متن وسند پر سیر حاصل بحث کر کے کھرے کھوٹے کی اس طرح نشاندہی کی گئی کہ مطالعہ کرنے والوں کے لئے کوئی الجھن باقی نہیں۔ غرضیکہ یہ ہدایہ کی شرح ہونے کے ساتھ اردو زبان میں فقہ اسلامی کا ایک بہترین انسائیکلو پیڈیا بھی ہے، جس سے علماء اور طلبہ کے علاوہ کالج یونیورسٹی کے طلبہ بھی استفادہ کر سکتے ہیں۔

یہ شرح پہلے قدیم اردو میں تھی، دور جدید میں اس سے استفادہ قدرے دشوار تھا، اس بات کو دیکھتے ہوئے حضرت مولانا انوار الحق قاسمی صاحب دامت برکاتہم نے محنت شاقہ برداشت کر کے جدید اردو میں تبدیل کیا۔ جس سے کتاب کی افادیت کئی گنا بڑھ گئی، اور مطالعہ کرنے والوں کے لئے آسانی پیدا ہوگئی اللہ تعالیٰ مولانا موصوف کو اس کا بہترین بدلہ عطاء فرمائے۔ اب اسکو جناب خلیل اشرف عثمانی صاحب دارالاشاعت کراچی نہایت ہی عمدگی کے ساتھ شائع فرما رہے ہیں اللہ تعالیٰ سے دعا ہے ان کی محنت کو بھی قبول فرمائے اور اس کتاب کو امت کے لئے نافع بنائے۔ آمین

بندہ احسان اللہ شائق عفا اللہ عنہ

استاذ ومفتی جامعہ حمادیہ شاہ فیصل کالونی کراچی

۲۹ شوال ۱۴۲۲ھ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

# تقریظ

**الحمد للّٰہ و کفٰی و سلام علیٰ عبادہ الذین اصطفٰی. امّا بعد**

علم فقہ کی معروف اور معتمد کتاب ''الھدایۃ'' کی ''اردو شرح عین الھدایۃ'' جو کہ قدیم اردو زبان اور محاورے کے اعتبار سے تحریر ہے اور آجکل جدید اردو زبان کے استعمال کی وجہ سے عام طلباء اور دیگر اہل علم طبقہ کما حقہ اس سے مستفید ہونے سے قاصر تھے اس پر حضرت مولانا انوار الحق قاسمی صاحب نے اپنے سالہا سال کے علمی تجربہ اور فنی مہارت سے کام لیتے ہوئے نئے انداز سے تسہیل وتبویب کا جو کام کیا ہے اس میں سے کتاب النکاح سے متعلق ایک کاپی دار الاشاعت کی جانب سے محترم خلیل اشرف صاحب نے بندہ کو بھی بھیجی ہے اس کے چیدہ چیدہ مقامات سے دیکھنے کا موقع ملا ہے۔ واقعی موصوف نے جانفشانی سے کام لیا ہے رب کریم مزید ترقیات سے نوازے۔

البتہ مذکورہ ترتیب کے بجائے اگر پہلے ہدایۃ کا متن پھر اس کا مکمل ترجمہ لکھنے کے بعد تشریح کا عنوان لگا کر الگ سے مذکور مسئلہ کی وضاحت درج کردی جاتی اور پھر طویل المیعاد تدریسی تجربہ کے تحت طلباء وعلماء کے فوائد کو مدنظر رکھتے ہوئے بعض مشکل مقامات کی سہل انداز میں وضاحت بھی کردی جاتی تو زیادہ بہتر ہوتا۔

فقط

بندہ عبداللہ شوکت

دار الافتاء جامعہ بنوریہ کراچی ۱۶

یکم ذی القعدہ ۱۴۲۲ھ

بمطابق ۱۶، جنوری ۲۰۰۲ء

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

**الحمد لله حمداً يوافي و يكافي مزيده، والصلوة والسلام على سيد رسله و أنبيائه و على آله وأصحابه و أتباعه إلى يوم الدين، و على جميع الأنبياء والمرسلين أجمعين. أما بعد!**

# تعارف کتاب

یہ کتاب بہترین کتاب "ہدایہ" کا ترجمہ ہے جو کہ "ہدایہ" کی شرح ہے، اپنی تنقیح اور توضیح کی وجہ سے سمجھ کی معراج ہے، اور تحقیق کامل ہونے کے ساتھ ہی مختصر ہونے کی بناء پر معجز اور تمام ضروری مسائل کو پورا کرنے کے لئے کافی ہے، علاوہ بریں مسائل اصول کی ذخیرہ ہونے کی بناء پر کنز دقائق، باریک مسائل کا خزانہ ہے، اور زیادہ سے زیادہ فتاوی کا خلاصہ ہونے کی وجہ سے تبیین حقائق، حقیقتوں کو خوب ظاہر کرنے والی ہے بہترین، عمدہ، الہامی معانی اور صحیح واقعات میں منافع کے موتیوں کے سمندروں کو جمع کرنے والی ہے لفظ کے اعتبار سے مختصر اور کافی ہے مگر معنی کے اعتبار سے بہت واسع اور دافع ہے، فللّٰه الحمد والمنة، اللہ کی تعریف اور اسی کا احسان ہے۔ اسی سے ابتداء اور انتہاء سب میں ہدایت کی امید ہے۔

# وصل: فقہ حنفی کی افضلیت

اللہ تعالی جل شانہ نے افضل المجتہدین امام الائمہ ابو حنیفہؒ کے مسائل اجتہادیہ کو قبولیت عامہ کا ایسا عالی مرتبہ عنایت فرمایا ہے کہ ساری دنیا میں جہاں تک ملت اسلامیہ پھیلی ہے اس میں آدھے سے زائد مؤمنون کو اسی فقہ پر عامل اور عبادت گزار بنایا اور بہت سے بڑے بڑے اولیاء کرام اور صاحب آیات وکرامات اسی پر ظاہر فرمائے۔ یہ بات اس دعوی کی بدیہی دلیل ہے کہ امام اعظمؒ کا اجتہاد برحق، برہان واضح اور اعتقاد پختہ ہے۔ اور جزوی فقہی مسائل کے قوی دلائل انشاء اللہ اپنے مواقع میں ذکر کئے جائیں گے۔

# وصل: فقہ کے اجزاء

فقہ کے تین اجزاء ہیں نمبر ا۔ فقہ اکبر، یعنی اعتقادات صحیحہ، کیونکہ جب تک اعتقادات ہی درست نہ ہوں گے سارے اعمال رائیگاں ہوں گے۔

نمبر ۲۔ فقہ اوسط، یعنی نیت قلبی کا خالص ہونا کہ جیسی نیت ہوگی ویسا ہی پھل ہوگا۔

نمبر ۳۔ فقہ اصغر، یعنی ظاہری اعضاء کے اعمال مثل رکوع وسجود وغیرہ کے جب تک ان کا علم نہ ہو وہ درست ہی نہیں ہوسکتے۔ ان میں سے فقہ دوم یعنی باطنی اعمال وتہذیب اخلاق جن کو تصوف کہنے لگے ہیں کہ متعلق تنقیح وتوضیح میں تصریح ہے کہ یہ فقہ دوم (تصوف) امام اعظمؒ کے زمانہ میں نفس فقہ میں داخل تھا اور اس سے علیحدہ نہ تھا۔ اسی لئے مترجم (صاحب عین الہدایہ) نے فقہ کے تینوں اجزاء کو اپنے ترجمہ میں اس طرح جمع کردیا ہے کہ مقدمہ کتاب میں "فقہ اکبر" کے ترجمہ کے علاوہ عقائد نسفی اور شرح ملا علی قاریؒ کے مفید معلومات اور ضروری مسائل کا بھی اضافہ کردیا ہے۔ اس کے بعد ترجمہ میں فقہ دوم

کی ضروری باتیں علیحدہ نشان کے ساتھ شامل کر دی ہیں۔ پھر مسائل کتاب یعنی متن ہدایہ تو اصول مذہب اور ظاہر الروایات کے وہ صحیح مسائل ہیں جو امام اعظمؒ سے مروی ہیں۔ اور امام محمدؒ کی چھ مشہور کتابوں جامع صغیر وغیرہ کے بھی کچھ زائد مسائل ان کے حوالوں کے ساتھ فائدہ میں بڑھادئے ہیں کہ یہ بھی اصول میں داخل ہیں۔ ان کے علاوہ امام اعظمؒ اور صاحبینؒ کے زمانہ کے بعد نئے واقعات پیش آنے پر مشائخ نے ان سے متعلق جو فتوی دئے یا اصول سے جن کا استنباط کیا چونکہ وہ بھی بہت ضروری ہیں اس لئے وہ مسائل بھی ذیلی فائدوں میں بڑھادیئے، تاکہ بوقت ضرورت کتاب سے باہر مسائل تلاش کرنے کی ضرورت نہ ہو، بلکہ مختلف اقوال کو چھوڑ کر صرف مفتی بہ قول ہی کو لکھا تاکہ ہر مسئلہ میں مفتی بہ قول معلوم ہو جائے۔

## وصل: فضیلت علم و عمل

علم ایک بڑی نعمت ہے کیونکہ عظمت و جلالت الٰہی کو علماء ہی پہچان سکتے ہیں، اور جس نے اللہ کو پہچانا اس کا درجہ بہت ہی اعلی ہے، چنانچہ ارشاد خداوندی ہے ﴿شَهِدَ اللّٰهُ اَنَّهٗ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ وَالْمَلٰٓئِكَةُ وَاُولُوا الْعِلْمِ﴾ نیز اس علم کے حاصل کرنے والوں کی فضیلت میں حضرت ابو الدرداءؓ سے مروی ہے رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جو کوئی طالب علم کے لئے راہ میں نکلا اللہ تعالی اسے جنت کی کسی راہ پر چلاتے ہیں، اور ایسے طالب علموں کی خوشنودی کے لئے فرشتے اپنے بازو بچھاتے ہیں، اور علماء کے لئے زمین و آسمان کی تمام چیزیں یہاں تک کہ پانی میں مچھلیاں بھی دعائے مغفرت کرتی ہیں، اور عالم کی فضیلت محض عابد پر ایسی ہے جیسے رات کی فضیلت بقیہ ستاروں پر ہے، اور انبیاء کے وارث تو علماء ہی ہیں، انبیاء کرام نے اپنی میراث میں درہم و دینار نہیں بلکہ علم چھوڑا ہے، اس لئے جس نے علم حاصل کر لیا اس نے بھر پور حصہ میراث پایا جیسا کہ امام احمدؒ، ترمذی، ابوداؤد، ابن ماجہ اور دارمی سے مروی ہے، اور واثلہ بن الاسقعؓ نے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ جس نے علم طلب کیا اور اسے پالیا تو اس کے لئے دوگنا ثواب ہے اور اگر نہ پایا تو اس کے لئے ایک ثواب ہے، رواہ الدارمی، حضرت عبد اللہ بن عباسؓ نے فرمایا ہے کہ رات کے وقت تھوڑی دیر کے لئے بھی علم پڑھنا پڑھانا تمام رات کی عبادت سے بہتر ہے، رواہ الدارمی وغیرہ، ایک اور حدیث میں فرمایا ہے کہ ایک فقیہ بھی شیطان کے مقابلہ میں ہزار عابدوں سے بہت بھاری ہے۔

یہ روایت ترمذی اور ابن ماجہ کی ہے، یہ اس فقیہ کا مرتبہ ہے جو نفس و شیطان کی دھوکہ بازیوں سے واقف اور معارف الٰہیہ میں کامل ہو، ان فضائل کے علاوہ بھی علم و فقہ کے فضائل کے سلسلہ میں آیت کریمہ اور احادیث صحیحہ بہت زیادہ ہیں، یہ روایتیں صرف نمونۃً ذکر کی گئی ہیں۔

الحاصل جو شخص اللہ تعالی جل شانہ کی وحدانیت اور سرور انبیاء سیدنا محمد رسول اللہ ﷺ کی رسالت کی دل سے یقین کرے گا اور ان پر ایمان لائے گا وہ فقہ کے تینوں اجزاء، اعلی، اوسط اور اصغر کے اعلی مرتبہ پر پہنچ جائے گا۔

☆☆☆

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

**الفقه الاكبر للامام الاعظم رحمه الله تعالى:**

**اصل التوحيد ومايصح الاعتقاد عليه، يجب، ان يقول: آمنت بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، والبعث واليوم الأخر، والبعث بعد الموت، والقدر خيره و شره من الله تعالى، والحساب، والميزان، والجنة، والنار وذلك كله حق، والله تعالى واحد، لا من طريق العدد، و لكن من طريق أنه لا شريك له لم يلد، و لم يولد، ولم يكن له كفوا احد**

ترجمہ: اصل توحید اور وہ باتیں جن کا اعتقاد رکھنا صحیح ہے، امام ہمام قدوۃ الانام، امام اعظم امام ابو حنیفہؒ کی ایسی کتاب ''الفقہ الاکبر'' کا ترجمہ جو متفق علیہ اعتقادی مسائل کی جامع ہے، امام اعظمؒ نے فرمایا ہے کہ اس طرح کہنا واجب ہے کہ ایمان لایا اللہ تعالیٰ پر اور اس کے فرشتوں پر اور اس کی کتابوں پر اور اس کے تمام رسولوں پر اور قیامت کے دن پر اور موت کے بعد اٹھائے جانے پر اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے بھلائی و برائی ہر قسم کی تقدیر پر، اور اس بات پر کہ قیامت کے دن حساب کا ہونا اور ترازوں میں اعمال کا تولا جانا اور جنت ودوزخ کا ہونا سب برحق ہیں۔

اللہ تعالیٰ ایک ہے مگر گنتی کے طریقہ سے نہیں بلکہ اس اعتبار سے ایک ہے کہ اس کا کوئی شریک نہیں ہے، اللہ تعالیٰ ہی بے نیاز ہے، نہ اس نے کسی کو جنا نہ وہ کسی سے پیدا ہوا، اور نہ کوئی اس کا مماثل یا کفو ہے۔

## توضیح: جن باتوں پر ایمان لانا ضروری ہے

**يجب، ان يقول: آمنت بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله.....الخ**

اس طرح کہنے میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ دلی تصدیق کا زبان سے اقرار کرنا شرط کے طور پر واجب ہے تاکہ اسے جان کر اس کے ساتھ کافروں جیسا برتاؤ نہ ہو، امام ابو حنیفہؒ سے یہی روایت ہے اور شیخ ماتریدیؒ اور شیخ اشعریؒ کے نزدیک یہی صحیح ہے، اور آیات اسی پر شاہد بھی ہیں کہ ایمان کی جگہ دل ہے جیسا کہ اس فرمان باری تعالیٰ میں ہے ﴿**اولئك كتب في قلوبهم الايمان**﴾ اور ﴿**ولما يدخل الايمان في قلوبهم**﴾ اور زبان کے اقرار اس کو مؤمن کہنے کے لئے ہے، محققین فقہاء کا یہی مذہب ہے، پھر زبان سے گواہی کا لفظ کہنا ضروری نہیں بلکہ یہ کہنا کافی ہے کہ **آمنت بالله** وہ موجود برحق ذات میں اکیلا اور صفات میں نرالا ہے جیسا کہ باری تعالیٰ کا فرمان ہے ﴿**أمنا بالله وما انزل علينا وما انزل**﴾ **الاية** اور ﴿**آمن الرسول بما انزل عليه**﴾ **الاية**

**و ملائكته**: فرشتے کون اور کیسے ہیں؟ فرشتے موجود اور اللہ تعالیٰ کے معصوم بندے ہیں جو گناہ و نافرمانی نہیں کر سکتے اور نر و مادہ بھی نہیں ہو سکتے، فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿**بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول**﴾ **الآية**، اور ﴿**لا يعصون الله ما امرهم و يفعلون ما يومرون**﴾ **الآيه**

**و كتبه**: اللہ کی نازل کردہ کتابیں توریت، انجیل، زبور، اور قرآن کریم، ان کے علاوہ اور بھی کتابیں ہیں جن کی کوئی تعداد متعین نہیں ہے، ق۔

**ورسله**: اللہ کے رسول آدم علیہ السلام سے حضرت محمد ﷺ تک اللہ تعالیٰ کے سارے پیغمبر برحق ہیں خواہ ان پر کتاب

یا صحیفہ نازل ہوا ہو یا ان پر صرف وحی بھیجی گئی ہو، اسی طرح ہمیں ان کے نام معلوم ہوئے ہوں یا معلوم نہ ہوئے ہوں۔

**والیوم الآخر:** قیامت کا دن کہ وہ دن ضرور آنے والا ہے۔

**والبعث بعد الموت:** مرنے کے بعد دوبارہ زندگی ایک مرتبہ قبر میں منکر و نکیر کے سوال و جواب کے لئے اور دوسری مرتبہ قیامت کبری میں جبکہ ہر جاندار کا حشر ہوگا خواہ روح پھونکے جانے کے بعد مردہ پیدا ہوا ہو یا گر گیا ہو یہی قول صحیح ہے (مق) جیسا کہ قرآن پاک میں ہے ﴿قل یحییها الذی أنشأها أول مرة﴾ الایة

**والقدر خیره و شره من الله تعالی:** کہ بھلائی برائی سب اللہ تعالیٰ کی طرف سے مقدر ہے، کسی کی تدبیر سے نہیں بدلتی ہے، لیکن کسی معاملہ میں پہلے سے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ تقدیر کیا ہے، پھر جو وقوع میں آگیا اسی کا مقدر ہونا معلوم ہوگیا، جیسا کہ قرآن پاک میں ہے ﴿قل کل من عند الله﴾ الایة

**والحساب والمیزان والجنة والنار حق کله:** اسی طرح صراط حوض کوثر اور قیامت کے دوسرے احوال اور واقعات سب برحق ہیں۔

## توضیح: صفات باری تعالیٰ

**والله تعالی واحد لا من طریق العدد:** یعنی خدا کی وحدانیت یہ نہیں ہے کہ وہ ایک دو تین کی گنتی میں سے ایک ہے کیونکہ گنتی بھی تو خود اسی کی پیدا کی ہوئی ہے اس لئے لا الٰہ الا اللہ کے معنی یہ ہوئے کہ اس کے سوا کسی اور میں الوہیت نہیں ہے، اسی لئے سورہ توحید کی تلاوت کی ہے ﴿الله احد﴾ یعنی ذات و صفات میں اس کا کوئی شریک نہیں ہے ﴿الصمد﴾ وہ کسی کا محتاج نہیں ہے بلکہ سب اس کے محتاج ہیں ﴿لم یلد﴾ اس لئے جس کسی نے کہا کہ اللہ کے بیٹا (حضرت عیسی اور یا عزیز علیہما السلام) ہے اس نے اللہ کو پہچانا ہی نہیں اس لئے وہ کفر ہے ﴿کفوا احد﴾ نہ کوئی اس کے مثل ہے نہ ہم جنس نہ مشابہ نہ مانند اس لئے اس کی بیوی بچہ کا ہونا محال ہے۔

**لا یشبه شیئا من الاشیاء من خلقه، ولایشبهه شئی من خلقه، لم یزل ولا یزال بأسمائه وصفاته الذاتیة والفعلیة، اما الذاتیة فالحیاة والقدرة والعلم والکلام والسمع والبصر والارادة، واما الفعلیة فالتخلیق والترزیق والانشاء والابداء والصنع وغیر ذلك من صفات الفعل، لم یزل ولا یزال بصفاته، لم یحدث له اسم ولا صفة، لم یزل عالما بعلمه، والعلم صفة فی الازل، وقادرا بقدرته، والقدرة صفة فی الازل، ومتکلما بکلامه، والکلام صفة فی الازل:**

ترجمہ: وہ ذات پاک عزوجل اپنی مخلوق میں سے کسی چیز کے مشابہ نہیں، اور اس کی مخلوق میں سے کوئی چیز اس کے بھی مشابہ نہیں ہے، وہ ہمیشہ سے ہے اور ہمیشہ رہے گا، اپنے ناموں اور اپنی سب صفتوں کے ساتھ، خواہ وہ صفات ذاتی ہوں یا فعلی، صفات ذاتیہ یہ ہیں (۱) حیات (۲) قدرت (۳) علم (۴) کلام (۵) سننا (۶) دیکھنا اور (۷) ارادہ، اور صفات فعلیہ یہ ہیں (۱) پیدا کرنا (۲) روزی دینا (۳) وجود میں لانا (۴) بے مثل چیزوں کو ظاہر کرنا (۵) اور صنعت کرنا، اور ان کے سوائے جو صفات فعل میں سے ہیں، وہ اپنے ناموں میں سے ہیں، وہ اپنے ناموں اور صفتوں کے ساتھ ہمیشہ سے ہے، کوئی نام یا صفت اس کے لئے حادث (نئی) نہیں ہوئی ہے، وہ ہمیشہ سے اپنے علم کے ساتھ عالم ہے، اور علم اس کی صفت ازلی ہے، اور وہ ہمیشہ سے اپنی قدرت کے ساتھ قادر ہے، اور قدرت اس کی صفت ازلی ہے، اور ہمیشہ سے اپنے کلام کے ساتھ متکلم ہے، اور کلام اس کی صفت ازلی ہے۔

**توضیح: لایشبه شیئا:** یعنی اس قدر پاک کے ماسوا جو کچھ بھی ہے وہ قطعاً اسی کی مخلوق ہے اور وہ اپنی مخلوق میں سے کسی کے

ساتھ مشابہ نہیں ہے، ولایشبھه شئی یعنی کوئی چیز اس کی مثال نہیں ہے کیونکہ فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿لیس کمثله شیء وھو السمیع البصیر﴾ اس سے معلوم ہوا کہ سننے والا اور دیکھنے والا جس طرح اللہ کی صفت ہے اس میں کسی مخلوق کی مشابہت بالکل نہیں۔ لہٰذا جس نے اللہ کی صفت کو کسی مخلوق کی صفت کے مشابہ کیا تو وہ کافر ہوا۔ لم یزل ولا یزال: یعنی وہ بغیر کسی تغیر و تبدل کے ہمیشہ ایک شان پر ہے۔

صفاته الذاتية والفعلية: یعنی اس کی ساری صفات، کمالی، قدیم، لم یزل ولایزال ہیں، صفات کا ظہور دو طریقہ سے ہے ایک صفت ذاتیہ دوسری صفات فعلیہ۔

صفات ذاتیہ: ہمارے نزدیک "صفات ذاتی" سے مراد ہر وہ صفت ہے جیسے اللہ تعالیٰ نے اپنا وصف فرمایا اور اس صفت کی ضد جائز نہ ہو جیسے "علم" اس طرح اللہ تعالیٰ اپنی صفت ذاتی کے ساتھ علیم ہے کیونکہ اس کی ضد جہل ہے جو اللہ تعالیٰ کی شان میں محال ہے۔

صفات فعلیہ: ہر وہ صفت ہے جس کی ضد بھی ہو سکے جیسے رحمت و غضب کی صفتیں الحیوۃ صفت حیات جیسا کہ اس فرمان باری تعالیٰ میں ہے ﴿الحی القیوم﴾، الکلام جیسا کہ قول باری تعالیٰ میں ہے ﴿کلم الله موسی تکلیما﴾ والسمع والبصر جیسا کہ اس آیت پاک میں ہے ﴿وھوا لسمیع البصیر﴾۔

والارادة اور صفت ارادہ جیسا کہ کلام اللہ میں ہے ﴿یرید الله بکم الیسر﴾، واضح ہو کہ صفات ذاتیہ میں سے حدیث ذات اور حدیث صفات اور صمدیت اور عظمت و کبریاء بھی ہیں (مق) اور صفات فعلیہ میں سے یہ ہیں التخلیق جیسا کہ باری تعالیٰ نے فرمایا ہے ﴿الله خالق کل شئی﴾، الترزیق جیسا کہ قرآن پاک میں ہے ﴿یرزق من یشاء﴾ الانشاء جیسا کہ فرمان خداوندی ہے ﴿ھو الذی أنشأ جنات﴾، الابداء جیسا کہ کلام اللہ میں ہے ﴿ھو یبدی و یعید﴾، الصنع جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے ﴿صنع الله الذی اتقن کل شئی﴾ وغیر ذلك من صفات الفعل، مثلاً رحمت، غضب، رضاء و محبت وغیرہ سب ہی صفات فعل میں سے ہیں۔

لم یزل عالما قادرا متکلما الخ یہ ساری صفتیں خدائے تعالیٰ کی صفت لم یزل ولا یزال بأسمائه و صفاته لم یرید یحدث له اسم ولاصفة کی توضیح کے لئے ہیں۔

**وخالقًا بتخليقه، والتخليق صفة في الازل، وفاعلا بفعله والفعل صفة في الأزل، والفاعل هو الله تعالى والفعل صفة في الازل والمفعول مخلوق و فعل الله تعالى غير مخلوق، وصفاته في الازل غير محدثة ولا مخلوقة، فمن قال انها مخلوقة او محدثة او وقف اوشك فيهما فهو كافر بالله تعالى، والقرآن كلام الله تعالى في المصاحف مكتوب، وفي القلوب محفوظ، وعلى الالسن مقروء، و على النبي عليه الصلوة والسلام منزل، و تلفظنا بالقرآن مخلوق، و كتابتنا وقراء تنا له مخلوقة، والقرآن غير مخلوق، و ما ذكره الله تعالى في القرآن عن موسى وغيره من الانبياء عليهم السلام و عن فرعون و ابليس فان ذلك كله كلام الله تعالىٰ اخبارا عنهم، كلام الله تعالى غير مخلوق، و كلام موسى وغيره من المخلوقين مخلوق، والقرآن كلام الله تعالى كلا۴۴م۔**

ترجمہ: اور اپنی تخلیق کے ساتھ ہمیشہ سے خالق ہے، اور پیدا کرنا اس کی صفت ازلی ہے، اور ہمیشہ سے اپنے فعل کے ساتھ فاعل ہے، اور کرنا اس کی صفت ازلی ہے، اور اللہ تعالیٰ ہی فاعل ہے، اور فعل اسی کی صفت ازلی ہے، اور فعل سے جو مفعول ہو اور وہ البتہ مخلوق ہے، اور اللہ تعالیٰ کا کوئی فعل مخلوق نہیں ہے، اور صفات الٰہی ازل میں نہ پیدا ہوئی ہیں اور نہ مخلوق ہوئی ہیں، اس لئے جو کوئی یہ کہے کہ یہ صفات الٰہی مخلوق ہیں یا نئی پیدا ہوگئی ہیں، یا ان کے بارے میں توقف کرے یا ان میں شک و شبہ کرے تو وہ اللہ تعالیٰ کا منکر ہے، اور قرآن اللہ تعالیٰ کا کلام ہے، مصحفوں میں لکھا گیا ہے، اور لوگوں کے دلوں میں محفوظ رکھا گیا ہے، اور

زبانوں پر پڑھا گیا ہے، اور محمد ﷺ پر اتارا گیا۔ البتہ قرآن کے ساتھ ہمارا تلفظ کرنا مخلوق ہے، اور ہمارا اس کو لکھنا و تلاوت کرنا بھی مخلوق ہے۔ لیکن خود قرآن پاک مخلوق نہیں ہے۔ اور جو کچھ اللہ تعالیٰ نے قرآن میں موسیٰؑ وغیرہ انبیاء علیہم السلام کو یا فرعون و ابلیس وغیرہ کو ذکر کیا تو یہ سب اللہ تعالیٰ کا کلام ہے جس میں لوگوں کے متعلق خبر بتائی گئی ہے، اور اللہ تعالیٰ کا کلام مخلوق نہیں ہے لیکن موسیٰ علیہ السلام وغیرہ کا کلام یقیناً مخلوق ہے، اور قرآن اللہ تعالیٰ کا کلام ہے، کسی مخلوق کا نہیں ہے۔

## توضیح: اللہ تعالیٰ کی صفت تخلیق اور صفت فعل

خالقا بتخليقه و فاعلا بفعله الخ، ازل سے ہی خدا میں صفت تخلیق اور صفت فعل موجود ہے اور مخلوق یا مفعول کے پیدا ہونے سے اس کی کوئی صفت حادث نہیں ہوئی ہے۔

غير محدثة و لامخلوقة، یعنی صفات باری تعالیٰ نہ خود پیدا ہو گئی ہیں اور نہ اس نے پیدا کی ہیں بلکہ صفات کی شان اس کی ذات پاک کے ساتھ ہے۔

وقف: توقف کے معنی یہ ہوں گے کہ سننے کے ساتھ ہی فی الفور اس بات کا یقین نہ کرے کہ یہ صفتیں یوں ہی ازلی اور قدیم ہیں، بلکہ یوں کہے کہ ٹھہر کر بعد میں پہچانوں گا تو وہ اس وقت تک کافر رہے گا جب تک کہ قدیم ہونے کا یقین نہ کرے۔

### قرآن پاک کیا ہے

قرآن پاک قدیم ہے اور اللہ کی صفت ازلی ہے لیکن عوام کو شبہ ہوتا تھا کہ ہم لکھنے پڑھنے میں اس کے الفاظ آواز اور حروف سے نکالتے ہیں اور اس سے زیادہ ان کی نظر کام نہیں کرتی ہے، اس لئے صاحب کتاب نے فرمادیا کہ تلفظ و قراءت و کتابت یہ ہمارے افعال مخلوق ہیں اور قرآن عظیم مخلوق نہیں ہے۔

تنبیہ: اللہ تعالیٰ کی شان میں صفت قدیم کا اطلاق نہیں کرنا چاہئے کیونکہ سلف صالحین اور ائمہ مجتہدین سے ثابت نہیں ہے اور نہ اسماء حسنیٰ میں سے ہے (مق) اس موقع میں یہ وہم ہوتا تھا کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن پاک میں موسیٰ علیہ السلام اور فرعون جیسے واقعات بیان فرمائے ہیں، حالانکہ یہ سب حادث ہیں تو قرآن پاک کے قدیم ہونے کا کیا معنی ہوئے؟ اسی کے جواب میں امام اعظمؒ نے اپنی کتاب میں فرمایا و ماذكره الله تعالى فى القرآن الخ، یعنی اللہ تعالیٰ نے اپنے علم ازلی سے کلام قدیم ازلی فرمایا کہ مثلاً موسیٰ علیہ السلام نے یوں کہا اور فرعون نے یہ جواب دیا حالانکہ اس وقت موسیٰ علیہ السلام اور فرعون کا وجود بھی نہیں تھا، پھر اسی کے موافق ابلیس سے سرزد ہوا جب کہ وہ پیدا ہوا، اور اسی کے موافق جو کچھ موسیٰ علیہ السلام سے سرزد ہوا وہ ان کا کلام ہوا، اور جیسے وہ لوگ مخلوق تھے، انکا کلام بھی مخلوق ہوا۔

**وسمع موسى عليه السلام كلام الله تعالى كما قال تعالى: ﴿و كلم الله موسى تكليما﴾ و قدكان الله تعالى متكلما، و لم يكن كلم موسى، و قد كان الله تعالى خالقا فى الازل و لم يخلق الخلق، ليس كمثله شىء وهو السميع البصير، فلما كلم الله موسى كلمه بكلامه الذى هو له صفة فى الازل، وصفاته كلها بخلاف صفات المخلوقين، يعلم لا كعلمنا و يقدر لاكقدرتنا، و يرى لا كرؤيتنا، ويسمع لاكسمعنا، ويتكلم لا ككلامنا، فنحن نتكلم بألات و الحروف، والله تعالى يتكلم بلا آلة ولا حروف، والحروف مخلوقة، و كلام الله تعالى غير مخلوق، و هو شىء لا كالاشياء، و معنى الشىء الثابت بلا جسم ولاجوهر و لا عرض، ولا حدله و لاضدله و لاندله و لامثل له**

ترجمہ: اور موسیٰ علیہ السلام نے کلام الٰہی کو سنا، چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ﴿و كلم الله موسى تكليما﴾ اور بیشک اللہ تعالیٰ

متکلم تھا حالانکہ اس نے موسیٰ سے کلام نہیں کیا تھا، اور ازل ہی میں اللہ تعالیٰ خالق تھا حالانکہ اس وقت اس نے مخلوق پیدا نہیں کی تھی (اس کی شان میں قیاس و ہم عاجز ہیں جیسا کہ اس نے خود فرمایا ہے) ﴿لیس کمثله شیء و هو السمیع البصیر﴾ یعنی کوئی شی اس کی مثل نہیں اور وہ سمیع و بصیر ہے، بس جب اس نے موسیٰ علیہ السلام سے کلام فرمایا تو ان سے اپنے اسی کلام سے تکلم فرمایا جو اللہ تعالیٰ کی صفت ازلی ہے، اور اللہ کی تمام صفتیں مخلوق کی صفتوں کے بر خلاف ہیں، یعنی ان صفتوں میں باہم کچھ بھی مشابہت نہیں ہے، چنانچہ وہ جانتا ہے (اور ہم بھی جانتے ہیں) مگر ہمارے جاننے سے کچھ مشابہت نہیں ہے، اور وہ قدرت اور اختیار رکھتا ہے (اور ہم بھی قدرت رکھتے ہیں) لیکن ہماری قدرت اور اختیار کی طرح نہیں، اور وہ دیکھتا ہے (اور ہم بھی دیکھتے ہیں) لیکن ہماری طرح نہیں، اور وہ سنتا ہے (اور ہم بھی سنتے ہیں) لیکن اس کے اور ہمارے سننے میں کوئی مناسبت نہیں ہے، اور اللہ تعالیٰ کلام فرماتا ہے (اور ہم بھی کلام فرماتے ہیں) مگر ہماری کلام کی طرح نہیں، کہ ہم تو زبان، ہونٹ اور دانت وغیرہ آلات اور حروف سے کلام کرتے ہیں، مگر اللہ تعالیٰ بغیر کسی آلہ اور حروف کے کلام کرتا ہے، حروف تو مخلوق ہیں حالانکہ اللہ کا کلام مخلوق نہیں ہے اور وہ بھی ایک شی ہے مگر دوسری اشیاء کی طرح نہیں ہے، اور شی کے معنی ہیں اس طرح ثابت ہونے والا جس کو نہ جسم ہے نہ جوہر ہے اور نہ عرض ہے، اور اللہ تعالیٰ کے واسطے حد و نہایت نہیں ہے اور نہ اس کا کوئی ضد یعنی مخالف و مانع ہے اور نہ اس کا کوئی شریک و شبیہ ہے اور نہ کوئی اس کا ہمسفر و ہم جنس ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ﴿لیس کمثله شیء و هو السمیع البصیر﴾ یعنی اس کے مثل کوئی چیز نہیں ہے، اور وہ سمیع و بصیر ہے۔

توضیح: **سمع موسیٰ علیه السلام الخ** یعنی موسیٰ علیہ السلام نے حقیقۃً کلام اللہ تعالیٰ کو سنا اور وہ کلام ازلی ہے، اور موسیٰ علیہ السلام حادث اور ان کا سننا حادث ہے۔ **و صفاته کلها بخلاف صفات المخلوقین الخ** یعنی اللہ تعالیٰ مخلوقات کی صفات میں کچھ مشابہت نہیں ہے، صرف لوگ اپنی زبان میں مشترک لفظ بولتے ہیں۔

**ولا جوهر ولا عرض** جوہر ایسی چیز کو کہتے ہیں جو دوسری چیز کی مدد کے بغیر بھی قائم ہو جیسے وہ چیز جس میں خوشبو ہو (مثلاً گلاب اور چنبیلی کی پتیاں) اور جوہر ایسے چھوٹے سے جزو کو بھی کہا جاتا ہے جس کو کسی طرح تقسیم نہ کیا جاسکے، اور عرض ایسی چیز کو کہتے ہیں جو بغیر کسی دوسری چیز کے خود قائم نہ ہو سکے جیسے جس میں خوشبو یا رنگ وغیرہ (مثلاً گلاب اور چنبلی کی خوشبوئیں اور ان کی پتیوں کے رنگ) اور جسم ان دونوں سے مرکب ہوا کرتا ہے، امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ عمرو بن عبید (یہی شخص سب سے پہلا معتزلی ہے) کا برے کرے کہ اسی نے لوگوں میں جوہر و عرض اور اجسام کی بحث کا دروازہ کھولا ہے، واضح ہو کہ جس نے اللہ تعالیٰ کی شان میں کچھ تصور باندھا اس نے کبھی اللہ تعالیٰ کی عبادت نہیں کی بلکہ اس تصویر کی عبادت کی جو اس کے وہم میں ہے۔

فائدہ: (مشابہت کا خلاصہ) ملا علی قاریؒ نے فرمایا ہے "حاصل کلام یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نہ مخلوق کے مشابہ ہے اور نہ کوئی مخلوق کسی طرح خالق عزوجل کے مشابہ ہے، اس لئے اللہ تعالیٰ جل جلالہ نہ محدود ہے، نہ گننے میں ہے، اور نہ وہ تصور میں آسکتا ہے، اور نہ اس کے بعض ہیں، اور نہ اس کے اجزاء ہیں، اور نہ وہ مرکب ہے اور نہ اس کی انتہاء ہے اور نہ اس کی ماہیت اور نہ کیفیت مانند رنگ و بو و سردی و گرمی وغیرہ کے جو اجسام وغیرہ میں کرتے ہیں، اور نہ وہ کسی جگہ میں متمکن ہے، اور نہ اس پر زمانہ جاری ہوتا ہے۔

**وله يد و وجه و نفس كما ذكره الله تعالى في القرآن، فما ذكره الله تعالى في القرآن من ذكر الوجه واليد والنفس فهوله صفات بلاكيف، ولا يقال أن يده قدرته أو نعمته، لأن فيه ابطال الصفه، وهو قول أهل القدر والاعتزال، ولكن يده صفته بلاكيف، وغضبه ورضاه صفتان من صفات الله تعالى بلاكيف**

ترجمہ: اور اللہ تعالیٰ کے لئے ید، وجہ، اور نفس ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن پاک میں ذکر فرمایا ہے، قرآن پاک میں اللہ

تعالیٰ نے جو لفظ وجہ، ید اور نفس ذکر کیا ہے تو یہ سب اللہ تعالیٰ کی صفتیں ہیں ایسی جن کی کوئی کیفیت بیان نہیں کی جاسکتی ہے، اور یوں نہ کہا جائے کہ ید اللہ سے اللہ تعالیٰ کی قدرت یا نعمت مراد ہے، کیونکہ اس طرح کہنے سے صفت کا باطل کرنا لازم آتا ہے، اور ایسا کہنا (یا انکار کرنا) فرقہ قدریہ و معتزلہ کا قول ہے، لیکن ید اللہ کی صفت بلا کیف ہے، اور غضب الٰہی اور رضائے الٰہی یہ دونوں ہی اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے بلا کیف ہیں۔

# توضیح: ید، وجہ اور نفس کی مراد

**فما ذکرہ اللہ تعالیٰ فی القرآن من ذکر الوجہ** قرآن پاک میں لفظ وجہ ان آیات مبارکہ میں مذکور ہے، ﴿کُلُّ شَیْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ و ﴿فَأَیْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ﴾ و ﴿یَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ﴾ و ﴿إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَىٰ﴾۔

**والید**: اور لفظ "ید" ان آیات مبارکہ میں مذکور ہے ﴿یَدُ اللهِ فَوْقَ أَیْدِیهِمْ﴾، و ﴿بَلْ یَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ و ﴿خَلَقْتُ بِیَدَیَّ﴾۔

**والنفس**: اور لفظ "نفس" اس آیت کریمہ میں موجود ہے ﴿لَا أَعْلَمُ مَا فِی نَفْسِكَ﴾۔

**فھو لہ صفات بلا کیف**، یعنی یہ بات معلوم نہیں ہے کہ ان صفات کی مراد اور ان کی کیفیت کیا ہے، میں یہ کہتا ہوں کہ "ائمہ سلف" فقہاء اور علماء راسخین کا قول ہے، ملا علی قاریؒ نے فرمایا ہے کہ سلف صالحین علیہم الرحمہ کا یہی مسلک تھا اور وہ کچھ تاویل نہیں کرتے تھے، اگرچہ ان میں سے بعضوں نے تاویل کی ہے لیکن امام اعظمؒ نے ان الفاظ میں اس کا رد فرمایا ہے: **و لایقال ان یدہ الخ**

قدریہ، معتزلہ اور روافض **اھل القدر والاعتزال**: فرقہ قدریہ وہ بدترین گروہ ہے جو خود بندہ کو نیکی و بدی کا خالق مانتے ہیں، اور انہی میں سے معتزلہ اور روافض بھی ہیں جو ہمارے نیک بزرگوں صحابہ اور تابعینؒ کے طریقہ سے پھر گئے، کیونکہ یہ اسلاف ان صفات ید اور وجہ وغیرہ کو بلا کیف مانتے ہیں، اسی طرح سے اللہ تعالیٰ کا غضب اور اس کی رضاء یہ دونوں بھی اللہ تعالیٰ کی صفتوں میں سے دو صفتیں ہیں مگر ہم ان کی کیفیت کے سمجھنے سے معذور ہیں کہ وہ بلا کیف ہیں۔

## ائمہ کی آراء

امام اعظمؒ نے فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی اس قسم کی صفتیں کسی مخلوق کی صفتوں سے مشابہت نہیں رکھتی ہیں یہی اعتقاد برحق ہے، فخر الاسلامؒ نے کہا ہے کہ "الوجہ اور الید" اللہ کے لئے ہمارے عقیدے میں بھی ثابت اور برحق ہے لیکن ہمارا علم اس کو نہیں پا سکتا ہے، ان کا علم ہمیں یقیناً قطعی آیتوں سے ہوا ہے ان کی کیفیت مجہول ہے جس کی وجہ سے اصل سے انکار نہیں کیا جاسکتا ہے، فرقہ معتزلہ وغیرہ اس وجہ سے گمراہ ہوگئے کہ ان صفات کی تفصیل اور ان کی کیفیت کے سمجھنے سے عاجز ہوگئے تو اصل صفات ہی کا انکار کر دیا، اس طرح شمس الائمہ سرخسیؒ نے بھی ذکر فرمایا ہے۔

ملا علی قاریؒ نے فرمایا ہے کہ احادیث صحیحہ میں جو عبارات متشابہات آئی ہیں ان میں بھی یہی حکم اور یہی اعتقاد ہے کہ ان پر ایمان لایا جائے اور اپنی ہستی سے زائد ان کی کیفیتوں کے پیچھے نہ پڑا جائے، ایسی متشابہات احادیث میں سے یہ ہیں، آنحضرت ﷺ نے فرمایا ہے کہ **ان اللہ خلق آدم من قبضتہ الخ** یعنی اللہ تعالیٰ نے آدم علیہ السلام کو ایک مٹی خاک سے پیدا کیا جس کو تمام قسم کی زمین سے حاصل کیا گیا، پھر وہ مختلف پانیوں سے گوندھی گئی، پھر اسے درست کیا اور اس میں اعتدال پیدا کیا پھر اس میں روح پھونکی جس سے وہ بے جان سے جاندار کی حالت میں آگئی۔ یعنی حس و حرکت اس میں آگئی، پوری حدیث تک، ان احادیث میں سے ایک یہ بھی ہے **ان قلوب بنی دم کلھا بین الاصبعین من اصابع الرحمن الخ** یعنی تمام آدمیوں کے دل

الرحمٰن کی انگلیوں میں سے صرف دو انگلیوں کے درمیان ایک دل کے مانند ہیں، ان کو جس طرح چاہتا ہے پھیرتا ہے، روایت مسلم کی ہے۔

ان میں سے ایک فرمان رسول علیہ السلام یہ بھی ہے: **لاتزال جهنم تقول هل من مزيد، حتى يضع الجبار رب العزة الخ،** جہنم برابر کہتی رہے گی کیا اور بھی ہے؟ یہانتک کہ خدائے جبار رب العزت اپنا ایک قدم اس میں ڈال لیگا تو اس کے شعلے یک طرف کو سمٹ جائینگے پھر جہنم کہے گی بس! بس اب کافی ہے، اس کی پہلی حدیث میں انگلیوں کی صفت اور دوسری حدیث میں قدم کی صفت کا بیان ہے، ان میں سے مزید یہ فرمان نبیؐ بھی ہے **ان الله يبسط باللیل ليتوب مسيء النهار الخ (رواه مسلم)** اللہ تعالیٰ رات کے وقت اپنا ہاتھ بڑھاتا ہے تاکہ دن کے گناہگار توبہ کرلیں، اور دن کے وقت ہاتھ دراز کرتا ہے تاکہ رات کے گنہگار توبہ کرلیں یہانتک کہ بجائے مشرق کے مغرب سے سورج نکل آئے گا، اس میں بھی ید اللہ کی صفت کا بیان ہے، اور یہ بھی قول نبیؐ ہے **الحجر الاسود يمين الله في ارضه يصافح بها عباده،** یعنی حجر اسود زمین میں یمین اللہ ہے اس سے بندوں سے مصافحہ کرتا ہے۔ ایک اور حدیث جو حضرت ابوھریرہؓ سے مرفوعاً منقول ہے کہ جس نے حجر اسود کا قرب حاصل کیا، اسے بوسہ دیا تو گویا اس نے رحمٰن کے ہاتھ سے قرب حاصل کیا اور اسے بوسہ دیا، (ابن ماجہ)۔

مترجم (صاحب عین الہدایہ) فرماتے ہیں کہ اس قسم کی احادیث تو بے شمار ہیں لیکن ملا علی قاریؒ نے نمونے کے طور پر بھی بہت کم احادیث لکھی ہیں، ان میں سے حجر اسود جیسی حدیث تو اتنی صریح ہے کہ اس میں تاویل بھی باطل ہے، جو کوئی اس کو ظاہر معنی پر محمول کرے گا وہ گمراہ اور کافر ہوگا اس کے معنی صفات الٰہی کے ہیں، ہماری عقلیں تو بیچاری اور اس کی معمولی مخلوق ہیں اس لئے ان پر ایمان لے آنے میں ہی عقول کی کامیابی ہے، اور اگر ان کی حقیقت و کیفیت بھی معلوم کرنے کی بے ادبی کریں تو معقول ہیں، کیونکہ جس طرح باری تعالیٰ عز شانہ کی ذات کی حقیقت کا جاننا ہماری سمجھ سے بہت بلند و بالاتر ہے، اسی طرح اس کی تمام صفتیں بھی ہمارے وہم و ادراک سے برتر و بالا ہیں، ان پر ایمان لے آنا ہی ہمارے لئے باعث کمال ہے، اور عارفوں اور صوفیاء کے ہاں ایک منظر مشاہدہ عالی و حسن حال ہے جس کو قیاس میں لانا بھی محال ہے۔

اس کے بعد ملا علی قاریؒ نے لکھا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ سے پوچھا گیا کہ اللہ تبارک و تعالیٰ آسمان دنیا پر نزول فرماتا ہے تو انہوں نے جواب دیا "ہاں" مگر اس کی کیفیت بیان نہیں کی جاسکتی ہے یعنی ہماری عقلیں اس کی کیفیت کے سمجھنے سے قاصر ہیں کہ وہ کس طرح نزول کرتا ہے اور نہ کسی مخلوق کے نزول پر اسے قیاس کیا جاسکتا ہے کہ تشبیہ دینا بھی کفر ہے، ملا علی قاریؒ نے مزید لکھا ہے کہ ایک اور حدیث میں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت آدم علیہ السلام کو علی صورۃ الرحمٰن پیدا کیا ہے۔

الحاصل ایسی تمام احادیث و آیات کو وہ جس طرح منقول ہیں اسی طرح ان کے ظاہر پر ہی محمول لکھنا چاہئے، یہ بات بالکل یقینی ہے کہ باری تعالیٰ جسم و جسمانیات اور مخلوق کی مشابہت سے پاک اور برتر ہے، اس میں حدوث کی کوئی صفت نہیں ہے۔

## عرش پر مستوی ہونے کا مطلب

امام اعظمؒ نے کتاب الوصیہ میں تحریر فرمایا ہے کہ "ہم دل سے اس بات کا اقرار کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ عرش پر مستوی ہوا مگر اس طرح پر کہ وہ عرش کا محتاج نہیں ہے، اور نہ اس پر ٹھہراؤ یا قرار ہوا ہو، بلکہ وہ خود اس عرش اور دوسری تمام چیزوں کا محافظ ہے، اور اسی سے ان کو محافظت و بقاء ہے، معاذ اللہ اگر وہ کسی چیز کا بھی محتاج ہوتا تو نہ عالم کو پیدا کرتا اور نہ اس کی حفاظت پر قادر ہوتا، اسی نے تو عرش کو بھی پیدا کیا ہے، اور وہ تو عرش کے وجود سے بھی پہلے موجود تھا، الحاصل وہ محتاجی اور مشابہت سے پاک ہے۔

امام مالکؒ سے کسی نے عرش پر استواء کے متعلق دریافت کیا تو جواب میں فرمایا کہ "ہمیں اتنا معلوم ہے کہ عرش پر خدا کا

استواء ہوا تھا لیکن یہ معلوم نہیں کہ کس طرح ہوا تھا، ہمیں اس بات کی طاقت اور صلاحیت بھی نہیں ہے کہ اس کے متعلق کچھ دریافت کر سکیں، اس بات پر ایمان لانا واجب ہے اور اس کے متعلق کچھ دریافت کرنا بھی بدعت ہے"۔

ملا علی قاریؒ نے فرمایا ہے کہ "اسلافؒ کا یہی طریقہ تھا اور یہی بہتر و سلامتی کی ہے" بعضے شوافع نے نقل کیا ہے کہ امام الحرمینؒ امام غزالیؒ ابتدائی زمانہ میں تاویل کرتے تھے مگر آخری عمر میں تاویل کرنے سے توبہ کرلی، اور یہ بھی ذکر کیا ہے کہ اسلافؒ نے متفقہ طور پر تاویل کرنے سے منع فرمایا ہے، اس لئے تاویل کرنا اب حرام ہے، یہ قول ہمارے اصحاب ماتریدیہ کے موافق ہے۔

ابن الھمامؒ نے تاویل کرنے کی اجازت اس صورت میں دی ہے کہ اگر کچھ عوام اس بات کو بالکل سمجھ نہ سکے اور کسی طرح مطمئن نہ ہوں تو جائز ہے کہ کچھ تاویل کردی جائے تاکہ وہ مطمئن ہو جائیں۔

ملا علی قاریؒ نے کہا ہے کہ عقیدہ طحاویہ کے شارح نے لکھا ہے کہ یوں نہیں کہنا چاہئے کہ رضائے الٰہی سے ارادہ اکرام اور غضب الٰہی سے ارادہ انتقام مراد ہے کیونکہ اس طرح کہنے سے صفت کی نفی ہو جاتی ہے، اور بھی ملا علی قاریؒ نے لکھا ہے کہ ظاہر قرآن کو بغیر کے اپنے ظاہر و حقیقت سے پھیرنا حرام ہے، اور میں تو یہ کہتا ہوں کہ اس کے کسی معنی میں یقین کے ساتھ کوئی بات پیدا کردینی جماعت علماء کے نزدیک کفر ہے۔

اب حاصل کلام یہ ہوا کہ قرآن پاک اور احادیث صحیحہ میں جو ید اور وجہ، عین، یمین، قدم، استواء اور نزول وغیرہ کے الفاظ موجود ہیں تو یہ سب اللہ تعالیٰ کی صفتیں ہیں لیکن ہمارے محاورہ اور بول چال میں یہ الفاظ بدن کے اعضاء میں مستعمل ہیں، اور ہمیں یہ بات اچھی طرح معلوم ہے کہ اللہ تعالیٰ کو نہ اعضائے بدن ہیں اور نہ اس کے مانند، مشابہ اور مثل کوئی دوسری چیز ہے تو یقیناً یہ سب الفاظ اس کی صفات میں مستعمل ہیں، البتہ ان کی کیفیت اور تفصیل و تحقیق؟ تو جس طرح خود اس کی ذات میں کیوں اور کس طرح کہنے کی گنجائش نہیں ہے، ویسے ہی اس کی صفتیں بھی وہم و خیال سے بالا و برتر اور بے مثل ہیں، اسی لئے ہم یہ کہتے ہیں کہ ذات الٰہی اور اس کی تمام صفتیں برحق ہیں، کوئی چیز اس میں حادث نہیں ہے، اور نہ کبھی اس میں تغیر ہے، اور نہ وہاں زمان و مکان کو دخل ہے، بلکہ زمان و مکان اور حواس سب اس کی مخلوقات ہیں، اور ہم اس کی کسی صفت کا انکار نہیں کرتے ہیں، صحابہ کرامؓ، تابعین صالحین، ائمہ مجتہدین، علماء ربانیین اور علمائے کرام رحمہم اللہ بالاجماع سب اسی طریقہ پر ہیں۔

پھر امام اعظمؒ نے فرمایا ہے:

**وخلق الله تعالى الأشياء لا من شيء، وكان الله تعالى عالما في الأزل بالأشياء قبل كونها، وهو الذي قدر الأشياء وقضاها، ولا يكون في الدنيا ولا في الآخرة شيء إلا بمشيئته وعلمه، وقضائه وقدرته، وكتبه في اللوح المحفوظ، ولكن كتبه بالوصف لا بالحكم، والقضاء والقدر والمشيئة صفاته في الأزل بلا كيف، ويعلم الله تعالى المعدوم في حال عدمه معدوما، ويعلم أنه كيف يكون إذا وجده، ويعلم الله الموجود في حال وجوده موجودا، ويعلم أنه كيف يكون فناؤه، ويعلم الله القائم في حال قيامه، فإذا قعد علمه قاعدا في حال قعوده من غير أن يتغير علمه، أو يحدث له علم، ولكن التغير واختلاف الأحوال يحدث في المخلوقين**

ترجمہ: اور اللہ تعالیٰ نے مخلوقات کو پیدا کیا مگر کسی چیز سے نہیں، اور اللہ تعالیٰ ازل میں اشیاء کا عالم تھا ان کے وجود سے پہلے ہی، اور اسی نے اشیاء کو مقدر کیا اور قضاء کیا (جاری ہونے کا حکم دیا) اور دنیا و آخرت میں کوئی چیز اس کی مرضی کے بغیر نہ ہوگی یعنی اسی کے چاہنے اور اسی کے علم اور قضاء و قدر سے اور لکھنے سے، لیکن اس کا لکھنا بالوصف ہے نہ بالحکم، اور قضاء و قدر اور مشیت یہ سب اللہ تعالیٰ کی بلا کیف ازل میں ہی صفات ہیں، اور اللہ تعالیٰ معدوم کو اس کی حالت عدم ہی میں معدوم جانتا ہے، اور یہ بھی جانتا ہے کہ جب اس کو ایجاد کرے گا تو وہ کس کیفیت سے ہوگا اور اللہ عزوجل موجود کو اس کی حالت وجود میں موجود جانتا

ہے اور یہ بھی جانتا ہے کہ اس کا فناء کس کیفیت سے ہوگا، اور اللہ تعالیٰ مثلاً کھڑے ہوئے کو اس کے کھڑے ہونے کی حالت میں جانتا ہے (اور یہ بھی جانتا ہے کہ کس کیفیت سے بیٹھے گا) اور جب بیٹھا تو اس کو بیٹھے ہونے کی حالت میں جانتا ہے، بدلتے ہوئے ان تمام حالات میں اسے جانتا ہے اس کے باوجود اللہ تعالیٰ کے علم میں اس تغیر سے نہ کوئی فرق آتا ہے اور نہ کوئی نئی بات پیدا ہوتی ہے، لیکن یہ سب تغیر و تبدل اور اختلاف احوال صرف مخلوقات میں ہوتا ہے۔

توضیح: خلق اللہ الخ یعنی اللہ تعالیٰ نے مخلوقات کو کس طرح پیدا کیا ہے اس طرح سے کہ کوئی مادہ پہلے سے نہ تھا جس سے اشیاء کو پیدا کیا ہو بلکہ بے مادہ و بے مثال کے ابداع اور اختراع اور بالکل نئے رنگ ڈھنگ سے پیدا کیا ہے۔

وکان اللہ الخ یعنی اللہ تعالیٰ کا علم مخلوقات کے بارے میں جس طرح پیدا کرنے کے بعد ہے ویسا ہی علم پیدا کرنے سے پہلے بھی تھا کہ اس کا علم اول و آخر بالکل برابر ہے کیونکہ زمانہ ان مخلوقات پر جاری ہوتا ہے جس سے اول و آخر تا جانتا ہے، مگر زمانہ ہی کو تو اللہ نے پیدا کیا ہے اس لئے اول و آخر سب اس کے نزدیک برابر ہے۔

ولکن کتبہ بالوصف لا بالحکم الخ (نوشتہ تقدیر کی بحث) یعنی مخلوقات کا وجود اللہ کی تقدیر اور اس کے لئے لکھ دینے کی وجہ سے ہوا ہے **مگر اس کا لکھنا وصفی ہے، حکمی نہیں ہے۔ مثلاً یہ چیز فلاں وقت میں ایسی ہوگی۔ یہ بات نہیں ہے کہ اس ــــــــــ** کے ہونے کے لئے یوں کہا ہو کہ ہو جا، بلکہ اس کی حیثیت کے ساتھ ساتھ چیز ہو گئی۔

امام اعظمؒ نے کتاب الوصیت میں فرمایا ہے کہ "ہم اقرار کرتے ہیں کہ بھلائی و برائی کی تقدیر سب کی سب اللہ تعالیٰ ہی کی طرف سے ہے کیونکہ قول خداوندی ہے ﴿قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِندِ اللَّهِ﴾ اے محمدؐ آپ یہ کہدیں کہ کل اللہ ہی کی طرف سے ہے، اور جس نے یہ خیال کیا تو وہ خدا کا منکر ہو گیا اور اس کی توحید باطل ہو گئی، بشرطیکہ وہ پہلے سے موحد ہو" امام اعظمؒ نے نوشتہ تقدیر کے واسطے حدیث کے ساتھ یہ آیت مبارکہ بھی لکھی ہے ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ فَعَلُوهُ فِي الزُّبُرِ وَكُلُّ صَغِيرٍ وَكَبِيرٍ مُّسْتَطَرٌ﴾ لوگوں نے جو کچھ کیا ہے وہ سب رسالوں میں ہے اور چھوٹی و بڑی ساری چیزیں لکھی ہوئی ہیں، اس موقع پر مُلا علی قاریؒ نے لکھا ہے حاصل یہ ہے کہ بندہ سے جو بھلائی و برائی پسندیدہ و ناپسندیدہ جو تقدیر ازلی کے مطابق واقع ہوتی ہے، وہ اللہ تعالیٰ ہی سے ہوتی ہے، جو اللہ کی مشیت میں ہے وُہ ہوا، اور جو مشیت میں نہیں وہ نہیں ہوا، اس جگہ اگر یہ وہم ہو کہ قضائے الٰہی پر راضی ہونا ضروری ہے اور کفر ہی جب فیصلہ الٰہی ہو تو اس پر بھی راضی ہونا چاہئے لیکن کفر پر راضی ہونا بھی کفر ہے، تو یہ ایک قسم کا مغالطہ ہے، اس کا اصل جواب یہ ہے کہ کفر الٰہی فیصلہ نہیں ہے، کیونکہ فیصلہ الٰہی تو اللہ تعالیٰ کی ایک صفت ہے، اور کفر بندہ کا فعل ہے، یہ دونوں باتیں ایک دوسرے کی ضد ہیں، اس طرح کفر مقضی ہے نہ قضاء، اور اللہ تعالیٰ نے اپنی مشیت اور مصلحت کی بناء پر کفر کو پیدا کیا، جس میں کوئی اعتراض کی بات نہیں ہے، البتہ جس بندے نے کفر کو اپنے ارادہ اور اختیار سے حاصل کیا وہی کافر مذموم اور قابل ملامت ہے جس کی نسبت کا اللہ تعالیٰ کی طرف وہم بھی نہیں کیا جاسکتا ہے۔

## مسئلہ: اپنے یا غیر کے کفر پر راضی ہونے کی تحقیق

جو کوئی شخص اپنے لئے کفر پر راضی اور خوش ہو وہ بالاتفاق کافر ہے، اور جو کوئی دوسرے کے کفر پر راضی ہو تو اس کی دو صورتیں ہوتی ہیں اگر دوسرے کے لئے بھی کفر کو پسند کرتا ہو تو بھی وہ کافر ہے، لیکن اگر دوسرے کے ظلم و زیادتی اور ایذا دہی سے تنگ آکر یہ چاہتا ہو کہ اس سے ایمان چھین لیا جائے اور وہ کافر ہو جائے تو اس صورت میں اصح قول یہ ہے کہ وہ کافر نہ ہوگا جیسا کہ تاتارخانیہ میں ہے، جیسا کہ اس آیت پاک میں ہے ﴿رَبَّنَا اطْمِسْ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُوا حَتَّىٰ يَرَوُا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ﴾، اے ہمارے رب ان کے چہروں پر تاکہ وہ ایمان نہ لائیں یہانتک کہ وہ تکلیف دہ عذاب کو پالیں، یہ بات حضرت موسیٰ نے فرعونیوں کے بارے میں کہی تھی اور اللہ تعالیٰ نے کلام ازلی میں اسے بیان فرمایا ہے۔

والقضاء..... بلا کیف یعنی دوسری صفات و آیات متشابہات کے مانند قضاء و قدر کی کیفیت بھی مجہول ہے۔

خلق الله الخلق سليما من الكفر والإيمان، ثم خاطبهم وأمرهم ونهاهم، فكفر من كفر بفعله وإنكاره وجحوده ألحق بخذلان الله تعالى إياه، وآمن من آمن بفعله وإقراره وتصديقه بتوفيق الله تعالى إياه ونصرته له، أخرج ذرية آدم عليه السلام من صلبه على صور الذر بيض وسود، فجعلهم عقلاء فخاطبهم ألست بربكم قالوا بلى، وأمرهم بالإيمان ونهاهم عن الكفر، فأقروا له بالربوبية فكان ذلك منهم إيمانا، فهم يولدون على ذلك، ومن كفر بعد ذلك فقد بدّل وغيّر و من آمن وصدق فقد ثبت عليه وداو م

ترجمہ: اللہ تعالیٰ نے اپنی مخلوق کو کفر وایمان دونوں سے سالم پیدا کیا، پھر ان کو خطاب فرمایا اور حکم کیا اور نہی فرمائی، تو پھر جس نے کفر کیا اپنے فعل، اپنے انکار اور اپنے نہ ماننے سے اس طور پر کہ اللہ تعالیٰ نے اسے ذلیل وخوار کیا اور اس کی مدد ترک فرمادی، اور جو کوئی ایمان لایا تو وہ اپنے فعل، اپنے اقرار وتصدیق سے ایمان لایا اس صورت سے کہ اللہ تعالیٰ نے اسے توفیق دی اور اس کی مدد فرمائی، اللہ تعالیٰ آدم علیہ السلام کی ذرّیات کو ان کی پشت سے نکالا، چھوٹے چیونٹوں کے مانند سپید وسیاہ، پھر ان کو عاقل بناکر مخاطب کیا، کیا میں تمہارا رب نہیں ہوں؟ انھوں نے جواب دیا ''ہاں بیشک تو ہمارا رب ہے'' پھر ان کو ایمان اور خیر کا حکم دیا اور شرک اور شر سے روکا تو ان سب نے اللہ کی ربوبیت کا اقرار کیا تو یہی ان لوگوں کا ایمان لانا اس لئے وہ لوگ اسی حالت پر پیدا ہوتے ہیں، اور جس نے اس کے بعد بھی کفر کیا تو اس نے اپنی پہلی حالت بدل ڈالی اور متغیر کردیا، اور جو ایمان لے آیا وہ اپنی پہلی کیفیت پر باقی اور قائم رہا۔

## توضیح: مخلوق فطرتاً سالم ہوتی ہے

خلق الخلق سليما یعنی اللہ تعالیٰ نے اپنی مخلوق کو فطرت سلیم عطا فرمائی ہے اس لئے پیدائش کے وقت نہ وہ کافر ہوتی ہے نہ مؤمن، بلکہ وہ سالم ہوتی ہے، جیسا کہ صحیحین (بخاری ومسلم دونوں کی روایت) میں ہے کہ ہر بچہ فطرت پر پیدا کیا جاتا ہے كل مولود يولد على الفطرة الخ البتہ بعض آیات واحادیث اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ بعض مخلوق مؤمن اور بعض کافر ہیں تو ملا علی قاریؒ نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ ان کا کفر وایمان اللہ کے علم میں ہوتا ہے، مطلب یہ ہے کہ اللہ نے سب کو سالم پیدا کیا ہے لیکن وہ اپنے علم ازلی میں جانتا ہے کہ یہ کافر ہوجائیگا یا مومن۔

الحاصل یہاں اس بات کا بیان ہے کہ انسان کی فطرت پیدائش کے وقت میں کیسی ہوتی ہے اور آیات واحادیث میں علم الٰہی کا بیان ہے اور دونوں باتوں میں بہت فرق ہے، جن آیات واحادیث میں جنتی یا جہنمی ہونے کا بیان ہے ان میں سے چند یہ ہیں ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا﴾ الآية، یعنی ہم نے اپنی عظمت وحکمت سے ایسے بہت سے جن وانس کو جہنم کے لئے پیدا کیا ہے جن کے دل ایسے ہیں جن سے وہ نہیں سمجھتے ہیں، آخر آیت تک، ایک حدیث میں رسول اللہ ﷺ نے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کو نقل کیا ہے: خلقت هؤلاء للجنة ولا أبالي، وخلقت هؤلاء للنار ولا أبالي، میں نے اس گروہ کو جنت کے لئے پیدا کیا ہے اور مجھے پرواہ نہیں ہے اسی طرح میں نے اس گروہ کو جہنم کے لئے پیدا کیا ہے اور مجھے پرواہ نہیں ہے، ایک اور موقع پر رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے: فرغ ربكم من العباد فريق في الجنة وفريق في السعير، تمہارا رب بندوں سے فارغ ہوا، ایک فریق جنت میں اور ایک فریق جہنم میں ہے، ایک اور حدیث میں ہے جو جامع ومانع ہے: اعملوا فكل ميسر لما خلق له، تم لوگ عمل کرو کہ ہر ایک جس کے لئے پیدا کیا گیا ہے اس کو اسی کی آسانی دی گئی ہے، یعنی وہی کام اسے میسر ہوگا اور اچھا بھی معلوم ہوگا۔

أخرج ذرية آدم یعنی آدم علیہ السلام کی اولاد کی تخلیق کی صورت تو وہ ہے جو عورت اور مرد کے جوڑوں کے تعلق سے ہوتی ہے جو مشہور ومعروف طریقہ ہے، لیکن اللہ تعالیٰ نے اس سے پہلے آدم علیہ السلام کی پشت سے قیامت تک ہونے والی

تمام ذریات سے عہد لینے کے لئے ایک ساتھ چھوٹی چونٹیوں کے مثل پیدا کیا اور ان سے اپنی ربوبیت کا عہد لیا تو سبھوں نے اقرار کیا، چنانچہ سب اسی حالت پر پیدا ہوتے ہیں، اسی کو فطرت اسلامی کہا جاتا ہے، دنیا میں آنے کے بعد کچھ تو اسی عہد پر دوبارہ ایمان لاکر مؤمن کہلائے اور کچھ لوگوں نے اسے پس پشت ڈال دیا۔

اب اگر یہ وہم ہو کہ ہمیں تو وہ اقرار یاد نہیں آتا ہے ایسے اقرار کا کیا فائدہ ہوا؟ اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ایک امتحان ہے، اگر وہ عہد یاد ہی رہ جاتا تو دنیا میں انبیاء علیہم السلام کو بھیجنے کی ضرورت نہ ہوتی، لہٰذا اب ہم پر غیب کے طور پر ایمان لانا فرض ہوا، اور اگر یہ سوال ہو کہ بھولی ہوئی باتوں پر تو کوئی الزام وارد نہیں ہوتا ہے تو جواب یہ ہے کہ یاد دلانے پر تو مان لینا چاہئے، اور الزام شدید ہونا چاہئے چنانچہ ہم نے بہت برے اعمال کئے ہیں اور وہ ہمارے ذہن سے نکل گئے ہیں مگر اللہ تعالیٰ نے ان سبھوں کو محفوظ رکھا ہے چنانچہ قرآن پاک میں ہے ﴿اَحْصَاهُ اللّٰهُ وَ نَسُوْهُ﴾ یعنی اللہ نے ان سبھوں کو شمار کر لیا مگر انہوں نے اسے بھلا دیا ہے یعنی اعمال پر عذاب و ثواب ہوگا، یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ روح پر نسیان طاری نہیں ہوتا ہے بلکہ یہ نسیان اس جسم و حواس کو ہوتا ہے، اسی بناء بر بعض بھولی ہوئی باتیں یاد دلانے سے یاد آجاتی ہیں، اور آخرت میں بھولی ہوئی ساری باتیں یاد آئینگی اور ان پر الزام ہوگا۔

**ولم يجبر أحدا من خلقه على الكفر ولا على الايمان، ولا خلقهم مؤمنا ولا كافرا، ولكن خلقهم اشخاصا، والايمان والكفر فعل العباد، ويعلم الله تعالى من يكفر فى حال كفره كافرا، فاذا آمن بعد ذلك علمه مؤمنا فى حال ايمانه، واحبه من غير ان يتغير علمه وصفته، و جميع افعال العباد من الحركة والسكون كسبهم على الحقيقة، والله تعالىٰ خالقها، والمعاصى كلها بعلمه وقضائه و تقديره و مشيته لامحبته ولا برضائه ولا بامره كلها بمشيته وعلمه و قضائه وقدزه، والطاعات كلها ايامًا كانت واجبة بامرالله تعالى و بمحبته و برضائه**

ترجمہ: اور اللہ تعالیٰ نے اپنی مخلوق میں سے کسی کو بزور مجبور نہیں کیا ہے نہ کفر پر اور نہ ایمان پر، اور نہ ان کو مؤمن پیدا کیا اور نہ کافر پیدا کیا، لیکن ان کو اشخاص پیدا کیا ہے (یعنی بحالت فطرت) اور اس حالت پر ایمان بالغیب کو ظاہر اور تصدیق کرنا یا اس حالت کو بدل کر کے انکار و کفر کرنا یہ خود بندوں کا فعل ہے، اور جو شخص کفر کرتا ہے اللہ تعالیٰ اس کو اس کے حالت کفر میں کافر جانتا ہے پھر جب وہ ایمان لے آیا تو اس کے حالت ایمان میں مؤمن جانتا ہے اس طرح پر کہ اس کے تغیر و تبدل کرنے سے اللہ تعالیٰ کے علم و صفت میں ذرہ برابر بھی فرق نہیں آتا ہے، اور بندوں کے تمام افعال خواہ حرکت کرنے کے ہوں یا سکون کے سارے افعال در حقیقت خود ان بندوں ہی کی اپنی کمائی کے ہیں لیکن ان کے پیدا کئے ہوئے نہیں ہیں بلکہ ان افعال کا خالق اللہ ہے، اور سارے گناہ خواہ وہ چھوٹے ہوں یا بڑے، اللہ تعالیٰ کے علم و قضاء و تقدیر اور مشیت کے ساتھ ہیں، لیکن ان چیزوں سے اسے نہ محبت ہے اور نہ رضامندی، اور نہ اس کے حکم سے ہیں، اور بندوں کے یہ افعال خواہ بھلے ہوں یا برے، سب کے سب اللہ تعالیٰ کی مشیت و علم و قضاء و قدر سے ہیں (اگر چہ یہ سب افعال بندوں کی اپنی کمائیاں ہیں) اور نیکیوں کے کام خواہ کچھ بھی ہوں سب کے سب اللہ تعالیٰ کے حکم سے اور اس کی محبت ور ضامندی سے ثابت ہیں۔

توضیح: **و لم يجبر الخ** بندوں کے افعال ان کے اپنے اختیار سے ہوتے ہیں، یعنی بندوں کے اپنے اختیار سے ہی سرزد ہوتے ہیں، اللہ کے جبر و قہر کے ساتھ سرزد نہیں ہوتے، **من غير ان يتغير الخ** یعنی علم الٰہی پر زمانہ جاری نہیں ہوتا ہے، اس کا علم ہر حال میں بدون تغیر کے اپنی حالت پر قائم ہے، کیونکہ تغیر کی صفت حوادث اور مخلوقات سے متعلق ہوتی ہے۔

**والله تعالى خالقها**: افعال کا خالق اللہ ہے چنانچہ فرمان خداوندی ہے ﴿واللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَ مَا تَعْمَلُوْنَ﴾ یعنی اللہ تعالیٰ نے تم کو اور جو کچھ تم کرتے ہو یعنی تمہارے کام اور فعل سبھی کو پیدا کیا ہے، اس مضمون کی بہت ساری آیتیں موجود ہیں، امام

اعظمؒ نے کتاب الوصیۃ میں فرمایا ہے "ہم اقرار کرتے ہیں کہ بندہ مع اپنے تمام اعمال و اقرار اور معرفت کے مخلوق ہیں اس لئے جب فاعل خود مخلوق ہوا تو اس کے افعال بدرجہ اولی مخلوق ہیں"۔

الحاصل: اللہ تعالیٰ ہی بندوں کے افعال پیدا کرنے والا ہے۔

والطاعات كلها الخ، حاصل یہ ہے کہ بندوں کے کل افعال اللہ تعالیٰ کے مخلوق ہیں ان میں سے جو گناہ کے کام ہیں وہ اللہ تعالیٰ کے حکم، محبت اور رضامندی کے ساتھ نہیں ہیں لیکن نیکیوں کے جو کام ہیں وہ حکم، محبت اور اللہ کی رضامندی کے ساتھ ہیں، پھر یہ معاصی و طاعات دونوں اللہ تعالیٰ کے علم و مشیت اور تقدیر کے ساتھ ہیں،

والأنبياء عليهم السلام كلهم منزهون عن الصغائر والكبائر، والكفر والقبائح، وقد كانت منهم زلات، و محمد رسول الله ﷺ نبيه وعبده ورسوله وصفيه، لم يعبد الصنم، ولم يشرك بالله طرفة عين قط، ولم يرتكب صغيرة ولا كبيرة، وافضل الناس بعد رسول الله ﷺ ابوبكر صديق رضى الله تعالى عنه

ترجمہ: اور انبیاء علیہم السلام سب کے سب صغیرہ و کبیرہ گناہوں اور کفر و قبائح سے بالکل پاک ہیں، البتہ ان میں سے بعضوں سے کچھ لغزش ہو گئی ہے، اور سیدنا محمد ﷺ اللہ تعالیٰ کے نبی و بندے اس کے رسول اور برگزیدہ ہیں، آپؐ نے کبھی نہ بت پوجا اور نہ کسی اور طرح اللہ تعالیٰ کے ساتھ پلک مارنے کے برابر کبھی شریک کیا، اور نہ کبھی کبیرہ و صغیرہ گناہوں کے مرتکب ہوئے، اور رسول اللہ ﷺ کے بعد سب لوگوں سے افضل ابو بکر صدیقؓ ہیں۔

## توضیح: صفات انبیاء کرام

انبیاء علیہم السلام میں سے اول آدم علیہ السلام اور آخر محمد ﷺ ہیں، اور درمیان میں مشہور و غیر مشہور بہت گزرے جن کی تعداد اللہ تعالیٰ کو معلوم ہے، اور جو آدم علیہ السلام کی نبوت سے انکار کرے گا تو وہ کافر ہوگا۔

## گناہ کبیرہ اور صغیرہ کی بحث

یہ معلوم ہونا چاہئے کہ گناہ صغیرہ و کبیرہ شریعت میں معروف و مشہور ہیں، کفر سے نکل کر حد ایمان میں جو داخل ہوا اس آدمی کی ابتدائی حالت ہے، اور غفلت وغیرہ کے بناء پر اس شخص سے صغیرہ یا کبیرہ گناہ سرزد ہو جاتے ہیں، اب یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ انبیاء کرام علیہم السلام کا مقام اتنا بلند ہے کہ دوسرے عام مؤمنوں کے اعلی درجہ سے بھی ان کی منزل بہت اونچی ہے، اس لئے وہ اس مرتبہ ہی میں نہیں ہوتے کہ صغیرہ و کبیرہ گناہ اپنے مشہور و معروف معنوں میں ان سے سرزد ہوتے ہوں، البتہ ان کی شان کی مناسب جو امور ہیں کبھی ان میں لغزش ہو سکتی ہے، لیکن یہ لغزش اس صغیرہ گناہ کی معنی میں بھی نہیں ہوتی کیونکہ یہ ان کی حد ہی نہیں ہوتی، اس لئے امام اعظمؒ نے اس موقع یہ جملہ اور بھی بڑھا دیا ہے کہ "البتہ بعض انبیاء کرام سے کچھ لغزش ہو گئی ہے"۔

ملا علی قاریؒ نے ابن الہمامؒ سے نقل کیا ہے کہ جمہور اہل سنت کے نزدیک انبیاء کرام صغائر و کبائر سے معصوم ہیں مگر سہو اور بھول سے ان سے صغیرہ ہو سکتا ہے، اور بعض اہل سنت نے سہواً ہونے کا بھی انکار کیا ہے، لیکن زیادہ صحیح قول یہی ہے کہ سہو و نسیان جائز ہے، حاصل یہ نکلا کہ اہل سنت میں سے کسی نے بھی ان انبیاء کرام علیہ السلام سے بالارادہ کسی گناہ کرنے کو تسلیم نہیں کیا ہے مگر سہواً اور نسیاناً سرزد ہو جانے کو مان لیا ہے۔

مترجم صاحب (عین الہدایہ) کا قول ہے کہ غور کرنے سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ اہل سنت میں سے جن لوگوں نے سہواً گناہ ہو جانے کا انکار کیا ہے، ان کی مراد یہ ہوتی ہے کہ سہو کا جو مفہوم ہم لوگ سمجھتے ہیں یہ سہو بھی ان کی شان کے منا۔

نہیں ہے اور گفتگو اسی میں ہے تو یہ سہو ان سے سرزد نہیں ہو سکتا ہے، البتہ ان کی شان کے مناسب ایک دوسری سہو ہے تو وہ جائز ہے اور وہ نہ صغیرہ ہے نہ کبیرہ ہے بلکہ اس لحاظ سے اس کا نام لغزش اور پھلسنا ہے جیسا کہ متن میں مصنفؒ نے فرمایا ہے، پس معلوم ہوا کہ علماء کے درمیان اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے، فللہ الحمد۔

## رسول اللہ ﷺ کی صفات اور آپ ﷺ کا نسب نامہ

محمد رسول الله الخ آپ ﷺ کے مذکورہ اوصاف نبوت اور عبدیت وغیرہ قطعی اور یقینی ہیں، ان کے خلاف اگر کسی ظاہری آیت سے عام انسان کچھ شبہ کرتا ہے تو یہ اس کی غلط فہمی ہوگی، اس نے شان نبوت کو نہیں سمجھا بالخصوص محمد ﷺ کے مرتبہ میں کہ وہ تو سارے انبیاء اور رسل سے افضل ہیں۔

آپ کا نسب نامہ یہ ہے: محمد بن عبد اللہ بن عبد المطلب بن ہاشم بن عبد مناف بن قصی بن کلاب بن مرہ بن کعب بن لوی بن غالب بن فہر بن مالک بن نضر بن کنانہ بن خزیمہ بن مدرکہ بن الیاس بن نذر بن نذار بن معد بن عدنان، یہانتک نسب مشہور و معروف ہے، لیکن اس کے اوپر کے نسب میں اختلاف ہے۔

## حضرت ابو بکرؓ کا مرتبہ اور ان کا نسب نامہ

وأفضل الناس الخ: رسول اللہ ﷺ کے بعد تمام لوگوں میں افضل ابو بکر صدیقؓ ہیں، اور نسب نامہ یہ ہے ابو بکر بن الصدیق بن عثمان بن عامر بن کعب بن سعد بن تیم بن مرہ بن کعب بن لوی بن غالب القرشی التیمی، آپ باجماع امت واحادیث صحیحہ تمام اولیائے اولین و آخرین میں افضل ہیں۔

**ثم عمر الخطاب ثم عثمان بن عفان ذوالنورين ثم علي بن ابي طالب**

ترجمہ: پھر عمر بن الخطابؓ ہیں پھر عثمان بن عفان ذوالنورینؓ ہیں پھر علی بن ابی طالب کرم اللہ وجہہ ہیں۔

توضیح: ثم عمر الخ (نسب نامہ) عمر بن الخطاب بن نفیل بن عبد العزی بن رباح بن عبد اللہ بن قرط بن دراج بن عدی بن کعب القرشی العدوی۔

ثم عثمان الخ (نسب نامہ) حضرت عثمان بن عفان ذوالنورین کا نسب نامہ یہ ہے: عثمان بن عفان بن العاص بن امیہ بن عبد شمس بن عبد مناف بن قصی بن کلاب القرشی الاموی، خصوصیت حضرت آدم علیہ السلام سے لے کر خاتم المرسلین ﷺ تک کسی فرد بشر کو کسی پیغمبر کی دو بیٹیاں نکاح میں نہیں ملی تھیں سوائے حضرت عثمان بن عفانؓ کے (اور اس وجہ سے آپ کا لقب ذوالنورین دو نور والے پڑا ہے)۔

ثم علي بن أبي طالب (نسب نامہ) علی بن ابی طالب بن عبد المطلب بن ہاشم بن عبد مناف القرشی الہاشمی، آپ کے فضائل جلیلہ اور مناقب کبیرہ بے شمار ہیں۔

العشرة المبشرة بالجنة: وہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین جن کی زندگی ہی میں رسول اللہ ﷺ نے جنت کی بشارت عطا فرمائی تھی ان میں سے دس مشہور ہیں جو عشرہ مبشرہ کہلاتے ہیں ان میں چار تو یہی خلفاء اربعہ راشدین ہیں، ان کے علاوہ حضرات یہ ہیں: حضرت طلحہ بن عبید اللہ، زبیر بن العوام، سعد بن ابی وقاص، عبد الرحمٰن بن عوف، سعید بن زید بن عمرو بن نفیل اور ابو عبیدہ بن الجراح رضی اللہ عنہم ہیں، ان کے بعد فضیلت پانے والوں میں اصحاب بدر پھر اصحاب احد پھر اہل بیعۃ الرضوان ہیں۔

مترجم کا کہنا ہے کہ مذکورہ حضرات کے علاوہ حضرت فاطمہ و حسن و حسین و خدیجہ کبری اور عائشہ صدیقہؓ اجمعین کو بھی

بشارت دی گئی ہے، اور کچھ احادیثوں میں تمام صحابہ کرام کے بھی جنتی ہونے کی بشارت موجود ہے، لیکن یہ روایات مشہور یا متواتر نہیں ہیں؛ شیخ عبدالحقؒ نے "کتاب تحقیق الاشارة فی تعمیم البشارة" میں اس مقام کو تفصیل سے بیان کیا ہے (جس کا جی چاہے وہاں دیکھ لے)۔

## چند مزید عقائد:

عقائد نسفی میں اس موقع پر یہ چند عقائد اور بھی ذکر کئے گئے ہیں:
(۱) تمام انبیاء ورسل علیہم السلام میں سے افضل محمد ﷺ ہیں۔
(۲) آپ کی امت ساری امت سے بہتر ہے۔
(۳) آپ کی شریعت تمام دوسری شریعتوں سے اکمل اور سارے مذاہب کی ناسخ ہے۔
(۴) آپ کی تمام امت میں آپ کے صحابہ سب سے بہتر ہیں۔
(۵) خلفائے راشدین کی خلافت اس ترتیب سے ہے۔
(۶) خلافت صرف تیس برس تھی اس کے بعد بادشاہ وامارت ہے۔
(۷) مسلمانوں کے لئے دنیاوی انتظام میں ایک امام کا ہونا ضروری ہے تاکہ احکام نافذ کرے، حدود قائم کرے، لشکر کو آراستہ کرے، زکوۃ وصدقات وصول کرے، غلبہ حاصل کرنے والوں اور ڈاکوں کو مغلوب کرے، جمعہ اور عیدین قائم کرے، لوگوں کے اختلافات میں فیصلہ کرے، بغیر وارث کے بچوں کا نکاح کرے اور جہاد سے حاصل شدہ غنیمت کو تقسیم کرے۔
(۸) ایسے امام کا ظاہر اور موجود ہونا ضروری ہے، یعنی شیعوں کے امام کی طرح کسی کے خوف سے غائب نہ رہے، اسی لئے وہ ہمیشہ اپنے امام کے نکلنے کے منتظر رہتے ہیں کیونکہ ایسے امام کا ہونا اور نہ ہونا برابر ہے۔
(۹) ایسا امام قریش میں سے ہو، دوسرے خاندان سے نہ ہو، مطلب یہ ہے کہ اگر مسلمانوں کے اختیار سے کسی کا چناؤ ہو تو اس کا قریش سے انتخاب کرنا چاہئے بالفرض اگر کوئی غلبہ حاصل کر کے خلافت حاصل کرلے تو وہ بھی امام ہے بعد میں اس کی مخالفت جائز نہ ہوگی۔
(۱۰) جبکہ امام مقرر کرنے کا مقصد معلوم ہو گیا تو ایسے امام کا انسان معصوم ہونا ضروری نہیں ہے، اور یہ بھی نہیں کہ وہ سب سے افضل بھی ہو مگر یہ بات ضروری ہے کہ وہ عاقل، بالغ، مسلمان، آزاد اور مرد ہو، سیاست والا اور قدرت والا ہو کہ احکام نافذ کرسکے، حدود اسلام کی حفاظت کرسکے، بزور ظالم سے مظلوم کو انصاف دلاسکے، اور ولایت مطلقہ پوری ہوں، یعنی جو فقہ کے قاضی وگواہ میں مذکور ہیں۔
(۱۱) صحابہ کرامؓ میں سے جس کسی کو یاد کیا جائے صرف بھلائی کے ساتھ یاد کیا جائے۔
(۱۲) (حضرت علیؓ برحق اور ان سے قتال کرنے والے خطا پر تھے) ملا علی قاریؒ نے فقہ اکبر میں لکھا ہے کہ حضرت علیؓ کی خلافت برحق ہے، جس نے آپ کے ساتھ قتال کیا اس نے غلطی کی، صحیح یہ ہے کہ حضرت معاویہؓ کو باغی کہنا جائز ہے اس فرمان نبی علیہ السلام کی بناء پر "یا عمار تقتلك الفئة الباغية" یعنی اے عمار باغی گروہ تمہیں قتل کرے گا۔
مترجم کی تفصیل یہ ہے کہ حدیث سے صرف اتنا سمجھا گیا کہ جس وقت لوگ تمہیں قتل کریں گے وہ بغاوت کے حالت میں ہوں گے، پھر جب بغاوت ختم ہو گئی تو اب بھی اسی مکروہ لفظ (باغی) کہنا جائز ہے یا نہیں، تو ظاہر جواب یہ ہوگا کہ اگر یہ پوچھا جائے کہ حضرت علیؓ کے ساتھ لڑائی کے وقت حضرت معاویہؓ کس صفت پر تھے تو یہی جواب ہوگا کہ "وہ باغی تھے" اور اگر یہ پوچھا جائے کہ اب بھی انہیں ہم باغی کہیں یا نہیں؟ تو جواب یہ ہوگا کہ "نہیں" کیونکہ اللہ پاک نے برے القاب سے یاد کرنے کو

منع کیا ہے ﴿ولا تنابذوا بالألقاب﴾

(حضرت علیؓ کی خلافت قطعی اجماعی ہے) یہ قول ملا علی قاریؒ نے ذکر فرمایا ہے اور صحیح روایت میں ہے کہ جب حضرت عثمانؓ شہید کئے گئے تو آپ باہر تھے، اور مدینہ منورہ میں باغیوں سے فتنہ پھیلا ہوا تھا، باغیوں نے چاہا کہ مدینہ منورہ پر غالب آجائیں اور لوگوں کو قتل کریں تو صحابہ کرامؓ نے اس فتنہ کو فرو کرنا چاہا اس لئے حضرت علیؓ کے سامنے خلافت پیش کی تو آپؓ نے انکار فرمایا، اور حضرت عثمانؓ کا اس طرح شہید ہونا ایک اعظیم امر قرار دیا، اور لوگوں کو اپنے پاس سے نکال دیا اور خود گھر بیٹھے رہے، تب لوگوں نے حضرت طلحہؓ کے سامنے خلافت پیش کی تو آپؓ نے بھی انکار کر دیا اور اس سے ناپسندگی کا اظہار کیا، اس کے بعد انہوں نے حضرت زبیرؓ سے قوم کی سرداری قبول کرنے کی درخواست کی کہ ہم آپؓ کی فرمانبرداری کو موجود ہیں تو آپ نے بھی انکار کیا، اس طرح حضرت عثمانؓ کی اس طرح کی شہادت کو امر عظیم قرار دیا، ان باتوں میں تین دن گزر گئے، بالآخر چوتھے روز مہاجرین وانصار نے مشترکہ طور پر حضرت علیؓ کے مکان پر ہجوم کیا، اور خوشامد کی اور آپ کو اللہ تعالیٰ کی قسم دلائی کہ اسلام کی حفاظت فرمائیں اور رسول اللہ ﷺ کے دار الہجرۃ کی محافظت فرمائیں، تب آپ نے سخت قیل و قال کے بعد بالآخر قبول کیا، یہ سمجھتے ہوئے کہ اسلام اور اہل ایمان کے لئے اسی میں مصلحت ہے کہ اسے قبول کر لیا جائے، کیونکہ وہ خود بھی جانتے تھے اور دوسرے صحابہ کرامؓ بھی یہ جانتے تھے کہ فی الحال سب سے افضل آپ ہی ہیں، آخر سب نے آپ کے ہاتھ پر بیعت کر لی، اس موقع پر کچھ جھوٹے جو یہ کہتے ہیں کہ حضرت طلحہؓ اور زبیرؓ نے بادل نخواستہ آپ سے بیعت کی تھی تو یہ بات بالکل غلط تھی۔

مترجم کا کہنا ہے کہ اسی طرح حضرت معاویہؓ کو بھی آپ کے صدق خلافت میں کچھ شک اور انکار نہ تھا، جبکہ آپ خلیفہ ہو گئے تو صحابہ کرام کی ایک جماعت کو اس بات کا انتظار تھا کہ آپ ان باغیوں کے قتل و قصاص کا حکم دیں گے جو حضرت عثمانؓ کے واقعہ میں ملوث تھے، اور شام میں حضرت معاویہؓ کو بھی یہی انتظار تھا، کیونکہ حضرت عثمانؓ کے اولیاء میں سے حضرت معاویہؓ زیادہ قریب تھے، اور خون ناحق کے قصاص کے مطالبہ کا حق ولی کو تو پہونچتا ہی ہے، اور ان باغیوں کو اپنے امام برحق اور خلیفہ رسول کو شہید کرنا ہرگز برداشت نہ تھا، مگر فوری طور سے حضرت علیؓ نے باغیوں کو قتل نہیں کیا، کیونکہ آپ کے اجتہاد میں اسی میں مصلحت تھی، اور ہم بھی یقین کرتے ہیں کہ وہ اجتہاد صحیح تھا۔

ملا علی قاریؒ نے اس کو اس طرح بیان فرمایا ہے کہ باغیوں نے تاویل کی تھی اور ان کی جماعت بہت زیادہ تھی، نیز باغیوں کا حکم یہ ہے کہ باغی لوگ جب امام وقت کے فرماں بردار ہو جائیں تو جو کچھ انہوں نے حالت بغاوت میں اہل عدل کے مال اور ان کی جانیں تلف کیں یا زخم پہنچائے ان سے اس کا مطالبہ نہ کیا جائے، اور لڑائی کی حالت میں باغیوں کا جو مال لوٹ میں آیا ہو ان کی اطاعت کے بعد وہ انہیں واپس لوٹانا واجب ہے، اور جو باغی گرفتار ہوں وہ رہا کر دیئے جائیں، اب جبکہ وہ باغی تعداد میں بھی زیادہ تھے اور انہیں طاقت بھی بہت تھی، ایسی حالت میں جب مہاجرین وانصار صحابہ کرام رضوان اللہ اجمعین نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے دست مبارک پر بیعت کر لی تو ان باغیوں نے اب بغاوت پر قائم رہنا اپنے حق میں مناسب نہیں سمجھا اور اطاعت کر لی، تو حضرت علیؓ کے لئے ان کو قصاص میں قتل کرنا یا پکڑ کر مقتول کے اولیاء کے حوالہ کرنا واجب نہ تھا۔

البتہ بعض لوگوں کے نزدیک باغیوں کو پکڑنا اور ان سے قصاص لینا لازم ہے مگر یہ اس وقت جبکہ باغیوں کی قوت ٹوٹ چکی ہو اور ان کا رعب وخوف جاتا رہا ہو، اور ان کے پکڑنے میں فتنہ کے بڑھ جانے کا خوف نہ رہا ہو جس وقت کہ حضرت معاویہؓ ان سے قصاص کا مطالبہ فرمارہے تھے یہ حالت نہیں تھی، اور قصاص کا نہ لینا ہی حضرت طلحہ اور زبیرؓ کے مطالبہ کا سبب ہوا، اور وہ خود بھی اہل علم واہل اجتہاد تھے، البتہ ہمیں دوسرے ذرائع اور دلائل سے معلوم ہوا کہ حضرت علیؓ کا اجتہاد ان کے مقابلہ میں زیادہ بہتر تھا، اور دوسروں سے اجتہاد میں غلطی ہوئی تھی، اس بناء پر حضرت طلحہ وزبیرؓ آخر میں نادم ہوئے اور حضرت عائشہؓ بھی

شرمندہ ہوئیں، بعض اوقات تو اس قدر روتیں کہ دوپٹہ تر ہو جاتا، اسی طرح حضرت معاویہؓ نے بھی جو کچھ کیا وہ تاویل اور اپنے اجتہاد سے کیا، لہٰذا ان پر اجتہاد میں غلطی کا تو الزام عائد ہو سکتا ہے مگر فسق وفجور اور بد دینی کا الزام ہرگز عائد نہیں ہو سکتا ہے۔

مترجم کی رائے میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے جو اگرچہ حضرت علیؓ کی طرف تھے مگر وہ استنباط سے یہی فرماتے تھے کہ حضرت معاویہؓ اور ان کی جماعت مغلوب نہ ہوگی، ان سے جب اس کی دلیل مانگی گئی تو اس فرمان خداوندی کو پیش کر دیا ﴿وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُوْمًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهٖ سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِفْ فِي الْقَتْلِ اِنَّهٗ كَانَ مَنْصُوْرًا﴾ یعنی جو شخص مظلوم قتل کیا گیا تو ہم نے اس کے ولی وارث کے واسطہ غلبہ دیا ہے تو کوئی قتل میں اسراف نہ کرے کہ اس ولی کو مدد پہونچائی جائے گی اور وہ کامیاب ہوگا، شیخ ابن کثیرؒ نے اپنی کتاب تفسیر میں لکھا ہے کہ ان کا یہ استنباط بہت درست اور صحیح تھا، چنانچہ ایسا ہی واقع ہوا۔

مترجم یہ بھی فرماتے ہیں کہ حضرت معاویہؓ کو حضرت علیؓ کی خلافت پر کوئی اعتراض نہ تھا، لیکن مطالبہ صرف یہ تھا کہ قاتلوں کو ہمارے حوالہ کیا جائے نیز اس وقت تک بیعت کی نوبت بھی نہیں آئی تھی کہ درمیان میں جھگڑا کھڑا ہو گیا مترجم نے عام مسلمانوں کی تحقیق حال کے لئے اس وقت کے واقعات کا مختصر ماحصل ذکر کر دیا ہے، امر الٰہی بھی یہی مقدر ہو چکا تھا، یہی قول صحیح اور برحق ہے اور اهل السنة و الجماعة کا یہی اجماع اعتقاد بھی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے صحابہؓ کو خیر امت اور اصحاب خاتم المرسلین کہا ہے لہٰذا وہ سب کے سب اللہ تعالیٰ کے نزدیک چاند تارے ہیں، ان کی فضیلت میں قرآن پاک شاہد ہے، اور اللہ تعالیٰ کی شہادت کے بعد کسی اور دلیل و گواہی کی ضرورت باقی نہیں۔

ایک مرتبہ حضرت خالد بن الولیدؓ نے حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ کو کچھ برا کہا تھا تو رسول اللہ ﷺ نے خالد بن الولیدؓ کو فرمایا تھا کہ میرے اصحاب کو برا مت کہو، یعنی اگلے لوگوں کو، کہ اگر تم میں سے کوئی شخص احد پہاڑ کے برابر بھی سونا خیرات کر ڈالے پھر بھی وہ شخص ان کے ایک مد یا اس کے آدھے کے برابر بھی ثواب کو نہ پہونچ سکے گا، بخاری نے اپنی صحیح میں اور مسلم نے اپنی صحیح میں یہ روایت ذکر کی ہے۔

مزید براں حضرات صحابہؓ کے فضائل میں بکثرت اور معنی کے اعتبار سے تو حد تواتر تک کی روایتیں موجود ہیں، حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے فرمایا ہے کہ تم اصحاب محمد ﷺ کی برائی نہ کرو انہیں برا نہ کہو کہ تمہاری زندگی بھر کی عبادت بھی ان کا رسول اللہ ﷺ کے ساتھ تھوڑی دیر بھی قیام کے برابر بھی نہیں ہو سکتی ہے، بلکہ ان کی عبادت بہتر ہی ہوگی، ابن بطہ نے اسناد صحیح کے ساتھ یہ روایت بیان کی ہے۔

ایک اور روایت صحیح بخاری میں ہے جس کا ماحصل یہ ہے کہ حضرت عمرؓ نے صحابہ کرامؓ کی موجودگی میں دریافت فرمایا کہ تم میں سے کسی نے فتنہ کے بارے میں رسول اللہ ﷺ سے کچھ سنا ہے؟ تو حذیفہؓ نے کہا: کہ آپ کو اس فتنہ سے تعلق ہے (اس کی فکر میں کیوں ہیں) کہ آپ کے اور فتنہ کے درمیان تو ایک بند دروازہ ہے، حضرت عمرؓ نے فرمایا: وہ دروازہ کھلے گا یا ٹوٹ جائے گا تو حضرت حذیفہؓ نے کہا: نہیں بلکہ توڑ دیا جائے گا، راوی نے اس کی تشریح کرتے ہوئے کہا کہ وہ دروازہ خود حضرت عمرؓ تھے اور وہ خود اچھی طرح جانتے بھی تھے جیسے کہ آدمی آج سے پہلے گزرے دن کے ہونے کو یقین کے ساتھ جانتا ہے (یہ حدیث بخاری کی ہے)۔

حضرت عثمانؓ جس رات کو شہید ہونے والے تھے اس کے پہلے حصہ میں وہ کوٹھی پر آئے، اور باغیوں کو جو گھیرے ہوئے تھے آگاہ کیا اور اپنے حق میں آنحضرت ﷺ کی فرمائی ہوئی بشارتیں بیان کیں اور ان سے قسم لی تو انہوں نے کہا کہ ہاں سچ ہے، پھر ان کو قسم دلائی کہ تم جانتے ہو کہ حضرت ﷺ کے ساتھ ابوبکرؓ و عمرؓ کے علاوہ میں بھی تھا تو کوہ احد لرزنے لگا، تب آپ ﷺ نے فرمایا: اپنی حرکت بند کر کہ تجھ پر فقط نبی، صدیق اور شہید ہیں" باغیوں نے کہا ہاں سچ ہے تب حضرت عثمانؓ نے تکبیر کہی اور کہا کہ قسم ہے رب کعبہ کی کہ یہ لوگ میرے بارے میں شہید ہونے کی گواہی دیتے ہیں کہ میں شہید ہونے والا ہوں، یہ

کہہ کر نیچے اتر گئے۔

ایک صحیح روایت میں ہے کہ جب عمرؓ نے بیت المقدس فتح کیا اور وہاں کے بڑے عالم نے آپ کو دیکھ کر پہچان کر بیت المقدس کے حاکم سے کہا تھا کہ مسیح کی قسم ہے کہ یہ وہی شخص ہے جو ان ملکوں کو فتح کرے گا، دروازہ کھول دو اور اس سے اپنے حق میں امان حاصل کرو، چنانچہ ایسا ہی ہوا، اور حضرت عمرؓ نے بیت المقدس کے اندر نماز جمعہ ادا کرنے کے بعد اس نصرانی کو بلوایا اور پوچھا کہ تم نے مجھے کس طرح پہچانا؟ اس نے کہا: ہمارے یہاں تمہارا اسار احلیہ موجود ہے اور میں آپ کے بعد والے کو بھی جانتا ہوں" ان کے متعلق حضرت عمرؓ کے سوال کرنے پر اس نے بتایا کہ آپ کے بعد آپ کے نبی کے قرابت والوں سے ہوگا، وہ مرد صالح ہے لیکن اپنی قرابت داروں میں صلح رحمی بہت کرے گا، حضرت عمرؓ نے فرمایا اللہ تعالیٰ عثمانؓ پر رحم فرمائے، اور پوچھا: پھر کون ہوگا؟ اس نے کہا پھر ایک خلیفہ ہوگا خون میں پھرتا ہوا تو حضرت عمرؓ نے اس کے سر پر ایک چپت لگاتے ہوئے فرمایا "یا وفراہ یا وفراہ" او گندے او گندے! تو اس نے کہا اے مؤمنوں کے سردار میں اس کی مذمت نہیں کرتا وہ تو بہت نیک آدمی ہوں گے، میرے کہنے کا مطلب صرف یہ ہے کہ وہ ایسے وقت میں خلیفہ ہوں گے کہ تلواریں ہی ہوں گی اور لوگوں میں خون خرابہ ہوتا ہوگا، تب حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ علیؓ پر رحم فرمائے۔

الحاصل یہ حضرات ان واقعات سے پہلے سے واقف تھے اور امر الٰہی ایک تقدیری بات تھی، یہ تو خوارج روافض بے شبہ جہالت کی وجہ سے گمراہ ہوئے کہ انہوں نے افضل الانبیاء والمرسلین خاتم النبیین علیہ السلام کے صحابہ کی شان میں زبان درازی کی اور کلام الٰہی کا مقابلہ کیا اور صحبت خیر البشر علیہ السلام کی حرمت کا مطلق لحاظ نہیں کیا، خبردار! ہوشیار! تو کسی بھی صحابی کے حق میں بدگمان ہو کر گمراہ نہ بن۔

**ولا نذكر الصحابة إلابخير، ولانكفّر مسلما بذنب من الذنوب، وان كانت كبيرة اذا لم يستحلها، و نسميه مؤمنا حقيقة، و يجوز أن يكون الرجل مؤمنا فاسقا غير كافر، والمسح على الخفين سنة، والتراويح في ليالي شهر رمضان سنة، والصلوة خلف كل بر و فاجر من المؤمنين جائزة، ولانقول أن المؤمن لايضره الذنوب وأنه لايدخل النار، ولا نقول أن حسناتنا مقبولة وسيئآتنا مغفورة كقول المرجئه**

ترجمہ: اور ہم صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم کا ان کی خوبی اور بھلائی کے سوا کسی اور طریقہ سے ذکر نہیں کرتے، اور ہم کسی بھی مسلمان کو کوئی گناہ کر لینے کی وجہ سے اگرچہ وہ گناہ کبیرہ ہی ہو کافر نہیں کہتے بشرطیکہ اس نے وہ گناہ حلال سمجھ کر نہ کیا ہو، اور ہم کبیرہ گناہ کر لینے والے کو بھی حقیقت میں مؤمن کہتے ہیں، اور یہ بات جائز ہے کہ ایک شخص دل سے تصدیق کرنے کی وجہ سے مؤمن ہو مگر بدکاری کے ارتکاب سے فاسق ہو اور کافر نہ ہو، اور دونوں موزوں پر مسح کرنا سنت ہے، اور ماہ رمضان کی رات کی تراویح سنت ہے، اور ہر مؤمن کے پیچھے وہ خواہ نیک ہو یا بدکار ہو نماز صحیح اور جائز ہوتی ہے، اور ہم یہ نہیں کہتے کہ مؤمن کو گناہ کے کام سے کوئی نقصان نہیں پہونچتا، اور یہ کہ وہ دوزخ میں داخل نہ ہوگا، اور ہم یہ بھی نہیں کہتے کہ ہماری نیکیاں مقبول ہیں، اور ہماری برائی بخشی ہوئی ہیں جیسے فرقہ مرجیہ کے لوگ کہتے ہیں۔

توضیح: **ولا نذكر الخ**، صحابہ کرامؓ کو بھلائی کے سوا اور کسی طرح یاد نہیں کرنا چاہئے کیونکہ مؤمن ان سے محبت کرتا ہے اور منافق ہی ان سے نفرت اور بغض رکھتا ہے۔

**ولا نكفر مسلما بذنب الخ**، (گناہوں کے سرزد ہو جانے سے اگرچہ وہ کبیرہ ہو مؤمن کافر نہیں ہوتا ہے) بشرطیکہ اس کبیرہ کو حلال نہ سمجھا ہو، یعنی جس گناہ کا کبیرہ ہونا قطعی ہو اور معلوم ہو اسے حلال جانتے ہوئے کرنا کفر ہے، جیسے زناکاری کو حلال جان کر کرے تو وہ کافر ہوگا، ملا علی قاریؒ نے لکھا ہے کہ شیخین (حضرت ابوبکر و عمرؓ) کو گالی دینا گناہ کبیرہ تو ہے مگر کفر نہیں ہے، اسی قول کو صحیح لکھا ہے، پھر لعنت کے دو معنی مراد ہوتے ہیں (۱) کفر سے مغلوب اور ایمان سے بالکل دور ہونا (۲) فسق و

فجور اور گناہوں میں مبتلا ہو کر ذلیل و خوار ہونا۔

حضرت معاویہؓ اور یزید و حجاج پر لعنت کرنا، علامہ تفتازانیؒ نے شرح عقائد میں کہا ہے کہ سلف صالحین اور علمائے مجتہدین سے حضرت معاویہؓ اور ان کی جماعت پر لعن کرنا منقول نہیں ہے، کیونکہ ان کا زیادہ سے زیادہ قصور یہ ہو سکتا ہے کہ انہوں نے امام برحق سے بغاوت کی تھی مگر ایسا کام لعنت بھیجنے کا سبب نہیں ہوتا ہے، البتہ یزید کے بارے میں اختلاف ہے، اس طرح پر کہ خلاصہ وغیرہ میں مذکور ہے کہ یزید اور حجاج میں سے کسی پر بھی لعن نہیں کرنا چاہئے، مترجم کا کہنا ہے کہ امام غزالیؒ نے اسی مسلک کو اختیار کیا ہے اور اسی میں احتیاط بھی ہے، زبان سے ان کے نام لیتے رہنے سے سوائے اس کے کہ ان کی برائی ہو ہمیں کچھ حاصل نہیں ہوتا، لیکن ہم ان سے اور ان کے مددگاروں سے لگاؤ بھی نہیں رکھتے، شیخ ابن الہمامؒ نے یزید کے کافر جاننے میں اختلاف نقل کیا ہے بعضوں نے جائز کہا ہے اور امام احمدؒ سے بھی یہی منقول ہے، اور بعضوں نے جائز نہیں کہا ہے بلکہ توقف کرنے کو کہا ہے، اور یہ کہ اس معاملہ کو اللہ تعالیٰ کے سپرد کر دیا جائے۔

و نسميه مؤمنا الخ، اہل السنہ مرتکب کبیرہ کو مؤمن حقیقی کہتے ہیں لیکن معتزلہ ان کو مؤمن نہیں مانتے۔

المسح على الخفين الخ، یعنی موزوں پر مسح کرنا سنت متواترہ سے ثابت ہے۔

والتراويح الخ اصل تراویح تو سنت مشہورہ سے ثابت ہے مگر تعداد کی کمی و بیشی میں علماء کا اختلاف ہے۔

والصلوة خلف كل برو فاجر الخ، ملا علی قاریؒ نے کہا ہے کہ جو شخص امام فاجر کی وجہ سے جمعہ اور پنج وقتی نمازوں کی جماعت ترک کرتا ہے وہ خود بدعتی ہے، اور صحیح مذہب یہ ہے کہ ایسے امام کے پیچھے پڑھی ہوئی نماز کا اعادہ کرنا لازم بھی نہیں ہے۔

ولانقول أن المؤمن الخ، فرقہ مرجیہ اور جبریہ کا اس قول سے رد کرنا مقصود ہے کیونکہ وہ کہتے ہیں کہ مؤمن کو گناہ کرنے سے کوئی نقصان نہیں ہوگا، اور نہ وہ جہنم میں جائے گا۔

ولا انه يخلد فيها الخ، اس عبارت سے معتزلہ کا رد کرنا مقصود ہے کیونکہ معتزلہ کا عقیدہ یہ ہے کہ جو مؤمن دوزخ میں داخل کر دیا جائے وہ ہمیشہ اسی میں بیٹھا رہے گا اس سے نکالا نہیں جائے گا۔

ولانقول ان حسناتنا الخ، اس عبارت سے فرقہ مرجیہ کا رد کرنا مقصود ہے کیونکہ وہ کہتے ہیں کہ ہماری نیکیاں بالیقین مقبول اور ہماری برائیاں از خود معاف ہوتی رہتی ہیں۔

**و لكن نقول مبينة مفصلة، من عمل حسنة بشرائطها خالية عن العيوب المفسدة والمعانى المبطلة ولم يبطلها حتى خرج من الدنيا، فأن الله تعالىٰ لايضيعها بل يقبلها منه و يثيبه عليها، وما كان من السيئات دون الشرك والكفر، ولم يتب عنها حتى مات مومنا، فانه فى مشية الله تعالىٰ، إن شاء عذبه، وان شاء عفا عنه، ولم يعذبه بالنار ابدا، والرياء اذا وقع فى عمل من الاعمال، فانه يبطل أجره وكذا العجب، والآيات للانبياء والكرامات للأولياء حق، واما التى تكون لأعدائه مثل ابليس و فرعون، وماتكون للدجال عما روى فى الاخبار فلانسميها آيات ولا كرامات، بل نسميها قضاء حاجات لهم**

ترجمہ: اور اب ہم اس اعتقادی مسئلہ میں تفصیلی طور پر بیان کرتے ہیں، کہ جس نے کوئی نیکی اس کے تمام شرائط کے ساتھ کی، نیز اس کے فاسد کرنے والے ظاہری عیبوں سے مثلاً نماز میں قرأت ترک کرنا اور باطل کرنے والے باطنی عیبوں مثلاً ریاء کی نیت کرنا سے پاک ہو، اور اس نے اس نیکی کو باطل نہ کر دیا ہو (مثلاً مرتد نہ ہو گیا ہو) یہانتک کہ وہ (مر کر) دنیا سے نکل گیا ہو تو اللہ تعالیٰ اس کی نیکی کو ضائع نہ فرمائے گا، بلکہ اس بندے سے قبول فرما کر اس کو اس نیکی کا ثواب عطا فرمائے گا (یہانتک نیکی کا سلسلہ کی تفصیل تھی) اور بدی کرنا کا بیان یہ ہے کہ جس نے کوئی بدکلی خواہ وہ صغیرہ ہو یا کبیرہ، سوائے شرک اور کفر کے، اور اس

بدی سے اس نے توبہ نہیں کی یہانتک کہ وہ مؤمن مرگیا تو وہ اللہ تعالیٰ کی مرضی پر موقوف ہے، چاہے اسے عذاب دے اور چاہے اس کو معاف کردے بہر صورت ہمیشہ کے لئے دوزخ کے عذاب میں مبتلانہ رکھے گا، اور ریاء یعنی دکھلانے کی نیت جب کسی عمل میں آگئی خواہ وہ کسی قسم کا عمل ہو (فرض ہو یا نفل) تو یہ ریاء اس عمل کے ثواب کو کھودیتی ہے اور یہی حکم عجب (تکبر و غرور) کا بھی ہے، اور معجزات انبیاء علیہم السلام کے لئے اور کرامات اولیاء کے لئے برحق ہیں، اور خرق عادات کی وہ صورتیں جو دشمنان حق سبحانہ وتعالیٰ سے سرزد ہوتی ہیں جیسے ابلیس و فرعون کو اور وہ جو دجال سے ہوں گی تو اس قسم کی باتیں جو احادیث میں مروی ہیں تو ہم ان صورتوں کو آیات نہیں کہتے، اور نہ کرامات کہتے ہیں، لیکن ہم یہ کہتے ہیں کہ اس طرح ان لوگوں کی ضرورتیں پوری کرنی ہیں۔

توضیح: (مؤمنین مجرمین کو اگر خدا چاہے تو معاف بھی کر سکتا ہے) إن شاء عذبه و إن شاء عفا عنه الخ، یعنی اللہ تعالیٰ شرک تو بغیر توبہ کے معاف نہیں کرے گا، اس کے علاوہ دوسرے مجرموں میں سے جسے چاہے بغیر توبہ کے بھی معاف کردے گا، جیساکہ اس آیت پاک میں ہے ﴿إِنَّ اللّٰهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُّشْرَكَ بِهٖ وَيَغْفِرُ مَادُوْنَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَّشَاءُ﴾ اور دوسری آیت پاک میں ہے ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوْا كَبَائِرَ مَاتُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾ الایہ، لیکن کبائر متعین نہیں ہیں۔

معجزات انبیاء کرامات اولیاء برحق ہیں، لیکن معتزلہ اور روافض نے کرامات اولیاء کا انکار کیا ہے، اور وہ انکار کیوں نہیں کرتے؟ کیونکہ ان میں تو کوئی ولی ہوا ہی نہیں، اسی لئے کسی کرامات دیکھنے کا بھی انہیں موقع نصیب نہ ہوا، "مق"، پھر اولیاء کی کرامت درحقیقت ان کے نبی برحق ہی کا معجزہ ہوتا ہے، کیونکہ کوئی ولی بھی صرف اپنے نبی علیہ الصلوۃ والسلام کی سچی متابعت سے ہی اس مقام تک پہونچ سکتا ہے۔

**وذلك لان الله تعالى يقضى حاجات أعدائه استدراجا لهم، فيغترون ويزدادون عصيانا وكفرا، وذلك كله جائز ممكن وكان الله تعالىٰ خالقا قبل أن يخلق، ورازقا قبل ان يرزق، والله تعالىٰ يرى فى الاخرة، ويراه المؤمنون وهم فى الجنة بأعين رؤسهم بلاتشبيه ولا كيفية ولا كمية، ولايكون بينه وبين خلقه مسافة**

ترجمہ: اور یہ بات اس لئے ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے اعداء کی بھی ضرورتیں پوری کردیتا ہے ان کے استدراج (ڈھیل دینے) کے لئے، یعنی آہستہ درجہ بدرجہ ان کو عذاب کی طرف بڑھانے کے لئے، اس طرح وہ اپنی ضرورتوں کے پورا ہونے سے مغرور ہو کر عصیان اور کفر میں بڑھتے جاتے ہیں، اور یہ سب باتیں جائز اور ممکن بھی ہیں، اور اللہ تعالیٰ اس مخلوق کو پیدا کرنے اور ظاہر کرنے سے پہلے بھی خالق تھا، اور ان کو رزق دینے سے پہلے بھی وہ رازق تھا، اور اللہ تعالیٰ آخرت میں اپنا دیدار کرائے گا، اور مؤمنین جنت میں اللہ تعالیٰ کو اپنے سر کی آنکھوں یعنی ان ظاہری آنکھوں سے بھی دیکھ سکیں گے، اور بالیقین یہ بات جانتے ہیں کہ یہ دیدار بلا تشبیہ ہوگا نہ اس میں کوئی کیفیت ہوگی اور نہ اس کی کوئی مقدار ہوگی اور اللہ تعالیٰ اس کی مخلوق کے درمیان کوئی مسافت اور دوری نہ ہوگی۔

توضیح: يقضى حاجات أعدائه الخ، جیساکہ خداوند تعالیٰ نے ﴿اسجدوا لأدم﴾ کہہ کر فرشتوں کو آدم علیہ السلام کے سامنے سجدہ کا حکم دیا، صرف ابلیس نے اس حکم کی نافرمانی کی اور آدم علیہ السلام کو سجدہ نہیں کیا اور اپنی برتری کا دعوی کیا، اس بناء پر اسے ملعون قرار دیا گیا، اس کے باوجود اس نے اللہ پاک سے قیامت تک کے لئے موت سے مہلت مانگی اور اللہ تعالیٰ نے اسے مہلت دیدی، ایک حدیث میں ہے کہ جب تم یہ دیکھو کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے کسی نافرمان اور سرکش بندے کو اس کی مرضی کے مطابق انعامات اللہ کی طرف سے مل رہے ہیں تو یہ سمجھ لو کہ یہ اس کے لئے استدراج اور ڈھیل ہے جیساکہ اس آیت پاک میں ہے ﴿فلما نسوا ما ذكروا به﴾ الآیۃ یعنی ہر طرح یاد دلانے پر بھی کسی طرح انہوں نے اپنے رب عزوجل کو یاد نہ کیا اور بھولے رہے تو ہم نے ان لوگوں پر ہر چیز کے دروازے کھول دیئے یہانتک کہ وہ شخص اللہ کے ان انعامات پر

اترانے اور تکبر کرنے لگتا ہے تو اللہ کی طرف سے اچانک اس کی گرفت ہوتی ہے اور اس وقت وہ شخص نیکی کرنے کی خواہش کے باوجود مایوس ہو جاتا ہے۔

وکان الله خالقا الخ صاحب کتاب امام اعظمؒ نے اس اعتقادی مسئلہ کو ایک بار پہلے ذکر کرنے کے باوجود اس جگہ بالقصد ذکر کیا ہے، اس سے اس بات پر تنبیہ مقصود ہے کہ باری تعالی کی صفتیں اور اس کی حقیقتیں بندوں کی سمجھ سے بالاتر اور باہر ہیں اور اس کی ذات وصفات میں کوئی تغیر نہیں ہوتا ہے، اور بالاتفاق اس کی صفت الوہیت کے ساتھ خالقیت کی صفت بھی ذاتی ہے اور تخلیق اس کی صفت فعل ہے، اور ایسے اعتقادی مسائل کو کسی وسوسہ کے بغیر قبول کرنا ضروری ہے۔

والله تعالى يرى في الآخرة الخ (جنت میں تمام مؤمنین اپنی ظاہری آنکھوں سے اللہ تعالی کو دیکھ سکیں گے) یہ مسئلہ بالکل قطعی ثابت اور آیات صریحہ اور احادیث متواتر المعنی سے اس کی تائید ہوتی ہے اور سلف وخلفؒ کا اس پر اجماع ہے، کوئی اختلاف نہیں ہے، البتہ معتزلہ وخوارج اور روافض نے پیدا ہو کر اختلاف کی ابتداء کی لیکن اہل السنہ والجماعت اپنے اعتقاد پر قائم ہیں، مترجم (صاحب عین الہدایہ) نے اس مسئلہ کو اردو تفسیر جامع میں قطعی دلائل کے ساتھ بیان کر دیا ہے جس سے بحمد اللہ تعالی سب منکروں کے اوہام واقوال رد ہو گئے ہیں، اس جگہ تفصیلی بحث کی گنجائش نہیں ہے، اللہ تعالی جب جس بندے پر کرم فرمائے گا اس کی نظر سے اپنی کبریائی کی چادر کا پردہ اٹھا دیگا اور وہ شخص اس بے پایاں حساب سے مستفیض ہوگا، البتہ وہ مخلوق کی صفتوں سے منزہ اور پاک ہے اس لئے اس کی شان کا مخلوق پر قیاس نہیں ہوگا۔

**والإيمان هو الإقرار والتصديق، وإيمان أهل السماء والأرض لا يزيد ولا ينقص**

ترجمہ، اور ایمان یہ اقرار زبانی اور تصدیق دلی ہے، اور ایمان اہل آسمان وزمین کا نہ بڑھتا ہے نہ گھٹتا ہے۔

## توضیح: ایمان واسلام کے معنی اور اس پر بحث

الإيمان هو الإقرار الخ صاحب کتاب امام اعظمؒ نے اپنی کتاب الوصیت میں یہی بات بیان فرمائی ہے، اور تصریح کر دی ہے کہ نہ صرف اقرار کافی ہے اور نہ صرف تصدیق کافی ہے، اور شارح ملا علی قاریؒ نے توضیح کی ہے کہ ان دونوں (تصدیق واقرار) میں تصدیق تو ایسا رکن ہے کہ کسی حال میں ساقط نہیں ہوتا، البتہ اقرار جان کے خوف کی صورت میں ساقط ہو جاتا ہے، پھر شارح عقائد تفتازانی کی اتباع میں ملا علی قاریؒ نے کہا ہے کہ ایمان کے اندر اقرار کا اعتبار ہونا بعض علماء کا مذہب ہے، اس مذہب کو شمس الائمہ حلوائی اور فخر الاسلامؒ نے اختیار کیا ہے، لیکن جمہور محققین اس طرف ہیں کہ ایمان فقط تصدیق قلبی ہے، لیکن اقرار تو صرف اس واسطے شرط ہے کہ اس پر ایمانی احکام جاری ہو سکیں اور مؤمنوں جیسا اس کے ساتھ برتاؤ کیا جا سکے، لہذا اگر کسی نے دل سے تو تصدیق کی لیکن زبان سے اقرار نہیں کیا تو وہ اللہ کے نزدیک مؤمن ہے، اگرچہ وہ دنیاوی احکام میں مؤمن نہ ہو، اور اگر کسی نے صرف زبان سے تو اقرار کیا مگر دل سے تصدیق نہ کی تو وہ منافق ہے، اگرچہ دنیاوی احکام میں بظاہر اس کے ساتھ مؤمنوں جیسا برتاؤ کیا جائے گا، اس مسلک کو شیخ ابو منصور ماتریدیؒ نے اختیار کیا ہے، اور نصوص بھی اس کے موافق ہیں، جیسا کہ ان اقوال خداوندی میں ہے ﴿أُولَٰئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ﴾ اور ﴿قَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾ اور ﴿لَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾

اور ایک حدیث میں حضرت اسامہ بن زیدؓ کا واقعہ ہے کہ انہوں نے ایک لڑائی میں اپنے مدمقابل کو مار ڈالا حالانکہ ذرا پہلے اس نے لا الہ الا اللہ کہدیا تھا مگر حضرت زیدؓ کا اپنا دعوی یہ تھا کہ اس نے تو میری تلوار کے خوف سے کلمہ توحید کہا تھا، لیکن جب اس واقعہ کی اطلاع رسول اللہ ﷺ کو ہوئی تو آپ نے اپنی رنجیدگی کے اظہار کے ساتھ فرمایا "هلا شققت قلبه" کہ اس نے سچ کہا ہے یا جھوٹ کہا ہے اس بات کو جاننے کے لئے تم نے اس کا دل چیر کر کیوں نہیں دیکھ لیا تھا؟ اس حدیث کو امام بخاری،

امام مسلم، ابوداؤد، ترمذی، ابن ماجہ اور نسائی (صحاح ستہ) نے بیان کیا ہے۔
ایمان اجمالی اور تفصیلی دونوں کا مرتبہ برابر ہے، شرح عقائد نسفی میں ہے کہ ایمان اجمال کا درجہ ایمان تفصیل سے کم نہیں ہے، یعنی اس طرح کا مجمل یقین واقرار کرنا کہ اللہ تعالی جن صفات اور شان کے ساتھ ہے سب میں نے مان لئے، اور محمد ﷺ کی طرف سے جو کچھ بھی لائے ہیں اس کے رسول ہیں میں نے تسلیم کیا، یہ اقرار بھی کافی ہے، معلوم ہونا چاہئے کہ حدیث (من قال لا الٰه الا الله دخل الجنة) کے یہی معنی ہیں، لیکن جو بات دین میں بالضرور معلوم ومشہور ہے مثلاً فرض نماز اس کے متعلق اگر مجمل ایمان لانے والے کے سامنے تذکرہ ہو اور وہ اس کی فرضیت کا انکار کر بیٹھے تو وہ کافر ہوگا، جیسا کہ ملا علی قاریؒ اور دوسرے لوگوں نے بیان کیا ہے۔
لا یزید ولا ینقص (مؤمن کا ایمان گھٹتا بڑھتا نہیں ہے) کتاب الوصیت میں ہے کہ ایمان کا زیادہ ہونا اس وقت تصور میں آسکتا ہے جبکہ کفر میں کمی ہو، اور ایمان کا کم ہونا بھی اسی وقت تصور میں آسکتا ہے جبکہ کفر میں زیادتی ہو، اور یہ بات کس طرح ممکن ہو سکتی ہے کہ ایک شخص ایک ہی حالت میں مؤمن اور کافر دونوں ہو، قاریؒ نے لکھا ہے کہ "خلاصہ" میں امام محمدؒ سے نقل کیا ہے کہ فرماتے ہیں کہ میں یہ دعوی کرنا اچھا نہیں سمجھتا کہ ہر ایمان حضرت جبرئیل علیہ السلام کے ایمان کے برابر ہے، لیکن یہ کہتا ہوں کہ حضرت جبریل علیہ السلام جس کے ساتھ ایمان لائے میں بھی اس کے ساتھ ایمان لایا ہوں، قاریؒ کے کہنے کا خلاصہ یہ ہوا کہ اصل ایمان میں ہر شخص کے درمیان مساوات اور برابری ہے، البتہ قوت یقین، خوبی اخلاص، نور اعمال، اور جلائے معرفت میں ہر ایک کی اپنی اپنی حالت اور ایک ایک رتبہ ہے۔
میں (مترجم) بھی یہی کہتا ہوں کہ امام غزالیؒ نے بھی جو کہ شافعی المذہب ہیں اسی بات کا اقرار کیا ہے، اور تحقیق یہ ہے کہ اصل تصدیق میں سب برابر ہیں کیونکہ اگر زیادتی یا کمی ہو سکے تو تصدیق کی کمی یہ ہوگی کہ اصل بات میں گمان یا شک رہ جائے، حالانکہ وہ شخص قطعاً مؤمن نہیں ہو سکتا جس کی تصدیق پوری نہ ہو، یعنی اللہ تعالی کی توحید وصدق رسالت وغیرہ کو سچا جانے اور دل سے مانے، اب اگر اس بات میں کچھ بھی کمی ہوگی تو ایسا شخص منافق یا کافر ہوگا، ہاں تصدیق کے بعد دل کے اثر میں کمی وبیشی ہو سکتی ہے جیسا کہ علم الیقین سے بڑھ کر عین الیقین ہے، اور اسی بات کو لیس الخبر کالمعاینة میں کہی گئی ہے، حالانکہ خبر سے تصدیق ہوئی پھر معاینہ کرنے سے عین الیقین اور ظہور بڑھ گیا، اسی بناء پر حضرت ابراہیم علیہ السلام کو اللہ تعالی کی طرف سے کہا گیا ہے ﴿أولم تؤمن﴾ کیا تم نے ایمان نہیں لایا تو ابراہیمؑ نے فرمایا ﴿بلی﴾ میں کیوں نہیں لایا، ضرور لایا ہوں،، تصدیق کرتا ہوں کہ اللہ تعالی جب چاہے مردہ زندہ کرے، ﴿ولکن لیطمئن قلبی﴾، لیکن دیکھنے کی درخواست میں نے اس لئے کی ہے تاکہ میرا قلب مطمئن ہو، ایمان میں معتبر صرف اصل تصدیق ہے اور قوت یقین یا ضعف یقین شرط نہیں ہے، حالانکہ لوگوں میں اسی یقین کی کمی وزیادتی میں فرق ہوتا ہے، چنانچہ ہم یقیناً جانتے ہیں کہ آنحضرت ﷺ کا یقین اور حضرت ابو بکر صدیقؓ کا یقین سب سے بڑھ کر ہے، اسی مفہوم کو واضح کرنے کے لئے صاحب کتاب نے آئندہ کی عبارت کا اضافہ کیا ہے۔

**والمؤمنون مستوون فی الإیمان والتوحید، متفاضلون فی الأعمال، والإسلام هو التسلیم والانقیاد لأوامر الله تعالی، ففی طریق اللغة فرق بین الإیمان والإسلام، ولکن لا یکون إیمان بلا إسلام ولا إسلام بلا إیمان، فهما کالظهر مع البطن، والدین اسم واقع علی الإیمان والإسلام والشرائع کلها، ونعرف الله تعالی حق معرفته کما وصف نفسه فی کتابه بجمیع صفاته**

ترجمہ: اور تمام مومنین ایمان وتوحید میں برابر ہیں، اور اعمال میں باہم بعض کو بعض پر فضیلت ہے، اور اسلام کے معنی ہیں گردن جھکانا اور احکام الہی کے واسطے فرمانبرداری کرنا، اس طرح لغت کے اعتبار سے ایمان اور اسلام میں فرق ہے، لیکن ایمان اسلام کے بغیر اسی طرح اسلام ایمان کے بغیر نہ ہوگا ان دونوں کا تعلق آپس میں ایسا ہے جیسا کہ آدمی کے لئے پیٹھ کا پیٹ

کے ساتھ تعلق ہے، اور دین ایک نام ہے جو ایمان، اسلام اور تمام احکام کے مجموعہ پر واقع ہوتا ہے، اور ہم اللہ تعالیٰ کو ویسا ہی پورے طور پر پہچانتے ہیں جیسا کہ اس نے اپنی کتاب میں جمیع صفات کے ساتھ اپنا وصف بیان کیا ہے۔

## توضیح: ایمان، اسلام اور دین کے معنی اور ان کا آپس میں تعلق

المؤمنون مستوون الخ، یعنی مومنین اصل ایمان اور توحید میں برابر ہیں، کیونکہ اگر اسی بات میں کمی آجائے تو نفاق یا شرک ہو جائے، پھر دل میں توحید کا یقین جمانے اور خود کو معصیت اور وسوسوں سے بچانے نیز اوامر اور عبادتوں پر عمل کرنے میں لوگوں میں فرق مراتب ہے، جیسا کہ نور میں فرق ہوتا ہے کیونکہ نور کلمہ توحید کسی میں مثل آفتاب کے، کسی میں مثل چاند کے، بعضوں میں مثل تاروں کے، اور کسی میں چراغوں کے مانند ہوتا ہے، اسی طرح آخرت میں بھی ظاہر ہوگا، اور جس قدر یہ نور زیادہ ہوگا اسی قدر شبہات اور گناہ کی تاریکی کم ہوتی ہے، امام اعظمؒ کا یہ کلام مفید ہے کہ یہ اعمال ایمان سے علیحدہ ہوتے ہیں، یہی قول اہل السنۃ والجماعۃ کا بھی ہے۔

## توحید کا مطلب:

نعرف اللہ تعالی الخ یعنی ہم ایک بندہ کی قدرت اور طاقت کے مطابق اللہ کے اوصاف ویسا ہی پہچانتے ہیں جیسا کہ اس نے بتلایا ہے، حضرت علیؓ سے توحید کے متعلق دریافت کرنے پر آپ ﷺ نے فرمایا کہ اللہ کے متعلق تم جہاں تک سوچ سکو، خیال، تصور یا وہم کر سکو در حقیقت خدا اس سے برتر و بالا ہے (یہ بات ملا علی قاریؒ نے ذکر کی ہے)۔

**ولیس یقدر أحد أن یعبد اللہ تعالی حق عبادته کما ھو أھل له، ولکنه یعبده بأمره کما أمر، ویستوی المؤمنون کلھم فی المعرفة والیقین والتوکل والمحبة والرضاء والخوف والرجاء والایمان**

ترجمہ: اور کوئی بھی اللہ تعالیٰ کی ویسی عبادت کرنے کی قدرت نہیں رکھتا ہے جیسی کہ اس کی شان اعلیٰ کی عبادت کا حق ہے، لیکن بندہ اس کے حکم سے اس کی بندگی بجالاتا ہے جیسے کہ اس نے حکم دیا ہے، اور سارے مؤمنین سب کے سب نفس معرفت میں، نفس یقین میں اللہ تعالیٰ پر توکل میں، محبت میں اور اس کے قضاء و قدر پر راضی ہونے میں، اس کے عذاب سے خوف کھانے میں، اس کی رحمت کی امید رکھنے میں اور اس کی ذات و صفات پر یقین رکھنے میں یکساں ہیں۔

توضیح: ولیس یقدر الخ صاحب کتاب امام اعظمؒ نے اس عبارت میں تین باتیں بیان فرمائی ہیں (۱) بندہ حق تعالیٰ کی عبادت سے سراپا عاجز ہے (۲) بندہ سے جو کچھ عبادت کے کام ادا ہو جاتے ہیں وہ شان خداوندی کے شایاں شان نہیں ہو پاتے (۳) بندہ کو چونکہ عبادت کا حکم دیا جاتا ہے اس لئے اس سے جہاں تک ممکن ہو سکتا ہے اس حکم کی فرمانبرداری کرتا ہے۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ (۱) "بندہ حق عبادت سے سراپا عاجز ہے" اس بناء پر مثلاً شکر الٰہی ادا کرنا اس کے نعمتوں کے اندازے کے مطابق جیسا کہ اس فرمان خداوندی ﴿وَاِنْ تَعُدُّوْا نِعْمَةَ اللّٰهِ لَاتُحْصُوْهَا﴾ میں ہے کہ تم اگر اللہ تعالیٰ کی نعمتوں کو شمار بھی کرنا چاہو تو نہیں کر سکتے، مثلاً جسم کے اعضاء اور ان کے منافع خود صاحب جسم (انسان) کو معلوم نہیں ہیں تو انہیں شمار کس طرح کر سکتا ہے، اور حواس و عقل و روح کے فوائد کو کہاں تک جان سکتا ہے، پھر ہر سانس میں دو فائدے تو وہ ہیں جو ہمیں معلوم ہیں یعنی ہوا کا خارج ہونا اور زندگی کی بقاء کا ہونا، اب ان کا شکر ادا کرتے کرتے کتنی ہی سانس نکل جاتی ہیں تو ان کا بھی شکر ادا کرنا واجب ہو جاتا ہے، ان کے علاوہ شکر ادا کرنے کی توفیق و استطاعت خود صحت اور عافیت کے ہونے پر موقوف ہے، اور دوسرے فرائض مثلاً نماز کی ادائیگی خود خدائے تعالیٰ کے دیئے ہوئے رزق، لباس، جگہ، پانی اور جسمانی صحت کے حصول پر موقوف ہے لہٰذا ان سبھوں کا بھی مستقل اور علیحدہ شکر ہونا چاہئے، تو ان بے شمار نعمتوں کا شکر کہاں تک ادا ہو سکتا ہے، اور جب

صرف شکر ہی ادا نہیں ہو سکتا ہے تو اس کی مستقل عبادت کرنے کا موقع ہی کہاں سے ہو سکتا ہے۔

(۲) "پھر فعل عبادت شان خداوندی کے مناسب نہیں ہو سکتا ہے" کیونکہ عبادت تو ایک ایسا عمل ہے جو ایک بندہ مخلوق سے پیدا ہوتا ہے، اور بارگاہ خداوندی تو اس بندہ مخلوق کی مناسبت سے بہت بالاتر اور پاک صاف ہے، اس لئے ایسی طاعت جو ایک مخلوق (بندہ) سے مخلوق (عمل میں آتا) ہو وہ اس کی بارگاہ کے کس طرح لائق ہو سکتا ہے۔

(۳) "بندہ تو اپنی عبادت سے صرف حکم کی فرماں برداری کرتا ہے" کیونکہ بندہ کو اس کے آقا کی طرف سے یہ بتانا کہ "تم ہماری رضامندی کے لئے فلاں فلاں کام ان طریقوں سے ادا کرو" تو یہ بھی آقا کا کرم اور فضل وانعام ہے، پھر اس فعل کو اپنی رحمت سے بندہ کی عبادت قرار دیا یہ بھی مستقل فضل ہوا، اس طرح بندگی کا طریقہ صرف یہ ہوا کہ آقا کے حکم سے اس کے بتائے ہوئے طریقہ کو ادا کرتے ہوئے اس کی رحمت کا امیدوار رہا جائے اور جہاں تک ممکن ہو ہر وقت استغفار کیا جائے اور یہ سمجھنا بھی نہیں چاہئے کہ میں نے اس کی عبادت کی ہے، ایسی صورت میں اس بات کا تصور بھی نہیں ہو سکتا ہے کہ خالق کی شان کے مطابق عبادت کی ہے، یہ مقام بہت زیادہ قابل اہتمام اور مقام غور ہے کہ اس نے اپنے بندہ کے لائق جو عبادت مقرر کی ہے وہی ادا نہیں ہوتی ہے، یہی وجہ ہے کہ سرور عالم حبیب مصطفیٰ ﷺ کی شان تو وہ ہے کہ وہ تمام انبیاء کرام اور رسل عظام میں افضل اور مکرم ہیں اس کے باوجود ہر نماز کے بعد آپ سے استغفار کرتے رہنا گویا اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ہماری عبادت میں کوتاہی رہ جاتی ہے کما حقہ ادا نہیں ہوتی، اسی بناء پر آپ اکثر یہ بھی فرماتے رہتے تھے **لا احصی ثناء علیك، انت کما اثنیت علی نفسك** یعنی میں آپ کی پوری پوری تعریف نہیں کر سکتا ہوں، تیری شان کے لائق تو صرف وہی پوری ہو سکتی ہے جو تو نے خود اپنے حق میں کہی ہو۔

**الله اکبر الله اکبر لااله الا الله والله اکبر الله اکبر و لله الحمد،** ملا علی قاریؒ نے فرمایا ہے کہ جب اللہ تعالیٰ کی معرفت حاصل ہو گئی تو اس کا حکم ہمیشہ مساوی باقی رہے گا، البتہ عبادت کا حکم تو وہ بندہ پر وقفہ وقفہ سے لحظہ بہ لحظہ اور دم بدم واجب ہو گا، لیکن بندہ ضعیف اپنی خلقت میں ضعف کی وجہ سے اس عبادت کے ادا کرنے اور اس کا حق پورا کرنے سے عاجز ہو گا، الحاصل بندہ کے لئے لازم ہے کہ وہ اپنے ایمان ویقین کے حصول وبقاء کے لئے ہمیشہ دعا گو رہے کہ یہی معرفت ہے۔

**ویتفاوتون فیما دون الایمان وفی ذلك کله، والله تعالی متفضل علی عباده وعادل، قد یعطی من الثواب اضعاف مایستوجبه العبد تفضلامنه، وقد یعاقب علی الذنب عدلا منه، وقد یعفو فضلا منه، وشفاعة الانبیاء علیهم الاسلام، وشفاعة نبینا ﷺ للمؤمنین المذنبین ولاهل الکبائر منهم المستوجبین للعقاب حق**

ترجمہ: اور مؤمنین نفس ایمان کے ماسوا اور ان سب باتوں میں باہم مختلف ہیں، اور اللہ تعالیٰ اپنے بندوں پر بڑا ہی فضل کرنے والا، اور عادل بھی ہے، اور بندہ جس ثواب کا مستحق ہوتا ہے اس کو کبھی اس سے کئی گنا ثواب محض اپنے فضل سے دیتا ہے، اور کبھی بندہ کے قصور پر اپنی طرف سے انصاف کے ساتھ اسے عذاب میں بھی مبتلا کرتا ہے، اور کبھی اپنا فضل کرتے ہوئے اس کے گناہ کو بخش بھی دیتا ہے، اور برحق ہے بالعموم تمام انبیاء کرام علیہم السلام کا سفارش کرنا اور خاص کر ہمارے پیغمبر ﷺ کا گناہ گار مؤمنوں کے لئے خواہ ان کا گناہ جیسا بھی ہو، اور ان کے لئے سفارش کرنا جو کبیرہ گناہوں کے مرتکب ہو کر مستحق عذاب ہوئے ہوں۔

## مؤمنین نفس ایمان کے ماسوا باتوں میں مختلف ہوتے ہیں

توضیح: **ویتفاوتون فیما دون الایمان الخ،** (مؤمنین نفس ایمان کے ماسوا باتوں میں مختلف ہوتے ہیں) ملا علی قاریؒ نے لکھا ہے کہ تصدیق اور اقرار اصلی کے ماسوا فرماں برداری، نافرمانی، توکل، محبت، رضائے الٰہی، خوف اور خشیت الٰہی کے

مقامات اور درجات میں سب ایک دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں، امام طحاویؒ نے عقیدہ میں لکھا ہے کہ ایمان تو ایک ہی ہے اور اصل ایمان میں ایمان لانے والے تمام افراد برابر ہیں، لیکن ان میں خوف، خشیت، تقوی، مخالفت نفس اور تقوی کا خیال رکھنے میں فرق مراتب ہے اور ایک دوسرے سے کم و بیش ہوتے ہیں۔

مترجم (صاحب عین الہدایہ) کا کہنا ہے کہ یہ آیات خداوندی ﴿وَهُمْ مِنْ خَشْيَةِ رَبِّهِمْ مُشْفِقُوْنَ﴾ اور ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمٰٓؤُا﴾ الایہ، اور دوسری قطعی نصوص لوگوں کے مقامات کے متفاضل ہونے میں دلیل واضح ہیں، اس لئے کہ مؤمن بھی تو وہ اگرچہ فاسق ہو اسی بات پر ایمان لاتا ہے جس پر مؤمن صالح ایمان لاتا ہے لہذا سب ہی تو نفس ایمان میں برابر ہوئے، لیکن وہ شخص جو لوگوں کی زبان میں مؤمن ہو اور ظاہر میں بھی مسلمان ہو مگر اللہ پر اسے یقین نہ ہو یا شک ہو تو وہ مؤمن ہی نہ ہوگا۔

## اللہ تعالیٰ بعض بندوں پر فضل کرتا ہے اور بعضوں پر عدل کرتا ہے

**واللہ تعالی متفضل الخ**، یعنی بعض بندوں پر وہ فضل کرتا ہے اور بعضوں پر عدل کرتا ہے، **وقد یعطی الخ**، یعنی ہر نیکی پر دس گونہ ثواب دینا تو ہر مؤمن کے لئے عام حکم ہے، لیکن خاص مخلصین کو سات سو گونہ بلکہ اس سے بھی زیادہ یہاں تک کہ بے حساب بھی عطا فرماتا ہے۔

## گناہ کبیرہ والوں کے لئے بھی ہمارے نبی کریم ﷺ کی سفارش مقبول ہوگی

**وشفاعۃ نبیناﷺ الخ**، (گناہ کبیرہ والوں کے لئے بھی ہمارے نبی کریم ﷺ کی سفارش مقبول ہوگی) جیسا کہ حدیث میں ہے کہ میری سفارش میری امت کے کبیرہ گناہ والوں کے لئے ہے، اس حدیث کو امام احمدؒ، ابوداؤد، ترمذی، ابن حبان اور حاکمؒ نے انسؓ سے اور ترمذی، ابن ماجہ، ابن حبان اور حاکمؒ نے جابرؓ سے اور طبرانی نے ابن عباسؓ سے اور خطیب نے ابن عمرؓ اور کعب بن عجرہؓ سے روایت کی ہے، اس طرح یہ حدیث مشہور ہوئی اور شفاعت کی دوسری حدیثیں بھی ہیں جو معنی کے اعتبار سے متواتر ہو جاتی ہیں، ان کے علاوہ کئی آیات پاک بھی ہیں جو قطعی دلائل ہیں۔

اسی طرح ملائکہ کا شفاعت کرنا بھی ثابت ہے اسی طرح علماء اولیاء شہداء، فقراء مؤمنین اور مؤمنوں کے بچوں کا بھی جن کی موت پر ان کے والدین نے صبر کیا ہو ثابت ہے، امام اعظمؒ نے کتاب الوصیۃ میں کہا ہے نبیناﷺ کا اہل جنت کے لئے شفاعت کرنا برحق ہے اگرچہ کوئی کبیرہ گناہ کا بھی مرتکب ہو (انتہی) اور یہ بات قطعی طور پر ثابت ہے کہ محمدﷺ کی سفارش کئی قسم کی ہوگی، ان ہی میں ایک وہ ہوگی جو اگلی و پچھلی تمام لوگوں کے لئے بالکل عام ہوگی (ملا علی قاریؒ کی تحقیق کا یہ خلاصہ ذکر کیا گیا ہے)۔

**وورن الاعمال بالمیزان یوم القیامۃ حق، والقصاص فیما بین الخصوم یوم القیامۃ حق، فان لم تکن لھم حسنات طرح السیئات علیھم وذلک جائز حق، وحوض النبیﷺ حق، والجنۃ والنار مخلوقتان الیوم، لاتفنیان ابدا و لایفنی ثواب اللہ ولا عقابہ سرمدا، واللہ تعالی یھدی من یشاء فضلا منہ، و یضل من یشاء عدلا منہ، واضلالہ خذلانہ، وتفسیر الخذلان ان لا یوفق العبد علی ما یرضاہ عنہ وھو عدل منہ، وکذا عقوبۃ المخذول علی المعصیۃ**

ترجمہ: اور قیامت کے دن میزان میں اعمال کا وزن ہونا برحق ہے، اور قیامت کے دن حق کے دعویداروں میں قصاص اور بدلہ کا ہونا برحق ہے، پھر اگر ظالموں کے اعمال نامہ میں نیکیاں نہ ہوں تو مظلوموں کے گناہ ظالموں پر ڈالے جائیں گے، اور یہ سب جائز حق ہے، اور نبی کریم ﷺ کا حوض برحق ہے، اور جنت اور دوزخ اب بھی مخلوق موجود ہیں، یہ دونوں کبھی بھی فنا نہ

ہوں گے، اسی طرح اللہ تعالیٰ کا ثواب یا عذاب کوئی بھی فناء نہ ہوگا، اور اللہ تعالیٰ صرف اپنے فضل سے جس کو چاہتا ہے ہدایت دیتا ہے، اور جس کو چاہے عدل کے ساتھ گمراہ کرتا ہے، اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے گمراہ کرنے کا مطلب کسی کو ذلیل کر کے چھوڑ دینا ہے، اور ذلیل کر کے چھوڑ دینے کا مطلب ہے بندہ کو ایسی چیز کی توفیق نہ دینا جس سے وہ راضی اور خوش ہے، اور اس کا اس طرح ذلیل کر کے چھوڑ دینا اس کی طرف سے عدل ہے، اسی طرح جسے ذلیل کر کے چھوڑا ہو اس کو نافرمانی پر عذاب کرنا بھی عدل ہے۔

## قیامت کے دن اعمال نامے تولے جائیں گے

توضیح: (قیامت کے دن اعمال نامے تولے جائیں گے) ووزن الاعمال الخ، قیامت کے دن ہر ایک کے اعمال نامے کا وزن کیا جائے گا، مؤمنوں کے اعمال خواہ وہ نیک لوگوں میں خاص سے ہوں یا عام لوگوں میں سے (اعزاز کے لئے اور) جنت کے درجات کے اضافے کے لئے، اور کافروں کے اعمال کا وزن ان کی بے قدری اور جہنم کے لئے طبقے جاننے کے لئے تولے جائیں گے، جیسا کہ اس آیت پاک میں ارشاد خداوندی ہے ﴿وَمَنْ خَفَّتْ مَوَازِيْنُهٗ فَاُولٰٓئِكَ الَّذِيْنَ خَسِرُوْٓا اَنْفُسَهُمْ فِيْ جَهَنَّمَ خَالِدُوْنَ﴾ اور جن کے اعمال ہلکے ہوں گے وہی لوگ ہوں گے جنہوں نے اپنے آپ کو گھاٹے میں رکھا اور وہ جہنم میں ہمیشہ رہیں گے۔

## قیامت کے دن حق کے دعویداروں میں قصاص اور بدلہ کا ہونا برحق ہے

القصاص فیما بین الخصوم الخ یعنی اگر کسی کا دوسرے پر کچھ حق ہو یا کوئی اپنی مظلومی پر ظالم کے خلاف شکایت کرنے والا ہو تو دوسرے سے برابر کا بدلہ لیا جائے گا، اور اگر دوسرے کا اس کی طرف کچھ مطالبہ ہو تو قصاص کیا جائے گا، اس طرح ظالم کی نیکیاں مظلوم یا حق دار کو دیدی جائے گی جس قدر اس کا حق ہوگا۔

## قیامت کے دن حوض کوثر کا ہونا برحق ہے

و حوض النبی حق الخ، (قیامت کے دن حوض کوثر کا ہونا برحق ہے) ترمذیؒ نے اسناد حسن کے ساتھ روایت کی ہے کہ نبی کے لئے ایک حوض ہے، ان میں آپس میں مفاخرت ہوگی کہ کس کے حوض کے پاس کتنے زیادہ آدمی آئے ہیں، مگر مجھے امید ہے کہ تمام انبیاء کے مقابلہ میں میرے حوض پر سب سے زیادہ آنے والے ہوں گے، یہ احادیث آحاد ہیں (یعنی ان کے راویوں کی تعداد اتنی نہیں ہے کہ انہیں متواتر کہا جاسکے) البتہ رسول اللہ ﷺ کے شان میں یہ آیت پاک ﴿انا اعطیناك الکوثر﴾ دلیل قطعی ہے اور افضل ہے۔

قرطبی نے لکھا ہے کہ جن لوگوں نے مسلمانوں کی جماعت سے علیحدہ ہو کر اپنی ایک منزل بنالی ہے جیسے خوارج، روافض اور معتزلہ وغیرہ وہ لوگ اس حوض کوثر سے نکال دیئے جائیں گے، ایسے ہی وہ ظالم لوگ بھی وہاں سے نکال دیئے جائیں گے جنہوں نے اپنے فسق کا اعلان کیا ہے، حوض والی حدیث کو تیس صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین سے بھی زیادہ نے روایت کی ہے، اپنی شہرت کی بناء پر متواتر کے قریب قریب پہونچ چکی ہے۔

## جنت و دوزخ اب بھی موجود ہیں اور کبھی بھی فناء نہ ہوں گے

لاتفنیان أبدا الخ، (جنت و دوزخ اب بھی موجود ہیں اور کبھی بھی فناء نہ ہوں گے) امام اعظمؒ نے کتاب الوصیۃ میں لکھا ہے کہ جنت و دوزخ برحق ہیں، وہ دونوں بھی مخلوق اور موجود ہیں، ان دونوں کے لئے فناء نہیں ہے اسی طرح ان دونوں کے لوگوں کے لئے بھی فناء نہیں ہے، یعنی جنتی اور دوزخی ہمیشہ ہمیشہ باقی رہیں گے۔

## اللہ تعالیٰ جسے چاہتا ہے ہدایت دیتا ہے

**واللہ تعالی یھدی الخ** اللہ تعالیٰ جسے چاہتا ہے ہدایت دیتا ہے یعنی ایمان اور طاعت کی طرف ہدایت دیتا ہے، اور اسے جمال ورحمت کا مظہر بنادیتا ہے **ویضل من یشاء الخ**، اور جسے چاہتا ہے گمراہ کردیتا ہے اور اسے جلال اور غضب کا مظہر بنادیتا ہے، ہدایت دینے کا مطلب ہے کہ اس کو توفیق دیتا ہے اور اس پر احسان کرتا ہے، **وھو عدل منہ** کسی کو گمراہ کردینا اللہ تعالیٰ کی طرف سے ظلماً نہیں ہوگا بلکہ عدل وانصاف سے ہوگا کیونکہ اللہ تعالیٰ پر کسی کی کوئی چیز واجب نہیں ہے، اور ہر چیز کا اپنے موقع پر رہنا ہی عدل واعتدال ہے۔

**ولا نقول ان الشیطان یسلب الایمان من عبدہ المومن قھرا وجبرا، ولکن نقول العبد یدع الایمان فحینئذ یسلب منہ الشیطان، و سؤال منکر ونکیر فی القبر حق، واعادۃ الروح الی العبد فی قبرہ حق، و ضغطۃ القبر حق، وعذابہ حق کائن للکفار اجمعین**

ترجمہ: اور ہم یہ نہیں کہتے کہ شیطان اللہ تعالیٰ کے مؤمن بندے سے ایمان کو جبر أو قہر اً چھین لیتا ہے، لیکن ہم یہ کہتے ہیں کہ بندہ خود اپنے ایمان یعنی یقین کو چھوڑ دیتا ہے، اور جونہی وہ اپنے جزم اور یقین کو چھوڑتا ہے، شیطان اس سے چھین لیتا ہے، اور مردہ سے منکر ونکیر کا قبر میں یہ سوال کہ تیرا رب کون ہے، کون تیرا نبی ہے، اور تیرا دین کیا ہے، اور بندے کی روح کا اس کی قبر میں یعنی جہاں مر کر پڑا ہے اعادہ برحق ہے، اور قبر کا بھینچنا (یعنی زور سے دبادینا) برحق ہے، اور سارے کافروں کے لئے قبر میں عذاب کا ہونا برحق ہے۔

## شیطان کسی مؤمن بندے کے ایمان کو جبر او قہرا نہیں چھین سکتا ہے

توضیح: **قھرا وجبرا** (شیطان کسی مؤمن بندے کے ایمان کو جبرا و قہرا نہیں چھین سکتا ہے) جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ﴿اِنَّ عِبَادِیْ لَیْسَ لَکَ عَلَیْھِمْ سُلْطٰنٌ﴾ شیطان کو مخاطب کرتے ہوئے فرمایا کہ تجھے میں اپنے مؤمن بندوں پر اس حد تک اختیار نہیں دیتا ہوں کہ تو ان کے ایمان ہی کو چھین لے، البتہ تو وسوسہ، اغوا کا کام ان پر کرسکتا ہے لیکن اس حد تک کہ وہ ایمان ہی چھوڑ بیٹھیں، ہاں جن کو اللہ تعالیٰ پر پورا یقین اور اعتقاد مکمل نہ ہو وہ تذبذب کا شکار ہوجاتے ہیں اور اپنا ایمان بھی چھوڑ بیٹھتے ہیں۔

**فحینئذ یسلب منہ الشیطان** بندہ جب خود اپنے ایمان کو چھوڑ دیتا ہے اس وقت شیطان کو اس پر سلطانی قابو اور اختیار حاصل ہوجاتا ہے، اس لئے اپنی مصلحت کے مطابق شیطان اس کو دنیاوی مطلب کی باتیں اور گمراہی کی راہیں سکھاتا ہے، نتیجہ کے طور پر اس کی موت رسوائی اور دائمی بربادی کی حالت میں ہوتی ہے۔

## قبر میں منکر ونکیر کا سوال برحق ہے

**وسؤال منکر ونکیر فی القبر حق** (قبر میں منکر ونکیر کا سوال برحق ہے) قبر سے مراد ہر وہ جگہ جہاں مرنے کے بعد وہ پڑا ہو۔

فائدہ: انبیاء علیہم السلام، شہداء اور بچے اس سوال سے مستثنیٰ ہیں، بعضوں نے کہا ہے کہ بچوں کی یقیناً مغفرت ہوگی، اور اس سوال وجواب میں کچھ مصلحتیں ہوتی ہیں اگرچہ عوام کو ان کی خبر نہیں ہوتی ہے، امام اعظمؒ نے کافروں کے بچوں کے سوال اور ان کے جنت میں جانے کے بارے میں توقف کیا ہے واللہ تعالیٰ اعلم، کچھ دوسروں نے یہ کہا ہے ایسے بچے جنت کے خادم کی حیثیت سے ہوں گے، اور میں مترجم کہتا ہوں کہ اس دنیاوی زندگی میں جس نے جو اعتقاد اپنا بنالیا وہی اس کے دل پر مہر بن کر

رہے گا اسی لئے جب اسی اعتقاد پر مرا تو اسی اعتقاد پر دوبارہ اٹھایا جائے گا، اور اس میں تغیر و تبدل نہ ہوگا چنانچہ اگر وہ دنیا سے سچے اعتقاد لے کر مرا ہے تو قبر میں اس کا جواب بھی صحیح اور سچا ہوگا، اور جو دنیا سے کفر کی حالت میں اٹھا (**نعوذ باللہ من ذلك**) تو قبر میں اس کا جواب بھی غلط ہوگا اور خود اپنا حشر معلوم کرے گا، اور اس میں اب کسی قسم کا تغیر و تبدل نہ ہوگا۔

## قبر کا دبانا برحق ہے

**صغطة القبر حق** (قبر ہر ایک کو دباتی ہے) مؤمنوں کو اس طرح سے دباتی ہے جیسے ماں اپنے بچوں کو شفقت و پیار کے ساتھ، اور کافروں کو اس طرح جیسے ایک دشمن دوسرے دشمن کو، اتنے زور سے دباتی ہے کہ سینہ کی پسلیاں ادھر سے ادھر نکل آتی ہیں، یہ عجیب کا معاملہ ہے اور اس میں بڑی حکمت بھی ہے، البتہ بوالہوس اور جہال وسوسوں میں پڑے ہیں انہیں یقین نہیں آتا ہے (**اعوذ باللہ من الکفر**)

## عذاب قبر ہر ایک کافر کو ہوگا

**کائن للکفار اجمعین** (عذاب قبر ہر ایک کافر کو ہوگا) اس سے کوئی بھی نہیں بچ سکتا ہے، چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ﴿اَلنَّارُ یُعْرَضُوْنَ عَلَیْهَا غُدُوًّا وَّعَشِیًّا، وَیَوْمَ تَقُوْمُ السَّاعَةُ اَدْخِلُوْٓا اٰلَ فِرْعَوْنَ اَشَدَّ الْعَذَابِ﴾ یہ لوگ صبح و شام آگ کے سامنے لائے جاتے ہیں، اور جس دن قیامت ہوگی حکم ہوگا کہ آل فرعون کو سخت عذاب میں ڈال دو۔

## بعض گناہگار مسلمانوں کو بھی عذاب قبر ہوسکتا ہے

**ولبعض عصاة المومنين حق جائز**

ترجمہ: اور عذاب قبر بعض گناہ گار مسلمانوں کے لئے بھی جائز اور برحق ہے۔

توضیح: (بعض گناہگار مسلمانوں کو بھی عذاب قبر ہوسکتا ہے)۔

فائدہ: مگر امید یہ ہے کہ کافروں کو جس قسم کا عذاب قبر ہوگا ویسا گناہگار مسلمانوں کو نہیں ہوگا، واللہ تعالیٰ اعلم، واضح ہو کہ عذاب قبر کی طرح آرام و راحت قبر بھی برحق ہے، کیونکہ قرآن پاک میں ہے ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِیْنَ قُتِلُوْا فِیْ سَبِیْلِ اللّٰهِ اَمْوَاتًا بَلْ اَحْیَآءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ یُرْزَقُوْنَ فَرِحِیْنَ﴾ الایہ، یعنی "جو لوگ اللہ تعالیٰ کی راہ میں شہید ہوگئے ان کو مردے خیال نہ کرو، کیونکہ وہ تو اپنے رب کے پاس زندہ ہیں وہاں رزق پاتے ہیں اور بہت خوش رہتے ہیں"۔

## عذاب و ثواب کا تعلق بدن اور روح دونوں کے ساتھ ہے

(عذاب و ثواب کا تعلق بدن اور روح دونوں کے ساتھ ہے) ملا علی قاریؒ نے فرمایا کہ یہ عذاب و ثواب روح کے ساتھ ہے یا بدن کے ساتھ ہے یا دونوں کے ساتھ؟ صحیح یہ ہے کہ دونوں ہی کے ساتھ ہے، اور اسے ہم تسلیم بھی کرتے ہیں مگر اس کی کیفیت جاننے کے سلسلہ میں اس کے پیچھے نہیں پڑتے، میں یہ کہتا ہوں کہ آخرت کی کیفیت اس لئے دریافت نہیں ہوتی ہے کہ حکمت خداوندی میں فرق نہ آنے پائے، کہ کوئی جنت کی راہ اور کوئی دوزخ کی راہ کیوں کر تلاش کرتا ہے اور انہیں اس کا احساس بھی نہیں ہوتا ہے، ان میں سے اللہ کے خاص بندے تو وہ ہوئے جن کو علم و فہم عطا ہوئی اور وہ سمجھتے بوجھتے ہیں، لیکن دوسرے وہ ہیں جو خوار و ذلیل ہوئے کہ وہ ایمان ہی نہ لائے۔

## روح کی حقیقت

(حقیقت روح) پھر شیخ علی قاریؒ نے لکھا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ لوگوں نے روح کی حقیقت کے بارے میں گفتگو کی

ہے چنانچہ بعضوں نے کہا ہے کہ روح ایک لطیف جسم ہے، بدن سے اس کا تعلق اس طرح کا ہوتا ہے جیسا کہ سبز لکڑی کی رگ و ریشہ میں پانی کا ہوتا ہے کہ وہ پورے حصہ میں ہوتا ہے، اللہ تعالیٰ نے جسم میں روح کو اس طرح ڈال دیا ہے کہ جب تک یہ روح جسم میں رہے، جسم میں آثار زندگی باقی رہیں، اور جوں ہی وہ روح بدن سے خارج ہو اس جسم سے حیات بھی جاتی رہے، اور انہوں نے یہ بھی کہا ہے کہ روح کے واسطے حیات ایسی ہے جیسے کہ شعاع آفتاب ہے کہ اس کے بارے میں اللہ کی قدرت اس طرح کی ہے کہ جب تک آفتاب نکلا ہوا ہے اس وقت تک عالم نور سے منور رہے، اسی طرح جب تک بدن میں روح رہے، وہ بدن کے واسطے حیات پیدا فرماتا رہے، مشائخ صوفیہؒ اس کی طرف مائل ہیں۔

اور اہل السنۃ کی ایک جماعت نے کہا ہے کہ "روح ایک لطیف جوہر ہے جو جسم میں اس طرح ساری رہتی ہے جس طرح گلاب کے پھول میں گلاب ہوتا ہے" قاریؒ نے فرمایا ہے کہ مذکورہ دونوں قول سب باتوں میں برابر ہیں ان میں صرف اس قدر فرق ہے کہ "روح" جسم لطیف ہے یا جوہر ہے؟ پہلے قول میں اسے جسم لطیف کہا ہے اور دوسرے میں جوہر کہا ہے، مگر صحیح یہ ہے کہ وہ جسم لطیف ہے کیونکہ روح کے بارے میں کہا گیا ہے کہ وہ جسم میں داخل ہوتی ہے اور اس سے خارج ہوتی ہے، اور علیین کی طرف بلند کی جاتی ہے، اور کافروں کی روح سجین کی طرف گرائی جاتی ہے، اس جیسی اور بھی باتیں ہیں جو روح کے جسم لطیف ہونے پر دلالت کرتی ہیں۔

آخر میں یہ کہا ہے کہ روح کے بارے میں ایسی باتیں کہنی اللہ تعالیٰ کے اس قول کے منافی ہے ﴿قُلِ الرُّوْحُ مِنْ اَمْرِ رَبِّیْ﴾ یعنی آپ کہدیں کہ روح امر رب ہے اور بھی فرمایا ہے ﴿اِنَّ الْاَمْرَ کُلَّہٗ لِلّٰہِ﴾ سارا امر اللہ ہی کو ہے، پھر یہ لکھا ہے کہ سب سے زیادہ قوی اور اولیٰ قول یہ ہے کہ روح کا علم اللہ تعالیٰ کو ہے، یہی قول جمہور اہل السنۃ والجماعۃ کا ہے۔

مترجم کا کہنا ہے کہ ائمہ اولیاء میں سے ایک شیخ روزبہان شیرازی ہیں، انہوں نے روح کے بارے میں جسم لطیف یا جوہر ہونے نہ ہونے وغیرہ کا کوئی کلام نہیں کیا بلکہ اس بات کی طرف صریح اشارہ فرمایا ہے کہ اس روح کا ظہور تجلی ذات و صفات کے درمیان امر الٰہی سے ہوا ہے، اور کسی کو اس کی حقیقت معلوم نہیں ہے، اور یہی قول قرآن پاک اور سواد اعظم جمہور اہل السنۃ والجماعۃ کے قول کے موافق ہے، اور مترجم نے اس مسئلہ کو تفصیل کے ساتھ اردو تفسیر جامعہ میں ائمہ علماء سے نقل کر کے ذکر کیا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

اس مسئلہ کا مختصر مفہوم یہ ہوا کہ روح کے بارے میں ہمارا اعتقاد وہی ہے جو کہ اللہ و تبارک و تعالیٰ نے روح سے متعلق فرمایا ہے اور قطعی احادیث سے منقول ہے، ہم اس حقیقت پر گفتگو صرف اس لئے کرتے ہیں تا کہ معاملہ ہماری سمجھ میں زیادہ آسکے اور اعتقاد کے واسطے گفتگو نہیں کرتے، امام اعظمؒ نے کتاب الوصیۃ میں فرمایا ہے کہ "ہم اس بات کا اقرار کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ان تمام نفوس کو ان کی موت کے بعد اٹھائے گا ایک ایسے دن میں جو پچاس ہزار برس کے برابر ہوگا، تا کہ ثواب اور بدلہ دے اور ایک دوسرے کے حقوق کو ادا کر دے، ایک اور موقع پر ارشاد خداوندی ہے ﴿اِنَّ اللّٰہَ یَبْعَثُ مَنْ فِی الْقُبُوْرِ﴾ یعنی اللہ تعالیٰ ان تمام لوگوں کو جو قبروں میں پڑے ہیں اٹھالے گا۔

ملا علی قاریؒ نے جسموں کو دوبارہ اٹھانے جانے کے سلسلہ میں جو قطعی نصوص ہیں ان سبھوں کو ذکر کرنے کے بعد کہا ہے کہ ان میں فلاسفہ پر رد ہے جو جسمانی حشر کا انکار کرتے ہیں، پھر امام رازیؒ کے اس قول کو ذکر کیا ہے جو انہوں نے فلاسفہ کے انکاری وہم کو رد کرتے ہوئے کہا ہے کہ اور انہیں اس طرح سمجھایا ہے کہ ہم نے جسمانی حشر کا اعتقاد کرنے کی بناء پر اپنے اخلاق بہتر بنائے اور نیک اور اچھے اعمال کر کے سامان آخرت حاصل کیا اور برے اخلاق اور بدکاریوں کو چھوڑ دیا، اس کے بعد ہم میں اور تم میں جو اختلاف ہے تم نے اس کے مطابق آخرت کے سامان کی مطلقاً فکر نہ کی ایسی صورت میں اگر یہ فرض کرو کہ حق

ہمارے عقیدے کے مطابق ہوا جیسا کہ ہم کہتے ہیں تو ہم کامیاب رہے لیکن فکر و تباہ و برباد ہوا، اور بالفرض اگر حق ہمارے خیال کے خلاف ہوا تو اس میں بھی ہمارا کوئی نقصان نہ ہوا، فکر زیادہ سے زیادہ یہ کہہ سکتا ہے کہ دنیاوی کچھ سامان مثلاً شراب نوشی خنزیر کے گوشت سے ہم محروم رہے تو ایسی چیزیں ہیں جن کے استعمال نہ کرنے کی وجہ سے ہمارا کوئی نقصان نہیں ہوا اور نہ ہم میں برائی آئی کہ ان چیزوں کو تو چوہے بلے کتے وغیرہ بھی کھالیتے ہیں، اس طرح یہ اعتراض ہی مہمل ثابت ہوا۔

وكل ماذكره العلماء بالفارسية من صفات الله تعالى، عزت اسمائه وتعالت صفاته جاز القول به سوى اليد بالفارسية، ويجوز ان يقال بروى خدائے بلاتشبيه ولا كيفية، وليس قرب الله تعالى ولابعده من طريق طول المسافة وقصرها، ولاعلى معنى الكرامة والهوان، ولكن المطيع قريب منه بلاكيف، والعاصى بعيد عنه بلاكيف، والقرب والبعد والاقبال يقع على المناجى، وكذلك جواره فى الجنة والوقوف بين يديه بلاكيف

ترجمہ: اور علماء سلف رحمہم اللہ نے جن صفات الٰہی کو فارسی زبان یعنی ماسوائے عربی کے دوسری زبان میں تعبیر کیا ہے انہیں اسی طرح کہنا جائز ہے، سوائے صفت ید کے کہ اس کو دوسری زبان میں نہیں کہنا چاہئے، اور بروی خدا یعنی اللہ تعالیٰ کے روبرو کہنا جائز ہے، مگر تشبیہ و کیفیت کے بغیر، یعنی اس کی تشبیہ کسی مخلوق سے یا کیفیت اس کے تصور میں نہ ہو بلکہ اللہ تعالیٰ کو تشبیہ و کیفیت سے منزہ و پاک جاننا چاہئے، اور اللہ تعالیٰ کے نیک بندوں کے قریب ہونا یا گنہگار بندوں سے دور ہونا، مسافت کی نزدیکی یا دوری کی طرح نہیں ہے، اور نہ قریب سے مراد عزت و بزرگی اور بعد سے مراد ذلت و خواری ہے، (جیسا کہ تاویل کرنے والے کہا کرتے ہیں) لیکن صحیح عقیدہ یہ ہے کہ فرمان بردار بندہ اپنے رب عزوجل سے اس طرح قریب ہے جس کی کیفیت معلوم نہیں ہے، اسی طرح نافرمان بندہ اپنے رب سے اس طرح دور ہے جس کی کیفیت معلوم نہیں ہے، اور جو بندہ اپنے رب سے مناجات کرتا ہے مثلاً نماز پڑھتا ہے تو اس کے حق میں قریب ہونا اور متوجہ ہونا واقع ہے اور جو نافرمان بندہ ہے اس کے حق میں دور ہونا اور منہ پھیرنا صادق ہے لیکن اس کی تفصیلی کیفیت ہمیں معلوم نہیں ہے، اس طرح جنت میں رب العٰلمین کے پڑوس اور بغل میں ہونا اور قیامت کے دن اس کے روبرو حاضر ہونا بھی برحق ہے مگر بلا تشبیہ اور بلا کیفیت ہے۔

## قرب و بعد خداوندی ہونا تو معلوم ہے مگر اس کی کیفیت مجہول ہے

توضیح: العاصى بعيد عنه بلاكيف، خلاصہ یہ ہے کہ (قرب و بعد خداوندی ہونا تو معلوم ہے مگر اس کی کیفیت مجہول ہے) اور مطلقاً کسی قسم کی تشبیہ دینا روا نہیں ہے،

والوقوف بين يديه بلاكيف، فائدہ: ملا علی قاریؒ نے فرمایا ہے تحقیق مسئلہ یہ ہے کہ امام اعظمؒ کے نزدیک اللہ تعالیٰ کا مخلوق سے قریب ہونا یا مخلوق کا اللہ تعالیٰ کے قریب ہونا ایک تحقیقی صفت ہے، لیکن اگر کوئی شخص اپنے طور پر اپنے خیال سے مخلوقات سے مشابہ اس صورت و تشبیہ فرض کرے گا وہ غلطی پر ہوگا اور باطل ہوگا، کہ وہ کیسا ہے اور کس طرح اس کا سمجھنا انسانی عقل و سمجھ سے باہر ہے، البتہ بعضے متاخرین اور تمام بدعتی فرقوں والے اس وصف میں تاویل کرتے ہیں، اور "قرب" کے معنی رحمت الٰہی کے جو اس کی اطاعت کی وجہ سے ہوگی اور "بعد" کے معنی معصیت کی وجہ سے دوری کے قرار دیتے ہیں، اور اشارہ والے کہتے ہیں کہ قربت اللہ عزوجل کی شان سے ہے کہ اپنے تمام حالات میں اللہ تعالیٰ کی نعمت کو اپنے اوپر دیکھنا، اور اس کی نیت کا مشاہدہ کرنا اور اپنی طاعت و فرماں برداری کو اپنی نگاہ میں رکھنا اور اسے کوئی اہمیت نہ دینا ہے، بعض علماء نے کہا ہے کہ تم اللہ تعالیٰ کے جس قدر بھی قریب ہو جاؤ مگر اسے نہیں دیکھ سکتے، اور اس سے انتہائی دور ہو کر اس کے ماسوا وغیرہ کو دیکھتے ہو۔

والقرآن منزل على رسول ﷺ وهو فى المصحف مكتوب، وآيات القرآن كلها فى معنى الكلام

مستوية في الفضيلة والعظمة، إلا أن لبعضها فضيلة الذكر وفضيلة المذكور، مثل آية الكرسي؛ لان المذكور فيها جلال الله وعظمته وصفته، فاجتمعت فيها فضيلة الذكر وفضيلة المذكور، وما في قصة الكفار ففيها فضيلة الذكر فحسب، إذ ليس للمذكور فيها وهم الكفار فضيلة، وكذلك الأسماء والصفات كلها مستوية في الفضيلة والعظمة لاتفاوت بينهما، ووالدا رسول الله ﷺ ماتا على الكفر

ترجمہ: اور قرآن (۲۳ برس میں) رسول اللہ ﷺ پر نازل کیا گیا، اور وہ کتابی شکل میں موجود ہے، اور قرآن پاک کی تمام آیتیں اس اعتبار سے فضیلت اور عظمت میں بالکل برابر ہیں، مگر کچھ ایسی ہیں جن میں ذکر اور مذکورہ دونوں اعتبار سے فضیلت ہے، جیسے آیت الکرسی کہ اس میں بھی دوسری آیتوں کی طرح ذکر کی فضیلت ہے اس کے علاوہ زائد فضیلت مذکور (کرسی) کی بھی ہے، اس طرح اس میں دو خصلتیں ہو گئیں، لیکن وہ آیتیں جن میں کافروں کے قصے ہیں مثلاً سورہ ابی لہب تو ایسی آیتوں میں صرف ذکر کی فضیلت ہے لیکن اس میں جن لوگوں کی جو باتیں مذکور ہیں (ابولہب اور ان کی بیوی) ان کی کوئی فضیلت نہیں ہے، لہذا ان کی صرف ایک فضیلت ہوئی، اسی طرح اللہ تعالی کے اسماء و صفات سب کی سب فضیلت اور عظمت میں برابر ہیں اور ان کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے اور رسول اللہ ﷺ کے دونوں والدین کا کفر کی حالت میں انتقال ہوا۔

توضیح: آية الكرسي الخ، کہ اس آیت میں اللہ تعالی کے جلال و عظمت و صفت کا بیان ہے، اسی کے مانند سورہ اخلاص میں بھی یا اس سے بھی کچھ زائد باتوں کا بیان ہے۔

ومافي قصة الكفار الخ، مثلاً سورہ لہب میں ابولہب اور اس کی بیوی کا ذکر ہے اور یہ کافر ہیں جو کسی بھی فضیلت کے مالک اور مستحق نہیں ہیں۔

فائدہ: واضح ہو کہ کفار پر جو شان قہر الٰہی ظاہر ہے اور وہ آیات حال کفار میں ضمناً مذکور ہے تو اس شان کی فضیلت بھی ذکر کے ساتھ ہے، لیکن صرف ان کفار کی کچھ فضیلت نہیں ہے جیسا کہ امامؒ نے ذکر فرمایا ہے، فافهم والله اعلم

## اللہ تعالیٰ کے اسماء و صفات میں کوئی کمی و بیشی نہیں ہے

لاتفاوت بينهما، (اللہ تعالیٰ کے اسماء و صفات میں کوئی کمی و بیشی نہیں ہے) سب کی سب فضیلت و عظمت برابر ہیں، کیونکہ سبھی اللہ تعالیٰ کے اسماء و صفات ہیں اور سب یکساں ہیں، البتہ بندہ کے مناسب حالتوں ضرورتوں کے مناسب بعض اسماء و صفات بعض موقعوں میں خاص ہوتے ہیں مثلاً کسی نے گناہ سے استغفار کرنا چاہا تو اس کو یہ مناسب نہیں ہے کہ اس طرح دعا مانگے اے شدید العقاب مجھے بخش دے بلکہ اس کے لئے یہ کہنا مناسب ہوگا اے غفار! اے ارحم الراحمین! مجھے بخش دے۔

## رسول اللہ ﷺ کے والدین کا کفر کی حالت میں انتقال ہوا

ماتا علي الكفر (رسول اللہ ﷺ کے والدین کا کفر کی حالت میں انتقال ہوا) یعنی زمانہ رسالت و اسلام سے پہلے، زمانہ کفر میں انتقال کیا، اور روافض کہتے ہیں کہ چونکہ امام ہونے کے لئے یہ بات شرط اور لازم ہے کہ اس کے والدین مؤمن ہوں اس لئے امام اعظمؒ نے اپنے اس رسالہ میں اس کا رد کرتے ہوئے تصریح کی کہ رسالت کے لئے ایسی کوئی شرط لازم نہیں ہے، ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں کہ اس کلام سے ان لوگوں کا رد کرنا مقصود ہے جو یہ کہتے ہیں کہ آپ ﷺ کے والدین کا انتقال ایمان کی حالت میں ہوا، یا ان کے انتقال کے بعد اللہ تعالیٰ نے انہیں دوبارہ زندہ کر کے ایمان کی توفیق دے کر موت دی۔

میں (مترجم) نے اس مسئلہ کو اپنے ایک مستقل رسالہ میں تحقیق کے ساتھ لکھا ہے، اور امام سیوطیؒ نے امام اعظمؒ کے قول کے خلاف اپنے تینوں رسالوں میں جو کچھ لکھا تھا اس کو کتاب اللہ، سنت رسول، قیاس اور اجماع کے دلائل سے رد کیا ہے،

اس موقع پر عجیب بات یہ ہے کہ بعض جاہل حنفیہ نے بھی امام اعظمؒ کی یہاں صریح کردہ عنوان سے بھی انکار کیا ہے، اور اشارۃ یہ کہا ہے کہ امام صاحبؒ کا یہ قول ان کی شان کے لائق ہی نہیں ہے، مگر اس منکر کا انکار ایسا ہی ہے جیسا کہ گمراہ فرقہ جہمیہ کے سردار جہم بن صفوان نے کہا ہے کہ میری دلی خواہش ہے کہ "اگر موقع ملے تو میں قرآن کریم سے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان ﴿اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى﴾ کو کاٹ کر نکال ڈالوں" اور جیسا کہ ایک گمراہ شخص احمد بن ابی داوٗد نے خلیفہ مامون الرشید کو کہا تھا کہ غلاف کعبہ پر ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهٖ شَيْءٌ وَّهُوَ السَّمِيْعُ الْبَصِيْرُ﴾ کی بجائے ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهٖ شَيْءٌ وَّهُوَ الْعَزِيْزُ الْحَكِيْمُ﴾ لکھیں، اور جیسا کہ ایک بڑے رافضی کا قول ہے کہ میں اس قرآن سے بیزار ہوں جس میں ابو بکر صدیقؓ کی تعریف ہو۔

**وأبو طالب مات كافرا، وقاسم و طاهر و ابراهيم كانوا بني رسول ﷺ**

توضیح: ملا علی قاریؒ نے لکھا ہے کہ (انبیاء علیہم السلام ابتداء اور انتہاء ہر حال میں گناہوں سے معصوم تھے) اور ماسوا انبیاء علیہم السلام (اور ماسوا ان افراد امت کے جن کے لئے رسول اللہ ﷺ کی طرف سے جنتی ہونے کی بشارت تھی) باقی تمام اولیاء و علماء و اصفیاء میں سے کسی کو بھی ہم تخصیص کے ساتھ علم یقینی کے طور پر یہ نہیں کہہ سکتے کہ ایمان پر ہی ان کا انتقال ہوا ہے، اگرچہ بڑے کشف و کرامات اور خرق عادات ظاہر ہو چکے ہوں کیونکہ ویسا حکم لگا کر غیبی باتوں کے مشاہدہ کر لینے کے بعد ہی ہو سکتا ہے، پھر طویل بحث کے دلائل کے ساتھ یہ لکھا ہے کہ جنتیوں کے لئے جو نشانات بیان کئے گئے ہیں ان کو سامنے رکھ کر ظنی طور پر گواہی دی جا سکتی ہے، جیسا کہ ایک حدیث میں ہے **هذا اثنيتم عليه خيرا وجبت له الجنة وهذا اثنيتم عليه شرا وجبت له النار، انتم شهداء الله في الارض**، یعنی اس مردے پر تم نے بھلائی کی شہادت دی ہے اس بناء پر اس کے لئے جنت واجب ہوئی، اور اس مردے کے لئے تم نے برائی کی گواہی دی ہے اس بناء پر اس کے لئے دوزخ واجب ہوئی، تم لوگ زمین میں اللہ کے گواہ ہو۔

## ابو طالب بھی کافر ہی رہتے ہوئے مرے

**وابو طالب...... مات كافرا**، اور آپ ﷺ کے چچا (ابو طالب بھی کافر ہی رہتے ہوئے مرے)۔

فائدہ: ابو طالب نے زمانہ اسلام پایا تھا اور ان کے انتقال کے وقت رحمت عالم ﷺ خود ہی ان کے پاس تشریف لے گئے تھے، وہاں پہونچ کر ابو جہل وغیرہ چند سردار ان کو پا کر اپنے چچا کو مخاطب کر کے فرمایا: اے چچا! آپ اپنی زبان سے کلمہ توحید پڑھ لیں تاکہ اللہ تعالیٰ کے دربار میں آپ کے لئے میرے پاس حجت ہو سکے، مگر ابو جہل وغیرہ نے کہا: اے ابو طالب! کیا تم عبد المطلب کے مذہب سے منہ موڑ لو گے، اس طرح کئی بار گفتگو ہوئی، تب جواب میں انہوں نے کہا: اے بھتیجے! اگر قریش کے اس طعن دینے کا کہ آخر زندگی میں ابو طالب ڈر گیا اور آباء کے مذہب کو بدل دیا، مجھے خیال نہ ہوتا تو میں ضرور یہ کلمہ کہہ کر تمہاری آنکھیں ٹھنڈی اور خوش کر دیتا، پھر ابو جہل وغیرہ سے کہا کہ میں عبد المطلب کے مذہب پر ہوں، اس کے بعد وفات پالی، اور رسول اللہ ﷺ یہ فرمانے لگے **واللہ لأستغفرنّ لك مالم اُنْهَ عَنْكَ**، اللہ کی قسم: جب تک کہ اللہ کی طرف سے آپ کے لئے دعا کرنے سے روکا نہیں جاؤں گا، میں اس وقت تک آپ کے لئے بالضرور استغفار کرتا رہوں گا، اسی موقع پر اللہ تعالیٰ کی طرف سے یہ آیت پاک نازل کی گئی: **﴿ماكان للنبي والذين آمنوا أن يستغفروا للمشـركين ولو كان أولي قربىٰ من بعد ماتبين لهم أنهم أصحاب الجحيم﴾** یعنی نبیوں اور مؤمنوں کے لئے کسی طرح مناسب نہیں ہے کہ وہ مشرکوں کے واسطے استغفار کرتے رہیں، اگرچہ ایسے لوگ اپنے رشتہ دار ہی کیوں نہ ہوں، اس وقت جب کہ انہیں معلوم ہو گیا ہو کہ یہ جہنمی ہیں، ایک اور موقع پر ابو طالب کے بارے میں یہ آیت نازل کی گئی ہے ﴿اِنَّكَ لَاتَهْدِيْ مَنْ اَحْبَبْتَ وَلٰكِنَّ اللّٰهَ يَهْدِيْ مَنْ

یشاءﷺ الایہ، یعنی آپ از خود جس کو ہدایت دینا چاہیں ہدایت نہیں دے سکتے ہیں البتہ اللہ جسے چاہے ہدایت دیتا ہے، بخاری و مسلم کی یہ روایت ہے۔

## رسول اللہ ﷺ کے صاجزادگان

**وقاسم و طاهر الخ** (رسول اللہ ﷺ کے صاجزادگان) قاسم و طاہر وابراہیم تھے، ان میں سب سے بڑے قاسم تھے اور ان ہی کی مناسبت سے آپ کی کنیت ابو القاسم ہوئی تھی، اور سب سے پہلے ان ہی کا انتقال بھی ہوا، ابن عبد البر اور دار قطنی نے بیان کیا ہے کہ آپ کے ایک صاجزادے کا نام عبد اللہ بھی تھا جن کو طیب و طاہر بھی کہا جاتا تھا ان کا بھی انتقال مکہ معظمہ میں ہو گیا تھا، اس کے بعد آپ کی ایک باندی حضرت ماریہ قبطیہؓ کے پیٹ سے ابراہیم نامی ایک اور صاجزادے ہوئے وہ مدینہ میں فوت ہوئے اور وہیں مدفون بھی ہوئے۔

**و فاطمة و زينب و رقية و ام كلثوم كن جميعا بنات رسول ﷺ ، اذا اشكل على الانسان شيء من دقائق علم التوحيد، فينبغي له ان يعتقد في الحال ما هو الصواب عندالله تعالى إلى أن يجد عالما فيسأله، ولايسعه تأخير الطلب ولا يعذر بالوقف فيه، ويكفر إن وقف**

ترجمہ: اور حضرت فاطمہ وزینب ورقیہ اور ام کلثومؓ یہ سبھی رسول اللہ ﷺ کی صاجزادیاں تھیں، اور جب کبھی کسی آدمی پر علم توحید کی باریکیوں میں سے کوئی چیز مشکل ہو تو اسے چاہئے کہ اس کے متعلق فوری طور پر یہ اعتقاد کر لے کہ اللہ کے نزدیک جو صحیح بات ہے اسے میں نے تسلیم کر لیا ہے، پھر جب کسی حقانی وربانی عالم کو پالے اس سے دریافت کر لے، لیکن اپنے طور پر ایسے عالم کی تلاش میں سستی اور تاخیر سے کام نہ لے، اور اس مسئلہ میں تاخیر اور توقف کا عذر قابل قبول نہ ہوگا، اور اگر توقف کرے گا تو وہ کافر سمجھا جائیگا۔

توضیح: (رسول اللہ ﷺ کی صاجزادیاں اور ازواج مطہرات) **فاطمه و زينب الخ**، مذکورہ چاروں رسول اللہ ﷺ کی صاجزادیاں تھیں۔

ان میں سے صرف حضرت فاطمہؓ آپ ﷺ کے بعد بھی زندہ رہیں اور بقیہ تمام صاجزادیاں آپ ﷺ کی زندگی ہی میں وفات پا چکی تھیں، صاجزادگاں تو بچپن ہی میں فوت ہو گئے تھے، مگر بقیہ صاجزادیاں جوان ہوئیں اور ان کی شادیاں بھی ہوئیں پھر بھی ان میں کسی کی اولاد نہیں ہوئی یا نہیں بچی، حضرت فاطمہؓ جو رسول اللہ ﷺ کو بہت پیاری تھیں ان کے دو صاجزادگاں حضرت (حسن وحسینؓ) کے واسطے سے رسول اللہ ﷺ کی نسل قائم رہی، رسول اللہ ﷺ نے اللہ عز وجل کے حکم کے مطابق اپنی صاجزادی فاطمہؓ کا نکاح اپنے بھتیجے حضرت علیؓ سے کر دیا تھا، ان سے اولاد میں جنت کے نوجوانوں کے دونوں سردار حضرت حسنین کے علاوہ محسنؓ بھی پیدا ہوئے تھے مگر وہ بچپن ہی میں وفات پاگئے، اور لڑکیوں میں حضرت کلثوم اور حضرت زینبؓ ہوئیں۔

اس موقع پر امام اعظمؒ نے اپنی اس کتاب میں آپؐ کی ازواج و مطہرات یا امہات المومنین کا تذکرہ نہیں فرمایا ہے اس لئے میں (مترجم) انہیں مجملاً ذکر کئے دیتا ہوں، وہ یہ ہیں (۱) حضرت خدیجہؓ (۲) سودہؓ (۳) عائشہؓ (۴) حفصہؓ (۵) ام سلمہؓ (٦) ام حبیبہؓ (۷) زینب بنت جحشؓ (۸) زینب بنت خزیمہؓ (۹) میمونہؓ (۱۰) جویریہؓ (۱۱) اور حضرت صفیہؓ، یہ گیارہ تو وہ ہوئیں کہ جن کے بارے میں اتفاق امت ہے کہ ان سے نکاح ہوا اور آپ ﷺ کی صحبت میں رہیں، اور یوں بھی منقول ہے کہ ان کے علاوہ کچھ اور بھی تھیں جن میں اختلاف ہے (ملا علی قاریؒ سے مختصراً ذکر کیا گیا ہے)۔

**وإذا أشكل الخ**، مسئلہ علم توحید کے اعتقاد کے سلسلہ میں، اگر کبھی علم توحید کا باریک مسئلہ ذہن میں آجائے اور اس کا

کوئی حل سمجھ میں نہ آرہا ہو اور کوئی عالم بھی اس کو تشفی بخش جواب دینے والا نہ ہو تو اس صورت میں اس کے لئے یہ ضروری ہے کہ فی الحال یوں اعتقاد کرلے کہ اللہ تعالیٰ کے علم میں اس کا جو صحیح جواب ہے میں نے اسے مان لیا، البتہ اپنے طور پر کسی محقق عالم کی تلاش میں ذرا برابر سستی اور کاہلی نہ کرے کہ اس مسئلہ میں اس کا توقف کرنے کا عذر قابل قبول نہ ہوگا، کیونکہ توقف کرنے سے وہ کافر ہو جائے گا، توقف کے معنی یہ ہیں کہ اس مسئلہ میں فی الفور کوئی اعتقاد نہ کرے بلکہ یوں کہے کہ میں توقف کرتا ہوں جب مسئلہ جیسا حل ہوگا ویسا اعتقاد کرونگا، امام اعظمؒ نے ایسا کرنے سے کفر کا فتویٰ دیا ہے، بلکہ اسے یوں اعتقاد رکھنا چاہئے کہ اس مسئلہ میں اللہ تعالیٰ کے نزدیک جو حق ہے میں نے اسے قبول کیا۔

واضح ہو کہ یہاں پر مسئلہ میں علم توحید کی قید لگائی گئی ہے کیونکہ شرائع احکام واعمال تو رحمت ہیں، اور اعمال مسائل میں توقف جائز ہے، پھر توحید سے مراد اللہ تعالیٰ کی توحید ہے کیونکہ عقائد کی کتابوں میں اکثر امامت وغیرہ سے متعلق باتیں مثلاً حضرت رسول اللہ ﷺ کی ازدواج مطہرات اور اولاد پاک کا بھی بیان رہتا ہے، تو ان میں توقف کرنا نقصان دہ نہیں ہے، البتہ ام المومنین حضرت عائشہ صدیقہؓ کی پاک دامنی کی چونکہ قرآن پاک میں صراحۃً ذکر کی گئی ہے لہٰذا اس سلسلہ میں جو کچھ دوسری باتیں مذکور ہیں ان سے مخالفت کرنا گمراہی اور بدعت ہے، اور احکام شرعی میں اگر اجتہاد کے ساتھ اختلاف ہو تو وہ معاف ہے بلکہ امت کے لئے رحمت کا سبب ہے (واللہ اعلم بالصواب)

**وخبر المعراج حق فمن رده فهو ضال مبتدع، و خروج الدجال ويأجوج ومأجوج وطلوع الشمس من مغربها و نزول عيسى عليه السلام من السماء، وأنه لعلم للساعة وسائر علامات يوم القيامة على ما وردت الأخبار الصحيحة حق كائن، والله تعالى أعلم، والله يهدى من يشاء إلى صراط مستقيم**

ترجمہ: اور واقعہ معراج کی خبر برحق ہے، جس نے اسے نہیں مانا وہ گمراہ اور بدعتی ہے، اور دجال کا، یاجوج وماجوج کا، پچھم کی طرف سے سورج کا نکلنا، عیسیٰ علیہ السلام کا آسمان سے اترنا، اور یہ کہ عیسیٰ علیہ السلام قیامت کی علامت ہیں، اور ان کے علاوہ صحیح روایتوں میں قیامت کی جن علامتوں کا بیان ہے وہ سب برحق اور ہونے والی ہیں، اور اللہ تعالیٰ کا ہی علم سب سے زیادہ ہے اور اللہ تعالیٰ ہی جسے چاہے صراط مستقیم دکھاتا اور اس پر لگاتا ہے۔

توضیح: (معراج کا واقعہ برحق ہے) یعنی کتب حدیث میں جو یہ مذکور ہے کہ سیدنا رسول اللہ ﷺ جاگتے ہوئے اس بدن کے ساتھ آسمان تک پھر آسمان سے اللہ تعالیٰ نے جہاں چاہا اعلیٰ مقامات کی سیر کرائی تو یہ باتیں برحق اور یقیناً ثابت ہیں، اس ظاہری عبارت سے یہ بات سمجھ میں آرہی ہے کہ امام اعظمؒ کے نزدیک حدیث میں جس طرح آسمانوں میں سفر کا بیان ہے وہ سب برحق اور اس کا انکار گمراہی ہے، لیکن خلاصہ میں اس کی تفصیل اس طرح ہے کہ "جس نے معراج کا انکار کیا تو دیکھا جائے اگر مکہ معظمہ سے بیت المقدس تک کے سفر معراج سے انکار کیا تو وہ کافر ہو گیا، اور اگر بیت المقدس سے آگے کے واقعات کا انکار کیا تو وہ کافر نہ ہوگا" اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ حرم مکہ معظمہ سے بیت المقدس تک کے اِسراء کا ثبوت آیات قرآنیہ سے بالتصریح ثابت ہے جو دلیل قطعی ہے۔

اور اب میں (مترجم) اس کی کچھ تفصیل کرتا ہوں کہ شیخ نسفیؒ نے اپنی کتاب عقائد میں بھی واقعہ معراج کو بالتفصیل لکھا ہے، لیکن امام اعظمؒ کی ظاہری عبارت سے اس بات کا اشارہ ملتا ہے کہ معراج کا اعتقاد اسی طرح کرنا چاہئے جس طرح مشہور احادیث سے ہوتا ہے، لیکن حدیث کے رد کرنے والے کو گمراہ اور بدعتی بتایا ہے، ملا علی قاریؒ نے بتلایا ہے کہ علماء کرام نے اس بات میں اختلاف کیا ہے کہ معراج کے موقع پر رسول اللہ ﷺ کس حد تک تشریف لے گئے تھے بعض نے کہا ہے کہ جنت تک، بعضوں نے عرش تک اور بعضوں نے اس سے برتر وبالا مقام ﴿دنى فتدلى فكان قاب قوسين أو أدنى﴾، آپ کا مقام سفر تھا۔

## دجال یاجوج وماجوج وغیرہ کا نکلنا

و خروج دجال الخ، (علامات قیامت) دجال یاجوج وماجوج وغیرہ کا نکلنا ہے، ملا علی قاریؒ نے شرح میں لکھا ہے کہ امام اعظمؒ نے اس کلام میں قیامت کی نشانیاں جمع تو کر دی ہیں مگر ان کو ترتیب کے ساتھ ذکر نہیں فرمایا ہے کہ یہ مقصود اصلی نہیں ہے، ان کی ترتیب اس طرح کی ہوگی، خلیفہ مہدی کا نکلنا برحق ہے، پہلے تو وہ حرمین شریفین (مکہ معظمہ اور مدینہ منورہ) میں ظاہر ہوں گے پھر بیت المقدس تشریف لائیں گے، وہاں دجال نکلے گا اور انہیں گھیر لے گا، اس وقت حضرت عیسیٰ علیہ السلام دمشق کی مسجد کے مشرقی منارہ پر اتریں گے، اور دجال سے قتال کے لئے نکلیں گے اور اپنے ایک ہتھیار سے اس پر وار کریں گے، ویسے وہ خود بھی حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے نزول کے وقت سے ہی ایسا گلنے اور پگھلنے لگے گا جیسا کہ پانی میں نمک پگھلتا ہے، اس وقت حضرت عیسیٰ علیہ السلام اور مہدیؒ اکٹھے ہو جائیں گے پھر نماز کی جماعت کا وقت آئے گا، تو مہدیؒ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو امامت کے لئے اشارہ کریں گے وہی آگے بڑھیں لیکن وہ انکار کریں گے اور یہ عذر فرمائیں گے کہ اس وقت آپ کی امامت کے لئے انتظام کیا گیا ہے، بالآخر مہدیؒ ہی امامت فرمائیں گے اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام ان کی اقتداء میں نماز ادا فرمائیں گے۔

اس سے یہ بات ظاہر ہو جائے گی کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام مستقل نبی نہیں ہیں بلکہ رسول اللہ ﷺ کے تابعدار ہیں چنانچہ ایک موقع پر رسول اللہ ﷺ نے اسی بات کی طرف اشارہ فرمایا تھا کہ لو کان موسی حیا لما وسعه الا اتباعی کہ اگر موسیٰ علیہ السلام بھی ابھی زندہ ہوتے تو میری اتباع کے سوا ان کے لئے دوسرا کوئی چارہ نہ ہوتا، لیکن شرح عقائد میں لکھا ہے زیادہ صحیح قول یہ ہے کہ عیسیٰ علیہ السلام ہی لوگوں کو نماز پڑھائیں گے، اور امامت فرمائینگے، اور مہدیؒ ان کی اقتداء فرمائیں گے، کیونکہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام افضل ہوں گے، اور ان کی امامت اولیٰ ہوگی (انتہیٰ)۔

ملا علی قاریؒ نے فرمایا ہے کہ اوپر کے دونوں قولوں میں کوئی اختلاف نہیں ہے اس طرح کے آسمان سے نزول کے وقت پہلی نماز عصر کا وقت ہوگا اور جماعت ہونے والی ہوگی لہذا اس وقت کو مہدیؒ ہی امامت فرمائینگے، اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام اقتداء فرمائینگے، اور اس کے بعد کی نمازوں میں حضرت موسیٰ علیہ السلام ہی امامت فرمائینگے اور دوسرے اقتداء فرمائینگے، جیسا کہ شرح عقائد میں لکھا ہے۔

میں (مترجم) کہتا ہوں کہ ابھی امام اعظمؒ نے قیامت کی جتنی علامتیں بیان فرمائی ہیں وہ ہیں جو خاص قیامت کی بڑی بڑی علامتیں اور بہت ہی قریب ہی ہوں گی، اور اب میں (قیامت صغریٰ اور کبریٰ کے بارے میں) مختصراً کچھ اور بھی لکھونگا، چنانچہ ابوداود طیالسیؒ کی روایت کے مطابق عیسیٰ علیہ السلام اس وقت دنیا میں چالیس برس قیام فرمائیں گے، اتنے دن پورے کرنے کے بعد انتقال فرمائینگے، اور اس وقت کے مسلمان ان کے جنازہ کی نماز پڑھ کر انہیں دفن کریں گے، روایت سے یہ بھی معلوم ہوا ہے کہ وہ آنحضرت ﷺ اور حضرت ابوبکر صدیقؓ کے درمیان دفن کئے جائینگے، ویسے دوسری روایت میں یہ بھی ہے کہ حضرت ابوبکر صدیقؓ اور حضرت عمر فاروقؓ کے بعد دفن کئے جائیں گے، اس طرح ان دونوں حضرات کے لئے بڑی مبارک بادی خبر ہے کہ دونوں بڑے بڑے انبیاء کے درمیان ہو جائینگے۔

ایک اور روایت میں لکھا ہے کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام اس وقت صرف سات برس دنیا میں زندہ رہیں گے کیونکہ آسمان میں تشریف لے جاتے وقت سات برس کم چالیس برس کے تھے اس طرح وہ سات برس رہ کر چالیس برس کی مدت پوری فرمائینگے جو ان کے لئے مقرر ہوگی، بعضوں نے کہا ہے کہ یہی سات برس کی روایت صحیح ہے مترجم کا کہنا ہے کہ ''مستدرک'' میں حاکم کی روایت کے مطابق ان کے اٹھائے جانے کے وقت ایک سو بیس برس کی عمر تھی، میں نے اپنی اردو تفسیر

میں اس مسئلہ کو کافی تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے (جس کا جی چاہے وہاں دیکھ لے)۔

ملا علی قاریؒ نے لکھا ہے کہ (نزول عیسیٰ علیہ السلام اور قتل دجال کے بعد یاجوج ماجوج ظاہر ہوں گے) بالآخر اللہ تعالیٰ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی دعاؤں کی برکت سے سارے یاجوج وماجوج کو ہلاک فرمادے گا، پھر حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی وفات کے بعد یہ علامتیں ہوں گی کہ اس وقت کے سارے مؤمنین انتقال کر جائیں گے، اور آفتاب بجائے مشرق کے مغرب کی طرف سے طلوع ہوگا اور قرآن کریم دنیا سے اٹھالیا جائے گا، جیسا کہ ابن ماجہ نے حضرت حذیفہؓ کی روایت سے ایک حدیث بیان کی ہے کہ اسلام بالکل پرانا اور تار تار ہو جائے گا جیسا کہ کپڑے پرانے اور تار تار ہو جاتے ہیں یہانتک کہ نماز، روزہ، حج زکوۃ وصدقات وغیرہ کا نام نشان ختم ہو جائے گا بالآخر ایک رات اسے بالکل اٹھالیا جائے گا اس طرح یہ کہ اس کی کوئی ایک آیت بھی دنیا میں باقی نہ رہے گی۔

امام بیہقیؒ نے شعب الایمان میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی سند سے ایک روایت بیان کی ہے کہ انہوں نے فرمایا ہے کہ تم قرآن پاک کو پڑھو اس سے پہلے کہ وہ اٹھالیا جائے، کیونکہ اس کو اٹھالینے سے پہلے قیامت نہیں ہو سکتی ہے، اس پر لوگوں نے دریافت کیا کہ قرآن اٹھالیا جائے گا تو عام مسلمانوں کے سینوں میں جو قرآن بھرا ہوا محفوظ ہے وہ کس طرح اٹھالیا جائے گا، جواب دیا کہ ایک رات وہ سینوں سے محو کر دیا جائے گا، اس کے بعد صبح کو وہ سو کر جب اٹھینگے تو کہیں گے کہ ہم تو کچھ قرآن جانتے تھے، پھر اشعار میں پڑھادینگے۔

قرطبیؒ نے کہا ہے کہ یہ اس وقت ہوگا جبکہ سیدنا عیسیٰ علیہ السلام کا انتقال ہو جائے گا اور حبشہ والے خانہ کعبہ کو بالکل مسمار کر دینگے، میں (مترجم) کہتا ہوں کہ ایک صحیح حدیث کے مطابق لوگ ایک مرتبہ خانہ کعبہ میں حج وعمرہ کرینگے پھر اس کے ڈھادینے کے قریب سارے مؤمنین ختم کر دیئے جائینگے اس کے بعد خانہ کعبہ کو حبشی لوگ ڈھادینگے۔

**نعوذ باللہ من ذلك، واللہ تعالی أعلم ويهدى من يشاء إلى صراط مستقيم**، اللہ تعالیٰ جسے چاہتا ہے راہ مستقیم کی ہدایت دیتا ہے، چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ﴿**واللہ يدعوا الى دار السلام ويهدى من يشاء الى صراط المستقيم**﴾

یہاں تک امام اعظمؒ کی تصنیف کردہ کتاب "الفقہ الاکبر" کا ترجمہ مکمل ہوا اب بندہ (مترجم) کچھ اور مفید رسالوں کا بطریق ملحقات ترجمہ کرتا ہے، یعنی علامہ نسفیؒ نے چونکہ اپنی کتاب عقائد نسفی میں اور ملا علی قاریؒ نے اپنے ملحقات میں اور مولانا عبدالحق محدث دہلویؒ نے اپنی کتاب تکمیل الایمان میں فقہ اکبر کے مذکورہ مسائل سے کچھ زائد مسائل بیان کئے ہیں اس لئے انہیں اس جگہ صرف اردو ترجمہ کے ساتھ ذکر کیا جارہا ہے، یہاں اصل کتاب عربی کی عبارت ذکر نہیں کی جائے گی، بلکہ صرف ان کے مسائل پہلا، دوسرا، تیسرا کہہ کر مرتب ذکر کئے جائینگے ﴿**اياك نعبد واياك نستعين اهدنا الصراط المستقيم**﴾

# عقائد سے متعلق دوسری باتیں اور الفاظ کفر وغیرہ کا بیان

## پہلا مسئلہ: بعض انبیاء کرام کی بعض پر تفضیل و برتری کا بیان

ملا علی قاریؒ نے فرمایا ہے کہ ایک کی تفضیل دوسرے پر اجمالی طور پر تو قطعی الثبوت ہے، کیونکہ قرآن پاک میں ہے، فرمان باری تعالی ہے ﴿**ولقد فضلنا بعض النبين على بعض**﴾ الایہ، کہ ہم نے یقیناً بعض انبیاء کو دوسرے بعض انبیاء پر فضیلت دی ہے، لیکن تفصیلی طور ایک کو دوسرے پر فضیلت دینا امر ظنی ہے، ہاں یہ بات عقیدے کے لائق ہے کہ تمام مخلوق

سے افضل ہمارے نبی حضرت محمد ﷺ ہیں، جو اللہ تعالیٰ کے حبیب ہیں، بعض علماء نے تو اجماع کا دعویٰ کیا ہے، چنانچہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت محمد ﷺ کو تمام آسمان والوں اور تمام انبیاء کرام علیہم السلام پر بھی فضیلت بخشی ہے۔

نیز مسلم شریف اور ترمذی شریف میں حضرت انسؓ سے رسول اللہ ﷺ کا فرمان منقول ہے "انا سید ولد آدم یوم القیامة ولا فخر" کہ قیامت کے دن میں تمام اولاد آدم علیہ السلام کا سردار رہوں گا، مگر یہ بات میں فخر و تکبر سے نہیں کہتا، اور امام احمد و ترمذی اور ابن ماجہؒ نے حضرت ابو سعیدؓ سے اتنی بات اور زیادہ بیان کی ہے بیدی لواء الحمد ولا فخر، کہ میرے ہاتھ میں "حمد" کا عالی شان جھنڈا ہوگا مگر اس پر فخر و غرور نہیں کروں گا، اور یہ بھی مروی ہے وما من نبی یومئذ ادم فمن سواہ إلا تحت لوائی، وانا اول من تنشق عنه الارض ولا فخر، وانا اول شافع واول مشفع ولافخر، یعنی قیامت کے دن حضرت آدم علیہ السلام ہوں یا اور کوئی بھی ہوں سب ہی میرے عالی شان جھنڈے کے نیچے جمع ہوں گے، اور زمین پھٹ کر سب سے پہلے نکلنے والا میں ہوں گا، اور یہ بات تکبر سے نہیں کہہ رہا ہوں، اور میں ہی سب سے پہلے لوگوں کی سفارش کرنے والا ہوں گا، اس طرح میری سفارش سب سے پہلے قبول کرلی جائے گی، یہ بات بھی میں فخر کے ساتھ نہیں کہہ رہا ہوں۔

واضح ہو کہ کچھ احادیث ایسی ضرور ہیں جن میں انبیاء کرام علیہم السلام کے درمیان ایک کو دوسرے پر فضیلت دینے کی ممانعت بھی آئی ہے، مگر ان کی تاویل کی گئی ہے اس طرح پر کہ ان میں اس طرح سے تفضیل نہ کی جائے جس سے دوسروں کی بے حرمتی یا ان کی عزت پر حرف آتا ہو۔

مترجم (صاحب عین الہدایہ) کہتے ہیں کہ ان میں سے کسی کی بھی تفضیل اس طرح نہیں کی جائے جس سے کسی کی طرف داری ہوتی ہو یا کوئی بات بغیر نص کے صرف اپنی رائے سے کہی جارہی ہو، اور اس جگہ جو بات کہی گئی ہیں وہ دلائل اور نصوص قویہ سے کہی گئی ہیں۔

## دوسرا مسئلہ: اللہ تعالیٰ کی بلندی کا دعویٰ مرتبہ کے لحاظ سے کیا جاتا ہے اور جگہ یا فاصلہ کے اعتبار سے نہیں کیا جاتا ہے

جس کسی نے یہ گمان کر رکھا ہو کہ اللہ تعالیٰ آسمان پر یا عرش پر ہے اور وہ جگہ کے اعتبار سے بلندی پر ہے، تو وہ گمراہ ہے، ملا علی قاریؒ نے لکھا ہے کہ اس مضمون کو ابو مطیع بلخیؒ کی جو روایت امام اعظم ابو حنیفہؒ سے منقول ہے وہ غلط ہے، اور یہ ابو مطیع بلخی روایتیں گڑھ لینے والا انسان ہے، اور شیخ عزالدین بن عبدالسلامؒ نے کتاب "حل الرموز" میں لکھا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے کہا ہے کہ جس کسی نے یہ کہا ہے کہ میں نہیں جانتا کہ اللہ تعالیٰ آسمان میں ہے یا زمین میں تو وہ کافر ہے، کیونکہ اس جملہ سے اس بات کا وہم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لئے مکان ہے، اور جو شخص اللہ تعالیٰ کے لئے مکان اور مقام کے ہونے کا وہم بھی کرتا ہے تو وہ شبہ ہو جاتا ہے (انتہی)۔

ملا علی قاریؒ نے فرمایا ہے کہ یہ ابن عبدالسلامؒ بڑے علماء میں سے ہیں اور ان کے کہنے اور نقل کرنے پر اعتماد ہے اور دعاء میں ہاتھ آسمان کی طرف اٹھانے کے سلسلہ میں علماء محققین نے اس بات کی تصریح کردی ہے کہ ایسا کرنا محض امر تعبدی، اور حکم بجا آوری ہے، شارح علامہ سغنانی نے کہا ہے کہ قول مذکور سے اس خیال کا رد کرنا مقصود ہے کہ اللہ تعالیٰ عرش پر ہے۔

## تیسرا مسئلہ: اللہ تعالیٰ کا حبیب و محبوب اور خلیل ہونا عام لوگوں کی طرح نہیں ہے

بلکہ اس کی شان کے مناسب ہے جیسی کہ دوسری صفتیں ہیں، بعض علماء نے تو اس پر علماء کا اجماع نقل کیا ہے خلت اور رحمت الٰہی کا سب سے پہلے جس نے انکار کیا ہے وہ جعد بن درہم ہے، جسے امیر عراق و شرق خالد بن عبد اللہ تسوی نے علماء وقت کے فتوی کی بناء پر عین بقر عید کے دن واسط میں ذبح کروایا تھا۔

## چوتھا مسئلہ: اللہ کے حبیب سب سے پہلے ہمارے نبی محمد ﷺ

پھر سیدنا و نبینا ابراہیم خلیل اللہ ہیں، ان کے بعد سیدنا و نبینا نوح و موسیٰ و عیسیٰ علیہم السلام باقی انبیاء کرام سے افضل ہیں اور مذکورہ پانچوں انبیاء کرام، اولوالعزم رسل ہیں۔

## پانچواں مسئلہ: نبی و ولی کے درمیان افضلیت

کوئی بھی نبی ہو وہ تمام اولیاء کرام سے افضل ہیں، لیکن بہت سی جماعتیں ولی کو نبی پر فوقیت دینے میں گمراہ ہوئیں، فوقیت دینے کی ان کی دلیل یہ ہوئی کہ اولوالعزم رسول سیدنا موسیٰ علیہ السلام کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے ایک ولی حضرت خضرؒ سے تعلیم حاصل کرنے کا حکم ہوا تھا۔

مترجم کا کہنا ہے کہ ان کی گمراہی تو ظاہر ہے، البتہ یہاں ایک بحث ہے کہ نبی میں ان کی جہت نبوت افضل ہے یا جہت ولایت افضل ہے، کچھ علماء کرام نے دوسرے قول کو "کہ جہت ولایت افضل ہے" ترجیح دی ہے، اسی خیال کی وجہ سے عوام نے ولایت کو نبوت پر مطلقاً ترجیح دی اور کہہ دیا کہ ولی نبی سے افضل ہوتے ہیں، مگر یہ بات بہت بڑی جہالت کی ہے، اور پیغمبر میں ولایت و نبوت کی دو جہتیں نکالنا ہی تکلف اور عبث ہے، اور پیغمبر میں جو جہالت ولایت مانی گئی ہے، اس کا دوسرے اولیاء پر قیاس نہیں کیا جاسکتا ہے (کہ دونوں میں بہت زیادہ فرق مراتب ہے) اور اس بات پر فیصلہ ہے کہ صفت نبوت یہ ایک ازلی فضل الٰہی ہے، وہ جسے چاہتا ہے اپنی مرضی سے عطا کرتا ہے، اس میں کسی کو چوں و چرا کی مجال نہیں ہے۔

## چھٹا مسئلہ: فرشتوں کے بارے میں

کہ وہ اللہ کے معصوم بندے ہوتے ہیں، وہ اللہ کے تمام احکام کو پورا پورا بجالاتے ہیں، وہ کھانے پینے اور جماع وغیرہ دوسری تمام ضرورتوں سے مبرا ہیں، وہ نہ مذکر ہوتے ہیں نہ مؤنث، یعنی ان میں نر و مادہ ہونے کی صلاحیت نہیں ہوتی ہے (عقائد نسفی)۔

## ساتواں مسئلہ: خاص ملائکہ مثلاً حضرت جبرئیل و میکائیل و اسرافیل علیہم السلام مرتبہ میں انبیائے کرام علیہم السلام سے کمتر ہیں

مگر دوسرے تمام اولیاء اور علماء سے افضل ہیں، اور عام ملائکہ دوسرے عام مؤمنوں سے افضل ہیں، اور خاص ملائکہ میں سے حضرت جبرئیل علیہ السلام افضل ہیں یہ بات ملا علی قاریؒ نے بیان کی ہے۔

## آٹھواں مسئلہ: جادو کا سیکھنا کفر نہیں ہے

البتہ اس کے اثر کا مرتب ہونے کا اعتقاد کرنے سے یعنی اثر کو سحر کی طرف منسوب کرنے اور اس پر عمل کرنے میں کفر

لازم آتا ہے، جیساکہ شرح العقائد میں ہے، اور صاحب الروضہ نے لکھا ہے کہ بالاتفاق سحر کا فعل حرام ہے، اور اس کے سیکھنے و سکھانے کے بارے میں تین اقوال ہیں: (۱) جمہور علماء کے نزدیک دونوں کام حرام ہے اور یہی مفتی بہ ہے، دوسرا قول یہ ہے کہ دونوں کام مکروہ ہیں، اور تیسرا قول یہ ہے کہ دونوں کام مباح ہیں۔

## نواں مسئلہ: صحابہ کرامؓ کے آپس کے درجات

شیخ ابو منصور بغدادیؒ جو کہ مذہب شافعی کے بڑے اماموں سے ہیں فرمایا ہے کہ اہل السنۃ والجماعۃ نے اس بات پر اجماع کیا ہے کہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین میں سب سے افضل حضرت ابو بکر صدیقؓ پھر حضرت عمرؓ پھر حضرت عثمانؓ پھر حضرت علیؓ ہیں، ان کے بعد عشرہ مبشرہ (وہ دس افراد جنہیں ان کی زندگی ہی میں رسول اللہ ﷺ نے جنت کی خوش خبری دیدی تھی) کے باقی (چھ) افراد ہیں (مذکورہ چاروں حضرات بھی ان میں داخل ہیں) پھر باقی بدریین پھر باقی اہل احد پھر باقی اہل بیعۃ الرضوان ہیں جو صلح حدیبیہ کے موقع پر ہوئی تھی، پھر باقی صحابہ کرام ہیں رضی اللہ عنہم اجمعین (انتہی)۔

عقائد نسفی میں بھی ہے اور ابوداؤد و ترمذی میں حدیث موجود ہے رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے **لا یدخل النار أحد من بائع تحت الشجرۃ**، یعنی جن لوگوں نے درخت کے نیچے بیعت میں شرکت کی ہے ان میں سے ایک بھی دوزخ میں نہیں جائے گا، ترمذی نے اس روایت کو بیان کرنے کے بعد کہا ہے کہ یہ حدیث صحیح ہے، یہ بیعت الرضوان جبکہ حدیبیہ میں ہوئی اور وہ آخری زمانہ میں ہوئی تھی، تو ظاہر ہے کہ جو لوگ ان سے افضل ہیں (ایمان لانے والوں میں سابقین اور متقدمین) وہ بدرجہ اولی دوزخ میں نہیں جائینگے، اور اللہ تعالی جو ارحم الراحمین ہیں ان سے اسی بات کی قوی امید کی جاتی ہے۔

## دسواں مسئلہ: صحابہ کرامؓ کے بعد تابعین کرامؒ کا مرتبہ ہے

''تابعین'' سے مراد وہ لوگ ہیں جنہوں نے ایمان کی حالت میں آنحضرت ﷺ کو نہیں دیکھا، بلکہ آپؐ کے صحابہ کرامؓ کو ایمان کی حالت میں دیکھا ہے، اس کے بعد شیخ الاسلام محمد بن حنیف شیرازیؒ نے کہا ہے کہ تابعین میں افضلیت کے بارے میں اختلاف کیا گیا ہے، اس طرح پر کہ مدینہ منورہ والے کہتے ہیں کہ سعید بن مسیبؒ افضل ہیں، لیکن اہل بصرہ کہتے ہیں کہ حسن بصریؒ افضل ہیں، اور اہل کوفہ کہتے کہ اویس قرنی سب سے افضل ہیں، بعض متاخرین نے کہا ہے کہ سب سے بہتر اہل کوفہ کا ہے کیونکہ حضرت عمر بن الخطابؓ سے روایت ہے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ سے سنا ہے، آپ ﷺ فرماتے تھے کہ **خیر التابعین رجل یقال لہ اویس الحدیث**، یعنی تابعین میں سب سے بہتر ایک شخص ہے جس کو اویس کہا جاتا ہے (آخر تک) یہ حدیث صحیح مسلم میں ہے۔

حاصل یہ ہے کہ اس امت میں صحابہ کرامؓ کے بعد تابعین سب سے بہتر ہیں، ملا علی قاریؒ نے فرمایا ہے کہ اب ہم لوگوں کا اعتقاد یہ ہے کہ تمام ائمہ مجتہدین اور ائمہ فقہاء میں امام اعظمؒ ابو حنیفہؒ افضل و اکمل ہیں، ان کے بعد امام مالکؒ پھر امام شافعیؒ پھر امام احمد بن حنبل ہیں (رحمہم اللہ)۔

واضح ہو کہ حضرت فاطمہؓ سیدۃ نساء الجنۃ کی اولاد کو باقی تمام صحابہ کرامؓ کی اولاد پر فضلیت ہے، اسی لئے اولادؓ فاطمہ ہی آنحضرت ﷺ کی ذریۃ طیبہ اور عزت ہوئیں جیساکہ کفایہ میں مذکور ہے۔

## گیارہواں مسئلہ: ولی کبھی بھی نبی کے درجہ تک نہیں پہنچ سکتا ہے

کیونکہ انبیاء کرام علیہم السلام معصوم، برے خاتمہ کے خوف سے محفوظ، اور وحی الہی کے نزول سے مشرف، اور ملائکہ کے مشاہدہ سے مانوس، اور احکام الہی پہنچانے، اور لوگوں کو ہدایت پر مامور ہوتے ہیں، اور ولی خواہ کسی مرتبہ پر پہونچا ہوا اس میں اس

قسم کا کوئی کمال نہیں ہوتا جو انبیاء علیہم السلام میں ہوتا ہے۔

بعضے کرامیہ سے منقول ہے کہ یہ بات جائز ہے کہ کوئی ولی کسی نبی سے بھی افضل ہو جائے، مگر یہ قول کفر، الحاد، گمراہی اور جہالت کا ہے البتہ اس سوال میں ضرور تردد ہوتا ہے کہ نبوت کا مرتبہ افضل ہے مگر یہ اس یقین کے بعد نبی دونوں صفتوں سے متصف ہیں، اور ایسے ولی سے وہ افضل بھی ہیں جو نبی نہیں ہیں، ایسی صورت میں بعضوں نے کہا ہے کہ نبوت ولایت سے افضل ہے کیونکہ نبی میں مرتبہ نبوت تو غیر تکمیل کے لئے ہے، اور غیر کا کامل و مکمل بنانا یقیناً مرتبہ کمال تک پہنچنے کے بعد ہی ہوگا، جیسا کہ اس فرمان رسول علیہ السلام میں ہے فضل العالم علی العابد کفضلي علی أدناکم، یعنی عالم کو عابد پر ایسی ہی فضیلت ہے جیسی مجھے تم میں سے ایک ادنی شخص پر ہے، اس فرمان سے تعلیم و تکمیل کی جہت افضلیت ثابت ہوئی، کیونکہ کسی کی غرض تعلیم ہے چنانچہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا ہے انما بُعثت معلما کہ میں تو تعلیم دینے کے لئے بھیجا گیا ہوں، نیز قول باری تعالیٰ ہے ﴿رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولاً مِّنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ﴾ الآیہ، یعنی ان ہی میں سے ایک ایسا رسول ان میں بھیج جو ان میں تیری آیتوں کو تلاوت کرے اور انہیں کتاب کی تعلیم دے اور حکمت کی باتیں سمجھائے اور ان کی تزکیہ و صفائی کر دے، اس آیت پاک سے بھی ظاہر ہوتا ہے کہ بعثت کی غرض تعلیم کتاب و حکمت ہے۔

اور بعضوں نے کہا ہے کہ نبی میں ان کی نبوت سے ان کی ولایت کا درجہ افضل ہے اس خیال سے کہ ولایت سے مراد معرفت الٰہی اور اللہ کے نزدیک قرب و کرامت ہے، لیکن (بقول ان کے) نبوت کا مرتبہ تو صرف اللہ اور اس کے بندوں کے درمیان ادائیگی سفارت اور پیغام رسانی ہے، اس کے جواب میں ملا علی قاریؒ نے فرمایا ہے کہ ایسے لوگوں نے غائب کو حاضر پر اور خالق کو مخلوق پر قیاس کیا ہے، اس طرح پر کہ ولی کو بادشاہ کا ہمنشین اور نبی کو ایسا وزیر فرض کیا ہے جو شاہی کاموں کو پورا کرتا رہتا ہے، لیکن یہ لوگ یہ بات نہیں سمجھ رہے ہیں کہ انبیاء کرام علیہم السلام کو جمع الجمع کا مقام حاصل ہے، بلکہ انبیاء کے خاص تبعین کو بھی یہ مقام حاصل ہو جاتا ہے، مقام جمع الجمع ہونے کا مطلب یہ ہے کہ کثرت وجود پردہ نہ بن سکے، وحدت وجود کے لئے اور وحدت وجود میں بھی کثرت وجود کا مشاہدہ حاصل رہے، اور یہ مقام بہ نسبت صرف وحدت وجود کے مقام کے بہت ہی اعلی ہوتا ہے، لیکن بالعموم لوگوں کو صرف مقام توحید حاصل ہوتا ہے، اس موقع پر بعض صوفیہ نے بھی جو یہ کہا ہے کہ صفت ولایت صفت نبوت سے اعلی ہوتی ہے، اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ عوام کی ولایت نہیں بلکہ پیغمبر کی ولایت ان کی نبوت سے اعلی و افضل ہوتی ہے۔

## بارہواں مسئلہ: عاقل و بالغ ہمیشہ مکلّف رہتا ہے

یعنی بندہ (عالم) جب تک عاقل و بالغ ہے، وہ کبھی بھی ایسے مقام تک نہیں پہنچتا ہے کہ اس سے امر و نہی یعنی اللہ تعالی کے شرعی احکام کی بجا آوری اس سے معاف ہو جائے، کیونکہ فرمان خداوندی ہے ﴿وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتّٰى يَأْتِيَكَ الْيَقِيْنُ﴾ (اپنے رب کی عبادت کرتے رہو الخ یہاں تک کہ تم کو یقین آجائے، اس جگہ تمام مفسرین نے اس بات پر اجماع کیا ہے کہ یقین سے مراد موت ہے تو مطلب یہ ہوا کہ موت آنے تک یعنی ساری زندگی ہی عبادت کرتے رہو۔

بعضے اباحیہ فرقہ والے اس طرح گئے ہیں کہ بندہ جب محبت کے انتہائی مرتبہ کو پہنچ جاتا ہے اور غفلت سے اس کا پردہ صاف ہو جاتا ہے اور ایمان کو کفر کے مقابلہ میں اختیار کر لیتا ہے تو اس سے اوامر و نواہی کی بجا آوری ختم ہو جاتی ہے، اور ایسے شخص سے کبیرہ گناہ سرزد ہونے سے بھی اللہ تعالیٰ اسے جہنم میں داخل نہیں فرمائینگے، اور کچھ اباحیہ فرقہ والے اس طرف گئے ہیں کہ اس کے ذمہ سے ظاہری عبادتیں معاف ہو جاتی ہیں، اور اس کی عبادت ہی یہ رہ جاتی ہے کہ فکر الٰہی میں غرق رہے اور

اخلاق باطنی کو درست کرتا ہے، مگر ملا علی قاریؒ نے ایسے لوگوں کے بارے میں فرمایا ہے کہ یہ سب باتیں کفر، زندقہ، الحاد گمراہی اور جہالت کی باتیں ہیں، اور امام حجۃ الاسلامؒ نے فرمایا ہے کہ ایسے ایک شخص کا قتل کر دینا سو کافروں کے قتل کرنے سے بہتر ہے۔

بعض صوفیاء سے یہ منقول ہے کہ ''سالک جب مقام معرفت میں پہونچ جاتا ہے تو اس سے عبادت کی تکلیف دور ہو جاتی ہے'' اس کی توضیح کرتے ہوئے محققین نے کہا ہے کہ لفظ ''تکلیف'' مادہ ''کلفت'' بمعنی مشقت سے مشتق ہے، اس لحاظ سے یہ معنی ہوئے کہ عارف کو عبادت کے کام کرنے میں مطلقاً تکلیف نہیں ہوتی، اور عبادت کا صدور بلا کلفت و مشقت ہوتا ہے، بلکہ عارف کو عبادت میں مزہ آنے لگتا ہے، اور اس کا قلب طاعت میں کھل جاتا ہے اور اس کے شوق اور بشاشت میں اضافہ ہو جاتا ہے، اسی واسطے بعض مشائخ نے کہا ہے کہ یہ دنیا آخرت کی نسبت سے اس ایک بات میں افضل ہے کہ یہ دنیا مقام خدمت ہے اور آخرت نعمت پانے کی جگہ ہے، اور خدمت کا مقام نعمت پانے کے مقام کی نسبت کے اولیٰ اور بہتر ہے، اسی لئے یہ منقول ہے کہ اگر مجھے مسجد اور جنت میں سے کسی ایک کے اختیار کرنے کے لئے کہا جائے تو میں مسجد کو ہی اختیار کروں گا کیونکہ مسجد تو بیت اللہ اور اس کی خدمت گزاری کا مقام ہے اور جنت خط نفس اور تقاضائے خواہش کا مقام ہے اسی لئے بعض اولیاء نے دنیا میں طویل زندگی گزارنے کو پسند کیا ہے کہ خدمت خداوندی میں رہ سکیں گے حالانکہ آخرت میں ہر وقت مشاہدہ باری عزوجل شانہ حاصل رہے گا۔

## تیرہواں مسئلہ: قرآن وحدیث کے نصوص اپنے ظاہر پر محمول رہیں گے

جب تک کہ آیات متشابہات کی قسم نہ ہو، یعنی سلف کے نزدیک متشابہات میں بھی تاویل نہیں ہوتی ہے، لیکن بعض خلف کے نزدیک تاویل مناسب ہے، پھر قرآن وسنت کے ظاہر نصوص کو ایسے معانی کی طرف پھیرنا جن کا حقیقت قرآن وسنت سے تعلق نہیں ہے اور صرف **ملحدین اور باطنیہ** فرقہ والے ان کے مدعی ہیں تو یہ الحاد و زندقہ اور فعل کفر ہے۔

اگر اس جگہ پر یہ اعتراض کیا جائے کہ صوفیاء بھی تو ایسے نصوص کے کچھ معانی لیتے ہیں جواب یہ ہے کہ ہمارے صوفیاء کہتے ہیں کہ نصوص اپنی ظاہری عبارات پر ہیں، ائمہ نے اس مسئلہ میں بہت زیادہ تاکید و تشدید و تہدید کی ہے، ہاں یہ بھی کہتے ہیں کہ ان نصوص کے ظاہر معنی کے علاوہ ان میں بعض اشارات پائے جاتے ہیں، تو ایسے اشارات کو تلاش کر لینا ان کے کمال ایمان و جمال عرفان کی علامت ہے، جیسا کہ امام حجۃ الاسلامؒ سے منقول ہے کہ نبی کریم ﷺ کے اس فرمان: **لا یدخل الملائکۃ بیتا فیہ کلب**، یعنی فرشتے ایسے گھر میں داخل نہیں ہوتے جس میں کوئی کتا ہو، میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی رحمت ایسے دل میں نازل نہیں ہوتی جس میں درندگی کی صفت غالب آچکی ہو۔

## چودہواں مسئلہ: دنیا میں اولیاء کرام کو ان ظاہری آنکھوں سے دیدار حق سبحانہ وتعالیٰ ممکن ہے یا نہیں؟

ملا علی قاریؒ نے اس سلسلہ میں کہا ہے کہ ائمہ اہل السنۃ والجماعۃ نے اس پر اجماع کیا ہے کہ دنیا و آخرت میں دیدار الٰہی جل شانہ عقلاً جائز ہے یعنی عقل کے نزدیک اس کے محال ہونے کی کوئی دلیل قائم نہیں ہو سکتی ہے، لیکن آخرت میں عقل اور نقل ہر طرح کی دلیل اس بات پر موجود ہے کہ مؤمنوں کو دیدار الٰہی ہوگا، دنیا میں تو اکثر علماء نے شرعی دلائل سے اس کا جواز ثابت کر دیا ہے، اور شب معراج میں تو خصوصیت کے ساتھ آنحضرت ﷺ کے لئے ثابت ہے، شرح عقائد میں ہے کہ صحیح مذہب یہ ہے کہ آپ نے دل کی آنکھوں سے دیکھا تھا (مگر شیخ عبدالحق محدث دہلویؒ نے اس سے انکار کیا ہے مزید تفصیل اکتالیسواں

مسئلہ میں آرہی ہے)۔

صاحب التعرف فی التصوف نے فرمایا ہے کہ تمام مشائخ نے اس بات پر اتفاق کیا ہے کہ اگر کوئی دنیا میں یہ دعوی کرے کہ میں نے اللہ تعالیٰ کو اپنی ان ظاہری آنکھوں سے دیکھا ہے تو وہ گمراہ اور جھوٹا ہے، اور شیخ ابو سعید خزار و سید الطائفہ جنیدؒ نے فرمایا ہے کہ جس نے ایسی بات کہی اس نے اللہ تعالیٰ کو پہچانا ہی نہیں ہے، اور قونویؒ نے اپنی شرح میں اس بات کو اسی طرح بیان کر کے چھوڑ دیا اس کے خلاف کچھ نہیں کہا، صاحب عوارف المعارف نے اپنی کتاب "اعلام الہٰی وارباب تقی" میں لکھا ہے کہ اس دنیا میں ان آنکھوں سے دیدار کرنا محال ہے کیونکہ یہ دنیا دار فناء ہے اور آخرت دار بقاء ہے، لیکن دنیا میں علماء کی قوم کو علم الیقین نصیب ہے، اور دوسری قوم کو اس سے اعلیٰ عین الیقین حاصل ہے، چنانچہ ان میں سے کچھ لوگوں نے کہا ہے کہ میرے دل نے میرے رب کو دیکھا ہے (انتہی)۔

الحاصل ساری امت اس پر متفق ہے کہ دنیا میں ظاہری آنکھوں سے دیدار ثابت نہیں ہے، سوائے آنحضرت ﷺ کے آپ کے بارے میں شب معراج کے موقع پر اختلاف ہے اور ایک جماعت نے اس بات پر اجماع نقل کیا ہے کہ اولیاء کو دنیا میں دیدار حاصل نہیں ہوتا ہے، شیخ ابن الصلاح وابو شامہ نے کہا ہے کہ جو کوئی بھی بیداری کی حالت میں دیکھنے کا مدعی ہو اس کی تصدیق بالکل نہیں کرنی چاہئے کیونکہ اس سے جلیل القدر رسول اللہ ﷺ بھی روک دیئے گئے، اسی طرح اکوئیؒ نے کہا ہے اور علامہ اردبیلیؒ نے انوار (فقہ شافعی) میں لکھا ہے کہ اگر کسی نے کہا ہے کہ میں دنیا میں اللہ تعالیٰ کو اپنی ان آنکھوں سے دیکھتا ہوں یا وہ بالا حجاب مجھے کلام فرماتا ہے تو یہ کفر ہے، ملا علی قاریؒ نے ایسے لوگوں کو گمراہ و بے راہ کہنے کی اجازت دی ہے مگر ان کی تکفیر سے پرہیز کرنے کو کہا ہے۔

## پندرہواں مسئلہ: خدائے عزوجل کو خواب میں دیکھنا

اکثروں کے نزدیک بغیر کسی کیفیت بسمت اور ہیات کے جائز ہے، امام ابو حنیفہ وامام احمد اور دوسرے بہت سے اسلاف سے خواب میں دیدار الہٰی کے واقعات منقول ہیں، اور حدیث میں بھی خواب میں دیدار الہٰی کا واقعہ منقول ہے۔

مترجم (صاحب عین الہدایہ) کہتے ہیں کہ ترمذی نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن ہے اور کتاب ترمذی کے بعض نسخوں میں حسن کے ساتھ صحیح بھی مذکور ہے، شیخ ابن کثیرؒ نے نقل کیا ہے کہ ترمذی نے اس حدیث کو حسن صحیح کہا ہے، اور شیخ ابن الجوزیؒ نے علل متناہیہ میں بعضے ائمہ حفاظ حدیث سے تضعیف واسانید کی جرح کرنے کے بعد امام احمدؒ کی روایت سے ایک سند نقل کرنے کے بعد اس کی تحسین اور تعریف کی اور کہا کہ یہ اسناد حسن ہے۔

ملا علی قاریؒ نے ایسے خواب کے بارے میں کہا ہے کہ یہ ایک طرح سے قلبی مشاہدہ ہوتا ہے جو کسی کے اختیار میں نہیں ہوتا اس لئے اس کے انکار کی کوئی وجہ نہیں ہے، امام رازیؒ نے تاسیس التقدیس میں کہا ہے کہ یہ بات جائز ہے کہ کوئی پیغمبر اپنے رب عزوجل کو خواب میں کسی مخصوص صورت میں دیکھے (انتہی)۔

اور ہمارے بعض مشائخ نے کہا ہے کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کے واسطے آخرت میں صورتوں میں تجلیات ظاہر ہونگی لیکن قاضی خانؒ نے اپنے فتاویٰ میں اس سے منع کیا ہے، اور دوسرے کچھ بڑے علماء ممانعت میں تائید نقل کر کے اپنے منع اور انکار کو قول کیا ہے، میں نے مرقاۃ شرح مشکوۃ میں اس کا جواب دیا اور صحیح مسلک بیان کر دیا ہے۔

## سولہواں مسئلہ: مقتول وقت مقرر پر مرتا ہے

جیسا کہ عقائد نسفی وغیرہ میں مذکور ہے، معتزلہ کا عقیدہ ہے کہ قاتل نے مقتول کے وقت مقرر کو کم کر دیا ہے، مگر یہ غلط

ہے کیونکہ علم الٰہی میں بندہ کا وقت مقرر معلوم اور مقرر ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں فرمایا ہے ﴿فاذا جاء أجلهم لایستأخرون ساعة ولایستقدمون﴾ الایہ، جب ان کا مقررہ وقت آجاتا ہے تو اس سے پل بھر بھی نہ پیچھے ہوسکتے ہیں اور نہ ہی مقررہ وقت سے آگے بڑھ سکتے ہیں، اور قاتل نے ایک ایسے کام کو کر دکھایا جو کہ منجانب خدا ممنوع تھا، اور اس فعل کے نتیجہ میں اللہ نے اس پر موت طاری کر دی ہے اسی وجہ سے قاتل کو مجرم مانا جاتا ہے، بلکہ اگر وہ خود سے زہر کھا کر مرجائے تو اسے بھی اپنے نفس کا قاتل کہا جائے گا۔

واضح ہو کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے اپنی مخلوق میں سے ہر ایک فرد اور شیء کے لئے ایک مدت اور ایک حد مقرر کر دی ہے جیسا کہ ان آیات پاک میں ہے ﴿خلق کل شیء فقدره تقدیرا﴾ کہ اس نے ہر ایک چیز کو پیدا کیا اور اس کے لئے ایک اندازہ مقرر کر دیا ہے، اور ﴿وإنا کل شیء خلقناه بقدر﴾ کہ ہم نے ہر ایک چیز کو اندازہ سے پیدا کیا ہے، اور ﴿لن یؤخر الله نفسا اذا جاء أجلها﴾ کہ کسی بھی نفس کا جب وقت مقرر آجائے گا اسے مؤخر نہیں ہونے دے گا، ﴿ما کان لنفس أن تموت إلا باذن الله کتابا مؤجلا﴾ کسی نفس کے لئے یہ مجال نہیں ہے کہ وہ اللہ کے اجازت کے بغیر مقرر وقت کے بغیر مر جائے۔

اور ابن عمرؓ سے مروی ہے آنحضرت ﷺ نے فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے مقادیر کو آسمانوں اور زمین کی پیدائش سے پچاس برس پہلے مقرر کر دی ہے اور اس کا عرش پانی پر تھا، یہ روایت صحیح مسلم نے روایت کی ہے، اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی حدیث میں ام المومنین ام حبیبہؓ کی دعا پر فرمایا کہ تم نے اللہ تعالیٰ کی مقرر اوقات گنے ہوئے دنوں اور مقسوم روزی کے بارے میں دعا کی ہے تو وہ مقرر کے آنے سے پہلے جلدی بھی نہیں کرے گا اسی طرح آئے ہوئے مقرر سے تاخیر بھی نہیں کرے گا، اس کے برخلاف تم اگر یہ دعا کرتے کہ وہ تمہیں عذاب نار سے پناہ دے اور عذاب قبر سے بچالے تو یہ بات تمہارے واسطے بہتر ہوتی اور افضل ہوتی، یہ حدیث صحیح مسلم کی ہے۔

الحاصل مقتول اپنے وقت مقرر پر ہی مرتا ہے اور یہ موت اللہ تعالیٰ کے علم مقدر کے مطابق ہے جیسے اس مقتول نے پورا کر لیا ہے، یہ مرنے والا فلاں مرض کے سبب مرے گا اور یہ شخص قتل سے اور فلاں دیوار گرنے سے اور فلاں ڈوبنے سے اور یہ قبض سے یا دست سے یا زہر خوردنی سے مرے گا۔

واضح ہو کہ روح حادث ہے، پیدا کی ہوئی ہے، بنائی گئی ہے، اللہ تعالیٰ نے اس کی تربیت کی ہے اور تدبیر الٰہی کے ماتحت ہے، اور یہ باتیں دین اسلام میں معلوم ومعروف ہیں، اور اس مسئلہ میں ہمارا عقیدہ صحابہ کرام رضوا اللہ اجمعین کے عقیدہ کے مطابق ہے اور تمام اہل السنۃ والجماعۃ نے اس بات پر اتفاق کیا ہے کہ وہ مخلوق ہے، اور محمد بن نصر المروزی اور محمد بن قتیبہ وغیرہ نے اس پر اجماع نقل کیا ہے۔

اب یہ سوال ہوتا ہے کہ روح مرتی ہے یا نہیں؟ اس کے جواب میں ایک ایک جماعت نے ایک ایک قول بیان کیا ہے، لیکن اس جماعت کا قول صحیح تر ہے جس نے کہا ہے کہ وہ مرتی نہیں ہے، اسے ہمیشہ باقی رہنے کے لئے ہی پیدا کیا گیا ہے، البتہ ان کے اجسام اور ابدان مر جاتے ہیں، بہت سی حدیثیں اس پر دلالت کرتی ہیں، ان ہی میں وہ حدیثیں بھی ہے جس میں قیامت کے دن مرنے کے بعد دوبارہ زندہ کئے جانے کے بعد سوال وجواب کئے جانے کا بیان ہے۔

واضح ہو کہ بدن سے روح کے پانچ قسم کے تعلقات ہوتے ہیں اور ان میں سے ہر ایک کا ایک ایک حکم ہے:

(۱) اس وقت جبکہ بچہ اپنی ماں کے پیٹ میں تھا اس وقت روح کا تعلق اس بدن کے ساتھ۔

(۲) جبکہ بچہ اپنی ماں کے پیٹ سے باہر ہو رہا ہو۔

(۳) جبکہ انسان سو رہا ہو اس وقت اس کا تعلق اور فراق بھی بدن سے خاص خاص قسم کا باقی رہ جاتا ہے۔

(۴) اس روح کا تعلق بدن سے عالم برزخ میں کیونکہ روح اگرچہ بدن سے جدا ہو کر بہت دور ہو گئی پھر بھی اس بدن سے

اس کا تعلق بالکل ختم نہیں ہوتا ہے کہ اس بدن کی طرف سے اس کا لگاؤ بالکل باقی نہ رہا ہو کیونکہ اگر کوئی شخص اس مردہ کو سلام کرتا ہے تو وہ اسے جواب دیتا ہے، روایتوں میں آتا ہے کہ لوگ میت کو جب دفن کر کے چلتے پھرتے ہیں تو وہ لوگوں کے جوتوں کی آواز سنتا ہے کیونکہ یہ ایک خاص قسم کا تعلق بدن سے ہوتا ہے، اس سے یہ نہیں سمجھنا چاہئے کہ قیامت سے پہلے زندگی ہو جاتی ہے۔

(۵) بروز قیامت جب بدن کا حشر ہوگا اس وقت روح کا تعلق اس جسم سے یہی تعلق سب سے زیادہ کامل ہے کہ اس کے بعد سے جسم کا تعلق اس سے ہمیشہ ہمیشہ کا ہوگا کہ موت یا فنا نہیں ہو گی، واضح ہو کہ اس دنیا میں احکام کا تعلق صرف جسم سے ہے، اور روح اس کے تابع ہوتی ہے اور برزخ کے احکام کا تعلق ارواح سے ہوتا ہے اور اجسام ان کے تابع ہوتے ہیں اور حشر و نشر میں احکام کا تعلق ارواح اور اجسام دونوں سے ہوتا ہے۔

## سترہواں مسئلہ: اللہ تعالیٰ کی نعمتیں کافروں پر بھی ہوتی ہیں

جیسا کہ حواس کا صحیح وسالم ہونا اور ہوا و پانی اور آگ وغیرہ سے استفادہ، لیکن کافر نے ان نعمتوں کو پا کر اگر متعارف حاصل نہیں کی تو یہ نعمتیں اس پر قیامت کے دن عذاب کا سبب بنیں گی اس طرح یہ نعمتیں اس کے حق میں دنیاوی اعتبار سے تو نعمت مگر آخرت کے اعتبار سے نقمت و باعث عذاب ہیں، شیخ ابن الہمامؒ نے فرمایا ہے کہ یہ نعمتیں اپنے طور پر تو نعمت ہیں اگرچہ کافر کے حق میں عذاب و نقمت کا سبب ہیں۔

## اٹھارہواں مسئلہ: اللہ تعالیٰ پر کوئی چیز واجب نہیں ہے

یعنی جس طرح ہم لوگوں پر عبادت وغیرہ فرض وواجب ہیں کہ ہمیں ان کا بجالانا ضروری ہے اس طرح کی کوئی چیز اللہ تعالیٰ پر واجب نہیں ہے، لیکن معتزلہ نے اپنی جہالت پر یہ عقیدہ قائم کر لیا ہے کہ بندے کے حق میں جو چیز بہتر ہو اللہ تعالیٰ پر واجب ہے کہ وہی کام کرے اور اس کے خلاف نہ کرے، (استغفر اللہ ربی من کل ذنب واتوب الیہ) مگر یہ قول سخت نالائق اور محض بے ادبی کا ہے اللہ تعالیٰ کی شان نہایت ہی اعلیٰ وارفع ہے اس کی حقیر مخلوق اس کی شان میں ایسا کلام کس طرح کر سکتی ہے، حق یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ جل جلالہ پر کوئی چیز بھی واجب نہیں ہے ورنہ وہ کافر فقیر اپاہج کو دنیا میں کیوں پیدا کرتا کہ اس کے حق میں تو اس کے وجود سے بہتر اس کا عدم ہی تھا۔

علاوہ بریں جب اصلح کام یعنی ایسا کام جو بندے کے لئے بہتر ہو جس کسی بندے کے لئے کیا تو خدا نے اپنا حق واجب ادا کیا اس طرح اس نے بندے پر کسی قسم کا کوئی احسان نہیں کیا حالانکہ اللہ تعالیٰ نے بالتصریح فرمایا ہے ﴿بل اللہ یمن علیکم ان ھداکم﴾ بلکہ اللہ تعالیٰ تم پر احسان جتلاتا ہے کہ اس نے تم کو ہدایت اور سیدھی راہ پانے کی توفیق دی، اس کے علاوہ اللہ تعالیٰ سے بلاؤں سے محفوظ رہنے، خیر کی توفیق عطا کرنے، بیماری و مفلسی سے دور رہنے اور آسائش و راحت دینے کے لئے دعائیں بے فائدہ ہوتیں کیونکہ اس نے بندے کے حق میں جو کچھ کیا جب وہ برا تھا تو اللہ تعالیٰ پر اس کا دور کرنا اور اسے ختم کرنا خود ہی لازم ہے، دعاؤں کی ضرورت نہیں ہوتی۔

امام غزالیؒ نے فرمایا کہ "اصلح واجب ہونے کی صورت میں تو اللہ تعالیٰ پر واجب تھا کہ کسی کو وہ دنیا میں نہ بھیجتا جنت ہی میں رہنے دیتا" (آخر تک)۔ ملا علی قاریؒ اور دوسرے علماء نے فرمایا ہے کہ معتزلہ کا یہ قول سیکڑوں خرابیوں اور برائیوں سے بھرپور ہے اس پر دلیل کی بھی ضرورت نہیں صرف یہی ایک قول معتزلہ کا ایسا نہیں ہے بلکہ ان کے بہت سے اقوال اسی طرح بالکل کھلم کھلا غلط اور مہمل نظر آجاتے ہیں، معتزلہ کی ایسی غلطیاں محض اس بناء پر ہیں کہ انہوں نے رسالت و نبوت کے ہر قول

وفرمان کو صرف عقل وقیاس سے ہی سمجھنے کی کوشش کی ہے، اور ان کی خسیس طبیعت ان معارف الٰہیہ سے جو ذات وصفات الٰہیہ سے متعلق ہیں قاصر ہو کر گمراہی میں پڑ گئی کیونکہ ان چیزوں کو انہوں نے مخلوقات پر قیاس کیا ہے، اور اللہ تعالیٰ جل شانہ کی جو الوہیت اور ربوبیت کی صفات کا مالک ہے اس پر واجب وفرض وغیرہ کے احکام جو عبودیت کے مناسب ہیں لازم کرنے کے کیا معنی ہو سکتے ہیں، تعالی اللہ عما یقول الظالمون، یہ ظالم لوگ اللہ کی شان میں جو کچھ کہتے ہیں وہ تو ان تمام سے بہت بلند وبالا ہے۔

## انیسواں مسئلہ: اللہ تعالیٰ جسے چاہے گمراہ کرتا ہے اور جسے چاہے ہدایت دیتا ہے

جیسا کہ عقائد نسفی وغیرہ میں ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ ہدایت اور گمراہی کو اپنی مرضی کے مطابق پیدا کرتا ہے کیونکہ خالق تو صرف وہی ہے اس کے علاوہ درحقیقت دوسرا کوئی خالق نہیں ہے۔

## بیسواں مسئلہ: حلال ہو یا حرام سب ہی رزق ہے

اگرچہ رزق حرام سے گناہ لازم آتا ہے، کیونکہ رزق سے مراد ایسی ہر چیز ہے جو اللہ تعالیٰ کی طرف سے حیوان کے لئے مہیا ہوتی ہے کہ ان کو کھا کر یا پی کر نفع اٹھائے، اور جو جاندار رزق پاتا ہے وہ اللہ تعالیٰ ہی سے پاتا ہے، اس لئے ہر ایک کو اس کا رزق پہنچ جاتا ہے اس طرح حلال وحرام دونوں ہی رزق ہوئے، جیسا کہ اس فرمان باری تعالیٰ میں ہے ﴿وما من دابة فی الأرض إلا علی اللہ رزقها﴾ زمین میں ہر متحرک کی روزی کی ذمہ داری اللہ تعالیٰ پر ہے، کیونکہ اللہ نے جس کے لئے جو رزق مقرر کر دیا ہے وہ پورا پورا پالے گا، اور یہ بات ناممکن ہے کہ اس کا رزق کوئی دوسرا کھالے، اور اتنا ہی پائے گا جتنا مقدر ہے، بہر صورت رزاق تو وہی عز وجل ہے۔

## اکیسواں مسئلہ: وعد وعید

یہ دو قسمیں ہیں (۱) وعد یعنی ثواب ونعمت کا وہ وعدہ جو اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے، البتہ (۲) وعید یعنی اللہ تعالیٰ کی طرف سے عذاب کا وعدہ اس کے سلسلہ میں بعضوں کا کہنا ہے کہ اگر خدا تعالیٰ اس سے درگذر فرمانا چاہے تو یہ اس کا کرم ہوگا، لیکن محققین کا قول ہے کہ وعید میں بھی خلاف نہ ہوگا کیونکہ بات بدل دینا لازم آئے گا، حالانکہ فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿ما یبدل القول لدی﴾ الآیة، یعنی ہمارے پاس کسی قول میں خلاف وتبدیلی نہیں ہے خواہ وہ وعدہ ہو یا وعید ہو۔

## بائیسواں مسئلہ: صغیرہ گناہوں پر بھی عذاب ہونا جائز ہے

اگرچہ کبیرہ گناہوں سے اجتناب بھی کیا ہو، مولانا عصام الدینؒ کا مذہب مختار یہ ہے کہ کبیرہ گناہوں سے اجتناب کی صورت میں حق یہ ہے کہ صغیرہ گناہوں کی مغفرت ہو جائے گی، جیسا کہ فرمان خداوندی ہے ﴿ان تجتنبوا کبائر ما تنهون عنه نکفر عنکم سیآتکم﴾ یعنی اگر تم کبیرہ گناہوں سے بچتے رہو گے تو ہم تمہارے سیئات کو بخش دینگے۔

لیکن ملا علی قاریؒ نے اس قول کو محل نظر بتایا ہے، اور اس آیت کا یہ مطلب بتلایا ہے کہ اگر کبائر سے پرہیز کرو تو ہم تمہاری عبادتوں سے تمہارے سیئات کو بخش دینگے جیسا کہ دوسری آیت پاک میں ﴿إِنَّ الحسنات یُذهبن السیئات﴾ یعنی نیکیاں برائیوں کو دور کر دیتی ہیں، ایسی ہی وہ احادیث بھی دلیل ہیں جو گناہوں کے کفارہ ہونے کے بارے میں ہیں۔

میں کہتا ہوں کہ اس قول کا حاصل وہی ہے جو شیخ عصامؒ نے کہا ہے، واضح ہو کہ امام ابو حنیفہؒ نے عقائد میں اس بات کی

طرف اشارہ کیا ہے کہ صغیرہ پر مواخذہ جائز ہے، اور عقائد نسفی میں اس کی تصریح کر دی ہے، اس مسئلہ میں سمجھ کی بات یہ ہے کہ کبائر سے چونکہ بچنے پر یقین رکھنا دشوار ہے تو صغیرہ...... اس لئے صغیرہ گناہوں کے لئے بھی سزا اور عذاب کا خوف باقی رہ جاتا ہے، واللہ اعلم بالصواب

## تیئیسواں مسئلہ: زندوں کی دعا اور صدقات کا ایصال ثواب مردوں کے حق میں مفید ہے

اس پر تمام اہل سنت وغیرہم کا اتفاق ہے، لیکن فرقہ معتزلہ کا اختلاف ہے، مگر ان گمراہوں کے اختلاف کا کوئی اعتبار نہیں ہے کیونکہ ایسی بہت سی صحیح احادیث موجود ہیں جن میں مردوں کے لئے دعاؤں کا ثبوت ہے، اسی طرح زیارت قبور اور استغفار کی بہت سی حدیثیں معروف و مشہور ہیں، بالخصوص نماز جنازہ میں میت کے واسطے سلفؒ سے دعائیں بہت عام اور مشہور ہیں، اور بعد والوں نے تو اس پر اجماع کر لیا ہے، اگر ان کاموں سے مردوں کو نفع حاصل نہ ہوتا تو عبث اور بے فائدہ کام کیونکر جائز سمجھا جاتا۔

ان کے علاوہ قرآن پاک کی بہت سی آیتیں بھی ہیں جن میں مردوں کے لئے دعاء خیر کا ثبوت ہے جیساکہ ان آیات خداوندی میں ہے ﴿رب ارحمهما كما ربياني صغيرا﴾ اے ہمارے رب ان والدین پر رحم فرما جیساکہ ان دونوں نے ہمارے بچپن میں ہماری تربیت کی ہے۔ اور ﴿رب اغفرلي ولوالدي ولمن دخل بيتي مؤمنا وللمؤمنين والمؤمنات﴾ الاية اے میرے رب مغفرت فرما میری اور میرے والدین کی اور ان تمام لوگوں کی جو میرے گھر میں داخل ہو جائیں خواہ وہ مؤمن مرد ہوں یا مؤمنہ عورتیں ہوں، اور سب سے زیادہ اس آیت میں تصریح ہے، ﴿ربنا اغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالايمان﴾ الايه، اے ہمارے رب ہماری مغفرت فرما اور ہمارے ان بھائیوں کی جو ایمان میں ہم سے سبقت لے گئے ہیں (پوری آیت)۔

اور حدیث میں حضرت سعد بن عبادہؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا یا رسول اللہ ﷺ سعد (میری) ماں مر گئی ہیں تو ان کے ایصال ثواب کے لئے کون سا صدقہ (فی الحال) افضل ہے؟ آپؐ نے فرمایا کہ پانی (کا انتظام) چنانچہ انہوں نے ایک کنواں کھودا دیا اور کہا کہ یہ ام سعد کے لئے ہے اس کی روایت ابوداؤد اور نسائی نے کی ہے۔

الحاصل تمام اہل السنہ کا متفقہ فیصلہ یہ ہے کہ مردوں کو ثواب پہنچتا ہے، اب یہاں تین چیزیں ہیں:

(۱) دعائے استغفار۔

(۲) مالی صدقات کا ثواب، تو ان دونوں باتوں میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ ان سے مردوں کو نفع ہے۔

(۳) بدنی عبادات کا ثواب، تو اس بات میں اختلاف ہے، تو نوویؒ نے کہا ہے کہ اہل السنۃ کا اصل مذہب یہ ہے کہ آدمی کو اس بات کا پورا اختیار ہے کہ اپنے عمل کا ثواب دوسرے کو دے دے خواہ نماز ہو یا روزہ، حج ہو یا صدقہ یا کوئی اور چیز، اسے اس طرح کہنا چاہئے تھا کہ اہل سنت کے نزدیک اصل یہ ہے کہ زندوں کی طرف سے مردوں کو ایصال ثواب سے فائدہ ہوتا ہے اور انہیں ثواب پہنچ جاتا ہے۔

پھر ابو حنیفہؒ وغیرہ کے نزدیک ہر عمل کا ثواب خواہ نماز ہو یا روزہ الخ، پھر اس کے بعد کہا ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک صدقہ اور مالی عبادات میں اور حج میں بھی پہنچتا ہے، اور جب قبر پر قرآن پاک کی تلاوت کی جائے تو میت کو سننے والے کا ثواب ملتا ہے، میں یہ کہتا ہوں کہ ان کے نزدیک مردے سنتے ہیں، اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ قرأت قرآن، نماز، روزہ اور دوسری بدنی عبادتیں جو کہ مالی نہیں ہیں ان کا ثواب نہیں پہنچتا ہے، لیکن امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب کے نزدیک ان کا بھی ثواب مردوں کو پہنچتا ہے۔

اور شارح عقیدہ طحاویہ نے کہا ہے کہ "اہل سنت نے اس بات پر اتفاق کیا ہے کہ زندوں کی کوشش اور ایصال ثواب سے مردوں کو دو طریقوں سے ثواب پہنچتا ہے،" میں کہتا ہوں کہ یہاں پر اس طرح کہنا چاہئے تھا کہ مردوں کو دو طریقوں سے ثواب پہنچتا ہے: (۱) مردہ اپنی زندگی میں اس کا باعث ہو گیا ہو، میں کہتا ہوں جیسے کنواں جو ضرورت کے موقع پر کھودا گیا ہو یا مسافر خانہ وقف کر گیا ہو یا کوئی اور وقف ہو یا مدرسہ، مسجد وغیرہ یا کسی کو علم دین کی تعلیم کرا گیا ہو یا کوئی مذہبی کتاب تالیف کر گیا ہو، ایسا ہی اپنی کوئی نیک اولاد ایسی چھوڑ گیا ہو جو اس کے لئے دعائیں کرنے والی ہو اور یہ زیادہ امید کے مطابق ہے۔

پھر شارحؒ نے کہا اور دوسری بات مسلمانوں کی دعاء و استغفار جو اس کے حق میں ہو اور صدقہ دیں اور اس کی طرف سے حج کریں، لیکن محمد بن حسنؒ سے مروی ہے کہ مردے کو نفقہ حج کا ثواب ملتا ہے لیکن جس نے حج کیا ہے یہ حج اسی کی طرف سے ہوتا ہے، اور عام علماء کے نزدیک حج کا ثواب بھی اسی کو ملے گا جس کی طرف سے حج کیا گیا ہو اور یہی بات صحیح ہے۔

اور عبادات بدنیہ جیسے نماز، روزہ، قرأت قرآن اور ذکر میں اختلاف ہے اس طرح پر کہ ابو حنیفہؒ و احمدؒ اور جمہور سلف کا مذہب یہ ہے کہ مردے کو ان چیزوں کا ثواب پہنچتا ہے، اور امام شافعیؒ و مالکؒ کا مشہور مذہب یہ ہے کہ ثواب نہیں پہنچتا ہے، اور بعضے بدعتی متکلمین اس طرف گئے ہیں کہ سوائے دعاء کے مردے کو کچھ نہیں پہنچتا ہے، مگر یہ قول کتاب و سنت کی دلیل سے باطل ہے، اس بدعتی نے اس آیت پاک سے استدلال کیا ہے ﴿وأن ليس للإنسان إلا ما سعى﴾ کہ انسان کے لئے صرف وہی ہے جس کی اس نے کوشش کی ہو، تو یہ استدلال صحیح نہیں ہے کیونکہ اس سے صرف یہ بات معلوم ہوئی کہ انسان اسی چیز کا مالک ہے جس کی اس نے کوشش کی ہے مگر اس کا مطلب یہ تو نہیں ہے کہ دوسرے کی کوشش سے نفع نہیں ہے حالانکہ ان دونوں باتوں میں کھلا ہوا فرق ہے، اس میں اللہ تعالیٰ نے بتلا دیا کہ آدمی صرف اپنی سعی کا مالک ہے اور دوسرے نے جو سعی کی وہ اس کا مالک ہے تو وہ اپنی ملک اپنے ہی پاس رکھے یا کسی دوسرے کو دیدے اور اللہ تعالیٰ نے یہ تو نہیں کہا ہے کہ آدمی صرف اپنی کوشش سے نفع حاصل کرتا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ یہ بات تو دنیاوی معاملات میں ظاہر ہے کہ آدمی کو دوسرے کی ملکیت سے بھی نفع ہوتا ہے جبکہ اس نے وہ چیز ہدیہ کر دی ہو۔

الحاصل اس آیت کریمہ کا مصداق مثالوں سے یہ ہے کہ دو آدمیوں نے اپنے اپنے واسطے محنت کی اور کچھ کمایا تو ظاہر ہے کہ ان میں سے ہر ایک اپنی محنت کے پھل کا مالک بنا تو دوسرا اس کی محنت کا مالک نہیں ہو سکتا ہے، اب وہ اگر چاہے تو اپنی محنت کی کمائی خود اپنے پاس رکھے اور چاہے تو دوسرے کو ہبہ کر کے مالک بنا سکتا ہے۔

اور مالی عبادت کا ثواب پہنچنے کے دلائل میں سے ایک حدیث حضرت جابرؓ کی روایت ہے کہ میں نے آنحضرت ﷺ کے ساتھ عید الاضحیٰ کی نماز پڑھی، نماز سے فارغ ہونے کے بعد آپ کے سامنے ایک مینڈھا لایا گیا تو آپ نے اسے ذبح کیا اور فرمایا بسم الله والله أكبر هذا عني وعمن لم يضح من أمتي بسم الله والله أكبر، یہ قربانی میری اپنی طرف سے ہے اور میری امت میں سے ان تمام لوگوں کی طرف سے ہے جنہوں نے قربانی نہیں کی، یہ روایت احمد، ابوداؤد اور ترمذی نے بیان کی ہے۔

ایک دوسری حدیث میں ہے کہ دو مینڈھے لائے گئے اور آپ ﷺ نے انہیں ذبح کیا ان میں سے ایک کے ذبح کے وقت فرمایا اللهم هذا من أمتي جميعا، اے اللہ یہ میری ساری امت کی طرف سے ہے، اور دوسرے کے ذبح کے وقت فرمایا اللهم هذا عن محمد وآل محمد، اے اللہ یہ محمد کی طرف سے اور تمام آل محمد کی طرف سے ہے، یہ روایت امام احمدؒ نے بیان کی ہے۔

ایک نکتہ یہ ہے کہ قربانی میں اصل نیکی کا کام خون بہانا ہے اور اسی نیکی کو آپ نے غیروں کے واسطے کر دیا، اور عبادت بدنی کا حکم بھی اسی طرح ہے، اسی طرح عبادت حج بدنی ہے اس میں مال کی شرط ضروری اور رکن نہیں ہے، بلکہ مال تو حج کے لئے

ایک وسیلہ کا حکم رکھتا ہے، اسی بناء پر دیکھا جاتا ہے کہ حج ایسے مکی پر بھی فرض ہے جس کو عرفات تک جانے کی قدرت ہو، ایسے شخص کے لئے مال والا ہونے کی شرط نہیں ہے، یہی قول اظہر ہے۔

اس کا حاصل یہ نکلا کہ حج مالی اور بدنی عبادت سے مرکب نہیں ہے بلکہ صرف بدنی عبادت ہے جیسا کہ متاخرین احناف نے اس کی تصریح کردی ہے، مگر ملا علی قاریؒ نے اس سے اختلاف کرتے ہوئے کہا ہے کہ یہ بات صحیح نہیں ہے کیونکہ وجوب اداء کے لئے بدن کا تندرست ہونا بھی شرط ہے، اسی وجہ سے مریض پر لازم ہے کہ اپنے عوض دوسرے کسی سے حج کرالے یا حج کرانے کی وصیت کرجائے۔

مترجم کا کہنا ہے کہ یہ بات میری سمجھ میں اچھی طرح نہیں آئی؛ کیونکہ ہر بدنی عبادت کے لئے صحت کی شرط ہوا ہی کرتی ہے جیسا کہ نماز جمعہ وغیرہ، اس لئے حج کے لئے وجوب اداء میں صحت بدن کی شرط سے یہ بات کس طرح لازم آئی کہ وہ بدنی نہیں ہے، غور کرکے دیکھ لیں۔

پھر ملا علی قاریؒ نے لکھا ہے میت کے ایصال ثواب کی غرض سے اجرت کے بغیر قرآن پاک کی تلاوت کرکے اس میت کے نام ایصال کردینے سے اسے ثواب پہنچتا ہے، البتہ اگر میت نے اس طرح وصیت کی ہو کہ میرے مال میں سے کچھ معین مقدار اس کو دی جائے جو میری قبر پر تلاوت کرے تو وصیت باطل ہوگی، کیونکہ یہ بھی تو اجرت ہی کے حکم میں ہے، (کذا فی الاختیار شرح المختار) قاریؒ نے فرمایا ہے کہ اس کا باطل ہونا اس وجہ سے ہے کہ عبادتوں پر اجرت مقرر کرنا جائز نہیں ہے، لیکن اگر قرآن پاک کی تلاوت کرنے والے یا سیکھنے والے یا سکھانے والے کو ان کی مدد کے طور پر کچھ رقم دی جائے تو ایسا کرنا جائز ہوگا اور یہ دینا بطور صدقہ کے ہوگا۔

پھر قبروں کے پاس قرآن پاک کی قرأت امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک مکروہ ہے کیونکہ یہ ایسی بدعت ہے جس کے ثبوت میں کوئی روایت موجود نہیں ہے، اور امام احمدؒ کی دوسری روایت اور امام محمد بن حسنؒ کے نزدیک مکروہ نہیں ہے اس روایت کی وجہ سے کہ حضرت عبد اللہ ابن عمرؓ نے خود بھی اسی طرح وصیت کی تھی کہ میری قبر پر بوقت دفن سورہ بقرہ کی ابتدائی اور آخری آیتیں پڑھی جائیں، **واللہ تعالی اعلم**

مترجم کا کہنا ہے کہ مضمرات میں لکھا ہے کہ محمد بن الحسنؒ کا قول اصح ہے، لیکن جب تک کہ کسی دوسری معتمد کتاب سے اس کی تائید نہ ہو صرف مضمرات کے کہنے پر اعتماد نہیں کیا جاسکتا ہے، اور کتاب ذخیرہ کے قراءۃ القرآن والی فصل میں ہے کہ امام ابو بکر بن الفضل سے روایت ہے فرمایا ہے مقبرہ میں تلاوت قرآن پاک اگر زور سے کی جائے تو مکروہ ہے لیکن اگر آہستہ تلاوت کی جائے اور اسے پڑھ کر پورا قرآن ختم بھی کردیا جائے جب بھی جائز ہے، اور شیخ حافظ ابو اسحاق نے اپنے استاد محمد بن ابراہیم سے نقل کیا ہے کہ قبروں پر سورہ ملک کی تلاوت زور سے ہو یا آہستہ بہر صورت جائز ہے، لیکن اس کے علاوہ کچھ اور پڑھنا نہیں چاہیے۔

قاضی خان میں لکھا ہے کہ ''اگر قبر کے پاس جاکر کوئی شخص اس نیت سے تلاوت قرآن کرنا چاہے کہ اس سے مردہ کو انسیت ہوگی تو پڑھ سکتا ہے، اور اگر نیت یہ نہیں ہے تو پھر خاص قبر کے پاس جاکر پڑھنے کی ضرورت نہیں کیونکہ خدائے پاک تو ہر جگہ کی قرأت سنتا ہے،'' انتہی۔ اس عبارت سے بظاہر تلاوت کی اجازت ثابت ہوتی ہے، اور امام محمد بن ابراہیم کا مذکور قول زیادہ بہتر ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

واضح ہو کہ مردے کے لئے اس کے تیسرے روز تیجے اور ختم قل کے موقع پر ختم قرآن پاک کے موقع پر سب لوگ اکٹھے ہوکر ہر ایک بلند آواز سے قرآن پاک پڑھتا ہے حالانکہ حنفیہ کے ہاں اصل میں تلاوت قرآن پاک کو سننا واجب ہے، کیونکہ فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا﴾ اور جب قرآن پڑھا جائے تو تم سب اسے کان لگا

کر سنو اور خاموش رہو، الآیۃ، اس موقع پر بعضوں نے کہا ہے کہ اگر سب لوگ اپنی اپنی قرأت میں مشغول ہوں تو مضائقہ نہیں ہے۔ مگر اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ اگر امام سورہ فاتحہ کی تلاوت میں مشغول ہو اور سارے مقتدی بھی اپنے طور پر سورہ فاتحہ پڑھنے لگیں تو اس میں بھی کچھ مضائقہ نہیں ہونا چاہیئے حالانکہ کوئی بھی اس کا قائل نہیں ہے، کیونکہ یہ تو اصل کے برعکس ہوا (کہ امام دربار خداوندی میں اظہار مدعی کا امام نہ بن سکا بلکہ مقتدیوں کے مساوی ہو گیا) اسی طرح اس آیت پاک کے حکم ﴿أنصتوا﴾ کے مخالف بھی ہو گیا، اس مسئلہ کی پوری بحث آئندہ جنائز کے باب میں آئے گی۔

## چوبیسواں مسئلہ: کافر کی دعا قبول ہوتی ہے یہ کہنا جائز نہیں ہے

ملا علی قاریؒ نے بتلایا ہے کہ یہ جمہور علماء کا مذہب ہے کیونکہ فرمان باری تعالی ہے ﴿وَمَا دُعَاءُ الكَافِرِينَ إِلاَّ فِي ضَلالٍ﴾ الآیۃ، یعنی کافر کی دعا کچھ نفع بخش نہیں ہے بلکہ خائب و خاسر ہے۔ مگر انہوں نے خود اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ اس آیت کا مقصد تو آخرت کے حالات کو بتلانا ہے کہ (وہاں کافروں کی چیخ و پکار سے کوئی فائدہ نہ ہوگا) جو دنیاوی اغراض کے لئے دعا قبول ہونے کے مخالف نہیں ہے، چنانچہ ابلیس کی قیامت تک مہلت دینے کی دعا مقبول ہوئی اور اسے مہلت دیدی گئی، اسی طرح ایک حدیث میں ہے کہ مظلوم کی دعا مقبول ہوتی ہے اگرچہ وہ کافر ہی کیوں نہ ہو۔

اسی بناء پر شیخ ابو القاسم اور شیخ ابو نصر الدبوسی رحمہما اللہ اس طرف گئے ہیں کہ کافر کی دعا کا قبول ہونا جائز ہے، اور شیخ صدر شہیدؒ نے فرمایا ہے کہ اسی پر فتوی دینا چاہیئے، ۔ ملا علی قاریؒ نے لکھا ہے کہ امام ابو حنیفہ اور صاحبین رحمہم اللہ نے کہا ہے کہ "کسی کا یوں کہنا مکروہ ہے کہ میں فلاں شخص کے حق سے یا انبیاء کرام اور رسل عظام یا بحق بیت الحرام یا اسی طرح کے دوسرے الفاظ سے تجھ سے دعا کرتا ہوں،" کیونکہ اللہ تعالی پر کسی کا کوئی حق نہیں ہے، مترجم کا کہنا ہے کہ یہ مسئلہ عقائد میں بھی بیان کیا گیا ہے اور یہ کہ الفاظ ترحم سے مثلاً یوں کہنا چاہیئے کہ بحرمت فلاں میں تجھ سے دعا کرتا ہوں۔

## پچیسواں مسئلہ: کافر جنات بالاتفاق عذاب جہنم پائیں گے

کیونکہ قرآن پاک میں ہے فرمان باری تعالی ہے ﴿لأَمْلأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ الآیۃ، میں بالیقین بالضرور جہنم کو جنوں اور انسانوں سے بھر دونگا، اور ﴿لَقَدْ ذَرَأنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيراً مِنَ الجِنِّ وَالإِنْسِ﴾ الآیۃ، اور یقیناً ہم نے بہت سے جنوں اور انسانوں کو جہنم کے لئے پیدا کیا ہے، اور ان جنوں میں سے جو مؤمن ہیں ان کے لئے ثواب جنت ہے، یہ قول امام ابو یوسف اور امام محمدؒ اور باقی اہل السنۃ والجماعۃ کا بھی ہے، لیکن امام ابو حنیفہؒ نے ان کی کیفیت ثواب میں توقف کیا ہے اور فرشتوں کو عذاب نہ دیئے جانے پر سب کا اتفاق ہے۔

## چھبیسواں مسئلہ: (چند شرطوں کے ساتھ) شیاطین کے تصرف کا اثر انسانوں میں ہوتا ہے

مگر معتزلہ وغیرہ دوسرے جاہلوں کا اس میں اختلاف کرنا گمراہی کی بات ہے، ملا علی قاریؒ نے فرمایا ہے کہ وہ جنات ہمیں تو دیکھتے ہیں مگر ہم انہیں نہیں دیکھ سکتے ہیں، اس کی مصلحت یہ ہے کہ وہ آگ سے جس طرح بد ہیئت بنائے گئے ہیں اگر ہم انہیں اسی طرح دیکھ لیں تو دہشت کی وجہ سے ہمارا کھانا و پینا ہی چھوٹ جائے، اسی لئے رحمت الہی سے وہ ہم سے مخفی کر دیئے گئے ہیں، مگر میں یہ کہتا ہوں کہ در حقیقت یہ خدائی حکمت عملی ہے کہ اس نے اپنی مرضی کے مطابق حسن انتظام کے ساتھ ساری مخلوق بنائی ہے، اور اس کی مصلحتوں کا جاننا اہل معرفت ہی کا کام ہے، پھر یہ بھی لکھا ہے فرشتوں کو بھی ہماری نظروں سے مخفی اس لئے رکھا گیا ہے کہ بہترین نورانی صورت پر پیدا کئے گئے ہیں اگر ہم یہاں انہیں ان کی اصلی حالت پر دیکھ لیں تو ہماری روحیں انہیں

کی طرف پرواز کر جائیں۔

## ستائیسواں مسئلہ: اللہ تعالیٰ نے اہل جنت کے لئے اور اہل جہنم کے لئے جتنی چیزیں بتائی ہیں سب برحق ہیں

مثلاً اہل جنت کے لئے حور وقصور، باغات اور نہریں اور اہل جہنم کے لئے زقوم، حمیم، طوق اور زنجیریں وغیرہ، اور باطنیہ فرقہ والے ان چیزوں کے ظاہری معنوں کو پھیر کر جو دوسرے معانی لیتے ہیں وہ سب الحاد و گمراہی ہے، جیسا کہ نسفیہ وغیرہ میں ہے۔

## اٹھائیسواں مسئلہ: نصوص کا رد کرنا کفر ہے

یہ تصریح "عقائد نسفیہ" میں مذکور ہے، اس انکار نص کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں، (۱) کسی نص اور حکم صریح کے متعلق یوں کہنا کہ یہ تو ہماری عقل میں نہیں آتی یا اس کی طرف ہمارا دل مائل نہیں ہوتا اس لئے ہم اسے نہیں مانتے ہیں تو اس کے صریح کفر ہونے میں کچھ شک نہیں ہے۔

(۲) دوسری صورت کہ اس نص کو مان کر اس کے متعلق یوں کہنا کہ اس کے معنی ہمارے نزدیک کچھ اور ہے، تو ایسی صورت کی تکفیر میں اختلاف ہے، مگر حق بات یہ ہے کہ جو آیتیں محکمات میں سے ہیں اور ان میں تاویل کی کوئی گنجائش نہیں ہے مثلاً نماز و روزہ کی فرضیت تو ان کے انکار سے بھی کفر لازم آجائے گا۔

مترجم کہتا ہے کہ تاویل کے لئے اس شرط کا ہونا بھی ضروری ہے کہ نصوص کی تاویل ایسے معانی سے ہو جو دوسری نصوص اور احادیث میں موجود ہوں یعنی جس طریقہ سے تاویل ہونی چاہئے اسی طریقہ سے ہو اور وہ طریقہ دلیل شرعی بھی ہو، کیونکہ اگر اس طرح نہ ہو بلکہ کھلم کھلا محض اپنی رائے و قیاس اور عقلی دعوی سے ہو جیسے پہلے زمانہ میں فرقہ باطنیہ والے کہتے تھے یا آجکل نیچریہ اور دہریہ فرقہ والے کہتے ہیں تو یہ کفر ہے، اسی طرح ام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ کی برأت پر صریحی آیات رہتے ہوئے ان پر بہتان تراشی کی تو یہ بھی فعل کفر ہوگا۔

## انتیسواں مسئلہ: صغیرہ ہو یا کبیرہ کسی بھی گناہ کو حلال سمجھ لینا کفر ہے

جیسا کہ عقائد نسفیہ میں ہے، مطلب یہ ہے کہ کسی معصیت کو معصیت کہہ کر اور جان کر اس کو حلال جاننا کفر ہے، اس کی تفصیل اس طرح پر ہے کہ بہت سے گناہ کے کام تو بالاتفاق قطعی طور پر سب کو معلوم ہیں کہ اسلام میں یہ گناہ کے کام ہیں پھر بھی اگر ان میں سے کوئی کام غلبہ شہوت یا کسی اور وجہ سے کوئی کر بیٹھے مگر دل میں یہ یقین ہے کہ میں گناہ کا کام کر رہا ہوں، ایسی صورت میں یہ شخص گناہ گار ضرور ہوگا مگر کافر نہیں ہوگا، اور اگر ایسے کسی ایک کام کو بھی بغیر کسی شرعی حقیقی دلیل کے یا بغیر اجتہادی قوت کے محض اپنی ذاتی رائے اور خواہش سے حلال سمجھ کر کیا تو اس کی اس سمجھ کا کوئی اعتبار نہ ہوگا اور یہ شخص گناہ کو حلال ماننے والا سمجھا جائے گا، اور چونکہ اس زمانہ میں اجتہاد کی شرائط معدوم اور اس کی قوت مفقود ہے اس لئے اجماعی اور متفق علیہ مسائل میں قوت اجتہاد کافی نہیں سمجھی جائے گی، اس کے باوجود اگر کوئی اپنی حرکت پر اصرار کرنے والا ہو تو اسے اسی قسم میں شمار کیا جائے گا۔

یہ حکم تو ایسے گناہوں کا ہوا جو قطعی اور یقینی طور پر لوگوں کو معلوم ہیں خواہ وہ گناہ صغیرہ ہو یا کبیرہ ہو حکم یکساں ہوگا، البتہ کچھ گناہ کے کام اجتہادی ہیں یعنی اللہ تعالیٰ نے اپنے جن بندوں کو علمائے ربانی اور مجتہد بنایا تھا ایسے ہی لوگوں کے شرعی دلائل کو سامنے رکھ کر اجتہاد کرنے سے ان کا معصیت ہونا یا گناہ کے کام سمجھنا معلوم ہوا، جیسا کہ رسول اللہ ﷺ کے زمانہ کے بعد بہت سے واقعات در پیش آئے، تو اللہ تعالیٰ نے ان عملی باتوں میں اپنی فرمانبرداری کے لئے ایک عام حکم دیدیا کہ قرآن و حدیث کے

جاننے والے علماء سے حکم معلوم کر لو، ایسا حکم کرنے سے اللہ تعالیٰ کی طرف سے دو آسانیاں اور رحمتیں عطا ہوئیں:

(۱) یہ کہ وہ بندے جو عالم قرآن وحدیث ہیں ان کو بہتر، خوب ثواب حاصل کرنے کا موقع ملا، اس طرح پر کہ انہوں نے پوری لگن اور توجہ کے ساتھ کتاب اللہ تعالیٰ اور احادیث رسول علیہ السلام میں غور و فکر کر کے متعلقہ مسائل کا حل نکالا اور اللہ تعالیٰ سے ڈرتے ہوئے اور دعا کرتے ہوئے کہ اے خدائے پاک اس بندہ کو کوشش میں غلطیوں سے محفوظ رکھتے ہوئے سیدھی راہ پر چلنے کی توفیق عطا فرمائیں، اور عذاب نہ دیں کہ شاید میری کوشش میں کچھ کوتاہی باقی رہ گئی ہو، چنانچہ ایسے بندہ کو بہر صورت ثواب ملتا ہے کہ صحیح حل ہونے کی صورت میں دوہرا اجر اور غلط ہونے کی صورت میں بھی ایک اجر ضرور ملتا ہے۔

(۲) یہ کہ عوام کے لئے اس میں آسانی ہے، اور ایسے احکام میں جن کے استنباط کی اجازت ہے، اختلاف میں رحمت ہے، کیونکہ سارے واقعات اور جزئیات کے احکام قرآن پاک میں بظاہر موجود نہیں ہیں، حالانکہ ہر کام میں شریعت کی طرف سے اجازت یا انکار کا پایا جانا اور کسی فیصلہ کا ہونا ضروری ہے، اسی بناء پر مجتہدین کے لئے مسائل کے استنباط کی صاف اجازت ہوئی حالانکہ فیصلوں میں ان مجتہدین کے اختلاف کا ہونا بھی یقینی ہے، اس لئے ان کا یہ اختلاف اللہ تعالیٰ کی طرف سے کھلی ہوئی رحمت ہے، اس کے بعد کسی مجتہد نے کسی کام کو اپنے اجتہاد کے بعد گناہ کا کام بتایا اور لوگوں نے یہ جان کر کہ گناہ ہے اسے حلال سمجھ لیا تو یہ کفر ہوا، اور کسی شخص نے کسی مجتہد سے سوال کیا اور اس نے پوری کوشش سے اسے مکروہ تحریمی کا فتویٰ دیا مگر دوسرے شخص نے اسی مسئلہ کو دوسرے مجتہد سے سوال کیا اور اس نے بھی بھرپور غور و فکر کے بعد اسے مباح بتایا اور دونوں نے اپنے علم پر عمل کیا تو دونوں اپنے اعتقاد پر درست اور صحیح سمجھے جائیں گے، اب اگر پہلا شخص اس یقین کے ساتھ کہ حقیقت میں شریعت کی نظر میں یہ مکروہ تحریمی ہے پھر بھی اسے مباح کہدے یا دوسرا شخص اسے شرعاً مباح سمجھتے ہوئے مکروہ تحریمی کہدے تو ایسا کرنا ان کا فعل کفر ہوگا، ہاں اگر پہلا شخص پہلے قول کے مجتہد کو سن کر ہی اس پہلے مجتہد پر یقین نہ کرے بلکہ اسے یہ احتمال رہ جائے کہ اس مجتہد سے بھی غلطی ہو سکتی ہے اور دوسرے مجتہد کے قول پر عمل کرلے یا دوسرا شخص دوسرے مجتہد کے قول پر شک کرتا ہوا کہ شاید اس سے غلطی ہو گئی ہے پہلے مجتہد کے قول پر عمل کرلے تو ایسی صورت میں یہ کفر نہ ہوگا''۔

ملا علی قاریؒ نے اس مسئلہ کو بہت زیادہ تفصیل کے ساتھ ذکر کیا ہے، اب چونکہ یہ خود ہی بہت ہی مہتم بالشان اور بہت زیادہ توجہ کے لائق ہے کیونکہ کسی پر کفر کا فتویٰ لگانے سے بہت سے خطرے اور مسائل سامنے آجاتے ہیں اس لئے میں (مترجم) انشاء اللہ اس مسئلہ پر ملا علی قاریؒ اور دوسروں کی توضیحات کے ساتھ عقائد کے آخر میں پھر بحث کروں گا۔

## تیسواں مسئلہ: فعل الٰہی سبحانہ وتعالیٰ کی معرفت کے بیان میں

عقائد نسفیہ میں ہے، اللہ تعالیٰ کے اپنے کام میں کوئی غرض واحتیاج نہیں ہوتی ہے، جیسا کہ کوئی انسان اپنا کوئی کام کرتا ہے تو وہ پہلے ہی اس سے غرض متعین کر لیتا ہے تو اللہ تعالیٰ اپنے کاموں میں اس قسم کی غرض متعین کر لینے سے بری اور پاک ہے، جس کی عقلی طور سے مکمل دلیل یہ ہے کہ حاجت اور غرض کا اس طرح ہونا ایک کمی اور نقص پر دلالت کرتا ہے کہ اس کے پائے جانے سے ضرورت باقی رہتی ہو اور اس حاجت کے ختم ہو جانے سے اس کی ضرورت بھی ختم ہو جاتی ہو، اس طرح اللہ تعالیٰ کی طرف حاجت اور غرض کی نسبت کرنا اس کے کمال کے مخالف ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ اپنی تمام صفتوں میں کامل اور غیر محتاج، بے نیاز ہے۔

الحاصل اس کے افعال غرض کے ساتھ مقید نہیں ہو سکتے، مگر اس کا مطلب یہ بھی نہیں ہے کہ اس کے کام بے فائدہ اور بغیر کسی مصلحت کے ہونگے، ایسا خیال بھی نہیں کیا جا سکتا، کیونکہ اس کا ہر فعل سراسر حکمت کے ساتھ اور پورے نفع کے ساتھ ہوتا ہے مگر اس کا تعلق اور اثر خود اس پر نہیں بلکہ اس کے بندوں سے متعلق ہوتا ہے، اس کی ذات کے مقابلہ میں اس کی

مخلوق کا وجود وعدم سب برابر ہے، اس طرح مخلوق کا اس پر کوئی حق اور دعوی لازمی نہیں ہے، بلکہ اس کا محض فضل ہی فضل اور سراپا کرم ہے کہ اس نے اپنے اوپر بندوں کی مصلحت کو ترجیح دیدی ہے کہ اس کے ماسوا دوسرا کوئی بھی حاکم نہیں ہے۔

## اکتیسواں مسئلہ: بندہ سے جب تصدیق اور اقرار پایا جائے تو اس کو کہنا چاہیئے کہ میں مؤمن ہوں

کیونکہ مؤمن تو اسی تصدیق اور اقرار کا نام ہے، اور بندوں کو اس بات کا حکم ہے کہ وہ خود کو مؤمن ظاہر کریں اور مؤمنوں کی جماعت میں رہیں تاکہ محبت اور اچھے تعلقات ان کے ساتھ قائم کر کے اسلام وایمان کے احکام جاری کئے جاسکیں اور یہ نہیں کہنا چاہیئے کہ میں انشاء اللہ مؤمن ہوں، کیونکہ ایک کافر بھی یہ جملہ ادا کر سکتا ہے، اس لئے ایک مؤمن اور ایک کافر کے درمیان تمیز مشکل ہو جائے گی کہ یہ کون اور کیا ہے، البتہ اگر کوئی کافر اس سے یوں کہے کہ اب تم بھی اللہ تعالی کے خاص فلاح پانے والے بندوں میں ہو گئے، یا اللہ تعالی کے مقبول ہو گئے یا تمہارا خاتمہ انبیاء علیہم السلام کی جماعت کے ساتھ ہوگا تو اس وقت یہ کہنا ہوگا کہ انشاء اللہ میں مؤمن ہوں کہ یہ سب باتیں غیبی امور سے اور آئندہ زمانہ سے متعلق ہیں۔

## بتیسواں مسئلہ: ایمان یاس مقبول نہیں ہے

جیسا کہ عقائد نسفیہ میں ہے اور جان کنی اور احوال آخرت کے معائنہ کے وقت کا ایمان لانا مقبول نہیں ہے، کیونکہ وہ ایمان بالغیب نہیں ہوگا، بلکہ ایمان مع المشاہدہ ہوگا، اس وقت تو ہر کافر ایمان لانا چاہتا ہے لیکن اس کو کوئی نفع نہیں ہوتا ہے، اس بات پر سب متفق ہیں کہ ایمان الیأس مقبول نہیں ہے، بعضوں کا خیال ہے کہ اس وقت کی توبہ مقبول ہے مگر ان کا یہ خیال بھی غلط ہے کیونکہ قرآن پاک میں صاف صاف اس کی نفی کر دی گئی ہے، فرمان باری تعالی ہے ﴿وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ حَتَّى إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ إِنِّي تُبْتُ الْآنَ﴾ الآیۃ، ان لوگوں کی توبہ مقبول نہیں ہے جو ہمیشہ برائی کرتے رہتے ہیں یہانتک کہ جب موت سر پر کھڑی ہو جاتی ہے تو کہتے ہیں کہ میں ابھی ایمان لایا ہوں، الآیہ۔

الحاصل مشاہدہ کے وقت کا ایمان یا توبہ کچھ بھی مقبول نہیں ہے، صحیح ترین قول یہ ہے کہ "وقت یاس" سے مراد وہ وقت ہے جب غرغرہ شروع ہو جائے جسے عوام گھر الگنے کا وقت کہتے ہیں کہ اس وقت انسان اپنی زندگی سے بالکل مایوس ہو جاتا ہے اور اسی وقت اس پر آخرت کے حالات نظر آنے لگتے ہیں۔

مترجم کا کہنا ہے کہ روح پر یقین کرنے اور علوم وعقائد وکمالات کے لئے یہ جسم ہے، اور حلق پر دم ہونے کے وقت روح کو عقلی ونظری مشاہدہ ہے نہ اثر ونقش جزم، پس روح اس فرمان کرامت سے بوجہ نزع جسم کے خالی ہے اور جاننا بے فائدہ ہے، فافہم واللہ تعالی اعلم۔

## تینتیسواں مسئلہ: کسی گناہ کو حقیر اور معمولی سمجھنا کفر ہے

نیز شریعت الٰہیہ کا مذاق اڑانا، کلمہ کفر کے ساتھ ہزل اور دل لگی کرنا بھی کفر ہے، لیکن ان میں سے اگر کوئی نشہ کی حالت میں مست ہو تو اس کے کافر ہونے کا حکم نہیں لگایا جائے گا۔

## چونتیسواں مسئلہ: اللہ تعالی سے نڈر ہونا اسی طرح اس سے مایوس ہونا بھی کفر ہے

جیسا کہ نسفیہ میں ہے، نڈر ہو جانے کے سلسلہ میں یہ فرمان باری تعالی ہے ﴿لَا يَأْمَنُ مَكْرَ اللهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ﴾ یعنی اللہ تعالی کے معاملات سے جن کا انجام وحکمت پوشیدہ ہو اتر اکر نڈر اور بے خوف ہو جانا کافروں ہی کا کام ہے، اسی طرح مایوس ہونے کے سلسلہ میں بھی فرمان باری تعالی ہے ﴿لَا يَيْأَسُ مِنْ رَوْحِ اللهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ﴾ کافروں کے سوا کوئی

بھی اللہ کی رحمت سے مایوس نہیں ہوتا ہے، لہذا مؤمن جتنا بھی گنہگار ہو اس کو اللہ تعالیٰ کی رحمت سے مایوس نہیں ہونا چاہیئے، امید ہے کہ توبہ کے بعد بخش دے، اور اگر فی الحال توبہ بھی نصیب نہیں ہوئی تو امید ہے کہ جس قادر و مختار پر ایمان لایا ہے وہ از خود اپنے فضل و کرم سے بخش دے اور آخر کار اس کو اپنی رحمت میں لے آئے۔

اسی بناء پر عقائد نسفیہ میں لکھا ہے کہ ایمان، امید اور خوف کے درمیان ہے، چنانچہ قرآن پاک میں ہے ﴿اِعْلَمُوْا أنَّ اللهَ شَدِيْدُ العِقَابِ وأنَّ اللهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ﴾ اچھی طرح جان لو کہ اللہ تعالیٰ سخت عذاب دینے والا ہے اور یہ بھی جاننا چاہیے کہ اللہ تعالیٰ بڑا بخشنے والا، رحمت کرنے والا ہے، ہاں اس قدر خوف ضرور ہونا چاہیئے کہ اگر اس سے یہ کہدیا جائے کہ سارے مسلمان جنت میں جائیں گے مگر صرف ایک مسلمان جہنم میں ضرور بھیجا جائے گا تو اس بات سے ڈر جائے کہ شاید وہ شخص میں ہی ہوں، اسی طرح جب اسے یہ معلوم ہو کہ اللہ تعالیٰ بہت سے گنہگار مسلمانوں کو بھی جنت میں داخل کرے گا کہ ان کے پاس صرف کلمہ طیبہ کا ایمان تھا تو امید کر بیٹھے کہ میں بھی ان میں سے ایک ہوں گا۔

## پینتیسواں مسئلہ: مجتہد کبھی چوک بھی جاتا ہے اور کبھی راہ بھی پا جاتا ہے

جیسا کہ نسفیہ وغیرہ میں ہے، ملا علی قاریؒ نے کہا ہے کہ تحقیق یہ ہے کہ جو مسئلہ اجتہادی ہو اس میں چار احتمال ہیں:

(۱) اس میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے کوئی حکم متعین نہ ہو بلکہ اس کا حکم وہی ہو جو مجتہد نے اپنے اجتہاد سے متعین کر لیا ہو، اس طرح اگر ایسے کسی مسئلہ میں چار احتمال ہوں اور مجتہد بھی چار ہی ہوں اور چاروں کا اجتہاد بھی دوسرے سے بالکل مختلف ہو تو اس احتمال کے مطابق ہر مجتہد صحیح ہے اور کسی سے کوئی خطا نہ ہوئی اور ہر مجتہد برحق ہوا۔

میں کہتا ہوں کہ اگر یہ سوال کیا جائے کہ اللہ تعالیٰ تو علیم ہے اور اس کا علم اس کی ازلی صفت ہے تو اسے بات کا ضرور علم ہو گا کہ ان میں سے صحیح فیصلہ کس کا ہوا اور بالکل صحیح حل کس کا ہے، تو اہل السنۃ والجماعت کے عقیدے کے مطابق اس احتمال کے کوئی معنی ہی نہ ہوئے بلکہ یہ احتمال ہی غلط نکلا۔

جواب یہ ہے کہ اس عبارت کو ذرا اس طرح سمجھنا چاہیئے کہ اللہ تعالیٰ کو تو اس بات کا ضرور علم ہے کہ قیامت تک کتنے بندے اس میں کس قسم کے کتنے احتمال نکالینگے، اور اس میں کتنے احکام نکالینگے، اب حکم اصلی کو اپنی مصلحت کے مطابق نہ ظاہر کیا اور نہ متعین کیا ہے، لیکن یہ قول ضعیف ہے کیونکہ اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ ایک مجتہد کے اجتہاد سے ایک چیز جائز نکلی اور دوسرے مجتہد کے اجتہاد میں وہی چیز ناجائز ثابت ہوئی تو ایسی دو متضاد باتوں کا ایک ہی چیز میں پایا جانا عقل میں آنے والی بات نہیں ہے۔

(۲) آگے چل کر ملا علی قاریؒ نے لکھا ہے "دوسرا احتمال یہ ہے کہ حکم تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے متعین ہو لیکن اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس حکم خاص تک پہنچنے کی کوئی صورت نہیں بتائی گئی ہو جیسا کہ کسی جگہ خزانہ مدفون ہو مگر وہ خاص جگہ کسی کو معلوم نہ ہو اور اچانک کسی کو مل جائے"۔

مترجم کے خیال میں یہ احتمال بھی تقریباً باطل ہے کیونکہ فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿وَالَّذِيْنَ جَاهَدُوْا فِيْنَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ الآیۃ وہ لوگ جو ہماری راہ پانے کے لئے جہاد کرینگے یقیناً ہم بھی انہیں منزل راہ ضرور بتادینگے۔ اس جگہ لفظ "جہاد فی اللہ" عام ہے اس میں کفار سے قتال کرنا تو داخل ہی ہے اس کے علاوہ جہاد کے اور بھی طریقے ہیں ان ہی میں یہ صورت بھی داخل ہے کہ اجتہاد کر کے مسائل میں اشارۃ النص یا دلالۃ النص سے احکام حاصل کئے جائیں۔

(۳) تیسرا احتمال یہ ہے کہ "حکم بھی متعین ہو اور دلیل بھی قطعی ہو"۔

میں (مترجم) یہ کہتا ہوں کہ اس جگہ دلیل قطعی کی مراد واضح کر کے نہیں بتائی گئی ہے، اگر اس سے یہ مراد ہے کہ احکام

شرعیہ کے جو اصول مقرر کر دیئے گئے ہیں ان میں اس کی دلیل قطعی موجود ہے اگرچہ وہ معلوم الٰہی ہو تو اس کی قطعیت میں کوئی شبہ نہیں، لیکن یہاں تو گفتگو اس بات میں ہے کہ مجتہد کو بھی وہ دلیل قطعی پر معلوم ہو، جب مسئلہ کو اجتہادی مانا گیا ہے تو مجتہد کو اس کا یقینی ہونا کیسے معلوم ہو سکتا ہے ورنہ وہ مسئلہ اجتہادی ہوتا ہی نہیں، ایسی صورت میں غالباً ان کی مراد پہلی صورت ہے، لہٰذا یہ تیسرا احتمال اور (۴) آنے والا احتمال کے حکم معین ہو مگر دلیل ظنی ہو تو یہ نمبر ۳ اور نمبر ۴ دونوں درحقیقت دو نہیں بلکہ ایک ہی احتمال ہوا۔

میں (مترجم) کہتا ہوں کہ اس جگہ دلیل کے ظنی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ عند اللہ اگرچہ قطعی اور معلوم ہے مگر مجتہد کے لئے وہ محتمل اور ظنی ہے، پھر ملا علی قاریؒ نے ان احتمالات کے بیان کے بعد فرمایا ہے ہر احتمال کی تائید میں ایک جماعت ہے، لیکن مذہب مختار یہ ہے کہ حکم معین ہے اور اس کی دلیل ظنی ہے، اگر مجتہد نے اسی حکم کا استنباط کر لیا تو صحیح حکم پالیا ورنہ کہا جائے گا کہ اس سے چوک ہو گئی ہے، ساتھ ہی اللہ تعالیٰ کے فضل و کرم سے یہی امید رکھی جائے گی صحیح مسئلہ تک مجتہد کا پہنچ جانا چونکہ مجتہد کے اختیار میں نہیں ہے حالانکہ اس نے اپنی پوری کوشش کر لی ہے اسی لئے وہ معذور سمجھا جائے گا، اور اسے بہر صورت ثواب بھی ملے گا۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اس موقع پر بعضوں نے کہا ہے کہ معذور اس وقت سمجھا جائے گا جبکہ اس نے صحیح مسلک تک پہنچنے کی پوری کوشش کر لی ہو، اس کے جواب میں میں کہتا ہوں کہ ایسی قید لگانی بے جا ہے بلکہ قید مکرر ہے کیونکہ جب مجتہد کو تسلیم کر لیا گیا ہے تو اس کا مطلب ہی یہ ہوا کہ اس نے پوری شرطوں کو ملحوظ رکھتے ہوئے پوری کوشش کی ہے ورنہ ایسے کو مجتہد کہنا ہی بے کار ہے، مجتہد ہونے کے لئے یہ شرطیں لازم ہیں:

(۱) زبان عربی و فن لغت اور ضروری علم بلاغت سے واقف ہو، الفاظ و جملے محل استعمال خوب جانتا ہو کم از کم ان آیات اور احادیث سے بھی واقف ہو جن کا تعلق احکامات سے ہو، فن اصول فقہ اور مسائل کے استنباط و استخراج کے طریقوں کا ماہر ہو، ناسخ اور منسوخ آیات اور احادیث کا اسے پورا علم ہو، ان کے بغیر کوئی مجتہد نہیں ہو سکتا ہے۔

ملا علی قاریؒ نے فرمایا ہے کہ مجتہد سے بھول چوک ممکن ہونے کی دلیل یہ آیت پاک ہے ﴿فَفَهَّمْنٰهَا سُلَيْمٰنَ﴾ الآیۃ اس موقعہ پر جبکہ حضرت داؤد علیہ السلام کی حکومت کا ایک مسئلہ ان کے سامنے آیا اور انہوں نے اپنی سمجھ کے مطابق اپنا فیصلہ بھی سنا دیا، لیکن جب ان کے صاحبزادہ حضرت سلیمان کے سامنے اس مسئلہ کا تذکرہ ہوا تو انہوں حضرت داؤد علیہ السلام سے فرمایا کہ ایک فیصلہ میں بھی کر سکتا ہوں جو کہ آپ کے فیصلہ سے بھی اچھا ہوگا، اور دونوں فریق کے حق میں مفید ہوگا، حضرت داؤد علیہ السلام نے انہیں ان کے فیصلہ سنانے کی اجازت دی تو سن کر انہوں نے بھی اسے پسند کیا اور اسی کے حق میں دونوں کو لازم کر دیا۔

اس آیت پاک سے یہ دلیل صاف سمجھ میں آتی ہے کہ دونوں حکم اجتہاد کے بعد دیئے گئے تھے اور دونوں ہی بہتر تھے، اگرچہ فیصلہ اجتہاد سے نہ ہوتا بلکہ وحی کے ذریعہ ہوتا تو اس کو بدلنا وحی کے ذریعہ ہی ہوتا اور اس کے برخلاف اجتہاد کرنا کسی طرح جائز نہ ہوتا، اور حضرت سلیمان علیہ السلام کے فیصلہ کو اس خصوصیت کے ساتھ ذکر بھی نہیں کیا جاتا۔

مترجم کی رائے میں اس واقعہ کو شاندار طریقہ سے ذکر کرنے میں اس بات کی طرف تنبیہ بھی کرنی مقصود ہے کہ بعض صورتوں میں متاخر کو مقدم پر فضیلت ہوتی ہے، اور اچھی سمجھ کی توفیق اللہ ہی کی طرف سے ہوتی ہے، ملا علی قاریؒ نے فرمایا ہے کہ یہ آخری بیان کی توفیق اللہ ہی کی طرف سے ہوتی ہے اس سے یہ اعتقاد درست ہے کہ انبیاء کرام علیہ السلام بھی اجتہاد کرتے ہیں اسی طرح ان کے اجتہاد میں بھی غلطی بھی ہو سکتی ہے لیکن وہ فوراً ہی اللہ تعالیٰ کی طرف سے متنبہ بھی کر دیئے جاتے ہیں۔

اس موقع پر بعضوں نے کہا ہے کہ انبیاء کرام سے اجتہاد میں چوک ہو جانے کا یہاں ثبوت نہیں ملتا ہے، کیونکہ فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿وَكُلاًّ آتَينَا حُكْمًا وَ عِلْمًا﴾ ہم نے ان دونوں میں سے ہر ایک کو حکم اور علم دیا تھا، اس سے یہ بات سمجھ میں آجاتی ہے کہ ان میں سے ہر ایک فیصلہ حکومت میں صحیح رائے پر تھا، نیز خود حضرت سلیمان علیہ السلام نے فرمایا تھا کہ میں اس سے بہتر جانتا ہوں، اس سے صاف طریقہ سے یہ بات معلوم ہوئی کہ داؤد علیہ السلام کا فیصلہ برحق تھا لیکن حضرت سلیمان علیہ السلام کا فیصلہ ان سے بہتر اور اولیٰ تھا۔

میں (مترجم) کہتا ہوں کہ صحیح بخاری اور صحیح مسلم شریف میں حضرت عبد اللہ بن عمروؓ سے روایت مذکور ہے کہ حاکم نے جب اجتہاد کیا اور صحیح نتیجہ پر پہونچ گیا تو اسے دوگنا ثواب ملے گا اور اگر اپنے اجتہاد میں غلطی ہو گی تو اس صورت میں بھی ایک اجر و ثواب ملے گا، مجموعی طور پر معنی کے اعتبار سے یہ روایت متواتر المعنی ہو رہی ہے، اور یہ بات بھی یقینی ہے کہ ہمارے اسلاف کا فیصلہ یہ تھا کہ مجتہد میں دونوں باتوں صحیح وغلط ہو جانے کا احتمال تھا اگرچہ ایک دوسرے کی خطا نکالا کرتے تھے، مگر اپنی ذاتی غرض سے نہیں بلکہ خالص اللہ کی رضامندی کے لئے کرتے تھے۔

الحاصل اس بات پر اجماع ثابت ہو گیا کہ اگر مجتہد سے اس کے اجتہاد میں خطا بھی ہو جائے جب بھی وہ گناگار نہیں ہے۔

اس جگہ ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ انبیاء کرام علیہم السلام کو کسی مسئلہ میں وحی کا انتظار کر لینے کے بعد اجتہاد کرنا چاہئے یا ابتداہی میں اجتہاد کرنا ان کے لئے جائز ہے، جواب میں ملا علی قاریؒ نے فرمایا ہے کہ اکثر کے نزدیک انہیں پورا اختیار تھا کہ وہ وحی کے آنے کا انتظار کرنے کے بعد اجتہاد کریں یا ابتداء میں ہی بغیر انتظار کیئے اجتہاد کرلیں، لیکن علمائے احناف کے نزدیک ان انبیاء کرام کو وحی کا انتظار کر لینے کے بعد اجتہاد کرنا جائز تھا، اسی مسلک کو شیخ ابن ہمام نے اپنی تحریر میں اختیار کیا ہے اور ''مسائرہ'' میں لکھا ہے کہ انبیاء کرام علیہم السلام کو صحیح مسئلہ تک پہنچ جانا ضروری تھا خواہ جب بھی قبل اجتہاد ہو یا بعد اجتہاد ہو۔

اب مترجم کا سوال یہ ہے کہ (فعل اجتہاد اب بھی باقی ہے یا اس کا قصہ ختم ہو گیا)؟

اس کے جواب میں بڑا اختلاف ہے، چنانچہ حنبلی علماء کے نزدیک کوئی زمانہ بھی مجتہد سے خالی ہونا جائز نہیں ہے، شیخ ابوالحق زبیرؒ نے اس سے اتفاق کیا ہے، اور ابن دقیق العیدؒ سے بھی یہی منقول ہے کہ ان کے نزدیک بھی یہی مذہب مختار ہے، اور عام علمائے احناف کے نزدیک اور امام نوویؒ وغیرہ شوافعؒ نے لکھا ہے کہ اجتہاد مطلق تو ائمہ مجتہدین امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ امام احمد بن حنبلؒ کے زمانہ میں تھا، وہ دور ختم ہو چکا ہے، ان کے بعد ناقص اور مقید اجتہاد ہوتا رہا یہاں تک کہ علمائے حنفیہ میں سے ایک جماعت نے اجتہاد کے معمولی سے درجہ کو بھی امام حافظ الدین نسفی پر ختم کر دیا ہے، اب مزید بحث انشاء اللہ آخر میں لکھوں گا۔

واضح ہو کہ اجتہاد جس طرح عملی جزوی مسائل میں جاری ہے اسی طرح بعض اعتقادی اور اصولی مسائل میں بھی جاری ہے، اس حصہ ملحقات میں اکثر وہ مسائل بیان کیے ہیں کہ جن میں اجتہاد کو دخل ہے، جیسے اصل کتاب فقہ اکبر میں اکثر مسائل وہ ہیں جو محکم اور قطعیات میں سے ہیں، اور ان میں اجتہاد کو استدلال کے بغیر دخل نہیں ہے، اس لحاظ سے کہ شرعی استدلال کے ذریعہ قطعی معنی سمجھ لئے گئے ہیں، لہٰذا اب قطعی باتوں کا انکار کرنے والا کافر ہو گا۔

مزید وضاحت طلب بات یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے کلام سے یہ بات ظاہر ہوئی کہ اللہ تعالیٰ کے صفات کے جاننے کے سلسلہ میں جو کچھ باتیں مذکور ہوئیں وہ قطعیات میں سے ہیں، البتہ ان میں سے بعض باتیں ایسی بھی ہیں کہ ہماری عقل ان کے سمجھنے سے عاجز ہے، چنانچہ ان ہی میں سے ہے اللہ عزوجل پر ایمان کا اعتقاد کہ اس عالیشان والا صفات سے متعلق جو باتیں بتائی گئیں ہیں وہ دوسری تمام چیزوں کی نسبت اعتقاد کے بالکل مخالف ہیں، اس بناء پر اللہ تعالیٰ پر یہود و نصاریٰ کا ایمان لانا صحیح نہ ہو گا، جیسا کہ امام رازیؒ نے فرقہ مجسمہ کے بارے میں فرمایا ہے کہ اس فرقہ نے کبھی بھی اللہ تعالیٰ کی عبادت نہیں کی بلکہ وہ فرقہ اس

جسمانی صورت کی عبادت کرتا ہے جو اس کا خیال گڑھ لیتا ہے، اسی طرح یہ یہود و نصاریٰ بھی مجسمہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے لئے اپنے خیال کے مطابق ایک جسم فرض کر لیتے ہیں، بلکہ یہ تو مجسمہ سے بھی کفر کی جانب زیادہ بڑھے ہوئے ہیں، کیونکہ نصاریٰ اللہ تعالیٰ کے لئے صرف جسم ہی نہیں بلکہ جسمانیت کے احکام اور لوازمات بیٹا، بیٹی بیویاں وغیرہ بھی فرض کر لیتے ہیں، اللہ تبارک و تعالیٰ تو ان گمراہوں کے ایسے بہتانوں سے، بہت پاک اور بلند ہے، اسی بناء پر اللہ تعالیٰ نے اپنی پاک کتاب میں اس بات کا صاف رد کر دیا ہے کہ یہود و نصاری اس پر کبھی ایمان لائے ہیں، چنانچہ فرمایا ہے ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللهِ﴾ یعنی تم لوگ ان لوگوں کے خلاف جہاد اور قتال کرو جو اللہ پر ایمان نہیں لائے۔

اس آیت کے پیش نظر ان یہودیوں اور نصاری کا دعوی اقرار بالکل جھوٹ اور غلط ہے کیونکہ انہوں نے اپنی خیالی صورت کا نام خدا رکھ چھوڑا ہے، حالانکہ یہ بات مسلم ہے کہ اللہ عزوجل شانہ کی معرفت اصل ایمان ہے، اسی بناء پر امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ ہم اللہ تعالیٰ کو اپنی مرضی کے مطابق نہیں بلکہ اس طرح پہچانتے ہیں جیسا کہ اسے پہچاننا چاہئے، اور جب پہچان سے یہ بات ظاہر ہو گئی کہ ان کی شان نہایت ہی بلند اور اعلی ہے تو اس کی عبادت اسی کے مطابق ہونی چاہئے، مگر اس کی شان کے مطابق کماحقہا کوئی بھی ادا نہیں کر سکتا ہے، اس بناء پر اللہ تعالیٰ جس شان کا حقیقۃً مالک ہے میں اس کے مطابق ایمان لاتا ہوں، مگر پورے طور پر اسے جان لینا محال ہے، اس لئے ملا علی قاریؒ نے فرمایا کہ شمس الائمہ نے فرمایا ہے مؤمنوں میں دو خیال کے لوگ ہیں:

(۱) ایسے لوگ جن میں جہالت کا مادہ اس حد تک بھرا ہوا ہے کہ اسی جہالت کی بناء پر اللہ سبحانہ و تعالی کے صفتوں میں غور کرتے ہیں۔

(۲) دوسرے وہ لوگ ہیں کہ انہیں خاص قسم کا علم معرفت عطا کیا گیا ہے، جب انہوں نے یہ فیصلہ کر لیا کہ خدا حقیقت میں جس شان کا مالک ہے میں اسی پر ایمان لایا ہوں تو اب وہ مزید صفات الٰہی میں غور نہیں کرتے، بلکہ توقف کرتے ہیں، ان کی برتری پہلے لوگوں کے مقابلہ میں ظاہر ہے کہ اس نے حقیقت کا اعتقاد کر لیا اور اس میں مزید جستجو جو اس کی ہستی سے زائد ہے خود بیان کرتا ہے کہ عقل کسی چیز کے جاننے کے لئے واقعتاً معیار نہیں ہے اس لئے جہاں عقل کی پہونچ نہیں ہے وہاں حقیقت کو مان لینا ہی ضروری ہے، اور اسے یہ معلوم ہے کہ سارے اختیارات امر بھی اللہ تعالیٰ کو ہیں وہ جو چاہتا ہے کرتا ہے اور جو چاہتا ہے حکم دیتا ہے۔

ملا علی قاریؒ وغیرہ نے بیان کیا ہے کہ حضرت علیؓ نے فرمایا ہے کہ میں اپنے علم کے انداز کے مطابق منبر ہوں کہ اپنی کم علمی کی بناء پر تھوڑی سی بلندی تک پہونچ سکا ہوں، اگر جہل کے اندازے سے ترقی ہوتی تو میں اپنی جہالت کی زیادتی کے مطابق آسمان پر پہونچ جاتا، ایسا ہی قاضی ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ قاضی کے عہدہ پر فائز ہونے کی بناء پر بیت المال سے مجھے جو کچھ مجھے وظیفہ ملتا ہے وہ مختصر سا ہے کیونکہ وہ کم وظیفہ میرے کم علمی کے مساوی ہے، اور اگر جہالت کے اندازے سے مجھے وظیفہ ملتا تو ساری دنیا کی دولت سمیٹ لیتا اور وہ بھی یوں نہ ہوتی، کیونکہ جہالت مجھ میں بے حساب ہے۔

## چھتیسواں مسئلہ: آلہء معرفت عقل ہے

مگر اس کی راہبری اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہوتی ہے، سوال یہ ہوتا ہے کہ انسان میں عقل پائے جانے کی وجہ سے اس کے لئے اللہ تعالیٰ پر ایمان لانا ضروری ہوتا ہے یا نہیں؟ جواب میں امام ابو حنیفہؒ سے واجب ہونا ثابت ہے، چنانچہ حاکم شہیدؒ نے "منتقی" میں ذکر فرمایا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ کسی کے لئے بھی اپنے خالق کے پہچاننے میں عذر کرنا قابل قبول نہیں ہے، کیونکہ ہر ایک عقلمند انسان یہ دیکھتا اور سمجھتا ہے کہ یہ سارے آسمان اور زمین اور خود اس کی ذات کسی کی بنائی ہوئی مخلوق

ہے، حاکم شہیدؒ نے کہا ہے کہ ہمارے مشائخ اہل السنۃ والجماعۃ اسی کے قائل ہیں، یہاں تک ہے کہ شیخ امام ابو منصور ماتریدیؒ نے کہا ہے نابالغ پر اللہ تعالیٰ کی معرفت واجب ہے، اور بہت سے مشائخ عراق کا بھی یہی قول ہے، البتہ دوسرے بہت سے لوگوں کا اس میں اختلاف بھی ہے، ان کی دلیل یہ حدیث ہے: **رفع القلم من ثلث، من الصبی حتی یبلغ الخ**، یعنی آنحضرت ﷺ نے عمومی طور سے فرمایا ہے کہ تین قسم کے لوگوں سے قلم اٹھالیا گیا ہے (یعنی ان کی غلطیاں قابل گرفت نہیں ہوتی ہیں) ان تین میں سے ایک بچہ ہے یہاں تک کہ وہ بالغ ہو جائے (آخر حدیث تک)۔

اور شیخ ابو منصورؒ نے کہا ہے کہ نابالغ مگر عقل والے لڑکے کے ایمان لانے کے صحیح ہونے پر تمام علماء کا اتفاق ہے، نیز یہ حدیث ایمان کے ماسوا دوسرے احکام اور اعمال پر محمول ہے، اسی لئے اس بات پر اتفاق ہے کہ عاقل نابالغ کو بھی بالغوں کی مانند ایمان لانے کی دعوت دینی چاہئے، شیخ ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ یہی مذہب مختار ہے، اور شیخ ابوالیسر بزدوی بھی اسی خیال کے ہیں، جیسا کہ شیخ دہلوی نے ذکر کیا ہے، مگر شیخ امام اشعریؒ نے اس کا انکار کیا ہے ان کی دلیل یہ فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِيْنَ حَتّٰى نَبْعَثَ رَسُوْلاً﴾ کہ جب تک ہم اپنا پیغامبر نہیں بھیجدیتے ہیں اس وقت تک ہم عذاب میں مبتلا نہیں کرتے، لہٰذا رسالت کے آنے سے پہلے عذاب نہیں ہو سکتا ہے۔

ملا علی قاریؒ نے بھی فرمایا ہے "اظہر یہ ہے کہ رسالت کے آنے کے بعد ہی ایمان نہ لانے پر عذاب اور ایمان لانے پر ثواب مرتب ہوگا" لیکن اپنی عقل سے ایمان لانے پر یعنی ایمان عقلی لانے کے بعد فعلی یا ترک فعل پر ثواب یا عذاب مترتب نہیں ہوگا، اس کے بعد لکھا ہے کہ اس مقام پر علماء کے اختلاف کا نتیجہ یہ ظاہر ہوگا کہ جس شخص کو اسلام کی دعوت نہیں پہنچی یا وہ شخص زمانہ فترت میں یعنی حضرت عیسیٰ علیہ السلام اور حضرت محمد ﷺ کے درمیان مر گیا تو ہمارے نزدیک اس پر عذاب ہوگا مگر اشاعرہ کے نزدیک نہ ہوگا، مترجم کا خیال یہ ہے کہ جب اس بات کی تحقیق ہوگی کہ ایمان عقل کے فعل اور ترک پر عذاب و ثواب نہیں ہوگا اس وقت اختلاف علماء کے نتیجہ کو نقل کرنا بے موقع ہے، **واللہ تعالیٰ اعلم**

## سینتیسواں مسئلہ: انسان کی سعادت یا شقاوت خاتمہ کے وقت کی معتبر ہے

اسی طرح اللہ کے پیدا کرنے سے ہی سعید یا شقی ہوتا ہے، نیز شقی کبھی سعید اسی طرح سعید بھی کبھی شقی ہو جاتا ہے، یعنی ایسا شخص جو فی الحال بظاہر پکا مؤمن اور ایمان سے آراستہ ہے وہ کبھی بدلا جا سکتا ہے اس طور پر کہ وہ اپنا مذہب بدل کر مرتد ہو کر شقی بن جائے، اور وہ شخص جو بظاہر کفر وغیرہ کی گندگی سے آلودہ ہو کر شقی ہو رہا ایمان، یقین اور نیک اعمال سے آراستہ ہو کر کبھی سعید بھی بن جائے، اور اسی پر اس کا خاتمہ بھی ہو جائے، اس طرح نفس شقاوت اور سعادت میں تو تغیر ہو سکتا ہے، مگر شقی بنانے یا سعید بنانے میں جو کہ اللہ عزوجل کی صفات میں سے ہے ان میں تغیر نہیں ہوتا ہے۔

شیخ ابوالحسن البکریؒ نے کہا ہے کہ ایمان جب قلب میں سرایت کر جاتا ہے تو وہ سلب نہیں کیا جاتا ہے، عارفوں نے کہا ہے کہ کسی کا مرتد ہو جانا اس بات کی علامت ہے کہ وہ اس سے پہلے سعید نہیں کیا گیا تھا، شارح عقائد نے کہا ہے کہ اگر ایمان سے مراد صرف تصدیق اور اقرار کرنا ہے تو یہ بات اب بھی اس میں موجود ہے، لہٰذا ایسا شخص مؤمن ہے اور ایسے شخص کو یہ کہنا بھی نہیں چاہئے کہ انشاء اللہ میں مؤمن ہوں، اور اگر ایمان سے مراد وہ چیز ہے جس کا نتیجہ کامیابی اور نجات ہے تو فی الحال اس کا یقین نہیں کیا جا سکتا ہے بلکہ وہ اللہ کی مشیت پر موقوف ہے، اسی لحاظ سے وہ خود کو یہ کہہ سکتا ہے کہ انشاء اللہ میں مؤمن ہوں، اور اسی وجہ سے شیخ اشعریؒ کے مسلک کے مطابق فی الحال تصدیق پائی جانے کا کوئی اعتبار نہیں ہے اسی طرح فی الحال کسی میں کفر پائے جانے کا بھی کوئی اعتبار نہیں اور اس سے مایوسی نہیں ہے بلکہ اصل اعتبار خاتمہ کے وقت اور خاتمہ کا ہے۔

ملا علی قاریؒ نے فرمایا ہے کہ اس مسئلہ میں تحقیق یہ ہے کہ بندہ کے لئے دو مقام یا دو صورتیں ہیں نمبر ۱، کہ وہ ظاہر شریعت

پر قائم ہو اور شرعی تمام احکام بجالاتا ہو اسی صورت میں اس کا مطلوب تو یہ ہونا چاہئے کہ وہ مطلقاً سستی نہ کرے بلکہ اعمال میں ہمہ تن مشغول رہے۔ نمبر ۴، یہ ہے کہ وہ مکاشفہ کی حالت میں ہو اس صورت میں وہ یہ عرض کرتا ہے کہ اے میرے رب مجھے اپنی ایسی تعریف کا مطالبہ نہ کر جو واقعتاً تیری پاک ذات کے لائق ہو، اسی طرح اس شکر کا بھی تقاضا نہ کر جو تیری شان بے نیازی کے مناسب ہو، اور ایسی معرفت بھی مجھے طلب نہ کر جو تیری ذات عظیم کی شایاں شان ہو، کیونکہ یہ باتیں میری قدرت و طاقت سے باہر ہیں۔

## اڑتیسواں مسئلہ: جنت میں ملائکہ، جنات اور عورتوں کو دیدار الٰہی ممکن ہے یا نہیں

تکمیل میں شیخ دہلویؒ نے لکھا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے، مشہور یہ ہے کہ نہ ملائکہ کو دیدار ممکن ہوگا اور نہ جنات کو، مگر شیخ سیوطیؒ نے رسائل میں تحقیق کی ہے کہ وہ باتیں غلط مشہور ہیں، کیونکہ شیخ ابوالحسن اشعریؒ نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ ملائکہ کو دیدار ہوگا، بیہقیؒ نے بھی اس کی تصریح کردی ہے اور مستند ہونے کے لئے احادیث بھی پیش کی ہیں اور کچھ متاخرین نے بھی یہ بات ذکر کی ہے، البتہ جنوں کے بارے میں اختلاف کی گنجائش ہے، کیونکہ امام ابوحنیفہؒ نے ذکر فرمایا ہے کہ بالآخر انہیں بھی نجات ہوگی، اور فضل الٰہی انہیں بھی میسر ہو جائے۔

اسی طرح عورتوں کے بارے میں بھی اختلاف ہے، لیکن صریح ترین اور حق بات یہ ہے کہ خاص خاص دنوں مثلاً دنیا کے جمعوں اور عیدیں جیسے خاص دنوں میں انہیں بھی دیدار کا موقع ضرور ملے گا، البتہ عام مؤمنوں کی طرح ہر وقت اور صبح و شام کا دیدار میسر نہ ہوگا، یہ علامہ سیوطیؒ کے کلام کا ماحصل تھا، اور علامہ دہلویؒ نے فرمایا ہے کہ میں کہتا ہوں کہ مؤمنوں میں مردوں کی طرح عورتیں بھی داخل ہوتی ہیں، انہیں خارج کرنا کسی طرح جائز نہیں ہے، کیونکہ حضرت فاطمہ زہرہؓ، حضرت خدیجہ کبریٰؓ، حضرت عائشہ صدیقہؓ، اور دوسری ازواج مطہرات اور اہل بیت رسول علیہ الصلوۃ والسلام نیز حضرت مریمؑ و آسیہ جو کامل اور عارف ہونے میں بہت سے مردوں سے بھی بڑی ہوئی ہیں ان کے بارے میں کس طرح یہ تصور ہو سکتا ہے کہ باری تعالیٰ کے دیدار سے یہ محجوب و ممنوع رہیں گی، یا ایسی نعمت کے پانے میں عام مردوں سے کمتر رہیں گی، بلکہ دوسری عام عورتوں سے ان جیسوں کو مستثنیٰ رکھنا چاہئے، اور جن احادیث میں عورتوں کے لئے عید وغیرہ کے طور پر وقت مقرر کا بیان ہوا ہے ان کو عام عورتوں کے بارے میں رکھا جائے۔

اور میں تو یہ بھی کہتا ہوں کہ ایک حدیث میں ہے ''**کمل من الرجال کثیرون ولم یکمل من النساء إلا مریم بنت عمران و آسیه امرأة فرعون وفضل عائشه علی النساء کفضل الثرید علی سائر الطعام**'' رواہ البخاری وغیرہ، کہ مردوں میں تو بہت سے مرد کامل و مکمل ہوئے مگر عورتوں میں ان چند عورتوں کے جن کے نام اس میں مندرج ہیں حضرت مریمؑ بنت عمران اور آسیہ اُمراۃ فرعون، اور عائشہؓ کی فضیلت دوسری عورتوں پر ایسی ہی ہے جیسی کہ ثرید کو دوسرے کھانوں پر فضیلت ہے'' یہ حدیث بخاری وغیرہ نے روایت کی ہے، دوسری عورتیں کامل نہیں ہوئی ہیں۔

قرآن پاک میں بھی اللہ تعالیٰ نے ازواج مطہرات کے حق میں فرمایا ہے ﴿یٰنِسَآءَ النَّبِیِّ لَسْتُنَّ کَاَحَدٍ مِّنَ النِّسَآءِ﴾ الآیۃ اس کلام قدیم میں ساری مخلوقات کے وجود سے قبل ہی اللہ تعالیٰ نے فرمادیا ہے کہ اے نبیؐ کی عورتو! تم عام عورتوں کی جیسی نہیں ہو، الآیۃ۔ ان کے علاوہ دوسری متعدد حدیثیں اور بھی ہیں، واللہ تعالیٰ اعلم۔

سیوطیؒ نے یہ باتیں اور بھی لکھی ہیں کہ یہ مذکورہ تفصیل اس دیدار الٰہی کے بارے میں ہے جو جنت میں داخل ہونے کے بعد ہوگا، لیکن خاص میدان حشر میں جو دیدار ہوگا وہ عام ہوگا کسی کے ساتھ مخصوص نہ ہوگا، لیکن فرق یہ ہوگا کہ کافروں اور مشرکوں کی جماعت کو قہر و جلال کے ساتھ ہوگا اس کے بعد ہمیشہ کے لئے وہ اس سے بھی محروم ہو جائیں گے، مترجم کا کہنا ہے

کہ قول اصح یہ ہے کہ میدان حشر میں کافروں کو دیدار نہیں ہوگا البتہ تجلیات باری کا ظہور ہوگا، اسی کو دیدار کہدیا گیا ہے، اور ظہور عام بھی قہر و جلال کے ساتھ ہوگا، اسی بناء پر شفاعت کے موقع پر تمام انبیاء کرام علیہم السلام کا یہی عذر ہوگا کہ آج رب ذوالجلال کا غضب اور قہر و جلال اس قدر بڑھا ہوا ہے کہ اتنا نہ کبھی ہوا ہے اور نہ کبھی ہوگا، مگر ان کا یہ کہنا خوف و ادب کی بناء پر ہوگا کیونکہ بہت سی احادیث صحیحہ اور آیات کریمہ سے ثابت ہے کہ انبیاء کرام علیہم السلام بلکہ عام اولیاء کرام پر بھی ظہور رحمت ہوگا، مگر کافروں پر قہر و جلال کا ظہور ہوگا، اور وہ دیدار سے محجوب رہیں گے، جیسا کہ اس آیت پاک میں ہے ﴿كَلاَّ اِنَّهُمْ عَنْ رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوْبُوْنَ﴾ ہرگز نہیں یہ لوگ اس دن اپنے رب کے دیدار سے ضرور محجوب رہیں گے، امام مالکؒ نے اسی آیت سے یہ استنباط فرمایا ہے کہ مؤمنین محجوب نہ ہوں گے۔

اسی طرح کافروں کے حق میں قرآن پاک میں ہے ﴿لاَيُكَلِّمُهُمُ اللهُ﴾ اس دن ان سے باتیں نہ کریگا ﴿ولاَ يَنْظُرُ اِلَيْهِمْ﴾ اور ان کی طرف نہیں دیکھے گا، ان کی جیسی بہت سی نصوص ہیں جن سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ کفار صفات اور تجلیات رحمت اور ذات باری تعالیٰ کے دیدار سے محروم ہوں گے اور یہی صحیح ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

پھر شیخ نے یہ بیان کیا ہے کہ خواب میں دیدار باری تعالیٰ کا ہونا جائز ہے مگر درحقیقت یہ قلبی مشاہدہ ہوتا ہے، اور آنکھوں سے دیکھنے کی صورت میں وہ مثل باری تعالیٰ نہیں بلکہ وہ مثال کو دیکھے گا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اپنے لئے مثال بیان فرمائی ہے مثل بیان نہیں فرمائی ہے چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿مَثَلُ نُوْرِهِ كَمِشْكٰوةٍ فِيْهَا مِصْبَاحٌ اَلْمِصْبَاحُ فِى زُجَاجَةٍ﴾ الآیة اللہ کی نور کی مثال اس طاق کی جیسی ہے جس میں ایک چراغ ہو اور وہ چراغ شیشہ میں بند رکھا ہوا ہو، میں کہتا ہوں کہ یہ گفتگو تجلیات صفاتی میں ہے۔

پھر یہ مسئلہ ذکر کیا ہے کہ دنیا میں جاگتے ہوئے ان ظاہری آنکھوں سے دیکھنا ممکن ہے یا نہیں؟ تو جواب یہ ہے کہ تمام علماء کا اتفاق ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے معراج کے موقع کے کبھی کسی سے ایسا نہیں ہوا ہے اور اس پر محدثین فقہاء، متکلمین اور مشائخ طریقت سب کا اس پر اتفاق اور اجماع ہے، اور کتاب تعرف میں فرمایا ہے کہ اولیاء اللہ میں سے کسی ایسے شخص کا علم نہیں ہے جس نے اس طرح دیدار کا دعوی کیا ہو، اور کسی ولی اور شیخ سے اس کی حکایت بھی درجہ صحت تک نہیں پہونچی ہے، ہاں کچھ نامعلوم اور مجہول لوگوں کی حکایتیں بیان کی جاتی ہیں، مگر یہ لوگ ایسے مجہول و بے نشان ہیں کہ انہیں کوئی بھی نہیں پہنچانتا ہے کہ وہ لوگ کون ہیں، کہاں کے ہیں اور کب تھے، ادھر مشائخ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ جو کوئی ایسا دعوی کرے وہ جھوٹا اور گمراہ ہے، یہانتک شیخ دہلویؒ کی تقریر کا خلاصہ ذکر کیا گیا ہے۔

شیخ نے حوض کوثر کے بارے میں لکھا ہے کہ روایت میں ہے کہ حوض کوثر پر پانی پلانے کے ذمہ دار حضرت علیؓ ہوں گے، اس لئے اس دنیا میں جس کسی کو حضرت علیؓ کی محبت دل میں نہ ہوگی اسے مشکل سے ہی حوض کے پانی کا قطرہ بھی ملے، اور دوسری روایات میں ہے حضرت علیؓ نے فرمایا ہے کہ جس کے دل میں حضرت ابو بکرؓ کی محبت نہ ہوگی اسے میں حوض کوثر کا ایک قطرہ بھی پانی نہیں دوں گا۔

## انتالیسواں مسئلہ: حضرت خضر نبی تھے یا نہیں، نیز وہ اب بھی زندہ ہیں یا نہیں؟

شیخ دہلویؒ نے شیخ ابن حجر عسقلانیؒ کی اتباع میں کہا ہے کہ قول اصح یہ ہے کہ خضر نبی ہیں، پھر وہ اب بھی زندہ ہیں یا نہیں؟ اس سلسلہ میں بھی قسطلانیؒ کی موافقت میں لکھا ہے کہ مشائخ صوفیہ اور جمہور علماء کے کہنے کے مطابق وہ زندہ ہیں، لیکن امام بخاریؒ، امام ابن مبارکؒ، ابن جوزیؒ اور دوسروں نے ان کی زندگی سے انکار کیا ہے، مترجم نے کہا ہے کہ میں نے تفسیر میں اس مسئلہ کو بہت ہی وضاحت کے ساتھ بیان کیا ہے۔

## چالیسواں مسئلہ: رسول ﷺ کی بعثت دنیا کی ہر چیز کی طرف ہے

شیخ نے لکھا ہے کہ سیدنا محمد ﷺ کو ساری مخلوقات کے لئے نبی ورسول بنا کر بھیجا گیا ہے، خواہ وہ انسانوں میں ہوں یا جنات میں اسی طرح وہ ملائکہ ہوں یا نباتات ہوں یا جمادات، درخت پتھر، حیوان تو آپ کی شہادت دیتے تھے اور سلام بھی کرتے تھے (جسے بعض اوقات صحابہ کرام نے بھی سنا ہے) اسی طرح جنات بھی آپ پر ایمان لائے، آیت پاک ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ (ہم نے آپ کو سارے عالم کے لئے رحمت بنا کر بھیجا ہے) اس لفظ عالمین میں تو فرشتے بھی داخل ہیں۔

میں کہتا ہوں واضح ہو کہ ملائکہ کو اس میں داخل کرنے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ وہ آپ پر ایمان لائیں اور نافرمانی نہ کریں، کیونکہ ان میں شامل ہونا محض اللہ کی رحمت اور خود ان کی وجود کی تکمیل ہے، مثلاً نعمت دیدار الٰہی جو رحمت کے سایہ میں ہو اس کے حاصل ہونے کی صلاحیت کا ہونا، اس سے ان کے اندر نافرمانی اور فرمانبرداری کا اعتبار مقصود نہیں ہے، کیونکہ ان کی تعریف اور صفات بیان کرتے ہوئے عقائد نسفیہ میں لکھا ہے کہ ملائکہ اللہ تعالیٰ کے بندے اور معصوم ہیں، ان کی شان سے جنسیت یعنی نر و مادہ ہونا کچھ بھی نہیں ہے، جو حکم جس طرح کا ہوتا ہے وہ اسے اسی طرح کرتے ہیں، ان میں بھول چوک کا احتمال بھی نہیں ہے، نور سے ان کی پیدائش ہوئی ہے، جس طرح پر کہ جن کی پیدائش آگ سے ہے، اور رسول اللہ ﷺ نے ان ملائکہ کو بار بار دیکھا ہے۔

## اکتالیسواں مسئلہ: حضرت محمد (رسول اللہ ﷺ) نے معراج کے سفر میں باری تعالیٰ جل شانہ کو دیکھا ہے

پھر دو قول ہیں نمبر ا، دل کی آنکھ سے دیکھنا، نمبر ۲، سر کی آنکھوں سے دیکھنا، شرح عقائد تفتازانی میں ہے کہ صحیح یہ ہے کہ آپ نے چشم دل سے دیکھا ہے اور ملا علی قاریؒ نے اس قول کو جوں کا توں نقل کر کے چھوڑ دیا اس پر کوئی رائے پیش نہیں کی، لیکن شیخ دہلویؒ نے فرمایا ہے کہ ہر شخص قابل خطاب حقیقت نہیں ہوتا ہے، حق بات یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ نے ان ظاہری آنکھوں سے ہی باری تعالیٰ کو دیکھا ہے، جمہور صحابہ کرام بھی اسی قول پر ہیں اور یہی صحیح بھی ہے، ورنہ دیدہ دل سے دیکھنا تو ہر حال میں ممکن اور حاصل تھا، اس لئے شب معراج اور اتنے اہتمام کی کوئی ضرورت نہ تھی، مترجم کی یہی رائے ہے یہی صحیح ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

## بیالیسواں مسئلہ: ایمان مخلوق ہے یا غیر مخلوق ہے؟

ملا علی قاریؒ نے اس مسئلہ کو اس طرح لکھا ہے کہ مشائخ سمرقند کے نزدیک ایمان مخلوق ہے اور مشائخ بخارا کے نزدیک غیر مخلوق ہے یہانتک کہ ان مشائخ بخارا میں سے بعضوں نے اس شخص کو کافر ہونے کا فتوی دیا ہے جو ایمان کے مخلوق ہونے کا قائل ہو اور یہ لازم کر دیا ہے کہ ایسا شخص کلام اللہ کے مخلوق ہونے کا بھی قائل ہے۔

واضح ہو کہ یہ مسئلہ عجائب میں سے ہے، اس لئے میں قاریؒ کے کلام کو اختصار کے ساتھ بیان کرتا ہوں کہ اس مسئلہ کے دلائل جاننے سے پہلے یہ جان لینا مناسب ہے کہ دونوں فریق (سمرقند و بخارا) کے مشائخ اس مسئلہ میں متفق ہیں کہ بندوں کے کل افعال مخلوق ہیں اور اس مسئلہ میں بھی متفق ہیں کہ ذات و صفات ازلی اور قدیم ہیں، اس کے بعد مشائخ بخارا کی دلیل یہ ہے کہ کلمہ کے دو اجزاء ہیں **لا الہ الا اللہ، محمد رسول اللہ**، اور یہ دونوں ہی اجزاء قرآن پاک میں ہیں لہٰذا دونوں اجزاء قرآن ہوئے اور یہ مسلم ہے کہ کلام اللہ غیر مخلوق ہے تو یہ دونوں اجزاء بھی غیر مخلوق ہوئے، اور یہ دونوں ہی ایمان ہیں لہٰذا ایمان بھی غیر مخلوق ہوا۔

ملا علی قاریؒ نے کہا ہے کہ مشائخ بخارا کی سب سے بڑی دلیل یہی ہوئی، اور اس کے جواب میں مشائخ سمرقند نے اہل بخارا کو جہل کی طرف منسوب کرتے ہوئے کہا ہے کہ ایمان بالاتفاق تصدیق قلبی اور اقرار لسانی کا نام ہے اور یہ دونوں ہی بندوں کے

افعال میں سے ہیں، اور بالا تفاق اہل السنۃ والجماعۃ کے نزدیک بندوں کے افعال مخلوق باری تعالیٰ ہیں، لہٰذا ایمان بھی مخلوق باری تعالیٰ ہوا۔

اور مترجم کا کہنا ہے کہ مشائخ بخارا کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ لا الٰہ الا اللہ اور محمد رسول اللہ، یہ دونوں اجزاء یقیناً کلام الٰہی میں ہیں جو غیر مخلوق ہے، لیکن ان دونوں کا نام ایمان نہیں ہے بلکہ ان دونوں کی تصدیق واقرار ایمان ہے اس لئے ان دونوں کے غیر مخلوق ہونے سے ان کی تصدیق واقرار کا غیر مخلوق ہونا لازم نہیں آتا ہے، جیسے قرآن کے غیر مخلوق ہونے سے اس کی تلاوت وقراءت کا اور اس کی تعلیم و تعلیم کا غیر مخلوق ہونا لازم نہیں آتا ہے، علاوہ بریں ایمان تو صرف کلمہ لا الٰہ الا اللہ نہیں ہے بلکہ سچے دل سے اس کے اعتقاد کا نام ہے کہ اس روئے زمین پر سوائے خدائے وحدہ لا شریک لہ کے اور کوئی معبود بننے کے لائق نہیں ہے اسی طرح محمد ﷺ اللہ تعالیٰ کے رسول ہیں، اسی بناء پر بجائے عربی کلمہ کے کوئی فارسی وغیرہ میں اس مفہوم کو ادا کرلے تو وہ بھی مؤمن ہو جاتا ہے۔

چونکہ یہ مسئلہ بہت ہی باریک ہے اس لئے اسے اچھی طرح سمجھ لینا چاہئے، شیخ ابن الہمامؒ نے مسایرہ میں لکھا ہے کہ کتاب الوصیت میں امام ابو حنیفہؒ کا یہ کلام صراحۃ مذکور ہے کہ ایمان مخلوق ہے، اسی بناء پر وہاں امام صاحبؒ نے بیان کیا ہے کہ ہم اس بات کا اقرار کرتے ہیں کہ بندہ اپنے تمام اعمال واقرار ومعرفت کے مخلوق ہے، اب جبکہ بندہ جو فاعل افعال ہے یہ خود مخلوق ہوا تو اس کے سارے افعال بھی بدرجہ اولیٰ مخلوق ہی ہوں گے (انتہی ترجمۃ)۔

ملا علی قاریؒ نے لکھا ہے کہ شیخ اشعریؒ نے بیان کیا ہے کہ ایمان کو مخلوق اور حادث کہنے والے علماء کرام میں حارث محاسبی، جعفر بن حرب، عبداللہ بن کلاب، عبدالعزیز مکی کے علاوہ اور بھی کچھ لوگ ہیں جو علمائے نظر میں سے ہیں، اس کے بعد مزید یہ بیان کیا ہے کہ امام احمد بن حنبلؒ اور اہل حدیث کی ایک جماعت سے منقول ہیں، انہوں نے کہا ہے کہ ایمان غیر مخلوق ہے، مسایرہ میں شیخ ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ شیخ اشعریؒ کا اسی طرف میلان ہے، اس کی دلیل مختصراً یہ بیان کی ہے کہ ایمان اصل میں صفات الٰہی میں سے ہے کیونکہ اللہ پاک کی صفتوں میں المومن المہیمن کی بھی صفتیں ہیں، اور مؤمن جب اسماء حسنیٰ میں سے ہے تو ایمان بھی حادث نہیں ہوا۔

اب مترجم کا کہنا ہے کہ اس تفصیل اور توجیہ کے مطابق تو علماء کرام میں کوئی اختلاف ہی نہیں ہونا چاہئے، کیونکہ اللہ پاک کی صفتوں کے قدیم ہونے پر تو سب کا اتفاق ہے کسی کا اختلاف نہیں ہے، گویا مشائخ بخارا کے نزدیک اللہ تعالیٰ پاک کے ناموں میں سے المومن میں ایمان کی صفت قدیم ہے، اور مشائخ بخارا کے نزدیک بندہ مؤمن کی صفت ایمان حادث ہے، اس طرح میں فرق ظاہر ہے۔

## تینتالیسواں مسئلہ: خواب وغفلت، بیہوشی اور موت کے ساتھ ایمان باقی رہتا ہے

اگرچہ ان چیزوں میں سے ہر ایک چیز تصدیق ومعرفت کی ضد ہے، پھر بھی شریعت نے تصدیق ومعرفت باقی رہنے کا حکم دیا ہے، ہاں اگر آدمی خود اپنے کسی ایسے امر اور عمل سے اس تصدیق وعمل کو باطل کردے جس کے متعلق شریعت نے اس امر وعمل کو ان دونوں کے منافی ومخالف ہونے کا حکم دیا ہو تو البتہ اس وقت ایمان کا حکم ختم ہو جائے گا، اسی پر اجماع بھی ہے، حدیث میں ہے رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے لا یزنی الزانی حین یزنی وھو مؤمن الخ، یعنی مؤمن جب زنا کرتا ہے تو وہ مؤمن ہونے کی حالت میں زنا نہیں کرتا ہے، اس بات کو آپ نے مثالوں سے اس طرح سمجھایا کہ دونوں ہاتھوں کی ایک دوسرے سے ملی جلی اور گتھی ہوئی انگلیاں علیحدہ ہو جاتی ہیں، پھر زنا کے بعد وہ ایمان داخل بدن ہو جاتا ہے، اس فرمان سے اس کے نور کے زائل ہو جانے سے ڈرانا مقصد ہے۔

## چوالیسواں مسئلہ: جس مقلد کے پاس دلیل سے استنباط نہیں ہے اس کا بھی ایمان صحیح ہے

امام ابو حنیفہؒ، سفیان ثوریؒ، امام مالکؒ، اوزاعیؒ، شافعیؒ، احمدؒ اور عام فقہائے کرام اور محدثینؒ کا متفقہ فیصلہ ہے کہ عقائد میں مقلد کا ایمان درست ہے، البتہ ان کے لئے یہ جاننا ضروری ہے ان اعتقادی مسائل کی اصل کیا ہے، اور انہیں جاننے کی کوشش نہ کرنے سے وہ گناہ گار ہوں گے، بلکہ بعضوں نے تو اس پر اجماع نقل کیا ہے، لیکن اس مسئلہ میں سب سے ظاہر اور عام سمجھ بات وہ ہے جو شیخ ابو الحسن الرستغفنی اور عبد اللہ الحلیمی نے کہا ہے کہ یہ شرط نہیں ہے کہ ہر مسئلہ کو عقلی دلائل سے جانے بلکہ جب رسول اللہ ﷺ کو آپ سے حاصل شدہ معجزوں کی وجہ سے یہ جان لیا کہ آپ رسول برحق ہیں اور آپ ہی کے فرمان کی وجہ سے یہ اعتقادات ہم پر لازم ہوئے ہیں تو اتنا جان لینا ہی ایمان کی درستگی کے لئے کافی ہے، اسی بناء پر جمہور علماء کی رائے یہ ہے کہ دلائل جاننے کے پیچھے نہ پڑنا ہی اولی ہے، کہ یہ بھی متروک ہے۔

ملا علی قاریؒ نے کہا ہے کہ دلائل جاننے کا مقصد تو یہی ہے کہ اس سے تصدیق قلبی حاصل ہو جائے اور جب رسول اللہ ﷺ پر اسے مکمل اعتقاد ہو گیا تو اس کی تصدیق بھی مکمل ہو گئی اور مطلب بھی حاصل ہو گیا، اس کے بعد اگر ان مسائل اور اعتقادات کے دلائل جاننے کے ذرائع اور وسائل معلوم نہ کر سکے تو کچھ حرج نہیں ہے، اور تحقیقی بات یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ہر ایسے شخص کو مؤمن کہا ہے جو سچے دل سے آپ کی رسالت کی گواہی دے اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے سارے احکام کو دل سے تسلیم کیا، آپ نے تو کبھی بھی صحابہ کرام کو عقلی دلائل دینے سمجھانے کی طرف توجہ نہیں دی، اسی طرح صحابہ کرامؓ نے زطیوں اور قبطیوں کا ایمان قبول کر لیا حالانکہ یہ لوگ بڑی موٹی عقلوں والے اور کم سمجھ کے انسان تھے، اگر ان کا ایمان صحیح نہیں ہوتا تو وہ دونوں میں سے ایک بات ضرور کرتے یا تو ان کی عقلی دلائل سے سمجھانے اور عقلی دلائل سکھانے کی کوشش کرتے اور ان کو سکھانے کے لئے باضابطہ ایسے لوگوں کو متعین کرتے جو اچھی حجتیں پیش کرنے میں ہوشیار اور مناظرہ کے طریقہ اور فن سے خوب واقف ہوتے، اور ان کو اس طرح کی مکمل تعلیم دینے کے بعد ہی ان کے مؤمن ہونے کا حکم دیتے جیسا کہ معتزلہ کہتے ہیں کہ مؤمن اسی وقت کسی کو مانا جا سکتا ہے جبکہ اتنی دلیلیں اور ان کے طریقے کوئی جان لے کہ اپنے مخالفین کے سامنے اچھی اور کامیاب تقریر کر سکے اور انہیں قائل کر سکے لہذا یا تو ان لوگوں کو اتنی تعلیم رہے اس کے بعد ان کے مؤمن ہونے کا حکم دیتے یا ان کے ایمان سے مایوس ہو کر ان سے منہ موڑ لیتے، حالانکہ ہمیں تواتر کے ذریعہ یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ نہ تو صحابہ کرام نے اور نہ ہی ان کے بعد تابعین کرام وغیرہم نے ایسی کوشش کی تو یہ بات صاف ظاہر ہو گئی کہ معتزلہ کا کسی کے مؤمن جاننے کے لئے اس طرح کی شرط لگانا بالکل باطل ہے، کیونکہ ایسی شرط لگانا رسول اللہ ﷺ کے طریقے اور عمل اسی طرح صحابہ کرام تابعین عظام اور ائمہ کرام کے عمل اور طریقوں کے بھی خلاف ہے۔

ہمارے بعض علماء نے تو یہ بھی فرمادیا ہے کہ مقلد کو بھی ایک خاص قسم کا علم حاصل ہوتا ہے کیونکہ جبتک اس کے ذہن میں یہ بات جم نہیں گئی کہ یہ خبر دینے والا سچا ہے تب تک اس نے اس مخبر کی تصدیق نہیں کی ہے، پھر ایک شخص یا جو ایک شخص کے برابر ہو اس کی خبر میں اگرچہ صدق و کذب کا احتمال ہوتا ہے مگر اس شخص کے نزدیک وہ مخبر صادق ہے اور حقیقت میں بھی وہ صادق ہی ہے تو وہ صرف اسی تصدیق سے بمنزلہ عالم ہو گیا، اسے اس کا اعتقاد دلیل کے ساتھ ہو گیا، اور ایسا شخص جسے باضابطہ اسلام کی دعوت تو نہیں پہنچی مگر کسی مسلمان نے اسے دین کی دعوت دیتے ہوئے یہ بتایا کہ اللہ تعالیٰ نے اپنا ایک رسول برحق بھیجا ہے، اس کے ہاتھ پر معجزات بھی ظاہر ہوئے ہیں، اسی رسول نے ہمیں اسلام کی تعلیم دی اور اس کی یہ ساری تعلیمات و معجزات صحیح و برحق ہیں، ان باتوں کے سنتے ہی بغیر کسی غور و فکر و تامل کے اس شخص کی تصدیق کروں اور اس کی بات مان لی، تو ایسے مقلد کے بارے میں ہمارے اور اشاعرہ کے درمیان اختلاف ہے، لیکن ایسا شخص جو مسلمانوں کے درمیان پیدا ہوا اور ان ہی

لوگوں میں بڑھا تو ایسے شخص کا ایمان دوسرے بے خبر شخص کے ایمان کے مانند نہیں ہے اگر چہ مناظرہ کرنے والوں کی طرح سے وہ عبارت آرائی اور اظہار ما فی الضمیر نہ کر سکتا ہو تو ایسے شخص کے بارے میں ہمارے اور معتزلہ کے درمیان اختلاف ہے، ان میں صحیح تر وہی قول ہے جو عام اہل علم کا ہے کہ ایمان فقط تصدیق کا نام ہے اس لئے جس نے ایمان کی بات کی تصدیق کی تو اس کا اس طرح ایمان لانا صحیح ہوا، اسی بناء پر صحابہ کرامؓ ایسے شہروں کے باشندوں کا ایمان قبول کر لیتے تھے، جو عجم میں تلوار اور جہاد کے ذریعہ فتح کئے گئے تھے۔

البتہ ایسے شخص کے ایمان میں اختلاف کی گنجائش ہے کہ جو آبادی سے دور بہت دور پہاڑ کی چوٹی پر رہا اور بڑھ کر جوان ہوا، وہاں رہ کر اسے دنیا اور اس کے بنانے والے کے بارے میں سوچنے اور غور کرنے کا خیال بھی نہیں آیا، اس کے برخلاف وہ شخص جو مسلمانوں کی آبادی میں پیدا ہوا اور اہل علم و فہم والوں کے بتانے پر اللہ تعالیٰ کی قدرت کا اقرار کیا اور اس کے نام کی تسبیح پڑھی تو ایسا شخص تقلید سے خارج ہے، یہی وجہ ہے کہ کسی اعرابی سے جب یہ سوال کیا گیا کہ تم نے اللہ تعالیٰ کو کس طرح پہچانا تو اس نے کہا کہ اگر اونٹ کی تازہ مینگنی دیکھ کر اونٹ کے ہونے کا پتہ چل سکتا ہے اور انسانوں یا جانوروں کے نشان قدم کو دیکھ کر اس طرف سے ان کے گزرنے اور ان کے وجود کا اندازہ ہو سکتا ہے تو پھر یہ بلند آسمان اور ایسی ہری بھری اور ہر قسم کے خزانوں سے بھرپور زمین کو دیکھ کر ان کے خالق کو ہم کیسے نہ پہچانیں اور اس پر یہ چیزیں کیونکر دلالت نہیں کریں گی۔

ملا علی قاریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر ایسا شخص جس نے اس طرح خود کو مقلد بنایا ہو کہ میں نے اس کہنے والے کی بات مانی اگر یہ سچ ہے تو مسائل اسلام بھی برحق ہیں اور اگر یہ جھوٹا ہے تو مسائل اسلام بھی باطل ہیں اور اس کا وبال کہنے والے پر ہے تو ایسا شخص بغیر کسی اختلاف کے مؤمن نہیں ہے، کیونکہ خود اسی کو اپنے ایمان میں شک ہے۔

مترجم کتاب نے مذکورہ باتوں کی توضیح اس طرح کی ہے کہ ایمان تو اعتقاد کا نام ہے خواہ وہ دلائل سن کر اور جان کر حاصل ہو یا کسی کے کہنے سے معلوم ہو کر دل میں جم جائے اور اس طرح جمے کہ یہ بات اسی طرح کی ہے تو وہ اعتقاد کہلائے گا، البتہ دل میں جم جانے کا مطلب یہ ہوگا کہ اگر خود کہنے والا بھی اس اعتقاد کے برخلاف کہے جب بھی یہ شخص اپنے خیال پر جمارہے اس دوسرے کی مخالفت اور برائی کرنے سے اس کے دل پر کوئی اثر نہ ہو، بخلاف اس کے ایک ایسا شخص جس کے دل میں بات سچ ہو کر جمی نہ ہو بلکہ صرف اتنا خیال ہو کہ فلاں شخص کہتا ہے اس لئے میں بھی کہتا ہوں حتی کہ اگر دوسرا شخص بعد میں اس خیال سے باز آجائے تو یہ بھی اپنا خیال بدل دیے، لہٰذا اس صورت میں یہ کہا جائے گا کہ اس کا اپنا کوئی اعتقاد نہیں ہے بلکہ فقط اس دوسرے شخص کی تصدیق اور اس کی بات مان لینی ہے، لہٰذا اس کا ایمان بھی قابل قبول نہ ہوگا، یہ باتیں اچھی طرح سمجھ لو۔

ملا علی قاریؒ نے لکھا ہے کہ بعضوں کے نزدیک اعتقادی مسائل کو دلائل کے ساتھ جاننا ہر عاقل و بالغ پر فرض ہے مثلاً عالم حادث ہے، پہلے نہ تھا اور اس کا خالق باری تعالیٰ عزوجل ہے، اس لئے ان میں غور و فکر کرنا واجب ہے، ایسے مسائل میں تقلید کرنا اور دوسرے کی ہاں میں ہاں ملانا جائز نہیں ہے، امام رازی و آمدیؒ نے اسی رائے کو ترجیح دی ہے۔

اس جگہ نظر سے مراد یہ ہے کہ اس قدر جاننا اور سمجھ لینا کہ اس شخص کے ذہن میں مسئلہ کا ثبوت جم جائے، اس کے بعد اتنی تفصیل اور جاننا جس سے منکروں اور مخالفوں کے شبہات و الزامات کو ختم کر سکے فرض کفایہ ہے، البتہ ایسا شخص جسے زیادہ غور و خوض اور دلائل جاننے میں فکر کرنے سے اسے شبہات میں پڑنے اور مزید الجھنوں میں گرفتار ہونے کا خطرہ ہو تو اس کے لئے سب سے عمدہ فیصلہ یہ ہے کہ اسے ایسا نہیں کرنا چاہئے کہ اس کے لئے نظر ممنوع ہے، چنانچہ بیہقیؒ نے کہا ہے کہ امام شافعیؒ نے لوگوں کو علم کلام کے سیکھنے سے منع کیا ہے جس کی غرض کمزوروں پر شفقت کرنا ہے کہ سمجھ کی کمی کی وجہ سے شاید اصل مفہوم تک نہ پہونچ سکیں اور وہ گمراہ ہو جائیں۔

تاتارخانیہ میں لکھا ہے کہ علماء کی ایک جماعت نے علم کلام میں مشغول رہنے کو مکروہ کہا ہے، مگر ہمارے نزدیک ایسا کہنے کی

وجہ یہ ہے کہ اس فن میں لوگوں کے ساتھ مناظرہ و مجادلہ کرتے رہنے اور اس فکر میں لگے رہنے سے فتنہ و فساد پھیلتا ہے اور بدعت ابھرتی ہے اور لوگوں میں بھی ان کے مسلمہ عقائد میں تزلزل پیدا ہو جاتا ہے اور عقائد میں پراگندگی آجاتی ہے، یا اس وقت مکروہ ہے جبکہ مخالف اور مناظر شخص کم علم اور کم سمجھ ہو یا وہ حق اور صحیح بات جاننے کا خواہاں نہ ہو بلکہ صرف اپنی برتری اور غلبہ کا خواہشمند ہو، اس کے بعد اللہ تعالیٰ کی معرفت اور توحید اور نبوت کی معرفت اور اس کے لوازمات و متعلقات کا علم کفایہ ہے کہ کچھ افراد کو اتنا بھر سیکھنا اور اس میں مہارت حاصل کر لینا کافی ہے دوسرے افراد اس ذمہ داری سے بری ہو جاتے ہیں۔

ہدایہ کی شرح میں ابن الہمام نے لکھا ہے کہ امام ابو یوسفؒ کا یہ فرمان کہ "علم کلام حاصل کرنے والے متکلم کے پیچھے نماز جائز نہیں ہے" تو اس کا مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ ان کی مراد بھی وہی ہو جو ان کے استاد امام ابو حنیفہؒ نے اپنے بیٹے حماد کو علم کلام میں مناظرہ کرتے ہوئے دیکھ کر اس سے اپنے بیٹے کو منع کرتے ہوئے فرمایا تھا، اس منع کرنے پر صاحبزادے حماد نے کہا کہ میں نے تو آپ کو کلام میں مناظرہ کرتے ہوئے دیکھا ہے اور آپ مجھے منع فرماتے ہیں، تو آپ نے جواب دیا: کہ میں مناظرہ کرتا ہوں مگر انتہائی سکون اور وقار کے ساتھ اس طرح پر کہ گویا ہمارے سروں پر چڑیائیں بیٹھی ہیں، تاکہ ہمارا مقابل لغزش میں نہ پڑ جائے، اور تم اس نیت سے مناظرہ کرتے ہو کہ تمہارا مقابل مات کھا جائے اور پھسل جائے، حالانکہ جس نے اپنے مقابل کی لغزش چاہی اس نے اس دوسرے کا کفر چاہا اور جس نے دوسرے کے لئے کفر چاہا وہ خود کافر ہوا، اس بناء پر اس فن میں غور و خوض ممنوع ہوا۔

(حاصل مذاہب) مترجم نے کہا ہے کہ مذکورہ تمام گفتگو اور مذاہب کا حاصل یہ نکلا جو ہم اس مقام پر نقل کرتے ہیں کہ نمبر ۱، مذہب معتزلہ یہ ہے کہ مسائل اعتقادیہ میں سے ہر مسئلہ کو عقلی دلیل کے ساتھ اس طرح جاننا کہ مخالفین اور منکرین کے ساتھ اس طرح حجت اور مباحثہ ممکن ہو جائے کہ جس قسم کا بھی اس پر کوئی شبہ پیش کیا جائے وہ ہر ایک کا معقول جواب دے اور مسئلہ کو حل کر دے، اور اگر اس طرح کا علم حاصل نہ ہو سکا تو اس کے ایمان کا حکم نہیں دیا جائے گا۔

نمبر ۲، مذہب اشاعرہ: ایمان کی صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ ہر اعتقادی مسئلہ کو عقلی دلیل سے جاننا، البتہ صرف دل سے جان لینا ہی شرط ہے، تقریر اور مناظرہ میں کامل ہونا شرط نہیں ہے، اس کے ساتھ ہی اگر کوئی عقلی دلیل حاصل نہ کر سکے تو اشعری کے نزدیک وہ کافر نہیں ہوگا کیونکہ اسے تصدیق حاصل ہے البتہ وہ گنہگار ہوگا، ایسا شخص اللہ کی مشیت کے ماتحت ہوگا دوسرے گنہگاروں کی طرح کہ اگر وہ چاہے تو اسے عذاب دے اور چاہے تو معاف کر دے پھر آخر انجام جنت میں داخل ہوگا، اس مذہب کے برخلاف ملا علی قاریؒ نے یہ نکتہ پیش کیا ہے کہ اگر مسائل کو دلائل کے ساتھ جاننا ایمان کے صحیح ہونے کی شرط قرار دی جائے تو اس کا نہ جاننے والا یا تارک کس طرح مؤمن قرار دیا جا سکتا ہے، البتہ اگر صحیح ہونے سے کمال ایمان مراد ہو یعنی بغیر عقلی دلائل حاصل کئے ایمان کامل نہیں ہوتا ہو تو ایسی صورت میں اشعری کا مذہب جمہور کے مذہب کے موافق ہو جائے گا۔

نمبر ۳، مذہب جمہور: مقلد کا ایمان بغیر استدلال کے صحیح ہے اگرچہ دلائل کے نہ جاننے کی وجہ سے وہ گنہگار ہوگا، یہ مذہب امام ابو حنیفہؒ، ثوریؒ، مالکؒ، اوزاعیؒ، شافعیؒ، احمدؒ دوسرے عام فقہاء اور محدثینؒ کا ہے، مترجم کا کہنا ہے کہ مذہب اشعریؒ اور جمہور کے درمیان فرق شاید یہ ہے کہ جمہور کے نزدیک استدلال ترک کر دینے سے وہ استدلال مجمل ہو یا مفصل خواہ کسی قسم کا ہو مقلد گنہگار ہوگا مگر اس کی تقلید صحیح سمجھی جائے گی، لہٰذا مؤمن جیسا اسے ثواب حاصل ہوگا، اور اشعری کے نزدیک ہر مسئلہ کے استدلال عقلی و اجمال کے ترک پر وہ شخص گنہگار ہے اور اس کی تقلید صحیح نہیں سمجھی جائے گی، اسی قول کو امام رازیؒ و آمدی نے مرجح کہا ہے، واللہ اعلم۔

نمبر ۴، جسے ملا علی قاریؒ نے تحقیقی طور پر بیان کیا ہے وہ یہ ہے کہ جس کسی شخص نے رسول اللہ ﷺ کو اس طرح جانا اور مانا

کہ آپ رسول برحق ہیں اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے آپ کی بتائی اور لائی ہوئی تمام باتوں کو سچ جانا اور دل سے ان تمام باتوں کو مانا تو وہ مؤمن ہے، اب اسے یہ تصدیق خواہ دلائل کے ذریعہ حاصل ہوئی ہو یا بغیر دلائل کے ہی ہو، اب مترجم کی رائے یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ اور ان کے ساتھ کے دوسرے ائمہ، فقہاء اور محدثین سب اس بات پر متفق ہیں کہ جس قسم کی تصدیق کا ابھی ذکر کیا گیا ہے وہی ایمان ہے، اور اس میں کوئی کلام نہیں ہے، البتہ یہ سوال ہوتا ہے کہ ایسے دو اشخاص جن میں سے ایک شخص اپنے طور پر اپنی تحقیق کے ساتھ دلائل پر نظر رکھتا ہے اور دوسرا شخص کسی کی تقلید یا دیکھا دیکھی مانتا ہے اور ان دونوں کے درمیان فرق کا ہونا ظاہر ہے اور یہ بات صریحی طور پر آیات و احادیث سے واضح ہے، اب ان دونوں میں سے دوسرا شخص کہ جس کو استدلال نظر حاصل نہیں ہے وہ گنہگار ہے یا نہیں، کیونکہ ہر شخص کی لیاقت اور صلاحیت اتنی بالکل نہیں ہوتی ہے کہ استدلال نظر رکھ سکے، تو امام اعظمؒ اور ان کے ساتھ کے اماموں اور محدثین کے نزدیک وہ گنہگار ہے اس کو دین کے واسطے مسائل کو دلائل سے پرکھنا اور تحقیق حاصل کرنا چاہئے تھا، لہذا اب وہ معذور نہیں سمجھے جائیں گے۔

واضح ہو کہ نظر استدلالی سے مراد عقلی دلیلیں ہیں یا فرمان رسول علیہ الصلوۃ والسلام ہیں یا منجانب اللہ وحی ہے، ادھر یہ فیصل شدہ بات ہے کہ قرآن کا حق ماننا، اللہ و رسول کے مان لینے پر موقوف ہے، اس طرح "دور" لازم آئے گا (کہ قرآن کا سمجھنا اللہ و رسول کے ماننے پر اور اللہ و رسول کو پہچاننا قرآن کے سمجھنے پر موقوف ہو) لہذا اللہ اور رسول اللہ ﷺ کا پہنچانا عقلی دلیل سے ہوگا۔

مترجم کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنی رسالت برحق کے ذریعہ لوگوں کو اپنی بعثت پر آگاہ کیا اور آپ کے کھلم کھلا اور واضح معجزات کے ذریعہ آپ کی سچائی واضح ہوئی، اس طرح اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات کے بارے میں صحیح اعتقاد کی تعلیم جس طرح دینی چاہئے تھی آپ نے اس کی تعلیم دے کر حق ادا کر دیا اور قرآن پاک جو اللہ کا کلام ہے لوگوں کو سنا دیا، جس میں معارف ربانی اور حقائق و دقائق توحید سب مذکور ہیں، پس اس تفصیل سے یہ بات واضح ہو گئی کہ لوگوں نے دور ان کا جو اعتراض کیا ہے وہ غلط اور باطل ہے، کیونکہ دور ان کا مطلب ہوتا ہے کہ ایک ہی حیثیت سے موقوف بھی ہو اور موقوف علیہ بھی ہو حالانکہ یہاں ایسا نہیں ہے بلکہ حیثیت بدلی ہوئی ہے، لہذا صحیح بات وہی ہوگی جو امام ابو الحسن استغفی اور ابو عبد اللہ الحلیمی کی بحث کی ابتداء میں ذکر کر دی گئی ہے (کہ اپنے اعتقاد کو رسول اللہ ﷺ کے قول پر جمالینا ہی کافی ہے اور جمہور کی مراد یہی ہے) بلاشبہ معارف الٰہیہ میں عقل کو دخل دے کر دلائل حاصل کرنا بالکل بھونڈی سی بات ہوتی ہے کہ یقیناً عقل اس کے جاننے اور حقیقت معلوم کرنے سے عاجز ہوتی ہے۔

اس سے اس بات کا وہم نہیں ہونا چاہئے کہ عقل تو معرفت الٰہی کا ایک آلہ اور سبب ہے، کیونکہ عقل اللہ کی دی ہوئی ایک بڑی نعمت اور آلہ معرفت ہے، لیکن ایک ایسا آلہ ہے جس کے ذریعہ سے ان معارف کا جو کلام اللہ اور احادیث رسول اللہ ﷺ میں بیان کئے گئے ہیں ان کو سمجھا اور یقین کیا جاتا ہے، اسی وجہ سے وہ لوگ جو بے عقل ہیں وہ جو اس کے اعتبار سے کتنے ہی ہوشیار کاریگر اور بڑے سے بڑے شکار ہوں وہ بدبخت ہیں کہ وہ معارف الٰہیہ اور توحید کے حقائق و دقائق کے جاننے میں سخت جاہل اور گمراہ ہوں گے، اور حواس کے بڑے تیز و قوی ہونے والے کاریگری میں بڑے ماہر اور دنیاوی آرائش و نماء میں بڑے لائق و فائق ہوں گے، ان کے ہاتھوں ہزاروں کی ملیں اور صنعتیں وقوع میں آئیں گی اور بنیں گی، لیکن انجام کار سب کے لئے ہلاکت، بربادی اور ذلت ہے، کیونکہ ان ساری چیزوں کا نفع صرف تادم حیات ہے اور یہ حیات زندگی فانی ہے آخر ختم ہونے والی ہے۔

جب یہ تمہید بیان کی جا چکی تو اب یہ جان لینا چاہئے کہ ہمارے سارے سچے عقائد اور توحید کے معارف سب کے سب اللہ تعالیٰ کے کلام قدیم سے حاصل کئے گئے ہیں لہذا ایک مقلد کو بھی اللہ تعالیٰ کے کلام میں غور و فکر کرنا چاہئے، تاکہ دلائل مسائل کے ان سے حاصل ہو سکیں، لیکن اس کے لئے علم کی ضرورت ہے کہ، ع بے علم نتواں خدارا شناخت، کہ بغیر علم کے خدا کو

پہنچانا ممکن نہیں ہو سکتا ہے، غور طلب بات یہ ہے کہ اس کلام الٰہی کو جو کہ قدیم اور برحق ہے اگر کوئی شخص اپنے عقلی دلائل سے یہ ثابت کردے کہ یہ کلام حادث اور ناقص اور غیر اہم ہے تو اس سے بڑھ کر اور کون جاہل ہو گا جو ان مذکورہ باتوں کو مان لے اور اس کی بتائی ہوئی بات کو خدا کے کلام قدیم سے اہم اور اقدام سمجھے۔

اس ساری گفتگو کا ماحصل یہ نکلا کہ ائمہ کرام، فقہاء علماء اور شیخ ابوالحسن اشعری سب پر نیک گمان کرتے ہوئے یہی کہا جائے گا کہ ان بزرگان اہل سنت وجماعت کا بھی مقصد حقیقی وہی ہو گا جو ابھی بیان کیا گیا ہے، اور ان میں اگر اختلاف ہے تو صرف اس قدر کہ جمہور کے نزدیک ایک مقلد کا ایمان جبکہ اسے تصدیق قلبی حاصل ہو صحیح ہے، اور اگر اس نے علم استدلال کی صلاحیت حاصل نہ کی تو وہ گنہگار ہو گا، اور اپنے جتنے اوقات بھی دنیا میں گزارے گا وہ سب رائیگاں اور بے مقصد ہو گا، اور شیخ ابوالحسن اشعریؒ کے نزدیک اس کا ایمان تو صحیح ہے مگر اس میں کمال نہیں آیا ہے، اور ہر عقیدہ کی نسبت استدلال کو ترک کرنا گناہ ہے، البتہ اگر اس کا ایمان اس طرح کا ہے کہ اس نے کسی عالم کی بات مان لی ہے مگر وہ تصدیق کے درجہ کی نہیں ہے بلکہ اس طرح پر کہ اگر وہ غلط کہتا ہے تو اس کا وبال اس کے سر پر ہے تو ایسے شخص کو درجہ یقین حاصل نہ ہونے سے بے نصیب اور کسی کے نزدیک وہ مؤمن نہیں ہے، یہی فیصلہ مترجم کے خیال میں صحیح اور انسب ہے، **واللہ تعالیٰ اعلم**

## پینتالیسواں مسئلہ: ہمارے نزدیک جادو اور بد نظری برحق ہے

البتہ اس میں معتزلہ کا اختلاف ہے، کیونکہ اس سلسلہ کی جتنی آیات واحادیث منقول ہیں وہ لوگ ان سب کی بے جا تاویل کر کے غلط معنوں پر انہیں محمول کر دیتے ہیں، جیسا کہ ان احادیث میں منقول ہے "العین حق" بد نظری کا ہونا برحق ہے، اسے امام احمدؒ، بخاری، مسلم، ابن ماجہ اور ابوداؤد نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی ہے، ایک اور روایت میں اس سے بھی کچھ الفاظ ہیں **وان العین تدخل الرجل القبر والجمل القدر**، یعنی بد نظری آدمی کو قبر میں اور اونٹ کو ہانڈی میں ڈال دیتی ہے، یعنی بد نظری کا اثر اتنا زیادہ ہوتا ہے کہ وہ زہر ہلاہل کی مانند ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کے پیچھے موت پیدا کر دیتا ہے۔

ان روایتوں کے ماسوا ان جیسی اور بھی کئی روایتیں موجود ہیں، اسی طرح جادو کے بارے میں یہ روایت ہے **السحر حق** کہ جادو حق ہے، اسی مضمون کی یہ آیت پاک بھی فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿وَمَا أُنْزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوْتَ وَ مَارُوْتَ﴾

اور ایک جگہ فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿وَمِنْ شَرِّ النَّفّٰثٰتِ فِي الْعُقَدِ﴾ اور پناہ مانگتا ہوں گرہوں میں پھونک مارنے والیوں (جادونی) کے شر سے۔

مترجم کا کہنا ہے کہ ان سے بھی واضح دلیل وہ فرمان باری تعالیٰ ہے جس میں اللہ تعالیٰ نے یہودیوں کو ملامت کی ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ان لوگوں نے توریت وشریعت کو چھوڑ کر بابل کا جادو سیکھا اور یہودیوں میں سے کسی نے بھی اس سے منع نہیں کیا، اور ان چیزوں کے منکروں اور معتزلہ کا کہنا یہ ہے کہ جادو کی کوئی حقیقت نہیں ہے، خیال کو سامنے نقش کی صورت میں ظاہر کر دیا جاتا ہے جیسا کہ اس آیت پاک میں ہے ﴿يُخَيَّلُ اِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ اَنَّهَا تَسْعٰى﴾ ان کی جادو کے ذریعہ ان کے خیال میں یہ بات ڈال دی جاتی ہے کہ لکڑیوں اور رسیوں کے اژدہے دوڑ رہے ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ جادو نہیں بلکہ وہ تو صرف خیال تھا۔

ان منکرین کا جواب یہ ہے انہوں نے آیت کے صحیح معنی نہیں سمجھے کیونکہ یہ بات تو صاف طریقہ سے کہدی گئی ہے کہ وہ جادو تھا، لیکن موسیٰ علیہ السلام پر بظاہر یہ اثر پڑا تھا کہ ان کی نظر سے خیال میں یہی معلوم ہوتا تھا کہ اژدھے چلے آرہے ہیں، مزید وضاحت دوسری آیت سے ہوتی ہے جس میں فرمایا گیا ہے ﴿وَاسْتَرْهَبُوْهُمْ وَجَاءُوْا بِسِحْرٍ عَظِيْمٍ﴾ یعنی جادوگروں نے اپنے جادو سے لوگوں کو بہت زیادہ خوف زدہ کر دیا تھا اور وہ سخت قسم کا جادو لاتے تھے۔

اس موقع پر معتزلہ یہ کہتے ہیں کہ ان لوگوں نے مصنوعی سانپ بنا کر ان میں پارہ بھر دیا تھا جو آفتاب اور دھوپ کی تیزی سے بل کھانے اور ادھر سے ادھر لڑھکنے لگے تھے اسی وجہ سے وہ سچا سانپ سمجھ کر ڈر گئے تھے، یہ ایسی صناعت نہیں تھی کہ دن کے وقت عام مجمع بالخصوص حضرت موسی علیہ السلام جیسے اولوالعزم رسول جن کے ہاتھ کا ڈنڈا بارہا سچا اژدھا بن چکا ہو اور اب بھی ان کے ہاتھ میں موجود ہو ڈر جائیں پھر خود خدا تعالیٰ نے اپنے لفظ میں اسے خیفة خطرناک اسی طرح **سحر عظیم** کہدیا، پس ظاہر ہو گیا کہ فی الحقیقت انہوں نے بڑے جادو کے ذریعہ کثیر تعداد میں رسیوں اور ہاتھوں کی چھڑیوں کو سانپ بنا کر پیش کر دیا تھا۔

مترجم کا کہنا ہے اب بھی بارہا اس قسم کے جادو کا مظاہرہ کبھی نقصان پہونچانے کی غرض سے اور کبھی یوں ہی دلچسپی اور تفریح کی غرض سے ہوتا رہتا ہے چنانچہ بنارس میں آتش پرستوں کی ایک جماعت نے آگ پر جادو کا مظاہرہ کر کے لوگوں کے لئے تفریح اور اپنی ہیبت قائم کرنے کا سامان کیا تھا کہ بہت بڑے لانبے گڑھے کو انہوں نے لکڑیوں سے بھر کر ان میں آگ لگادی جب وہ سرخ کوئلہ کی شکل میں دہدہاتی آگ ہو گئی اس وقت وہ خود بھی اور عام حاضرین چھوٹے بڑے ہندو مسلم بھی سب ان پر چلنے پھرنے لگے پھر ایک وقت محدود کے بعد سبھوں کو متنبہ کر دیا گیا کہ اب جادو کا اثر ختم ہونے والا ہے اس سے سب نکل جائیں چنانچہ سب نکل گئے اور آگ میں گرمی اور جلن پیدا ہو گئی، اس واقعہ کو ہزاروں نصاری نے بھی اپنی انکھوں سے دیکھا تھا۔

اسی طرح ایک مرتبہ عبدالحق بدایونی نے کسی سے انگوٹھی لے کر باہر پھینکدی اس کے مطالبہ کے بعد مکان والے کے گھر میں ایک طاقچہ پر رکھے ہوئے نارنگی کی طرف اشارہ کر کے اسے پھاڑنے کو کہا تو واقعۃ اسی میں سے انگوٹھی نکل آئی، اسی طرح اس عبدالحق نے عام مجمع میں بچوں کے ہاتھوں میں کنکریاں ڈال کر ان کی مٹھیاں بند کر دیں، کہنے پر بچوں نے جب اپنی مٹھیاں کھولیں تو ان میں اشرفیاں تھیں مگر تھوڑی دیر بعد وہ پھر اپنی اصل حالت پر آگئیں، اس قسم کے واقعات اور مشاہدات تو عام طور پر ہوتے رہتے ہیں، مزید تحقیق مترجم کی اردو تفسیر جامع التفاسیر میں ہے، اس کی تفسیر سورہ طٰہ میں شیخ ابن العربیؒ کے حوالہ سے لکھی گئی ہے۔

یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ جادو کے زور سے اصل حقیقت کو ہمیشہ کے لئے بدلنا ناممکن ہوتا ہے کیونکہ موسی علیہ السلام کے مقابلہ کے موقع پر ان جادوگروں نے فرعون سے وعدہ لیا تھا کہ اگر ہم غالب آگئے تو ہمیں انعام خاص دینا ہوگا تو وہ لوگ حقیقت میں اصلیت بدل سکتے تھے تو انہیں لالچی بن کر انعام کا مطالبہ کرنے کی کیا ضرورت تھی وہ خود اپنے لئے زیادہ سے زیادہ سونے چاندی بنا کر فرعون ہی کے مقابلہ پر ہوتے، یہی وجہ ہے کہ جب انہوں نے حضرت موسی علیہ اسلام کے ہاتھ کے ڈنڈے کو سچا سانپ اور اژدھا بنا ہوا پایا جو ان کے جادو کے تمام سانپوں کو نگل گیا تو وہ فوراً مرعوب ہو گئے اور مزید مقابلہ کرنے کی انہیں ہمت نہ ہوئی یہاں تک کہ حضرت موسی علیہ السلام پر ایمان ہی لے آئے اور فرعون کی کھلم کھلا مخالفت مول لے کر اپنے ہاتھ پاؤں کٹوانے اور جان دینے پر ثابت قدم ہو گئے۔

مختصر یہ ہے کہ جادو کا منکر بلا دلیل مغلوب الحواس ہے اور آنکھوں دیکھی بات اور واقعات سے متحیر ہے، اگر اسے غیر محسوس چیزوں کا علم حاصل ہوتا تو اس کی یہ حیرانی و پریشانی باقی نہ رہتی، اور یہ یقین کر لیتا کہ جادو ٹھیک ہے البتہ انسان کے لئے یہ کمال کا سامان نہیں ہے بلکہ اس میں خباثت اور گندگی لانے والا اور اس کے لئے بربادی کا سامان اور فرشتوں کی خصلت سے دور کر کے شیطانی ذلت میں ڈالنے والا ہے، اسی بناء پر اس پاک شریعت اور مذہب مقدس اسلام میں سحر سے سخت ممانعت کر دی گئی ہے، تاکہ انسان اپنی چند روزہ زندگی کو غنیمت سمجھ کر آخرت کے دائمی زندگی کے لئے اسباب مہیا کرے، اگر اس نے فی الواقعہ اچھے اعمال کئے اور کمال بلندی تک پہنچ گیا تو سبحان اللہ! فرشتے بھی اسے مبارک باد دیتے ہیں اور آئندہ دوسری زندگی میں ہمیشہ کی کامیابی اور عروج بھی ہے، اور اگر سیدھی راہ بھول کر جادو وغیرہ کے چکر میں پڑ گیا اور بربادی کی دلدل میں پھنس گیا تو شیطان

کی طرح اس پر بھی لعنت ہوگی اور بالآخر مردود ہوگا، اور ہمیشہ ہمیشہ کی بربادی اور ذلت میں گرفتار رہے گا۔

ملا علی قاریؒ نے نقل کیا ہے کہ ہمارے بعض علماء سے مروی ہے کہ جادو کرنا کفر ہے تو شیخ ابو منصور ماتریدیؒ نے فرمایا ہے کہ اس کی مراد ہرگز یہ نہیں ہوسکتی ہے کہ ہر جادو منتر موجب کفر ہو، کیونکہ اگر کسی جادو میں کوئی ایسی بات ہو جو شرائط ایمان میں سے کسی شرط کے خلاف ہو تو جب کفر ہوگا ورنہ کفر نہ ہوگا، پھر اگر جادوگر نے اپنے جادو سے ایسا عمل کیا جس سے کوئی آدمی مر گیا یا سخت بیمار ہوگیا یا اس کی بیوی اور اس کے درمیان جدائیگی پیدا کردی ساتھ ہی ایسا شخص شرائط ایمان سے کسی شرط کا مخالف بھی نہیں ہے تو اسے کافر نہیں کہا جاسکتا ہے البتہ اپنے علاقہ یا ملک میں فساد پھیلانے کا مرتکب ہوا لہٰذا ایسے جادوگر کو خواہ وہ مرد ہو یا عورت اسے قتل کردیا جائے گا، اور اگر وہ جادوگر کچھ اس طرح جادو کرتا ہے جس میں عمل کفر پایا جاتا ہے تو اسے مرتد قرار دیا جائے گا، لیکن شرعاً مرتد تو قتل کیا جاتا ہے لیکن مرتد عورت قتل نہیں کی جاتی ہے، یہ باتیں قونویؒ نے صاحب الارشاد سے نقل کی ہیں۔

ملا علی قاریؒ نے آخر کتاب میں نقل کیا ہے کہ اگر کسی شخص کے بارے میں جادوگر ہونے کا یقین ہو جائے تو اسے قتل کردیا جائے اور اس سے توبہ نہیں کرائی جائے یعنی اس سے یہ نہیں کہا جائے کہ اب جادو نہیں کروں گا، اس کے مراد یہ نہیں ہے کہ اس سے کفر سے توبہ نہیں کرائی جائے، گرفتاری کے بعد اگر وہ کہے کہ اب میں جادو کے کام نہیں کروں گا، توبہ کرلوں گا تو اس کی توبہ قابل قبول نہ ہوگی، اور اپنے متعلق اس کے جادوگر ہونے کا اقرار کرتے ہی اس کا قتل جائز ہو جائے گا، اسی طرح اگر اس نے خود تو اقرار نہ کیا ہو مگر عادل گواہوں نے اس کے بارے میں جادوگر ہونے کی گواہی دی تو بھی یہی حکم ہوگا، ہاں اگر اس نے یہ کہدیا کہ میں تو پہلے ہی جادو کا کام چھوڑ چکا ہوں، اور گرفتار ہونے سے اتنی مدت پہلے ہی میں نے جادو کا کام ترک کردیا ہے تو ایسی صورت میں اس کی بات قابل قبول ہوگی اور وہ قتل نہیں کیا جائے گا، اسی طرح اگر گواہوں سے بھی ترک سحر کا ثبوت ہو جائے تو بھی یہی حکم ہوگا۔

اور یہ بھی لکھا ہے کہ کاہن (غیب کی باتیں جنوں سے معلوم کر کے بتانے والا) کا بھی یہی حکم ہوگا، قاریؒ نے کہا ہے کہ کاہن کے متعلق یہ حکم کہ وہ بھی جادوگر کی طرح قتل کیا جائے، قابل بحث ہے اسے اچھی طرح محنت کر کے محقق کر لینی چاہئے۔

مترجم کا کہنا ہے کہ قنیہ میں اجارات کی بحث میں لکھا ہے کہ اگر کسی جادوگر کو جادو کا تعویذ لکھنے کے لئے اجرت پر رکھا جائے تو یہ اجارہ جائز ہے، مترجم کا کہنا ہے کہ یہ باطل ہے، مگر صاحب قنیہ چونکہ خود معتزلی ہیں انہوں نے مرض اعتزالی سے یہ دھوکہ دیا ہے کہ ایسا اجارہ جائز ہے، حالانکہ ان کے مسلک کے مطابق جائز نہیں ہے کیونکہ وہ تو نفس جادو ہی کے قائل نہیں ہوتے، لیکن اہل السنہ والجماعہ کے نزدیک جادو برحق ہے اور اس کے لئے اجارہ پر کسی کو رکھنا باطل ہے، لہٰذا اس سلسلہ کے بقیہ احکام وہی رہیں گے جو مذکور ہوچکے، اسی بناء پر ملا علی قاریؒ اور دوسرے علماء نے تنبیہ کی ہے کہ صاحب قنیہ کی کتابوں کو دلیل نہیں بنانا چاہئے جب تک وہ مسئلہ کسی دوسری معتمد کتاب کے مطابق نہ ہو۔

واضح ہو: ملا علی قاریؒ نے دوسرے مقام پر شارح عقیدہ طحاویہ سے نقل کر کے لکھا ہے کہ جمہور علماء کے نزدیک جادوگر کو قتل کردینا واجب ہے، چنانچہ امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کا قول اور امام احمدؒ سے بھی صراحۃً یہی قول ہے، اور صحابہ کرام مثلاً حضرت عمرؓ، ابن عمرؓ اور حضرت عثمان وغیرہمؓ سے یہی منقول ہے۔

اس کے بعد ان کے درمیان اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ جادوگر سے اس کے اپنے جادو کے عمل سے توبہ کرائی جائے یا اسے قتل کردیا جائے پھر اسے کافر کہا جائے یا نہیں؟ چنانچہ ان میں سے ایک جماعت نے کہا ہے کہ اگر اس نے اپنے جادو کے ذریعہ کسی کی جان لی ہو تو اسے قتل کردیا جائے ورنہ قتل نہیں کیا جائے البتہ اس سے کم کوئی بھی سزا دی جائے بشرطیکہ وہ اپنی

زبان سے یا اپنے اعضاء سے کفر کی باتیں یا کام ادا نہ کرتا ہو، یہی قول امام شافعیؒ کا ہے اور امام احمدؒ کا بھی ایک قول یہی ہے، اور یہ لکھا ہے کہ اکثر علماء کے نزدیک جادو سے آدمی مرتا بھی ہے اور سخت بیمار بھی ہو جاتا ہے حالانکہ بظاہر یہ پتہ بھی نہیں چلتا کہ اس پر کس قسم کا عمل کیا گیا ہے۔

## چھیالیسواں مسئلہ: کاہن کی خبر غیب کی تصدیق بھی کفر ہے

مترجم کا یہ کہنا ہے کہ اس جملہ کے بظاہر معنی یہ ہیں کہ اس بات کی تصدیق کرنا کہ یہ کاہن غیب کی خبر جانتا ہے کفر ہے، جس کی دلیل یہ فرمان خداوندی ہے ﴿قُلْ لَّايَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَالاَرْضِ الغَيْبَ إِلاَّ اللّٰهُ﴾ آپ یہ فرمادیں کہ آسمانوں اور زمین سے کوئی فرد بھی سوائے خدا کے غیب کی بات نہیں جانتا ہے، اسی طرح ایک حدیث میں ہے کہ جو شخص کسی کاہن کے پاس آیا اور اس نے اس بات کی تصدیق کی کہ یہ جو کچھ کہتا ہے درست کہتا ہے تو اس نے محمد رسول اللہ پر نازل کئے ہوئے احکام کا انکار کیا۔

ملا علی قاریؒ نے فرمایا ہے کہ کاہن ہر وہ شخص ہے جو مستقبل میں ہونے والی باتوں کی خبر بتاتا ہو، مترجم کا کہنا ہے کہ ان عبارات کی بظاہر یہ مراد ہے کہ بغیر ان واضح دلیلوں کے جو معروف و مشہور ہیں مستقبل کی خبر دینا یا قرینوں کے ساتھ بھی قطعی طریقہ کی خبر دینا، پھر ملا علی قاریؒ نے فرمایا ہے کہ نجم نے جب یہ دعوی کیا کہ آئندہ یہ باتیں ہوں گی، تو وہ کاہن اسی طرح رمال، رمل کا علم جاننے والا، نجومی، جوتشی، نجم، ستاروں کا علم جاننے والا، جوتشی، کاہن، جنوں سے دریافت کر کے غیب کی خبر بتانے والا، عراف، نجومی، طبیب (انوار الحق قاسمی ۱۹۸۹ع) سب ایک درجہ میں ہوں گے۔

قونویؒ نے کہا ہے کہ مذکورہ حدیث کے حکم میں کاہن، عراف، نجومی سب برابر کے شریک ہیں، اس لئے کسی نجم یا رمال کی پیروی کرنے والے اسی طرح کنکریاں وغیرہ پھینکنے والے کی بھی اتباع جائز نہ ہوگی، اور اس کے عوض اس کی جو کچھ آمدنی ہوگی وہ بھی بالاتفاق حرام ہوگی، چنانچہ امام بغویؒ، قاضی عیاض اور دوسروں نے بھی اس مسئلہ میں اجماع کا دعوی کیا ہے، اور ایسے شخص کی بھی اتباع جائز نہیں ہے جو انبیاء علیہم السلام کے بعد الہامات کی خبر دیتا رہتا ہو، اسی طرح ایسے شخص کی بھی اتباع جائز نہیں ہوگی جو حروف ہجاء (أبجد هوز الخ) کے علم کا مدعی ہو کیونکہ یہ سب کاہن کے معنی میں ہیں، ان کی بات ختم ہوئی۔

اور قاریؒ نے یہ بھی فرمایا ہے کہ علم الحروف جاننے والوں میں قرآن پاک سے فال نکالنے والے بھی داخل ہیں، ان کا طریقہ یہ ہوتا ہے قرآن مجید کھولتے ہیں اور دیکھتے ہیں کہ پہلے صفحہ میں کون سے حروف ہے، پھر ساتویں ورق کی ساتویں سطر میں کون سا حرف پڑا پھر اگر تشخذ کم کے حرفوں میں سے کوئی حرف آیا تو کہتے ہیں کہ یہ کام اچھا نہیں ہے اسے اختیار نہیں کرنا چاہئے اور ان سے کوئی حرف اس میں نہیں ہے تو اسے اچھا ہونے اور اسے اختیار کرنے کا حکم دیتے۔

شیخ ابن العجمی نے اپنی کتاب منسک میں یہ تصریح کردی ہے کہ قرآن پاک سے فال نہیں دیکھنا چاہئے کیونکہ علماء کرام نے اس مسئلہ میں اختلاف کیا ہے، بعضوں نے مکروہ کہا ہے اور بعضوں نے اجازت دی ہے، اور مالکی علماء کرام نے اس کے حرام ہونے کی تصریح کردی ہے، بات ختم ہو گئی۔

ملا علی قاریؒ نے فرمایا ہے کہ جن لوگوں نے اجازت دی ہے ان کا مطلب یہ ہوگا کہ کتاب اللہ کو کھول کر اس کے معنی پر نظر کی ہوگی، اور لوگوں کے حرام کہنے کی وجہ یہ ہوگی کہ ان لوگوں نے حروف کی فال پر حرمت کا حکم دیا ہوگا، کیونکہ ان کا طریقہ حروف پر حکم لگانے کا ایسا ہی ہوا جیسا کہ زمانہ جاہلیت میں ترکش سے ایسی تیروں میں سے ایک نکال کر دیکھتے کہ اس میں کونسا لفظ یا نشان بنا ہوا ہے اسی کے مطابق حکم لگاتے تھے۔

مترجم کا کہنا ہے کہ صحیح یہ ہے کہ کلام مجید سے فال لینا بہر صورت حرام ہے کیونکہ اس سے مقصد اچھا یا برا جاننا ہے حالانکہ

اللہ تعالی نے یا اس کے رسول نے یا سلف صالحین یا ائمہ مجتہدین میں سے ایسا کسی نے نہیں کہا ہے کہ قرآن پاک تمہارے خیالات کے مطابق کاموں میں کہ اس کام کو کرو یا نہ کرو، یا اس کے مانند اطلاع دینے والی یہ کتاب ہے، فال نکالنے کے بعد خواہ خیر کا فیصلہ کیا ہو یا شر کا، یہ قرآن پاک پر غلط الزام اور افتراء ہوگا، حالانکہ ایسا کرنا حرام ہے یا اس سے بھی زیادہ نقصاندہ ہے، اور اگر فرضی خیال کے مخالف ہو جائے تو اس سے کچھ بڑے فساد بپا ہونے کا خطرہ لاحق ہو جائے، علماء و مشائخ نے اس بات کی تصریح کر دی ہے کہ اگرچہ کسی کام کا نفل ہونا ثابت بھی ہو لیکن اس کے کرنے سے فسادات کے ہو جانے کا سبب ہو تو اسے چھوڑ دینا ہی ضروری ہے، نیز مسئلہ مذکور فال نکال لینے کا تو کوئی ثبوت بھی ہمارے اسلاف سے نہیں ملتا لہٰذا ہماری پاک اور حق شریعت اس کی بالکل اجازت نہیں دیگی یہ ہمارے علم کے مطابق ہے، ویسے حقیقت کا علم اللہ ہی کو ہے۔

ملا علی قاریؒ نے لکھا ہے کہ کرمانیؒ نے فرمایا ہے کہ فال لینے کا ایک طریقہ جو مشہور ہے کہ کاغذ کے کئی ٹکڑے لے کر کسی پر یہ لکھا جائے کرو، دوسرے پر لکھا جائے نہ کرو، پھر ایک ٹکڑے پر لکھا جائے بہتر ہے، دوسرے پر لکھا جائے بدتر ہے وغیرہ، اور آنکھ بند کر کے ان میں سے کوئی ایک نکالا جائے تو ایسا کرنا بدعت ہے، انتہی۔ اس جملہ کا مطلب یہ ہوا کہ یہ بدترین بدعت ہے، اور تفسیر مدارک میں سورہ مائدہ کی آیت پاک ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيْرِ﴾ کی تفسیر میں ﴿أَنْ تَسْتَقْسِمُوْا بِالْأَزْلَامِ﴾ کے تحت لکھا ہے کہ تیروں سے فال لینے کا جو دستور تھا اس کو صراحۃً حرام قرار دینے کی دلیل یہی جملہ ہے، چنانچہ اس کے بعد اتنا اور لکھا ہے کہ اس کے ذریعہ اللہ تعالی نے ایسے کاموں سے منع فرمایا ہے اور انہیں حرام کر دیا ہے۔

زجاجؒ نے لکھا ہے کہ تیروں سے فال لینے کا جیسا طریقہ مشرکوں کا تھا ایسا ہی نجومیوں کا یہ قول ہے کہ فلاں ستارے کا بھی عمل ہے سفر مت کرو اور فلاں ستارے کے طلوع کے وقت سفر کرو، ان دونوں طریقوں میں آپس میں کوئی فرق نہیں ہے، ملا علی قاریؒ نے لکھا ہے کہ انہی چیزوں کو باطل کرنے اور ان سے منع کرنے کے لئے اللہ تعالی اور اس کے رسول نے استخارہ کی نماز اور اس کے بعد ماثور دعاؤں کا حکم فرمایا ہے جس کا طریقہ معروف و مشہور ہے۔

مترجم کا کہنا ہے کہ روافض اور شیعہ حضرات انگلیوں یا تسبیح کے دانوں سے جو استخارہ کرتے ہیں وہ بھی تیر سے فال نکالنے کے قریب ہی یہ طریقہ بھی ہے لہٰذا مکروہ تحریمی ہوا، عقیدہ طحاویہ کے شارح نے فرمایا ہے کہ ایسے حاکم اور بادشاہ جن کو ہنگامے اور فسادات دور کرنے کی قوت ہے ان پر لازم اور واجب ہے کہ منجموں، کاہنوں، عرافوں، رمالوں، پاسہ پھینکنے والوں، قرعہ اندازی کرنے والوں اور فال دیکھنے والوں کو کہیں جمنے نہ دے، دوکانوں، بازاروں میں بیٹھنے اور لوگوں کے مکانوں پر ان کے پاس جانے سے سختی کے ساتھ منع کرے، پھر جو لوگ ایسے کاموں کے حرام ہونے اور اور ایسے لوگوں کو فتنہ پرور جاننے کے باوجود ان کو بھگانے اور دور رکھنے کی کوشش نہیں کرتے تو ان کی دھمکی کے لئے یہ آیت پاک کافی ہے اس سے سبق لینا چاہیے، فرمان باری تعالی ہے ﴿كَانُوْا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُّنْكَرٍ فَعَلُوْهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوْا يَفْعَلُوْنَ﴾ کہ جو لوگ اپنے برے کاموں کے کرنے سے باز نہیں آتے ان کے حق میں ایسے کام بہت برے ہیں۔

ابھی جن منجموں، کاہنوں وغیرہ کا ذکر ہوا ان کے اقوال گناہ کے کام میں اور ان کی آمدنیاں جو انہی ذرائع سے ہوں حرام ہیں، اور ان باتوں پر مسلمانوں کا اجماع ہے، پھر ایسے برے کام کرنے والے چند قسموں کے ہوتے ہیں:

(۱) فریبی، مکار، دھوکہ باز جن میں کچھ لوگ تو یہ ظاہر کرتے ہیں کہ ہمارے تابع جنات ہیں یا حیلہ بازی سے اپنے کچھ عجب حالات ظاہر کرتے ہیں جیسے فرضی صوفی و مشائخ، جھوٹے فقراء، شعبدہ باز، تو ایسے لوگ سزا و سرزنش کے مستحق ہیں، اور انہیں ایسی سزا دی جائے جس سے وہ اپنی ایسی حرکتوں سے باز آجائیں۔

(۲) اور کچھ ان میں وہ بھی ہوتے ہیں جو قتل کے مستحق ہوتے ہیں ایسے وہ لوگ ہوتے ہیں جو اپنی ان ظاہری مکاریوں کے ذریعہ کچھ احکام شریعت کو بدل دینا چاہتے ہیں۔

(۳) ان میں سے کچھ لوگ وہ بھی ہوتے ہیں جو اپنے جادو کے ذریعہ مختلف طریقوں سے مذکورہ کاموں کو کرتے ہیں جبکہ جمہور علماء جادوگر کے قتل کو واجب قرار دیتے ہیں، جیسا کہ امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کا مذہب ہے اور امام احمدؒ سے بھی اس مسئلہ کی تصریح اور مکمل بحث چند سطریں پہلے بیان کر چکا ہوں۔

پھر یہ بھی لکھا ہے کہ تمام علماء اس بات پر متفق ہیں کہ جو شخص ایسا ہو کہ ساتوں سیاروں یا ان کے ماسوا دوسرے ستاروں کے پوجنے، ان کی خاصیت ماننے، یا ان کو خطاب کرنے، یا ان کی قربت حاصل کرنے کے لئے ان کے مناسب لباس اور دھوتی وغیرہ کا استعمال کرتا ہو، یا دعوت دیتا ہو، اس کے یہ افعال کفر کے ہونگے اور یہ سب کام فتنہ وفساد وشر کے دروازوں میں سے بڑے دروازے ہوں گے، اسی طرح ایسے کلام جن کے معنی سمجھے ہی نہ جاتے ہوں انہیں بھی زبان پر لانا جائز نہیں ہے اس امکان کی وجہ سے کہ ان کے بھی ایسے کوئی معنی ہوں جو موجب شرک ہوں، اسی بناء پر رسول اللہؐ نے فرمایا ہے کہ جب تک تعویذ گنڈوں میں شرک نہ ہو اس وقت تک ان کا استعمال جائز ہے، اسی طرح جنوں سے مدد لینا بھی جائز نہیں ہے، اسی بات پر اللہ تعالی نے مشرکوں کی مذمت ان الفاظ میں فرمائی ہے ﴿وَأَنَّهُ كَانَ رِجَالٌ مِّنَ الْإِنسِ يَعُوذُونَ بِرِجَالٍ مِّنَ الْجِنِّ فَزَادُوهُمْ رَهَقًا﴾ یعنی کچھ انسانوں میں سے پناہ چاہتے تھے کچھ جنوں سے اس وجہ سے ان انسانوں نے ان جنوں کے لئے سرکشی اور طغیانی بڑھادی۔

علماء نے فرمایا ہے کہ زمانہ جاہلیت میں کچھ انسان اپنے سفر کے دوران کسی گھاٹی وغیرہ میں قیام کرتے تو یہ کہدیتے: أعوذ بسيد هذا الوادي من شر سفهاء قومه فيبيت في أمن وجوار حتى يصبح، کہ میں پناہ مانگتا ہوں اس وادی کے سردار کے سایہ میں اس قوم کے بے وقوفوں کی شرارت سے، چنانچہ وہ رات بھر امن وامان کے ساتھ رہتا، اس وجہ سے ان انسانوں نے ان جنوں کے لئے سرکشی اور طغیانی بڑھادی اور انہوں نے جرأت وشرارت اور تکبر زیادہ کیا، اس وجہ سے کہ جنوں کے دل میں یہ خیال پیدا ہو گیا کہ اب تو ہم جنوں اور انسانوں میں سب کے سردار بن گئے ہیں، کہ جب آدمیوں نے ان سے اس طرح کا برتاؤ کیا تو وہ دل ہی دل میں زیادہ پھول گئے، دوسرے مقام پر یہ بھی فرمان باری تعالی ہے ﴿وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا يَا مَعْشَرَ الْجِنِّ قَدِ اسْتَكْثَرْتُم مِّنَ الْإِنسِ وَقَالَ أَوْلِيَاؤُهُم مِّنَ الْإِنسِ رَبَّنَا اسْتَمْتَعَ بَعْضُنَا بِبَعْضٍ﴾ الآية، اور جس دن ہم ان سبھوں کو جمع کریں گے اس دن ہماری طرف سے پکار کر کہا جائے گا اے جنوں کی جماعت! تم نے بہت سے انسانوں کو سمیٹا (ان پر قابو پایا) تو اسی وقت جنوں کے دوست انسانوں میں سے کچھ یہ کہیں گے اے ہمارے رب! ہم میں سے بعض نے دوسرے سے فائدہ حاصل کیا ہے، آخر تک۔

اس میں آدمیوں کا جنوں سے نفع اٹھانے کا مطلب اس طرح ہو گا کہ وہ انسانوں کی ضرورتیں پوری کرتے، انسانوں کی باتیں مان لیتے اور چھپی چھپائی خبریں لاکر دیدیتے اور ان جیسے کچھ مقصد پورا کر دیتے، اور جنوں کا انسانوں سے نفع اٹھانے کی صورت یہ تھی کہ انسان جنوں کی تعظیم کرتے، مدد چاہتے، فریادرسی کرتے، ان کے سامنے اپنی عاجزی کا اظہار کرتے۔

(۴) پھر ان چند قسموں میں سے ایک قسم بد اطواروں کی یہ ہے کہ ان پر شیطانی حالات غالب ہوتے ہیں، اور ریاضات نفسانی سے ان کو کشف ہونے لگتا ہے، اور رجال الغیب (مخفی مخلوق) سے وہ باتیں کرنے کے دعوے کرتے ہیں۔

(۵) اور ان میں سے بعض کے عادات واخلاق ایسے ہوتے ہیں جن سے وہ بڑے اولیاء اللہ سے معلوم ہوتے ہیں۔

(۶) اور ان میں سے کچھ ایسے بھی ہوتے ہیں جو مسلمانوں کے مقابلہ میں مشرکوں کی مدد کرتے ہیں، اور کہتے ہیں اور یہ دعوی کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے ہمیں حکم دیا ہے کہ ہم مشرکوں کے ساتھ ہو کر مسلمانوں کا مقابلہ کریں کیونکہ ان مسلمانوں نے گناہ کے کام اپنے لئے پسند کر لئے ہیں، یہ لوگ حقیقت میں مشرکوں کے بھائی ہیں۔

رجال الغیب اور مخفی لوگوں کے وجود کے بارے میں علماء کرام کی تین جماعتیں ہیں:

(۱) کہ وہ خود تو ان رجال الغیب کے وجود کا انکار کرتے ہیں ساتھ ہی یہ بھی کہتے ہیں کہ لوگوں نے انہیں دیکھا ہے، اور مخصوص لوگوں (معائنہ اور مکاشفہ کرنے والوں) سے یہ باتیں ثابت ہوئی ہیں، یا اس بارے میں ثقہ لوگوں نے ان سے روایت کی ہے، اور ان لوگوں نے جب ان کو دیکھ لیا اور ان کے وجود کا یقین کر لیا تو ان کے سامنے خشوع و خضوع کرنے لگے۔

(۲) دوسری جماعت ان لوگوں کی ہے جنہوں نے ان رجال الغیب کو پہچانا، ان کی طرف مائل ہوئے اور اپنا یہ اعتقاد قائم کیا کہ طریقہ باطن میں انبیاء علیہم السلام کے طریقہ کے ماسوا دوسرا طریقہ ہے، یعنی اللہ تعالی تک پہونچنے کے لئے انبیاء کرام ہی کی اتباع ضروری نہیں۔

(۳) تیسری جماعت ان لوگوں کی ہے جو انبیاء کرام کے طریقہ کا انکار تو نہیں کرتے، کہتے ہیں کہ رسول سے ہی ان لوگوں کو بھی ہدایت حاصل ہوتی ہے، یہ لوگ انبیاء کرام علیہم السلام کے اقرار کے ساتھ ان کی تعظیم بھی کرتے ہیں، لیکن رسول اللہ ﷺ کے دین و شریعت سے جاہل ہوتے ہیں، لیکن فیصلہ کن سچی بات یہ ہے کہ تینوں جماعتیں شیطان کے چیلوں کی ہیں اور اسی کو ماننے والی ہیں، کیونکہ یہ رجال الغیب جنات ہی ہوتے ہیں، کیونکہ انسان تو ہمیشہ ہی انسان سے چھپا ہوا نہیں رہ سکتا ہے، البتہ یہ ممکن ہو سکتا ہے کہ انسان وقتی طور پر یا محدود وقت تک انسان سے مخفی رہ جائے، لہذا انہیں انسان جانتے ہوئے ان کو ہمیشہ مخفی سمجھنا ایک غلطی اور جہالت کی بات ہے، ان لوگوں کے اختلاف اور کئی قسموں میں بٹنے کی اصل وجہ یہ ہے کہ انہوں نے اولیاءوقت یعنی اولیاء رحمن اور اولیاء شیطان میں فرق نہیں کیا ہے۔

الحاصل علم غیب صرف اللہ جل شانہ کے لئے مخصوص ہے، یہ علم مخلوق میں سے کسی کو حاصل نہیں ہے، ہاں اسی وقت میں کہ اللہ تعالی کی طرف سے کوئی بات بتادی گئی ہو خواہ بطریقہ معجزہ ہو یا بطریق کرامت یا بطریق الہام ہو یا شرعی دلیلوں میں سے کسی دلیل سے حاصل ہوا ہو، پھر بھی اس شرط کے ساتھ کہ جس چیز کا جس طرح علم ممکن ہوتا ہے، اسی واسطے کتب فتاوی میں موجود ہے کہ اگر کسی نے چاند کا ہالہ دیکھ کر بطور علم غیب کے دعوی کیا کہ بارش ہوگی مگر علامت دیکھ کر ایسا نہیں کہا ہے تو یہ کفر کا کام ہوگا۔

چنانچہ لطیفوں میں سے ایک لطیفہ کسی ظریف شخص نے بیان کیا ہے کہ کسی نجومی کو سولی پر چڑھاتے وقت اس سے کسی نے دریافت کیا کہ کیا تم نے اپنے علم نجوم میں اپنے بارے میں اس سولی پر چڑھنے کو دیکھا تھا تو اس نے کہا کہ ہاں میں نے اپنے واسطے بلندی تو دیکھی تھی مگر مجھے اس بات کا گمان بھی نہ تھا کہ وہ بلندی سولی ہی ہوگی، مزید یہ بات معلوم ہونا چاہیئے کہ انبیاء کرام علیہم السلام کو غیب کا علم نہ تھا انہیں صرف اتنا ہی علم تھا جتنا کہ اللہ تعالی نے مختلف اوقات میں ان کو بتادیا تھا، اسی بناء پر علماء احناف نے اس بات کی تصریح کر دی ہے کہ جو کوئی رسول اللہ ﷺ کے غیب جاننے کا دعوی کرے گا وہ کافر ہوگا، کیونکہ یہ دعوی اس فرمان باری تعالی کے بالکل مخالف ہے ﴿قُلْ لاَ يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمٰوَاتِ وَالأَرْضِ الْغَيْبَ إِلاَّ اللّٰهُ﴾ یعنی آپ ﷺ فرمادیں کہ آسمانوں اور زمین کے رہنے والوں میں سے کوئی بھی اللہ کے ماسوا غیب نہیں جانتا ہے، مذکورہ بیان مسایرہ شیخ ابن الہمام میں مذکور ہے۔

## سینتالیسواں مسئلہ : قرآن، نظم اور معنی دونوں کے مجموعہ کا نام ہے

ملا علی قاریؒ نے لکھا ہے کہ عقیدہ طحاویہ کے شارح نے منار سے نقل کیا ہے کہ (قرآن، نظم اور معنی دونوں کے مجموعہ کا نام ہے) اور منار کے ماسوا اصول کی دوسری کتابوں میں بھی مذکور ہے، امام ابو حنیفہؒ کی طرف اس موقع پر یہ جو منسوب کیا جاتا ہے کہ اگر کسی نے فارسی زبان میں نماز پڑھی تو اس کی نماز صحیح ہوگی اور ادا ہو جائے گی، تو امام صاحب نے اپنے اس قول سے رجوع کر لیا ہے، اور آخر میں یہ فرمایا ہے کہ جو شخص عربی پڑھ سکتا ہو تو اس کے لئے عربی ہی میں پڑھنا ضروری ہے غیر عربی میں

پڑھنا درست نہ ہوگا، ایسی صورت میں دوسری زبان میں پڑھنے والا یا تو مجنون ہے جس کی دوا کی جائے یا بددین ہے جسے قتل کیا جائے، کیونکہ اللہ تعالی نے عربی زبان ہی میں قرآن نازل کیا ہے جو معجزہ ہے اور اس میں اعجاز کا ہونا نظم و معنی دونوں کے مجموعہ سے ہوتا ہے۔

## اڑتالیسواں مسئلہ: فرشتے اور ان کی حقیقت

شیخ محدث دہلویؒ نے تکمیل میں لکھا ہے "یہ اعتقاد رکھنا چاہئے کہ اللہ تعالی کے فرشتے ہیں جو لطیف اور نورانی جسم کے ہوتے ہیں جس شکل میں بدلنا چاہیں بدل سکتے ہیں، ان کی حقیقت ارواح مجردہ کی ہے، ان کے بدن ان کے حق میں لباس کے حکم میں ہوتے ہیں، ان میں توالد و تناسل (افزائش نسل) نہیں ہوتی ہے، یہ فرشتے آسمان و زمین میں ہر جگہ ہیں، دنیا کے ہر ایک حصہ پر فرشتہ کو مسلط کر دیا گیا ہے جو اس جگہ کی دیکھ بھال اور حفاظت کرتا ہے، خصوصاً ہر آدمی کے ساتھ کئی فرشتے رہتے ہیں۔

حدیث میں ہے ساری مخلوق کے دس حصوں میں نو حصے فرشتے اور صرف ایک حصہ میں مخلوق ہے، اور یہ بھی لکھا ہے کہ یہ چار فرشتے اللہ کے بہت ہی مقرب اور اونچے مرتبہ کے ہیں، (۱) جبرئیل (۲) میکائیل (۳) اسرافیل (۴) عزرائیل ہیں، ان میں سے حضرت جبرئیلؑ کے ذمہ انبیاء کرام کے پاس وحی لانے کے علاوہ اور دوسرے کام ہیں، اور میکائیلؑ کے ذمہ مخلوق کو روزی پہونچانا اور عزرائیلؑ کے ذمہ سب کی روح قبض کرنا اور اسرافیلؑ کے ذمہ صور پھونکنا، مرنے کے بعد دوبارہ زندہ کرنا، یعنی بعث و حشر کا کام ہے، ان چاروں کے ماسوا کچھ اور بھی مقرب فرشتے ہیں، جن میں عرش بالا کو تھامے رہنے والے آٹھ ہیں جن کے قد و قامت اور ہیئات عظیم الشان ہے، یہاں تک کہ ان کے کان کے لو سے کندھے تک کا فاصلہ سات سو برس میں طے کیا جا سکتا ہے، ان میں سے ہر ایک کے لئے دربار خداوندی میں مقرر مقام ہے، اس سے انہیں ذرہ برابر آگے بڑھنے کی اجازت نہیں ہے کیونکہ وہ اپنے ترقی کے آخری مقام تک پہونچ چکے ہیں۔

مترجم کا کہنا ہے کہ جبرئیل میکائیل وغیرہ نام اور ان میں سے ہر ایک کا مقام قطعی طور پر معلوم ہوا ہے، اور یہ بھی لکھا ہے کہ قدرت الہی اور اس کی حکمت بالغہ کے تقاضے کے مطابق ان سبھوں کو دیکھنا مناسب اور ممکن نہیں ہے، ورنہ سب حقیقت میں خارج میں موجود ہیں، جیسا کہ عذاب قبر حقیقت میں ثابت اور موجود ہے لیکن ان موجودہ آنکھوں سے اسے دیکھنا ہر شخص کے لئے میسر نہیں ہے۔

فرشتوں کے ثبوت کے طور پر ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ متعدد احادیث سے یقین کے درجہ تک ہمیں معلوم ہوا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے علاوہ متعدد صحابہ کرام نے بھی فرشتوں کو دیکھا ہے، اور اکثر صحابہ کرام بھی اس سے محروم رہے، ویسے ایمان کی حقیقت ہی یہ ہے کہ فرمودات رسول ﷺ کو سچے دل سے بلا چوں و چرا مان لے، اگر کوئی ان فرمودات کو اپنی سمجھ کے تابع کرنا چاہے تو اس کا ایمان ہنوز خود اپنی ذات پر ہے اللہ اور اس کے رسول پر نہیں ہو سکا ہے، اور انسان کی اپنی عقل کی حیثیت ہی کیا ہے جس پر انسان گھمنڈ کرے اور اسی کو حق و باطل کا معیار بنائے، اس لئے کسی بات کے ہونے سے پہلے ہی اس پر بتائے ہوئے طریقہ کے مطابق ایمان لانا چاہئے، جیسے صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین تھے، اسی وجہ سے حدیث میں ہے طوبی لمن رأنی ولمن رأی من رأنی، الحدیث، یعنی بے حساب مبارک باد ہو اس شخص کو جس نے مجھے دیکھا اور اسے بھی جس نے میرے دیکھنے والے کو دیکھا ہے، الحدیث۔

جمہور علماء کے نزدیک جس شخص نے رسول اللہ ﷺ کو ایمان کے ساتھ ایک نظر دیکھا اور ایک لمحہ کے لئے بھی آپ ﷺ کی صحبت میں رہا اور ایک بات بھی آپ ﷺ کی زبان مبارک سے سنی اسے جو دولت اور ایمان مرتبہ حاصل ہوا وہ

کسی ایسے شخص کو بھی میسر نہیں ہو سکتا ہے جو عمر بھر خلوت اور چلہ کشی میں لگا رہا ہو۔

مترجم کا کہنا ہے کہ مذکورہ جملہ بالکل برحق اور صادق ہے، جس شخص نے اس میں کچھ بھی تردد کیا اس نے جناب رسول اللہ ﷺ کی شان ارفع کو نہیں پہچانا، اسی سے یہ ایک بات معلوم ہوئی کہ (کوئی بھی ولی کسی صحابی کے درجہ تک نہیں پہونچ سکتا ہے) بعض احادیث میں بظاہر اس کے برخلاف معلوم ہوتا ہے مثلاً میری امت کی مثال بارش کی سی ہے کہ یہ معلوم نہیں ہوتا کہ اس کا پہلا قطرہ مفید ہے یا آخری، اور دوسری روایت میں ہے کہ وہ لوگ جو آخری زمانہ میں پیدا ہو کر رسول اللہ ﷺ پر ایمان غائبانہ لائیں گے، اس میں وہی مذہب مختار اور محقق ہے جو جمہور علماء کا ہے کہ بعد میں آنے والوں کے لئے جو بہتری ثابت کی گئی ہے وہ اس بناء پر کہ وہ غائبانہ ایمان لائے ہیں، وہ بھی اس وجہ سے جو دوسری حدیث میں موجود ہے کہ آخری دنوں میں ایک زمانہ ایسا آئے گا کہ اس وقت دین اور سنت پر قائم رہنا ایسا ہوگا جیسے جلتے انگارے کو ہاتھ میں لینا، اس زمانہ میں جو کوئی میری سنت کو پکڑے ہوگا اس کو تم جیسے پچاس آدمیوں کا ثواب ملے گا۔

الحاصل آخری زمانہ والے ایمانداروں کی فضیلت کی حدیثیں ان جیسی بہت سی منقول ہیں مگر وہ بھی ان کے لئے جو سنت پر قائم ہوں ان کو مبارک باد ہے، لیکن یہ فضیلت اگلے زمانہ بالخصوص صحابہ کرام کے مقابلہ میں بالکل جزوی ہے اور صحابہ کرام رضوان اللہ عنہم کو فضیلت کلی حاصل ہے، اس کے علاوہ ان کی فضیلت تو کلام اللہ جو قدیم ہیں اس کے اندر ہے کہ ان کی صفتیں، اور ان کی بزرگی کی حدیثوں، آثار اور دلائل بے شمار اور قطعی ہیں جن کی ہمیشہ تلاوت بھی ہوتی رہتی ہے، اس طرح یہی بات صحیح ہے کہ ہمارے مقابلہ میں صحابہ کرام کو جو اللہ تعالی نے آنحضرت ﷺ کے دیدار اور آپ ﷺ کی صحبت سے فیض حاصل کرنے کا موقع دیا ہے اور آپ ﷺ ہی کے زمانہ میں پیدا کر دیا ہے سب سے بڑی فضیلت ہے، جیسا کہ ان کے وہ ہم عصر جنہوں نے آنحضرت ﷺ کو خود اپنی آنکھوں سے دیکھا اور صحبت بھی میسر آئی مگر ایمان نہ لا کر کافر و مشرک ہی رہ گئے، کفر و شرک ہی کی حالت میں مرے اور آپ ﷺ کے دیدار سے اندھوں کی مانند محروم رہے تو جس طرح یہ کفار بدتری میں قیامت تک کے کافروں کے سردار ہیں اسی طرح آپ کے وقت کے مؤمنین جو صحابہ کہلانے کی شرافت سے مشرف ہوئے وہ قیامت تک کے سارے مؤمنوں کے سردار ہوں گے، اور کمال روحانی کی کوئی بھی فضیلت اس سے نہیں بڑھ سکتی ہے کہ کسی کو ایمان کی حالت میں آپ ﷺ کا دیدار میسر ہو گیا ہو، اس جگہ کسی شخص کے دل میں یہ وہم پیدا نہیں ہونا چاہئے کہ اولیاء اللہ کو بھی صحبت نبی میسر ہوتی ہے اگرچہ وہ صحبت ظاہرانہ ہو بلکہ صرف باطن میں لہٰذا صحابہ کرام ہی کی کوئی خصوصیت باقی نہیں رہی۔

یہ وہم اس لئے نہیں ہونا چاہئے کہ اسرار شریعت سے غافل ہونے کی وجہ سے یہ وہم پیدا ہوتا ہے، کیونکہ ہمیں یہ معلوم ہے کہ جو شخص اپنی زندگی میں ایمان سے مشرف نہیں ہوا اسے بھی لامحالہ موت کے وقت کچھ ایمانی باتوں کا مشاہدہ ہونے سے تیقن حاصل ہوتا ہے مگر اس کا کوئی اثر اور فائدہ نہیں ہوتا ہے کہ روح میں کوئی کمال پیدا ہو، اسی بناء پر کفار بھی اپنے مرنے کے بعد ساری باتیں جان لیں گے لیکن ان کی روحوں پر خاطر خواہ کوئی فائدہ مرتب نہ ہوگا اور ان کی روحیں ان ہی حالتوں پر رہیں گی جو موت کے وقت تھیں، ان باتوں سے سمجھنے والوں کے لئے یہ بات اچھی طرح روشن ہو گئی کہ صحابہ کرام رضوان اللہ عنہم کو ان کی حیات طیبہ میں رسول اللہ ﷺ کی صحبت سے جو روحانیت میسر ہو چکی ہے وہ دوسرے کسی کو بھی میسر نہیں ہو سکتی، مسئلہ کی اہمیت کے پیش نظر اس بات کی ضرورت تھی کہ اس کی اور زیادہ وضاحت کی جاتی مگر یہ رسالہ بہت مختصر ہے اس میں طوالت کی گنجائش نہیں ہے، اس لئے مترجم نے شیخ دہلویؒ کے اشاروں کی اسی قدر وضاحت پر اکتفا کیا ہے، جس کے دل میں نور ایمانی موجود ہے وہ نور خود ہی اسی حق کی طرف رہنمائی کرے گا۔

اس بحث کے بعد شیخ دہلویؒ نے صحابہ کرامؓ کی افضلیت کے بارے میں لکھا ہے کہ (خلفاء اربعہ افضل صحابہ ہیں) رسول اللہ ﷺ کے چاروں مخلص صحابہ کرام، بقیہ تمام صحابہ میں افضل ہیں، دین اسلام میں سبقت کرنے اور دین اسلام کے ظہور اور

ترقی دینے میں ان کے فضائل، مناقب اور محامد دوپہر کے آفتاب سے زیادہ روشن ہیں، اللہ تعالیٰ نے اپنے فرمان ﴿لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّيْنِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُوْنَ﴾ اور دوسری آیت میں ہے ﴿وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُوْنَ﴾ یعنی اللہ تعالیٰ نے محمد رسول اللہ ﷺ کو اس دین اسلام کے ساتھ مبعوث فرمایا ہے تاکہ اسے دوسرے تمام دینوں پر غالب کر دے، اگرچہ کفار برا مانتے رہیں۔

ان آیتوں میں اللہ تعالیٰ نے پیشگی طور پر ایک خبر دی کہ یہ دین اسلام تمام دینوں پر غالب ہو کر رہے گا، یہ خبر اس وقت دی تھی جبکہ مرکز اسلام مکہ مکرمہ میں اہل اسلام انتہائی کمزور اور تکلیف کی حالت میں تھے، اب ہم یقینی اور کھلی آنکھوں سے مشاہدہ کر رہے ہیں کہ بعد میں فی الواقع ان ہی خلفاء راشدین کے ہاتھوں اسلام کو پورا غلبہ حاصل ہو گیا تھا۔

پھر شیخ دہلویؒ نے لکھا ہے ان چاروں خلفاء میں ان کے آپس میں افضلیت بترتیب خلافت ہے، پھر ان کی افضلیت سے مراد یہ ہے کہ ثواب پانے میں کون دوسرے سے زیادہ بڑھا ہوا ہے، شیخ دہلویؒ نے اس کلام کی شرح میں ایک عمدہ نفیس ولطیف تقریر لکھی ہے، میں اس کا ترجمہ اس غرض سے لکھتا ہوں کہ اس مقام پر شیطان اکثر لوگوں کو اپنے وسوسوں سے گمراہی اور ضلالت میں ڈال دیتا ہے، اب میں اصل ترجمہ کے ذکر سے پہلے چند اصول بھی بیان کر دیتا ہوں تاکہ اصل مقصد کے سمجھنے میں آسانی ہو:

(۱) اللہ تعالیٰ کا کلام مجید حادث نہیں ہے بلکہ قدیم ہے اور اس کا علم بھی قدیم ہے حادث نہیں ہے۔

(۲) جماعت سے وہ گروہ مراد ہے جو رسول اللہ ﷺ کے مبارک زمانہ میں تھا اس آیت پاک کی بناء پر ﴿أَلَّفَ بَيْنَ قُلُوْبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا﴾ یعنی اللہ تعالیٰ نے تمہارے دلوں میں آپس میں الفت پیدا کر دی کہ تم نے بھائی بھائی بن کر صبح کی، لہٰذا ان میں یہ ایمانی محبت قطعی ہوئی، اب کلام الٰہی کے ماسوا جتنی بھی ایسی روایت بیان کی جائے جس سے ان کے آپس میں لڑائی و جھگڑے کا ثبوت ہو تو ان کا مطلب یہ لیا جائے گا کہ ان میں اختلاف اور جھگڑا تھا تو یہ سمجھنا ہوگا کہ ایسا ہی اختلاف اور جھگڑا تھا جیسا کہ ایک گھر کے افراد یا بھائی بھائی میں اکثر ہوا کرتا ہے، اور یہ کہ ان کا اختلاف دشمنی کا نہ تھا اور ان میں آپس میں سچی محبت تھی کیونکہ اس کے خلاف ماننے سے اللہ کے کلام ازلی کا انکار لازم آجائے گا، جس سے کفر ثابت ہو جائے گا۔

(۳) آیت پاک ہے ﴿وَعَدَ اللّٰهُ الَّذِيْنَ آمَنُوْا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ﴾ الآية، یعنی اللہ تعالیٰ نے تم میں سے ان لوگوں کو وعدہ دیا ہے جو تم میں ایمان لائے اور نیک عمل کئے کہ اللہ تعالیٰ ان کو زمین میں خلیفہ بنا کر رہے گا، آخر آیت تک، اس آیت پاک سے یہ بات صاف ظاہر ہوئی کہ صحابہ کرام میں سے جو خلیفہ بنائے گئے وہ اللہ عزوجل کے وعدہ کے مطابق بنائے گئے، اور یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ ان کا خلیفہ بنانا اللہ تعالیٰ کے ارادہ میں ضروری تھا، یہ بات آنحضرت ﷺ اور تمام مؤمنوں کو ابتداء سے ہی معلوم تھی، اور چونکہ اسی آیت میں یہ بات بھی کہدی گئی ہے کہ خوف کے بعد امن دے گا، تو اس سے یہ بات بھی معلوم ہو گئی کہ ہجرت سے پہلے ہی مکہ معظمہ کے اندر ہی یہ وعدہ دیدیا تھا جبکہ اہل اسلام کمزور، خائف و مغلوب اور مشرکوں کی طرف سے انہیں طرح طرح سے تکلیفیں دی جا رہی تھیں، پھر بھی اسی آیت میں بیان ہے کہ اللہ ان کو اس شان کا خلیفہ بنائے گا ﴿يَعْبُدُوْنَنِيْ لَا يُشْرِكُوْنَ بِيْ شَيْئًا﴾ کہ وہ میری ہی عبادت کریں گے میرے ساتھ کسی کو بھی شریک نہ بنائیں گے، تو اللہ عالم الغیب کی طرف سے ببانگ دہل اعلان اور وعدہ تھا۔

(۴) عالم الغیب والشہادۃ اللہ جل شانہ کی گواہی قرآن پاک میں صحابہ کرام رضوان اللہ کے حق میں قطعی اور پچھلی تمام کتابوں سے پے در پے متواتر چلی آرہی ہے جیسا کہ ان آیات پاک میں ہے ﴿مُحَمَّدٌ رَّسُوْلُ اللّٰهِ وَالَّذِيْنَ آمَنُوْا مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ﴾ الآية، یعنی محمد رسول اللہ اور ان کے ساتھی کافروں کے حق میں تو بہت سخت ہیں مگر آپس میں ایک دوسرے پر مہربان ہیں، دوسری آیت میں ہے ﴿أُولٰئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُوْنَ حَقًّا﴾ یہی تو مؤمنین برحق ہیں، اور فرمایا ہے ﴿أُولٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ﴾ یہی لوگ کامیاب ہیں، اور بھی فرمایا ہے ﴿رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمْ وَرَضُوْا عَنْهُ﴾ اللہ ان سے راضی ہے

اور وہ اس سے راضی ہیں۔

اس قسم کی قطعی آیتیں بے شمار ہیں، جن میں رب ارحم الراحمین علیم خبیر ازل وابد کے جاننے والے اللہ جل جلالہ نے سابقین اولین مہاجرین وانصار کی بہت زیادہ ثناء وصفت بیان کی ہے، اور پچھلے تمام پیغمبروں میں سے کسی کے بھی ساتھی ہمارے ان صحابہ کرام کی برابری نہیں کر سکتے ہیں، جن کے پیغمبر کی یہ صفت ہے کہ وہ خاتم المرسلین، افضل الانبیاء اجمعین بلکہ افضل الخلق اجمعین ہیں، اس امت کے بارے میں خصوصیت کے ساتھ یہ صفتیں بیان کی گئی ہیں ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ اُمَّةٍ اُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ الآية، یعنی جتنی بھی امتیں اب تک پیدا کی جاچکی ہیں ان میں اے اصحاب محمدؐ! تم سب سے افضل ہو، چنانچہ حضرت موسیٰ علیہ السلام پر بہت سے بے شمار بنو اسرائیل ایمان لائے اس کے باوجود رسول اللہ ﷺ کی امت جنت میں ان کے مقابلہ میں تین چوتھائی ہوگی اور بقیہ ایک چوتھائی میں تمام انبیاء کرام علیہم السلام کی امتیں ہوں گی، ان میں سے حضرت موسیٰ علیہ السلام کی امت بہت زیادہ ہوگی۔

الحاصل اصحاب موسیٰ علیہ السلام اور محمد ﷺ کے صحابہ کرام تعداد میں زیادہ اور صفات میں افضل ہیں، یعنی صدق اور اخلاص وتقرب مزید میں اصحاب محمد ﷺ، اصحاب موسیٰ علیہ السلام سے بہتر اور زیادہ ہیں، یہاں تک کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے جب الواح توریت میں یہ فضیلت پائی تو اس امت میں سے ہونے کی اللہ تعالیٰ کے دربار میں تمنا کی۔

خلاصہ یہ ہے کہ وہ شخص انتہائی بدبخت ہے جس نے صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین میں سے معدودے چند کے سوا بقیہ تمام کو مرتد قرار دیا ہے، نعوذ باللہ من ذلك، خارجی ورافضی دونوں ہی فرقے کتنی زیادہ گمراہی میں مبتلاء ہیں کہ ان کے اقوال وافعال سے اہل ایمان کے رونگٹے کھڑے ہوتے ہیں، اصل وجہ یہ ہے کہ انہوں نے رسالت مآب محمد مصطفیٰ ﷺ کی شان کچھ نہیں پہچانی، اور آپ کی ذات پاک کی فیض کامل اور نور واصل کی قدر نہ جانی، جس کے ازلی نور رحمت کے سامنے اگر آفتاب کو ذرہ فرض کرلیا جائے تو بلا مبالغہ صحیح ہوگا بلکہ اس آفتاب جیسے ہزار آفتاب بھی پھولے نہ سمائیں، اسے مبالغہ کہنے کا وہم بھی نہیں ہونا چاہئے، کلا وحاشا اس ذات کی قسم جس کے سوا دوسرا کوئی بھی معبود نہیں ہے یہ ہرگز مبالغہ نہیں ہے، یہ مبالغہ نہیں ہے بلکہ میری عبارت حقیقت حال کو ادا کرنے میں عاجز ہے، مجھ پر مبالغہ کرنے کا وہم نہ کرو بلکہ اپنی کم سمجھی کا الزام لگاؤ تو بیجا نہ ہوگا، مگر میں معذور ہوں کہ باری جل جلالہ کی عنایت کسی طرح بھی الفاظ سے ادا نہیں کی جاسکتی ہے۔

اب ساری گفتگو کا ماحصل یہ ہے جو یاد رکھنے کے لائق ہے کہ کلام اللہ قطعی ہے، اس نے خود اپنے حبیب ﷺ کے صحابہ کرام کی بہت ثناء وصفت بیان کی ہے، وہ خود رؤف رحیم ہے، قدیم ہے، اتنی باتوں کے بعد بھی تم اب کسی اور کہاں سے دلیل لاسکتے ہو، اسی طرح خارجیوں کا سردار، حضرت علی مرتضیٰ کرم اللہ وجہہ کے حق میں اپنی ناپاک رائے سے کیا ثابت کرسکتا ہے، اور یہودی عبداللہ بن سبا رافضی، خلفائے ثلاثہ کے حق میں کیا باتیں کرسکتا ہے کیا تمہارے واسطے اللہ تعالیٰ جل شانہ کی شہادت صحابہ کرام کے حق میں کافی نہیں ہے، اور رسول اللہ ﷺ کی وہ تعریفیں جو اپنے یار غار ابو بکر صدیقؓ اور اصحاب کبار کے حق میں ہیں ان سے تم کو عار آتی ہے، اب بھی اگر کسی مردود کو ان تعریفوں سے عار آتی ہے تو وہ مردود دور ہو کہ ہمارے شیخینؓ جو رسول اللہ ﷺ کے یار غار اور جاں نثار تھے وہ تو اب بھی آپؐ کے پہلو اور پڑوس کی شرافت سے مشرف ہیں، اب یہاں سے میں شیخ دہلویؒ کی عبارت کا ترجمہ پیش کررہا ہوں کہ چاروں خلفائے راشدین میں زیادہ ثواب پانے کی فضیلت کے اعتبار سے افضل خلافت کی ترتیب یہ ہے۔

واضح ہو: اس جگہ بحث دو طرح سے ہے اول یہ کہ (رسول اللہ ﷺ کے بعد خلیفہ برحق حضرت ابو بکر صدیقؓ پھر عمر فاروقؓ عثمان ذوالنورین پھر علی مرتضیٰ رضی اللہ عنہم اجمعین ہیں) یہ مسئلہ تو اہل سنت وجماعت کے نزدیک یقینیات میں سے ہے یعنی قطعی اور یقینی ہے، اور ابو بکر صدیقؓ کی خلافت کا تو بعض علماء کے نزدیک نص صریح اور حدیث صحیح سے ثبوت ہے،

لیکن بقیہ جمہور علماء کے نزدیک صحابہ کرام کے اجماع واتفاق سے قطعی ہے، یعنی تمام صحابہ کرامؓ نے ابو بکر صدیقؓ کو خلیفہ بنانے پر پورا اتفاق کیا ہے، اور دنیاوی واخروی احکام میں ابو بکرؓ کی اطاعت اور فرماں برداری کی ہے اور سب کے سب اس پر متفق ہوگئے ہیں، ان ہی لوگوں کے شان میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ﴿لَایَخَافُوْنَ لَوْمَةَ لَائِمٍ﴾ یعنی اللہ تعالیٰ کی راہ میں اور دین میں کسی ملامت کرنے والے کی ملامت سے نہیں ڈرتے۔

ان ہی میں حضرت ابوذر وسلمان ومقداد وعمار وصہیب وغیر ہمؓ سب تھے، اگرچہ امیر المومنین علی بن ابی طالب، عباس بن عبد المطلب، طلحہ بن عبیدہ اللہ، زبیر بن عوام، مقداد بن الاسود وغیر ہمؓ جو اکابر صحابہ واعیان صحابہ میں تھے بیعت خلافت کی مجلس میں اور اس وقت وہاں پہونچ کر بیعت نہیں کی تھی، لیکن بعد میں اور دوسرے وقت میں آکر ان سبھوں نے بیعت کی اور فرماں برداری واطاعت گزاری میں برابر کے شریک رہے، چنانچہ ابو بکر صدیق اکبرؓ نے صحابہ کرام کو دوسرے وقت میں اپنے پاس بلایا اور دوسرے بڑے بڑے صحابہ مہاجرین وانصار حاضر مجلس تھے اس وقت حضرت ابو بکر صدیقؓ نے خطبہ پڑھا پھر فرمایا: علی بن ابی طالب یہاں موجود ہیں میں انہیں اس بات کے لئے مجبور نہیں کرتا کہ وہ میرے ہاتھ پر بیعت کرلیں ان کو پورا اختیار ہے، اسی طرح آپ بھی چند افراد ہیں میں آپ کو بھی مجبور نہیں کرتا آپ سبھوں کو اپنی پسند کا اختیار ہے، لیکن میں یہ بات آپ سبھوں کو مخاطب کر کے کہتا ہوں کہ اگر آپ لوگ اس معاملہ خلافت میں میرے سوا کسی اور کو بہتر سمجھتے ہیں اور خلافت کے سلسلہ میں مصلحت دیکھتے ہیں اور خدا کی رضاء اور خوشنودی حاصل کرنے کے لئے اولیٰ وافضل سمجھتے ہیں تو میں کہتا ہوں کہ اسے متعین کرلیں اور اس شخص سے سب سے پہلے میں خود بیعت ہونے کو تیار ہوں۔

یہ تقریر سن کر حضرت علی کرم اللہ وجہہ اور ان تمام لوگوں نے جو پہلی بیعت کے موقع پر موجود نہ تھے بیک زبان یہ جواب دیا کہ ہم آپ کے سوا دوسرے کسی کو بھی عند اللہ اولیٰ نہیں جانتے، اور رسول اللہ ﷺ نے تو ہمارے دین کے کام یعنی نماز میں آپ کو ہمارا امام بنایا، اب وہ کون شخص ایسا ہے جو خود امام بن کر آپ کو اپنا مقتدی بنائے، حضرت علیؓ کا اس جملہ کو کہنے سے اس امامت کی طرف اشارہ تھا جس میں آپ نے اپنی آخری زندگی میں حکم فرمایا تھا کہ ابو بکرؓ ہی میری جگہ پر نماز پڑھائیں اور جب آپ کے سامنے یہ عذر پیش کیا گیا کہ وہ تو بہت نرم دل ہیں آپ کی جگہ خالی پاکر نماز نہیں پڑھا سکیں گے تو جھڑکتے ہوئے آپ نے فرمایا ہرگز نہیں تم جتنے بھی بہانے بناؤ ان ہی کو حکم دو کہ وہ نماز پڑھائیں۔

آخر میں حضرت علیؓ نے یہ فرمایا کہ ہمیں اس بات سے دل شکنی ضرور ہوئی ہے کہ ہم لوگ اہل بیت میں ہیں صاحب مشورہ ہیں اور اجتہاد کرنے کی صلاحیت بھی رکھتے ہیں، آپ ﷺ کی وفات کی وجہ سے ہم کچھ مشغولیتوں میں تھے ہماری شرکت کے بغیر مہاجرین اور انصار نے اس بیعت جیسے اہم کام کو پورا کردیا اور ہمارا ذرہ برابر انتظار نہیں کیا، دوبارہ ہم پھر یہی بات کہتے ہیں کہ خلافت اور امامت کے واسطے احق اور اولیٰ آپ ہی ہیں۔

الحاصل اپنی شکایت اور رنجش کا اظہار کرنے کے بعد حضرت علیؓ اور تمام ساتھیوں نے بیعت کے لئے ہاتھ بڑھایا اور اشتہار واعلان کے ساتھ علانیۃً بیعت کرلی، میں یہ کہتا ہوں کہ یہ خلافت جمہوری تھی یعنی امور دین ودنیا، خلافت کے ذمہ دار اور مستحق سب ہی تھے، لیکن شرعی طور پر ایک حق ہے کہ ان لوگوں میں ایک شخص کو سردار اور امام مان لیا جائے، چنانچہ سبھوں نے متفق ہو کر ایک ایسے شخص کو امام بنالیا جو اللہ تعالیٰ کے سب سے زیادہ اطاعت گذار، فرماں بردار اور تمام بھائیوں کا بہتر خیر خواہ ان کو معلوم ہوا، اسی طرح اللہ تعالیٰ کا وہ وعدہ پورا ہو گیا جو اصل سوم میں گذر چکا ہے۔

اور چونکہ اس بات کے واقع ہونے کی خبر آنحضرت ﷺ کو وحی الٰہی سے معلوم تھی کہ ابو بکر صدیقؓ ہی خلیفہ ہوں گے اور قرآن پاک میں صاف الفاظ میں یہ وعدہ کیا جاچکا تھا کہ اللہ تعالیٰ کے ازلی ارادہ کے مطابق مؤمنوں کو خلافت دی جانے والی ہے، اور تمام مؤمنوں کے دل ابو بکرؓ کی خلافت پر متفق ہوں گے جیسا کہ صحیح (بخاری ومسلم) میں حضرت عائشہؓ سے مروی ہے۔

حدیث میں ہے کہ ایک مرتبہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا کہ میری خواہش ہوئی کہ ابو بکرؓ کو بلا کر ان کے نام خلافت کی وصیت لکھوادوں تاکہ دوسرا کوئی بھی اس کی تمنا نہ کرے، لیکن مجھے یقین ہے کہ اللہ تعالیٰ اور اس کے مؤمن بندے ابو بکرؓ ہی کو چاہتے ہیں، اس روایت کی اصل صحیحین میں ہے یہاں اس کا خلاصہ ذکر کیا گیا ہے، اور دارمی وغیرہ میں ہے کہ آپؐ نے ابو بکرؓ کی امامت کے بارے میں فرمایا ہے "یأبی اللہ والمؤمنون إلا أبابکر" یعنی اللہ تعالیٰ اور اس کے مؤمن بندے سوائے ابو بکر کے سب کا (خلافت کے سلسلہ میں) انکار کرتے ہیں، یعنی اللہ تعالیٰ کی خواہش اور ارادہ کے ساتھ سارے مؤمنوں کا اردہ وابستہ اور متعین ہے، کہ سوائے ابو بکر کے دوسرا کوئی ایسا نہیں ہے جس پر سب متفق ہو سکیں۔

یہی معنی اس صحیح حدیث کے بھی ہیں جس میں ہے آں حضرت ﷺ سے خلافت کے بارے میں سوال کیا گیا تو آپ نے چاروں کی تعریف فرمائی ہے کہ ابو بکرؓ کو خلیفہ بناؤ گے تو ایسا لائق پاؤ گے اور عمرؓ کو بناؤ گے تو ان میں ایسی باتیں پاؤ گے اور عثمانؓ کو بنانے سے ان خوبیوں کا مالک پاؤ گے اور علیؓ کو بناؤ گے تو ان میں یہ خوبیاں پاؤ گے، اور آخر میں فرمایا مگر میں تو یہ دیکھ رہا ہوں اور محسوس کر رہا ہوں کہ تم ایسا کرنے والے نہیں ہو، یعنی تم اللہ تعالیٰ کی مرضی اور ارادے کے مطابق سوائے ابو بکرؓ کے کسی پر متفق ہونے والے نہیں ہو۔

واضح ہو کہ خلافت حقہ کا زمانہ چونکہ رسول اللہ ﷺ کی قائم مقامی (اور تتمہ زمانہ رسالت) کا تھا، اس لئے اللہ تعالیٰ نے اس خلافت کے ساتھ قرآن میں کئے ہوئے وعدوں کو پورا کیا، ان وعدوں میں ایک جو سب سے اعلیٰ وارفع تھا وہ دین متین یعنی اسلام کا اظہار تھا، جیسا کہ کچھ اوپر ذکر کیا جا چکا ہے، اس بناء پر یہ مدت خلافت جو تیس سال کی تھی اس کا ثواب بہت زیادہ اور سب سے عمدہ اجر تھا اس طرح یہ چاروں خلفائے راشدین بڑے اعلیٰ مرتبہ کے ان کے خلافت بے حساب ثواب کی مستحق ہوئی، اسی بناء پر یہ خلفائے راشدین ثواب عظیم پانے کی نیت اور خیال سے اس عہدہ خلافت کی خواہش کی ورنہ نفس حکومت کی کوئی تمنا نہ تھی اور نہ انہیں ضرورت تھی، یہی وجہ ہے کہ حضرت عمرؓ کا ان کی خلافت کے زمانہ کے شب وروز کے حالات وواقعات درجہ شہرت اور تواتر تک پہونچے ہوئے ہیں کہ وہ کتنے زیادہ زاہد ہمیشہ دن کو روزہ رکھنا اور راتوں کے وقت عبادت اور مسلمانوں کے خبر گیری میں لگے رہنا یہ آپ کا معمول تھا، حالانکہ اس وقت بھی ملک فارس، عراق، شام، مصر، حبش، بربر وغیرہ تک کی تمام سلطنتیں اسلام کی مطیع تھیں اور دنیاوی دولت انتہاء پر تھی کسی چیز کی کمی نہ تھی۔

شیخ دہلویؒ نے مزید نقل فرمایا ہے کہ حضرت علیؓ اور خاندان نبوت کے اکابرین ابو بکرؓ کی خلافت کی پہلی بیعت کے موقع پر غائب رہنے کی سب سے بڑی وجہ یہ تھی کہ وہ سب کے سب رسول اللہ ﷺ کی تجہیز و تکفین وغیرہ کے فرائض کی ادائیگی میں انتہائی مصروف تھے، اسی وجہ سے مہاجرین وانصار صحابہؓ نے انہیں اس وقت مدعو نہیں کیا اور خلافت کا اہتمام وانتظام کر دیا کہ فرض نمازوں، پنج گانہ، نماز جنازہ وغیرہ میں امامت کی ذمہ داری خلیفہ پر ہی آتی تھی، پھر یہ اہل بیعت تجہیز و تکفین کے فرائض سے سبکدوش ہونے کے بعد سخت غمگین اور پژمردہ تھے، اس آفتاب نبوت کے چھپ جانے سے ان پر جو کیفیت طاری ہوئی وہ عام لوگوں کے اندازہ سے باہر تھی، مگر بعد میں انہوں نے جب یہ سنا کہ ہماری غیبوبت میں ہی مسئلہ خلافت پر دوسروں نے اجماع کر لیا ہے تو انہیں قلق اور دلی صدمہ ہوا لیکن ان کے لئے انتظار نہ کرنے کا عذر تو بالکل واضح تھا کہ انہیں ضروری اور اہم کاموں کی انجام دہی میں مشغولیت تھی اسی کے پیش نظر اس دینی کام یعنی مسئلہ خلافت کی تکمیل کے لئے انہیں تکلیف نہیں دی گئی پھر جب انہیں ذرا سکون مل گیا تو انہیں بھی دعوت دے دی گئی۔

اب یہ سوال کہ وہ کتنے دنوں تک گوشہ نشین رہے یا کتنی مدت کے بعد انہوں نے بیعت کی، اس سلسلہ میں شیخ دہلویؒ نے لکھا ہے کہ تاخیر کی مدت میں کچھ اندازہ سے باتیں کہی گئی ہیں، لیکن صحیح یہ ہے کہ حضرت علیؓ نے اسی روز آخر وقت یا دوسرے روز بیعت کر لی تھی، اس سلسلہ میں جو یہ باتیں کہی گئی ہیں کہ وہ زمانہ دراز تک گھر میں بند ہو کر بیٹھ گئے اور حضرت فاطمہؓ کی

وفات کے بعد گھر سے نکلے اور بیعت کی اس میں چھ مہینے گذر گئے تھے: تو یہ باتیں بالکل غلط اور وہم سے ہیں۔

مترجم کا کہنا ہے کہ حضرت سیدہ فاطمہؓ کو رسول اللہ ﷺ کی وفات کی وجہ سے بے حد رنج وغم ہوا تھا، اور حضرت علیؓ پر یہ رنج وغم دوہرا تھا، کیونکہ ایک تو رسول اللہ ﷺ کی وجہ سے تھا تو ساتھ ہی حضرت فاطمہ کی دلدہی غمگینی کا اثر تھا اسی بناء پر حضرت فاطمہؓ کی اور غمخواری کے لحاظ سے اپنا زیادہ وقت گھر ہی پر گذارنے لگے، اسی مدت میں قرآن مجید کو جمع کیا، پھر رسول اللہ ﷺ کی پیشنگوئی اور بشارت کے مطابق صرف چھ مہینہ کے بعد ہی وہ بھی وفات پا کر اپنے والد رسول اللہ ﷺ سے جاملیں، اس وقت حضرت علیؓ کی دلی پریشانی بہت بڑھ گئی یہاں تک ان کے متعلق یہ کہا گیا ہے ان کے متعلق روایتوں میں آتا ہے کہ ''انکر وجوہ الناس''یعنی لوگوں کے چہروں کا انکار کیا، یہ ایک قسم کا محاورہ ہو گیا ہے کہ جس صورت پر بھی نظر ڈالی وہ جمال نبوت کے مشابہ نظر نہیں آئے، اس طرح وہ صورت معروف جانی پہچانی نہ ہوئی بلکہ وہ منکر یعنی انجان نظر آئی، کیونکہ جس صورت کے متعلق یہ کہا گیا ہے کہ نبی کریم ﷺ کے مشابہ یہ صورت تھی تو اسی سے انکار کر دیا، کہ نہیں ایسی نہ تھی، یہی معنی لوگوں کے چہرے نہ پہچاننے کے ہوئے۔

اس حالت میں آکر وہ اسلام کے کاموں اور مشوروں میں پورے طور پر شریک ہونے لگے، انہیں اس حالت میں دیکھ کر بعض راویوں کو یہ خیال ہوا کہ انہوں نے پہلی بیعت میں شرکت نہیں کی تھی، مخالف رہے تھے مگر اب موافق ہو گئے، حالانکہ یہ تصور بالکل غلط تھا، بلکہ حقیقت وہ تھی جو شیخ دہلویؒ نے لکھدی ہے، حضرت علی تو شروع سے ہی حضرت ابو بکر صدیقؓ کے فرمانبردار اور ان کے احکام کے مطیع تھے، پنج گانہ نمازوں کے علاوہ جمعہ عیدین سب میں ابو بکرؓ کی اقتدا کرتے تھے، اسی طرح حضرت ابو بکر صدیقؓ کے زمانہ میں بنو حنیفہ پر جو جہاد ہوا تھا جس میں مسیلمہ کذاب مارا گیا تھا اس موقع پر بھی حضرت علیؓ خلیفہ برحق ابو بکرؓ کے ساتھ تھے چنانچہ اسی کی غنیمت سے حاصل شدہ باندیوں میں ایک باندی بھی آپ کے حصہ میں آئی تھی جس سے آپ کے ایک صاجزادے محمد بن الحنفیہ پیدا ہوئے، بڑے اور مشہور ہوئے، اس جہاد میں حضرت علیؓ کی مکمل شرکت خلیفہ برحق کے ساتھ ہونے کی بہت بڑی دلیل ہے۔

کوئی شخص بھی جسے معمولی سی عقل اور ذرہ برابر دیانتداری ہو اس بات کو نہ مانے کہ حضرت علیؓ جو شیر حق، امام اولیاء اور مرکز دائرہ حق کے اعلی القاب سے ملقب تھے وہ برسہا برس تک نماز، فرائض، اور تمام مالی و بدنی عبادتوں کی ادائیگی کسی باطل اور غیر مستحق دوسرے خلفاء کی ماتحتی میں سرانجام دیتے رہے اور اپنے نفس کی خواہشات کے تابع رہے خدا ایسا کہنے والے اور ماننے والے کا منہ سیاہ کرے۔

یہ حضرت علیؓ ہی ہیں جنہوں نے حضرت معاویہؓ کا بھرپور مقابلہ کیا، مکمل طور پر اظہار حق کیا، خود حضرت علیؓ نے حضرت ابو بکرؓ کی خلافت کے بارے میں فرمایا ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ہم سبھوں کی امامت کے لئے حضرت ابو بکرؓ کو منتخب فرمایا، اس وقت جبکہ میں مدینہ منورہ ہی میں موجود تھا، کہیں دور دراز یا سفر پر نہ تھا، بیمار نہ تھا تندرست تھا، امامت کے سلسلہ میں کسی قسم کا مجھے کوئی عذر نہ تھا اس کے باوجود جب رسول اللہ ﷺ نے صاف کھل کر زور دار اور بار بار حکم دے کر ابو بکرؓ کو ہی امام بنایا اور امام بننے پر مجبور کیا اس کے بعد میری کیا مجال کہ میں ذرہ برابر اس کی مخالفت کے بارہ میں سوچوں، اب جبکہ حضرت ﷺ نے ابو بکر رضی اللہ عنہ کو ہمارے اہم دینی کام کی ادائیگی کے لئے امام اور حکمراں بنا دیا تو کیا ہم انہیں اپنے دنیوی معاملات کی انجام دہی (خلافت) کے لئے منتخب نہ کریں۔

مترجم کا کہنا ہے کہ اگر حضرت علیؓ یا کسی بھی دوسرے شخص کے پاس ابو بکرؓ کے مقابلہ میں امام بننے کی کوئی تصریحی دلیل ہوتی تو یقیناً ایسے موقع پر ضرور اسے پیش کرتے، ایسے موقع پر حضرت سعد بن عبادہؓ انصاری سردار نے بغیر کسی واضح دلیل کے خود کو انصار کے خلیفہ بننے کے لئے پیش کیا، اور اس وقت حضرت ابو بکرؓ کی خلافت سے کنارہ ہو جانا چاہا تو چونکہ اللہ تعالیٰ کا فیصلہ

ازلی ہو چکا تھا اس لئے خود ان کی قوم نے ان کا ساتھ نہیں دیا، ان کے مسلمہ سرداری کا بھی ذرا برابر لحاظ نہیں کیا، اور ابو بکرؓ کے ہاتھ پر بیعت کر لی۔

ملا علی قاریؒ نے لکھا ہے کہ ابن عطیہؒ نے اپنی اسناد کے ساتھ عمر بن عبد العزیزؒ سے روایت کی کہ انہوں نے محمد بن الزبیر حنظلی کو حسن بصریؒ کے پاس بھیجا یہ جاننے کے لئے کہ کیا پیغمبر ﷺ نے ابو بکرؓ کی خلافت کی تصریح فرمادی تھی؟ تو انہوں نے جواب دیا کہ تمہارے بھیجنے والے کو اس کے بارے میں بھی شک ہے؟ اس خدائے عز وجل کی قسم جس کے سوا دوسرا کوئی بھی معبود نہیں ہے کہ آنحضرت ﷺ نے ابو بکرؓ کو خلیفہ مقرر کر دیا تھا، اور چونکہ وہ فی الواقع کامل، اعلی اور متقی تھے کہ اگر وہ نہ ہوتے تو بھی خلافت کے لئے قدم بڑھاتے ہی نہیں۔

قاریؒ نے یہ بھی کہا ہے کہ مجھے یقین کے ساتھ جس بات کا اعتقاد ہے اور دین الٰہی میں اعتماد ہے یہ ہے کہ ابو بکرؓ کی افضلیت قطعی ہے کیونکہ خبر متواتر قطعی سے ہمیں یہ معلوم ہے کہ آنحضرت ﷺ نے تمام اکابر صحابہ کی موجودگی میں تاکیدی حکم کے ساتھ نماز کے لئے امام بنایا ہے، اور مقتدی کے مقابلہ میں امام کی افضلیت مسلم ہے، اور ان تمام مقتدیوں میں حضرت علیؓ بھی تھے، اس سے یہ ثابت ہو گیا کہ چونکہ ابو بکرؓ سب میں افضل تھے اسی لئے انہیں امام مقرر کیا گیا، اور ان کی افضلیت پر مہر لگادی گئی، یہاں تک کہ ایک مرتبہ حضرت ابو بکرؓ غم سے نڈھال تھے مسجد میں آنے میں ان سے کچھ تاخیر ہو گئی تو حضرت عمرؓ نے امامت شروع کر دی، ان کی آواز سن کر آنحضرت ﷺ نے آنکھ کھولی اور فرمایا یہ کون امامت کرنے لگا، یأبی اللہ والمؤمنون الا ابابکر کہ اللہ تعالیٰ اور تمام مؤمنوں نے ابو بکرؓ کے ماسوا سب کا انکار کر دیا ہے۔

اور صحیح حدیثوں میں وہ قصہ مشہور ہے کہ آنحضرت ﷺ نے ابو بکرؓ کو نماز کے لئے امام بن جانے کا جب حکم دیا تو حضرت عائشہؓ نے عذر خواہی کرتے ہوئے کہا کہ ابو بکرؓ ہی امامت کریں، اسی واقعہ کے پیش نظر تمام صحابہ اور حضرت علیؓ بھی کہتے ہیں کہ آنحضرت ﷺ نے ہمارے دین میں ابو بکرؓ کی امامت کو پسند فرمایا ہے، تو کیا اپنے دنیاوی معاملات میں ہم انہیں امام نہیں بنائیں گے۔

شیعہ وروافض یہ کہتے ہیں کہ حضرت علی ﷺ نے جو تینوں خلفاء کی خلافت تسلیم کی اور ان کے ہاتھوں پر بیعت کی تھی وہ دل سے نہیں تھی تقیہ تھا یعنی اپنی جان و مال عزت و آبرو کی حفاظت کے خیال سے کیا تھا ورنہ انہیں نقصان کا خطرہ تھا، اس کا جواب اس کے سوا اور کچھ نہیں کہ اس طرح شیر خدا کو جنہوں نے بڑے بڑے معرکہ سر کئے اس قدر ڈرپوک بزدل اور بے وقوف ماننا لازم آتا ہے کہ اپنا حق تک طلب نہ کر سکے بلکہ زبان پر بھی نہ لا سکے اور باطل سے ڈر کر اس کے تابع ہو گئے، نعوذ باللہ من ذلك۔

اسی قوم نے صحابہ کرامؓ اجمعین کو باہم دشمن قرار دیا، برخلاف اس آیت پاک ﴿اَلَّفَ بَيْنَ قُلُوْبِكُمْ فَاَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهٖ اِخْوَانًا﴾ کہ اس خدا نے اپنے فضل سے تمہارے دلوں میں الٰہی الفت و مودت قائم کر دی کہ تم اس کی نعمت کی بدولت آپس میں بھائی بھائی بن گئے، اور دوسرے موقع پر ارشاد خداوندی ہے ﴿اَشِدَّآءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ﴾ کہ یہ لوگ دشمنوں کے مقابلہ میں بڑے سخت ہیں مگر آپس میں ایک دوسرے پر بڑے رحم کرنے والے ہیں، ایک اور موقع پر فرمایا ہے ﴿لَا يَخَافُوْنَ لَوْمَةَ لَآئِمٍ﴾ کہ یہ کسی ملامت گر کی ملامت سے نہیں ڈرتے۔

مگر ان آیتوں کی موجودگی میں بھی یہ لوگ صحابہ کرام کو نہ ہر قسم کی برائی میں ملوث ہونے کا دعوی کرتے ہیں، بالخصوص حضرت علیؓ کے لئے کمال ایمان اور جمال شجاعت ہوتے ہوئے یہ کس طرح ممکن ہوا کہ حضرت رسول اللہ ﷺ نے تو آپ کو خلیفہ بنادیا جبکہ خلافت کے معنی اس کے سوا اور کچھ نہیں ہوتے کہ دین کے احکام کو جاری کرنا اور اشاعت اسلام کو فروغ دینا ان سے متعلق ہو، اس کے باوجود فرائض کی ادائیگی میں محض جان کے خوف سے کنارہ کش رہیں، اور دین اسلام کو لاوارث بنا کر

چھوڑ دیں۔

نیز غور طلب بات یہ بھی ہے کہ تقیہ کرنا تو وہاں مناسب ہو سکتا ہے جہاں حقدار کمزور اور مغلوب ہو، جبکہ حضرت علیؓ بہادری اور جوانمردی میں شیر خدا، دین کے پختہ اور خدا تعالیٰ عز و جل پر پورا توکل تھا، آپ کی اہلیہ حضرت فاطمہ سیدۃ نساء اہل الجنۃ جگر گوشہ سرور عالم علیہ السلام اور آپ کے صاحبزادگان حضرت حسنینؓ رسول اللہ علیہ السلام کے نواسے انصار مدینہ آپ کے جاں نثار، عباس بن عبد المطلب جیسے بہادر آپ کے چچا اور زبیر بن العوام آپ کے پھوپی زاد بھائی آپ کے ہمراہ اور بنو ہاشم و بنو عبد المطلب سرداروں کے سردار آپ کے ساتھ تھے تو پھر آپ میں کمزوری کیسی اور بزدلی کیوں اور شیطانی وسوسے کس طرح آسکتے تھے، بلکہ ایک روایت میں تصریح کے ساتھ موجود ہے کہ ابو سفیانؓ نے حضرت علیؓ اور بنو عبد مناف سے کہا کہ اے بنو عبد مناف تم کو یہ کیا ہوا کہ تم نے بنو تیم کے ایک فرد (ابو بکرؓ) کو اپنا امام بنالیا، اگر تم اپنی خلافت کا دعوی کرلو تو تمہاری حمایت کے لئے اس قدر سوار و پیادہ فوج لے آؤں کہ یہ ساری وادی بھر جائے، حضرت علیؓ نے یہ سن کر جھڑکتے ہوئے فرمایا: کہ اے جاہل! تم اسلام میں رخنہ اور اختلاف پیدا کرنے کی ترغیب دیتے ہو۔

یہ شیعہ فرقہ والے عجب شیطانی وسوسوں میں گرفتار ہیں کہ پیغمبروں پر تقیہ کا الزام لگاتے ہیں، بلکہ یہ کہتے ہیں پیغمبروں پر بھی واجب ہے کہ خوف کی حالت میں تقیہ کرلیں، اور یہانتک کہتے ہیں کہ رسول اللہ علیہ السلام نے ہماری امامت کے لئے حضرت علیؓ کو ہی تجویز کیا تھا لیکن اس کا اظہار اعلان نہ فرما کر دل ہی میں رکھا تھا کیونکہ ظاہر کرنے سے خطرہ کا احتمال تھا، لہٰذا تقیہ کر کے ابو بکرؓ کا اظہار کر دیا تھا۔

شیعہ کی یہ کیفیت ہے کہ جناب رسول اللہ علیہ السلام کے حق میں آپؐ کی آخری زندگی میں وفات کے قریب، جبکہ اللہ تعالیٰ نے ﴿اَلْيَوْمَ اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِيْنَكُمْ﴾ کہکر آپ کے دین کے مکمل کرنے کا اعلان فرمادیا کہ میں نے آج کے دن تمہارا دین مکمل کر دیا ہے اور دوسری جگہ ﴿وَرَاَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُوْنَ فِيْ دِيْنِ اللّٰهِ اَفْوَاجًا﴾ یعنی آپ جب یہ دیکھ لیں کہ لوگ فوج در فوج اللہ کے دین میں داخل ہونے لگے ہیں یہ کہکر یہ بشارت دیدی کہ آپ کی امت کی تعداد ہر روز زیادہ سے زیادہ بڑھتی ہی جائیگی اور آپ خود بھی اپنی آنکھوں سے دیکھ لیں گے، اسی حالت میں رسول اللہ علیہ السلام کو ایسا حواس باختہ اور سراسیمہ سمجھ کر آپ کے لئے جان بچانے کی خاطر تقیہ لازم قرار دیتے ہیں، نعوذ باللہ من ذلك، اللہ تعالیٰ ان کو ہمیشہ ذلیل رکھے، ان احمقوں سے کوئی کیا کہے اور کس طرح سمجھائے کہ اگر انبیاء کرام علیہم السلام ہی حق کو پوشیدہ رکھیں اظہار حق نہ کریں تو پھر حق کا ظہور کب اور کس طرح ہوگا اور کون کرے گا۔

ذرا یہ تو سوچتے کہ حضرت نوح علیہ السلام کی قوم کتنی زیادہ مغرور تھی، غرور کتنا بڑا سرکش تھا، فرعون کیسا متکبر تھا ان کی تعداد کتنی بے شمار تھی اور ان میں کس قدر شان و شوکت تھی پھر بھی سیدنا نوح و ابراہیم و موسی علیہم السلام نے ببانگ دہل اظہار حق کیا اور اس پر قائم رہے، ان کے دل و دماغ میں میں تقیہ کا ذرہ برابر وہم و گمان بھی نہ تھا، درحقیقت یہ سب شیطانی اوہام اور وساوس ہیں کیونکہ انہوں نے اسے فرمان الٰہی کو جو قطعی ہیں جن میں ذرہ برابر شک و شبہ کی گنجائش بھی نہیں تھی اس کو ترک کر دیا اور اپنی رائے کے ماننے والے ہوگئے تو اللہ تعالیٰ نے ان ناشکروں کے دیال میں شک کرنے والوں کو شیطان کے چکر میں ڈال دیا اور اوہام میں مبتلاء کر دیا، اور مؤمنوں کی متفقہ جماعت سے پھوٹ کر علیحدہ ہوگئے۔

مترجم کا کہنا کہ شیخ عارف سہروردیؒ نے رسالہ عقیدہ ارباب التقی میں لکھا ہے کہ رسول اللہ علیہ السلام کے خلفاء میں سیدنا ابو بکرؓ ہیں جن کے فضائل بے حد و بے شمار ہیں ان کے بعد عمرؓ، عثمانؓ اور علیؓ ہیں، اور یہ بھی لکھا ہے کہ صحابہ کرامؓ کے درمیان آپس میں کچھ اختلاف ہوئے تھے ان اختلافات کو اس امت کے ان لوگوں نے جن پر شیطان نے قابو پالیا تھا اور اپنا زہر ان کے عقائد میں داخل کر دیا تھا، بنیاد بنا کر اپنے دلوں کا کینہ اور میل نکالا، اسی کینے اور میل کی باتوں کو لوگوں نے نقل کر دیا جس سے ان

کے دلوں میں سختی بڑھ گئی اور ان کی قساوت قلبی میں اضافہ ہو گیا اور خواہشات نفسانی میں انہیں ڈال دیا، اس طرح ان لوگوں کی جڑیں جگہ پکڑ گئیں اور ان سے شاخیں پھوٹ نکلیں، لہٰذا اے مؤمنو ! اور اے مخلصو! تم جو اپنے آپ کو ہوا و ہوس میں گرفتار ہونے سے بچانا چاہتے ہو یہ جان لو کہ صحابہ کرامؓ اپنی پاکیزگی نفوس اور طہارت قلوب کے باوجود آخر آدمی تھے، ان میں بھی نفسانی خواہشات تھیں، ان کی خواہشات نفسانیہ اگرچہ ظاہر ہوتیں مگر ان کے پاکیزہ قلوب ان کا انکار کر دیتے اور ان خواہشات پر عمل نہیں کرتے، اس طرح ان کے نفوس مغلوب رہتے، اب جبکہ ان کے قلوب روشن اور پاک تھے اور ان کے نفوس بھی مغلوب اور پاک ہو چکے تھے تو حقائق کے آثار ان کے نفوس سے نکل کر ایسے لوگوں پر منتقل ہوئے جن کے قلوب ناپید مگر نفوس قوی تھے تو ان لوگوں نے ان صحابہ کرام کے قلبی اثرات کو اس لئے محسوس بھی نہیں کیا کہ ان کے قلوب ہی نہ تھے مگر ان صحابہ کرام کے نفوس کے آثار کو ان لوگوں نے محسوس کر لیا اس لئے کہ خود ان لوگوں میں نفوس مستحکم اور قوی تھے لہٰذا نفس کے اثر کو باسانی قبول کر لیا بلکہ ان میں یہ تاثر زبردست اور قوی ہو گیا، اس وجہ سے اپنے خاص گندے نفوس جن میں قلوب کے صفائی کے آثار تک نہ تھے ان پاک نفوس اور رائے پر تصرف کیا اور شبہات اور بدخیالات اور بدعتوں میں ملوث ہو گئے، اور ہر ایک گندہ ناپاک اور بدخیال ان میں پیدا ہو گیا کیونکہ نفوس امارہ ان پر غالب تھے جنہوں نے ان کے قلوب کو مغلوب اور نور ایمانی سے محروم کر دیا، اس طرح ان میں دشمنی اور عداوت کا مادہ مضبوط ہو گیا، اب اگر اے مخاطب مؤمن! تم خالص نصیحت قبول کر سکو اور اسے پسند کرو تو خبردار! صحابہ کرامؓ کے بارے میں کسی قسم کی بھی برائی اور بدخیالی کو اپنے اندر جگہ نہ دو، یہاں تک شیخ عارف سہروردی کا مضمون ختم ہوا۔

اس کا حاصل مطلب یہ نکلا کہ صحابہ کرامؓ کے معاملات کو ایسے لوگوں کے معاملات سے قیاس کیا جا سکتا ہے جن کے قلوب بھی ان صحابہ کرامؓ کے مانند ہی ظاہر اور ان کے نفوس ہی کی طرح پاک ہوں اور جن کی یہ صفت نہ ہو تو انہیں چاہئے کہ خاموشی کے ساتھ فیصلہ الٰہی عزوجل پر اعتماد کریں جو ان صحابہ کرامؓ کے فضائل کے بارے میں ہوئے ہیں اور ہمیں ان پر مطلع کیا گیا ہے۔

شیخ دہلویؒ نے فرمایا ہے کہ ان ساری تقریروں سے یہ باتیں ثابت ہو گئیں کہ تمام صحابہ کرامؓ نے حضرت ابو بکرؓ کی خلافت پر مکمل اجماع اور اتفاق کیا ہے اور جس بات پر صحابہ کرامؓ بلکہ علماء اور مجتہدین امت اتفاق کر لیں وہ یقیناً حق اور یقینی ہوتی ہے، اگرچہ افراد میں غلطی کا احتمال باقی رہ جاتا ہے، اسی بناء پر مجتہد کے فیصلہ کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ ان سے کبھی خطا ہوتی ہے اور کبھی ان کا فیصلہ بالکل صحیح بھی ہوتا ہے لیکن اللہ تعالیٰ نے اس امت کے اتفاق میں یہ خاصیت رکھی ہے اور ان کا اتفاق ہمیشہ صحیح اور حق بات پر ہی ہوگا، کیونکہ اللہ پاک کا ارشاد ہے ﴿لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾ الآیۃ تاکہ تم دوسرے تمام لوگوں پر گواہ بن جاؤ، ﴿وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ اور مؤمنوں کے راستہ کے علاوہ دوسرے کی اتباع کی، اور حدیث شریف ہے "لن یجتمع امتی علی الضلالۃ" کہ میری امت گمراہی پر ہرگز متفق نہ ہوگی، یعنی جس بات پر سب متفق ہو جائیں وہ بات ہرگز گمراہی کی نہیں ہو سکتی ہے۔

حاصل یہ نکلا کہ جس بات پر سب اتفاق کر لیں وہ حق ہے، اور اگر یہ بات فرض کر لی جائے کہ تمام صحابہ کرامؓ نے خلافت کی بیعت کے معاملہ میں زیادتی کر کے حضرت علیؓ کا حق غصب کر کے حضرت ابو بکرؓ اور دوسروں کو دے دیا اور رسول اللہ ﷺ کے حکم کے خلاف کیا اور کھلم کھلا حق کو چھپا دیا تو اس قول اور ان کے عمل کے کتنے برے نتائج نکلیں گے اور سارے احکام و عقائد اس سے متاثر ہو کر بالکل غیر یقینی ہو جائیں گے، کیونکہ قرآن پاک اور پوری شریعت ہمیں تو ان ہی بزرگوں سے ہم تک پہنچی ہے، یہی وجہ ہے کہ یہود و نصاریٰ ان شیعوں پر اعتراض کرتے ہیں اور صحیح اعتراض کرتے ہیں کہ اگر ہماری کتابوں پر بے اعتباری کا تم الزام لگاتے ہو تو خود تمہاری کتاب قرآن پر بھی وہی الزام عائد ہوتا ہے کہ تم خود اپنی زبان سے ان لوگوں کے

بارے میں جن سے وہ کتاب اور یہ دین منقول ہو کر تم تک پہنچا ہے کہتے ہو کہ وہ لوگ ظالم، فاسق، حق چھپانے والے اور حق چھین لینے والے تھے توان کے نقل قرآن وشریعت کا کیا اعتبار ہوگا۔

میں کہتا ہوں کہ خطابیؒ نے فرمایا ہے کہ رفض کا مذہب ایک زندیق منافق نے ایجاد کیا ہے جس کا نام عبداللہ بن سباء تھا وہ اصل میں یہودی تھا (یوں تو ابتداء اسلام سے ہی یہود و نصاری اسلام کے دشمن تھے اور اسے نیست و نابود کرنے کے در پے تھے اس کے لئے ہر قسم کے حربے استعمال کئے مگر انہیں ناکامی ہوتی رہی بالآخر اس نے یہ سوچ کر) اس نے پہلے دکھانے کے لئے اسلام قبول کیا اور خود کو مسلمان کہلوانے لگا پھر اس نے دین اسلام میں اس نے حیلہ ومکر سے فساد ڈالنے کی ویسی ہی کوشش کی جس طرح بولص یہودی نے دین نصاری کے ساتھ کیا تھا تو عبداللہ بن سباء نے مسلمان ہو کر پہلے تو خود کو بہت بڑا عابد اور دیندار ظاہر کیا پھر اکثر لوگوں میں امر بالمعروف اور نہی عن المنکر (اچھی باتوں کا حکم اور بری باتوں سے روکنے) کا کام ایک فرض کی ادائیگی کے طرز پر کرتا رہا، اس طرح عام لوگوں کی ایک ٹولی اس کی معتقد ہوگئی، پھر ان ہی لوگوں کے ذریعہ حضرت عثمانؓ کے خلاف فتنہ کھڑا کیا اور اس میں شدت کر کے ان کے خلاف بغاوت کا جھنڈا بلند کر دیا، بالآخر وہ اس میں کامیاب ہوا اور وہ شہید کر دیئے گئے۔

پھر جب حضرت علیؓ کوفہ میں تشریف لائے تو ان کے بارہ میں حد سے زیادہ باتیں بنا بنا کر بیان کرنے لگا، ان ہی میں سے یہ بھی ہیں کہ خلافت نبوت آپ ہی کے حق میں مخصوص تھی، اور نزول وحی کے آپ ہی مقصود تھے جب کہ یہ خبریں حضرت علیؓ کو ملیں تو ناراض ہو کر اسے قتل کرنے کے لئے پکڑنا چاہا مگر خبر پا کر وہ مدینہ سے قرقیا پہنچ گیا، اس کے سارے حالات سے تاریخ کی کتابیں بھری پڑی ہیں، اور معروف ومشہور ہیں، عبارت ختم ہوئی۔

مترجم کا کہنا ہے کہ اسی شخص کے ماننے والوں میں رافضیوں کی جماعت ہے جن پر یہود و نصاری کا صحیح اعتراض ہے کہ جس طرح یہود و نصاری کے پاس اصلی توریت وانجیل موجود نہیں ہے بلکہ تحریف کی وجہ سے بالکل بے اعتبار ہے اسی طرح روافض کے پاس بھی جو کتاب اور علم ہے وہ سب ان کے خیال کے مطابق بے اعتبار ہے کیونکہ خطابیؒ کے بیان کے مطابق عشرہ مبشرہ میں سے سوائے ایک حضرت علیؓ کے بقیہ نو، اسی طرح تمام مہاجرین وانصار میں سے سوائے دس سے کچھ زائد کے وہ سب کو برا کہتے ہیں، اور ان سے دشمنی رکھتے ہیں، تو ظاہر ہے جو کتاب اور علم صرف دس پندرہ آدمیوں سے منقول ہو بلکہ اس کے بھی دس گونہ یعنی سو دو سو سے منقول ہو وہ متواتر قطعی نہیں ہو سکتی ہے۔

الحاصل یہ روافض اس انکار کی وجہ سے کافروں اور مشرکوں کی جماعت میں داخل ہو گئے، اور یہی حال بدبخت خارجیوں کا بھی ہے، اور سب سے زیادہ تعجب کی بات یہ ہے کہ یہ لوگ اپنی نادانیاں اور جہالت پر متنبہ بھی نہیں ہوتے ہیں۔

شیخ دہلویؒ نے لکھا ہے کہ امام رازیؒ نے اپنی کسی تصنیف میں تذکرہ کیا ہے کہ یہ آیت پاک ﴿لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمٰنُ وَ جُنُوْدُهٗ وَهُمْ لَا يَشْعُرُوْنَ﴾ کہ اے چیونٹیو! سلیمان اور ان کی جماعتیں بے خبری میں تم کو کچل نہ دیں لہٰذا اپنے بلوں میں داخل ہو جاؤ، کہ اس موقع پر چیونٹیوں نے اپنی جیسی چیونٹیوں کو نصیحت کرتے ہوئے یہ لفظ بڑھا دیا کہ ان کو یہ خبر بھی نہ ہو کہ وہ تم کو کچل رہے ہیں، اور یہ فرض نہیں کیا کہ وہ جان بوجھ کر اتنا ظلم کریں گے، اس کے برخلاف ان رافضیوں نے اپنی جہالت کی وجہ سے کھل کر سرور عالم ﷺ اور تمام صحابہ کرامؓ پر یہ الزام لگا دیا کہ انہوں نے حضرت علیؓ اور اہل بیت پر ظلم کرتے ہوئے ان کا حق دبا لیا ہے اور اتنی بات ان کے دماغ میں نہ سماسکی کہ صحابہ کرام رضوان اللہ اجمعین کسی ظلم پر متفق نہیں ہو سکتے اور ایسا ممکن ہی نہیں ہے۔

میں کہتا ہوں کہ آخر کار سبھوں نے حضرت علیؓ کو بھی عہدہ خلافت کے لئے پسند کیا اور اپنا حاکم بنالیا (اس سے صاف معلوم ہو گیا کہ حسب حیثیت ولیاقت باری باری ان کو خلیفہ مقرر کیا گیا ہے) شیخ نے لکھا ہے کہ اس مسئلہ میں اس سے بڑھ کر

اور کیا تحقیقی بات ہو سکتی ہے کہ تمام صحابہ کرام نے اس بات پر اتفاق کر لیا تھا کہ احکام شریعت اور بیعت خلافت کے حقیقی مستحق بھی وہی تھے کہ جن کے ہاتھوں میں دین وملت کا انتظام تھا اور وہ حل وعقد کے ذمہ دار تھے۔

اور ان رافضیوں کے جھوٹ کو ثابت کرنے کے لئے ان پر سب سے بڑا الزام یہ عائد ہو جاتا ہے کہ حضرت علیؓ نے جن کی فضیلت وبزرگی ہدایت، حقانیت، دین کی تائید، اور دلیری مسلّم ہے کہ خود انہوں نے حضرت ابو بکر صدیقؓ کی اطاعت و فرماں برداری کی اس طرح وہی دلیل جو حضرت علیؓ کی بڑائی کے لئے وہ ثابت کرتے ہیں اسی دلیل سے حضرت ابو بکرؓ کی بزرگی ثابت ہو گئی۔

اس کے علاوہ ایک اور روایت میں ہے کہ ایک مرتبہ حضرت علیؓ سے سوال کیا گیا کہ اس بات کا کیا سبب ہے کہ سیدنا ابو بکرؓ و عمرؓ کی خلافت میں سارے انتظامات بہتر تھے مگر حضرت عثمانؓ اور آپ کی خلافت کے دور میں فتنہ وفساد کا غلبہ رہا پہلی جیسی خوبی باقی نہ رہی تو جواب دیا کہ شیخینؓ (ابو بکرؓ و عمرؓ) کی خلافت میں عثمانؓ اور ہم مشیر اور معین تھے اس لئے انتظام بہتر تھا مگر اب ہمارے اور عثمانؓ کے مشیر و معین تم اور تمہارے جیسے ہیں اس لئے نتیجہ ظاہر ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ انسان جس کے اندر سچی فطرت سلیمہ باقی ہے وہ اس بات کے ماننے پر مجبور ہے کہ صحابہ کرام اجمعین کا اجماع واتفاق ہمیشہ صحیح بات پر ہی ہوگا، اور غلط بات پر ان کا اتفاق ممکن ہی نہیں ہے، اسی طرح فطرت سلیمہ یہ بات بھی کسی طرح نہیں مان سکتی ہے کہ رسول اللہ ﷺ جو خاتم الانبیاء اور سارے انسان اور جنات کی ہدایت کے لئے آپ کو مبعوث کیا گیا، اور ساری زندگی شب وروز آپؐ نے تبلیغ دین کے لئے تن من دھن سب کچھ نثار بھی کیا مگر نتیجہ یہ نکلا کہ صرف دس سے کچھ زائد افراد آپ پر ایمان لائے اور مؤمن کہلائے اور ہدایت یافتہ ہوئے، اور معدودِ چند کے ماسوا بقیہ تمام صحابہ جنہوں نے اپنی زندگی آپؐ کے فرمان کے مطابق گذاری، آپؐ کے اشاروں پر اپنی گردنیں کٹائیں، آپؐ کے صحبت میں فضائل و کمالات حاصل کئے وہ سب باطل و گمراہ ہو گئے، اور جس کلمہ کی اشاعت سے ساری روئے زمین پر اسلام پھیلا، اور اللہ کا دین ساری دنیا پر غالب آگیا، اسی کلمہ کی اشاعت کر کے اور اسی نہج پر چل کر انہوں نے ظلم اور زیادتی کی، اسی طرح رافضیوں کے اقوال بڑی جہالت پر مبنی ہیں اور ان کا باطل ہونا بالکل صریح ہے۔

پس ہمیں یہ بات یقین کے ساتھ معلوم ہو گئی کہ ہمارے تمام صحابہ کرام حق پر اور اسلام کے وفادار اور ہمدرد تھے، اور ان کے اجماع کر لینے اور متفق ہو جانے سے ابو بکر صدیقؓ کی خلافت یقینی اور حق ثابت ہو گئی اور شیخ نے علماء کی ایک جماعت سے ایک طویل کلام نقل کیا ہے کہ ابو بکر صدیقؓ کا افضل ہونا قطعی ہے یا ظنی ہے، اسی طرح حضرت عثمانؓ و علیؓ میں ہر ایک کی دوسرے پر فضیلت میں اختلاف ہے۔

حاصل کلام یہ ہے کہ افضل ہونے کا مطلب اگر زیادہ ثواب پانے کا مستحق ہونا ہے تو علماء و مشائخ نے لکھا ہے کہ ہم نے اپنے اسلاف صالحینؒ کو اسی اعتقاد پر پایا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے بعد سب سے افضل حضرت ابو بکر صدیقؓ ہیں اس سے یہ بات یقینی طور پر ثابت ہوتی ہے اس فیصلہ کے لئے یقیناً ان کے پاس کوئی دلیل ضرور ہو گی، اس کے علاوہ ان صحابہ کرام نے نزول وحی کا زمانہ پایا اور رسول اللہ ﷺ کے حالات کرامات اور معجزات کا اپنی آنکھوں سے مشاہدہ کیا، پھر مجموعی طور سے قرائن، حالات اور دوسری باتوں سے یہ اندازہ لگایا کہ ابو بکر صدیقؓ ہی ہمہ جہت اور اعتبار سے دوسرے تمام صحابہ کرام سے افضل ہیں، لیکن بعد میں آنے والے علماء نے تو اپنے متقدمین کے حروف، الفاظ اور مفہوم کلام پر غور کر کے اپنی طرف سے کوئی فیصلہ کیا ہے اور کسی نتیجہ پر وہ پہنچے ہیں، مگر الفاظ و عبارات میں اکثر و بیشتر آپس میں اختلاف و تعارض ہوتا رہتا ہے اس بناء پر ہمارے لئے اس کے سوا اور دوسرا کوئی چارہ نہیں رہ جاتا ہے کہ ہم اپنے متقدمین اور اسلاف وغیرہم کی اتباع کریں اور ان ہی کے نقش قدم پر چلیں، اور حقیقت حال کو اللہ تعالیٰ کے حوالہ کر دیں۔

علماء اصول وفقہ کے بڑوں میں سے ایک بڑے امام آمدیؒ بھی ہیں، انہوں نے فرمایا ہے کہ تفضیل کے معنی ہیں ایک کے مقابلہ میں دوسرے کے اندر کوئی ایسی اچھی بات پائی جاتی جو دوسرے میں نہ ہو، چنانچہ جاہل کے مقابلہ میں عالم افضل اس لئے مانا جاتا ہے کہ اس میں علم کی ایک ایسی صفت ہے جو دوسرے میں نہیں ہے، افضلیت کی دوسری صورت یہ بھی ہوتی ہے کہ اگر ایک ہی صفت دونوں شخصیتوں میں پائی جاتی ہے مگر ایک میں زیادہ اور دوسرے میں کم ہو، لیکن صحابہ کرام میں اس اعتبار سے قطعیت نہیں ہو سکتی یعنی کسی ایک کے بارے میں اس لحاظ سے یقینی طور پر کوئی بات نہیں کہی جاسکتی ہے، کیونکہ کوئی ایک فضلیت کسی ایک شخص میں ثابت کرنے کے بعد وہی صفت دوسرے شخص میں بھی نظر آجاتی ہے، اور اگر اس ایک صفت میں ایک شخص دوسرے سے بڑھا ہوا ہو تو وہ دوسرا شخص پہلے کی نسبت سے کسی اور صفت سے متصف پایا جاتا ہے، اسی طرح ایک کو دوسرے سے فضیلت کی ایک وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ ایک شخص میں فضیلت کی باتیں متعدد پائی جاتی ہیں اور دوسرے میں کم باتیں ہوتی ہے تو اس لحاظ سے بھی دوسرے کی افضلیت یقینی نہیں ہو پاتی کیونکہ یہ ممکن ہے کہ ایک ہی صفت ایسی ہو جو دوسری متعدد صفتوں سے زیادہ یقینی مانی جاتی ہو مثلاً ایک لعل قیمت کے اعتبار سے سو ہزار درہم سے بھی بڑھا ہوتا ہے، اس لئے یہ بات ممکن ہے کہ ایک فضلیت والے کو اللہ تعالیٰ کے نزدیک ایسا اجر عظیم اور ثواب کثیر و شرافت ہو کہ وہ بہت سی فضیلتوں والے کو بھی حاصل نہ ہو، المواقف میں اس قسم کی باتیں لکھی ہوئی ہیں۔

مترجم کا کہنا ہے کہ ثواب کی زیادتی، قوت یقین اور صدق و اخلاص کی زیادتی کے اعتبار سے بھی ہوتی ہے، واضح ہو کہ علمائے اہل سنت و جماعت کا اس سلسلہ میں اجماع و اتفاق ہے کہ خلافت کے اعتبار سے ابو بکر صدیقؓ پھر عمرؓ پھر عثمانؓ اور آخر میں حضرت علیؓ کی ترتیب ہے، اور یہ برحق ہے، اس میں کوئی شبہ نہیں ہے، لیکن اس مسئلہ میں اختلاف پایا جاتا ہے کہ یہ خلفائے راشدین کے بارے میں اس بات کا اجماع و اتفاق ہے کہ جن کی خلافت متقدم تھی وہی افضل بھی تھے، اور ملا علی قاریؒ نے فرمایا ہے کہ مدت خلافت جو تیس سال تھی اس کی تفصیل اس طرح پر ہے کہ حضرت ابو بکر صدیقؓ کی دو برس تین ماہ اور حضرت عمرؓ کی دس برس اور چھ ماہ، اور حضرت عثمانؓ کی بارہ برس اور علیؓ کی چار برس نو ماہ، اور حسن بن علیؓ کی چھ ماہ خلافت تھی اس طرح پورے تیس برس ہو جاتے ہیں، اس کے بعد حضرت حسنؓ نے خلافت سے حضرت معاویہؓ کے حق میں سب کے سامنے دستبردار ہو کر سبکدوشی حاصل کرلی اور مکمل طور پر معاویہؓ کو حق خلافت دیدیا۔

اور شیخ ابن حجر مکیؒ نے صواعق میں نقل کیا ہے کہ شیخ ابوالحسن اشعریؒ کے نزدیک ابو بکر صدیقؓ کی خلافت قطعی اور یقینی ہے، لیکن ان کے شاگرد ابو بکر باقلانی کے نزدیک ظنی ہے، اور امام الحرمینؒ نے کتاب ارشاد میں اسی قول کو مختار اور پسندیدہ قرار دیاہے اور اس کلام کو نقل کرنے کے بعد کہاہے کہ یہ کہنا کہ ظنی ہونے کے حکم پر اجماع کا دعوی کرنا درست نہیں ہے، لیکن اس سے اس قول کے افضل اور پسندیدہ ہونے کا پتہ چلتاہے، اس کے بعد مزید یہ لکھاہے کہ ہم اہل سنت و جماعت تو اسے ظنی ہی کہتے ہیں لیکن شیعوں پر اسے قطعی کہنا لازم و واجب ہونا چاہئے، اور انہیں یہ کہنا ضروری ہو جاتا ہے کہ سیدنا ابو بکرؓ و عمرؓ کی خلافت بالترتیب قطعی ہے، کیونکہ ان کا تو دعوی یہ ہے کہ حضرت علیؓ اور بارہ ائمہ سب معصوم ہیں جبکہ معصوم کی خبر ان کے اور ہمارے سب کے درمیان قطعی ہوتی ہے، کیونکہ حضرت علیؓ سے تواتر کے طریقہ سے یقین کے درجہ تک یہ خبر اس وقت سے مروی ہے جب سے کہ تقیہ کرنے اور بات کو چھپا کر کہنے کی کوئی ضرورت ہے یعنی اپنے زمانہ خلافت میں کہ وہ بار بار علی الاعلان شیخین حضرات ابو بکرؓ و عمرؓ کی مدح وثنا کرتے رہتے تھے، اور ذہبیؒ نے تو اسی سے زائد آدمیوں سے، صحیح سندوں کے ساتھ قول مذکور کو نقل کیاہے۔

صحیح بخاری میں بھی ہے کہ حضرت علیؓ نے فرمایاہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایاہے کہ رسول اللہ ﷺ کے بعد افضل ترین انسان حضرت ابو بکرؓ ہیں ان کے بعد عمرؓ ہیں، ان کے بعد حضرت (عثمانؓ) ہیں، حضرت علیؓ کے صاحبزادے محمد بن الحنفیہؒ

نے کہا ہے کہ میں نے کہا کہ پھر وہ شخص آپ ہیں؟ تو آپ نے فرمایا میں تو مسلمانوں میں سے ایک شخص ہوں، یہ حدیث کئی سندوں کے ساتھ درجہ صحت تک پہنچی ہوئی ہے۔

اسی طرح یہ روایت بھی صحیح کے درجہ تک پہنچی ہوئی ہے کہ حضرت علیؓ نے فرمایا ہے مجھے خبر ملی ہے کہ کچھ لوگ مجھے حضرات ابو بکر و عمرؓ پر ترجیح دیتے ہیں لیکن یہ لوگ افتراء اور غلط باتوں کی اشاعت کر رہے ہیں ان کی سزا بھی وہی ہونی چاہئے جو دوسرے مفتریوں کی ہوتی ہے۔

مالک بن انسؒ نے امام جعفر صادق سے اور انہوں نے اپنے والد امام محمد باقرؒ سے روایت کی ہے کہ علی مرتضیٰؓ ایک مرتبہ عمر بن الخطابؓ کے پاس سے اس وقت گذر رہے تھے جبکہ عمرؓ اپنی ایک چادر میں لپیٹے ہوئے تھے تو وہاں پر کھڑے ہو کر حضرت علیؓ کہنے لگے کہ دنیا میں اس وقت سوائے ان حضرت عمرؓ کے جو فی الحال چادر میں لپیٹے ہوئے ہیں دوسرے کسی ایسے شخص کو نہیں جانتا ہوں جس کے نامہ اعمال کے ساتھ اللہ تعالیٰ سے ملنا مجھے زیادہ محبوب ہو۔

دار قطنیؒ نے روایت کی ہے کہ ابو حنیفہؒ اعتقاد کرتے تھے کہ حضرت علیؓ دوسرے تمام صحابہ کرام سے افضل ہیں اس موقع پر جب دوسرے لوگوں سے ان کی گفتگو ہوئی تو انہوں نے اس خیال سے اختلاف کیا جس سے انہیں رنجش ہوئی اور اسی رنجش کی حالت میں حضرت علیؓ کے پاس تشریف لے گئے، آپ نے ان کے رنجیدہ چہرے کو دیکھ کر فرمایا خیر تو ہے؟ رنجیدہ کیوں ہو؟ جواب میں آپ نے ساری باتیں کہہ ڈالیں تو حضرت علیؓ نے فرمایا کیا میں تجھے حقیقت حال بتادوں کہ اس امت میں بہترین اور افضل ترین انسان ابو بکرؓ پھر عمرؓ ہیں، یہ سن کر ابو حنیفہؒ نے کہا کہ اب میں جس بات کو حضرت علیؓ سے براہ راست سن چکا ہوں اس کے متعلق میں اللہ تعالیٰ سے عہد کرتا ہوں کہ اسے پوشیدہ نہیں رکھوں گا۔

ایک روایت اور بھی ابو حنیفہؒ سے مروی ہے فرمایا ہے کہ میں نے کوفہ کی جامع مسجد کے منبر پر حضرت علیؓ کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ اس امت میں رسول اللہ ﷺ کے بعد سب سے بہتر ابو بکرؓ پھر عمرؓ ہیں، اس قسم کی بے شمار آثار اور روایتیں منقول ہیں جو تواتر کی حد تک پہونچ جاتی ہیں، ان میں شک کرنے کی بھی کوئی گنجائش باقی نہیں رہتی ہے کہ حضرت علیؓ نے علی الاعلان بر سر منبر ان حضرات کی افضلیت کو بیان فرمایا ہے۔

شیعہ حضرات ان جیسی تمام روایتوں کے جواب میں کہتے ہیں کہ حضرت علیؓ نے یہ سب ڈر کے مارے تقیہ کرتے ہوئے فرمایا ہے، یعنی سیدنا ابو بکرؓ و عمرؓ کی افضلیت کا حضرت علیؓ اور تمام اہل بیت نے محض اپنے دشمنوں سے جان کے خوف کی وجہ سے اظہار کیا ہے ورنہ ان کے دل میں تو اس کے برخلاف بات تھی، لیکن ان لوگوں کا جو جواب ہے وہ تو بالکل کھلا ہوا بیہودہ کلام ہے، یہ پاک اہل بیت جن کی شان میں مستقلاً آیت تطہیر نازل ہوئی ہے، ایسے عیوب لگانے سے ذرا برابر تامل نہیں کرتے ہیں، اور ظاہری دوستی کے پردہ میں بڑے سے بڑے باطنی عیوب کا ان پر الزام لگاتے ہیں، ان فتنہ پروروں کا اس قسم کا الزام ان مقدس ہستیوں کی شان میں ذرہ برابر صحیح نہیں ہے، ان کے دامن تو ایسی تمام آلودگیوں سے بالکل پاک تھے۔

امام ابو حنیفہؒ سے کچھ لوگوں نے یہ سوال کیا تھا کہ کیا وجہ ہوئی تھی کہ لوگ حضرت امیر المومنین علیؓ کے پاس سے بھاگ گئے تھے، اور ان کے حق میں متفق نہ رہے؟ ابو حنیفہؒ نے کہا کہ چونکہ وہ اظہار حق میں کسی کا منہ نہیں دیکھتے یا منہ دیکھ کر بات نہیں کرتے اور کسی کا خیال بھی نہیں کرتے تھے۔

امام شافعیؒ نے اس سوال کا جواب دیتے ہوئے فرمایا ہے کہ چونکہ حضرت علیؓ خود زاہد اور دنیا سے کنارہ کش تھے اور زاہد کو دنیا اور مافیہا کی کچھ پرواہ نہیں ہوتی ہے، اور وہ عالم تھے اور عالم کبھی مداہن اور مصلحت میں نہیں ہوتا ہے، وہ بڑے بہادر بھی تھے جبکہ بہادر کو کسی کا ڈر نہیں ہوتا ہے، اسی طرح وہ شریف بھی تھے اور شریف کو کسی کی پرواہ نہیں ہوتی ہے۔

میں کہتا ہوں کہ علمائے کرام نے علیؓ کی مذکورہ تعریفیں ان لوگوں کے سامنے بیان کی ہیں جو کسی وجہ سے علیؓ سے اپنی کچھ

ناواقفیت کی بناء پر بدظنی میں مبتلاء تھے، اسے بتانے کا مقصد یہ تھا کہ اس وقت بھی لوگوں میں دنیاداری اور تعیش کا مادہ پیدا ہو چکا تھا اسی وجہ سے لوگ اکثر حضرت علیؓ کی خدمت اور مصاحبت سے کنارہ کش ہونے لگے تھے، حالانکہ آپ کی صحبت عین کمال آخرت تھی، اور وہ اس کے مستحق نہ تھے۔

شیخ ابن حجرؒ نے کتنی عمدہ بات بتائی ہے کہ اگر علیؓ اپنی مجبوری اور ضرورت کے وقت تقیہ کرتے تو کسی طرح بات مانی جاسکتی ہے، اور عذر قابل قبول ہو سکتا ہے، مگر عین زمانہ خلافت اور شان و شوکت اور عروج کے وقت ان حضرات کی تعریفیں کرنی اور تقیہ سے کام لینا کسی طرح قابل قبول ہو سکتا ہے۔

امام محمد باقرؒ سے سوال کیا گیا کہ آپ ابو بکرؓ و عمرؓ کے بارے میں کیا فرماتے ہیں؟ تو انہوں نے جواب دیا کہ ان سے میں بڑی عقیدت رکھتا ہوں اور مزید ان کی تعریفیں کیں، اس پر پوچھنے والوں نے پھر سوال کیا کہ کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ آپ کے دل میں تو کچھ اور ہوتا ہے مگر تقیہ اور خوف کی وجہ سے ان کی تعریفیں کرتے ہیں، آپ نے جواب دیا کہ جس نے ایسا گمان کیا ہے اس نے مجھ پر تہمت لگائی اور افتراء سے کام لیا ہے، پھر خوف تو زندوں سے ہوتا کہ ان سے نقصان پہنچنے کا خطرہ رہتا ہے مگر اب تو وہ حضرات اس دنیا میں بھی نہیں ہیں ان سے کیا خطرہ ہو سکتا ہے، اس کے بعد ہی ہشام بن عبدالملک کی برائی شروع کر دی وہ بادشاہ وقت تھا، اس کا مقصد یہ تھا کہ اگر مجھے ان حضرات کی تعریف میں تقیہ سے کام لینا ہوتا تو میں بادشاہ وقت کی اس طرح کھلم کھلا برملا برائی کیوں کرتا جس کے قبضہ میں اس وقت حکومت اور سلطنت ہے، اور جس سے نقصان کا خطرہ ہو سکتا ہے۔

اس جگہ یہ بات قابل غور ہے کہ اس قدر بے باک تو امام محمد باقر تھے جو کہ حضرت علیؓ کی چوتھی پشت کے جزو ہیں تو خود حضرت علیؓ کس قدر نڈر اور بے باک ہوں گے جو شیر خدا تھے اور ان کا علم، عدل، بہادری سب آزمودہ تھی اس لئے ان کو تقیہ سے کام لینے کی کیا ضرورت تھی، اگر نعوذ باللہ انہیں تقیہ کرنا ہی ہوتا اور وہ اسے جائز سمجھتے تو بنو امیہ اور بنو مروان کے معاملہ میں کیوں تقیہ سے کام نہیں لیا ہے، جبکہ وہ لوگ ہمیشہ یعنی زمانہ جاہلیت اور زمانہ اسلام سب میں تعداد میں بھی زیادہ تھے اور قوت میں بھی شدید تھے، پھر خوارج کے مقابلہ میں خود سخت مقابلہ کر کے سب کو ٹھنڈا کر دیا تھا اور قابو میں لے آئے تھے، حضرت علیؓ کے وہ خطبے بھی جن میں آپ رضی اللہ عنہ نے حضرت ابو بکر و عمرؓ کی تعریفیں فرمائی ہیں اس قدر کثیر تعداد میں موجود ہیں کہ اہل سنت و جماعت ان پر اکتفا کر لیں تو ان ہی سے قطعی ثبوت حاصل ہو سکتا ہے، یہ اللہ تعالیٰ کا فضل ہے جسے توفیق دیتا ہے اور جسے چاہے اس کو صراط مستقیم پر پہنچاتا ہے۔

## مسئلہ مذکور سے متعلق چند فوائد:

وہ جو ملا علی قاریؒ نے فقہ اکبر کی شرح میں لکھے ہیں یہ ہیں: صحیحین یعنی بخاری و مسلم شریف میں ام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ سے مروی ہے کہ آنحضرت ﷺ کو جس دن مرض لاحق ہوا اس دن آپ میرے حجرہ میں تشریف لائے اور فرمایا کہ تم جاؤ اور اپنے بھائی اور والد کو بلا کر لے آؤ تا کہ میں ابو بکر کے لئے لکھ دوں، پھر اس کے بعد ہی فرمایا: **یأبی اللہ والمؤمنون إلا أبابکر**، یعنی اللہ تعالیٰ اور مؤمنین سب انکار کرتے ہیں سوائے ابو بکر کے۔

اس سے متعلق ملا علی قاریؒ نے فرمایا ہے کہ صرف اتنا سا جملہ ہی بڑے عہد نامہ جس کے لئے فرمایا تھا اس سے بھی زیادہ اور اصل مقصود کے لئے کافی ہے، کیونکہ آنحضرت ﷺ نے ابو بکرؓ کو خلیفہ بنانے پر اپنے قول اور فعل سے مسلمانوں کو آگاہ کر دیا، کہ ہم نے اپنی خوشی سے ابو بکر کو اپنا خلیفہ مقرر کر دیا ہے، اور وصیت نامہ یا عہد نامہ بھی لکھنے کی پوری تیاری بھی کر لی ہے، مگر صرف اس بناء پر نہیں لکھا کہ بہر صورت مؤمنین از خود ابو بکرؓ ہی کو اپنا خلیفہ مقرر کریں گے لہٰذا لکھنے کا کوئی فائدہ حاصل نہ ہوگا، اور اپنا خیال ترک فرما دیا کہ اللہ عز و جل کا بھی یہی ارادہ ہے، اور امت بھی اس کو اختیار کرتی ہے۔

علاوہ ازیں آپ نے عہد نامہ لکھنے کا اپنے مرض موت میں زندگی کے آخری جمعرات کے دن لکھنے کا اردہ فرمایا تھا اور وفات سوموار کے دن ہوئی تھی، لیکن حاضرین میں اس بات پر اختلاف ہو جانے کی وجہ سے کہ آپ نے جو یہ گفتگو فرمائی تھی مرض موت کی زیادتی کی وجہ سے بے اختیاری میں کی تھی یا فی الواقع آپ ایسا ہی کرنے کا ارادہ رکھتے تھے مگر آپ نے مذکورہ مصلحت کی بناء پر کہ ایسا تو ہونا ہی ہے آپ نے خاموشی اختیار فرمالی تھی، اس پر میں یہ کہتا ہوں کہ فی الواقع ایسا کرنا واجب ہوتا تو یہ ممکن نہ تھا کہ چار پانچ دن کا موقع مل جانے کے باوجود اسے ترک فرمادیتے، یہی وجہ ہے کہ جب حضرت عمرؓ کا آخری وقت آیا اور دوسرے کسی کو اپنا خلیفہ بنانا مناسب سمجھا تو آپ نے فرمایا کہ میرے سامنے دونوں قسم کی نظریں موجود ہیں کہ اگر کسی کو نامزد صراحۃً نہیں کرتا ہوں تو یہ نظیر رسول اللہ ﷺ کی ہوگی کہ بالآخر کھل کر کسی کو آپ نے نامزد نہیں فرمایا تھا، اور اگر میں کسی کو اپنا خلیفہ بنادیتا ہوں تو یہ بھی غلط نہیں ہوگا بلکہ ایسے کی اتباع ہوگی جو مجھ سے بہتر تھے یعنی حضرت ابو بکرؓ جنہوں نے میری نامزدگی فرمادی تھی۔

واضح ہو کہ رسول اللہ ﷺ نے عہد نامہ کی تحریر کا جو خیال فرمایا تھا تو وہ اس بناء پر تھا کہ چند حضرات صحابہ مثلاً سعد بن عبادہ انصاریؓ کو اس بارے میں کچھ خلافت کا خیال ہوا تھا، چنانچہ ایک حدیث میں یوں آیا ہے کہ یَقُولُ قَائِلٌ اَوْ یَتَمَنّٰی مُتَمَنٍ وَیَاْبَی اللّٰہُ وَ الْمُؤْمِنُوْنَ اِلاَّ اَبَا بَکْرٍ، یعنی ایسا نہ ہو کہ کوئی کہنے والا زبانی کہہ بیٹھے یا تمنا کرنے والا دل میں خلافت کی تمنا کرے، حالانکہ اللہ تعالیٰ اور اس کے مؤمن بندے سوائے ابو بکرؓ کے سب کا انکار کرتے ہیں، آپ کا یہ جملہ اس محاورہ کے مطابق ہے جو بولا کرتے ہیں اَبَیتُ اِلاَّ ذٰلِکَ کہ میں اس کے سوا اور دوسری کوئی چیز نہیں مانونگا، تو آپ کے جملہ کا مطلب یہ ہوگا کہ سوائے ابو بکرؓ کے خلافت کے کچھ اور واقع ہی نہ ہوگا، نیز بیہقی نے کتاب الاعتقاد میں امام شافعیؒ سے یہ روایت بیان کی ہے کہ صحابہ کرامؓ اور تابعین رحمہم اللہ تعالیٰ میں سے کسی نے ابو بکرؓ و عمرؓ کو افضل ماننے میں اختلاف نہیں کیا تھا، جو کچھ اختلاف تھا وہ حضرت عثمانؓ و علیؓ کے بارے میں تھا۔

شیخ عبد الحق محدث دہلویؒ نے اس سلسلہ میں تین اقوال نقل فرمائے ہیں: ایک یہ کہ حضرت عثمانؓ افضل تھے حضرت علیؓ کے مقابلہ میں دوم یہ کہ حضرت علیؓ افضل تھے حضرت عثمانؓ سے سوم یہ کہ توقف ہے کہ اللہ تعالیٰ بہتر جانتا ہے کہ ان دونوں میں افضل کون تھے، اور یہ بھی لکھا ہے جمہور اہل سنت و جماعت کہتے ہیں کہ جس طرف خلافت کی ترتیب قطعی ہے ان خلفائے کرام کی افضلیت بھی اسی ترتیب سے قطعی ہے، اور امام مالک بن انسؒ اور بعض دوسرے اکابر اہل سنت و جماعت سے توقف مروی ہے کہ حضرت عثمانؓ و علیؓ میں افضل ماننے میں بھی اپنی زبان بند رکھنی چاہئے۔

ایک مرتبہ مالک بن انسؒ سے پوچھا گیا کہ پیغمبر خدا ﷺ کے بعد افضل کون ہے؟ فرمایا ابو بکرؓ پھر سوال ہوا پھر کون؟ جواب دیا کہ عمرؓ، پھر سوال ہوا کہ اس کے بعد عثمانؓ و علیؓ کے درمیان کون افضل ہیں؟ فرمایا کہ میں نے جن بزرگوں اور علماء کو پایا ہے ان میں سے کسی کو میں نے ایسا نہیں پایا ہے کہ ان دونوں میں سے کسی ایک کو دوسرے سے افضل کہا ہو۔

میں یہ کہتا ہوں کہ اس آخری جواب کا شاید یہ مطلب ہو کہ میں نے کسی کی زبان سے اس بارے میں کچھ نہیں سنا ہے، بظاہر یہ توقف ہے، امام الحرمین کا بھی یہی مذہب ہے، اور امام ابو بکر بن خزیمہ نے جو کہ محدثین کے نقادوں میں سے تھے فرمایا ہے کہ علیؓ عثمانؓ سے افضل تھے اور اہل کوفہ سے بھی یہی منقول ہے، ان ہی میں سے سفیان ثوریؒ بھی ہیں، جیسا کہ مقدمہ ابن الصلاح و جوہر الاصول میں ہے، اور نوویؒ نے صحیح مسلم کی شرح میں اس کو نقل کرنے کے بعد کہا ہے کہ صحیح و مشہور خلافت کی ترتیب کے ساتھ افضلیت کی بھی ترتیب ہے، اور امام نوویؒ نے اصول حدیث میں کہا ہے کہ صحابہ کرامؓ میں مطلقاً افضل یعنی سب سے افضل ابو بکرؓ پھر عمرؓ ہیں، اور اس پر اہل سنت کا اجماع ہے، صحیح بخاری شریف کی شرح میں قسطلانیؒ نے لکھا ہے کہ بعضوں نے نقل کیا ہے کہ سفیان ثوریؒ نے اپنی آخری زندگی میں اپنے قول سے جمہور کے قول کی طرف رجوع کیا ہے، واللہ اعلم

واضح ہو کہ حضرت علیؓ کی خلافت کے بارے میں جو بعض صحابہ نے آپ سے مقابلہ کیا اور کچھ صحابہ نے آپ کی تائید نہیں فرمائی تو اس سے آپ کے حق خلافت میں کوئی نقصان لازم نہیں آتا ہے، کیونکہ کسی کو بھی آپ کے خلافت وبیعت کے معاملہ میں اختلاف نہ تھا البتہ ان لوگوں نے آپ کی اس بات کو ناپسند کیا تھا کہ آپ نے قاتلان عثمانؓ سے قصاص لینے کی پوری کوشش کیوں نہیں فرمائی، بلکہ چند عوام الناس نے یہ خیال کر لیا تھا کہ اس قتل کی وجہ سے آپ کو کوئی صدمہ نہیں ہوا تھا اور آپ قاتلین سے ناراض نہیں تھے، اس موقع پر اجتہاد کا ظاہری تقاضا تو یہ تھا ان قاتلوں سے قصاص لینا چاہئے لیکن قصاص نہ لینے کے اجتہاد میں حق حضرت علیؓ کے ساتھ تھا یعنی فی الحال اسی میں مصلحت تھی، جیسا کہ فقہ اکبر کے ترجمہ میں اپنے مقام میں گذر چکا ہے۔

بہر صورت اس مسئلہ قصاص کے نہ لینے میں حضرت علیؓ کا عمل ان کے اپنے اجتہاد پر مبنی تھا، اگر بالفرض ان سے غلطی بھی ہوئی تھی تو بھی وہ اجر کے مستحق اور مواخذہ کے مستحق نہ تھے، اسی لئے ایک روایت میں ہے کہ حضرت زبیر بن العوامؓ ہنگامے کے وقت افسوس کرتے اور فرماتے کہ یہ فتنہ عجیب ہے جس میں مجھے انتہائی حیرانی و پریشانی ہے اور فرماتے کہ آیت پاک ﴿وَاتَّقُوْا فِتْنَةً لَّا تُصِيْبَنَّ الَّذِيْنَ ظَلَمُوْا مِنْكُمْ خَاصَّةً﴾ یعنی تم ڈرو ایسی آزمائش سے کہ آجانے پر وہ صرف تمہارے ظالموں کے ساتھ ہی مخصوص نہیں رہے گی، کے متعلق ہمیں یہ خیال نہ تھا کہ اس کی تاویل ہم لوگوں پر ہو گی یا اس میں ہم لوگ بھی داخل ہوں گے کہ یہ فتنہ صرف ظالموں پر ہی مخصوص نہ رہا بلکہ عام ہو گیا۔

ادھر معاویہؓ نے عین قتال کے وقت نیزہ پر قرآن پاک بلند کیا یہ ظاہر کرنے کے لئے کہ ہمارے اور تمہارے درمیان یہ قرآن حکم ہو اور اس سے جو فیصلہ ہو ہم سب اسی کو مان لیں، چنانچہ حضرت علیؓ نے اسے تسلیم کر لیا، اور اس سے حاصل شدہ فیصلہ پر راضی ہو گئے، اس سے یہ بات صاف ظاہر ہو گئی کہ آپ سچے خلیفہ تھے اس میں کوئی کلام نہ تھا البتہ اگر معاویہؓ کا مطالبہ یہ تھا کہ قاتلان عثمانؓ کو ہمارے حوالہ کر دو، اس طرح شام والوں کو بھی جوش آگیا جس کی وجہ سے وہاں کے مسلمانوں کی ایک بڑی فوج ان کے پاس جمع ہو گئی، اور حضرت علیؓ نے اپنے اجتہاد کے مطابق اس وقت قاتلوں سے مواخذہ نہیں کیا بلکہ خود معاویہؓ کو ان کے عہدے سے معزول کر دینا چاہا انہوں نے اس وقت یہ محسوس کیا کہ اگر میں اپنے عہدہ سے معزول کر دیا گیا تو میرے مطالبہ کا حق ختم ہو جائے گا اور میں قصاص کا مطالبہ نہ کر سکوں گا اس لئے انہوں نے بغاوت کا جھنڈا بلند کر دیا۔

اس موقع پر کچھ لوگ یہ کہتے ہیں کہ جناب امیر المومنین علی کرم اللہ وجہہ سے تدبیر نہیں بن پڑی تھی تو ان کا یہ کہنا بیہودہ اور غلط بات ہے کہ اگر اس کی مراد یہ ہے کہ آپ کی تدبیر درست نہ تھی تو وہ جھوٹا اور کذاب ہے، اور اگر اس کی غرض یہ ہے کہ کسی مصلحت کی وجہ سے آپ نے تدبیر حق سے تجاوز نہیں کیا تو حضرت علیؓ کی ذات والا سے جو دائرہ حق کے مرکز تھے بہت بعید ہے۔

الحاصل ہمیں پورا یقین ہے کہ جناب مرتضیٰؓ بہر صورت حق پر تھے، اور جس کسی نے بھی آپ کی مخالفت کی اور مقابلہ کیا وہ غلطی پر تھا، البتہ یہ بھی مسلم ہے کہ ان خطاکاروں سے مواخذہ بھی نہ ہو گا کیونکہ وہ اہل علم اور مجتہد تھے، ملا علی قاریؒ نے فرمایا ہے کہ ظاہری دلائل کا تو تقاضا یہ ہے کہ جس کسی نے امام المسلمین (خلیفہ ثالث) کو فساد پھیلانے کی غرض سے قصداً قتل کیا ہے اس کی سزا تو قتل ہی ہونی چاہئے، حضرت عثمانؓ کے خلاف بغاوت کے زمانہ میں عام لوگوں کو مطلقاً یہ امید نہیں تھی کہ اتنے بڑے امام، خلیفہ برحق، صحابی مکرم، آنحضرت ﷺ کے دوسرے داماد کو قتل ہی کر دینگے جبکہ وہ ان کی بزرگی و فضل و کمال کا صریحاً اقرار بھی کرتے تھے، ان باغیوں کا مطالبہ تو ہمیشہ یہ تھا کہ یہ ہمارے مطالبات تسلیم کر لیں ورنہ ہمیں ان کی خلافت منظور نہیں ہے یہ اپنی گدی اور خلافت سے دستبردار ہو جائیں البتہ وہ جس رات کو قتل کئے جانے والے تھے اس کے دن کے وقت ان کے نعرہ میں فرق آگیا تھا اور وہ ان کے خون کا مطالبہ کرنے لگے تھے، چنانچہ خود حضرت عثمانؓ نے فرمایا کہ میں نے آج رات

خواب میں دیکھا ہے کہ رسول اللہ ﷺ مجھے اپنے پاس آنے کی خوش خبری سنا رہے ہیں، آخر کار جو ہونا تھا ہو کر رہا، اس مقصد میں کامیاب ہوتے ہی ان باغیوں نے نئے فتنے برپا کئے، مجبور اُصحابہ کرامؓ نے حضرت علیؓ کی خوشامد کر کے اور اس پر اصرار کر کے انھیں امام بنالیا، پھر یہ چاہا کہ حضرت علیؓ کو ان باغیوں سے مقابلہ کرنے پر مجبور کر دیں مگر انہوں نے ان لوگوں سے مصالحت کرلی، جبکہ اس وقت بھی ان کے معاون اور مددگار بصرہ، کوفہ اور مصر وغیرہ میں موجود تھے۔

مسئلہ: مسلمانوں کے لئے امام کا ہونا واجب ہے، اس پر ساری امت کا اتفاق ہے، اور یہ اہم واجبات سے ہے، کیونکہ شریعت کے بہت سے احکام پر عمل در آمد اسی پر موقوف ہے، مثلاً جمعہ اور عیدین کی نمازیں، حدود و قصاص کا نفاذ، زکوۃ اور عشروں کی وصولی اور ان کے اخراجات، صحابہ کرامؓ نے بھی اس مسئلہ کو تمام مسائل پر مقدم رکھا ہے یہانتک کہ رسول اللہ ﷺ کی تجہیز و تدفین پر بھی اسے مقدم کیا تا کہ منظور شدہ امام ہی جنازہ کی نماز پڑھائے اور مسلمانوں کے انتظامات کو درست رکھے۔

یہ بھی امام کے لئے ضروری ہے کہ وہ ظاہر میں موجود رہے کسی غائب شخص کو امام بنانے سے اس کے فوائد حاصل نہیں ہو سکتے، مثلاً دارالاسلام کی حفاظت، لشکروں کو آراستہ رکھنا اور مفسدوں سے ملک اور باشندگان ملک کو بچانا، امام کے لئے ان شرائط کا پایا جانا ضروری ہے، مسلمان، آزاد عاقل و بالغ، صاحب شوکت و قدرت اور بہادر ہونا، علم و عدالت اور کفایت کا ہونا، اس کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ نظروں سے مخفی ہو، ظالموں اور دشمنوں کے ڈر سے پوشیدہ رہتا ہو، اور ایسا وقت کا وہ انتظار کرے کہ میدان صاف ہو، شر و فساد ختم ہو گیا ہو، اور لوگوں میں انصاف و انتظام بحال ہو گیا ہو کیونکہ ایسے پر امن حالات میں تو امام کی ضرورت ہی باقی نہیں رہ جاتی ہے، اس کی ضرورت تو اسی وقت محسوس ہوتی ہے جبکہ ظلم و فساد بڑھ گیا ہو، اسی بناء پر اہل سنت و جماعت کے نزدیک آخری زمانہ میں جبکہ ساری آبادی اور ساری دنیا ظلم و زیادتی سے بھری ہوگی اس وقت اللہ تعالیٰ حضرت فاطمہؓ کی اولاد میں سے ایک شخص کو مہدی آخر الزمان بنا کر بھیجے گا، وہ دنیا کو عدل و انصاف سے بھر دیں گے اسی طرح جس طرح کے ظلم و زیادتی سے وہ بھری ہوئی تھی۔

اس مسئلہ میں شیعوں سے ہمارا عقیدہ مختلف ہے وہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ کے بعد برحق امام حضرت علی بن ابی طالبؓ تھے پھر حسن بن علیؓ پھر حسین بن علیؓ پھر علی بن الحسینؒ پھر محمد باقر بن علی پھر جعفر صادق بن محمد پھر موسی کاظم بن جعفر پھر علی الرضا بن موسی پھر محمد بن علی الرضا پھر علی التقی بن محمد التقی پھر حسن عسکری بن علیؓ، پھر ان کے بیٹے محمد المہدی ہوئے، یہی مہدی آخر الزمان ہیں، لیکن ان کے وقت میں دشمنوں کا غلبہ اور ظلم و زیادتی کا دور دورہ تھا، یہاں تک کہ دشمنوں کے خوف سے غار "سُرَّ مَن رَای" میں جا کر چھپ گئے، اب آخری زمانہ میں نکلیں گے، ان میں سے بعضوں کا دعوی یہ بھی ہے کہ وہ اپنے ساتھ قرآن پاک بھی لے گئے ہیں، مگر درحقیقت یہ سب باتیں باطل خیالات اور واہی عقائد ہیں، کیونکہ جب وہ قرآن اپنے ساتھ ہی لے گئے تو اس وقت دنیا میں جتنی انسانی مخلوقات موجود ہیں اس بناء پر عمل سے معذور و بے قصور ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کی کتاب ہی گم ہے۔

یہ فتنہ عبداللہ بن سبا نے محض اس واسطے گڑھا تا کہ یہود و نصاریٰ کے مانند مسلمانوں کے حق میں بھی یہ اعتراض اور الزام لگایا جاسکے کہ ان کے پاس بھی کتاب الٰہی موجود نہیں ہے، لیکن وہ اپنے مقصد میں کامیاب نہ ہو سکا، کیونکہ یہ فرقہ تو بہت زمانہ کے بعد پیدا ہوا، اور قرآن مجید تو صحابہ کرامؓ بلکہ خود سرور دو عالم ﷺ کے زمانہ سے سینوں میں محفوظ تھا اور اس کے لاکھوں بلکہ کروڑوں کی تعداد میں ہمیشہ مکمل اور نامکمل حافظ اور بے حساب ہر زمانہ میں اس کے ناقل موجود رہے جو بلاشبہ خبر متواتر ہے، اسی وجہ سے کسی فرقہ کو یہ جرأت ہی نہیں ہوئی کہ اس سبائی فساد کا کچھ نتیجہ ہم پر لازم کرتا، پھر ان ائمہ اطہار میں سے سوائے حضرت علیؓ اور صرف چھ مہینے حضرت حسنؓ کے امامت علم دین کی سوائے امامت مسلمین و خلافت مؤمنین کسی کو ہدایۃ حاصل نہ تھی۔

پھر شیعوں کا یہ دعویٰ کرنا ان تمام اماموں نے تقیہ کر لیا تھا بالکل غلط ہے کیونکہ یہ فرض کر لینے کے بعد کہ انہوں نے تقیہ کیا تھا یہ ہرگز ثابت نہیں ہو سکتا ہے کہ انہیں خلافت حاصل ہوئی تھی، پھر ان کا یہ دعویٰ کہ امام مہدی ڈر کی وجہ سے چھپ گئے ہیں اور اس طرح کے ایک فرضی وجود کے سوا کہ ان کا کہیں بھی نام و نشان نہیں ہے تقیہ کے باوجود ان کا حاصل کچھ نہیں تھا کیونکہ ایسی صورت میں ان کا ہونا اور نہ ہونا دونوں ہی برابر ہوا، کہ دشمنوں کے ڈر سے امامت کا دعویٰ نہ کرتے، حالانکہ امام المسلمین کے لئے تو یہ بات ضروری ہوتی ہے کہ وہ دعویٰ امامت کرے بالخصوص ایسے فتنہ و فساد کے زمانہ میں تو اپنی خلافت کا دعویٰ اور اظہار تو بہت ہی ضروری تھا۔

خلاصہ کلام یہ ہوا کہ اس قسم کی ساری باتیں کھلم کھلا باطل اور لغو ہیں، اور ان سے حاصل شدہ خرابیاں اتنی زیادہ ہیں جن کو بیان کرنے کی بھی ضرورت نہیں ہے، اور صاف صاف اور صحیح بات یہ ہوئی کہ اللہ تعالیٰ نے محمد ﷺ کو ہی نبی بنا کر بھیجا، اور آپ ہی پر قرآن مجید نازل فرمایا اور آپؐ کے واسطے بڑے بڑے صحابہ کرامؓ جو تمام اماموں میں بہتر تھے انہیں پسند کیا، اور خلفائے راشدین کے واسطے سے آپ کے دین کو تمام دینوں پر غالب کر دیا، اور قرآن مجید کو مؤمنوں کے سینوں میں محفوظ کر دیا، اور قیامت تک آپؐ کے دین کو غالب اور باقی بھی رکھا، اور جتنے بھی ایمان و اسلام والے ہیں سب عقیدوں میں متفق ہیں، اور خوارج و روافض جیسے مسلمانوں کے عقیدوں سے نکل کر علیحدہ ہو گئے ہیں وہ سب گمراہ ہیں، اور سواد اعظم اللہ کے فضل سے وہ اہل سنت و جماعت ہیں، اس لئے یہ لازم ہے کہ صحیح عقائد جو بیان کئے جا چکے ہیں ان کو دل سے مان کر ان پر پورے طریقہ سے عمل کیا جائے، اللہ ہی جسے چاہتا ہے صراط مستقیم کی توفیق دیتا ہے۔

اب ایک ضروری بات بیان کرنے کے لائق یہ رہ گئی ہے کہ کسی بھی کفر کی بات کو حلال جاننا کفر ہے اس لئے یہ بات بہت ضروری ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے ایمان لانے کی توفیق دی ہے، تو اب اس کی حفاظت کرنی چاہئے اور ایسا کوئی عمل نہیں کرنا چاہئے جس سے کفر لازم آئے، اب میں اس سلسلہ کے نفیس فوائد کو ملا علی قاریؒ کی شرح عقائد وغیرہ سے منتخب کر کے لکھتا ہوں۔

## باب ایسے اقوال و افعال جن سے کفر لازم آتا ہے اور توبہ کی قسمیں

جب کسی چیز کا گناہ ہونا کسی قطعی دلیل سے ثابت ہو، خواہ وہ صغیرہ گناہ ہو یا کبیرہ تو اس کو حلال جاننا کفر ہے اسی طرح اس گناہ کے کام کو معمولی، حقیر اور آسان سمجھنا، بے پرواہی کر کے مباح اور حلال چیزوں کی طرح اس پر عمل کرنا بھی کفر ہے، اسی طرح شریعت حقہ کا مذاق اڑانا بھی کفر ہے۔

شیخ ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ ایمان قبول کرنے کے ساتھ ہی ازخود اس میں چند باتیں لازم آجاتی ہیں یعنی جن پر عمل نہ کرنے سے ایمان میں خلل لازم آتا ہے، مثلاً ایمان لانے کے ساتھ ہی یہ بات لازم ہو جاتی ہے کہ یہ کام نہ کرے یعنی بت کو سجدہ کرنا ہر کسی نبی کو قتل کرنا، کسی نبی کی شان میں حقارت و خفت کرنا، مذاق اڑانا، قرآن پاک یا خانہ کعبہ کی تحقیر کرنا اس طرح ہر ایسا کام جس پر اجماع ہے اس کو دینی کام جان کر بھی انکار کرنا، سب کفر کے کام ہیں، اور ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ ابوحنیفہؒ نے ایسے شخص کو کافر کہا ہے جس نے کسی مسنون کام کو محض مہمل سمجھ کر برابر چھوڑ دیا ہو کیونکہ مسنون کام تو وہی ہوتے ہیں جن کو رسول اللہ ﷺ نے اکثر و بیشتر کیا ہو، یا کسی مسنون کام کو قبیح سمجھا ہو مثلاً کوئی اپنے عمامہ کے شملہ کو بجائے مونڈھوں کے درمیان رکھنے کے حلق کے نیچے رکھا ہو، یا اپنی مونچھیں خوب کتر دی ہوں۔

ملا علی قاریؒ نے فرمایا ہے کہ اس وجہ سے امام ابو یوسفؒ کے متعلق مروی ہے کہ ایک مرتبہ وہ فرما رہے تھے کہ رسول اللہ ﷺ لوکی یا کدو کو پسند کرتے تھے تو کسی ایک شخص نے کہدیا کہ میں تو پسند نہیں کرتا، یہ سنتے ہی امام ابو یوسفؒ نے اس کو مرتد

ہونے کا حکم لگایا۔

مترجم کا کہنا ہے کہ ان کا یہ فتوی کفر لگانا شاید اس وجہ سے ہو کہ اس نے رسول اللہ ﷺ کے عمل سے مقابلہ کیا ہو یا آپ کے عمل کو حقیر ہونے کا اظہار کیا ہو، جو کہنے والے کے کلام میں ہو مگر راوی نے نقل نہ کیا ہو، بشرطیکہ واقعۃً یہ روایت صحیح بھی ہو۔

میں یہ کہتا ہوں کہ "بشرطیکہ صحیح ہو" کہنے کی وجہ یہ ہے کہ قاریؒ نے دوسری جگہ میں اس روایت کو "خلاصہ" سے نقل کیا ہے کہ خلیفہ مامون رشید کی مجلس میں ایسا ہوا حالانکہ اسوقت امام ابویوسفؒ زندہ نہ تھے اور بعضوں نے کہا ہے کہ بجائے امام ابو یوسفؒ کے امام احمد بن حنبلؒ ہیں اور یہ بات بظاہر درست نہیں معلوم ہوتی ہے کیونکہ امام احمدؒ وہاں جاتے نہیں تھے ورنہ اس کی صرف اپنی پسندیدگی کے اظہار پر تو ایسا حکم لگانا مشکل ہے، کیونکہ کسی چیز کے طبعی پسندیدگی تو ایک غیر اختیاری کام ہے، جیسے اپنی کئی بیویوں میں سے کسی ایک سے زیادہ محبت کا ہونا اور کسی سے کم ہونا اختیار کی بات نہیں ہوتی ہے، اور اس میں انسان کو معذور بھی سمجھا گیا ہے، جیسا کہ صحیح حدیثوں سے منقول ہے، اور اماموں کا بھی یہی مختار مذہب ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ کسی چیز کی محبت محض اس وجہ سے ہو کہ رسول اللہ ﷺ نے اسے پسند کیا ہو اور بظاہر اس شخص نے اسی بات کا مذاق اڑایا ہو، پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ فقہاء کرام نے ان باتوں میں سے جن سے انسان کافر ہو جاتا ہے ان میں سے ہر قسم کے کلمات کفر کو علیحدہ علیحدہ فصلوں میں لکھ کر کتابوں میں جمع کر دیا ہے، اس جگہ دو باتیں قابل غور ہیں ایک تو یہ ہے کہ کلمات کفر کہنے والے یا کفر کے کام کرنے والے کا کیا حال ہے دوسری بات یہ ہے کہ جب مفتی سے فتوی پوچھا گیا تو اس نے پوچھنے والے کے ظاہری الفاظ کے مطابق اور شریعت کے اصلی حکم کے موافق فتوی دیا۔

تو شیخ ابن الہمامؒ اور ملا علی قاریؒ نے نقل کیا ہے کہ جو استفتاء اور مسئلہ کفر سے متعلق ہو، اگر اس میں ننانوے احتمال ایسے نکلتے ہوں کہ کفر کا فتویٰ دیا جا سکتا ہو اور محض ایک احتمال ایسا نکلتا ہو کہ اس کی وجہ سے کفر کا فتویٰ نہیں دیا جا سکتا ہو تو مفتی اور قاضی کے لئے یہی بہتر ہو گا کہ اسی ایک احتمال کی وجہ سے کفر کا فتویٰ نہیں دیا جائے، کیونکہ ہزار کافر کو کافر ہی رہنے دینے میں اگر غلطی بھی ہو تو بھی یہ اس سے بہتر ہو گا کہ کسی ایک مؤمن کو کافر بنا دیا جائے۔

میں یہ کہتا ہوں کہ مفتی کا ایسا فتویٰ اسی وقت مفید ہو گا جبکہ سوال بھی ویسا ہی ہو (یعنی فی الواقع سوال کے مطابق جواب ہو) ورنہ خود مفتی کو توبہ کرنی ہو گی، ملا علی قاریؒ نے فرمایا ہے کہ تکفیر (کسی کے متعلق کفر کا فتویٰ دینا) ایسا باب ہے جس کے کھولنے سے بڑی محنت بے شمار مخالفتیں اور بڑا فتنہ پیدا ہو جاتا ہے، کیونکہ دلیلیں ایک دوسرے کے خلاف اور متعارض سامنے آنے لگتی ہیں۔

نیز دوسروں کو کافر کہنے کے سلسلہ میں لوگ تین قسم کے ہیں ان میں ایک گروہ یہ کہتا ہے کہ ہم کسی بھی اہل قبلہ کو کافر نہیں کہہ سکتے ہیں، اس طرح سے یہ گروہ کسی حال میں بھی دوسرے اہل قبلہ کو کافر بنانے کا سختی کے ساتھ انکار کرتا ہے باوجود یہ کہ ہم یہ جانتے ہیں کہ یہ اہل قبلہ میں منافق بھی ہوتے ہیں جو اسلام میں یہود و نصاریٰ سے بھی زیادہ نقصان دہ ہوتے ہیں ویسے گاہے گاہے وہی لوگ اپنے نفاق کو اور عداوت کو ظاہر بھی کر دیتے ہیں ایسی صورت میں عمومی طریقہ سے تکفیر کی نفی کس طرح کی جا سکتی ہے۔

علاوہ ازیں مسلمانوں کے درمیان اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر ایسے تمام واجبات جو کھلم کھلا ہیں اور جنہیں سبھی مسلمان مانتے بھی چلے آئے ہیں، اور ایسے حرام کاموں کا جو سبھوں کے نزدیک معروف و مشہور ہیں، کوئی شخص انکار کر بیٹھے تو اس سے توبہ کرائی جائے گی، اگر وہ اپنا قصور مان کر توبہ کر لے تو بہتر ہے ورنہ اسے کافر و مرتد مان کر قتل کر دیا جائے گا، اسی بناء پر بہت سے اماموں نے اس بات سے انکار کر دیا ہے کہ ہم کسی اہل قبلہ کو کافر نہیں کہیں گے اور تکفیر نہیں کریں گے،

بلکہ سیدھی اور صاف بات یہ ہوگی کہ ہر گناہ پر تکفیر نہیں کرتے، بر خلاف خوارج کے اس طرح تین فرقے ہوگئے ہیں کہ:
نمبر ا۔ خوارج ہوئے جو ہر گناہ پر تکفیر کردیتے ہیں (اور یہ تسلیم ہی نہیں کرتے کہ کسی مسلمان سے گناہ کا کام سرزد ہوسکتا ہے)۔
نمبر ۲۔ وہ جو کسی گناہ پر بھی اہل قبلہ کی تکفیر نہیں کرتے ہیں۔
نمبر ۳۔ جو درمیانی قسم کے جو خاص خاص صورتوں میں کفر کا فتویٰ دینے کے قائل ہیں۔

مترجم کا کہنا ہے کہ اگر یہ کہا جائے کہ امام ابو حنیفہ نے فرمایا ہے کہ ہم اہل قبلہ میں سے کسی کی تکفیر نہیں کرتے ہیں خواہ وہ کیسا ہی اور کوئی گناہ کرے بشرطیکہ گناہ کے کام کو حلال نہیں جانتا ہو۔ اس طرح قول امام شافعیؒ سے بھی مروی ہے، ملا علی قاریؒ نے کہا ہے کہ شارح عقائد نے لکھا ہے کہ ان فقہاء کرام کا ایک قول تو یہ ہے کہ اہل قبلہ کی تکفیر نہیں ہوسکتی ہے، ساتھ ہی دوسرا قول یہ بھی ہے کہ جو کوئی قرآن پاک کے مخلوق ہونے یا آخرت میں دیدار الٰہی کے محال ہونے کا اعتقاد کرے یا شیخین (یعنی سیدنا ابو بکر صدیقؓ اور سیدنا عمر فاروقؓ) پر تبرا کرے (ان کی برائیاں بیان کرے) یا ان پر لعنت کرے تو کافر ہے، تو ان دونوں قولوں میں جمع کرنا مشکل ہے، ایسا ہی شارح موافق نے کہا ہے کہ جمہور متکلمین و فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ اہل قبلہ میں سے کسی کی تکفیر نہیں کی جائے، کتب فتاویٰ میں مذکور ہے کہ شیخین پر تبرا کرنا کفر ہے، ایسا ہی ان کی امامت کا انکار بھی کفر ہے، اس بات میں کوئی شک نہیں کہ اس قسم کے مسائل پر جمہور متفق ہیں ان میں کوئی اختلاف نہیں ہے، لہٰذا دونوں قولوں کو جمع کرنا اور ان میں اتفاق کی صورت نکالنی مشکل کام ہے (انتہی)۔

لیکن قاریؒ نے اس اشکال کو اس طرح ختم کیا ہے کہ جس مسئلہ پر متکلمین کا اتفاق ہے کہ اہل قبلہ کی تکفیر نہ کی جائے یہی ماخوذ اور مدلل ہے لیکن فتاویٰ میں جو مسئلہ نقل کیا گیا ہے وہ دلیل کے بیان کے بغیر ہے، اور اس میں قائل کا نام بھی مذکور نہیں ہے حالانکہ صرف اجمالاً ذکر کرنا حجت نہیں ہے، کیونکہ اعتقادی مسائل کی بنیاد قطعی دلیلوں پر ہوتی ہے جو اجمالی ذکر سے حاصل نہیں ہوتی ہے۔

اور شیخ ابن الہمامؒ نے فتح القدیر میں اس طرح جواب دیا ہے کہ ہم نے جس اہل بدعت کا کفر ذکر کیا ہے حالانکہ امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ سے یہی بات ثابت ہے کہ اہل قبلہ میں سے جو اہل بدعت ہیں ان کی تکفیر نہیں ہونی چاہئے، تو اس قول کا مطلب یہ ہوگا کہ جس اعتقادی مسئلہ پر کفر کا حکم ہے اس کا مطلب یہ ہوگا کہ جو اعتقادی مسئلہ بذات خود کفر ہے جو اس کا قائل ہوگا وہ کفر کا قائل ہوگا، اگرچہ اس کی تکفیر اس بناء پر نہیں کی جائے گی کہ اس نے طلب حق میں اپنی حد بھر کوشش کرلی ہے اور وہ اسی نتیجہ پر پہنچا ہے۔

پھر ایک مشکل یہ ہے کہ ائمہ نے فتویٰ دیا ہے کہ ایسے شخص کے پیچھے نماز باطل ہے، مگر اس کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ باطل ہونے سے مراد یہ ہے کہ نماز حلال نہیں ہے، یعنی اس سے ان کے پیچھے نماز تو صحیح ہوسکتی ہے اگرچہ ایسا کرنا حلال نہ ہو، اس جواب کے علاوہ دوسرا کوئی مراد لینے سے مشکل باقی رہے گی، انتہی۔

ملا علی قاریؒ نے کہا ہے نماز باطل ہونے کا حکم احتیاطی ہوسکتا ہے جیسا کہ فقہاء نے کہا ہے کہ حجر اسود کا استقبال کرکے نماز پڑھنے سے نماز باطل ہوگی، حالانکہ ان کا عقیدہ یہ نہیں ہے کہ وہ حجر اسود خانہ کعبہ سے باہر ہے، اسی لئے طواف کعبہ میں حکم دیا جاتا ہے کہ حجر اسود کے پیچھے سے طواف کرنا واجب ہے یعنی طواف کرتے وقت اس کو بھی طواف کے اندر رکھنا ضروری ہے۔

مترجم کا کہنا ہے کہ استقبال قبلہ میں اس سے حجر اسود کا قبلہ سے ہونا یقینی نہیں ہوتا ہے بلکہ مشتبہ رہ جاتا ہے اور مشتبہ کو قبلہ بنانا جائز نہیں ہوتا ہے اسی لئے نماز باطل ہوتی ہے، اور طواف کے وقت مشتبہ کا بھی طواف کرنا احتیاط کی وجہ سے ہوتا ہے، پس ملا علی قاریؒ نے حکم برعکس کردیا ہے، واللہ اعلم۔

ان تمام باتوں کے باوجود یوں کہنا چاہئے کہ نفس پرستوں اور باطل خیالات والوں کی تکفیر مشہور و معروف ہے پھر بھی ایک قسم کا احتمال اس کے بر خلاف باقی رہ جاتا ہے اس بناء پر تکفیر نہیں کی جاتی ہے، مترجم کا کہنا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ سے جو مروی ہے وہ عدم تکفیر ہے، اور تکفیر بروزن تفعیل کے معنی ہوتے ہیں کفر کی طرف منسوب کرنا، پس ظاہر یہ ہے کہ ہم ان لوگوں کو کافروں میں اس طرح داخل نہیں کرتے ہیں کہ ان کو کافروں کی طرف منسوب کر دیں، ایسا کرنے ہی میں زیادہ احتیاط ہے ان چند وجہوں سے، نمبر ا، معارضہ اور مخالفت کا گمان، نمبر ۲، فتنہ سے بچنا کہ اس سے بہت سے فساد کھڑے ہوتے ہیں، نمبر ۳، اسے مؤمن باقی رکھنے ہی میں احتیاط ہے ایمان سے خارج کر دینے میں احتیاط نہیں ہے، مگر یہ ساری باتیں اس وقت کی ہیں جبکہ واقعۃً وہ شخص اہل قبلہ میں سے ہو، یعنی وہ قبلہ کے ماننے والے لوگوں میں سے ہو۔

قاریؒ نے لکھا ہے کہ اہل قبلہ سے وہ لوگ مراد ہوتے ہیں جو دین کی ضروریات مثلاً عالم کا حادث ہونا، مرنے کے بعد اپنے بدنوں کے ساتھ دوبارہ اٹھایا جانا، اللہ تعالیٰ کو ہر ایک جزوی اور کلی باتوں کا عالم ماننا اور اسی کے مانند اہم باتوں میں سے ہیں کسی کا انکار نہ کرتا ہو۔

میں کہتا ہوں کہ موافق وغیرہ میں ہے کہ ضروریات دین سے وہ عقاید و اعمال مراد ہیں جو عام طور پر دین میں ہوں اور ہر شخص کو معلوم ہیں جن کے استخراج استنباط اور دلائل سے ثبوت کی ضرورت نہ ہو، پھر قاریؒ نے یہ بھی لکھا ہے کہ جو شخص ساری زندگی طاعات و عبادات میں گذار دے مگر وہ عالم کے قدیم ہونے کا مدعی ہو یا قیامت میں جسموں کے ساتھ اٹھائے جانے کا منکر ہو یا اللہ تعالیٰ کے متعلق اس بات کا انکار کرتا ہو کہ وہ چھوٹی بڑی ظاہر و باطن ساری باتوں کا عالم ہے تو وہ اہل قبلہ میں سے نہیں ہے، اور یہ بات بھی اچھی طرح معلوم ہونی چاہئے کہ اہل سنت و جماعت کے نزدیک اہل قبلہ کی تکفیر نہ کرنے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ان کی تکفیر اس وقت تک نہیں کرنی چاہئے جب تک کہ وہ اس میں نہیں پائی جائے جو کفر کی علامت اور دلیل ہوتی ہے۔

اتنی باتیں معلوم ہو جانے کے بعد یہ بھی جاننا چاہئے کہ ان ضروریات پر متفق ہو جانے کے باوجود کچھ دوسرے اصول میں اختلاف ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کی صفتوں کے بارے میں، اعمال کے پیدا کرنے میں، اللہ تعالیٰ کے ارداہ کے عام ہونے کے بارے میں، کلام الٰہی کے قدیم ہونے میں، آخرت میں دیدار الٰہی ہونے میں اور ان جیسے دوسرے مسائل بھی ہیں حالانکہ عقل کا تقاضا تو یہ ہے کہ ان امور میں اختلاف نہ ہو کہ اختلاف ہونے کی صورت میں کئی احتمال ہو جاتے ہیں اور سب کا برحق ہونا لازم آتا ہے جبکہ حق تو صرف کوئی ایک ہی ہوگا، پھر اس حق کے مخالفت کو کافر کہا جائے یا نہیں؟ تو شیخ ابوالحسن اشعریؒ اور ان کے ماننے والے حضرات کا مسلک یہ ہے کہ وہ کافر نہیں ہے اور امام شافعیؒ کا رجحان بھی اسی طرف معلوم ہوتا ہے ، کیونکہ وہ فرماتے ہیں کہ ہم اہل اہواء کی گواہی رد نہیں کرتے ہیں سوائے فرقہ خطابیہ کے وہ جھوٹ بولنے کو حلال اور جائز سمجھتے ہیں۔

اور منتقی میں ابو حنیفہؒ کا یہ قول منقول ہے کہ ہم اہل قبلہ میں سے کسی کی تکفیر نہیں کرتے ہیں، اکثر فقہاء بھی اسی سے متفق ہیں، مگر ہمارے بعض اصحاب حق سے مخالف کرنے والوں کو کافر کہتے ہیں، امام رازیؒ کا مذہب مختار یہ ہے کہ اہل قبلہ میں سے کسی کی تکفیر نہیں کرنی چاہئے، بعضوں نے تکفیر اور عدم تکفیر کے سلسلہ میں یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ تکفیر کا حکم نہ دینا متکلمین کا مذہب ہے اور حکم دینا فقہاء کا مذہب ہے، اس طرح یہ معلوم ہوا کہ یہ اختلاف ایک ہی جماعت کے درمیان نہیں ہے۔

اور ایک جواب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ یہاں بھی کافر کہنے کا وہی مطلب ہے جو اس فرمان رسول علیہ السلام مَنْ تَرَكَ الصَّلٰوةَ مُتَعَمِّداً فَقَدْ كَفَرَ کہ جس نے نماز کو قصداً ترک کیا وہ کافر ہو گیا کا ہے یعنی ہمارے نزدیک اس کی تاویل یہ ہے کہ وہ کفر کے بالکل قریب ہو گیا ہے، اور قول دوم عدم تکفیر میں شان قبلہ کا احترام ہے، کہ یہ لوگ کسی نہ کسی طرح اہل قبلہ ہیں اور ہم سے

ان کی موافقت پائی جاتی ہے۔

مترجم کا کہنا ہے کہ اس جگہ دو الفاظ پائے جاتے ہیں، اکفار اور تکفیر، اکفار کے معنی ہیں کافر کرنا اور تکفیر کے معنی ہیں کفر کی طرف منسوب کرنا، فتاویٰ وغیرہ کے باب ارتداد میں یکفر کا لفظ ہے جس کے تلفظ میں اختلاف علماء ہے کہ اسے اکفار سے یُکَفِّرُ حرف اول کو پیش دوم کو سکون سوم کو زبر بغیر تشدید کے کافر کرنے کے معنی میں پڑھا جائے، چنانچہ علامہ شافعیؒ نے اسی کو ترجیح دی ہے۔

لیکن میرے نزدیک زیادہ مناسب یہ ہے کہ اسے یُکَفَّرُ حرف اول کو پیش دوم کو زبر سوم کو زبر اور تشدید بھی تکفیر سے کہا جائے کیونکہ ایسا کہنے سے زیادہ موافقت پائی جاتی ہے، جیسا کہ شیخ ابن الہمامؒ نے توفیق دی ہے کہ جن افعال کا کفر بیان کیا گیا ہے، یعنی اس کی مراد یہ ہے کہ یہ افعال کفریہ ہیں اور ان کا قائل ایسی چیز کا قائل ہے جو کفر ہے، اس طرح یہ شخص کفر کے افعال کی طرف منسوب ہوا ہے ہم اسے کافر نہیں کہتے ہیں، یہی مطلب اس حدیث من ترك الصلوٰة متعمدًا فقد كفر کا ہے، اس میں بھی یہی تاویل بہت مناسب اور معقول ہے کہ تارک صلوٰۃ نے وہ کام کیا ہے جو کافروں کا ہے پر ہم اسے کافر نہیں کہتے ہیں، کیونکہ دوسری حدیث میں صراحۃً کہا گیا ہے کہ ہمارے اور مشرکوں کے درمیان نماز ہی کا فرق ہے، اس لئے جس نے نماز نہیں پڑھی اس نے وہ کام کیا جو مشرکوں کی حالت سے پیدا ہوتا ہے، اس لئے ظاہر صورت میں وہ کافر ہوا، یہی تاویل ان تمام روایات میں ہوگی جو اس جیسی ہیں۔

اس کلام کا خلاصہ یہ ہوا کہ عدم تکفیر کا قول جو امام اعظمؒ اور امام شافعیؒ وغیر ہم سے مروی ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ ہم ایسے شخص کے باطنی طور پر کفر کے قائل نہیں ہیں اور اس کا یقین نہیں رکھتے ہیں، اور فقہاء بلکہ ائمہ سے جو تکفیر مروی ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ یہ قول و فعل کفریہ ہیں اس لئے قول و فعل کا کہنے والا اور کرنے والا کفر کے قول کی طرف منسوب ہے اس کو تکفیر کہا گیا ہے یعنی ظاہری طور پر تکفیر ہے مگر باطنی طور پر تکفیر نہیں ہے اور تکفیر ظاہری طور پر ہے، اسی بناء پر اگر ایک شخص نے بغیر کسی نیت اور اعتقاد کے زبان سے یا اعضائے بدن سے ایسا کوئی کام کیا جو کفر کی خصوصیات میں سے ہے اور اس کی بیوی نے اسے کافر جانتے ہوئے اس سے نکاح کے باطل ہونے کا دعویٰ کیا تو قاضی اس کی بات مانتے ہوئے اس کے موافق فیصلہ دے گا، اور اس کی نیت کی تصدیق نہیں کرے گا، حالانکہ درحقیقت وہ باطن میں کافر نہیں ہے، اس کے برعکس اگر کسی شخص نے کوئی ایسا کام کیا جو کفر کا کام ہے مگر کسی ایک وجہ سے اسے کافر ہونے کا حکم نہیں دیا جا سکتا ہے، مگر ساتھ ہی اس شخص کی نیت بھی درحقیقت کفر ہی کی ہے تو مفتی اور قاضی اسی ایک بنیاد پر عمل کرے گا جس سے اسے مرتد یا کافر کہنے سے بچایا جا سکے اس طرح اس کی ظاہری طور پر تکفیر نہ ہوگی، لیکن باطنی طور پر اس کی تکفیر ہوگی۔

اس توجیہ کے نتیجہ میں ائمہ مجتہدین فقہاء کرام اور متکلمین سب میں اتفاق پایا گیا اور کوئی اختلاف باقی نہ رہا، متکلمین چونکہ باطنی عقائد سے بحث کرتے ہیں لہٰذا انہوں نے کہا کہ اہل قبلہ میں سے کسی کی جبکہ وہ درحقیقت اہل قبلہ ہو ہم تکفیر نہیں کرتے جب تک کہ صراحۃً کفر نہ کرے، اور باب عقائد میں ائمہ مجتہدین کی بھی یہی مراد ہے، کیونکہ عدم تکفیر کا قول جیسا کہ امام ابو حنیفہؒ سے فقہ اکبر میں مروی ہے اعتقاد باطنی کے اعتبار سے اس کی تکفیر نہیں کرتے ہیں مگر یہ کہ اس سے کفر وضاحت اور صراحت کے ساتھ پایا جائے، اسی طرح صحیح حدیث میں بھی ہے اگرچہ از قسم آحاد ہے یعنی متواتر کی حد تک نہیں ہے اِلاَّ اَن تَرَوا كُفراً بَوَاحاً عِندَكُم، یعنی تم کسی کی تکفیر اسی صورت میں کرو کہ تم اپنے اعتقاد میں اس کا کھلا ہوا اور ظاہر طور پر کفر پاؤ، اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ ایک تکفیر ظاہری طور پر ہے اس سے وہی مراد ہے جو فقہاء کرام سے فتاویٰ کی کتابوں میں پایا جاتا ہے اور دوسری تکفیر باطنی طور پر ہے اور یہی وہ تکفیر ہے جو ائمہ مجتہدین اور متکلمین سے جو اعتقاد کی بحث میں مروی ہے، یہی وہ حاصل علم ہے جو مترجم کو حاصل ہوا ہے، ویسے اصل حقیقت کا علم تو خدائے تعالیٰ ہی کو ہے۔

ملا علی قاریؒ نے شرح فقہ اکبر کے ملحقات میں ایسے بہت سے الفاظ اور مسائل ذکر کئے ہیں جن کے بارے میں فقہاء رحمہم اللہ نے تکفیر کا حکم لکھا ہے، بندہ مترجم ان کو کتاب ہدایہ کے ترجمہ میں اس کی بحث کے موقع میں انشاء اللہ ذکر کرے گا، لیکن اس موقع میں ان گناہوں اور ذنوب سے توبہ کی بحث نقل کرتا ہوں، ملا علی قاریؒ نے لکھا ہے کہ تم یہ بات اچھی طرح جان لو کہ توبہ کا قبول کر لینا اللہ تعالیٰ پر واجب نہیں ہے بلکہ توبہ قبول کرنا اللہ تعالیٰ کی طرف سے بڑے ہی فضل و کرم کا مظاہرہ ہے، لیکن معتزلہ فرقہ والے مؤمن جماعت سے علیحدہ ہو کر یہ کہتے ہیں کہ توبہ قبول کرنا اللہ پر واجب عقلی ہے، اب شرعاً توبہ قبول کرنے اور قبول ہونے کا مطلب کیا ہے؟ ایک تو جواب یہ ہے کہ توبہ کے قبول ہونے کی اللہ تعالیٰ کے درگاہ سے امید کی گئی ہے مگر اس پر یقینی حکم نہیں ہے؛ چنانچہ یہ آیت پاک اسی مضمون پر دلالت کرتی ہے ﴿وَيَتُوْبُ اللّٰهُ عَلٰى مَنْ يَّشَآءُ﴾ کہ اللہ جس کی توبہ قبول کرنا چاہتا ہے قبول کرتا ہے، اس میں توبہ کو اپنی مشیت اور اپنے ارادہ پر موقوف رکھا ہے، اسی بناء پر وہ تین صحابہ کرامؓ جو رسول اللہ ﷺ کے ساتھ جہاد میں نہ جا سکے تھے، ان تینوں نے رسول اللہ ﷺ کی غزوہ سے واپسی کے بعد آپؐ کے پاس جا کر خلوص دل سے توبہ کی پھر بھی بہت تاخیر سے ان کی توبہ قبول کی گئی۔

میں کہتا ہوں کہ پہلے یہ فرمایا گیا ہے ﴿اٰخَرُوْنَ مُرْجَوْنَ لِاَمْرِ اللّٰهِ اِمَّا يُعَذِّبُهُمْ﴾ الایہ یعنی باوجودیکہ ان کی توبہ بہت ہی خلوص کی تھی اور وہ بہت زیادہ روئے تھے اور سخت نادم تھے پھر بھی اللہ تعالیٰ کی طرف سے قبول ہونے کے سلسلہ میں حکم میں تاخیر کی گئی کہ کیا پتہ انہیں عذاب دیا بھی جائے گا یا معاف کر دیا جائے گا۔

مترجم کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے بندہ پر توبہ کرنے کے معنی یہ ہیں کہ اس نے توبہ کی توفیق دی اور اس کی مدد فرمائی اور اسے ذلیل و خوار کر کے چھوڑ نہیں دیا، تو یہ بات یقیناً اللہ تعالیٰ کی مشیت اور ارادہ پر موقوف ہے، اور بندہ کے توبہ کرنے کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی توبہ کے بعد ہوتی ہے کہ پہلے اللہ تعالیٰ نے اپنے فضل سے اپنے پاس آنے کی اجازت دی اور توفیق دی تو وہ شخص آکر قریب ہوا، کیونکہ توبہ کے لفظی معنی رجوع کرنے اور لوٹنے کے ہیں، اور جب تک اللہ تعالیٰ کی طرف سے توفیق توبہ نہ ہو جائے اس وقت تک اس کا کچھ کہنا یا کرنا ندامت سے خالی اور شرائط قلبی سے عاری ہوتا ہے (اچھی طرح اس بحث کو سمجھ لو)۔

یہ بحث اس توبہ کی ہے جو کسی مؤمن گناہ گار بندہ کی طرف سے ہو کیونکہ کفر سے توبہ کرتے ہی اللہ تعالیٰ کے ہاں فوراً یقینی طور پر قبول کر لی جاتی ہے، کیونکہ صحابہ کرامؓ اور سلف صالحینؒ سے ہمیں یہ بات معلوم ہوئی ہے، کیونکہ وہ کفار سے اس کا قطعی فیصلہ کر لینے اور انہیں اس کی یقینی بشارت دے کر ایمان کی دعوت دیتے تھے کہ تمہارے سارے گناہ معاف کر دئے جائیں گے اور اس قسم کے دینی اور دنیوی انعامات دئے جائیں گے، علامہ قونویؒ نے ایسا ہی ذکر کیا ہے، ان دونوں قسم کی توبہ کے فوری قبول ہونے اور تاخیر سے قبول ہونے میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ کفر سے توبہ تو ایمانی عقائد پر دلی یقین کے ساتھ ہوتی ہے کیونکہ یہ بات مسلم ہے کہ اگر دل کے یقین کے ساتھ نہ ہو تو وہ ایمان ہی نہیں ہے بلکہ نفاق و کفر ہے پس جب دل یقین کے ساتھ توبہ ہوگی تو فوراً قبول بھی ہوگی کیونکہ فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ اَنْ تُؤْمِنَ اِلَّا بِاِذْنِ اللّٰهِ﴾ یعنی کسی نفس سے ایمان لانا صحیح طور پر نہیں ممکن مگر اللہ تعالیٰ کی اجازت سے، اب جب کہ ایک کافر ایمان لے آیا تو ساتھ ہی یقینی طور پر اللہ کی اجازت بھی پائی گئی اس طرح کفر سے یقینی توبہ پائی گئی، اور مقبولیت بھی یقینی طور ہوئی، برخلاف ایک مؤمن کے گناہوں سے توبہ کرنے کے کہ اس میں اعتقاد کا معاملہ نہیں آتا ہے اس لئے دل کی پختگی اور یقین سے خالی ہونا ممکن ہے، اور یہ قلبی یقین ہونے کے باوجود یہ بھی ممکن ہے کہ ازلی فیصلہ میں یہ بات ہو کہ اس معصیت پر دنیا ہی میں اسے کچھ سزا دی جائے اگرچہ آخرت کی سزا اسے معاف ہو چکی ہو، یا ابتلا اور مزید امتحان مقصود ہو کہ کچھ تاخیر سے اس کی توبہ ہو کہ اس میں اعتقاد کی بحث نہیں ہے، یہاں تک کہ اگر کوئی معتزلی اعتقاد گمراہی سے توبہ کرے اگرچہ وہ کفر نہ ہو پھر بھی اس کی توبہ قبول ہوگی، بشرطیکہ گمراہی کا اعتقاد دور ہو کر

صحیح اعتقاد اس کے دل میں جم گیا ہو کیونکہ جب یقین ہی نہ ہو گا تو اعتقاد بھی نہ ہو گا، ان باریکیوں کو اچھی طرح سمجھ لو، واللہ تعالیٰ اعلم۔

ملا علی قاریؒ نے فرمایا ہے کہ ہمارے اسلافؒ جو اپنے نفوس کی توبہ قبول ہونے پر یقین نہیں رکھتے تھے اس کی وجہ یہ تھی کہ انہیں اپنی اس بات کا یقین نہیں ہوتا تھا کہ اس کی قبولیت کے لئے جو شرطیں اللہ کے ہاں لازم ہیں وہ ہم پوری کر رہے ہیں یا نہیں، کیونکہ اس کے لئے بہت سی اور سخت قسم کی شرطیں ہوا کرتی ہیں، بخلاف کفر کی توبہ کے، کیونکہ ظاہر میں اس کا اعتبار صرف اقرار کر لینے پر موقوف ہوتا ہے، تو کافر نے جب توبہ کا اقرار کر لیا تو ہم اس بات پر مجبور ہو گئے کہ اس کی توبہ قبول کرتے ہوئے اسے مؤمن مان لیں، میں یہ کہتا ہوں کہ یہ تفصیل اس وقت کی ہو گی کہ توبہ ظاہری طور پر ہو تو اس کی قبولیت بھی ظاہری طور پر ہی ہو گی، اور جب حقیقی توبہ میں گفتگو ہو تو واللہ اعلم تحقیق وہی ہو گی جو ابھی اوپر بیان کی گئی ہے، یعنی یقین اعتقاد پر توبہ مقبول ہو گی، مطلب یہ ہے کہ یقین کا اگر قلب سے تعلق ہو جائے تو توبہ قبول ہے، لیکن اس جگہ ایک بات یہ رہ جاتی ہے کہ نفس اور وہم اس میں حائل ہو جاتے ہیں اس لئے اپنے اوپر اعتماد نہیں ہو پاتا ہے، اسی بناء پر خواجہ حسن بصریؒ نے فرمایا ہے کہ لاَ یَخافُہُ اِلاَّ مُؤمِنٌ وَ لاَ یَامَنُہُ اِلاَّ مُنَافِقٌ یعنی مؤمن ہی نفاق سے خائف ہو گا اور منافق ہی نفاق سے نڈر ہو گا۔

الحاصل نفس کی طرف سے مکر کا خوف ہمیشہ لگا رہتا ہے، اور اس کے خوف سے مطمئن ہونا کفر ہے، عمدۃ النسفی میں ہے کہ جس نے ایک کبیرہ گناہ سے توبہ کی حالانکہ وہ دوسرے کبیرہ گناہ کرتا ہے تو اس گناہ کی توبہ صحیح سمجھی جائے گی اور اس سے اب اس کی گرفت نہ ہو گی، نیز کفار کی سزا ہمیشہ کے لئے اور مؤمن کے گناہ کی سزا مقرر وقت کے لئے ہے جو ختم ہو جاتی ہے۔

شیخ امام ابو منصور ماتریدیؒ نے کہا ہے کہ کفر ایک مستقل مذہب ہے، اور مذہب دائمی خیال و اعمال کے عقیدہ کے نام ہے لہٰذا کافر و مشرک کی سزا ہمیشہ کے لئے جہنم میں رہنا ہے، اور مؤمن اس کے برخلاف ہے کہ وہ گناہوں کو برا جاننے اور نہ جاننے کے باوجود ہوا و ہوس و نفسانی خواہشات کی بناء پر گناہ ہو جاتا ہے اور اس پر ہمیشہ قائم رہنے کا خیال نہیں ہوتا ہے اس لئے اس کا گناہ بھی دائمی نہیں بلکہ عارضی اور وقت مقرر تک کے لئے ہوتا ہے۔

امام طحاویؒ نے کہا ہے کہ ہمیں محسنین اور مؤمنین کے لئے اللہ تعالیٰ کی ذات سے امید ہے کہ وہ اپنی رحمت کاملہ کی بناء پر اسے معاف کر کے جنت میں داخل کر دے، نیز کافر کے اسلام لانے کے بعد اس کے پچھلے سارے گناہ معاف ہو جاتے ہیں اور گناہوں کی معافی کے لئے اسے علیحدہ یا مستقل توبہ کی ضرورت باقی نہیں رہتی ہے، سوائے توبہ کے دوسری ایسی کوئی چیز نہیں ہے جو سارے گناہوں سے پاک کر دے، لہٰذا توبہ کی توفیق اللہ تعالیٰ کی طرف سے بہت بڑی نعمت ہے۔

ملا علی قاریؒ نے فرمایا ہے کہ علماء نے تصریح کی ہے کہ توبہ کے تین ارکان ہیں: نمبر ۱، جن میں سب سے اعلیٰ رکن گذشتہ اعمال پر نادم ہونا۔ نمبر ۲، فوری طور پر اس گناہ سے علیحدہ ہو جانا اور نمبر ۳، آئندہ کے لئے یہ پختہ ارادہ رکھنا کہ اسے دوبارہ کسی قیمت پر نہیں کروں گا، پھر جن کاموں میں کوتاہی ہوئی ہے اگر وہ خالص خدائی حق ہے مثلاً شراب پی ہے تو اس سے توبہ کرنی چاہئے اور مثلاً نماز چھوڑ دی ہے تو آئندہ کے لئے عزم مصمم، پختہ ارادہ ہو کہ آئندہ ایسا کام نہیں کروں گا اور جو نمازیں قضا ہوئی ہیں انہیں ادا کر لے، اور اگر وہ کوتاہیاں جو ہوئی ہیں ان کا تعلق بندوں کے حقوق سے ہو تو دیکھنا چاہئے کہ وہ مالی ہیں یا نہیں اگر مال سے تعلق ہو تو اللہ تعالیٰ سے توبہ کرنے کے ساتھ ہی جس کا مال ہو اس کا حق ادا کر دے کہ اگر ادائیگی کے لئے وہی مال موجود ہو تو اس کو لوٹا دے بشرطیکہ وہ حق دار موجود ہو ورنہ اس کے ورثہ یا وکیل ورنہ فقیروں کو ادا کرنے کی نیت سے دیدے اور اگر وہی مال موجود نہ ہو تو اس جیسا یا اس کی قیمت دے اور اگر ادا کرنے کی صلاحیت نہ ہو تو اللہ تعالیٰ کے پاس توبہ کرے تو اسے معذور سمجھا جائے گا، اور اگر ان مالوں کے برابر اندازہ کر کے صدقہ کر دے تو ذمہ سے براءت ہو جائے گی، قنیہ میں بھی ایسا ہی بیان ہے۔

فتاویٰ قاضی خان کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ صدقہ اللہ تعالیٰ کے پاس امانت کے طور پر رکھا ہوگا جو قیامت کے دن ان کے مالکان کو ادا کر دیا جائے گا، اور اگر ذمی یا کافر کا مال ہو تو آدمی کو اس کے بدلہ قیامت میں عذاب دیا جائے گا کیونکہ اس کی طرف سے معافی کی امید نہیں کی جاتی ہے۔

مسئلہ:- اگر ایک شخص کے دوسرے کے ذمہ کچھ مالی حق لازم ہوتا ہے ایسی صورت میں اگر اس نے حقدار سے کہا کہ جو کچھ حق تمہارا میرے ذمہ ہے اس سے مجھے بری کرو اور اس حق کی تفصیل نہیں بتائی، جواب میں دوسرے شخص نے اسے بری کر دیا تو محمد بن سلمہؒ نے کہا ہے کہ وہ اپنے سارے حقوق سے بری ہو جائے گا، اور فقیہ ابواللیثؒ نے کہا ہے کہ یہ حکم دنیاوی ہے یعنی اس طرح بری کرنے کے بعد آئندہ وہ کسی پچھلے حق کے لئے قاضی کے پاس دعویٰ نہیں کر سکے گا، لیکن شیخ نصیرؒ نے کہا ہے کہ اس وقت جو کچھ اس کے خیال و گمان میں ہو گا اسی کے برابر بری ہو گا اور فقیہ ابواللیثؒ نے کہا ہے کہ اس حکم کا تعلق آخرت سے ہیں، اور خلاصہ میں کہا ہے کہ امام محمدؒ کے نزدیک دیانتہ وہ کل مال سے بری نہ ہو گا، اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک کل حق سے بری ہو جائے گا، اسی پر فتویٰ ہے، اور قضا کے مسئلہ میں بالاتفاق سب سے بری ہو گا، قاریؒ نے کہا ہے کہ یہ فتویٰ ابواللیث فقیہ کے مذہب مختار کے مخالف ہے۔

پھر فقیہ ابواللیثؒ نے کہا ہے کہ غیبت کرنے والوں کی توبہ کو بعضوں نے جائز اور صحیح کہا ہے اور بعضوں نے جائز نہیں مانا ہے لیکن ہمارے نزدیک دو صورتیں ہیں: نمبرا، جس کی غیبت کی گئی ہے اس کو اس غیبت کی خبر پہونچی ہے یا نہیں اور اگر دوسری صورت ہے کہ اسے خبر نہیں پہونچی ہے تو چاہئے کہ فی الفور اس سے توبہ کرے اور آئندہ اس سے بچنے کا عہد کرے، اور اگر پہلی صورت ہے یعنی خبر پہونچ چکی ہے تو اس سے معافی مانگ کر اسے خوش کر لے۔

ابن العجمیؒ نے کہا ہے کہ اگر معافی مانگنے میں اور اس سے بیان کرنے میں کسی فتنہ کا اندیشہ ہو تو صرف توبہ کر لے، روضتہ العماء میں ہے کہ اگر زانی نے توبہ کی تو وہ بھی قبول ہو گی، اور اگر کسی پر بہتان باندھا تو اس کی توبہ تین باتوں پر موقوف ہو گی، اول یہ کہ جن لوگوں کے سامنے ایسا کیا ہے ان سے کہے کہ میں نے قصور کیا ہے اور اس پر بہتان باندھا ہے، دوسری یہ کہ جس شخص پر بہتان باندھا ہے اس کے پاس جا کر معافی مانگے، تیسرے یہ کہ اللہ تعالیٰ کے پاس توبہ کرے جس کی غیبت کی گئی ہے اگر وہ معافی چاہنے سے معاف کر دے تو اس کے لئے بہت ثواب ہے۔

ملتقط میں ہے کہ ایک شخص کا دوسرے کے ذمہ قرض آتا ہے اور قرض دار کی مالی صلاحیت حقیقت میں ایسی نہیں ہے کہ قرض ادا کر سکے تو قرض دار کے لئے اس بات میں بہت بہتری اور باعث ثواب ہے کہ اپنا حق اس پر باقی رکھنے کے مقابلہ میں اسے معاف ہی کر دے، اگر دو آدمیوں میں سے ہر ایک دوسرے سے بدکلامی اور بدسلوکی سے پیش آئے تو دونوں پر واجب ہے کہ دوسرے سے معافی طلب کرے، کرمانیؒ نے نسک میں کہا ہے کہ صحیح طریقہ سے توبہ کی ہوئی رد نہیں کی جاتی ہے بلکہ وہ یقیناً مقبول ہوتی ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ﴿وَهُوَ الَّذِي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ﴾ الآیہ، اور کسی کو یہ کہنا جائز نہیں ہے کہ صحیح توبہ کی قبولیت بھی اللہ تعالیٰ کی مشیت پر موقوف ہے کیونکہ یہ قول محض جہالت کی بناء پر ہے، کہنے والے پر کفر کا خوف ہے، انتہی۔

امام غزالیؒ نے کہا ہے کہ البتہ اپنی توبہ کی پوری شرائط کی ادائیگی کے بارے میں شک ہو سکتا ہے، اور صحیح توبہ تو مقبول ہونے کے علاوہ رد نہیں ہوتی ہے، آمدیؒ نے کہا ہے کہ اگر زانی کا آلہ تناسل کٹ گیا ہو یا وہ مرض موت میں گرفتار ہو گیا ہو اور اس نے سچی توبہ کی تو تمام اسلاف کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اس کی توبہ مقبول ہے اور اگر وہ کسی ایسے مرض میں مبتلا ہو گیا جس کی وجہ سے اسے اپنی عاجزی اور نامردی کا یقین ہو گیا تو بھی بالاتفاق اس کی توبہ مقبول ہو گی، اس بناء پر مقاصد میں جو یہ لکھا ہے کہ "بانی جماع اس کی توبہ مقبول نہ ہو گی" صحیح نہیں ہے، خلاصہ میں لکھا ہے کہ زندگی سے ناامیدی کی صورت توبہ تو مقبول ہو گی

مگر ایمان مقبول نہیں ہے، مگر یہ روایت درایت اور سمجھ کے مخالف ہے، صحیح قول یہ ہے کہ ایسی ناامیدی کے وقت کی توبہ بھی مقبول نہیں ہے۔

ملا علی قاریؒ نے کہا ہے کہ ہر شخص پر یہ لازم ہے کہ ان تمام باتوں کو جانے جن سے کفر لازم آتا ہے، کیونکہ اعتقادات تو مجمل بھی کافی ہیں مگر ایمان اور اعتقاد مفصّل کا جاننا زیادہ بہتر ہے، بالخصوص امام ابو حنیفہؒ کے مذہب میں، اسی واسطے کہا گیا ہے کہ اسلام میں داخل ہو جانا تو آسانی سے ممکن ہے مگر اسلام کو سالم اور باقی رکھنا مشکل کام ہے۔

مترجم کا کہنا ہے کہ بظاہر یہ کلام ایسے بزرگ کا ہے کہ ان کو ایمان کی قیمت بے انتہا معلوم ہو گئی تھی اس لئے وہ اسے فطرات اور وساوس سے بھی بچاتے تھے، حالانکہ حق بات یہ ہے کہ ایمان شرک کے مقابلہ میں سب سے آسان ہے مگر قصداً اس عظیم دولت کو کھونا بڑے ہی نقصان کی بات ہے، کیونکہ کافر و مشرک نے تو دولت ایمان پائی ہی نہیں اور ایمان سے پھر جانے والے مرتد نے پاکر کھودی، اس لئے کفر کے کاموں اور اس کی باتوں سے احتیاط کرنا ہی ضروری ہے۔

اب میں مترجم کچھ ایسے اقوال اور افعال کفریہ جن کے کفریہ ہونے پر یقین ہے کو نقل کرتا ہوں اس خیال سے کہ بندہ مؤمن اس سے بچ سکے، اللہ تعالیٰ ہی ان کے بیان کرنے پر سب کو اور ان سے بچنے کی توفیق دینے والا ہے:

نمبر ا، اگر کوئی شخص کسی ایسے کام کو جو حرام ہے حرام جانتے ہوئے اس کے حلال ہونے کا شرعی اجازت کے بغیر اعتقاد کفرے تو وہ کافر ہے۔

نمبر ۲۔ اور اگر کسی حرام کام مثلاً شراب خوری کی تمنا کرے کہ یہ حرام نہ ہو تا یا روزہ فرض نہ ہوتا کہ اس میں بہت تکلیف ہوتی ہے تو ایسے شخص کو کافر کہنے میں تامل کرنا چاہئے، مترجم کا کہنا ہے کہ ایسے شخص کی تکفیر میں ضرور تامل کرنا چاہئے، کیونکہ اس طرح کی تمنا خود ہی اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اس نے شراب خوری کو حرام جانا ہے اسی طرح روزہ کے فرض ہونے کو مانا ہے اور یہ بات تو عین ایمان کی بات ہے، البتہ اس کی حکمتوں سے وہ جاہل ہے، یہانتک کہ علماء کو بھی اس کے اخفاء کی وجہ سے تامل ہے، اس بناء پر کفر کا حکم لگانا خطرناک بات ہے، ہاں یہ دوسری بات ہے کہ اس کا شرعی مسائل کے نہ جاننے سے اور احکام شریعت میں اس کے دخل دینے کی وجہ سے وہ گناہ گار ہے، **واللہ تعالیٰ اعلم**

نمبر ۳۔ اپنی اہلیہ سے حالت حیض میں وطی کو حلال جاننے کے بارے میں امام محمدؒ سے نوادر میں روایت ہے کہ کافر کہنا درست نہیں ہے (اگرچہ بڑے گناہ کی بات ہے) یہی مسلک صحیح ہے۔

نمبر ۴۔ اپنی اہلیہ سے لواطت (پیچھے کی جگہ میں وطی کر لینے) کو حلال جاننے سے تکفیر نہیں ہو گی، اور یہی مذہب اصح ہے۔

نمبر ۵۔ جس نے اللہ تعالیٰ کی شان میں ایسی بات کہی جو اس کی شایاں شان نہیں ہے یا اس کے پاک نام کا مذاق اڑایا یا اس کے حکم کا جس کے متعلق اسے معلوم ہو کہ یہ اسی اللہ کا حکم ہے مذاق اڑایا اس کے وعدہ ثواب سے یا عذاب کے وعید سے انکار کیا تو کافر ہو گا۔

مترجم نے کہا جیسے نصرانی نے اللہ کے لئے بیٹا یا بیوی کا بہتان باندھا تو کفر ہے، اور حکم کے ساتھ وہ معلوم کی قید اس واسطے لگائی گئی ہے کہ اس کے واسطے اس مسئلہ میں کوئی شک اور وہم نہ ہو بلکہ یقین ہو، اسی طرح وہ وعدہ اور وعید بھی قطعی ہو۔

نمبر ۶۔ اگر اپنی ذات کے کفر پر راضی ہوا تو یہ بھی کفر ہے۔

نمبر ۷۔ اگر کوئی شخص اپنے بارے میں یہ خیال لایا کہ میں ایک سو برس کے بعد کافر ہو جاؤں گا تو وہ فی الحال ہو جائے گا۔

نمبر ۸۔ اگر کسی نے نیت کی کہ اگر روٹی نہیں ملے گی تو نصرانی ہو جاؤں گا تو وہ فی الفور کافر ہو جائے گا۔

نمبر ۹۔ ملا علی قاریؒ نے نقل کیا ہے کہ اگر کوئی شخص عمداً قبلہ رو نہ ہو کر دوسری طرف کو یا بغیر وضو کے قصداً نماز پڑھے تو وہ کافر ہو گا اگرچہ اتفاقاً وہ رخ قبلہ ہی کا بعد میں ثابت ہو جائے یا بعد میں اسے اپنا باوضو رہ جانا بھی معلوم ہو جائے۔

میں کہتا ہوں کہ ملا علی قاریؒ نے یہ مسئلہ دوسرے مقام پر فتاویٰ صغریٰ وجواہر سے نقل کیا اور اعتراض کیا کہ یہ کفر نہیں ہو سکتا مگر یہ کہ یہ کہا جائے کہ کفر کا حکم اس وقت ہو گا جبکہ اس نے اسے جائز جان کر اور سمجھ کر کیا ہو یا مذاق کے طور پر کیا ہے، اور محیط میں ہے کہ جس نے عمداً غیر قبلہ کی طرف نماز پڑھی تو امام ابو حنیفہؒ نے کہا ہے کہ وہ کافر ہے جیسے مذاق اڑانے والا ہوتا ہے اسی فیصلہ کو فقیہ ابواللیثؒ نے قبول کیا ہے، اور بغیر طہارت کے نماز پڑھنے کا بھی یہی حکم ہے یعنی اسے قصداً حلال سمجھے تو کافر ہے، ورنہ گناہگار ہونے میں تو کوئی شبہ نہیں ہے۔

نمبر ۱۰۔ اگر بادشاہ وقت کو عادل یعنی ظلم کے مقابلہ میں عدل مراد لیا تو کفر ہو گا، میں کہتا ہوں کہ یہ تو اس بادشاہ کا حکم ہوا جو مسلمان ہے اور اگر وہ کافر ہو تو بدرجہ اولیٰ کفر ہو گا، مترجم کا کہنا ہے کہ ایسی صورت میں کافر کہنے میں بہت زیادہ غور و فکر کرنے کی ضرورت ہے کیونکہ عدل کے دو معنی ہو گئے ایک حقیقی کہ وہ تو عدل شرعی ہے دوسرے مجازی پس اگر اس نے معنی حقیقی مراد لئے تو اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول کے خلاف ہونے کی وجہ سے کفر ہو گا، لیکن مجازی معنی سے کفر مراد لینے میں تامل ہے اگرچہ بڑے گناہ کی بات ہے۔

نمبر ۱۱۔ شرح مواقف میں قاضی عضدؒ نے کہا ہے کہ اہل قبلہ میں سے کسی کی تکفیر نہ کی جائے، البتہ صرف ان صورتوں میں کہ کوئی خدائے صانع قادر و علیم کی نفی کرتا ہو یا شرک کرتا ہو یا نبوت کا انکار کرتا ہو یا کسی ایسی چیز کا انکار کرتا ہو جس کا ضروری اور یقینی طور پر دین میں معلوم ہو یا ایسی چیز کا جس پر اجماع ہو چکا ہو، اور اگر ان چیزوں کے علاوہ کسی اور چیز پر ہو اس کے کرنے والے کو بدعتی تو کہا جا سکتا ہے مگر کافر نہیں کہا جا سکتا ہے (ترجمہ ختم ہوا)۔

اور ملا علی قاریؒ نے کہا ہے کہ ہمارے علماء نے جو یہ کہا ہے کہ کسی گناہ کی وجہ سے اہل قبلہ کی تکفیر جائز نہیں ہے تو اس میں ''اہل قبلہ'' سے مراد صرف وہ شخص نہیں ہے جو قبلہ کی طرف منہ کر لیا کرتا ہو، کیونکہ پکا رافضی جس کا عقیدہ اس قدر خراب ہو کہ جبریل علیہ السلام نے وحی پہونچانے میں غلطی کی کہ اللہ تعالیٰ نے تو جبریل علیہ السلام کو وحی دی تھی تاکہ وہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو پہونچا دیں مگر انہوں نے غلطی سے حضرت محمد ﷺ کو پہونچا دی تو پھر مستقلاً ان پر ہی آنے لگی، اور بعض روافض نے تو یہاں تک کہدیا کہ حضرت علی ہی خود خدا ہیں تو یہ لوگ اگرچہ قبلہ کی طرف منہ کر کے نماز پڑھیں پھر بھی کسی طرح یہ مؤمن نہیں کہلا سکتے ہیں اور بخاری شریف میں وَمَنْ صَلّٰی صَلٰوتَنَا وَاسْتَقْبَلَ قِبْلَتَنَا وَاَكَلَ ذَبِيْحَتَنَا فَذٰلِكَ الْمُسْلِمُ الَّذِيْ لَهُ ذِمَّةُ اللهِ وَذِمَّةُ رَسُوْلِهٖ فَلَا تَخْفِرُوا اللهَ فِيْ ذِمَّتِهٖ یعنی جس نے ہماری طرح نماز پڑھی، ہمارے قبلہ کی طرف منہ کیا اور ہمارے ذبیحہ جانور کو کھایا تو یہی وہ مسلم ہے جس کے لئے اللہ اور رسول کا ذمہ ہے لہٰذا اللہ کو اس کے ذمہ میں بدعہد نہ بناؤ'' جو یہ حدیث ہے اس کی بھی وہی مراد ہے جو بیان کی گئی ہے۔

قونویؒ نے کہا ہے کہ اگر کسی نے اپنی خوشی سے اپنی زبان سے کلمہ کفر ادا کیا تو اگرچہ وہ اس کا قائل نہ ہو پھر بھی وہ کافر ہو گا، عامۃ علماء کا بھی یہی قول ہے، اور حاوی میں ہے کہ جس نے زبان سے کفر کے کلمے ادا کئے تو اگرچہ اس کا دل ایمان کے ساتھ مطمئن ہے پھر بھی وہ کافر ہے (ترجمہ ختم ہوا) یعنی بغیر کسی کے زور وزبردستی کے ایسا کہنے سے کفر ہو گا، ملا علی قاریؒ نے کہا ہے کہ یہ حکم بیان کیا گیا ہے اس فرمان باری تعالیٰ ﴿مَنْ كَفَرَ بِاللهِ مِنْۢ بَعْدِ اِيْمَانِهٖۤ اِلَّا مَنْ اُكْرِهَ وَقَلْبُهٗ مُطْمَئِنٌّۢ بِالْاِيْمَانِ﴾ یعنی جس نے اللہ کے ساتھ کفر کیا اس پر ایمان لانے کے بعد مگر یہ کہ اسے مجبور کر دیا گیا ہو تو اس حال میں کہ اس کا دل ایمان سے مطمئن ہو الآیہ۔ لیکن مترجم کو اس میں تامل ہے کیونکہ (قاعدہ کے مطابق) مفہوم سے قطعی ثبوت نہیں ہو سکتا ہے کہ اس پر کفر کا حکم ہو ہاں یہ حکم دنیاوی اعتبار سے قضاءً ہو سکتا ہے دیانۃً یا اخروی اعتبار سے نہیں ہو سکتا ہے، یہی بات صحیح بھی ہے، لہٰذا اس میں غور کر لو۔

نمبر ۱۲۔ اگر کسی نے شیخین سیدنا ابو بکر صدیقؓ و سیدنا عمرؓ کی خلافت سے انکار کیا تو وہ کافر ہے۔

نمبر ۱۳۔ اگر کسی نے سیدنا ابو بکرؓ کے صحابی ہونے کا انکار کیا تو وہ بھی کافر ہے۔

نمبر ۱۴۔ خلاصہ میں ہے کہ جس کے دل میں ایسی بات گزری جس کو زبان سے ادا کرنا کفر کا سبب ہوتا ہے لیکن اسے برا سمجھا اور زبان پر بھی اسے نہیں لایا تو یہ خالص ایمان ہے۔

نمبر ۱۵۔ خلاصہ میں اجناس سے نقل کیا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ سوائے انبیاء کرام و ملائکہ کے کسی دوسرے پر درود نہیں بھیجا جائے مگر ان کے تابع کر کے اور ضمناً، اور اگر کوئی مستقلاً غیر انبیاء و غیر ملائکہ پر درود بھیجتا ہے تو ہم اس کا نام غلو کرنے والا شیعہ یعنی رافضی رکھتے ہیں۔

نمبر ۱۶۔ عذاب قبر، میزان اور صراط کے منکر کو جواہر الفقہ میں کافر کہا ہے، اور ملا علی قاریؒ نے کہا ہے کہ معتزلہ جو کہ عذاب قبر، میزان اور صراط کے منکر کے قائل نہیں ہیں پھر بھی صحیح اقوال میں اس کو کافر نہیں کہا جاتا ہے، مترجم کا کہنا ہے کہ شاید صاحب جواہر الفقہ کی مراد یہ ہے کہ قرآن پاک میں جو میزان اور صراط مذکور ہے اس کا انکار کفر ہے اور معتزلہ اس کے منکر نہیں ہیں البتہ لفظ میزان اور صراط کے معنی میں تاویل کرتے ہیں۔

نمبر ۱۷۔ جواہر الفقہ میں ہے کہ جو کوئی قرآن پاک کی ایک آیت کا بھی انکار کرے یا قرآن میں سے کسی چیز پر عیب لگائے یا **قل اعوذ برب الفلق یا قل اعوذ برب الناس** (معوذتین) کے قرآن ہونے سے کسی تاویل کے بغیر انکار کرے تو وہ کافر ہے۔

نمبر ۱۸۔ جو شخص کسی ایسے کھانے پر بسم اللہ پڑھے جو قطعی طور سے حرام ہے، تو وہ کافر ہے۔

نمبر ۱۹۔ امام رازیؒ نے کہا ہے کہ جس نے اللہ تعالیٰ کی عبادت جنت کے امید کے ساتھ یا دوزخ کے خوف سے اس طرح پر کی کہ اگر جنت یا دوزخ مخلوق نہ ہوتی تو وہ عبادت خداوندی بالکل نہیں کرتا تو وہ کافر ہے۔

نمبر ۲۰۔ جواہر الفقہ میں ہے کہ جس نے متفق علیہ فرائض نماز، روزہ، زکوۃ، غسل جنابت وغیرہ میں سے کسی کا انکار کیا تو وہ کافر ہے۔

نمبر ۲۱۔ میں یہ کہتا ہوں کہ جس نے کسی ایسی چیز کا انکار کیا جو بالاتفاق حرام ہے جیسے شراب خوری، سود خوری وغیرہ تو وہ بھی کافر ہوا۔

نمبر ۲۲۔ فوز النجاۃ میں ہے کہ جس نے کہا کہ وہی آدمی اچھا ہے جو نماز نہیں پڑھتا ہے تو وہ کافر ہے۔

نمبر ۲۳۔ فتاویٰ صغریٰ میں ہے کہ اگر کسی نے کہا ہے کہ علم کیا چیز ہے میں نہیں جانتا یعنی اسے حقیر و ذلیل سمجھانے کے لئے کہا یا یہ اعتقاد کیا کہ علم کی کچھ ضرورت نہیں ہے یا کھیر کا ایک پیالہ علم سے بہتر ہے تو ان تمام صورتوں میں وہ کافر ہے۔

نمبر ۲۴۔ ظہیریہ میں ہے کہ جس نے کہا ہے کہ جس کے پاس روپیہ نہ ہو تو وہ کوڑی کا نہیں ہے (بالکل ذلیل ہے) تو وہ کافر ہے۔

## دوسری قوموں سے مشابہت کا بیان

نمبر ۱، فتاویٰ صغریٰ میں ہے کہ اگر کسی نے اپنے آپ کو یہود و نصاریٰ سے تشبیہ دی خواہ صورت میں یا سیرت میں اگرچہ ہنسی و مذاق کے ساتھ ہو تو وہ کافر ہے۔

نمبر ۲، خلاصہ میں ہے کہ جس نے اپنے سر پر مجوسی ٹوپی رکھی تو بعض علماء نے کہا کہ وہ کافر ہے اور بعض متاخرین نے کہا ہے کہ اگر سردی سے حفاظت کے خیال اور ضرورت سے ہو یا اس وجہ سے کہ اس کی گائے اسی ہیئت کے ساتھ اس سے مانوس

ہے کہ اس ٹوپی یا لباس کے بغیر دو ہنے نہیں دیتی ہے تو وہ کفر نہیں ہے ورنہ کفر ہے۔
نمبر ۳، ملا علی قاریؒ نے کہا ہے کہ یوں ہی رافضیوں کی ٹوپی پہننا بھی مکروہ تحریمی ہے اگرچہ کفر نہ ہو، قاریؒ نے لکھا ہے کہ بعض علماء نے اس پر اعتراض کیا ہے کہ پھر تو ان کی ٹوپی بھی پہننا بدعت ہوگی، مگر یہ اعتراض بے موقع ہے کیونکہ ہمیں کفار کے ساتھ ایسی تشبیہ سے منع کیا گیا ہے جو ان لوگوں کے شعار (خاص علامت) میں سے ہو، لیکن ہر نئی چیز سے ہمیں منع نہیں کیا گیا ہے خواہ وہ افعال اہل سنت کے ہوں یا مجوسی ٹوپی سے ہر صورت میں کفر کا حکم ہوگا، خواہ سردی وغیرہ کی ضرورت سے ہو یا نہ ہو، اور سروں کی ضرورت کا ہونا بڑا عذر نہیں ہے کیونکہ یہ ممکن ہے کہ اس کو پھاڑ کر اس کی ہیئت بدل دے، قاریؒ نے اس پر اعتراض کرتے ہوئے مختصراً یہ کہا ہے کہ بسا اوقات سردی کی ضرورت ہوتی ہے اور آدمی اس کی ہیئت بدل نہیں سکتا ہے خواہ اس وجہ سے کہ وہ ٹوپی مانگی ہوتی ہے یا ہیئت بدلنے سے وہ فائدہ حاصل نہیں ہوتا ہے جو وہ چاہتا ہے۔
مترجم کا کہنا ہے کہ بعض متاخرین کے قول سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس کی مراد یہ ہے کہ جب مجوسی کی ٹوپی پہننے سے زینت یا ان کی مشابہت مقصود ہو تو کفر کا حکم ہوگا اور اگر اس سے کوئی اچھی غرض اور نیک حاجت ہو تو کفر کا حکم نہیں ہوگا، اور حاجت سے مراد انتہائی مجبوری بھی نہیں ہے یہاں تک کہ اگر اس کے بغیر گائے دودھ نہ دیتی ہو تو بھی یہ ضرورت سمجھی جائے گی، چونکہ یہ مسئلہ موجودہ وقت میں بہت زیادہ درپیش آتا ہے اور اس کی وضاحت کی مزید ضرورت ہے اس لئے جاننا چاہئے کہ فرمان رسول علیہ السلام مَنْ تَشَبَّهَ بِقَوْمٍ فَهُوَ مِنْهُمْ کہ جس نے کسی قوم کی مشابہت اختیار کی تو وہ ان ہی میں سے ہے کی بناء پر کسی قوم سے مشابہت کے معنی اپنے معنیٔ حقیقی کے ساتھ دوسری قوم سے ظاہری صورت یا باطنی سیرت میں مشابہت پیدا کرنا ہے، تو جاننا چاہئے کہ مثلاً آدمی کو عربی لباس پسند ہے، اب اگر وہ ظاہری صورت میں صالحین سے مشابہ ہو تو حدیث مذکورہ اور دوسری آیات سے حاصل شدہ بشارت کی بناء پر اس کے لئے بڑی فضلیت کی بات ہے، اسی طرح اگر کوئی شخص کسی بدکار قوم سے مشابہت پیدا کرے اس کے لئے بہت ہی ڈر اور خوف کی بات ہے، پھر مشابہت کی بھی دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ اپنی صورت وشکل کے ساتھ لباس بھی ایسا اختیار کرے کہ اسے دیکھتے ہی کسی قوم کا فر یا فاسق کے فرد کے ساتھ مشابہت ہو، اور کبھی صرف چند چیزوں سے مشابہت ہو، تو اب یہ جاننا چاہئے کہ ہندوستان میں مثلاً نصاریٰ کے شعار میں سے ٹوپی ہے، اور کبھی ٹوپی تو نہ ہو لیکن کوٹ، پتلون اور بوٹ کی اجتماعی شکل سے نصرانی ہونے کا شبہ ہوتا ہے، پس اگر کسی نے ٹوپی کے ساتھ ان چیزوں کو بھی جمع کر لیا تو بلاشبہ یہ نصاری سے مشابہت ہو گئی، پھر اگر صرف ٹوپی ہو تو بھی نصاری کی خاص علامت ہونے کی وجہ سے اس میں بھی مشابہت پائی جائے گی اور مذکورہ حکم اس پر بھی ہوگا، اور اگر ٹوپی تو نہ ہو لیکن دوسری چیزیں ہوں تو وہ بھی نصاری کے مشابہ ہوگا، اب اگر ٹوپی وغیرہ تو بدلی ہوئی ہو لیکن بوٹ جوتا پہننا تو یہ چونکہ اس کی خاص علامت اور شعار نہیں ہے۔
اگرچہ یہ بھی ان نصاری ہی کی ایجاد ہے، اس طرح کل تین صورتیں ہوں گی، اول یہ کہ مباح ہے جبکہ نوکری کی خاص ضرورت سے ہو تو مضائقہ نہیں ہے، دوسری یہ ہے کہ اس نے اپنے آرام وزینت و تعیش کی نیت سے استعمال کیا تو مکروہ تحریمی ہے اور اگر ان لوگوں سے گھل مل جانے کی نیت سے پسند کیا ہو تو اس صورت میں کفر کا خوف ہے، تیسری صورت یہ ہے کہ اپنے کسی نیک اور مفید غرض کی وجہ سے ان چیزوں کو استعمال کیا ہو مثلاً بارش میں اپنے پیروں کو کیچڑ سے بچانے کے لئے یا راستہ میں آرام پانے کے لئے یا سروں کی تکلیف سے بچنے کے لئے تو اگر یہ شخص ایسا ہو کہ لوگ اسے دیکھ کر اس کی اقتداء کر لیں گے تو ترک کرنا چاہئے اور اگر اس اہمیت کا وہ شخص نہ ہو تو ضرورت کی حد تک استعمال کر سکتا ہے ورنہ عام حالات میں منافقین سے مشابہت پیدا ہوگی، **واللہ تعالٰی اعلم**
عورتوں کو مردانہ جوتا اور بوٹ حرام ہے، اور اگر کسی نے نصرانی کے طریقہ سے تاگا باندھ کر کہا کہ یہ نصرانی زُنّار ہے تو یہ کہنا کفر ہوگا جیسا کہ "المحیط" میں ہے، اور اس پر اہلیہ حرام ہو جائے گی، جیسا کہ "ظہیریہ" میں ہے مترجم کا کہنا ہے کہ اب اگر کسی

نے ہندوستان میں ایسا کیا تو اس پر کفر کا فتویٰ دیا جائے گا کیونکہ زنار اب نصرانیوں کا شعار نہیں رہا ہے اسے کفر کے فتویٰ سے محفوظ رکھنا چاہئے، واللہ اعلم۔

اگر کوئی کہے کہ چوری وبدکاری سے تو کافر ہونا اچھا ہے تو یہ کفر ہے، ابوالقاسم الصفارؒ نے اسی جیسا فتویٰ دیا ہے، کیونکہ اس نے گناہ کے کام کو اگرچہ وہ کبیرہ ہی ہو کفر پر ترجیح دی ہے۔

اگر کسی نے کہا کہ یہ مجوس آرام میں ہیں، آج کل تو آدمی مجوسی بن جائے اور دنیاوی عیش و آرام اٹھائے، تو کہا گیا ہے کہ یہ کفر ہوگا، مترجم کا کہنا ہے کہ میں انشاء اللہ ایسے مسائل کو ایک علحدہ رسالہ میں جمع کروں گا، **ومن اللہ التوفیق ولا حول ولا قوۃ الا باللہ العلی العظیم**

خلاصہ میں ہے کہ اگر نوروز کے دن مجوس کو ایک انڈا بھیجا تو کفر ہے، مجمع النوازل میں ہے کہ نوروز کے دن مجوسی جمع ہو کر خوشی کرتے تھے ایک مسلمان نے انہیں دیکھ کر کہا کہ ان لوگوں نے اپنی اچھی سیرت بنائی ہے تو کفر ہوگا، اور فتاویٰ صغریٰ میں ہے کہ کسی نے نوروز کے دن اس کی تعظیم کی خصوصیت کے خیال سے کوئی چیز خریدی تو کفر ہوگا، اور اگر اس نے یوں ہی خریدی اور اس کو نوروز کا خیال نہیں رہا تو اس کی تکفیر نہیں ہوگی، ملا علی قاریؒ نے کہا ہے کہ اگر نوروز کا دن معلوم ہو لیکن اس نے اپنی دعوت ومہمان کے خیال سے وہاں سے سامان خریدا تو بھی کفر نہ ہوگا۔

جواہر میں ہے کہ اگر کسی نے کہا کہ میرے پاس ایک بھی ایسا آدمی لاؤ جو حلال کمائی سے کھاتا ہو تاکہ میں اس پر ایمان لاؤں یا اس کو سجدہ کروں اس کی تعظیم کروں تو یہ کہنا کفر کا کام ہوگا، قاریؒ نے کہا ہے کہ تعظیم میں تو کفر کی کوئی وجہ نہیں ہے اور اللہ تعالیٰ کے سوا دوسرے کو سجدہ کرنا حرام ہے ہاں صرف اللہ تعالیٰ، فرشتے اور رسولوں پر ایمان لایا جاتا ہے، مگر ایمان کبھی اعتقاد کے معنی میں آتا ہے، میں کہتا ہوں کہ بظاہر اس نے سجدہ سے تعظیمی سجدہ اور سلام مراد لیا ہے، جیسا کہ قرینہ سے ظاہر ہوتا ہے، اور وہ سجدہ عبادت جو اللہ تعالیٰ کے ساتھ مخصوص ہے مراد نہیں ہے، پھر سجدہ تکریم وتعظیم بھی حرام ہے جیسا کہ قاریؒ نے کہا ہے، اور اس مسئلہ کے اندر دوسرے کو کافر کہنے میں بہت زیادہ تامل کا مقام ہے، **واللہ اعلم**

اور محیط میں ہے کہ اگر کسی نے کہا کہ اس خمر سے اگر کچھ زمین پر گرے تو خود جبریل علیہ السلام بھی اپنے پروں سے اسے اٹھالیں تو یہ کفر ہے، قاریؒ نے کہا ہے کہ اس حکم مسئلہ کی بناء پر ابن فارض کے قصیدہ میمیہ خمریہ کی بعض عبارتیں اور اشعار حافظیہ و قاسمیہ اور ان جیسے دوسرے اشعار کو اگر ان کے ظاہری معانی پر محمول کیا جائے تو یہ بھی کلمات کفریہ ہیں، جیسے ملحدین اور فرقہ اباحیہ والے کرتے ہیں۔

مترجم کا کہنا ہے کہ ایسے کلمات اور اشعار جن سے ظاہر کیفیت کے معنی لینے پر کفر لازم آتا ہے اور معنی مجازی سے کفر نہیں ہوتا تو ان کا وہی حکم ہوگا جو ان عبارات واشعار کا ہوتا ہے جن میں ظاہراً کفر ہوتا ہو، اور فتاویٰ صغریٰ میں ہے کہ جس نے کہا شراب حرام ہے وہ کافر ہے جیسا کہ المحیط میں بھی ہے، جو شخص حرام مال سے اس نیت سے صدقہ کرتا ہے کہ صدقہ مالی کا اسے ثواب حاصل ہو تو کفر ہوگا جیسا المحیط میں ہے، لیکن مترجم نے نیت کی قید اس واسطے بڑھادی ہے کہ اگر کسی کے پاس ایسا حرام مال ہو جس کو وہ کسی شخص کو واپس نہیں کر سکتا ہے مثلاً جائز ذریعہ سے کمایا ہوا مال تو اس سے محفوظ رہنے کی صورت یہ ہے کہ اسے فقیروں پر صدقہ کردے جیسا کہ دوسری جگہ اس کی تصریح ہے، اس حکم کے مطابق صدقہ کردینے میں اسے فرمانبرداری کا ثواب ملے گا اور مال کے صدقہ کرنے کا ثواب نہ ملے گا۔

اور المحیط میں ہے کہ اگر فقیروں نے اسے صدقہ پاکر دعاء خیر دی یہ جانتے ہوئے کہ یہ مال حرام ہے تو وہ بھی کافر ہوگا، اور اگر دینے والے نے اس فقیر کی دعاء پر آمین کہا تو وہ بھی کافر ہوگا، ظہیریہ میں بھی ایسا ہی ہے۔

اگر کسی نے ایسا کام کیا جو شرعاً ناجائز ہے اور دوسرے نے کہا کہ کیا خوب کیا تو یہ کفر ہے جیسا کہ الخلاصہ میں ہے۔

مترجم کا کہنا ہے کہ ایک شخص نے فارسی کا یہ شعر پڑھا:

اے دیانت بر تو لعنت کز تو رنجے یافتم وائے خیانت بر تو رحمت کز تو گنجے یافتم

یا اس کا اردو ترجمہ شعر میں یوں کہا:

اے دیانت تجھ پہ لعنت تجھ سے پایا میں نے رنج وای خیانت تجھ پہ رحمت میں نے پایا تجھ سے گنج

تو کافر ہوگا۔

ملا علی قاریؒ نے کہا ہے کہ اس قسم کے نام جو مشہور ہوئے ہیں مثلاً عبدالنبی وغیرہ تو ظاہراً کفر ہے، مگر جب کہ عبد سے محکوم مراد لیا جائے (تو کفر نہ ہوگا)۔

ملا علی قاریؒ نے یہ بھی کہا ہے کہ جو شخص یہ چاہے کہ وہ سارے مسلمانوں کے نزدیک مسلم رہے تو اسے چاہئے کہ تمام گناہوں سے خواہ صغیرہ ہوں یا کبیرہ اور وہ اعمال ظاہرہ سے تعلق رکھتے ہوں یا باطنی افعال واخلاق سے تعلق رکھتے ہوں سب سے توبہ کرے، پھر اس پر یہ بھی لازم ہے کہ اپنے اقوال وافعال، اعمال واحوال سب چیز کو کفریات ارتداد میں پڑنے سے بچائے رکھے، نعوذ باللہ من ذلک۔ کیونکہ ارتداد سے گذشتہ کئے ہوئے سارے نیک کام مٹ جاتے ہیں، اور برے خاتمہ کا ڈر ہو جاتا ہے اور حدیث شریف میں ہے قل آمنت باللہ ثم استقم، یعنی یہ کہو کہ میں اللہ تعالیٰ پر ایمان لایا پھر اس پر قائم رہو، بس یہ حصہ ترجمۃ العقائد کا آخر ہے جس کا ہم نے ارادہ کیا ہے، والحمد للہ رب العالمین۔

# فروع اعمال و ظہور اجتہاد

اب تک اصلی اعتقاد کی باتوں کا ذکر ہوا، ایمان کے بعد تصدیق کے تقاضے کے مطابق نیک کاموں اور صالح اعمال کا کرنا لازم آتا ہے، اس سے پہلے یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ دین اسلام جسے سرور عالم ﷺ نے اللہ تعالیٰ کی طرف سے اپنے صحابہ کرام کو اور انہوں نے اپنے تابعین کو اور انہوں نے اپنے بعد والوں کو پہنچایا، اس کے بعد سے متواتر اب تک چلا آرہا ہے، صحابہ کرامؓ نبی کریم ﷺ کی صحبت کی برکت سے اشرف امت اور عالی ہو گئے، ان ہی کے وسیلہ سے قرآن پاک اور دین الٰہی ہم تک پہنچا، اس لئے ہمیں ان کے عادل ہونے پر قطعی اور یقینی اعتقاد ہے، ان کے برخلاف خوارج اور روافض جن کا مقصود ہی دین میں فساد پھیلانا تھا ان کا ذرہ برابر اعتبار نہیں ہے، ان صحابہ کرام کے اعمال وافعال سیرت وصورت اسلام میں گمراہی دور کرنے کے لئے مشعل راہ ہیں۔

اسی طرح ہمارے اسلاف تابعین وتبع تابعین نے بھی فرمان باری تعالیٰ ﴿وَالَّذِيْنَ اتَّبَعُوْهُمْ بِاِحْسَانٍ﴾ یعنی وہ لوگ جنہوں نے عمدہ طریقہ سے انکی اتباع کی ہے، الآیہ۔ نے اپنے اساتذہ یعنی صحابہ کرامؓ کے فیض سے ہر طرح کا کمال حاصل کیا کہ ان کے سامنے فتوے دیئے انکی نظروں میں مستحق تحسین ہوئے، نیز حدیث رسول علیہ الصلاۃ والسلام میں ہے: طوبی لمن رآنی ولمن رأی من رآنی، قابل مبارکباد ہیں وہ لوگ جنہوں نے مجھے دیکھا اور ان کو بھی جنہوں نے ہمارے دیکھے ہوئے لوگوں کو دیکھا، عربی محاورہ میں ہے کہ کسی اچھائی کو امید سے زیادہ پایا ہو تو اسے لفظ طوبیٰ کے ساتھ بیان کرتے ہیں، چنانچہ خود قرآن پاک میں بھی آیا ہے ﴿اَلَّذِيْنَ آمَنُوْا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ طُوْبٰى لَهُمْ وَحُسْنُ مَآبٍ﴾ یعنی وہ لوگ جو ایمان لائے اور انہوں نے نیک کام کئے ان کے لئے طوبیٰ ہے، مبارک بادی ہے اور اچھا ٹھکانہ ہے۔

اسی طرح بڑے تابعین کرام کے وہ ماننے والے اور شاگردان کرام جو صدق دل کے ساتھ اپنے اساتذہ کے ساتھ رہے اور انکے نقش قدم پر چلے ان کے فیوض وبرکات سے اسلام میں بعد کے آنے والوں کو تسلسل میسر ہوا اور مضبوط رسی ہاتھ آئی، اور انہوں نے اپنے مابعد کے مسلمانوں کے لئے اور اسلام میں ایسا قیمی اور نایاب کار احسان کیا جس کا شکر ادا نہیں ہو سکتا ہے، سوائے

اس دلی دعا کے کہ اللہ تعالیٰ اپنے عام فضل و کرم سے اسلام کی طرف سے ان کو زیادہ سے زیادہ بدلہ عطا فرمائے، انکی تعریف میں خود رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے: خیر القرون قرنی ثم الذین یلونھم ثم الذین یلونھم، الحدیث۔ یعنی سارے زمانوں میں میرا زمانہ بہتر ہے پھر ان لوگوں کا جو میرے زمانہ والوں سے ملے ہوئے ہیں یعنی تابعین کرام، اسی طرح تابعین کرام کے لئے بھی فضیلت کافی ہے، لیکن یہ نکتہ ذہن نشین کرنے کے لائق ہے کہ تابعین اور تبع تابعین وہی حضرات کہلائیں گے جو واقعتاً تابع ہو کر رہے ہوں، اور ان کے مخالف ہو کر خوارج اور روافض کی طرح جماعت چھوڑ کر ان سے الگ نہیں ہوئے کیونکہ جو ان سے پھوٹ کر نکل گیا وہ تابع نہیں رہا۔

الحاصل ایسے تین قرون جو ایک جماعت اور ایک اعتقاد پر رہے ان کے واسطے حدیث مذکور سے درجہ بدرجہ بڑی فضیلتیں ثابت ہوئیں، لیکن اس حدیث سے ان قرون کے بعد والوں میں صدق و امانت کی کمی کا ہونا اور کذب بیانی اور تن پرورں کا ظاہر ہونا بھی ثابت ہوتا ہے، اور صحیح مسلم کی حدیث سے جو حضرت انسؓ سے مروی اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر زمانہ کے بعد آنے والا زمانہ بدتر ہوتا جائے گا۔

مسئلہ :- امام اعظم ابو حنیفہؒ اپنے زمانہ کے علمائے مجتہدین کے اعتبار سے ہمارے نزدیک علماء مجتہدین اعظم میں سے ہیں اس طرح پر کہ یہ دوسرے تمام مجتہدوں سے اجتہاد میں اگر بڑھ کر نہ ہوں پھر بھی ان سے کمتر نہیں ہیں برابر ضرور ہیں، پھر امام ابو حنیفہؒ کو دوسروں پر دو باتوں میں بلاشبہ افضلیت حاصل ہے ایک یہ کہ تابعی ہیں کیونکہ انہوں نے بالاتفاق حضرت انسؓ کو دیکھا ہے جیسا کہ فتاویٰ ہندیہ کے مقدمہ میں بالتفصیل بیان کیا ہے اس طرح وہ فرمان رسول علیہ الصلاۃ والسلام "طوی لمن رانی" الحدیث سے حاصل شدہ فضیلت پانے کے مستحق ہیں اور یہ فضیلت بہت بڑی ہے جس میں آپ اپنے ہم زمانہ اور ساتھیوں سے بڑھے ہوئے ہیں، دوسری خصوصیت یہ ہے کہ آپ ہی نے فقہ کے اجتہاد، قواعد استنباط کے اصول وجہ طریقہ پر سب سے پہلے لوگوں کو بتائے ہیں، اسی بناء پر امام مالکؒ نے فرمایا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ اہل فقہ کے لئے سب سے بہتر ہیں، یہ دونوں خصوصیتیں آپ کے اندر آپ کی فضیلت کے لئے بلاشبہ قوی دلیل ہیں اور اس میں کسی قسم کا شک وشبہ یا اعتراض انصاف سے خارج ہے۔

اس جگہ یہ شبہ کرنا مناسب نہیں ہے کہ جب آپ ہی اتنی فضیلتوں کے مستحق ہوگئے اور دوسرے تمام فقہاء کرام سے افضل قرار پائے تو پھر آپ کی تقلید کے علاوہ کسی دوسرے کی تقلید کرنا جائز نہ ہو، اس لئے مناسب نہیں ہے کہ فضیلت کا ہونا ایک علیحدہ بات ہے اور اجتہاد دوسری بات ہے کہ ہم نے عقائد کی بحث میں پہلے ہی ذکر کر دیا ہے کہ مجتہد سے بھی بھول چوک ہونا ممکن ہے، تقلید کی بحث مستقلاً ذکر کی جائے گی۔

واضح ہو کہ صحابہ کرامؓ و تابعینؒ کا ایمان کامل اور ان کے یقین باللہ کا نور مکمل اور رسول اللہ ﷺ کی صحبت کا زمانہ بالکل ہی قریب تھا اس لئے وہ لوگ اپنے لئے وصول اجتہادی اور مسائل فروعیہ کو مدون و مرتب کرنے سے مستغنی تھے اوروں کی سلامتی کی وجہ سے ان پہ وہی حالات حاوی تھے جو قرآن و حدیث میں موجود ہیں اور اگر کوئی نیا مشکل مسئلہ ان کے سامنے آجاتا تو صحابہ کرامؓ آپس کے مشورہ سے اس کا کوئی حل نکال لیتے تھے اور ان کا یہ اجماع و اتفاق کر لینا یقیناً مومنوں کا اجماع برحق ہوتا، بہت سی آیتیں اس کی دلیل میں موجود ہیں۔

چنانچہ قرآن پاک میں ہے ﴿اُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُوْنَ حَقًّا﴾ ان کی زندگی اور موت دونوں ہی ان کے لئے ایمان کامل کی شہادت ہے اور یہ اجماع بلاشبہ قطعی طور پر صحیح اور حقانیت کی دلیل ہے یہی حال تابعینؒ کا بھی تھا کہ وہ بھی اپنے اندر سچی گویائی پختگی اور علم قرآنی میں مہارت رکھنے کی وجہ سے اجتہاد کرنے کی پوری طاقت رکھتے تھے، اور اصول فقہ کو جمع کرنے اور فنی حیثیت اختیار کرنے کی کوئی ضرورت محسوس نہیں کرتے تھے لیکن خدائے عزوجل کی قدرت اور اس کی تقدیر کی وجہ سے کچھ

ایسی صورت حال ہوگئی کہ جماعت مسلمین سے خوارج اور روافض نکل گئے، اور احادیث کی پیشنگوئیوں کے مطابق ان میں بہتر فرقوں کا ہونا امر لازمی تھا اور یہ ہوئی پرست، نفسانی خواہشات پر چلنے والے نالائقین صراط مستقیم سے خارج تھے، اسی بناء پر ان بدعتیوں نے اپنی ذاتی رائے اور نفسانی خواہشات کے مطابق احکام نکالے جو اجتہاد کے طریقوں سے خارج تھے ان باتوں کے علاوہ نئے واقعات اور حادثات تو قیامت تک پیدا ہوتے رہیں گے، اور بے شمار ایسے واقعات سے ظاہر ہوتے رہیں گے جو قرآن پاک اور حدیث میں کھلم کھلا اور تین طریقہ سے ذکر نہیں کئے گئے ہیں، ہاں باریک غور و فکر قیاس و اجتہاد سے ان مسائل کے جواب نکل سکتے ہیں، لہٰذا ان دونوں وجہوں کی بناء پر یعنی احکام کو خواہشات نفسانی سے بچانے اور نت نئے واقعات کے احکام کو جاننے کے لئے ائمہ مجتہدین کرنے کا طریقہ بتلایا۔

## اجتہاد کرنے کی فضیلت اور ائمہ کے درمیان اختلاف پائے جانے کی مصلحت اور رحمت

اجتہاد کرنے کی بڑی فضیلت ہے اگرچہ مجتہدین سے غلطی بھی ہو جاتی ہے پھر بھی اس کے لئے بہت زیادہ ثواب ہوتا ہے، علم سیکھے بغیر عموماً اس حقیقت تک کوئی نہیں پہنچ سکتا ہے کہ اجتہاد کرنے میں اختلاف کیوں ہوتا ہے، لیکن ایمانی عقل کے ذریعہ یہ جان لینا بہت آسان ہے کہ کفر اور ایمان دو منزلیں ہیں اور ان کی راہیں بھی ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہیں کہ کفر کی گمراہی جہنم تک پہنچادیتی ہے، اس لئے جب دل سے توحید الٰہی اور سچائی کے ساتھ رسالت کی تصدیق کی تو چلنے والا ایمان کی راہ پر لگا، اور اس کے برخلاف ہونے سے کفر کی راہ پر روانہ ہوا، ایمان کی راہ پکڑ کر چلنا لازم اور فرض عین ہے یعنی اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول اللہ ﷺ نے عبادت کا جو طریقہ بتایا ہے اسی کے مطابق عمل ہو اور اس میں اپنی مرضی اور نفسانی خواہشات کو مطلقاً دخل نہ ہو، کیونکہ جب عمل کی بنیاد اپنی مرضی اور اپنی رائے ہو جائے گی تو اس اس خودرائی میں کافروں کی مشابہت پائی جائے گی، اس بات کو سمجھنے کے لئے قرآن وحدیث کا علم سیکھنا ضروری ہو جاتا ہے تاکہ صحیح عمل کا طریقہ معلوم ہو جائے، اور جو نئی بات پیدا ہو اس کے لئے حکم نکال سکے اور جان سکے، اور اگر کوئی خود علم سیکھ نہ سکا تو کسی عالم سے پوچھنا، اور عالم کا اسے جواب دینا ضروری ہے، ایسی صورت میں اسے جواب دینے کے لئے عالم نے صحیح نتیجہ تک پہنچنے کے لئے جو کوشش کی اور غور وخوض کیا اور وہ کسی نتیجہ پر پہنچا تو اس کے عوض اللہ تعالیٰ کی طرف سے ثواب ملے گا، خواہ اس کا نتیجہ اور جواب صحیح ہو یا غلط، اب اگر یہ عالم اپنی کوشش میں کامیاب ہو جائے اور صحیح جواب دیدے جو اللہ کے علم میں ہے تو اس پر اللہ تعالیٰ کا دوگنا کرم ہوگا اور خصوصی انعام ملے گا، کہ ایک تو اجتہاد کی شرطوں کے مطابق نتیجہ تک پہنچنے کی کوشش کی مگر اس حقیقت مسئلہ تک نہیں پہنچ سکا جو اللہ تعالیٰ کے علم میں ہے بلکہ اس سے چوک ہوگئی تو اجتہاد کرنے کی فضیلت حاصل ہو کر رہے گی، اسی لئے حدیث میں ہے کہ حاکم نے جب حقیقت حال معلوم کرنے کی پوری کوشش کی اور صحیح نتیجہ تک پہنچ گیا تو اسے دوگنا ثواب ہوگا، اور اگر پوری کوشش کرنے کے باوجود صحیح نتیجہ تک نہیں پہنچ سکا تو اس کے لئے ایک ثواب ہے۔

اب یہ بھی جان لینا ضروری ہے کہ ہر مسئلہ میں یہ جاننا کہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک اس کا صحیح جواب اور اس کی تحقیق کیا ہے تو رسول اللہ ﷺ کے دنیا سے تشریف لے جانے اور وحی الٰہی کے نازل ہونے کا سلسلہ ختم ہو جانے کے بعد حقیقت مسئلہ تک پہنچنا ناممکن ہو گیا ہے، اور یہ بھی ناممکن ہو گیا ہے کہ یہ بات جانی جاسکے کہ کس مجتہد کا فیصلہ وہی ہے جو اللہ تعالیٰ کے علم میں ہے اور کس مجتہد کا فیصلہ اس کے برخلاف ہے، حقیقت حال اور جواب کا صحیح وغلط ہونا تو قیامت کے دن ہی معلوم ہوگا جب صحیح جواب پر دوگنا اور غلط پر ایک گنا ثواب ملے گا، اسی بناء پر ہم یہ کہتے ہیں کہ دنیاوی زندگی میں کسی بھی مجتہد کے متعلق یقینی طور پر برحق ہونے اور کسی کو بالکل غلط ہونے کا حکم نہیں لگا سکتے ہیں بلکہ تمام کو برحق مانتے ہیں یعنی سبھی کو ثواب پانے کا مستحق مانتے ہیں۔

اور جس مسئلہ میں دو مجتہدوں اور ان کی تحقیق ایک دوسرے کے بر خلاف ہو اس میں ہم کسی قیمت پر یقین کے ساتھ یہ نہیں کہہ سکتے ہیں کہ کس کی تحقیق صحیح اور کس کی تحقیق غلط ہے لیکن اتنی بات ہم ضرور جانتے ہیں کہ ان میں سے ہر ایک کو ضرور ثواب ملے گا، اور جو شخص یہ بات سمجھ نہ سکے کہ ایسا کس طرح ہو گا اور ہر ایک کو ثواب کیوں ملے گا اس کے لئے یہ پہچان لینا کافی ہو گا کہ یہ بھی امام مجتہد ہے اور وہ دوسرا شخص بھی امام مجتہد ہے۔

پھر یہ بات بھی (کتابوں سے) معلوم ہوئی کہ علمائے مجتہدین جس بات پر متفق ہو کر فیصلہ دیں وہ بہت زیادہ اعتماد اور بھروسے کے لائق ہیں، اور جن مسائل میں وہ مختلف ہیں تو ان کا اختلاف بھی دنیا میں مسلمانوں کے لئے بڑی رحمت الٰہی کا سبب ہے، اسی بناء پر اگر کسی کمزور آدمی کو سردیوں کے دونوں میں نہانے سے بیمار پڑ جانے کا گمان غالب اور خوف ہو تو امام اعظمؒ کے اجتہاد کے مطابق اسے تیمم کر لینا جائز ہے، اور امام شافعیؒ کے نزدیک اسے تیمم کرنا اسی صورت میں جائز ہو کہ غسل کرنے سے بالکل مر جانے یا کسی عضو بدن کے برباد ہو جانے کا خوف ہو (صرف بیماری کے بڑھ جانے کا خوف کافی نہ ہو گا) تو یہ کتنی بڑی رحمت کی بات ہے کہ ثواب پانا جو اصل مقصود ہے وہ بہر صورت حاصل ہے۔

پھر اس جگہ یہ وضاحت کر دینی ضروری ہے کہ ہر شخص اور ہر کس و ناکس کے لئے مجتہد بن کر دعویٰ اجتہاد کر لینا جائز نہ ہو گا بلکہ اس کے لئے ضروری ہے اسے کافی علم حاصل ہو (اس کافی علم کی تفصیل عنقریب آئے گی ان شاء اللہ) اور صرف اپنی مرضی اور خواہش سے اجتہاد کا دعویٰ کرنا سراسر جہالت کی علامت ہے۔

## کیفیت اجتہاد اور تقسیم طبقات

کفویؒ اور دوسرے لوگوں نے طبقات حنفیہ میں لکھا ہے کہ علمائے مجتہدین نے مسائل شرعیہ کی تحقیق اور ان کے مناسب جزوی مسائل کی باریکیوں کی تفتیش میں بے حد کوشش کی ہے اور ان جزوی احکام کو چاروں مستند دلیلوں یعنی قرآن پاک، سنت رسول، اجماع اور قیاس سے اخذ کیا ہے، اس لئے ان کا متفق ہو کر کام کرنا اچھی اور قابل قبول دلیل ہے اور ان کا اختلاف اللہ کی بڑی رحمت کا مظاہرہ ہے، ان مجتہدین میں سے اولیٰ طبقہ عالیہ اجتہاد کا ہے جنہوں نے اصول و فروع میں آپس میں تقلید کئے بغیر اجتہاد کے اصول مقرر کر دیئے، یہ طبقہ اجتہاد مطلق کا ہے، اور ان کے مذاہب کے مختلف اشتہار سے ان میں آپس کا حال مختلف ہونا معلوم ہوتا ہے۔

بڑے بڑے علمائے کرام و مجتہدین عظام جن کے نام مذاہب دنیا کے مختلف علاقوں اور زمانوں میں مشہور ہوئے ہیں ان میں سے ہمارے امام اعظم ابو حنیفہ نعمان بن ثابت کوفیؒ، امام مالک بن انس مدنیؒ، سفیان ثوریؒ کوفی، ابن ابی لیلیٰ محمد بن عبدالرحمٰن کوفیؒ، امام عبدالرحمٰن اوزاعی شامیؒ، امام محمد بن ادریس شافعیؒ، امام محمد بن حنبلؒ، امام داؤد بن علی اصفہانی اور ان کے ماسوا کچھ اور بھی ہیں، لیکن ان سب میں امام ابو حنیفہؒ، مالکؒ شافعیؒ اور احمد بن حنبلؒ کو خاص خصوصیت حاصل ہے کہ جن کی قوت اجتہاد کرامت کے برابر ہے، ان کی نیکی، ولایت، اور نیت کی عمدگی کے دلائل سے یہی بات کافی ہے کہ ان کے اجتہاد کردہ مسائل کتابوں میں محفوظ ہیں اور لوگوں کے دل ان سے متفق ہیں اور ان کے مذاہب ساری دنیا میں مشہور ہیں، پھر ان میں سب سے اعلیٰ و ارفع اور اول امام اعظم ابو حنیفہؒ ہیں، کہ انہوں نے ہی سب سے پہلے فقہ میں جزوی مسائل بیان کئے اور بڑے بڑے شاگردوں کو ملا کر اتفاق کے ساتھ کتابوں کی تدوین و تالیف کی ہے، یہانتک کہ ان کے بارے میں امام شافعیؒ نے فرمایا: "الناس کلھم عیال علی أبی حنیفة فی الفقة" یعنی سب لوگ فقہ کے معاملہ میں ابو حنیفہؒ کی پرورش پر ہیں۔

کفویؒ نے لکھا ہے کہ ہمارے بہت سے حنفی ائمہ اور فقہاء و علماء ملکوں، صوبوں اور شہروں میں پھیل گئے، ان میں سے جو متقدمین تھے وہ حضرات تو عراق کے شہروں میں مثلاً دارالخلافہ بغداد وغیرہ میں تھے اور متاخرین مشائخ، بلخ مشائخ بخارا، مشائخ

خراسان و مشائخ سمرقند ہیں، پھر ان میں سے مشائخ ری، شیراز، طوس، آذربیجان، ہمدن، بسطام، مرغینان، وغیرہ دوسرے شہر بھی ہیں جو ماوراء النہر سے ہندستانی شہروں تک اور عراق عرب سے مصر تک میں اتنی زیادہ تعداد میں پھیلے ہوئے تھے جن کا شمار بھی ناممکن ہے، اسی طرح ان کی تصنیفات اور تالیفات بھی بے حد و حساب ہیں، امام ابو حنیفہؒ کا علم ان ہی فقہاء و مشائخ کے واسطہ سے ساری دنیا میں پھیل گیا، ان کی ذات سے بہت سے فوائد حاصل ہوئے، آفات بلیات اور حوادث کے مواقع میں ان کے فتوے اور ان کا اجتہاد معروف و مشہور رہے۔

مترجم کا کہنا ہے کہ بلاشبہ یقین تین مشہور ائمہ کے مقابلہ میں امام اعظمؒ کا مذہب بہت زیادہ پھیلا، اس کے اسباب خواہ کچھ ہی ہوں، مولانا شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ نے اپنے رسالہ انصاف میں لکھا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے شاگردوں میں امام ابو یوسفؒ بہت مشہور ہوئے انہوں نے سلطان وقت ہارون رشید کے زمانہ میں قاضی القضاۃ کا عہدہ سنبھالا تھا، اس لئے ان کے موافق فیصلے اور احکام نافذ ہوتے رہے، اسی وجہ سے ان کا مذہب عراق، دیار خراسان، ماوراء النہر وغیرہ میں خوب مشہور ہوا۔

مترجم کا کہنا ہے کہ جب حاکم اور قاضی اپنے درجہ اجتہاد کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو، اور حقیقت میں قاضی ایسے ہی کو ہونا چاہئے، جو مجتہد اور فقیہ بھی ہو، اسی بناء پر اس پر تقلید حرام ہو جاتی ہے، چنانچہ انہوں نے اپنے اجتہاد کے موافق فتویٰ اور احکام جاری کئے، چنانچہ لوگوں نے اپنے موافق احکام پاکر بشوق انہیں قبول کر لیا۔

واضح ہو کہ مجتہد کی دو قسمیں ہیں اول ایسا مجتہد جس کو اجتہاد مطلق کی صلاحیت ہو، دوسرا المجتہد منتسب، پھر مجتہد منتسب کی دو قسمیں ہیں، اول مستقل دوم مقید، پھر مقید کے کئی مرتبے ہیں، اور خاتم علماء فرنگی محل (مولانا ابوالحسنات عبدالحی) لکھنوی نے شیخ احمد بن حجر (عسقلانی) مکی شافعی کے رسالہ شن الغارہ میں سے نقل کیا ہے کہ امام نوویؒ (شارح صحیح مسلم متوفی سنہ ۶۷۶ھ) کی شرح مہذب میں ہے کہ مجتہد یا تو مستقل ہے یا منتسب ہے، پھر مجتہد مستقل کی شرطوں میں سے یہ ہے کہ اس میں باتوں کی اتنی صلاحیت اور ان میں ملکہ پایا جائے فقہ نفس، سلامت ذہن، ریاضت فکر، صحت تصرف استنباط، اور استخراج مسائل، باہوش اور اس میں بیداری ہو (غفلت کا مادہ نہ ہو) اور اصول فقہ میں اور ان کے ادوات کا ذکر ہے ان سب کا پورا علم اور ان کی پوری سمجھ ہو، نیز دلیلوں کی تمام شرطوں اور ان سے اپنی سمجھ کے ذریعہ مسائل کا اقتباس کر سکتا ہو اور ان کے استعمال کرنے میں اسے مشاقی و پوری مہارت حاصل ہو، فقہ پر حاوی ہو اس کے اہم تمام مسائل اس کے ذہن میں حاضر ہوں، مگر ان شرطوں کے ساتھ متصف مجتہد تو زمانہ دراز سے معدوم ہے۔

لیکن مجتہد منتسب تو اس کی چار قسمیں ہیں اول یہ کہ وہ دلیل یا مذہب میں اپنے امام کا مقلد نہ ہو کیونکہ وہ بھی مستقل اجتہاد کی صفت کے ساتھ متصف ہے لیکن چونکہ وہ اپنے امام کے طریقہ اجتہاد سے اپنے اجتہاد کرنے میں موافقت رکھتا ہے اس لئے اس کی طرف منسوب ہے۔

دوم یہ کہ مجتہد مقید کا یہ مذہب ہو کہ وہ اپنے امام کے ادلہ اصول اور قواعد سے ذرا برابر فرق نہیں کرتا اور امام کے اصول کی تقریر میں مستقل ہے، اور اس کی شرط یہ ہے کہ وہ فقہ، اصول فقہ اور تفصیلی طور سے احکام کے دلائل کا عالم ہو، نیز یہ کہ وہ قیاس کرنے کے طریقوں اور معانی پر پوری طرح باا ثر ہو، اور ایسے قیاس جن کی تصریح نہ ہو سے مسائل کے حاصل کرنے اور تخریج میں پوری مہارت اور مشاقی ہو، اس طور پر کہ وہ اپنے امام کے اصول و قواعد سے باخبر ہو، اور یہ مجتہد اگرچہ مستقل ہے پھر بھی اس میں ایک طرح کی تقلید ضرور پائی جاتی ہے، اس وجہ سے کہ وہ نحو اور حدیث جو کہ اجتہاد مستقل کے چند لوزمات میں سے ہیں ان میں وہ شخص کمزور ہے، اور یہ ہمارے مجتہدین اصحاب الوجوہ کی صفت و خصوصیت ہے

سوم یہ کہ مجتہد اصحاب الوجوہ کے مرتبہ تک نہ پہونچا ہو لیکن امام کے مذہب کا حافظ اور فقیہ ہو اس کا بیان دلائل کے ساتھ ہو، اس حد تک کہ مسائل کی صورت نکال سکتا ہو، تقریر، تحریر، تمہید، کمزور اور قوی میں تفریق کر سکتا ہو، یہ صفت

ہمارے بہت سے اصحاب متاخرین کی ہے جو چوتھی صدی کے آخری دونوں تک گذر گئے ہیں، اور انہوں نے اپنے مذہب و مسلک کو خوب واضح کیا ہے اور ان میں ترتیب قائم کی ہے۔

چہارم یہ کہ وہ صرف مذاہب کا حافظ اور انہیں اچھی طرح نقل کر سکتا ہو، اور مشکل اور اہم مسائل کو بآسانی سمجھ سکتا ہو لیکن وہ اپنی دلیل کے واضح کرنے اور قیاسات کے درست کرنے میں کمزور ہو، لہذا ایسا شخص جو فتوی دوسرے مذہبی کتابوں سے نقل کر کے دے گا وہ معتبر ہوں گے، اختصار کے ساتھ ترجمہ ختم ہوا۔

واضح ہو کہ علمائے حنفیہ نے علماء کے سات طبقے بیان کئے ہیں ان میں سے مجتہدین کے صرف تین طبقے بیان کئے ہیں، ان میں سے پہلا طبقہ مجتہد مطلق کا ہے جیسے کہ امام ابو حنیفہؒ، مالکؒ شافعیؒ، احمدؒ کے علاوہ کچھ دوسرے بھی ہیں جو اصول و فروع میں کسی کی تقلید کئے بغیر اصول کے قواعد مقرر کرنے اور فروعی احکام کو چاروں دلیلوں (کلام اللہ، سنت رسول، اجماع اور قیاس) سے استنباط کرنے میں مستقل ہیں۔

کفویؒ نے لکھا ہے کہ اس طبقہ کے علاوہ غیر مستقل مقلدین کے پانچ طبقے ہیں جن کے پہلے حوادثات اور بلایا کی کوئی حد نہیں ہو سکتی ہے، ایسی صورتمیں اگر اجتہاد کو پورے طور پر بند کر دیا جائے تو مسائل کس طرح حل کئے جائیں گے، اس طبقہ میں ہمارے متقدمین ہیں مثلاً امام ابو یوسفؒ محمدؒ زفرؒ، اور دوسرے یہ لوگ ہیں جو مذہب میں اجتہاد کرتے تھے اور اپنے استاد امام ابو حنیفہؒ کے مقرر کردہ قواعد جو ادلہ اربعہ سے انہوں نے وضع کئے ہیں ان کے مطابق بوقت ضرورت یہ لوگ بھی احکام اخذ کرتے تھے تو یہ متقدمین اگرچہ جزوی احکام میں اپنے امام سے مخالفت کرتے ہیں لیکن قواعد اصول میں صاحب کی تقلید کرتے ہیں، بخلاف امام مالکؒ، امام شافعیؒ امام احمدؒ کے کہ یہ حضرت امام اعظمؒ کے نہ اصول میں مقلد تھے اور نہ فروع میں۔

دوسرا طبقہ حنفیہ کے متاخرین میں سے اکابر کا ہے جیسے ابو بکر احمد الخصاف امام ابو جعفر احمد الطحاوی، ابوالحسن الکرخی، شمس الائمہ عبدالعزیز الحلوائی، شمس الائمہ محمد السرخسی، فخر الاسلام علی بزدوی، امام فخر الدین حسن معروف بقاضی خان، صدر اجل برہان الدین محمود صاحب ذخیرہ و محیط برہانی، شیخ طاہر بن احمد صاحب خلاصہ و نصاب، اور ان جیسے لوگ جو ایسے مسائل میں اجتہاد کر سکتے ہیں جن میں صاحب المذہب سے کوئی روایت موجود نہیں ہے اور ان کی اتنی حیثیت اور قدرت نہیں ہے کہ اپنے امام سے اصول یا فروع کسی میں مخالفت کر سکیں، بلکہ یہ لوگ ان قواعد اصول کے مطابق جو صاحب المذہب سے منقول ہیں ایسے جزئیات کا استنباط کرتے ہیں جن میں صاحب مذہب سے کوئی روایت موجود نہیں ہے۔

تیسرا طبقہ اصحاب تخریج کا ہے ابو بکر بن علی الرازی اور ان کے جیسے حضرات جو محض مقلدین ہیں ان کو اجتہاد کی بالکل قدرت اور صلاحیت نہیں ہے لیکن یہ اصول پر اچھی طرح واقف اور حاوی ہیں اور اصل ماخذ ان کی نظروں میں ہے، اس بناء پر ان کو اتنی قدرت اور صلاحیت ہوتی ہے کہ ایسے قول کی جو مجمل ہے یا ایسے حکم کی جو مبہم اور غیر واضح ہے اور امام ابو حنیفہؒ یا ان کے شاگردوں میں سے کسی سے منقول ہے ان میں کئی صورتیں منقول ہے تو یہ حضرات ان میں سے کسی ایک کی تفصیل کر سکتے ہیں یا کسی ایک کو متعین کر سکتے ہیں، اس طرح سے کہ یہ اصول میں پہلے غور و فکر کرتے ہیں پھر اس قول کی جیسی مثالوں اور اس کی نظیروں پر غور و خوض اور قیاس کر کے اس کی وجہ کی تفصیل کرتے ہیں۔

چوتھا طبقہ مقلدین اصحاب ترجیح کا ہے جیسے شیخ ابو الحسن احمد القدوری، شیخ الاسلام برہان الدین علی المرغینانی صاحب ہدایہ اور ان جیسے دوسرے علماء کرام، یہ حضرات اس صلاحیت کے مالک ہوتے ہیں کہ بعض روایت کو بعض پر ترجیح دیں یہ کہتے ہوئے کہ یہ روایت اولیٰ ہے اور یہ اصح ہے یہ اوفق ہے یا ارفق ہے۔

پانچواں طبقہ مقلدین کا ہے جن کی صلاحیت صرف اتنی ہوتی ہے کہ مختلف روایتوں میں یہ تمیز کر دیں کہ ان میں سے قوی اقویٰ، ضعیف، ظاہر، ظاہر الروایۃ اور نادر الروایۃ کے اعتبار سے کس کا کیا مرتبہ ہے، جیسے شمس الائمہ کردری، جمال الدین

حصیری، حافظ الدین نسفی، اور ان ہی کی طرف متون کے مصنفین و مؤلفین بھی ہیں جیسے متون مختار، وقایہ، مجمع البحرین، ان حضرات کی صلاحیت اتنی ہوتی ہے کہ اپنی کتابوں میں مردود اقوال اور ضعیف روایتوں کو نقل نہ کریں، یہ طبقہ فقیہ لوگوں میں ادنی درجہ کا ہوتا ہے۔

ان سے جو نیچے درجہ کے ہیں وہ ناقص اور عام انسانوں میں سے ہیں، ان پر یہ لازم ہے کہ وہ اپنے زمانہ کے علماء اور فقہاء کی تقلید کرتے رہیں، اور ان کے لئے یہ جائز نہیں ہوتا ہے کہ خود کوئی فتوی دیں البتہ دیئے ہوئے فتویٰ کو نقل کر سکتے ہیں، اس لئے اس نے علماء کی زبان سے جو کچھ سنا ہے یا فقہاء کے اقوال کو حفظ کیا ہے وہ دوسروں کو بتادیں (ترجمہ ختم ہوا)

مترجم کا کہنا ہے کہ کفوی: نے اس پانچویں طبقہ کے بعد کوئی اور طبقہ نہیں رکھا ہے، لیکن ابن کمال پاشا نے ایک چھٹے طبقہ کا بھی اضافہ کیا ہے اور کہا ہے کہ یہ ایسے مقلدین کا طبقہ ہے جن کو تمیز کی بھی صلاحیت نہیں ہے، اور انہیں لاغر و فربہ بلکہ دائیں اور بائیں کی بھی تمیز نہیں ہوتی ہے، وہ جو پاتے ہیں اسی کو قبول کر لیتے ہیں، یاد کر لیتے ہیں، جیسے اندھیری رات میں لکڑیاں چننے والا کہ جو تاپاہے اکھٹے کر لیتا ہے تو ان کی خرابی ہے اور جو ان کی تقلید کرتا ہے اس کے لئے پوری بربادی ہے، یہ باتیں ملا علی قاریؒ اور عمر بن عمر الازہریؒ نے بیان کی ہیں۔

مترجم کا کہنا ہے کہ اس تمام تفصیلی بیان میں چند مقامات (قابل توجہ باتیں) ہیں، مقام اول یہ ہے کہ کل طبقات سات ہوئے، ایک طبقہ مجتہد مطلق کا، اس کے بعد پانچ وہ طبقے جو کفویؒ نے ذکر کئے اور ساتواں طبقہ وہ ہوا جسے ابن کمال پاشاؒ نے بڑھایا ہے، ان میں سے پہلے تین طبقے تو اجتہاد کے ہیں، اور باقی طبقے مقلدین کے ہیں، یہانتک کہ ساتواں طبقہ ناسمجھ مقلدوں کا ہے۔

واضح ہو کہ درالمختار (جو علاء الدین محمد بن علی کی تالیف ہے) میں سہواً غلطی ہوگئی ہے، چنانچہ لکھا ہے "قد ذكروا ان المجتهد المطلق قد فقدوا، واما المقيد فعلى سبع مراتب مشهورة انتهى" یعنی علماء نے ذکر کیا ہے کہ مجتہد مطلق تو اب نایاب ہیں، اور مجتہد مقید کے سات درجہ ہیں جو مشہور ہیں، اس میں دو طرح کی غلطیاں ہوگئی ہیں، اول یہ کہ سات درجوں میں تو ایک مجتہد مطلق بھی داخل ہے۔

دوم یہ کہ مجتہد مقید کے سات درجے نہیں ہیں بلکہ کفویؒ کے نقل کے مطابق صرف دو درجے ہیں اور تیسرے درجے سے مقلدوں کا درجہ شروع ہو جاتا ہے، اور اس میں بھی کوئی شک نہیں ہے کہ **اس میں ساتواں درجہ محض مقلد ناسمجھ** مقلدوں کا ہے، اب علامہ مرحوم صاحب درالمختار نے اس اعتراض مذکور کے بعد فرمایا کہ بلکہ یوں کہنا چاہئے تھا کہ اما المقيد فعلى خمس مراتب مشهورة یعنی مقید کے صرف پانچ درجے ہیں جو مشہور ہیں، انتہی۔

مترجم کا کہنا ہے کہ فاضل موصوف کو یوں کہنا مناسب تھا **واما المقيد فعلى مرتبتين ثم دونها اربع مراتب للمقلدين كما لا يخفى**، یعنی مجتہد مقید کے دو درجے ہیں اور ان کے بعد چار درجے مقلدین کے ہیں ان میں کوئی بھی کسی قسم کے اجتہاد کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے، اچھی طرح سمجھ لو، واللہ تعالیٰ اعلم۔

نمبر ۲- مقام ثانی یہ ہے کہ کفوی وغیرہ نے ہر طبقہ کے ماتحت اپنی رائے کے مطابق چند علماء کے نام درج کئے ہیں، اور مجتہد منتسب مستقل کا کوئی درجہ ہمارے ہاں نہیں رکھا جیسا کہ شافعیہ میں امام نوویؒ نے رکھا ہے، حالانکہ یہ بات اس بناء پر معقول ہے کہ امام مستقل مطلق کے فیضان اثر کے لئے یہ ضروری بات ہے کہ اس کے طلبہ ناقص نہ ہوں بلکہ کامل ہوں، اور یہ ظاہر ہے، فاضل علامہ نے اپنے رسالہ کے اساس بیان میں کئی صورتوں سے مناظرہ کیا ہے، ایک یہ کہ انہوں نے امام ابو حنیفہؒ کے شاگردوں میں سے امام ابو یوسفؒ و امام محمدؒ کو مجتہد فی المذہب قرار دیا ہے کہ اس بناء پر کہ یہ حضرت امام اعظمؒ کے مقرر کردہ

له جامع الرموز میں ہے کہ بغیر ارادہ سہواً میں عیب نہیں ہے بلکہ جان بوجھ کر غلطی میں عیب ہے -۱۲

اصول کی مخالفت نہیں کر سکتے ہیں، حالانکہ ان کی طرف ایسی بات کی نسبت بالکل غلط اور خلاف واقعہ ہے کیونکہ ان حضرات نے اصول میں بھی اپنے استاد سے کافی اختلاف کئے ہیں یہاں تک کہ امام حجۃ الاسلامؒ نے اپنی کتاب "منخول" میں کہا ہے کہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ نے امام ابو حنیفہؒ سے دو تہائی مذہب میں اختلاف کیا ہے۔ انتہی۔

اور شمس الائمہ کردری نے رد منخول میں لکھا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے یہ جان لیا تھا کہ یہ دونوں اجتہاد کے مرتبہ پر پہنچ چکے ہیں، اور مجتہد پر یہ لازم ہے کہ دوسرے کے اجتہاد پر عمل نہ کرے بلکہ اپنے اجتہاد پر عمل کرے، اس لئے انہیں حکم دیا کہ میرے قول پر عمل نہ کرو جبکہ اس کی دلیل معلوم ہو جائے (تمہارا اجتہاد بھی اس سے موافق نہ ہو جائے) اور فرمایا **لا یحل لا حد ان یا خذ بقولی مالم یعلم من این قلت**" یعنی کسی کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ میرے قول کو قبول کرلے جب تک اسے یہ معلوم نہ ہو جائے کہ میں نے یہ بات کہاں سے اور کس طرح کہی ہے، انہوں نے اپنے شاگردوں کو دلیل کے جان لینے کی ترغیب دی اور تقلید سے ممانعت کی، اس بناء پر جن اقوال میں اپنے استاد کے قول کی دلیل انہیں معلوم نہ ہو سکی (یا اس سے دل مطمئن نہ ہو سکا) اپنے استاد کے حکم کے مطابق اس پر عمل ترک کر کے اپنے اجتہاد پر عمل کیا (ترجمہ ختم ہوا)۔

مترجم کا کہنا ہے کہ وہ بات ظاہر ہو گئی جو در مختار وغیرہ میں ہے کہ ہر ایک شاگرد نے امام ابو حنیفہؒ سے ایک قول کو لے کر دلائل سے قوی کیا۔ انتہی۔

بعضوں نے تو یہ بھی تصریح کی ہے کہ امام ابو یوسفؒ و امام محمدؒ اور دوسرے اصحاب کا خود اپنا کوئی قول نہیں ہے بلکہ یہ سب اقوال امام ابو حنیفہؒ کے ہیں ان حضرات نے ایک ایک قول لے کر اسے دلائل سے قوی کیا ہے، انتہی، تو یہ بات شمس الائمہ کردریؒ وغیرہ کی تحقیق کے خلاف ہے، اور فاضل موصوفؒ نے کہا ہے کہ حق بات یہ ہے کہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ دونوں ہی مستقل مجتہد ہیں، ان کو اجتہاد مطلق کا درجہ حاصل ہو گیا تھا لیکن انہوں نے اپنے استاد امام کی تعظیم و تکریم کے خیال سے امام اعظمؒ کا قول اور مذہب نقل کیا ہے، اور انہیں کی طرف منسوب ہونا پسند کیا، اسی بناء پر دہلویؒ نے (رسالہ انصاف میں) عبد الوہاب شعرانیؒ نے میزان میں ان کو مجتہدین منتسبین میں شمار کیا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ یہی قول حق اور انصاف پر مبنی ہے، اور امام اعظمؒ کی صحبت کا اثر اور برکت کا صاف ظہور ہے، اور ایسے امام جلیل الشان کے فیض صحبت سے یہی امید بھی ہے، کہ ان کے شاگرد اس درجہ کمال اجتہاد کو پہنچیں، یہانتک کہ ایک مرتبہ امام شافعیؒ نے امام محمدؒ کی کتابوں سے استفادہ پر شکر ادا کیا ہے، اور جس شخص کو اصول و فروع پر پوری نظر ہے وہ خود امام اعظمؒ کے اجتہاد اور ان کے شاگردوں کی روایت میں صاف فرق پاتا ہے یہاں تک کہ امام صدر الشریعہؒ نے شرح الوقایہ مسئلہ طہر متخلل کی بحث میں اقوال نقل کئے ہیں۔ ان کی نقل قابل اعتماد بھی ہے، اور یہ بات بھی قابل غور ہے کہ اس مسئلہ میں امام اعظمؒ سے اتنے متضاد اقوال کا ہونا کس طرح ممکن ہے، ایسا ہونے سے امام عظیم الشان کے حق میں تنقیص لازم آتی ہے۔

خلاصہ یہ ہوا کہ امام اعظم ابو حنیفہؒ امام مجتہد مستقل مطلق ہیں، اور ان کے شاگرد امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ امام مجتہد مستقل منتسب ہیں، غور کی دوسری وجہ یہ ہے کہ صاحب طبقات نے امام خصافؒ، طحاویؒ اور کرخیؒ کے متعلق اپنی رائے سے کہا ہے کہ یہ لوگ امام اعظمؒ کے ساتھ اصول و فروع میں مخالفت کی قدرت نہیں رکھتے ہیں، حالانکہ اصول و فروع میں جو ان کے اقوال و مذہب منقول ہیں ان پر جن کی نظر ہو، اور ان بزرگوں کے ان احوال سے جو طبقات حنفیہ میں مذکور ہیں واقف ہو اس کے نزدیک عدم قدرت کا یہ قول مردود ہے، غور کی تیسری وجہ یہ بھی ہے کہ صاحب طبقات نے شمس الائمہ حلوائی و سرخسی حتی کہ امام قاضی خان کو تو مجتہد فی المذہب میں شمار کیا ہے اور امام ابو بکر الجصاص رازیؒ کے متعلق کہا ہے کہ یہ طبقہ سوم میں ہیں اور یہ اجتہاد پر بالکل قادر نہیں ہے یہ بات صحیح نہیں ہے حالانکہ ان دونوں مذکورین کی بہ نسبت امام جصاصؒ اقدم، اعلی، باریک نظر اور

---

۱؎ محمد بن محمد الغزالی ۱۲۔ ۲؎ محمود بن عبد الستار شاگرد صاحب ہدایہ متوفی ۶۶۲ھ

علم میں بہت زائد ہیں، غور کی چوتھی وجہ یہ ہے کہ صاحب طبقات نے امام قاضی خان کو مجتہد فی المذہب کے دوسرے درجہ میں شمار کیا ہے، اور امام قدوری اور صاحب ہدایہ کو چوتھے درجہ میں شمار کیا ہے، یہ تو انکل کی بات ہوئی جو صحیح نہیں ہے، کیونکہ قاضی خان کے مقابلہ میں امام قدوریؒ کی شان اجل واعلیٰ ہے، اور صاحب ہدایہ اگر قاضی خان سے اعلیٰ مرتبہ پر نہ ہوں تو ان سے کم بھی نہیں ہیں۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ شعر بہت مناسب ہے **انما یعرف ذا الفضل من الناس ذووہ** یعنی صاحب فضل کو وہی پہچانتا ہے جو خود اس لائق ہو، اور یہ بھی مثل مشہور ہے ولی را ولی می شناسد یعنی ولی کو ولی ہی پہچانتا ہے، پس معلوم ہونا چاہئے کہ مذکورہ طبقے اور مرتبے تو اپنی جگہ معقول ہیں لیکن لوگوں نے اپنی رائے سے ہر ایک طبقہ میں جن ائمہ علماء کو ذکر کیا ہے اس میں اعلیٰ کو ادنیٰ اور ادنیٰ کو اعلیٰ کر دیا ہے، کاش لوگ ایسا نہ کرتے، اس میں ادنیٰ کو اعلیٰ سمجھ لینے سے زیادہ سخت عیب ہے کسی اعلیٰ کو ادنیٰ شمار کر لینا، نعوذ باللہ من ذلک، جو لوگ ان ائمہ کی شان اور جلالت قدر سے واقفیت حاصل کرنا چاہتے ہیں وہ خود اصول فقہ، اصول حدیث، قرآن پاک، علوم تفسیر واحادیث شریف، لغت، نحو، اور فقہ کے اہم ترین مسائل پر واقفیت حاصل کر کے اصول وفروع میں ان ائمہ کے اقوال اجتہادات پر ذہانت اور ذکاوت کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی توفیق اور اس کے فضل واحسان کے ساتھ غور کرے تو اسے کچھ واقفیت حاصل ہو سکتی ہے، صرف انکل اور قیاس سے پرہیز رکھنا واجب ہے، **وللہ الحمد فی الاولی والاخرۃ**

پھر مترجم کا کہنا ہے کہ کفویؒ نے پانچویں طبقہ یعنی ان مقلدین کے بعد جو تمیز اور سمجھ رکھنے والے ہیں ان مقلدین کی نسبت جو ایسی سمجھ اور تمیز رکھتے ہیں کے بارے میں یہ جو کہا ہے کہ ان کو اپنے علماء وقت اور فقہاء زمان کی تقلید کرنی واجب ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ ان کا کہنا اس بناء پر ہے کہ کوئی زمانہ اللہ تعالیٰ کے فضل سے ایسے عالم سے خالی نہ ہوگا جو حقیقت میں تمیز پر قادر ہو، یہی بات درست ہے چنانچہ قاسم بن قطلوبغا[1] شاگرد ابن الہمام وحافظ ابن حجر کی تصحیح القدوری کے حوالہ سے در المختار میں نقل کیا ہے کہ اگر تم یہ کہو کہ فقہا کبھی (کسی مسئلہ میں) چند اقوال کو نقل کر دیتے ہیں اور ان میں سے کسی کو ترجیح نہیں دیتے، اور کبھی تصحیح میں اختلاف کرتے ہیں یعنی بعض نے ایک قول کو صحیح کہا ہے تو دوسرے نے دوسرے قول کو صحیح کہا ہے، تو ان دونوں صورتوں میں کیا حکم ہوگا، تو میں کہوں گا کہ جس طریقہ سے انہوں نے عمل کیا ہے ویسے ہم بھی عمل کریں گے کہ عرف کے بدلنے اور احوال کے متغیر ہونے کا اعتبار کریں گے اور ایسے حکم پر عمل کریں گے جو لوگوں پر آسان ہو اور جس پر عمل کرنا ظاہر اور جس کی وجہ قوی ہو، اور زمانہ ایسے شخص سے خالی نہ ہوگا جو اس مسئلہ کو صرف گمان سے نہیں بلکہ حقیقت میں تمیز کر سکے، اور جو کوئی تمیز نہ کر سکے اسے چاہئے کہ اپنی برأت کے لئے ایسے شخص کی طرف رجوع کرے جو تمیز رکھتا ہو۔

فتاویٰ والوالجیہ میں ہے کہ لوگ ان دو حالتوں سے خالی نہیں ہے کہ یا تو مقلد محض ہیں جن کو غور وفکر کی صلاحیت ہے، پس مقلدین محض پر تو یہ لازم آتا ہے کہ اسی قول کی اتباع کریں جن کو مشائخ نے صحیح کہا ہے، اور دوسرے قول کو ترجیح دینے اور تصحیح کرنے کا اختیار ہے، اور ان پر واجب ہے کہ ان کے نزدیک جس قول کو مشائخ نے زیادہ قابل اعتماد وترجیح کہا ہو اسی پر خود عمل کریں اور جب فتویٰ دیں تو جس قول کو مشائخ نے صحیح کہا ہے اسی پر فتویٰ دیں، کیونکہ پوچھنے والا تو ان سے یہ پوچھتا ہے کہ مذہب والوں نے کس قول کو اپنا مذہب قرار دیا ہے۔

دوسرے مقام پر والوالجیہ میں ہے کہ جو شخص صرف اسی قدر اکتفاء کرلے کہ اس کا فتویٰ یا عمل کسی قول سے یا مسئلہ کی کسی وجہ سے موافق ہو جائے اور وہ ان اقوال وجوہ میں سے جس پر چاہے عمل کرے اور اس کی وجہ ترجیح پر غور نہ کرے تو اس شخص نے جہالت کا کام کیا، اور اجماع کے خلاف کیا۔

مترجم کا کہنا ہے کہ اس سے ظاہر ہوا کہ مقلد محض کو یہ بات لازم ہے کہ اپنے ضابطہ اور قاعدہ کو دخل نہ دے بلکہ اپنے

---

[1] شاگرد ابن الہمام وحافظ ابن حجر۔

زمانہ میں جس کسی کو مسائل اور دلائل میں تمیز کرنے والا پائے، اس کی طرف رجوع کرے ورنہ اسلام میں مقلد محض کے دعوی سے فتنہ برپا ہو جائے گا۔

واضح ہو کہ جمہور نے اجتہاد مطلق کے مفقود ہو جانے کی شہادت دی ہے اور اجتہاد کا ادنی درجہ بھی امام نسفیؒ پر ختم ہو گیا ہے، اور والوالجیہ کا قول اول جس کا ذکر اوپر ہو چکا ہے اسی کی طرف اشارہ کر رہا ہے، اور قاسم بن قطلوبغا کا قول جو در المختار میں ہے وہ بھی اسی کی طرف اشارہ کر رہا ہے ہر زمانہ میں ایسا شخص ضرور ہو گا جس کے اندر اچھے برے قوی و کمزور قول میں ترجیح دینے کی صلاحیت ہو گی، لیکن اب مجتہد نہ ہو گا، اس بناء پر یہ بات مشکل ہو جاتی ہے کہ قیامت تک نت نئے حالات اور واقعات پیدا ہوتے رہیں گے اور وہ موقوف نہ ہوں گے، چنانچہ ہمارے زمانہ میں ریل (ہوائی جہاز) وغیرہ پر نماز کی باتیں اور ان کی مشکلات بہت جدید ہیں، اور مسلمانوں کے اعمال کسی وقت بھی شرع الٰہی سے بلا تعلق ہو کر نہیں ہو سکتے ہیں، اس بناء پر ان جدید مسائل کا حل کیوں کر ہو گا، کیونکہ استنباط کا کام تو مجتہد کا ہوتا ہے، علمائے حنابلہ نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ کوئی زمانہ بھی اجتہاد سے خالی نہ ہو گا۔

اس موقع پر مترجم کی رائے یہ ہے کہ اس مشکل کا حل صرف اسی طرح ممکن ہے کہ علامہ نسفیؒ پر اجتہاد کے ختم ہو جانے کا دعویٰ پہلے کیا گیا ہے اس سے رجوع کیا جائے (یعنی اجتہاد کے دروازہ کو کھول دیا جائے) مولانا بحر العلومؒ نے ارکان اربعہ میں اجتہاد کے دروازہ کو بند ہو جانے کے دعویٰ کو اسی گناہ کا مرتکب مانا ہے جو اٹکل اور اندازے سے کوئی کام کرنے والے کا ہوتا ہے یہ بات کہاں سے معلوم ہو گئی ہے کہ علامہ نسفی پر اجتہاد ختم ہو گیا ہے اور اب ایسا کوئی پیدا نہ ہو گا۔ جس کو کچھ بھی اجتہاد کی طاقت نہ ہو گی۔ یہ دعویٰ ——— تو خدائے عز و جل کے بتلانے سے یا حدیث شریف سے ہی جانا جا سکتا ہے لہٰذا یہ دعویٰ ہی درست نہیں ہے، واللہ تعالیٰ اعلم:

خلاصہ کلام: مذہب حنفیہ میں اصل امام اعظمؒ ابو حنیفہؒ ہیں، اور انہیں کے اجتہاد کے طور طریقہ پر کچھ اختلاف کے ساتھ ان کے شاگردوں میں مجتہدین و منتسبین ہیں، لیکن ان کے شاگردوں میں سے امام ابو یوسفؒ و امام محمدؒ نے امام اعظمؒ کے مذہب کو اپنے استاد کی تعظیم و تکریم کے خیال سے خود براہ راست یا دوسروں کے واسطے سے نقل کیا اور اسے جمع کیا نیز اپنے خاص اجتہاد کے ذریعہ مسائل کا اضافہ فرمایا، اور اس کے بعد مشائخ اور علماء اور بہت سے اولیاء بھی اسی مذہب پر عمل پیرا ہوتے چلے آئے، امام شعرانیؒ نے بطریق کشف اس مذہب کو دوسرے تمام مجتہدین کے مذہبوں کے بارے میں زیادہ دنوں تک باقی اور محفوظ پایا ہے، صاحب الدر المختار کے استاد علامہ خیر الدین رملیؒ نے فتاویٰ خیریہ میں کہا ہے کہ ہمارے نزدیک یہ طے شدہ بات ہے کہ فتویٰ دیتے وقت صرف امام اعظمؒ کے قول پر فتوی دیئے جائیں اور انہیں چھوڑ کر صاحبین یا ان میں سے کسی ایک قول یا غیروں کے قول پر انتہائی ضرورت پر فتویٰ دیئے جائیں (ترجمہ ختم ہوا)

اب یہ چند باتیں جاننا ضروری معلوم ہوتا ہے اول یہ کہ امام اعظمؒ کے اقوال کس مستند ذریعہ سے ہمیں پہنچے ہیں، اور اگر ایک ہی مسئلہ کے متعلق حکم دو یا دو سے زیادہ مختلف طریقوں سے مروی ہوں تو ان میں سے ہم کس کو مسند اور قابل عمل سمجھیں

دوم یہ کہ جن مسائل میں امام اعظمؒ سے بالتصریح کوئی روایت منقول نہ ہو ان میں صاحبین (امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ) یا ان کے دوسرے شاگردوں میں سے بھی کسی سے کوئی روایت نہ ہو اور مشائخ مختلف ہو جائیں تو اس وقت کیا حکم ہو گا؟

سوم یہ کہ بوقت ضرورت امام صاحبؒ کے قول کو چھوڑ کر دوسرے کے قول کو قبول کرنے کی کیا صورت ہو سکتی ہے؟

چہارم یہ کہ اہل تقلید اور اہل اجتہاد میں کیا فرق ہے؟

اب یہ معلوم ہونا چاہئے کہ اصولی طور سے یہ بات طے شدہ ہے کہ ایک مجتہد کو دوسرے مجتہد کی تقلید جائز نہیں ہے لیکن اگر اجتہاد کرتے ہوئے کسی نتیجے پر پہنچنے کا موقع نہیں ملا اور اس فیصلہ کے درمیان کوئی ضرورت پیش آجائے تو کیا وہ دوسرے

مجتہد کے قول پر عمل کر سکتا ہے؟ تو اس میں دو قول ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ جو اصحاب و مشائخ درجہ اجتہاد پر فائز ہو چکے تھے ان کے اقوال خود ان کے اجتہادی ہیں، اور جو لوگ اہل تقلید ہیں وہ والوالجی متوفی سنہ ۵۴۰ھ کی تصریح کے مطابق دو قسم کے ہیں ایک محض مقلد اور دوسرے وہ مقلد جس میں اس بات کی بھی صلاحیت ہو کہ وہ دلائل کو سمجھ سکے، ایسی صورت میں جو مسائل امام اعظمؒ سے ایسے ہوں کہ ان میں صرف ایک روایت اور ایک ہی قول ہو تو وہ متعین ہیں کہ ان پر ہی عمل کرنا ہے لیکن جن میں مختلف روایتیں اور اقوال ہوں جیسے وضوء میں داڑھی کے اس حصہ کا دھونا جو چمڑے کے ساتھ ملا ہوا ہو تو اسے کتنا دھونا چاہئے، تو ان روایت میں سے بعض قول کو بڑے مشائخ اور معتبر ماہرین فن نے صحیح کہا ہے اور بعض کو مرجوح اور کمزور قرار دیا ہے، اور انہی مسائل میں سے بعض کے متعلق امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ سے ان کے اپنے اجتہادات اور اپنے خاص جوابات منقول ہیں، اور ہر ایک دلائل خوب واضح اور کھلے ہوئے ہیں۔

اب یہ بھی جان لینی چاہئے کہ مقلد خواہ مقلد محض ہو یا وہ مقلد جس میں اتنی صلاحیت ہو کہ وہ غور و فکر کر سکے وہ ان روایات میں جن میں امام اعظمؒ سے صرف ایک ہی قول ہو اور زائد قول نہ ہو تو ان پر ہی عمل کرنا چاہئے اور کسی بھی دوسرے کے قول کو قبول نہ کرے مگر کسی خاص مجبوری کی صورت میں، اور غور و فکر کی صلاحیت رکھنے والوں کو چاہئے کہ فتویٰ دیتے وقت وہ بھی دوسرے قول کو قبول نہ کریں، مگر جس مسئلہ میں کئی روایتیں موجود ہوں ان کے بارے میں مقلدین پر یہ لازم ہے کہ جس روایت کی تصحیح کر دی گئی یا جسے ترجیح دی گئی ہو اسی کی تقلید کریں، لیکن ایسے اہل نظر کو یہ اختیار ہے کہ وہ خود ہی ان میں کسی کی تصحیح یا ترجیح کریں مگر فتویٰ دیتے وقت صحیح مذہب کا اعتبار ہوگا البتہ ضرورت کے وقت مجبوری ہوگی۔

پھر ان مسائل کے ماسوئی جو امام اعظمؒ سے مروی ہیں خواہ روایت مجتہد مذہب سے ہو یا مشائخ کی تخریج سے ہو اس کے بارے میں تفصیل ہے جو آئندہ معلوم ہوگی، یہانتک جو تفصیل ذکر کی گئی ہے وہ اصل حکم کے اعتبار سے ہے، لیکن موجودہ حالت میں جو طریقہ مروج ہے وہ آخر میں مذکور ہوگا۔

# طبقات مسائل کا ذکر

مسائل تین طبقہ کے ہیں، طبقہ اولیٰ میں مسائل اصول ہیں اور مسائل ظاہر الروایہ بھی کہلاتے ہیں، ایسے مسائل امام محمدؒ کی کتاب مبسوط، جامع صغیر، جامع کبیر، کتاب السیر اور زیادات کے ہیں جیسا کہ کفویؒ نے ذکر کیا ہے یہ کل پانچ کتابیں ہوئیں، اور علامہ شامیؒ کی کتاب رد المختار میں ہے کہ ظاہر الروایۃ، ظاہر المذہب اور روایت اصول سے مراد امام محمدؒ کی مشہور چھ کتابوں کے مسائل ہیں جو یہ ہیں، نمبر ۱، جامع صغیر، نمبر ۲، جامع کبیر، نمبر ۳، کتاب السیر الصغیر، نمبر ۴، کتاب السیر الکبیر، نمبر ۵، مبسوط، اور نمبر ۶، زیادات، ایسا ہی کشف الظنون میں بھی مذکور ہے۔

اور تعالیق الانوار میں ہے کہ بعضوں نے سیر صغیر کو ان میں شمار نہیں کیا ہے اور حاشیہ طحاوی میں ہے کہ بعضوں نے سیر کبیر کو بھی شمار نہیں کیا ہے، عنایہ میں ہے کہ اصول سے مراد جامع صغیر، و کبیر، زیادات اور مبسوط ہیں، اور نتائج افکار میں ہے کہ ظاہر الروایۃ سے مراد فقہاء کے نزدیک جامع صغیر، کبیر، مبسوط اور زیادات ہیں، اور غیر ظاہر الروایہ سے مراد ان کتابوں کے ماسوا جو دوسری کتابیں ہوں، صاحب مفتاح السعادۃ نے روایۃ الاصول اور ظاہر الروایۃ میں تفریق کی ہے، چنانچہ کہا ہے کہ فقہاء مبسوط، زیادات، جامع صغیر اور کبیر کو روایۃ الاصول کہتے ہیں اور مبسوط، جامع صغیر، کبیر کو ظاہر الروایۃ و مشہور الروایہ کہتے ہیں۔

میں مترجم کا کہنا ہے کہ اس تفصیل کا نتیجہ یہ نکلا کہ مبسوط، جامع صغیر تو روایۃ الاصول و ظاہر الروایہ و مشہور الروایہ ہوئی، اور سیر صغیر کو درمیان سے ساقط کر دیا، اور شاید کفویؒ کی مراد سیر سے سیر کبیر ہے۔ واللہ اعلم

پھر اصل سے مراد مبسوط ہے کیونکہ امام محمدؒ نے سب سے پہلے اسی کو تصنیف کیا، پھر جامع صغیر کو، پھر زیادات کو تصنیف کیا ہے، جیسا کہ غایۃ البیان میں ہے، اور اصل کے کئی نسخے ہیں، ان میں تھوڑا تھوڑا کہیں کہیں اختلاف بھی ہے، اور کفویؒ نے کہا ہے کہ سب سے زیادہ مشہور و ظاہر نسخہ شیخ ابو سلیمان جوز جانیؒ کا ہے، پھر کہا ہے کہ مبسوط کے نسخے متعدد ہیں، ایک نسخہ شیخ الاسلام ابو بکر خواہر زادہ کے نام سے مشہور ہے، اس کو مبسوط شیخ الاسلام اور مبسوط کبریٰ بھی کہتے ہیں، اور ایک نسخہ شمس الائمہ حلوائی کا ایک ان کے شاگرد شمس الائمہ سرخسیؒ کا ہے۔

مترجم کا کہنا ہے کہ یہ شمس الائمہ سرخسیؒ وہ نہیں جن کی ایک کتاب محیط سرخسی ہے، بلکہ صاحب محیط سے مقدم اور امام مجتہد حقانی اور صاحب کرامات ہیں، اور یہ بھی واضح ہو کہ یہ مبسوطات شیخ الاسلام و حلوائی و سرخسی وغیرہ اصل میں مبسوط کی شرحیں ہیں، اور اصل مقصود کے قیود سے جو مسائل نکلے تھے ان کو انہوں نے خارج کر دیا، لیکن امام محمدؒ کے کلام کے ساتھ اپنا کلام بھی خلط ملط کر دیا ہے جس کی وجہ سے مبسوط اس کتاب جیسی ہو گئی ہے جو شیخ الاسلام کی طرف منسوب ہے، جیسے جامع میں ذکر کیا ہے حالانکہ اس سے مراد قاضی خان کی شرح جامع صغیر ہے، جیسا کہ بیری زادہ نے شرح الاشباہ میں ذکر کیا ہے، اور اب یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ ہدایہ کی شرحوں میں سرخسیؒ جو مبسوط کے نام سے مشہور ہو گئی ہے، بات کو ذہن نشین کر لینا چاہئے، صاحب کشف الظنون نے ایسا ہی ذکر کیا ہے۔

خلاصہ یہ کہ ظاہر الروایہ کے مسائل مذکورہ امام محمدؒ کی کتابوں کے ہیں، اور حاکم شہیدؒ نے امام محمدؒ کی کتابوں سے اہم اور خلاصہ مسائل کو چن لیا ہے جیسا کہ طبقات علمائے حنفیہ میں مذکور ہے، لہٰذا علماء نے اس کو بھی اصول ہی مان لیا ہے، چنانچہ کفویؒ نے کہا ہے کہ مسائل ظاہر الروایہ میں سے وہ مسائل بھی ہیں جو حاکم شہیدؒ کی کتاب الکافی بھی اصول مذہب سے ہے، مشائخ و بزرگوں نے اس کی شرحیں بھی لکھی ہیں، ان ہی میں سے شرح شمس الائمہ سرخسیؒ، شرح قاضی خان الاسلام علی اسبیجابی، مترجم کا کہنا ہے کہ یہی شرح سرخسی مبسوط کے نام سے مشہور ہے، اور یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ علامہ نسفیؒ جو کنز الدقائق کے مصنف ہیں ان کی کتاب کافی ووافی دوسری کتاب ہے۔

طبقہ ثانیہ:

مسائل مذہب میں سے وہ مسائل ہیں جو غیر ظاہر الروایہ کہلاتے ہیں، اور یہ وہ مسائل ہیں جو ہمارے اماموں سے مروی ہیں لیکن ان مذکورہ کتابوں میں نہیں ہیں، بلکہ دوسری کتابوں میں ہیں، خواہ وہ کتابیں امام محمدؒ کی تصنیفات سے ہوں جیسے کیسانیات، رقیات، جرجانیات، ہارونیات، ان کو غیر ظاہر الروایہ اس لئے کہتے ہیں کہ ان کے مسائل امام محمدؒ سے ایسی شہرت اور کثرت روایت کے ساتھ نہیں پہنچے جیسے کے طبقہ اول کی کتابوں کے مسائل شہرت اور کثرت روایت کو پہنچے ہیں، خواہ یہ کتابیں امام محمدؒ کے ماسوا دوسروں کی تصنیف سے ہوں جیسے کتاب مجرد جو حسن بن زیادؒ کی تصنیف ہے، کہ اس کے مسائل بھی غیر ظاہر الروایہ ہیں، اس قسم میں سے کتاب الامالی بھی ہیں۔

املاء (لکھوانے) کی صورت یہ ہوتی تھی کہ کوئی عالم کسی مقام پر بیٹھ گئے اور ان کے شاگرد بھی حلقہ بنا کر دوات قلم اور کاغذ لے کر بیٹھ گے، اور استاد نے اس مجلس میں جو کچھ علم بیان کیا اس کو یہ لوگ لکھتے گئے، اسی طرح ہر مجلس میں استاد لکھاتے گئے اور شاگرد لکھتے گئے، یہانتک کہ ایک وقت میں وہ کتاب تیار اور مکمل ہو جاتی تھی، ہمارے اسلاف اور متقدمین کا یہ عام طریقہ تھا، اسی قسم میں سے کتب نوادر بھی ہیں کہ ان کی روایتیں متفرق طور پر ہوتی تھیں جیسے نوادر ابن سماعہ، نوادر ہشام اور نوادر ابن رستم وغیرہ جو امام محمد وغیرہ سے روایت کرتے ہیں، کفویؒ نے کہا ہے کہ ان کتابوں کو نوادر اس لئے کہتے ہیں کہ یہ کتابیں اصول سے مخالف ہوتی ہیں۔

مترجم کہتا ہے کہ اس جگہ "مخالفت" سے عام معنی اصول سے مخالف مراد نہیں ہیں بلکہ مراد یہ ہیں کہ روایت نادر ہے

کہ دوسرے شاگردوں سے موافقت نہیں پائی جاتی ہے، اور یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ ظاہر مذہب کی روایت چھوڑ کر نوادر کی روایت قبول کر لیتے ہیں، مثلاً اگر کسی نے اپنی بیوی سے حالت حیض میں وطی حلال جان کر کی تو شمس الائمہ کے نزدیک اس پر کفر کا حکم لگایا جائے گا، اور نوادر میں امام محمدؒ سے مروی ہے کہ اس پر کفر کا حکم نافذ نہیں ہوگا، اور یہی حکم صحیح ہے، ملا علی قاریؒ نے ایسا ہی ذکر کیا ہے اور عموماً اہم مسائل ظاہر الروایہ کے ہوتے ہیں اگر ظاہر الروایہ میں نہ ہو تو غیر ظاہر الروایہ اور نوادر کے ہوتے ہیں۔

طبقہ ثالثہ:

فتاوی کے مسائل ہیں ان کو واقعات بھی کہتے ہیں، مطلب یہ ہوتا ہے کہ ایسی صورت کا واقع ہونا کہ اس کا حکم ان ائمہ ثلاثہ سے مروی نہیں ہیں، لہٰذا یہ ایسے مسائل ہوئے جن کے احکام امام محمدؒ کے شاگردوں یا شاگردوں کے شاگردوں یا ان کے بعد والوں نے استنباط کئے ہیں۔ کفوی نے ایسا ہی ذکر کیا ہے۔ یعنی امام محمد وغیرہ نے شاگردوں کے سامنے ———— ایسے واقعات پیش کئے گئے جن کے جوابات ان اماموں میں سے کسی نے نہیں دیئے تھے، لہٰذا ان لوگوں نے از خود اپنے اجتہاد سے ان کے جوابات دئے، اور جو اجتہاد کے لائق ہو وہ خواہ شاگرد کا شاگرد ہو یا ان کے بعد کے زمانوں میں سے کسی وقت کا ہو اس کا اجتہاد قابل اعتبار سمجھا گیا، گویا زمانہ کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔

مترجم کا کہنا ہے کہ یہی بات صحیح ہے کیونکہ کبھی ایسا ہو جاتا ہے کہ بعد کے زمانہ میں ایسی بات ہو جاتی ہے جو اگلے زمانہ میں نہیں ہوتی ہے کیونکہ علم تو اللہ کا فضل ہے، جیسا کہ فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿وَ دَاوٗدَ وَ سُلَیْمٰنَ اِذْ یَحْكُمٰنِ فِی الْحَرْثِ اِذْ نَفَشَتْ فِیْهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَ كُنَّا لِحُكْمِهِمْ شٰهِدِیْنَ فَفَهَّمْنٰهَا سُلَیْمٰنَ﴾ یعنی داؤد سلیمان کے واقعہ کو یاد کرو کہ ایک کھیتی کے واقعہ میں جبکہ اس میں قوم کی بکریاں داخل ہو گئی تھیں، تو ان دونوں نے فیصلہ سنایا اور اس فیصلہ کے وقت ہم بھی موجود تھے، تو اصل بات ہم نے سلیمان کو سمجھادی، لآیہ، اس آیت پاک میں اللہ تعالیٰ نے حضرت سلیمان علیہ السلام پر احسان رکھتے ہوئے فرمایا کہ ہم نے ان کو صحیح بات سمجھادی، حالانکہ دوسرے شخص جو داؤد ہیں ان کے والد ہیں (باپ سے بیٹے کا فیصلہ زیادہ مناسب ہو گیا) یہ بات مختلف دلائل سے مدلل ہے اور اس کے وقوع پر یقین ہے۔

کفویؒ نے کہا ہے کہ سب سے پہلے جس کتاب میں نوازل اور واقعات بیان کئے گئے ہیں اسی کا نام نوازل فقیہ ابو اللیث نصر بن محمد سمرقندی ہے جو امام المہدی کے نام سے بھی مشہور ہیں، اس میں مجتہدین متاخرین مثلاً اپنے شیوخ اور ان کے شیوخ مثلاً محمد بن مقاتل رازی اور محمد بن سلمہ اور نصیر بن یحییٰ وغیرہم کے فتاویٰ جمع کئے ہیں، اور اپنے مختارات یعنی جو ان کے نزدیک مختار اور بہتر تھے اور واقعات میں یہ کتاب اصل ہے، اس کے بعد واقعات ناطفی اور مجموعۃ النوازل وغیرہ ہیں، پھر بعد کے دوسرے مشائخ نے ان فتاوی کو اصول کے ساتھ ملا کر اکھٹا کر دیا ہے، جیسے جامع قاضیخان، خلاصہ وغیرہ جو فتاویٰ کی کتابیں ہیں، اور بعض شیوخ نے بعد کے فتاوی اور اصول کے درمیان فرق اور امتیاز باقی رکھا ہے، جیسے رضی الدین سرخسیؒ نے محیط میں کہا ہے کہ سب سے پہلے مسائل اصول پھر جو نوادر ہیں آخر میں فتاویٰ لکھے ہیں۔

مترجم کا کہنا ہے کہ شیخ رضی الدین سرخسی کی صنیع اس بات پر گواہ ہے کہ قاعدہ یہ تھا کہ جو احکام اصول ظاہر الروایہ میں ہیں وہ مقدم ہیں پھر جو نوادر ہیں پھر جو فتاویٰ ہیں، اور یہ بات بھی معلوم ہو گئی کہ فتاویٰ سے مراد صرف وہ مسائل واقعات اور نوازل ہیں جو مشائخ نے خود استخراج اور استنباط کئے ہیں ایسے مواقع میں جن میں کوئی روایت اماموں سے منقول نہیں ہے، اس لحاظ سے فتاویٰ قاضی خان یا فتاویٰ عالمگیری کو فتاویٰ کہنا حقیقتاً نہیں بلکہ مجازاً ہے، اس اعتبار سے کہ ان میں مسائل فتاویٰ ملے جلے ہیں، اور حقیقت میں ان میں مسائل اصول و فتاویٰ دونوں ہیں، اور یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ اگر کوئی حکم ظاہر الروایہ میں نہ ہو لیکن نوادر میں ہو تو فتاویٰ سے نوادر کو مقدم کرتے ہوئے قبول کر لینا ہوگا، چنانچہ بحر الرائق کے باب قضاء الفوائت میں ہے کہ مسئلہ اگر ظاہر الروایہ میں نہ ہو اور غیر ظاہر الروایہ میں ہو تو اسی کو قبول کرنا لازم ہوگا۔

مترجم کا کہنا ہے کہ یہ حکم مقلد کے لئے ہے یا جس کو قوت اجتہادیہ حاصل ہو اس کے لئے بھی یہی حکم ہے، لیکن پہلا احتمال ہی زیادہ صحیح ہے، اگر یہ کہا جائے کہ غیر ظاہر الروایہ ائمہؒ کے شاگرد ہیں اس لئے متاخر زمانہ کے قوت اجتہادیہ والے کی بہ نسبت ائمہ کے اجتہاد پر تو زیادہ اعتماد ہونا چاہئے، جواب یہ ہوگا کہ غیر ظاہر الروایہ میں راوی نے روایت کا التزام کیا ہے، ساتھ ہی اس بات میں تامل باقی رہ جاتا ہے کہ امام مجتہد سے واقعۃً یہ ثابت ہے بھی یا نہیں، پھر خود راوی نے کھل کر یہ نہیں بتایا ہے کہ ان کے اجتہاد سے ائمہ کے اجتہاد میں موافقت ہوئی یا نہیں اس لئے صاحب قوت اجتہادیہ کے حق میں اعتماد باقی نہ رہا، لہٰذا اس پر شرعاً یہ بات لازم آئی کہ اپنے اجتہاد کو کام میں لائے اور اسی پر عمل کرے، ان باتوں کو سمجھنے کی کوشش کرے۔

پھر بھی معلوم ہونا چاہئے کہ ہمارے علاقوں اور ان دنوں میں اکثر اصول ناپید ہیں، اور اگر کہیں پائے جاتے ہیں تو وہ شاذو نادر ہیں بہ آسانی دستیاب اور متواتر نہیں ہیں اسلئے وہ متواترات کے حکم میں نہیں ہیں، بالخصوص ہمارے زمانے اور ہمارے علاقوں میں، لہٰذا یہ بات ضروری ہوئی کہ حوالہ کی کتاب معتبر اور متواتر بھی ہو، اسی لئے ملا علی قاری نے تذکرہ موضوعات میں لکھا ہے کہ قواعد کلیہ میں سے ہے یہ بات کہ احادیث نبویہ، مسائل فقہیہ اور تفاسیر قرآنیہ کا نقل کرنا صرف ان ہی کتابوں سے جائز ہے جو بآسانی دستیاب ہوں، کیونکہ جو کتابیں کمیاب یا نایاب ہیں ان میں زنادقہ اور ملحدین کا موضوع روایتوں کو خلط ملط کردینے سے اطمینان نہیں ہوتا ہے، بخلاف محفوظ کتابوں کے کہ ان کے صحیح نسخے اکثر لوگوں کے پاس مل جایا کرتے ہیں، اس لئے ان میں خلط ملط کرنا ناممکن ہو جاتا ہے۔ انتہی۔

کفویؒ کے کلام سے معلوم ہوا کہ کتاب منتقی مؤلفہ حاکم شہیدؒ اس زمانہ میں بالکل نایاب ہے لیکن اس سے جو مسائل کسی معتمد اور معتبر کتاب مثلاً محیط سرخسی وغیرہ میں منقول ہیں وہ بآسانی دستیاب ہیں، اور محیط برہانی جو محیط سرخسی سے مقدم ہے وہ بھی مفقود اور نایاب ہے، چنانچہ ابن نجیم مصریؒ نے مسئلہ وقف کے کسی رسالہ میں اپنے ہم مصروں پر رد کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ہمارے ہمعصر نے محیط برہانی سے جو نقل لکھی ہے وہ جھوٹ ہے، کیونکہ محیط برہانی اب بالکل نایاب ہے جیسا کہ ابن امیر الحاج نے منیۃ المصلی کی شرح میں تصریح کی ہے، نیز اگر یہ بات فرض کرلی جائے کہ ایک کتاب ہمارے معاصر کو مل بھی گئی مگر اس کے علاوہ کسی اور کو نہیں ملی جب بھی اس سے فتویٰ دینا حوالہ میں نقل کرنا جائز نہیں ہے، جیسا کہ فتح القدیر کی کتاب القضاء میں تصریح کے ساتھ مذکور ہے۔ انتہی۔

فتح القدیر کتاب القضاء میں ہے کہ اصولیین کا اس بات پر اتفاق ہے کہ مفتی وہی ہے جو مجتہد ہو اور جو مجتہد نہیں ہے مگر مجتہدوں کے اقوال نقل کرتا ہو وہ مفتی نہیں ہے، ایسے شخص سے جب کوئی مسئلہ دریافت کیا جائے تو اس پر واجب ہے کہ کسی مجتہد مثلاً امام ابو حنیفہؒ کا قول واقعہ کے طور پر نقل کردے، اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ ہمارے زمانہ میں جو موجودہ لوگوں سے فتویٰ لئے جاتے ہیں وہ ان کے فتوے نہیں ہوتے بلکہ کسی مفتی کے کلام کی نقل ہے کہ سوال کرنے والا اس کے موافق عمل کرے، اور مجتہد سے اس کی نقل کا طریقہ ان دو باتوں میں سے ایک ہے، نمبر ۱۔ اس ناقل کی سند وہاں تک، نمبر ۲۔ یا کسی اپنے معروف و مشہور کتاب سے لے جو عموماً دستیاب ہو جیسے امام محمد بن الحسنؒ کی کتابیں اور ان کی جیسی مشہور تصنیفیں کہ یہ کتابیں اپنے مصنفین سے خبر متواتر یا مشہور کی حیثیت کی ہیں، امام رازیؒ نے ایسا ہی ذکر کیا ہے۔

اسی طرح اگر ہمارے زمانہ میں بعض کتابیں نوادر کی پائی گئیں تو جو مسائل ان میں ہیں ان کو امام ابو یوسفؒ یا امام محمدؒ کی طرف نسبت کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ ہمارے زمانے میں ہمارے علاقے میں نہ مشہور نہ دستیاب ہیں، ہاں اگر نوادر سے کسی مشہور کتاب مثلاً ہدایہ اور مبسوط میں نقل پائی جائے تو اس مشہور کتاب پر اعتماد کی بناء پر مقبول ہوگی، پھر فتویٰ دینے والا اگر مجتہدین کے اقوال مختلفہ کو یاد رکھ لیتا ہے لیکن دلیل نہیں پہچانتا ہے اور نہ اس کو اجتہاد و ترجیح کی قدرت ہے تو وہ ان میں سے از خود کسی ایک قول پر اعتماد کرے بلکہ فتویٰ پوچھنے والوں کے سامنے بیان کردے تاکہ پوچھنے والا ان میں سے جس قول کو زیادہ صحیح سمجھتا ہو اسی کو

فتویٰ کر کے عمل کر لے، ایسا ہی بعض جوامع میں مذکور ہے، اور میرے نزدیک تو فتویٰ دینے والے پر سب اقوال نقل کرنا واجب نہیں ہے بلکہ یہ کافی ہے کہ ان میں سے کسی قول کو نقل کر دے، کیونکہ مقلد کو اختیار ہے کہ جس مجتہد کی تقلید کرنا چاہے تقلید کرے (ترجمہ ختم ہوا)

مترجم کا کہنا ہے کہ اس تفصیل سے کئی باتیں معلوم ہوئیں: نمبر ا۔ ایسے مقلد کو بھی فتویٰ دینا جائز ہے جو مجتہدوں کے مختلف اقوال کو یاد رکھتا ہو اور اس کو دلائل معلوم نہ ہوں اور نہ ترجیح دینے کی صلاحیت ہو۔

نمبر ۲۔ بعض جوامع کے قول کو چاہے اختیار کر لے، لہٰذا ایسے شخص کی رائے کا بھی اعتبار ہو گا جو مجتہدوں کے اقوال بھی جانتا ہو۔

نمبر ۳۔ ابن الہمامؒ کے اس قول کو کہ "مقلد جس مجتہد کی تقلید کرنی چاہے کر لے" کا یہ مطلب ہو گا کہ فتویٰ دینے والا خود ایک قول کو اختیار کر کے اس کو نقل کر دے اور یہاں پر کوئی ایسی قید نہیں لگائی کہ وہ دلیل معلوم کرے یا قلب سے تحری کرے یعنی اپنے دل کا فیصلہ کرے، یا پوچھنے والے کے حق میں قول بہتر ہو یا اس کے حق میں مفید ہو یا وہ قول خاص امام اعظمؒ کا ہو یا کسی مجتہد کا ہو، اگرچہ ظاہر کلام یہی ہے کہ چاہے جس مقلد کا قول ہو، اور یہاں یہ تفصیل بھی بیان نہیں کی ہے کہ فتویٰ دینے والے نے آج جس کو اختیار کیا ہو دوسرے دن کے فتویٰ میں بھی یہی قول لکھے یا اسے اختیار ہے کہ دوسرا قول لکھ دے، لیکن تلفیق (صحیح اور غلط روایتوں میں خلط ملط کر دینا) وغیرہ کی بحث میں ایک تحقیق لکھی ہے، اس جگہ رازیؒ سے مراد شیخ ابو بکر الرازی الجصاص ہیں چنانچہ ان کی کتاب اصول الفقہ سے تقنیہ میں منقول ہے کہ کسی شخص کا کوئی کلام یا کوئی مذہب کسی ایسی کتاب میں دیکھے جس کے نسخ دستیاب ہوں تو جو کوئی اس کتاب میں دیکھے اس کو جائز ہے کہ یوں کہے کہ فلاں کا یہ قول ہے اور فلاں کا یہ مذہب ہے، اگرچہ اس نے کسی سے نہ سنا ہو جیسے امام محمد بن الحسنؒ کی کتابیں، اور امام مالکؒ کی مؤطا اور ان جیسی تصنیف کردہ کتابیں جو ہر آن پر دستیاب ہیں کیونکہ یہ کتابیں اس حد تک دستیاب رہی ہیں گویا کہ یہ خبر متواتر یا مشہور کے درجہ تک پہنچی ہوئی ہیں، ایسی خبروں کے لئے اسناد جاننے یا بتانے کی ضرورت باقی نہیں رہتی ہے (ترجمہ ختم ہوا)

اور نوازل فقیہ ابو اللیث میں ہے کہ شیخ ابو نصر سے سوال کیا گیا کہ یہ چار کتابیں، نمبر ا۔ نوادر ابراہیم بن رستم، نمبر ۲۔ خصاف کی کتاب ادب القاضی، نمبر ۳۔ مجرد حسن بن زیاد، نمبر ۴، نوادر ہشام کی ہمیں اطلاع ملی ہے اور ہمارے لئے وہ مہیا ہیں تو ہمیں یہ جائز ہو گا کہ ہم ان کتابوں کو دیکھ کر فتویٰ دیں؟ تو جواب دیا کہ ہمارے اسلاف کا جو علم ہمیں صحت کے درجہ تک پہنچا ہو تو وہ علم ہمارے لئے مرغوب اور پسندیدہ ہے، لیکن ان سے فتویٰ دینے کے متعلق تو میری رائے یہ ہے کہ ایسا نہیں کرنا چاہئے کیونکہ آدمی کو ایسے امر کا فتویٰ نہ دینا چاہئے جس پر مکمل اعتماد نہ ہو اس لئے لوگوں کا بوجھ اٹھانا نہ چاہئے، ہاں اگر ایسے مسائل ہوں جو ہمارے اسلاف سے مشہور و ظاہر ہوں تو مجھے امید ہوتی ہے کہ ان پر اعتماد کرنا صحیح ہو گا (ترجمہ ختم ہوا)۔

پھر یہ بھی واضح ہو کہ حاکم شہید کی منتقی اور محیط برہانی کے نایاب اور مفقود ہو جانے کی تو ہمیں شہادت مل چکی ہے، اس لئے ان کا اثر موجود نہ رہا اور ان کی اہمیت ختم ہو چکی ہے، اب اگر کوئی یہ دعویٰ کرے کہ یہ کتابیں وہی ہیں تو ان پر اعتماد نہیں ہو سکتا ہے، کیونکہ درمیان سے تواتر ختم ہو گیا ہے، ہاں جب تک کہ ان کتابوں کے تواتر کے ساتھ پائے جانے کا ہمیں یقین ہو گا، اس وقت تک کی اگر منتقی اور محیط مذکور میں سے کسی کتاب میں کچھ نقل پائی جائے اور خود وہ کتاب بھی اس وقت تک عام طریقہ سے دستیاب ہو اور وہ کتاب خود بھی اپنی جگہ قابل اعتماد ہو تو اس کتاب کے حوالہ سے ہمیں اطمینان ہو سکتا ہے کہ واقعتاً یہ مسئلہ منتقی میں تھا جو فی الحال اس کتاب میں موجود ہے، اسی طرح امام محمدؒ کی کتابیں ہمارے زمانہ میں ہدایہ اور وقایہ اور عالمگیری وغیرہ کی طرح مشہور اور دستیاب نہیں ہیں لیکن اصل یعنی امام محمدؒ کی کتاب مبسوط سے یا دوسری کتابوں سے جو مسائل محیط سرخسی وغیرہ میں موجود ہیں یا محیط سرخسی کے حوالہ سے دوسری معتبر کتابوں میں مذکور ہیں یا ہدایہ یا اس کی شروح اور شرح وقایہ وغیرہ میں منقول ہیں ان پر ہمیشہ سے اب تک اعتماد باقی ہے۔

اور یہ بھی واضح ہو کہ ائمہ مشائخ اور فقہاء کرام نے حفظ کی آسانی کے لئے اصول کتب سے مختصر کر کے کتابیں تصنیف کی ہیں جو متون کے نام سے مشہور ہیں، اور ان میں صحیح روایت کا التزام رکھا ہے خواہ ان کی صحت پر اعتماد اپنے ذاتی اعتماد کی وجہ سے ہو بشرطیکہ مصنف خود بھی مجتہد ہوں اور یہی بات اکثر تقریباً سب ہی میں پائی گئی ہے یا کسی دوسرے مجتہد کی تصحیح کر دینے کی وجہ سے ہو، حق بات یہ ہے کہ ائمہ مشائخ کے نزدیک امام اعظمؒ، امام یوسفؒ اور امام محمدؒ سبھوں کے اجتہاد کے مجموعہ کا نام مذہب حنفی ہے، لیکن آخری زمانہ کے فقہاء نے ان میں امتیاز برتا ہے، اور فتویٰ ملا جلا ہوتا ہے، اس میں مزید بحث عنقریب ہوگی، اور مذہب حنفی کے لئے متون کتب کو تقریباً اصل کا حکم دیا گیا ہے، اور یہ ظاہر بات ہے کہ ہمارے زمانہ میں اس کے علاوہ کوئی چارہ بھی نہیں ہے۔

فاضل علامہ (ابوالحسنات محمد عبدالحیؒ) لکھنوی نے لکھا ہے کہ متون کتاب سے مراد تمام متون نہیں ہیں بلکہ اس سے مراد وہ مختصر کتابیں ہیں جن کو ایسے ماہرین ائمہ علماء اور کبار فقہاء نے تالیف کیا ہے، اور وہ علم و زہد اور فقہ میں اور روایت کرنے میں ثقہ، مشہور اور معروف ہیں جیسے امام طحاویؒ، کرخیؒ، حاکم شہیدؒ، ابوالحسن قدوریؒ کے علاوہ بھی ہیں جو اس طبقہ میں تھے، پھر متاخرین علماء نے ان کتابوں میں برہان الشریعہ کی وقایہ، حافظ الدین عبداللہ نسفی وفات سنہ ۷۱۰ھ کی کتاب کنزالدقائق ابوالفضل مجد الدین عبداللہ بن محمود موصلی وفات سنہ ۶۸۳ھ کی کتاب المختار اور امام قدوری احمد بن محمد وفات سنہ ۴۲۸ھ کی کتاب مختصر القدوری پر بھرپور اعتماد کیا ہے، کیونکہ تمام لوگوں کو ان کتابوں کے مؤلفین کی بزرگی اور معتمد علیہ مسائل ہی کے ذکر کرنے کا پورا یقین ہو چکا ہے، پھر ان میں بھی زیادہ مشہور اور قابل اعتماد کتابیں وقایہ، کنز، اور مختصر القدوری ہیں۔

مترجم کا کہنا ہے کہ اس جگہ اہم اور معتمد کتابوں میں ہدایہ کا نام اس لئے ذکر نہیں کیا ہے کہ وہ کتاب متن نہیں ہے بلکہ شرح ہے البتہ متن کی طرح مشہور ہے، اور مذکورہ متن کی کتابوں کے لئے ہدایہ گویا اصل ہے، کیونکہ ان تمام متون میں سب سے زیادہ قابل اعتماد اور مشہور وقایہ ہے، کیونکہ خود صاحب کتاب نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ میں نے اس کتاب کا نام "وقایۃ الروایہ فی مسائل الہدایہ" رکھا ہے، کیونکہ اس میں ہدایہ کے ہی مسائل کو جو مسلسل اور متواتر ہیں مختصر کر کے ذکر کیا گیا ہے۔

اس بیان کے بعد فاضل محترم (مولانا عبدالحی) نے کچھ اور تفصیل بھی بیان کی ہے جس کا ماحصل یہ ہے کہ یہ جو مشہور ہے کہ متون میں صرف اصل مذہب و ظاہر الروایہ ہی ہوا کرتے ہیں، تو یہ حکم کلی نہیں ہے کیونکہ اکثر متون والے ایسے مسائل لکھتے ہیں جو متقدمین مشائخ کی تخریج سے مخالف مسلک ائمہ متبوعین ہیں، جیسے عشر فی عشر یعنی حوض کے بڑا ہونے کے لئے اس کا دہ در دہ ہونا اصل مذہب نہیں ہے، اسی طرح یہ بات بھی جو مشہور ہوگئی ہے کہ متون میں صرف امام ابوحنیفہؒ کا مذہب نقل کیا گیا ہے تو یہ حکم اکثری بھی نہیں ہے کیونکہ بہت سے متون والوں نے صاحبین کے مذہب کو راجح پا کر اسی کو نقل کر دیا ہے، جیسا کہ پیشانی اور ناک پر سجدہ کرنے کے مسئلہ میں ہے۔

میں کہتا ہوں تحقیقی بات وہ ہے جو میں نے پہلے بیان کر دی ہے کہ قول راجح میں صاحبین کے اقوال کو بھی مذہب مانا گیا ہے، درحقیقت اس بات کے علاوہ کوئی چارہ بھی نہیں ہے کہ مشائخ کے تخریجات کو بھی مذہب میں داخل کر لیا جائے جبکہ نت نئے واقعات و حادثات ہمیشہ ہوتے ہی رہتے ہیں، اور جب امام اعظمؒ کے مقرر کردہ اصول ہی پر انہوں نے مسائل کا استخراج کیا تو ان مسائل کے داخل مذہب ہونے میں کچھ شک باقی نہ رہا اور جب ان کو داخل مذہب قرار دیا گیا تو صاحبین یا ان میں سے کسی ایک کے قول کو جو راجح ہو یا کسی خاص ضرورت سے فتویٰ بھی ہو گیا ہو اس کو مذہب مان لینا بدرجہ اولی ہوگا، اور فاضل موصوف کے فرمودات میں سے یہ بھی ہے کہ جو احکام متون میں ہیں وہ مقدم ہیں ان احکام پر جو شروح میں ہیں اور جو شروح میں ہیں وہ مقدم ہیں ان احکام پر جو فتویٰ میں ہیں، اس بناء پر متون جو نقل مذہب کے لئے ہیں ان میں اگر کوئی مسئلہ موجود ہو اور اس کے

خلاف شروح میں ہو تو متن کے مسئلہ کو مقدم رکھا جائے گا، اسی طرح اگر کوئی مسئلہ شرح میں ہو مگر فتاویٰ میں اس کے خلاف ہو تو شرح کو مقدم رکھا جائے گا۔

مترجم کا کہنا ہے کہ حق یہ ہے کہ یہ ان شروح کا حکم ہے جو ائمہ مشائخ مثلاً طحاویؒ، حلوائیؒ وغیرہم نے اصول کی شروح میں جو قیود بڑھے ہوتے ہیں ان سے احکام استخراج کئے ہیں، ایسے استخراج مسائل تو دوسری جگہ پر تصریح سے مذکور ہوتے ہیں، اور شامیؒ نے ردالمحتار میں کہا ہے کہ مذہب سے مراد وہ مسائل ہیں جو ظاہر الروایہ کی کتابوں میں مذکور ہوں، انتہی، یہ خاص اصطلاح ہے۔

واضح ہو کہ پہلے یہ اصل مقرر تھی کہ جو اصول میں ہے وہ شروح پر مقدم ہے اور جو شروح میں ہے وہ فتاویٰ پر مقدم ہے، مگر بعد میں یہ متون ظاہر ہو گئے تو اس اصل مذکور کی عبارت میں اسی طرح فرق آ گیا اور یہ قاعدہ کلیہ بن گیا کہ متون مقدم ہیں ان کے بعد شروح اور ان کے بعد فتاویٰ ہیں، اس میں "شروح" سے مراد وہ شروح نہیں ہیں جو آج کل دستیاب ہیں اور متداول ہیں، اسی طرح فتاویٰ سے وہ کتابیں مراد نہیں ہیں جو فتاویٰ کی کتابوں کے نام سے مشہور ہیں، اور ایسا کیونکر ممکن ہوگا، جبکہ مثلاً فتاویٰ عالمگیری جو اصول، متون، فتاویٰ تمام روایتوں کی جامع ہے؛ یہاں تک کہ اکثر اقوال کی نسبت کتاب الاصل امام محمدؒ کی ہدایہ و کنز وغیرہ کی تصریح موجود ہے، اور متون کی شروح میں اکثر فتاویٰ قاضیخان و خلاصہ وغیرہ سے عبارت لے کر شرح کی گئی ہے، اب مذکورہ بحث میں اچھی طرح غور کرو تاکہ حقیقت حال سامنے آ جائے۔

پھر فاضل مرحوم نے متون کے مقدم ہونے پھر شروح پر فتاویٰ کے قول کے نقل کرنے کے بعد کہا ہے کہ یہ حکم اس وقت ہے جبکہ نچلے طبقہ میں صراحۃً تصحیح نہ پائی گئی ہو، یعنی اگر متن یا شرح سے کسی قول کے خلاف نیچے کے طبقہ والے نے صراحۃً تصحیح نہ کی ہو، پھر اپنے اس قول کی تائید کے لئے فاضل مرحوم نے ردالمحتار کی کتاب الفرائض سے نقل کیا ہے کہ علامہ شامیؒ نے یہ مسئلہ ذکر کیا ہے کہ میت نے مرتے وقت اپنے چچا کی بیٹی اور ماموں کا بیٹا چھوڑا تو علامہ خیر الدین رملیؒ نے فتویٰ دیا ہے کہ کل ترکہ چچا کی بیٹی کا ہے، حالانکہ یہ مسئلہ متون کے خلاف ہے، تو شامیؒ نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ علماء نے ذکر کیا ہے کہ جو متون میں ہے وہ التزاماً تصحیح کردہ ہے، پس جبکہ ایسا مسئلہ ہو کہ اس کی تصحیح صراحۃً کی گئی ہو وہ اس تصحیح سے اقویٰ ہوتی ہے جو التزاماً کی گئی ہو، اور یہ بھی یہاں تصریح موجود ہے کہ اس مسئلہ کے بارے میں جو متون میں ہے اور جو رملیؒ نے فتویٰ دیا ہے، دونوں ہی ظاہر الروایہ ہیں، پس جہاں ایسی صورت ہو وہاں ہم پر اس قول کی اتباع لازم ہے جس کی صراحۃً تصحیح کی گئی ہو، ترجمہ مختصر اختم ہوا۔

حاصل یہ ہوا کہ متون سے خلاف اگر اس کے نیچے کے طبقہ میں صراحۃً تصحیح ہو تو متن کو مقدم نہ سمجھتے ہوئے صراحۃً تصحیح کی اتباع لازم ہوگی۔

مترجم کا کہنا ہے کہ میرے خیال میں اس جگہ لفظ "التزاماً" ذکر ہونے کی بناء پر علامہ شامیؒ سے سہو ہو گیا ہے، مجھے اس کلام میں دو طرح سے اعتراض ہے، اول یہ کہ قول مذکور تصحیح صریح، تصحیح التزامی سے اقویٰ ہوتی ہے، ایسے معنی میں مسلم نہیں ہے، کیونکہ جامع مضمرات نے مثلاً اس قول کی نسبت صحیح کہا ہے، اور یہ صرف تصحیح ہوئی، ساتھ ہی اہل متون نے تصحیح کا التزام کیا ہے، گویا ہر قول کے ساتھ صحیح بھی کہا ہے اور تصحیح کا التزام صرف تصحیح کے مقابلہ میں زیادہ مؤکد ہوتا ہے، یہاں التزام کے معنی اصطلاح منطق کے مطابق یہ نہیں ہے جو مطابقت (تضمن) و صریح کے مقابل آتا ہے جیسا کہ علامہ شامیؒ کے قول سے ظاہر ہوتا ہے تاکہ لازم آ جائے کہ یہاں تین سے تصحیح دلالت التزامی کے طریقہ پر سمجھی جاتی ہے، اور جامع مضمرات میں تصحیح بدلالت مطابقی صریح ہے لہٰذا وہ اقویٰ ہے، بلکہ متن کی تصحیح میں التزام کے معنی یہ ہیں کہ متن کے مصنف نے اپنے اوپر التزام یعنی لازم اور واجب کر لیا ہے کہ وہ صرف قول صحیح ہی کو ذکر کریں گے، جس کا حاصل یہ ہوا کہ متن والے نے اپنے قول کو صحیح

کہا، اور جامع مضمرات نے اپنے قول کو صحیح کہا ہے اس طرح یہ پہلے سے ہرگز قوی نہیں ہوا بلکہ برعکس ہوا کہ پہلا قول ہی دوسرے سے قوی ہو گیا۔

دوسرا اعتراض یہ ہوا کہ جامع مضمرات کا مرتبہ اتنا زیادہ نہیں ہے کہ وہ متون کی مخالفت کی تصحیح میں معتبر ہو، الحاصل تصحیح کرتے ہوئے مخالفت کا پایا جانا حق تفصیل ہے جو قاعدہ فتویٰ میں آئے گی۔

## فصل: فتویٰ اور اس کی کیفیت و طریقہ اور مفتی کی قسمیں

## افتاء کی علامتیں اور یہ کہ کن کتابوں سے فتویٰ دینا جائز نہیں ہے؟

یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ وہ لوگ جو اعمال اور روزمرہ یا گاہے بگاہے پیش آنے والے واقعات سے متعلق دین کے احکام نہیں جانتے ہیں ان پر فرض ہے کہ ان کے جوابات مفتی سے دریافت کریں، اور جن باتوں پر دین کا پایا جانا موقوف ہے ان کا جاننا تو ہر شخص کے لئے ضروری ہے اگرچہ اجمالی ایمان کافی ہوتا ہے اس کے بعد پھر تفصیل کرنے کے موقع پر اس کے تفصیل ارکان کی فرضیت کا اقرار کریں پھر مثلاً نماز کے عملی ارکان، اور جو بات سامنے آجائے خواہ وہ خالص عبادات سے متعلق ہو یا معاملات سے اسے وقت پر ضرور معلوم کریں، اور مسلم کے کسی بھی عمل کو یونہی، اس پر حکم شرعی لگائے بغیر نہیں چھوڑا جائے گا پھر جس طرح نہ جاننے والے پر عام لوگوں سے پوچھنا فرض ہے، اسی طرح عالم پر بھی اس کا بتلانا ضروری ہے لیکن ان شرطوں اور تفصیلوں کے ساتھ جو فقہ کی کتابوں میں بتائی گئی ہیں۔

مفتی تو حقیقت میں مجتہد ہی ہوتا ہے کہ فتح القدیر کے حوالہ سے (سراج الدین بن علی بن عثمان اوشی اس کی تالیف سے سنہ میں فارغ ہوئے) گذر چکا ہے، اور اسلام کے ہر زمانہ میں اس بات کی پوری ضرورت باقی رہتی ہے کہ ایسا شخص ضرور ہو جو نئے حالات اور واقعات سے متعلق دوسرے احکام پر قیاس اور غور و خوض کر کے احکام بتائے، اگرچہ اس سے زائد نہ ہو۔

اور عبادات خالصہ میں مثلاً ریل (اور ہوائی جہاز وغیرہ) پر سفر عام ہو جانے کے بعد ان پر نماز پڑھنے کا مسئلہ جاننا عوام کے لئے ضروری ہے، (اور معاملات میں) نوٹ، بلٹی، بلٹی کی فروخت وغیرہ جو آئے دن پیش آتے رہتے ہیں، ان کے لئے بھی مفتی کا ہونا ضروری ہے، در آنحالیکہ اس قسم کے جزوی مسائل تو پچھلی کتابوں میں موجود نہیں ہیں، پھر فقہاء نے شرط رکھی ہے کہ مفتی صراحۃ جزئیہ نقل کرے، جیسا کہ حمویؒ نے اشباہ کے حاشیہ میں مصنف کے فوائد سے نقل کیا ہے کہ قواعد و ضوابط سے فتویٰ دینا جائز نہیں ہے بلکہ مفتی پر واجب ہے کہ نقل صریح کو بیان کرے، جیسا کہ فقہاء نے تصریح کر دی ہے، ترجمہ ختم ہوا۔

خلاصہ یہ ہوا کہ مفتی حقیقت میں مجتہد ہی ہوتا ہے اگر مفتی مجتہد نہ ہو تو وہ مفتی کے کلام کا ناقل ہو گا، اور وہ خود مقلد ہو گا، لیکن مجتہد کے اقوال کو محفوظ رکھتا ہے، جیسا کہ فتح القدیر کے حوالہ سے گذر گیا ہے، اور السراجیہ میں ہے کہ کسی کو فتویٰ دینا صرف اسی وقت جائز ہے جبکہ وہ علمائے اقوال اور جہاں سے یہ اقوال لئے گئے ہیں، اور یہ کہ لوگوں کے معاملات کو سمجھے، لیکن اگر صرف علماء کے اقوال کو کوئی جانے اور ان کے ماخذ اور مذاہب نہ جانے تو اس صورت میں اگر اس سے کوئی مسئلہ پوچھا جائے، اس صورت میں اگر وہ صرف یہ بات بھی جانتا ہے کہ یہ علماء جن کا مذہب اس نے اختیار کیا ہے اگر وہ سب اس پر متفق ہیں تو اسے اتنا کہہ دینے میں کوئی حرج نہیں ہے کہ یہ بات جائز ہے یا یہ بات جائز نہیں ہے، اور یہ کہنا صرف حکایت اور نقل کرنے کے طریقہ پر ہو گا، اور اگر ایسا مسئلہ ہے کہ جس میں ائمہ علماء مختلف ہیں تو اس وقت اس بات میں کوئی حرج نہیں ہے کہ پوری کہہ دے کہ فلاں

---

لے اس جملہ سے یہ پتہ چلتا ہے کہ ان کے نزدیک اس مسلک کے تمام مجموعہ کا نام حنفی مذہب ہے خواہ وہ امام اعظمؒ کا قول ہو یا صاحبین کا یا ان کے علاوہ کسی اور کا ہو یہاں تک کہ اصل مسلک سے خارج نہ ہو

کے مسلک میں یہ جائز ہے اور فلاں کے مسلک میں جائز نہیں ہے، لیکن اسے اس بات کا اختیار نہیں ہے کہ کسی ایک کا قول اختیار کر کے اسی سے جواب دے، جب تک کہ ان کی دلائل بھی نہ جانتا ہو، ترجمہ ختم ہوا۔

میں کہتا ہوں کہ فتح القدیر کے حوالہ سے یہ گذر گیا ہے کہ ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ میرے نزدیک سب کے اقوال نقل کرنا واجب نہیں ہے، بلکہ کسی کا قول نقل کر دینا کافی ہے، کیونکہ مقلد کو اس بات کا اختیار[1] ہے کہ وہ جس کی بھی تقلید کرنی چاہے کر لے۔

پھر یہ واضح ہو کہ دلائل کے جاننے کی دو صورتیں ہیں: نمبر۱۔ یہ ہے کہ ان علماء نے ان مسائل میں اپنے پیش نظر کتاب اللہ، سنت رسول، اجماع اور قیاس میں سے کس کس کو دلیل کے طور پر قبول کیا ہے، ساتھ ہی ان قواعد کو بھی جانتا ہو جن کا ان اصول میں جاننا ضروری ہو۔

نمبر۲۔ دوسری صورت یہ ہے کہ دلائل کا جاننا کافی نہ ہو بلکہ خود اس امام سے ہر مسئلہ کے متعلق ان دلائل کو بھی جانتا ہو جن سے اس نے استدلال کیا ہے، تو ایسا ہونا اور اس طرح کا جاننا تقریباً ناممکن ہے، اس سے پہلے شمس الائمہ کردریؒ سے رد المختول کے حوالہ سے گذرا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ میرا قول قبول کرنا کسی کو اس وقت تک جائز نہ ہوگا جب تک کہ یہ نہ جان لے کہ میں نے یہ بات کہاں سے اور کس طرح معلوم کی ہے، اور یہ بھی لکھا ہے کہ صاحبینؒ کو بعض مسائل میں امام اعظمؒ کے قول کے دلائل معلوم نہ ہو سکے بلکہ اس کے برعکس باتیں معلوم ہوئیں تو اس جگہ انہوں نے اپنے استاد امام اعظمؒ کے قول اور حکم کی بناء پر اپنی رائے اور اجتہاد پر ہی عمل کیا ہے، جیسا کہ بالتفصیل گذر چکا ہے۔

یہ بات واضح دلیل ہوئی کہ مجتہد سے خود اس کے دلائل کا جاننا ضروری نہیں ہے بلکہ اپنی تحقیق و تلاش سے اس کے اصل ماخذ کا جان لینا کافی ہے، پھر اگر اس کے دلائل ظاہر نہ ہو سکیں مگر خود اس کو اجتہاد کرنے کی قوت ہو تو ایسی صورت میں اپنے قول کو یا ترجیح دے کر دوسرے مجتہد کے دلائل ظاہر پر اسی کو قبول کرے گا، بشرطیکہ مسلک ایک ہی ہو۔

ابراہیم حلبی متوفی سنہ ۹۵۹ھ کی منیۃ المصلی کی شرح المصلی تعدیل ارکان نماز کی بحث میں ہے کہ یہ تو تمہیں ضرور معلوم ہو گیا ہے کہ دلیل کا تقاضا تو یہی ہے کہ نماز میں طمانیت، قومہ اور جلسہ سب واجب ہیں، شیخ کمال[2] الدین یعنی صاحب فتح القدیر نے فرمایا ہے کہ یہ بات کسی صورت سے مناسب نہیں ہے کہ آدمی مقتضائے دلیل کے خلاف کرے، جبکہ کسی قسم کی بھی کوئی روایت تقاضائے دلیل کے موافق ہو، ترجمہ ختم ہوا۔

اس بیان سے یہ بات ظاہر ہو گئی کہ شیخ ابن الہمامؒ کا یہ فرمانا کہ "مقلد کو یہ اختیار ہے کہ جس مجتہد کے قول پر عمل کرنا چاہے کر سکتا ہے" اس سے مراد ایسا مقلد ہے جو اقوال علماء کا تو حافظ ہو مگر دلیل نہ جانتا ہو، پھر یہ بھی قید نہیں لگائی کہ مقلد مذکورہ صرف امام اعظمؒ کا قول اختیار کرے گا بلکہ یہ کہا کہ جس امام کی بھی تقلید کرنی چاہے کر لے، لیکن علامہ خیر الدین رملیؒ نے اس کی مخالفت کی ہے، فتاویٰ خیریہ کتاب الشہادت میں کہا ہے کہ ہمارے نزدیک یہ بات طے شدہ ہے کہ صرف امام اعظمؒ کے قول کو چھوڑ کر صاحبین یا کسی دوسرے کا قول نہ لیا جائے نہ فتویٰ دیا جائے اور نہ عمل کیا جائے، مگر انتہائی ضرورت کے موقع پر، ترجمہ ختم ہوا۔

فتاویٰ السراجیہ میں ہے کہ جب ہمارے اصحاب[3] احناف کسی بات پر متفق ہو جائیں تو مفتی اس پر فتویٰ دے، اور وہ جب مختلف ہو تو ایک قول یہ ہے کہ مسئلہ عبادات کے متعلق سے ہو یا قضاء قاضی وغیرہ سے بہر صورت ہر باب میں امام اعظمؒ کے قول

---

[1] میں کہتا ہوں کہ اس سے مراد وہ مقلد ہے جو اقوال علماء کا حافظ اور ان کے دلائل سے واقف ہو جیسا کہ عنقریب آئے گا۔
[2] کمال الدین محمد بن ہمام الدین عبد الواحد اسکندروی متوفی سنہ ۸۶۱ہجری، [3] یعنی امام اعظمؒ صاحبین اور مسلک سے متفق دوسرے اصحابؒ

پر فتویٰ ہوگا، پھر امام ابو یوسفؒ پھر امام محمدؒ پھر امام زفر و حسن بن زیادؒ کے قول پر عمل ہوگا، اور ایک قول یہ ہے کہ جب امام ابو حنیفہؒ کا ایک قول ہو اور وہ صاحبینؒ کا دوسرا قول ہو تو مفتی کو اختیار ہے کہ جس قول پر چاہے فتویٰ دے، لیکن جب مفتی مجتہد نہ ہو تو یہی صحیح ہے کہ امام اعظمؒ کے قول پر فتویٰ دے، انتہی۔

حاوی قدسی میں کہا ہے کہ جب امام صاحب کا ایک قول ہو اور صاحبینؒ کا دوسرا قول ہو تو قوت دلیل سے جو راجح اور قوی معلوم ہو اسی پر فتویٰ دے، میں کہتا ہوں کہ یہ فیصلہ ایسے مجتہد کے بارے میں ہوگا جو دلیل میں غور کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو صرف مجتہدین کے اقوال کا حافظ نہ ہو، اس سے یہ بات ظاہر ہوئی کہ رملیؒ کا کلام ایسے مقلد کے بارے میں ہے جو صرف اقوال کا حافظ ہو اور دلائل نہ جانتا ہو اور اس میں غور و فکر کرنے کی صلاحیت نہ ہو، اور ان ہی دو باتوں پر سارے اکابرین کی باتیں متفق ہو جاتی ہیں اور ان میں کوئی اختلاف باقی نہیں رہتا ہے، جیسا کہ بعد میں واضح ہو جائے گا۔

والوالجیؒ جن کی وفات سنہ ۵۴۰ھ کے بعد ہوئی ہے انہوں نے کہا کہ کوئی شخص اس طرح فتویٰ دے یا خود عمل کرے کہ وہ کسی قول یا مسئلہ سے کسی وجہ کے بھی موافق ہو جائے اور اس میں غور و فکر کر کے دلائل میں ترجیح دینے کی صلاحیت نہ ہو ایسی صورت میں مختلف اقوال وجوہ میں سے جس پر چاہے عمل کرتا ہے تو وہ جہالت کا کام کرتا ہے اور اجماع کے خلاف عمل کرتا ہے، ترجمہ ختم ہوا۔

یہ تو اہل نظر کے بارے میں کہا ہے اور دوسرے مقام پر لکھا ہے کہ لوگ دو قسم کے ہوتے ہیں یا تو مقلد محض ہیں یا ایسے مقلد جن کو نظر و فکر کی بھی صلاحیت ہے، تو جو مقلد محض ہوں ان کے لئے یہی واجب ہے کہ جس قول کو مشائخ نے صحیح کہا ہے اسی کی اتباع کرے، اور جن کو غور و فکر کرنے کی صلاحیت ہے ان کو ان کے اقوال کے درمیان ترجیح دینے یا کسی کو اصح مان لینے کا اختیار ہے، اور پھر ان پر یہ واجب ہوگا کہ ان کے نزدیک جو قول راجح یا اصح ہو اسی پر عمل کریں لیکن دوسروں کو فتویٰ اس قول کے مطابق دیں جسے مشائخ نے صحیح کہا ہو، کیونکہ پوچھنے والا یہ پوچھتا ہے کہ اہل مذہب کے نزدیک مذہب کیا ہے، ترجمہ ختم ہوا۔

الاشباہ کی کتاب القضاء میں ہے کہ مفتی اس قول پر فتویٰ دے گا جس میں اس کے نزدیک مصلحت پوشیدہ ہو، جیسا کہ فتویٰ بزازیہ فصل المہر میں ہے، حمویؒ نے کہا ہے کہ شاید اس جگہ لفظ مفتی سے مجتہد مراد ہے، اور مقلد تو قول صحیح پر فتویٰ دے گا خواہ اس قول میں فتویٰ لینے والے کی مصلحت ہو یا نہ ہو، اور یہ بھی تو ہو سکتا ہے کہ مقلد سے بھی مراد مفتی ہو، یہ حکم اس وقت ہے جبکہ کسی مسئلہ میں دو قول ہوں اور ہر ایک کو صحیح کہا گیا ہو، تو اس کو ہر ایک قول پر فتویٰ کا اختیار ہے لہٰذا اسے ایسا قول اختیار کرنا چاہئے جس میں فتویٰ لینے والے کے حق میں بھلائی ہو، انتہی۔

اور الاشباہ میں یہ بھی ہے کہ وقف کے مسئلہ میں اسی قول پر فتویٰ دینا لازم ہے جو وقف کے حق میں زیادہ مفید ہو، جیسا کہ شرح مجمع اور حاوی قدسی میں ہے، انتہی، یہ صاف اور صریح بات ہے کہ جو شخص نظر و فکر کی صلاحیت رکھتا ہو اسے لازم ہے کہ اسی قول پر فتویٰ دے جو اس کے نزدیک زیادہ عمدہ اور نفع بخش ہو، اور جو شخص صرف اقوال علماء و مشائخ کا حافظ ہو اور نظر و فکر کی اس میں صلاحیت نہ ہو تو وہ اپنی سمجھ کے مطابق دو بہتر اور اصح اقوال میں سے جسے پسند کرے فتویٰ دے سکتا ہے، اس طرح جس کو نظر و فکر کی صلاحیت ہو اس پر صرف امام اعظمؒ کے قول پر فتویٰ دینا واجب نہیں ہے، اسی بناء پر الاشباہ، کتاب القضاء میں ہے کہ جو مسائل قضاء قاضی سے متعلق ہوں وہاں اختلافی صورت میں امام ابو یوسفؒ کے قول پر فتویٰ ہوگا، جیسا کہ القنیہ اور البزازیہ میں ہے، انتہی۔

الاشباہ کی شرح بیری زادہ میں ہے کہ شہادات اور گواہوں کے معاملہ میں بھی امام ابو یوسفؒ کے قول پر فتویٰ ہوگا، لیکن سترہ مسائل میں امام زفرؒ کے قول پر فتویٰ ہے جنہیں میں نے ایک مستقل رسالہ میں جمع کر دیا ہے، انتہی۔

میں کہتا ہوں کہ مذکورہ قاعدہ کے یہ بھی اسی صورت میں ہے کہ مفتی کو غور و فکر کی صلاحیت ہو، ورنہ مقلد محض کے لئے

صاحب اشباہ نے وقف بحر الرائق میں کہا ہے کہ جب کسی مسئلہ میں ایسے دو قول ہوں کہ دونوں کو صحیح کہا گیا ہو تو دونوں قول میں سے ہر ایک پر فتویٰ اور قضاء ہر ایک پر جائز ہے، انتھی۔ اس سے ظاہر ہوا کہ مقلد محض پر بہتر اور مفید تر ہونے کی رعایت کرنی واجب نہیں بلکہ مستحب ہے، اور بحر الرائق کے باب قضاء الفوائت میں ہے کہ جب مسئلہ ظاہر الروایہ میں نہ ہو اور دوسری روایت میں ہو تو اسی پر عمل ضروری ہے، انتھی۔

میں کہتا ہوں کہ یہ بات تو مقلد کے حق میں ظاہر ہے، اور مجتہد اگر اجتہاد مذہب کی صلاحیت نہ رکھتا ہو بلکہ اس میں صرف اتنی صلاحیت ہے کہ اقوال میں ترجیح اور تصحیح کر سکتا ہو تو اس پر بھی یہی واجب ہے کہ روایت مذکور کو قبول کرے، اور غنیۃ المستملی کے تیمم کی بحث میں ہے کہ عبادات کے اندر علماء نے امام اعظمؒ کے قول پر فتویٰ کا حکم دیا ہے، مزید تحقیق سے بھی یہی بات معلوم ہوئی لیکن یہ حکم اس وقت تک ہے جبتک کہ امام اعظمؒ سے کوئی روایت قول مخالف کے موافق نہ ہو جیسے مستعمل پانی (جس سے ایک مرتبہ فرض وضو یا غسل کر لیا گیا ہو) کے پاک ہونے اور نہ ہونے میں، اور وضو کے لئے نبیذ تمر کے سوا دوسرا کوئی پانی نہ ہونے کی صورت میں فقط تیمم پر اکتفا کرنے میں، انتھی۔

میں کہتا ہوں کہ اور جیسے فارسی (غیر عربی) میں قرأت قرآن کرنے میں ہے، لیکن مجبوری کی صورت میں قرأت قرآن میں امام محمدؒ کے قول پر فتویٰ ہے؛ جیسا کہ المضمرات میں ہے، اور دوسرے مسائل بھی ہیں، پس قاعدہ مذکورہ کی بناء پر مقلد کو چاہئے کہ ایسی صورتوں میں امام اعظمؒ کے قول پر فتویٰ دے، لیکن فقہ کے زیادہ قریب اور مشابہ یہ ہے کہ مقلد پر لازم ہے کہ وہ ایسی صورتوں میں امام اعظمؒ کا قول اور جن پر فتویٰ ہے دونوں بیان کر دے، پھر مستفتی (فتویٰ لینے والا) ان میں سے کسی ایک کو اختیار کر لے، اس کی وجہ یہ دو چیزیں ہیں:

نمبر ۱۔ یہ دیکھا گیا ہے کہ مجتہدین متاخرین نے امام اعظمؒ کے قول سے کسی ضروریات یا دلیل کی قوت کی وجہ سے رجوع کر کے دوسرے قول پر فتویٰ دیا ہے، ایسا کرنا مذہب حنفیہ کے خلاف بھی نہیں ہے، اور یہ صلاحیت مقلد کو نہیں ہے اس لئے اسے یہ لائق اور حق ہے کہ اسی قول کو قبول کر لے۔

نمبر ۲۔ یہ کہ اگر مقلد مسئلہ میں امام اعظمؒ کے قول پر فتویٰ دے یا کسی مجتہد کی تقلید کرے اور اس زمانہ کا کسی قسم کا مجتہد مشائخ کی تصحیح کے موافق فتویٰ دے تو اس سے عوام میں زبردست اختلاف اور فتنہ برپا ہو جائے گا، اسے سمجھنے کی کوشش کرو، ویسے اللہ تعالیٰ ہی سب سے بڑا عالم ہے۔

بحر الرائق کے مصرف زکوٰۃ کی بحث میں ہے کہ جب مختلف اقوال میں کسی کے صحیح ماننے میں رائیں مختلف ہو جائیں تو اس وقت یہ لازم ہوگا کہ ظاہر الروایۃ تلاش کی جائے، اور اس کی طرف رجوع کیا جائے، اور بحر الرائق کے باب الرضاع میں ہے کہ جب فتویٰ مختلف ہو جائے تو جو فتویٰ ظاہر الروایۃ کے موافق ہوگا اس کو ترجیح ہوگی، اور بحر الرائق کے قضاء الفوائت کی بحث میں ہے کہ جب تصحیح اور فتویٰ میں اختلاف ہو جائے تو جو فتویٰ متون کی روایت کے موافق ہوگا اسی کو ترجیح دی جائے گی۔

انتھی، میں کہتا ہوں کہ یہ کھلی ہوئی بات ہے اس قسم کی ترجیح جاری ہے، اور واضح ہو کہ مقلد محض جس کو ایسی ترجیح اور ظاہر الروایہ دریافت کرنے کی بھی صلاحیت نہ ہو وہ غور و فکر کرنے والوں کی جماعت میں داخل ہے یا نہیں، اور وہ فتویٰ دے سکتا ہے یا نہیں، اور بیرہ زادہ کی کتاب شرح الاشباہ میں ابن الشحنہ کی شرح الہدایہ سے نقل ہے کہ جب حدیث کی صحت ثابت ہو جائے اور وہ مذہب کے خلاف بھی ہو جب بھی حدیث پر عمل کیا جائے گا، اور یہی اس کا مذہب بھی ہوگا، اور اس حدیث پر عمل کرنے سے وہ حنفی مسلک سے خارج بھی ہوگا، کیونکہ امام اعظمؒ کا یہ فرمان انتہائی صحیح اور معتبر ذرائع سے ہم تک پہنچا ہے کہ جب حدیث صحیح سند سے صحیح طور پر پہنچ جائے، کسی کو مل جائے تو اسی کو میرا مذہب سمجھنا چاہئے، ترجمہ ختم ہوا۔

ملا علی قاریؒ کے رسالہ "تـزيين العبارة لتحسين بالاشارة" میں ہے کہ کیدانی نے بہت بری حرکت کی ہے یہ کہہ کر

---

ؒ شیخ ابن نجیم مصری کتب بحر الرائق، اشباہ وغیرہ کے مصنف ہیں ۹۷۰ھ میں وفات پائی۔

وَالعاشِرُ مِنَ الْمُحَرَّمَاتِ اَلاِشَارَةُ بالسبَّابَه كَاهلِ الحَدِيْثِ، یعنی حرام باتوں میں سے دسواں حرام اہل حدیث کی طرح شہادت کی انگلی سے اشارہ کرنا ہے یعنی نماز کے اندر تشہد کے آخر میں شہادت کی انگلی سے اشارہ کرنا ہے جیسے وہ جماعت کرتی ہے کہ جن کو علم حدیث حاصل ہے۔

کیدانی کی یہ حالت بہت خراب اور بہت بڑا جرم ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ علوم منقولہ کے اصولی قواعد اور جزوی مسائل سے بالکل جاہل ہے، اگر ہمیں لوگوں کی طرف نیک گمان (۱) کرنے کا حکم نہ ہوتا اور کسی طرح اس کے کلام کی تاویل کریں تو اس پر صریحا کفر اور ارتداد کا حکم لگادیا جاتا، کیا کسی مؤمن کے لئے یہ حلال ہے کہ جس کام کا کرنا خود رسول اللہ ﷺ سے اس طرح ثابت ہو کہ وہ نقل متواتر کے قریب قریب ہو، اس کام کو وہ حرام بتلائے، اور جس فعل کو ابتدائی اسلام سے عام علماء اور بزرگان دین ہر زمانہ میں کرتے آئے اس کا انکار کیا جائے اور ممنوع قرار دیا جائے، حالانکہ امام اعظمؒ نے صاف صاف فرمادیا ہے کہ کسی کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ میرے کسی قول کو بھی کوئی اس وقت تک قبول نہ کرے اور اسے یہ حلال نہیں ہوگا جب تک کہ میرے اس قول کو وہ کتاب اللہ، سنت رسول، اجماع، اور اس میں قیاس جلی کو نہ جان لے، اسی طرح امام شافعیؒ نے بھی فرمایا ہے کہ جب کوئی صحیح حدیث ثابت ہو جائے اور میرا قول اس کے خلاف ہو تو میرے قول کو دیوار سے مارو، اور صحیح حدیث پر عمل کرو۔ یہ تفصیل جب تم جان چکے تو یہ بھی جان لو کہ اگر اس مسئلہ میں امام اعظمؒ سے کوئی تصریح نہیں ہوتی جب بھی آپ کے ماننے والے عوام تو درکنار فضلاء کرام کے لئے بھی اسی مسئلہ پر عمل کرنا لازم ہوتا جو رسول اللہ ﷺ سے صحیح ذریعہ سے ثابت ہوا ہو، اسی طرح اگر اس اشارہ کرنے کی نفی بھی ثابت ہوتی مگر رسول اللہ ﷺ سے اس کا ثبوت یقینی ہوتا تو بھی بلاشبہ اسی کو ترجیح دی جاتی جو صحیح سندوں سے رسول اللہ ﷺ تک پہنچا ہو۔

اب جبکہ اشارہ کا ثبوت رسول اللہ ﷺ سے صراحۃ سند صحیح سے ہو چکا اور اسی کے موافق امام اعظمؒ سے بھی ان کا قول و عمل بھی ثابت ہو گیا تو منصف مزاجوں کے اور انصاف کرنے والوں اور ہٹ دھرمی چھوڑنے والوں کے لئے صاف اور سیدھی راہ یہی ہے جس پر دیندار سلف سے خلف تک نے عمل کیا ہے، اور جس نے اس کی مخالفت کی وہ دشمن، سرکش اور برباد ہے، اگرچہ وہ بظاہر لوگوں میں دیندار اکابر میں شمار کیا جاتا ہو، ترجمہ ختم ہوا۔

اور شیخ ملا علی قاریؒ نے رسالہ التدھین للتزیین میں لکھا ہے کہ جس نے یہ کہا ہے کہ فتوی اشارہ کے ترک کرنے پر ہے تو گویا وہ اپنے لئے مجتہد فی المسئلہ ہونے کا مدعی ہے اور ایسے اجتہاد کا موقع اس وقت ہوتا ہے جبکہ امام اعظمؒ سے دو روایتیں منقول ہوں، یا ایک روایت امام اعظمؒ سے اور دوسری روایت صاحبینؒ سے ہو، اس کے باوجود ان میں سے کسی ایک پر عمل کرنے کے لئے ترجیحی دلیل دینے کی ضرورت باقی رہ جاتی ہے، کیونکہ مرجح کے بغیر ترجیح اور تصحیح کے بغیر صحیح درست نہیں ہوتی ہے، اب اگر دو روایتیں بھی پائی جائیں تو ان میں سے جو روایت رسول اللہ ﷺ کی حدیث کے موافق اور تمام علماء امت کے اقوال کے مطابق ہو، ان حالات میں قائل کا یہ قول کہ ترک اشارہ پر فتویٰ ہے، یہ مخالف ہے معتبر اور ذمہ دار مشائخ کے اسی قول کے کہ تشہد میں اشارہ کرنے پر ہی فتویٰ ہے، اور اب اس کے سنت ہونے میں کوئی اختلاف باقی نہیں ہے، ترجمہ ختم ہوا۔

اس سے یہ بات صراحۃً معلوم ہوئی کہ ایسے شخص کے لئے جو دلائل کو پہچاننے والا ہو اس کے لئے ضروری ہے کہ دلائل شرعیہ یعنی کتاب، سنت اور اجماع میں غور اور فکر کر کے ترجیح دے، اور ترجیح دینے کی وجہوں میں سے ایک وجہ ایک دلیل کا دوسری دلیل کے موافق ہونا بھی ہے، اور جس قول کی دلیل معلوم ہو جائے گی وہ دوسرے اقوال پر مقدم مانا جائے گا، اور شیخ ابن الشحنہ کے نزدیک صحیح حدیث پر عمل ہوگا، مثلاً بعض ائمہ شوافعؒ نے کہا ہے کہ ﴿حَافِظُوْا عَلَى الصَّلَوٰتِ وَالصَّلٰوةِ الْوُسْطٰى﴾ جو فرمان باری تعالیٰ ہے اس میں الصلوۃ الوسطی سے مراد فجر کی نماز نہیں ہے (جیسا کہ اکثر شوافعؒ کہتے ہیں) بلکہ نماز

(۱) یعنی اس نے حدیث کا انکار نہیں کیا ہے بلکہ نادانی سے ایسی حرکت ہے۔ ۱۲

عصر ہے کیونکہ مسلم شریف کی صحیح حدیث سے اس کا ثبوت پایا جاتا ہے، اس کے ساتھ ہی امام شافعیؒ کا فرمان ہے کہ حدیث کے صحیح ثابت ہونے سے ہی وہ میرا مسلک ہوگا، لہٰذا مذہب شافعی میں الصلوۃ الوسطی سے مراد نماز عصر ہی ہوگی، اب اگر کوئی یہ کہے کہ صرف اتنا جاننا ہی کافی نہیں ہونا چاہئے کیونکہ بہت ممکن ہے کہ ان کے علاوہ اور بھی دوسری دلیلیں ہوں (جو ان کے مخالف ہوں) جن کا اب تک پتہ نہ چلا ہو، تو جواب یہ ہوگا کہ یہی اعتراض تو اصحاب ترجیح پر بھی ہو سکتا ہے، کیونکہ انہوں نے اپنے قول کو جن دلائل سے ترجیح دی ہے حقیقت میں وہی مرجوح ہوں اور قول راجح کے دلائل ابھی تک معلوم نہ ہو سکے ہوں۔

الحاصل صرف ان احتمالات کے پیدا کرنے سے ترجیح، تصحیح اور فتوی کا دروازہ ہمیشہ کے لئے بند ہو جائے گا، اور اس طرح صاحبینؒ کے کسی قول پر فتوی نہ ہوگا، اور جن مسائل کو ہمارے مشائخ نے استنباط کیا ہے وہ سب بھی مقدم نہیں مانے جا سکیں گے بلکہ متاخر اور مرجوح ہو جائیں گے، اب صحیح اور صاف بات یہ ہے کہ یہ ساری باتیں صرف الجھا دینے اور خاموش کر دینے والی ہیں، ان کا شریعت میں کوئی اعتبار نہیں ہے۔

اور دُرِ مختار میں قطلوبغا کی تصحیح قدوری کے حوالہ سے لکھا ہے کہ اگر تم یہ کہو کہ علماء کبھی مختلف اقوال کو بغیر ترجیح کے ذکر کرتے ہیں، کبھی تصحیح میں اختلاف کرتے ہیں (تو کس قول کو ترجیح دی جائے اور کس پر عمل کیا جائے) تو میں یہ جواب دوں گا کہ فی الحال بھی اس طرح عمل ہوگا جس طرح انہوں نے ان اقوال پر عمل کیا ہے، یعنی انہوں نے لوگوں کے حالات اور عرف کے بدلنے کا اعتبار کیا، اور جو زیادہ آسان معلوم ہوا، اور جس پر سبھوں کا عملدر آمد ظاہر ہوا، اور جس کی وجہ قوی ہے اور زمانہ ایسے لوگوں سے کبھی خالی نہ رہے گا جو ان باتوں کو اچھی طرح سے سمجھ سکے اور صرف گمان اور خیال سے کام نہ لے، بالفرض اگر ایسے کسی شخص کے سامنے اس قسم کا کوئی مسئلہ آجائے اور وہ اس کی تمیز نہ رکھتا ہو تو صاف دل کے ساتھ اپنی طرف سے معذرت ظاہر کرتے ہوئے ایسے شخص سے اسے معلوم کرے جو صحیح جواب دے سکتا ہو اور اس کی تمیز رکھتا ہو، ترجمہ ختم ہوا۔

اس تفصیل سے یہ بات صراحت کے ساتھ معلوم ہو گئی کہ ہر زمانہ میں کوئی نہ کوئی عالم محقق ضرور ہوگا، اور یہ بات پہلے معلوم ہو چکی ہے کہ روز بروز نت نئے مسائل کے حل کے لئے مسلمانوں کے پاس بہت سے افعال کسی شرعی صحیح فیصلہ کے بغیر باقی رہ جائیں، مگر ایسی بات سوائے مفسدین اسلام کے دوسرا کوئی بھی نہ کہہ سکتا نہ سوچ سکتا ہے، ان باتوں کو اچھی طرح سمجھنے کی کوشش کرو، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب والیہ المرجع والماب۔

فصل: شامیؒ نے رد المختار میں شیخ ھبۃ اللہ البعلی سے نقل کیا ہے کہ ہمارے شیخ علامہ صالح نے فرمایا ہے کہ فتوی دینا جائز نہیں ہے ایسی کتابوں سے جو مختصر ہیں جیسے ہنز الفائق، عینی کی شرح کنز، در مختار شرح تنویر الابصار وغیرہ جو مختصر ہیں یا ایسی کتابوں سے جن کے مصنفین کا حال معلوم نہیں ہے، جیسے ملا مسکین کی شرح کنز، قہستانی کی شرح نقایہ یا ایسی کتابوں سے جن میں ضعیف اقوال منقول ہیں جیسے زاہدی کی قنیہ، پس کتاب قنیہ سے صرف اسی وقت فتوی دینا جائز ہوگا جبکہ منقول عنہ کا پتہ معلوم ہو اسی طرح اس سے لینا بھی معلوم ہو، پھر یہ بھی کہا کہ مناسب ہے کہ اسی طرح الاشباہ والنظائر بھی اسی میں داخل کی جائے کیونکہ مفہوم کو اتنے مختصر الفاظ میں ادا کیا گیا ہے کہ معنی سمجھ میں نہیں آتے، ہاں اس وقت جبکہ یہ معلوم ہو جائے کہ کسی جگہ سے یہ مسئلہ لیا گیا ہے، اس کتاب کی عبارت اس قدر مختصر ہے کہ مفہوم سمجھنے میں خلل آجاتا ہے، چنانچہ جس کسی نے اس کتاب کو اس کے اوپر کسی حواشی کے ساتھ ملا کر بار بار مطالعہ کیا ہے اس پر ہمارا مدعی صاف ظاہر ہے، اور جب کبھی کوئی مفتی صرف اسی کتاب پر اکتفاء کرنا چاہے تو غلطی میں پڑنے سے مطمئن نہ رہے، اسی لئے مفتی کے لئے یہ بات لازم ہوگی کہ اس کے حواشی اور شروح کو بھی ہر وقت مطالعہ میں رکھے، ترجمہ ختم ہوا۔

اس سے پہلے ملا علی قاریؒ کا یہ قول گزر چکا ہے کہ موقع پر احادیث نبویہ، مسائل فقہیہ اور تفاسیر قرآنیہ کو صرف انہیں کتابوں سے نقل کرنا جائز ہے جو دستیاب ہوں، اس قسم کا قول شیخ ابن الہمام کا نوادر کے بارے میں پہلے گذر چکا ہے اور الاشباہ میں؛

ہے کہ جو حکم اصول فقہ میں مذکور ہو اگر فروع میں اس کے خلاف ہو تو اصول میں ذکر کیئے ہوئے کا اعتبار نہیں ہوگا جیسا کہ علماء نے تصریح کی ہے۔

علامہ شامیؒ نے تنقیح فتاویٰ حامدیہ میں کہا ہے کہ مقلد پر تو امام اعظمؒ کے مذہب کے اتباع لازم ہے، اور یہ بات ظاہر ہے کہ اماموں نے جو نقل کیا ہے وہ امامؒ کا مذہب ہے اور وہ نہیں ہے جو ابوالمکارمؒ نے نقل کیا ہے کیونکہ یہ شخص تو خود نا معلوم شخص ہے جس کی اصلیت کا پتہ نہیں ہے، ایسی ہی ان کی کتاب بھی نہ معلوم، اور مجہول ہے، اور قہستانی یعنی مؤلف جامع الرموز تو وہ سیلاب کے خس و خاشاک اور رات کے وقت لکڑی جمع کرنے والے کی طرح پیش کی ہیں یعنی ہر قسم کی روایت بلا تامل قبول کر لیتے ہیں بالخصوص اس وقت جبکہ وہ زاہدی معتزلی کی کتابوں سے فائدہ حاصل کر رہے ہوں، انتہی، علامہ ملا علی قاریؒ نے رسالہ شم العوارض میں برائی کے ساتھ مولانا عصام الدینؒ سے ضعف نقل کیا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ نہر الفائق، عینیؒ کی کنز کی شرح، در مختار اور الاشباہ والنظائر وغیرہ بہت ہی مختصر سی کتابوں میں ہیں، جو انتہائی مختصر ہونے کی وجہ سے اس لائق نہیں ہیں کہ ان سے فتویٰ دینے میں کام لیا جائے، اور ملا مسکین کی شرح کنز، جامع الرموز قہستانی، شرح نقایہ الوالمکارمؒ اپنے مصنف کے معتبر نہ ہونے کی وجہ سے، اور بہت سے ضعیف اقوال کے ان میں جمع ہو جانے کی وجہ سے افتاء میں کام آنے کے لائق نہیں ہیں، اور شامیؒ نے تنقیح الفتاوی الحامدیہ میں کہا ہے کہ زاہدیؒ کی نقل مذہب حنفیہؒ کی کتب معتبرہ کے مقابل یا مخالف نہیں مانی جا سکتی ہیں، چنانچہ ابن وہبانؒ نے کہا ہے کہ صاحب قنیہ اگر ایسے قواعد بیان کریں جو مخالف مذہب ہوں تو ان کا اس وقت تک اعتبار نہ ہوگا جب تک کہ غیروں سے تائید نہ ہوتی ہو، ایسا ہی بیان نہر الفائق میں بھی ہے، ترجمہ ختم ہوا۔

حاصل یہ ہوا کہ قنیہ، حاوی زاہدی، مجتبیٰ شرح قدوری، زاد الائمہ اور ان جیسی کتابیں بے اعتباروں میں ہیں، اور شامیؒ نے شرح مسکین پر حاشیہ ابوالسعود سے فتاویٰ ابن نجیم اور فتاویٰ طوری کے غیر معتبر ہونے کا قول نقل کیا ہے، اور کشف الظنون میں مولانا برکلیؒ کا ان کتابوں کے غیر معتبر ہونے کا قول نقل کیا گیا ہے جو یہ ہیں السراج الوہاج شرح قدوری مؤلفہ ابوبکر بن علی عدادی وفات سنہ ٨٠٠ھ اور فخر الدین رومی کی مشتمل الاحکام اور فتاویٰ صوفیہ، اور عبدالقادر بدایونیؒ نے شیخ حاتم سنبھلی کا قول فتاویٰ ابراہیم شاہی کے غیر معتبر ہونے کا قول نقل کیا ہے، اسی طرح خلاصہ کیدانی کو بھی غیر معتبر کہا گیا ہے جیسا کہ فاضل علامہ مولانا عبدالحی لکھنویؒ نے ان تمام کو خوب تفصیل سے ذکر کیا ہے، اور کہا ہے کہ جو کتابیں غیر معتبر ہیں خواہ ان کے مؤلفین کا حال معلوم نہ ہونے کی وجہ سے یا ان کے اعتبار نہ ہونے کی وجہ سے یا ان میں صحیح و غلط سب کچھ جمع ہو جانے کی وجہ سے یا ان کے علاوہ کسی اور وجہ سے بہر صورت ان جیسی غیر معتبر کتابوں کا حکم یہ ہے کہ ان میں جو مسائل صاف اور صحیح ہوں وہ قبول کر لئے جائیں، اور جن میں کسی قسم کی بے اعتباری ہو اسے ترک کر دیا جائے، جب کسی کو قبول کیا جائے تو انتہائی غور و فکر کے ساتھ اس کا بھی خیال رکھتے ہوئے کہ اس میں اصول اور مسلمہ اور معتبر کتابوں کی مخالفت نہ ہو رہی ہو۔

مترجم کا کہنا ہے کہ میں نے یہ غور کیا ہے کہ اتنی احتیاط کے باوجود بعض مسائل میں آخر دھوکہ کھا لیا گیا ہے، چنانچہ فتاویٰ عالمگیریہ میں قنیہ باب الاجارات کے حوالہ سے ایک مسئلہ لکھا ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کو اپنے لئے سحر یعنی جادو کے تعویذ لکھنے کے لئے اجرت کے طور پر رکھا جائے تو یہ جائز ہوگا۔

مترجم کا کہنا ہے کہ میں نے مقدمہ فتاویٰ ہندیہ (عالمگیریہ) میں یہ تنبیہ کر دی ہے کہ زاہدی نے معتزلی اصول پر یہ مسئلہ لکھا ہے کیونکہ معتزلہ کے نزدیک سحر باطل ہے (اس کا ثبوت نہیں ہے) لہٰذا اس کا حکم ایسا ہوا کہ اس سے یہ کہا جائے کہ میرے پاس بیٹھ کر اشعار لکھتے رہو یا درخت وغیرہ کی شکلیں بناتے رہو، اور ہمارے نزدیک جادو یا سحر حق ہے اور یہ اجارہ باطل ہے تعزیر

(کبھی جرموں کی سزاؤں) اور اصل عقائد میں قیاس کرنے اور تحقیق کے مواقع ہوتے ہیں، لہذا غیر معتبر کتابوں سے مسائل جاننے اور ان کو قبول کرنے میں بہت ہی احتیاط، غور و فکر اور اصول و فروع اور ان کے مؤلفین، معتزلین کے عقائد وغیرہ پر بھی گہری نظر رکھنی چاہئے، اس آخری زمانہ میں تو اکثر ایسی باتیں سامنے آتی رہتی ہیں، چنانچہ ان لوگوں نے زاہدی کی کتاب قنیہ وغیرہ سے بہت سی باتیں آنکھیں بند کر کے قبول کرلی ہیں، اللہ تعالیٰ ہمیں ایسی غلطیوں میں مبتلاء ہونے سے محفوظ رکھے، لاحول ولا قوۃ الا باللہ العلی العظیم۔

اس مضمون کے لکھنے کے بعد فاضل (لکھنوی) مرحوم نے ذکر کیا ہے کہ ملا علی قاریؒ نے تذکرہ موضوعات میں یہ روایت لکھی ہے: **من قضى صلوة من الفرائض في آخر جمعة من رمضان كان جابرا لكل فائتة في عمره إلى سبعين سنة**، یعنی جس نے ماہ رمضان کے آخری جمعہ کے دن اپنے ذمہ کی بقیہ فرض نمازوں میں سے کوئی ایک بھی ادا کرلی تو اس کی ستر برس کی فوت شدہ نمازوں کا کفارہ ہو جائے گا"۔ اور اس کے بعد یہ لکھا ہے کہ یہ روایت باطل ہے اس کی کچھ اصلیت نہیں ہے، پھر تبصرہ کیا ہے کہ صاحب نہایہ اور ہدایہ کے دوسرے شارحوں نے جنہوں نے اس کو نقل کیا ہے، ان کی نقل کا کچھ اعتبار نہیں ہے کیونکہ وہ محدث نہیں ہیں اور نہ انہوں نے کہیں سے کسی کی کوئی سند بیان کی ہے، انتہی۔

فاضل مرحوم نے کہا ہے کہ ملا علی قاریؒ نے اس کلام میں ایک بہت ہی مفید بات کہی ہے کہ فقہ کی کتابیں اگرچہ جزوی مسائل کے اعتبار سے قابل اعتماد ہوں مگر ان میں جو حدیثیں مروی ہوتی ہیں ان پر پورا اعتماد نہیں ہوتا ہے، اور ان کتابوں میں پائے جانے کی وجہ سے ان کی صحت کا یقین نہیں ہوتا ہے، چنانچہ بہت سی معتبر کتابوں میں بہت سی احادیث مذکور ہیں حالانکہ سند کے اعتبار سے وہ موضوع اور بناوٹی ہیں، ہاں اگر مصنف خود محدث ہوں یا ان کے نقل کرنے پر پورا اعتماد ہو تو وہ درست ہو سکتی ہیں، جس کی اصل وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ایک ایک فن کے لئے ایک ایک آدمی بنایا ہے (**لكل فن رجال**) جیسے محدث صرف حدیث کی روایت کرنے والے اور ناقل ہوتے ہیں اسی طرح کچھ فقیہ بھی ایسے ہوتے ہیں انہیں حدیث کے باب میں کوئی مہارت نہیں ہوتی ہے وہ تو صرف اقوال نقل کر دیتے ہیں، ہماری یہ ذمہ داری ہے کہ ہر ایک کو ان کے اسی مقام پر رکھیں جس کے وہ مستحق ہیں، انتہی، یہ ساری باتیں مقدمہ عمدۃ الرعایہ سے مختصر کر کے لکھی گئی ہیں۔

## فصل: فتویٰ اور ترجیح کی علامتیں

قاضی جکن گجراتی کی خزانۃ الروایات میں یوسف بن عمر صوفی سے جامع مضمرات سے منقول ہے کہ فتویٰ دینے کی علامتوں میں سے یہ الفاظ ہیں، کسی مفتی کا یوں کہنا **عليه الفتوى**، اسی پر فتوی ہے **وبه يفتى** اسی پر فتویٰ دیا جائے گا، **و به يُعتمَد** اور اس پر اعتماد کیا جائے، **وبه ناخذ** ہم اسی کو لیتے ہیں، **وعليه الاعتماد** اسی پر اعتماد ہے، **وعليه العمل اليوم** اور ان دونوں اسی پر عمل ہے، **وهو الصحيح** **وهوالاصح** یہی صحیح ہے یہی اصح ہے، **وهو الظاهر** **وهو الاظهر** اور یہی ظاہر ہے اور یہی اظہر ہے، **وعليه فتوىٰ مشايخنا** اسی پر ہمارے مشائخ کا فتویٰ ہے، **وهو الاشبه** یہی اشبہ ہے، **وهو الأوجه** یہی اوجہ ہے، انتہی۔

اشبہ کے معنی ہیں نصوص کے ساتھ زیادہ مشابہ، راہ ہدایہ اور راجح بدایہ کے مطابق، تو اسی پر فتویٰ ہوگا، اور بزازیہ میں ہے، الفاظ فتویٰ میں یہ الفاظ بھی ہیں **به جرى العرف**، اسی کے ساتھ عرف جاری ہوا، **وهو المتعارف** یہی متعارف ہے، **وبه اخذ علماؤنا** ہمارے علماء نے اسی کو لیا ہے، طحاوی میں ہے کہ ان الفاظ میں ایک دوسرے سے زیادہ تاکید ہیں، چنانچہ صحیح و اصح و اشبہ سے فتویٰ میں تائید ہو جاتی ہے، اور اس سے زیادہ تاکید **و به يفتى** سے ہوتی ہے، اور اصح زیادہ بڑھا ہوا ہے صحیح سے اسی طرح احوط زیادہ ہے احتیاط سے۔

فتاویٰ خیریہ میں ہے کہ اگر دو معتبر اماموں سے ایک نے صحیح کہا اور دوسرے نے ایک کو اصح کہا تو چونکہ دونوں اس مسئلہ کے صحیح ہونے میں متفق پائے گئے تو اسی پر فتویٰ اور عمل زیادہ بہتر ہوگا، اور منیہ کی شرح غنیۃ میں آداب المفتی کی بحث میں ہے کہ اگر کسی ایک معتبر کتاب میں ایک روایت کو اصح، اولی، اوفق اور اسی کے مناسب لفظ کہا تو مفتی کو اختیار ہے اس بات کا کہ اگر چاہے تو اسی پر یا اگر چاہے تو اس کی مخالف روایت پر فتویٰ دے، اور اگر بجائے ان الفاظ مذکور کے کہے **صحیح یا ماخوذ یا علیه الفتوی یا به یفتی** تو اس کی مخالف روایت پر فتویٰ دینا صحیح نہ ہوگا، مگر جبکہ ہدایہ جیسی کتاب میں ہو کہ **هو الصحیح** اور کافی میں اس کے مخالف کو **هو الصحیح** کہا تو مفتی کو اختیار ہے لہذا وہ اسی روایت کو قبول کرے جو خود اس کے نزدیک اقویٰ، الیق اور اصلح ہو، اور الدر المختار میں ہے کہ اصح مقابل ہے صحیح کے اور صحیح مقابل ہے ضعیف کے، لیکن بیری زادہ کی کتاب شرح اشباہ میں ہے کہ ہم نے کبھی اصح کا مقابل شاذ روایت کو بھی پایا ہے، جیسا کہ شرح المجمع میں ہے، شامی۔

## فصل: اصطلاحی الفاظ اور فوائد

جیسا کہ صدر الشریعہ نے شرح الوقایہ کے باب النکاح میں کہا ہے اور مذکورہ حکم کلی نہیں بلکہ اکثری ہے، جیسا کہ نہایہ کے باب الحدود میں جامع الرموز سے نقل کرتے ہوئے لکھا ہے، لفظ قالوا ایسے حکم میں کہتے ہیں جس میں مشائخ کا اختلاف ہو جیسا کہ نہایہ کے باب الغصب میں ہے، اور عنایہ اور بنایہ کے مفسد الصلوۃ کے باب میں ہے، اور صاحب ہدایہ کی عادت ہے کہ لفظ قالوا ایسے موقع میں کہتے ہیں جہاں فقہاء میں ضعف کے ساتھ اختلاف ہو، جیسا کہ فتح القدیر کے کتاب الصوم میں ہے اور جیسا کہ آیت صوم پر کشاف کے حواشی میں علامہ تفتازانیؒ نے اس کی تصریح کر دی ہے۔

عام مشائخ سے مراد اکثر مشائخ ہے جیسا کہ فتح القدیر کے باب ادراک الجماعۃ میں ہے۔

لفظ یجوز یعنی جائز ہے کبھی صحیح کے معنی میں آتا ہے اور کبھی حلال کے معنی میں، جیسا کہ علامہ نوویؒ کی شرح المہذب میں ہے اسی لئے کبھی مکروہ طریقہ سے ادا شدہ نماز کو کہتے ہیں حالانکہ اس سے مراد نفس صحیح ہوتا ہے اس کے مکروہ ہونے کا خیال کئے بغیر جیسا کہ کہا ہے جاز بیع العصیر ممن یتخذہ خمراً یعنی شیرہ کو ایسے لوگوں کے پاس بیچنا جائز ہے جس کے متعلق یہ معلوم ہو کہ اسے شراب بنائے گا، حالانکہ صاحبینؒ کے نزدیک مکروہ ہے۔

منیۃ المصلی کی شرح حلیۃ المصلی میں ہے کہ کبھی لفظ جواز بولا جاتا ہے اور اس سے مراد ہے وہ چیز جو شرعاً ممنوع نہ ہو، وہ خواہ مباح ہو یا مکروہ ہو یا مستحب ہو یا واجب ہو سب کو شامل ہے، انتہی، شرنبلالی کے رسالہ **العقد الفرید لبیان الراجح من جواز التقلید** میں منیۃ المفتی کی کسی عبارت میں بحث کرتے ہوئے کہا ہے کہ اس عبارت میں جواز بمعنی حلال ہے، اور کسی امر عقد معاملہ کے نافذ ہونے سے اس کا حلال ہونا لازم نہیں آتا ہے، اسی وجہ سے ایک شخص کی عدم موجودگی میں اس پر قاضی کا فیصلہ کرنا شمس الائمہ وغیرہ کے نزدیک نافذ ہے، جیسا کہ عمادی نے ذکر کیا ہے، اور فاسق کی شہادت کے ساتھ حکم صحیح ہے، اگرچہ وہ حلال نہیں ہے، ترجمہ ختم ہوا۔

مترجم کا کہنا ہے کہ اس مذکورہ اصول کے نہ جاننے سے بہت سے لوگوں نے اجارہ کے بہت سے مسائل وغیرہ میں سچے دین کے خلاف حلال ہونے کا حکم لگا کر دھوکہ کھایا ہے، میں نے اپنے رسالہ **التحریر المعقول فی انعقاد البیع بالایجاب والقبول** میں بہت تفصیل سے لکھا ہے۔

**لا باس به** یعنی کچھ ڈر نہیں ہے یا کچھ مضائقہ نہیں ہے، اس لفظ کو عموماً ایسے موقع پر استعمال کیا جاتا ہے جس کا نہ کرنا اچھا ہے، لیکن اس کا استعمال کبھی مستحب کام میں بھی ہوتا ہے، جیسا کہ بحر الرائق کے جنائز کی بحث میں اس کی تصریح کر دی ہے، شامی فی رد مختار۔

ینبغی لائق ہے، مناسب ہے، اب متاخرین کے اصطلاح میں اس کا استعمال زیادہ تر مستحب کاموں میں ہوتا ہے لیکن قدماء کے کلام میں واجبات میں بھی یہ مستعمل ہوتا تھا، شامی درورد مختار۔

مسنون کبھی ایسی جگہ مستعمل ہوتا ہے جس کا ثبوت سنت کے ذریعہ واجب کا ہوتا ہے جیسے عیدین کی نماز۔

مشایخ وہ علماء جنہوں نے امام اعظمؒ کو نہیں پایا ہے جیسا کہ نہر الفائق کے وقف کی بحث میں ہے۔

اصحاب وفقھاء متقدمین جنہوں نے تینوں اماموں کو پایا ہو

متاخرین جنہوں نے نہ پایا ہو، یہ بھی کہا گیا ہے کہ متاخرین کا خاتمہ حافظ الدین بخاری تک ہے۔

میرا کہنا ہے کہ یہ مقولہ اس بناء پر ہے کہ اجتہاد ان پر بھی ختم ہو گئی ہے مگر اس دعوی میں اشکالات ہیں۔

کراھت جہاں اس کے ساتھ دوسری کوئی قید نہ ہو تو وہاں اس سے مکروہ تحریمی مراد ہو گی مگر جبکہ کوئی قرینہ ہو یا تنزیہی ہونے پر تصریح ہو یہ بات نسفیؒ اور ابن نجیم نے کہی ہے۔

سنت جب اس کے ساتھ دوسری کوئی قید نہ ہو تو اس سے سنت مؤکدہ مراد ہو گی اور کبھی مستحب بھی مراد ہوتا ہے اور کبھی مستحب سے سنت مراد ہوتی ہے، یہ باتیں قرینہ سے معلوم ہو جاتی ہیں، جیسا کہ بحر الرائق میں ہے۔

وجوب سے کبھی فرض بھی مراد ہوتا ہے، اور تحریمہ بھی فرائض میں سے ایک ہے اس لئے فرض ایسی چیزوں کو کہا گیا ہے جو رکن تو نہیں ہیں مگر ان کے بغیر نماز صحیح نہیں ہوتی ہے، جیسا کہ ردالمحتار میں ہے۔

فصل: یہ ساری تمہید کتاب ہدایہ کے ترجمہ کے لئے تحقیق و تدقیق کی شرطوں کے موافق ہے جو ابتدائے مقدمہ میں ذکر ہو چکی ہیں، مناسب تو یہ بات تھی کہ اصول فقہ کے بھی اصول کا ایک باب یہاں بڑھا دیا جاتا، لیکن اس مضمون کے باریک اور کچھ دشوار ہونے کی وجہ سے کم علموں کی سمجھ سے باہر ہونے کی وجہ سے میں نے اس کا اضافہ نہیں کیا، پھر بھی دلائل کی تحقیق میں آئندہ جہاں ضرورت سمجھی جائے گی وضاحت کے ساتھ اضافہ کر دیا جائے گا، البتہ متاخرین کی لکھی ہوئی چند باتوں کو اس جگہ ذکر کرنا مناسب سمجھتا ہوں۔

پہلا قاعدہ:- جو لفظ خاص ہو خواہ معنی کی قسم سے ہو یا عین جیسے لفظ قرأۃ یا رکوع یا سجود یا لفظ ثلثۃ تین کے معنی میں جو فرمان باری تعالیٰ ﴿ثلثة قروء﴾ میں ہے، یا اس جیسا اور کوئی لفظ ہو تو ایسے خاص خود واضح ہوتے ہیں ان کی وضاحت کے لئے کسی دوسرے لفظ کے بڑھانے کی ضرورت نہیں ہوتی ہے، عام جو منتظم جمع ہے یا اس میں بہت سے افراد پائے جا رہے ہیں اس میں بیان کا اضافہ ہو سکتا ہے، لیکن جب عام قطعی ہو خواہ آیت قرآن ہو یا حدیث متواتر ہو یا حدیث مشہور یا اجماع قطعی تو جس بیان سے اس میں تغیر آتا ہو مثلاً اس کا خاص کر دینا تو اسے بھی ان ہی چاروں قسموں میں سے قطعی ہونا چاہئے، پھر ایک مرتبہ عام قطعی میں کسی قطعی دلیل سے تخصیص کر دی گئی تو دوسری مرتبہ تخصیص کے لئے دلیل ظنی کا ہونا کافی ہو گا۔

دوسرا قاعدہ:- قرآن پر زیادتی کرنا نسخ ہے، یہ زیادتی ایسی ہی دلیل سے جائز ہے کہ وہ بھی قرآن کی طرح ثابت ہو، یہ بات پہلے قاعدہ سے سمجھ میں آتی ہے۔

تیسرا قاعدہ:- حدیث مرسل حدیث مسند کی طرح ہوتی ہے، اس کی مزید وضاحت آئندہ حدیث کی قسموں سے ظاہر ہو گی۔

چوتھا قاعدہ:- ایک حدیث ایسی جس کے راوی تعداد میں زیادہ ہوں مگر غیر فقیہ اور دوسری حدیث ایسی جس کے راوی فقیہ ہوں (اور دونوں میں اختلاف ہو) دوسری حدیث راجح مانی جائے گی۔

پانچواں قاعدہ:- راوی میں جرح اگر واضح اور مفصل ہو تو وہ مقبول ہے ورنہ مجمل جرح قابل قبول نہیں ہے، اس جگہ کچھ ایسے قواعد بھی بیان کئے جا رہے ہیں جن سے مقابل مخاصم کو خاموش کیا جا سکے، چنانچہ شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ نے شیخ ابن الہمام

کی کتابوں کے حوالہ سے ذکر کیا ہے کہ جس حدیث کو امام بخاری و مسلم اور ان کے جیسے دوسرے محدثین نے صحیح مانا ہے ہم پر ان کا قبول کرنا ضروری نہیں ہے کیونکہ بہت سے ایسے راوی ہوتے ہیں کہ لوگ ان میں جرح و تعدیل کرنے میں اختلاف کرتے ہیں اس بناء پر بہت ممکن ہے یہ بات کے ان کے کچھ راوی ہمارے امام کے نزدیک مجروح ہو، اسی طرح جس حدیث کو ان اماموں نے کسی خاص راوی کی وجہ سے ضعیف و مجروح کہا ہے شاید وہ ہمارے امام کے نزدیک قوی اور قابل اعتماد ہو۔

میں کہتا ہوں کہ اسی قول کے مانند شرح سفر السعادت میں مولانا عبدالحق محدثؒ نے بھی فرمایا ہے، لیکن شیخ المشائخ مولانا ولی اللہؒ نے اسے پسند نہیں کیا ہے، اس کی مزید بحث عنقریب آئے گی، اور بعض فتاویٰ میں کہا گیا ہے کہ جب کسی مسئلہ میں امام اعظمؒ یا صاحبینؒ کا قول موجود ہو اور ایسی کوئی حدیث اس کے مخالف ہو جس کی صحت پر حکم لگایا ہے تو ہم پر واجب ہے کہ امام اعظمؒ یا صاحبینؒ کی اتباع کریں اور اس حدیث کی اتباع نہ کریں کیونکہ ان حضرات کا زمانہ رسول اللہ ﷺ اور صحابہؓ کے زمانہ کے بہت قریب تھا اس لئے ان کے وسعت علم اور قرب زمانہ کی وجہ سے ہم یہ گمان بھی نہیں کرتے کہ ان کو اس حدیث مختلف فیہ کی اطلاع نہیں ہوئی ہو، لہذا وہی بات قابل قبول ہوگی جو ان ائمہ سے منقول ہیں۔

مترجم کا کہنا ہے کہ شاید بعض مقلدین کا یہ قول ہوگا کیونکہ شمس الائمہ کردریؒ کا قول رد المخول میں اور ابن الشحنہ کا قول شرح ہدایہ میں اور ملا علی القاریؒ کا قول رسالہ تزئین و تدوین میں اس قول کے مخالف اقوال ہیں، ان کے اقوال ہم نے پہلے ذکر کر دیئے ہیں، انہیں یاد رکھنے کی پوری کوشش کرو، مولانا الشیخ کے ہم زمانہ مولانا مظہر مجددیؒ سینہ پر ہاتھ باندھنے کو قوت حدیث کی بناء پر ترجیح دیتے تھے، جیسا کہ ان کے روزانہ کے معمولات سے جانا جا سکتا ہے۔

## فصل:- حدیث اس کی عظمت، روایات کا ثقہ ہونا،

## حدیث کی اقسام، اور استدلال کے طریقوں کے بیان میں

واضح ہو کہ دین اسلام کا دار و مدار قرآن پاک، واضح وحی افضل رسل، شہ لولاک، خیر الخلائق سیدنا و مولانا محمد ﷺ کی احادیث مبارکہ اور اجماع صحابہ علیہم الصلاۃ والتسلیم پر ہے، قرآن پاک وہ مصحف ہے جو معروف و مشہور ہے متواتر ہے، دونوں پٹھوں کے درمیان ہے، اور ہر مؤمن کا اس پر ایمان ہے متواتر قطعی ہے، ہمیں وہ کتابوں کی شکل میں بھی ملا ہے اور حافظوں کے سینوں میں بھی محفوظ رہا ہے، لیکن کسی سورہ کا مکیہ یا مدنیہ ہونا، اور اس کے آیتوں کا شمار اور تعداد وحی کے ذریعہ نہیں ہے بلکہ اجتہاد سے ہے۔

حدیث جو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا یا کیا یا ثابت رکھا پہلا قولی دوسرا فعلی تیسرا تقریری کہلاتا ہے، یہ خاص محدثین کی اصطلاح ہے، رسول اللہ ﷺ کا وہ کلام جو شریعت سے متعلق ہو وہ وحی خفی کہلاتا ہے، اس جگہ تقریر سے مراد یہ ہے کہ مثلاً رسول اللہ ﷺ کے سامنے کسی نے کوئی بات کہی یا کوئی کام کیا اور آنحضرت ﷺ کو اس کی خبر ہو جانے کے باوجود آپؐ نے اس سے نہ روکا نہ منع کیا بلکہ اس پر خاموشی اختیار فرمائی اور اسے برقرار رکھا تو یہ جواز کی دلیل ہوگی، ورنہ آپؐ اس سے منع فرما دیتے کیونکہ آپ ﷺ ہادی برحق تھے، اور آپؐ کے فرائض میں سے ہی دوسروں کو ہدایت کرنا بھی ہے۔

مولانا الشیخ عبدالعزیزؒ نے اپنے رسالہ عجالہ نافعہ میں فرمایا ہے کہ علم حدیث کو وہ شرافت حاصل ہے، کہ دوسرا کوئی علم اس کی برابری نہیں کر سکتا ہے، کیونکہ تفسیر قرآن، عقائد، اسلام احکام شریعت، اسرار طریقت سب رسول اللہ ﷺ کے بیان مبارک پر موقوف ہیں، اور کشف و عقل سے جو ظاہر ہو جب تک اس ترازو پر ٹھیک نہ اترے وہ اعتبار قابل نہیں ہے، اس طرح یہ علم عام علوم کے لئے نقاد ہے، وہ علوم خواہ تفسیر سے ہوں یا احکام فقہ کی دلیلیں ہوں یا عقائد اسلام سے متعلق ہوں یا سلوک کی

باتیں ہوں، ان میں سے جو بھی اس معیار سے گرا ہو اس کسوٹی پر ناکارہ ہو وہ نا قابل قبول اور پھینک دینے کے لائق ہے، اس طرح علم حدیث کا حکم سارے علوم دینیہ پر غالب اور نافذ ہے، اور اتباع جناب رسول اللہ ﷺ بلاشبہ دونوں جہاں کی سعادت کا سرمایہ اور ہمیشہ کی زندگی کا خلعت ہے، اس پر ہمیشہ عمل کرتے رہنے سے انسان باطنی طور پر صحابیت کے مقام پر پہونچ جاتا ہے، امام ہمام محمد بن علی بن الحسینؒ نے فرمایا ہے کہ انسانی فقہ و سمجھ کا تقاضا ہے کہ اس کو حدیث سے بصیرت اور حدیث کے لئے ذکاوت ہو، مختصر ترجمہ ختم ہوا۔

پھر احادیث شریف ہم لوگوں تک اس طرح پہنچیں کہ صحابہ کرامؓ سے تابعینؒ نے ان سے تبع تابعین نے، پھر اتباع تابعین کرام نے احادیث کو جمع کر کے کتابوں کی تدوین کر دی جیسا کہ موطا امام مالک، مسند امام احمد ہیں، اور ان جیسے حضرات سے امام بخاری و مسلم اور ان کے جیسے لوگوں نے لیا ہے، ان میں سے بلاواسطہ قبول کرنے والے کم اور ایک واسطہ سے لینے والے زائد ہیں، اور تین واسطوں سے قبول کی جانے والی احادیث ثلاثیات بخاری ہیں جیسا کہ ایک حدیث ہے حَدَّثَنَا المكّى بنُ ابراهيم حَدَّثَنَا يَزِيد بن عُبَيدٍ سَلَمَةَ بنِ الاكوعِ رضى الله عنهم، اور دوسری ثلاثی یہ ہے حَدَّثَنَا الانصارىُ عَنْ حُمَيدٍ عَنْ اَنس رضى الله عنهم۔

یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ صحابہ کرامؓ سب کے سب عادل اور ثقہ تھے، تو کبھی ایک راوی کے ثقہ عادل ہونے پر یقین رہ گیا، جیسے مالك عن نافع ابن عمرؓ کہ ان میں عبداللہ بن عمر تو صحابی ہیں اور نافع مشہور و معروف ثقہ اور عالم اولیاء اللہ میں سے ہیں، اور مالکؒ خود امام مشہور ہیں، ایسا ہی امام مالکؒ کے شاگرد عبداللہ بن مسلمہ قعنبی اور عبداللہ بن وہب اور یحییٰ مصمودی اور یحییٰ بکیری اور امام محمد امام ابوحنیفہؒ کے شاگرد یہ سب کے سب بڑے عالم ثقہ اور مشہور اولیائے کرام میں سے ہیں، ان ہی حضرات سے امام بخاری و مسلم وغیرہمؒ نے روایت کی ہے، اس طرح یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ کتنے معتبر اور ثقہ راویوں کی روایت سے احادیث کا ثبوت ہوا ہے، اور عادل ہونے اور ثقہ ہونے کو آج کل کے زمانہ پر قیاس نہ کر کے اس کے اصلی معنی اور جس زمانہ میں وہ لوگ موجود تھے اس زمانہ کے اعتبار سے غور کرنا چاہئے۔

عدالت:- ایسے ملکہ ایمانی اور نورانی کو کہتے ہیں جس میں تقویٰ و طہارت کے پورے معنی پائے جا رہے ہوں، یعنی شرک اور ہر قسم کے گناہ اور بدعت کا کاموں سے پاک ہونا، یہاں تک کہ خلاف مروت باتوں سے بھی پرہیز کرنا مثلاً راستہ میں کچھ کھانے سے پرہیز کرنا، یہی حضرات راہ حق میں جان فدا کرنے والے اور عدل کرنے میں کامل تھے، بادشاہوں اور امیروں سے ملنا ان کے نزدیک سخت گناہ تھا، البتہ وہ ان سے ملتے تھے اس غرض سے کہ انہیں ہدایت کریں، دوزخ کی آگ سے ڈرائیں، یا اور بھی کسی طرح انہیں نیکی کی ترغیب دیں۔

اس زمانہ میں یہ حدیث جو تقریبا متواتر ہے آنحضرت ﷺ کا فرمان ہے مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ، یعنی آپ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جو کوئی جان بوجھ کر مجھ پر جھوٹ باندھے گا وہ دوزخ میں اپنا ٹھکانا بنانے کے لئے تیار ہو جائے۔

یہ روایت متواتر ہے اور جھوٹ کا گناہ ایسا ہوتا ہے کہ اس کے کہنے والے کے نامہ اعمال میں اس کی برائی جاتی رہتی ہے اسی لئے صحابہ کرامؓ اجمعین حدیث بیان کرنے میں انتہاء درجہ کی احتیاط فرماتے، ادھر دین کا سکھانا بھی ان کی بڑی ذمہ داری بھی تھی، ساتھ ہی رسول اللہ ﷺ نے اپنے کلام اپنی امت تک پہنچانے کے لئے ان سے بڑے درجات کے پانے کا وعدہ بھی فرمالیا تھا اس لئے وہ انتہائی احتیاط اور پورے اعتماد کے ساتھ آپ کا فرمایا ہوا کلام ان تک پہنچاتے اور انہیں سناتے، ان ثقہ حضرات میں یہی شان عدالت بھی تھی، یہاں تک کہ ایک بخارا کے بادشاہ نے امام بخاریؒ سے درخواست کی کہ میرے لڑکوں کو اپنے شاگردوں میں لیتے ہوئے میرے مکان پر یا کسی تنہائی کی جگہ میں حدیث رسول اللہ ﷺ کی تعلیم فرمادیں تو آپ نے ان کی بات

نہیں مانی، فرمائش ٹھکرادی یہ کہتے ہوئے کہ "فرمان رسول پاک دوسرے عام مسلمانوں کو نہ پہنچا کر صرف آپ کے لڑکوں کو اس میں خاص کر دوں یہ ناممکن ہے" اور یہ واقعہ بہت زیادہ شہرت پاچکا ہے۔

اس کے بعد راوی حدیث کا عدل اور ثقہ کے ساتھ متصف ہونا ضروری ہے کہ اس میں حدیث کے یاد کر لینے پھر اسے محفوظ رکھنے کی اتنی صلاحیت ہو کہ ذرہ برابر اس میں خلل نہ آنے پائے، اس طرح راوی کی یہ صفت ٹھہری کہ وہ پورا عادل بہت زیادہ ثقہ ہو، اسی لئے جس کسی میں ان صفتوں کی کمی پائی جائے گی اس کی روایت نامقبول یا کمزور ہو جائے گی، اس میں عیب لانے یا کمزور کرنے کی یہ پانچ خامیاں ہوتی ہیں:

پہلی جھوٹ کا ہونا کہ اگر کسی طرح روایت حدیث کرتے ہوئے عمداً جھوٹ بولنا ثابت ہو جائے تو اس کی روایت مقبول نہ ہو گی۔

دوسری جھوٹ کا الزام لگ جانا اس لئے جب کبھی یہ بتایا جائے کہ اس شخص نے زبان سے جھوٹ بولا ہے اگر چہ حدیث میں نہ ہو تو اس کی بھی حدیث مقبول نہ ہو گی۔

تیسری فسق یعنی گناہ کا مرتکب ہونا۔

چوتھی جہالت یعنی راوی کا انجان ہونا کہ وہ کون ہے کیسا ہے؟

پانچویں بدعت یعنی فرقہ معتزلہ خوارج روافض اور ان جیسے دوسرے کسی کی طرح ایک نیا عقیدہ قائم نہ کیا ہو، جہالت کی خامی میں اتنی تفصیل ہے کہ اگر کوئی قابل اعتماد، ثقہ اور تابعی یہ کہے کہ مجھ سے ایک صحابی نے یہ بات کہی ہے تو اس میں کوئی حرج نہ ہو گا اور وہ روایت قابل قبول ہو گی کیونکہ سارے اصحاب کرام عادل اور ثقہ مانے ہوئے ہیں۔

یہ بات بھی جاننے کے لائق ہے کہ عادل ثقہ راوی کی قوت یادداشت میں کمی آجاتی ہے مثلاً وہم یا نسیان یا غفلت طاری ہو جانے کی وجہ سے وہ اپنی حدیث بھول جاتا ہے پھر وہ دوبارہ اس کی سماعت اپنے پہلے استاد سے یا اسے کسی دوسرے راوی سے حاصل کر سکتا ہے اپنا وہم دور کر لیتا ہے، اس طرح ثقہ، عادل اور قوت یادداشت کے اعتبار سے راویوں کے اعتبار اور درجے میں فرق آجاتا ہے کہ بعض ائمہ علماء اولیاء ثقہ عدل ضبط اور حفظ کی تمام صفتوں میں اول سے آخر تک اعلیٰ درجہ پر قائم رہے اسی وجہ سے ان کو لاکھوں حدیثیں اس طرح زبان کی نوک پر تھیں جیسے عام مسلمانوں کو سورہ قل ھو اللہ احد ہوتی ہے، لیکن کچھ دوسرے ایسے ہو جاتے ہیں کہ ان سے کم ہو جاتے ہیں، اب اگر کسی میں بھول، چوک کا مادہ زیادہ ہو جاتا ہے تو اس کی روایت بالکل چھوڑ دی جاتی ہے، اور جس میں کچھ کمی آجاتی ہے تو دوسروں کی تائید سے پھر وہ روایت قوی اور قابل قبول ہو جاتی ہے۔

مولانا شاہ عبدالعزیز محدث دہلویؒ نے اپنی کتاب عجالہ نافعہ میں لکھا ہے کہ دو باتوں کی طرف توجہ دیتے رہنا ضروری ہے نمبر ا۔ راویوں کے حالات پر نظر رکھنی۔

نمبر ۲۔ معانی حدیث کا اس طرح تابعین اور تبع تابعین سے بخاری، مسلمؒ کے زمانہ تک یہ عجب شان تھی کہ ہر شہر اور ہر زمانہ میں لوگ راویوں کے حالات سے بحث اور ان کی تفتیش میں لگے رہتے، جس کسی میں بددیانتی، جھوٹ یا حفظ میں ذرہ برابر بھی کمی کی بو بھی وہ پاتے تو اس کی روایت قبول نہ کرتے، یہی وجہ ہے کہ اسماء الرجال یعنی راویوں کے نام اور ان کے حالات زندگی کے بارے میں تفصیل کے ساتھ بڑی بڑی کتابیں لکھی ہوئی ہیں، ان دنوں چونکہ حالات بدلے ہوئے ہیں اس لئے مناسب ہے کہ جو کتابیں صرف صحیح احادیث کی ہیں ان سبھوں کو ایک علیحدہ فہرست میں ان کے بعد ایسی کتابیں جن کی حدیثیں بھی حجت کے لائق ہیں وہ دوسری فہرست میں ان کے بعد تیسری فہرست میں وہ کتابیں لکھی جائیں جنہیں حقیقت میں ترک کر دینا چاہئے، تاکہ اس زمانہ کے لوگ غلط کو صحیح میں دھوکہ سے نہ ملائیں، چونکہ آخری دنوں میں خود کچھ محدثین میں بھی پہلی جیسی تمیز باقی نہیں رہی تھی اس لئے غیر معتبر کتابوں سے حدیثوں کا انتخاب کر کے اسلاف کی مخالفت کرنے لگے تھے، ترجمہ ختم

ہوا۔

اس سے پہلے یہ بات بتائی جا چکی ہے کہ طبقہ تابعین کے ایک درجہ میں امام مالکؒ امام احمدؒ امام ابوداؤد طیالسیؒ ہیں، اسی طرح تابعین ہی میں محمد بن اسحٰق وغیرہ ہیں کہ ان لوگوں نے کتب احادیث کی تصنیف شروع کردی پھر امام مالکؒ کی کتاب موطا مکمل ہو کر شائع بھی ہوگئی اور بکثرت شائع ہوئی، تو اس کی سندیں قوی اور صحیح ہونے کی وجہ سے کتاب موطا خواص و عوام میں بہت مقبول بھی ہوئی اور متواتر کے درجہ میں ہمیشہ پائی جاتی رہی اسی طرح امام بخاریؒ جو اسی طبقہ میں تھے، ان کی یہ کتاب صحیح بخاری اب تک صحیح الاسناد کی صحت سے متصف ہو کر مشہور رہی اور تواتر کے ساتھ ہر جگہ پائی جارہی ہے لیکن ان بزرگوں کے طبقہ کے بعد دوسرے یا تیسرے طبقہ میں لوگوں نے اپنی سندوں کی حدیثوں کے علاوہ صحیحین کے طبقہ کی بھی روایتیں بیان کیں جس کی وجہ سے ثقہ اور غیر ثقہ وغیرہ کی شناخت میں دقت اور پریشانی ہونے لگی، ایسے ہی لوگوں کے راویوں کی اچھائی و برائی، جرح و تعدیل میں طویل بحثیں ہوگئی ہیں، ورنہ پریشانی کی یہ کیفیت صحاح کے راویوں میں نہیں ہے، اس لئے اب ہم اصحاب صحاح کا مختصر حال بیان کردینا چاہتے ہیں ان کی کتابوں کے ذکر کے بعد دوسری کتابوں کا بھی ذکر کردیا جائے گا، بحوالہ تیسیر الاصول۔

## امام مالک بن انسؒ

امام مالک بن انس جو موطا (امالک) کے مصنف ہیں اور مدینہ منورہ کے امام ہیں ان کی ولادت سنہ ۹۵ھ اور وفات سنہ ۱۷۹ھ میں ہوئی اہل حجاز بلکہ امام محمدؒ بھی آپ کے شاگردوں میں سے ہیں، آپ کے فخر کے لئے یہ بات بہت کافی ہے امام شافعیؒ بلکہ امام محمدؒ بھی آپ کے شاگردوں میں ہیں انہوں نے شہاب الزہری، یحییٰ بن سعید الانصاری اور نافعؒ وغیرہم جو تابعین میں امام حدیث شمار کئے جاتے تھے ان سے علم حاصل کیا، اور آپ سے امام شافعیؒ، امام محمد، عبدالعزیز بن ابی حمد، عبداللہ بن مسلمہ، یحییٰ بن یحییٰ بکیری، اصبغ بن الفرجؒ اور دوسرے بے شمار مخلوق نے علم حدیث کا استفادہ کیا، آپؒ احادیث کی تعظیم کرنے میں بہت مبالغہ کرتے تھے، آپ ﷺ کی محبت میں آپ نے مدینہ منورہ کو کبھی نہیں چھوڑا اور کبھی بھی کسی سواری پر سوار ہو کر مدینہ منورہ کی خاک پر بھی چلنا پسند نہ فرماتے، ضروریات انسانیہ استنجاء وغیرہ شہر میں رہ کر نہ کرتے بلکہ ادب کے خیال سے شہر سے باہر تشریف لے جاتے، اور فرماتے کہ میں اللہ تعالیٰ سے اس بات سے شرم کرتا ہوں کہ اس خاک پاک پر سواری پر سوار ہو کر چلوں جس میں رسول اللہ ﷺ موجود ہیں۔

ایک صحیح حدیث میں بطور پیشنگوئی مدینہ کی سرزمین میں ایک عالم کی پیدائش کی خبر ہے، عبدالرزاق، سفیان بن عیینہ جو امام بخاری و مسلم کے اساتذہ میں سے ہیں ان جیسے حضرات نے پیشنگوئی کو آپ پر محمول کیا ہے کہ وہ امام اور عالم آپ ہی ہیں، یحییٰ القطان نے فرمایا ہے کہ امام مالکؒ کے مقابلہ میں دوسرا کوئی شخص حدیث کی روایت میں زیادہ صحیح نہیں ہے امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ علماء حدیث کے مجمع میں آپ مثل ایک ستارہ کے ہیں، یوں تو امام مالکؒ کے مناقب اور فضائل بے شمار ہیں مگر یہ چند نمونۃً ذکر کی گئی ہیں، اختصار کے ساتھ ترجمہ ختم ہوا۔

## امام احمد بن حنبلؒ

امام احمد بن حنبلؒ، فقہ میں امام شافعیؒ کے شاگرد ہیں احادیث بہت سے شیوخ سے حاصل کیں آپ کے فضائل بے شمار ہیں سید عبدالقادر جیلانیؒ نے بھی اپنی آخری زندگی میں آپ ہی کے مسلک کو قبول کرلیا تھا مسند احمد نامی کتاب آپ ہی کی مؤلفہ مشہور و معروف کتاب ہے، اور تیسیر الاصول وغیرہ میں ہے۔

## امام بخاریؒ

امام بخاریؒ محمد بن اسمٰعیل امام ائمہ حدیث، ولادت سنہ ۱۹۴ھ اور وفات سنہ ۲۵۶ھ میں ہوئی قوت حافظہ پختگی حدیث میں صحیح اور غیر صحیح کا معیار قائم کرنے کے لحاظ سے آپ ﷺ کی امت میں آپ کی حیثیت معجزہ کی سی تھی بچپن ہی میں آپ یتیم اور نابینا بھی ہو گئے تھے اس وجہ سے آپ کی والدہ ماجدہ ہمیشہ مغموم رہتیں ایک روز انہوں نے خواب میں دیکھا کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام آپ سے فرمارہے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے تمہارے بیٹے کی آنکھوں کی روشنی بحال کر دی ہے، آنکھ کھلنے پر خواب کی باتیں بالکل درست پائی اور وہ آنکھوں والے ہو گئے تھے۔

آپ نے طلب حدیث میں دور دراز سفر کئے، آپ نے بہت سے ائمہ ثقات حدیث، حفاظ حدیث سے احادیث کی روایت کی ہے جن میں چند یہ ہیں، مکی بن ابراہیم، فضل بن دکین، وکیع بن الجراح، امام احمد، یحیٰ بن معین، علی بن المدینی اور بھی دوسرے بہت سے ہیں، اپنی کتاب صحیح کو تقریباً چھ لاکھ احادیث سے منتخب کیا ہے، اور ہر حدیث پر دو رکعت نماز نفل پڑھ کر مدینہ میں مزار سید الابرار ﷺ اور منبر شریف کے درمیان روضۃ الجنت میں بیٹھ کر حدیثیں لکھیں۔

آپ کے شاگرد رشید شیخ ثقہ فربری نے بیان کیا ہے کہ امام بخاری کی کتاب صحیح بخاری کو خود ان سے ان کی زندگی میں نوے ہزار آدمیوں نے سنا ہے، آپ کے فضائل بے شمار ہیں جو دوسری بڑی کتابوں میں بھرے ہوئے ہیں۔

## امام مسلمؒ

امام مسلم بن الحجاج القشیری ولادت سنہ ۲۰۶ھ اور وفات سنہ ۲۶۱ھ میں ہوئی، روایات کی صحت اور اچھی طرح انہیں محفوظ رکھنے اور دوسری شرائط حدیث میں بھی آپ کا مقام بہت بلند تھا، خطیب بغدادیؒ نے کہا ہے کہ امام مسلمؒ نے امام بخاریؒ کی اتباع کی ہے، مرتبہ میں امام بخاری کے قریب ہیں، آپ کی کتاب صحیح مسلم حدیث میں مشہور و معروف ہے۔

میں کہتا ہوں کہ مولانا شیخ ولی اللہؒ نے موطا کی شرح میں لکھا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ امام شافعیؒ اور دوسروں نے بھی کہا ہے کہ کتاب اللہ کے بعد صحیح ترین کتاب الموطا، اس کے بعد جب صحیحین (بخاری و مسلم) کتابیں دستیاب ہو گئیں، اب تمام مؤمنوں کا اجماع ہو گیا ہے کہ کتاب اللہ کے بعد صحیح ترین کتاب صحیح بخاری اور اس کے بعد صحیح مسلم ہے۔

## امام ابوداؤدؒ

امام ابوداؤد سلیمان بن الاشعث الازدیؒ نے روایت حدیث کو امام بخاری و مسلم کے شیوخ سے حاصل کیا، پھر ان سے امام نسائی اور ان کے علاوہ دوسرے بے شمار نے روایات بیان کیں، انہوں نے اپنی کتاب سنن ابی داؤد کو امام احمد کے سامنے پیش کیا تو انہوں نے اس کی تعریف و تحسین فرمائی، آپ نے فرمایا کہ میں نے پانچ لاکھ احادیث سے اس کتاب کا انتخاب کیا ہے ان میں حدیثیں سب صحیح یا قریب صحیح کے ہیں، یہ نہایت متقی و پرہیزگار تھے سنہ ۲۷۵ھ میں انتقال فرمایا ہے۔

## امام ترمذیؒ

امام ترمذی محمد بن عیسیٰ امام حافظ حدیث ہیں، امام بخاری اور ان کے شیوخ سے احادیث جمع کی ہیں، پھر آپ سے بھی بے شمار لوگوں نے روایات قبول کیں، کتاب ترمذی کے علاوہ اور بھی آپ کی تصانیف بہت ہیں، آپ نے خود لکھا ہے کہ جس گھر میں میری یہ کتاب موجود ہو گویا خود رسول اللہ ﷺ اس گھر میں گفتگو فرمارہے ہیں، یہ اللہ تعالیٰ کی عظمت و کبریائی کا خیال کرتے

ہوئے اس قدر روئے کہ آنکھوں کے آنسو سے چہرہ پر زخم آگئے تھے سنہ ۲۷۹ھ میں انتقال فرمایا۔

## امام نسائیؒ

امام نسائی احمد بن شعیبؒ سنہ ۲۱۵ھ میں پیدا ہوئے اور سنہ ۳۰۳ھ میں مکہ مکرمہ میں وفات پائی، شیخ عبدالعزیز محدث دہلویؒ نے لکھاہے کہ آپ نے حضرت امیر المؤمنینؓ کے فضائل میں ایک رسالہ لکھا تھا تو شام کے ناصبیوں نے ناراض ہو کر آپ کو دمشق میں شہید کر دیا، واللہ اعلم۔

آپ حافظ حدیث اور بہت زیادہ احادیث کی حفاظت اور صحت کا خیال رکھنے والے تھے، آپ کی کتاب "سنن کبری" بہت ہی معروف ومقبول کتاب ہے، اس کے علاوہ اور بھی آپ کی دوسری بہت سی تصانیف ہیں، اپنے زمانہ میں سب سے عالی مرتبت اور بڑی صفات کے مالک تھے، ان کی حفاظت حدیث کے کچھ حالات اس جگہ بطور نمونہ ذکر کئے گئے ہیں ورنہ ان کے فضائل و مناقب کے سلسلہ میں بہت سی کتابیں ہیں، جن میں ثقہ لوگوں کے حوالہ سے ان کا تذکرہ بہت ہی تفصیل کے ساتھ کیا گیا ہے۔

واضح ہو کہ شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ نے حدیث کی کتابوں کے بارے میں ایک عمدہ وضاحت فرمائی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ احادیث کی کتابوں کی مقبولیت کے سلسلہ میں تین باتیں بنیادی درجہ کی ہیں: صحت، شہرت اور قبولیت، صحت کا مطلب یہ ہے کہ مصنف اپنی کتاب میں صرف صحیح یا حسن درجہ کی احادیث کو جمع کرے اور اس سے کمتر کوئی حدیث اس میں جمع نہ کرے یا کم از کم اس کی وضاحت کر دے۔

شہرت کا مطلب یہ ہے کہ ہر زمانہ اور ہر طبقہ میں محدثین اس کے بیان کرنے اور اس کو محفوظ رکھنے میں مشغول پائے جائیں، اور قبولیت کا مطلب یہ ہے کہ اس زمانہ کے وہ لوگ جنہیں احادیث جانچنے اور پرکھنے کی مہارت ہو وہ لوگ اس کتاب کو قبول کر لیں اور اس پر کوئی اعتراض نہ کریں، اور فقہاء کرام ان احادیث سے استدلال کرنے لگیں۔

میں کہتا ہوں کہ اگر ان میں سے کوئی بات نہ ہو تو وہ کتاب معتبر نہ ہوگی جیسا کہ صحیح ابن حبان کی کتاب اگر چہ صحیح ہے مگر مشہور اور متداول نہیں ہے، اسی طرح صحیح حاکم اگر چہ مشہور ہے مگر شیخ ذہبیؒ وغیرہ نے اسے قبول نہیں کیا ہے اس نکتہ کو اچھی طرح سمجھ لو۔

پھر فرمایا کہ ان صفات کے اعتبار سے حدیث کی کتابیں تین طبقہ اور درجہ کی ہوئیں، چنانچہ طبقہ اولی میں موطا امام مالک، صحیح بخاری و صحیح مسلم تین کتابیں ہیں، کہ ان تمام کتابوں کی ہزاروں بلکہ لاکھوں علماء نے روایت کی اور ہمیشہ اس کی حفاظت اور اس کی خدمت میں لگے ہوئے ہیں، اور تمام دنیائے اسلام کے علماء کرام نے ان کتابوں کی مختلف طریقوں سے خدمت کی ہے، خلاصہ یہ ہے کہ ان تینوں کتابوں کی حدیثیں صحیح ہیں، لیکن صحیحین میں موطا کی مرفوع حدیثیں جمع ہو چکی ہیں، اگر چہ صحابہ و تابعین کے آثار (موقوف وغیرہ) مؤطا میں زاید ہیں۔

طبقہ ثانیہ میں ایسی کتابیں ہیں جو مذکورہ تینوں صفتوں کے اعتبار سے صحیحین کے مرتبہ تک نہیں پہنچی ہیں، لیکن ان کے قریب ضرور ہیں جو یہ ہیں جامع ترمذی، سنن ابی داؤد، اور امام نسائی کی سنن کبری (جو سنن نسائی کے نام سے مشہور ہے) ان کے مصنفین حدیث کی مقبولیت کے ہمہ اوصاف، ثقہ عدل حافظ متن، اور حفظ و سمجھ کی پختگی سے متصف ہیں، اور علماء اسلام میں مشہور ہیں، یہی چھ کتابیں صحاح ستہ کے نام سے مشہور ہیں، ابن الاثیر نے جامع الاصول میں ان ہی چھ کتابوں کو جمع کیا ہے، ویسے میرے نزدیک مسند امام احمدؒ بھی اسی طبقہ کی ہے، علماء حدیث وفقہ نے اس کو اپنا پیشوا اور قابل اتباع تسلیم کیا ہے، البتہ اس کتاب مسند احمد میں ضعیف احادیث بھی بہت ہیں اور ان کا ضعف بھی اس میں ظاہر نہیں کیا گیا ہے پھر بھی اس مسند کی ضعیف حدیثیں بھی ان احادیث سے بہتر ہیں جن کی متاخرین تصحیح کرتے ہیں اور اسے دلیل میں پیش کرتے ہیں، اسی طرح سے کتاب سنن ابن

ماجہ بھی اسی طبقہ میں شمار کی جاسکتی ہے، اگرچہ بعض حدیثیں بہت ہی ضعیف ہیں، میں کہتا ہوں کہ بلکہ ان میں سے بعض احادیث کو تو موضوع بھی کہا گیا ہے۔

طبقہ ثالثہ: میں حدیث کی ایسی کتابیں ہیں جن کو امام بخاریؒ وامام مسلمؒ سے پہلے کے یا ان کے زمانہ کے یا ان کے بعد کے زمانہ کے محدثین نے بیان کیا، یہ محدثین اگرچہ خود اپنی ذات سے عادل، پختہ خیال اور علوم حدیث میں بڑے ماہر تھے لیکن اپنی تصنیفات میں روایات کی صحت کا خاص خیال نہیں رکھا، اسی وجہ سے ان کی کتابوں میں احادیث صحیح، حسن، ضعیف بلکہ ان پر موضوع ہونے کی بھی تہمت لگی ہوئی ہے اور ان کے راوی مجہول، لا معلوم بھی ہیں، ان میں سے اکثر احادیث ایسی ہیں جن پر علماء وفقہاء کا عمل بھی نہیں ہے، بلکہ ان کے برعکس اجماع ہو چکا ہے، البتہ ان کتابوں میں سے ایک کو دوسرے سے قوت حاصل ہوتی ہے جو یہ ہیں، مسند امام شافعیؒ، مصنف عبد الرزاق، مصنف ابو بکر بن ابی شیبہ، مسند ابی داؤد طیالسی، مسند دارمی، مسند ابی یعلی موصلی، سنن ابن ماجہ، مسند عبد بن حمید، سنن دار قطنی صحیح ابن حبان، مستدرک حاکم، کتب بیہقی، کتب طحاوی اور تصانیف طبرانی۔

مترجم کا کہنا ہے کہ اسی طرح ان حضرات کی جن حدیثوں کی راویوں کی تحقیق کے بعد بھی وہ صحیح قرار دی جارہی ہوں ان کو حجت میں لانے اور دلیل میں پیش کرنے کے قابل ماننا چاہئے، البتہ ان میں بھی اتنی بات کا خیال ضرور رکھنا چاہئے کہ وہ کتابیں متداول اور دستیاب ہورہی ہوں، کیونکہ ان میں سے چند ایسی بھی ہیں جو دستیاب نہیں رہی ہیں، ان میں سے مسند امام احمدؒ بھی اس وقت اس علاقہ میں دستیاب اور متداول نہیں ہیں۔

طبقہ رابعہ میں وہ کتابیں ہیں جن کی حدیثیں ایسی ہوں کہ گزشتہ زمانوں میں ان کا نام ونشان تک معلوم نہ تھا بعد کے لوگوں نے ان کی روایت کی، ساتھ ہی ان کی کچھ بھی اصلیت نہیں پائی، یا ان میں خرابیوں کی بھرمار دیکھ کر انہیں بالکل چھوڑ دیا، بہر صورت وہ حدیثیں اس لائق کی نہیں نکلیں کہ ان سے کوئی عقیدہ یا کوئی عمل ثابت کیا جاسکے، لیکن بہت سے محدثین کی تباہی وبربادی کا وہ سامان بن گئیں کہ انہیں ان احادیث پر کثرت طرق سے بیان ہونے کا دھوکہ ہو گیا اور وہ طبقوں کے برعکس اس قسم کی حدیثوں سے بالآخر ایک نیا مذہب بنا ڈالے، ایسی کتابیں بہت سی ہیں چند یہ ہیں، کتاب الضعفاء ابن حبان، تصانیف حاکم، کتاب الضعفاء للعقیلی، کتاب کامل لابن عدی، تصانیف ابن مردویہ، تصانیف خطیب بغدادی، تصانیف ابن شاہین، تفسیر ابن جریر و فردوس وغیرہ از دیلمی، تصانیف ابو نعیم، تصانیف جوزجانی، تصانیف ابن عساکر، تصانیف ابوالشیخ تصانیف ابن النجار وغیرہ، ان کتابوں میں موضوع اور ضعیف حدیثیں زیادہ تر مناقب معائب (خوبیاں اور برائیاں بیان کرنے) اور تفسیر وغیرہ میں واقع ہوئی ہیں، ان کے علاوہ تواریخ، اسرائیلی واقعات انبیاء کے قصوں شہروں اور علاقوں، کاہنوں حیوانات، طب گنڈے، تعویذات، دعاؤں اور نوافل کے ثواب ذکر کرنے کے مواقع میں بیان کی گئی ہیں۔

شیخ ابن الجوزیؒ نے ان مذکورہ کتابوں میں سے اکثر احادیث کو دلیل وبرہان کے ساتھ موضوعات میں شامل کر کے ان پر جرح اور طعن بھی کر دیا ہے، ان احادیث سے پیدا ہونے والی آفتوں کو ٹالنے کے لئے کتاب تنزیہ الشریعہ کافی ہے، یہی حدیثیں شیخ جلال الدین سیوطیؒ کی مایہ ناز تصانیف ہیں، اس سلسلہ میں اگر مزید تحقیق کا خیال ہو تو ذہبی کی میزان الضعفاء اور حافظ ابن حجرؒ کی کتاب لسان المیزان کا مطالعہ ضروری ہے جو ان کے اسماء رجال کے سلسلہ میں کام آتی ہیں۔

مترجم کا کہنا ہے کہ ان حدیثوں میں سے اگر کسی کی سند مجروح ہو تو وہ مختلف سندوں سے پائے جانے کے باوجود وہ سند قوی نہیں ہوسکتی ہے، اسی طرح جس حدیث کی اسناد حسن ہو ضروری ہے کہ وہ دوسری علتوں اور خامیوں سے خالی ہو، نیز ان حدیثوں میں سے اسناد میں کوئی خلل نہ ہو اس کے بھی طبقہ اولی ودوم کی صحاح کتابوں میں سے کسی حدیث میں تغیر وتبدل نہیں آسکتا ہے واللہ تعالی اعلم۔

شیخ عبدالحق محدث دہلویؒ کے مقدمہ میں یہ ہے کہ تمام محدثین کا اس بات پر اتفاق ہے کہ تمام صحاح میں صحیح بخاری کا درجہ مقدم ہے، اور صحت وقوت کے لحاظ سے کوئی کتاب بھی صحیح بخاری کے برابر نہیں ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ حدیث کے صحیح ہونے کے لئے جن اوصاف کا پایا جانا ضروری ہے وہ سب اس کے راویوں میں مکمل طور پر موجود ہیں، اور اس بات پر بھی سب متفق ہیں کہ جو حدیث بخاری و مسلم دونوں میں پائی جاتی ہے وہ متفق علیہ کہلاتی ہے، اور یہی متفق علیہ حدیث دوسری تمام حدیثوں پر مقدم ہوتی ہے پھر وہ جو صرف بخاری میں ہو اس کے بعد وہ جو صرف مسلم میں ہو پھر وہ حدیث جو بقیہ صحاح معتمد میں ہو اور اس میں وہ شرطیں بھی پائی جارہی ہوں جو بخاری و مسلم کی روایت میں مشروط ہو پھر وہ جو صرف بخاریؒ کی شرط کے مطابق ہو پھر وہ جو صرف مسلمؒ کی شرط کے مطابق ہو پھر وہ جو شیخین کے علاوہ دوسرے ایسے ائمہ کی شرط پر ہو جنہوں نے اپنے اوپر صحیح حدیث کی روایت کو لازم کیا ہو۔

اور یہ بات بھی مقدمہ میں لکھی ہے کہ امام بخاریؒ و مسلمؒ نے اپنی ان دونوں کتابوں میں ساری صحیح حدیثوں کو جمع نہیں کرلیا ہے بلکہ خود انہوں نے اس بات کی تصریح کردی ہے کہ ہم نے ان کتابوں میں بہت سی صحیح حدیثوں کو ذکر نہیں کیا ہے، چھوڑدیا ہے البتہ بعض صحیح احادیث کے ذکر کرنے اور بعض کے چھوڑنے میں یقیناً کوئی وجہ ترجیح اور تخصیص بھی ہوگی، پھر مقدمہ میں مستدرک حاکم اور صحیح ابن خزیمہ اور صحیح ابن حبان کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ لوگوں کا کہنا ہے کہ حاکم کے مقابلہ میں ابن خزیمہ اور ابن حبان زیادہ صحیح زیادہ حافظہ والے، بہتر اور بڑھے ہوئے ہیں، اور حافظ ضیاء مقدسی کی کتاب مختار بھی مستدرک حاکم سے بہت بہتر ہے، اور صحیح ابو عوانہ، ابن السکن اور منتقی ابن جارود جو اگرچہ صحاح حدیث کے ساتھ مخصوص ہیں پھر بھی محدثین کی ایک جماعت نے ان کتابوں پر تنقید کی ہے۔

## فصل: اصول حدیث کی چند اصطلاحات

مرفوع:- وہ حدیث جو رسول اللہ ﷺ سے منقول ہو مثلاً آپؐ نے فرمایا، یا کیا، یا خاموشی اختیار فرمائی اور کوئی اعتراض نہیں کیا اگر کوئی صحابیؓ ایسی بات بیان کریں جس کا تعلق قیاس کرنے یا اجتہاد کرنے سے نہ ہو تو وہ بھی مرفوع کے حکم میں ہے کیونکہ لازمی طور سے وہ رسول اللہ ﷺ سے ہی سن کر نقل کی ہوگی۔

موقوف:- وہ حدیث جس کی روایت صحابی تک ہو (رسول اللہ ﷺ تک نہ پہنچی ہو) مثلاً عبداللہ بن عباسؓ نے کہا یا کیا۔

مقطوع:- وہ روایت جو تابعی تک ہی پہنچ کر رک جائے (مثلاً حضرت نافعؒ نے فرمایا ہے)۔

متصل:- ایسی حدیث جس میں سند جہاں تک ہونی چاہئے وہاں تک کے سب راویوں کے ناموں کا تذکرہ ہو خواہ وہ حدیث مرفوع ہو یا موقوف۔

منقطع:- وہ حدیث جس میں مثلاً مرفوع حدیث میں رسول اللہ ﷺ تک ایسی سند چاہئے کہ اس کے ہر فرد راوی کا ذکر ہو مگر ایسا نہ ہو بلکہ درمیان سے کسی راوی کا نام چھوٹ جائے جیسے کسی تابعی نے کہدیا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے اس طرح اگر یہ بے تعلقی یا انقطاع اول سند سے ہو اس کے بعد بھی اگرچہ سب سندیں ساقط ہوجائیں تو وہ معلق ہے، صحیح بخاری میں ایسی جتنی (روایتیں ہیں یعنی) تعلیقات ہیں سب صحیح اور قابل قبول ہیں، اور اگر وہ انقطاع آخر سند یعنی تابعی کے بعد ہی ہو تو وہ حدیث مرسل ہے۔

شیخ محدث دہلویؒ نے لکھا ہے کہ حدیث مرسل کا حکم یہ ہے کہ جمہور علماء کے نزدیک اس کے قبول کرنے میں توقف کرنا چاہئے کیونکہ تابعی اکثر ایک دوسرے سے روایت کرتے ہیں تو معلوم نہیں درمیان سے جس راوی کا نام غائب ہے وہ ثقہ ہے

بھی یا نہیں، کیونکہ بعضے تابعین غیر ثقہ بھی ہیں، اور امام ابو حنیفہؒ و مالکؒ کے نزدیک مطلقاً مقبول ہے، کیونکہ وہ آخری راوی خود ثقہ ہوتے ہوئے جب اس کی نسبت رسول اللہ علیہ السلام کی طرف کرتا ہے تو گویا پورے اعتماد کے ساتھ راوی کا نام حذف کر رہا ہے اگر اسے اعتماد نہ ہوتا تو وہ ہرگز ایسا کام نہیں کرتا، اور امام شافعیؒ کے نزدیک اگر دوسرے ذریعہ سے اس روایت کو تقویت پہنچ جائے تو وہ مقبول ہے، اور امام احمدؒ کے اس میں دو قول ہیں، ایک روایت میں مقبول اور دوسری روایت میں نامقبول ہے۔

مضطرب:- وہ حدیث ہے جس کے راوی سے حدیث کی اصل عبارت متن یا اس کی سند میں تقدیم و تاخیر، یا کمی اور زیادتی یا تغیر و تبدل وغیرہ سے اختلاف ہو گیا ہے۔

مدرج:- ایسی حدیث جس کے راوی نے اس حدیث کے ساتھ اپنا کلام بھی اس طرح ملا دیا ہو کہ اصل روایت اور ملائی ہوئی عبارت میں فرق معلوم ہوتا ہو۔

مدلس:- کہتے ہیں ایسی روایت جس کے راوی نے کسی خاص مقصد سے اپنے شیخ کا نام ذکر کئے بغیر اس کے اوپر کا نام اس طرح ذکر کیا ہو کہ اسی سے سننے کا شبہ ہوتا ہو، اور ایسا کرنے والے شخص کو مدلس کہتے ہیں، اگر اس نے کسی غرض فاسد سے ایسا کیا ہو تو ایسا کرنا حرام ہو گا اور اس کی روایت مقبول نہ ہو گی، اور اگر ایسا کرنے میں کوئی فاسد غرض نہ ہو تو بھی مکروہ ہو گا، اگر یہ ثابت ہو جائے کہ یہ راوی صرف ثقہ راوی سے ہی روایت میں تدلیس کرتا ہے اور غیر ثقہ سے بالکل روایت نہیں کرتا ہے تو اس کی ایسی حدیث بھی قابل قبول ہو جائے گی۔

اور اگر روایت معنعن ہو یعنی اس میں روایت عن فلان، عن فلان، عن فلان، بلفظ "عن" ہو تو اس میں بھی تدلیس کا شبہ ہوتا ہے، اگر وہ شخص مدلس ہی ہے تو اس کا اس طرح کہنا مقبول نہ ہو گا، شاذ راویوں کی روایت کے وہ مخالف ہے اس کو مرجوح بھی کہتے ہیں اور دوسرے زائد ثقہ راویوں کی روایت کو محفوظ اور راجح بھی کہتے ہیں۔

معلل:- ایسی حدیث کہ بظاہر اس کے تمام راوی درست معلوم ہوتے ہیں لیکن اس فن کے ماہرین ائمہ اور اچھے برے کی تمیز رکھنے والوں کے نزدیک اس میں ایک یا ایک سے زیادہ چھپی ہوئی خامیاں اور علتیں نظر آتی ہیں جس سے وہ صحیح کے معیار پر نہیں اترتی ہے۔

متابع:- وہ حدیث ہے کہ اس کے راوی نے جس صحابی سے وہ حدیث بیان کی ہو اسی کے مطابق اسی صحابی سے دوسرے راوی نے بھی بیان کی ہو (تو ہر ایک دوسرے کے لئے متابع ہو گی)۔

شاہد:- اگر کسی دوسرے صحابی سے دوسرے راوی نے اسی کے مطابق روایت کی ہو (تو ہر ایک دوسرے کے لئے شاہد ہو گی) اگر کسی راوی نے کہا کہ مجھے ایک ثقہ یا عادل شخص نے یہ روایت بیان کی ہے، اگر اس کا بیان کسی صحابی کے متعلق ہو اور کہنے والا خود بھی عالم اور ثقہ حاذق ہو تو وہ روایت مقبول ہو گی، ورنہ صحیح قول یہ ہے کہ یہ مقبول نہ ہو گی، اس روایت کا نام مبہم ہو گا۔

سب سے بہتر سند:- اعلیٰ درجہ صحت کی سند جو اہل بیت نبوت میں ہے وہ یہ ہے، **زين العابدين علي بن الحسين عن ابيه الحسين ابن علي ابن ابيه علي بن ابي طالب كرم الله وجهه**، یعنی **علي بن الحسين عن ابيه عن جده** اور غیروں میں **مالك عن نافع عن ابن عمرؓ**، یا **زهري عن سالم عن ابن عمرؓ** اور سیوطی نے تدریب نووی میں اس سلسلہ میں تفصیلی بحث کی ہے میں نے ان میں سے اصح اور مختار کا ترجمہ کر دیا ہے مذکورہ سندوں کے علاوہ اور بھی بہت سی سندیں اصح ہیں۔

## فصل: موضوع حدیث

موضوع حدیث کو کسی طرح بھی دلیل میں پیش کرنا حرام ہے اس کی تردید کرنے کے موقع کے علاوہ اسے ذکر بھی نہیں

کرنا چاہئے، ضعیف حدیث سے کوئی حکم ثابت نہیں کیا جاسکتا ہے، البتہ جو عمل شریعت میں ثابت ہو اس کی فضلیت بیان کرنا ضعیف حدیث سے بھی جائز سمجھا گیا ہے کسی موقع پر حجت ودلیل میں پیش کرنے کے لائق حدیث صحیح یا حدیث حسن ہوتی ہے اگر صحیح حدیث ایک کامل ثقہ راوی سے منقول ہو تو اس کا نام غریب ہے، اور اگر ایسے دو راوی سے منقول ہو تو اس کا نام عزیز ہے، اور اگر ویسے دو سے بھی زائد راوی ہوں تو وہ مشہور ہے۔

بسا اوقات صحیحین (بخاری و مسلم) کی ایک حدیث کی دو روایتوں کی یا صرف کسی ایک کی دو روایتوں کی سندیں علیحدہ ہوتی ہیں، اور مسند احمد یا اس قسم کی دوسری کتابوں کی سندوں کی بہت سی حدیثیں مشہور کے مرتبہ کی ہوتی ہیں، اور اگر کسی حدیث کے راویوں کی تعداد اتنی زائد ہو جائے جو مشہور کے درجہ سے بھی اتنی زیادہ ہو جائے کہ ان کے متعلق یہ گمان بھی نہیں کیا جاسکتا ہو کہ ان سبھوں نے مل کر یہ جھوٹی بات گڑھ لی ہے، یا کسی بات پر متفق ہوگئے ہیں تو وہ متواتر قطعی کہلاتی ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ حدیث صحیح سے مسائل اور احکام شرعیہ کے ثابت کرنے میں تمام علماء کرام متفق ہیں، اسی طرح حدیث حسن بھی عام علماء کے نزدیک حجت میں پیش کرنے کے قابل ہے اور اسے حجت میں صحیح کے برابر ہی سمجھا جاتا ہے اگرچہ رتبہ میں صحیح سے کم ہوتی ہے، اور اگر ضعیف حدیث کے راوی سبھوں کے نزدیک سچے اور دیانتدار مانے جاتے ہوں لیکن ان کی قوت یادداشت میں کمی آگئی ہو یا وہ ایسے سیدھے سادھے ہوں کہ وہ ہر کس و ناکس کی باتیں بغیر تامل مان لیتے ہوں، اور اس فرمان خداوندی ﴿إِذَا جَآءَكُم فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوْا﴾ الآیہ، کہ جب تمہارے پاس فاسق کوئی خبر لائے تو اس کی تحقیق کرلو، کے مطابق اپنی خبروں کی تحقیق نہ کرلیتے ہوں تو اگر دوسرے مختلف سندوں اور طریقوں سے ان کی روایتوں کی تقویت ہو جاتی ہو تو ان کی روایت بھی قابل حجت ہو جائے گی، لیکن اگر ان کی اپنی روایت کے راویوں میں جھوٹ وغیرہ کا شبہ پایا جاتا ہو تو زیادہ راویوں کی موافقت سے بھی کوئی فائدہ نہ ہوگا، اگرچہ بعض ائمہ نے اس کے مطلقاً قابل حجت ہونے کی تصریح کردی ہے بشرطیکہ دوسرے کئی ذرائع سے اس کی تائید ہو جاتی ہو۔

فصل:- امام بخاریؒ یا امام مسلمؒ یا امام ترمذی یا ان جیسے کسی ایسے امام نے جن میں مسائل کی تخریج کی صلاحیت ہے اگر کسی حدیث کے متعلق اس کے صحیح یا حسن یا ضعیف ہونے کا فیصلہ کرلیا تو اس کے متعلق شیخ ابن الصلاح سے منقول ہے کہ اسی کے متعلق پچھلے لوگوں کی اچھائی یا برائی کرنے سے کوئی فرق نہ ہوگا یا ان کی جرح و تعدیل مفید نہیں ہوگی، لیکن اکثر علماء نے اس سے انکار کیا ہے۔

اور حق بات یہ ہے کہ جلیل القدر امام بخاریؒ جیسے کسی متن کو معلول کہدیں تو دوسروں کا اس کی توثیق کرنے سے کوئی فائدہ نہ ہوگا، اور اگر یہ کسی اسناد میں جرح کریں، تو بھی اسناد معلول ہوگی اور توثیق کا فائدہ نہ دیگی، ہاں اگر اس کے علاوہ کوئی دوسری سند موجود ہو تو دوسری بات ہوگی، لیکن اگر وہ کسی سند کو اطمینان بخش قرار دیں تو دوسرے کو اس میں کسی غلطی یا خامی نکالنے کا حق حاصل ہوگا۔

قاعدہ:- حدیثوں کے درمیان تعارض پائے جانے کی صورت میں ان کے معانی سمجھ لینے کے بعد ان کے درمیان توفیق دی جائے (یعنی ایسا مطلب نکالا جائے کہ ان کے درمیان اختلاف باقی نہ رہے) اور اگر توفیق ممکن نہ ہو (یا اختلاف ختم کرنے کی صورت نہ ہو) تو ان میں کسی ایک کو ترجیح دی جائے، ایک کو دوسرے پر ترجیح دینے کے کئی اسباب اور کئی صورتیں ہیں، مثلاً ان میں سے کسی ایک کی تائید کلام ربانی اور آیت پاک سے ہوتی ہو یا کسی دوسری حدیث سے یا مذہب جمہور سے اس کی تائید ہوتی ہو، یا ان میں سے کسی ایک کی سند شیخین کی سند کی شرط کے مطابق ہو مگر دوسری ان کی شروط سند کے مطابق نہ ہو، یا ایک ہی سند کسی وجہ سے دوسرے سے قوی ہو یا ان جیسی کوئی دوسری وجہ ترجیح ہو، اور حنفیہ کی اصول فقہ کی کتابوں میں ہے کہ متاخرین احناف کی رائے میں کہ راوی کے فقیہ ہونے سے بھی ترجیح ہو سکتی ہے۔

فائدہ:- شیخ المشائخ شاہ عبدالعزیز محدث دہلویؒ نے وضع حدیث ہونے کی صورت میں کس طرح یہ پہچانا ہے کہ کون سی حدیث موضوع ہے، چند واضح علامتیں بتائی ہیں، ان میں چند مختصر درج ذیل ہیں:

نمبرا۔ تاریخی مشہور واقعات کے خلاف ہونا، جیسے کسی روایت میں یہ ہونا کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ جنگ جمل میں موجود تھے حالانکہ وہ تو اس سے بہت پہلے انتقال کر چکے ہیں۔

نمبر۲۔ خلفاء راشدین پر طعن لگانے والی حدیث میں کسی تنہا خارجی یا رافضی راوی کا پایا جانا۔

نمبر۳۔ ظاہری قرینہ ہونا جیسا کہ خلیفہ مہدی کی کبوتر بازی کے بارہ میں غیاس بن میمونہ نے حدیث وضع کی تھی۔

نمبر۴۔ خلاف عقل اور خلاف قواعد شرع ہونا۔

نمبر۵۔ ایسا واقعہ ہونا کہ اگر وہ واقعۃً صحیح ہو تو اس کے لئے ہزاروں لاکھوں راوی ہو جائیں، جیسے کسی کا یہ کہنا کہ آج جمعہ کے دن جامع مسجد کے امام خطیب کو خطبہ کے وقت قتل کر کے کھال کھینچ لی گئی۔

نمبر۶۔ لفظ و معنی کا ایسا غیر مہذب، گراہوا ہونا جو شان نبوت کے خلاف ہو۔

نمبر۷۔ کسی صغیرہ گناہ پر دردناک زبردست عذاب کی دھمکی یا تھوڑی نیکی پر کسی بہت بڑے ثواب کا وعدہ مثلاً دو رکعت نفل نماز پڑھنے پر حج اور عمرہ کا ثواب ہونا یا ستر انبیا کے برابر ثواب پانا۔

نمبر۸۔ خود حدیث وضع کرنے والے کا اقرار کر لینا جیسا کہ ہر سورہ میں اس کے وہ فضائل جو تفسیر کشاف اور تفسیر بیضاوی میں ہیں، کہ نوح بن ابی عصمہ نے انہیں وضع کیا ہے اس سے جب ان کی سندیں معلوم کی گئیں تو جواب دیا کہ لوگ تلاوت قرآن سے غافل ہو کر تواریخ، سیرت اور فقہ ابوحنیفہ میں دلچسپی لیتے رہتے ہیں اس لئے میں نے قرآن پاک میں ترغیب کے خیال سے یہ فضائل وضع کئے ہیں۔

واضح ہو کہ حدیثیں وضع کرنے والے بہت قسم کے لوگ گزرے ہیں ان میں سے:

نمبرا- ملحدین اور زنادقہ ہیں جن کی گڑھی ہوئی چودہ ہزار باتیں مشہور ہوئیں۔

نمبر۲۔ بدعتی اور نفسانی خواہشات میں مبتلا ہونے والے جن میں رافضی، ناصبی اور کرامیہ نے بہت زیادہ باتیں گڑھی ہیں اور فرقہ معتزلہ اور زیدیہ وغیرہ ان کے برابر جرم میں نہ ہو سکے۔

نمبر۳۔ واعظین نے بھی اپنے وعظ کی مجلسوں کو چمکانے کے لئے باتیں گڑھی ہیں۔

نمبر۴۔ کچھ صوفی درویشوں نے خواب میں آنحضرت ﷺ یا محترم ائمہ کرام سے کچھ سنا اور اسی خواب پر اعتماد کرتے ہوئے خواب کی ان باتوں کو کچھ اس طرح بیان کیا کہ گویا یہ معتبر حدیثیں ہیں، کیونکہ وہ حدیث کے ذوق سے بالکل غافل تھے جیسے ابو عبدالرحمٰن السلمی اور دوسرے صوفیاء کہ ان کی باتیں غیر معتبر مانی گئی ہیں۔

نمبر۵۔ کچھ ایسے لوگ بھی گزرے جنہوں نے قصداً حدیثیں وضع نہیں کیں اور نہ اس کا کچھ خیال ہی کیا مگر کسی تجربہ کار شخص یا صوفی یا حکیم سے کوئی بات سنی اور گمان کر لیا کہ ایسی عمدہ باتیں سوائے پیغمبر کے کوئی نہیں کہہ سکتا ہے لہٰذا حدیث کے انداز میں ان کی روایت کر دی، اس طرح کی روایتیں بھی بے شمار ہوئیں، اور عوام نے بھی بکثرت انہیں قبول کر لیا، اللہ تعالیٰ ہی توفیق دینے والا اور برائیوں سے بچانے والا ہے۔

اب میں اصل متبرک کتاب ہدایہ کا ترجمہ شروع کرتا ہوں، اللہ ہی میرا رب اور وہی ارحم الراحمین ہے، اس سے میری درخواست ہے کہ ہمیں سیدھی راہ پر چلنے اور باقی رہنے کی توفیق دے اور خطا اور خلل سے محفوظ رکھے

هو ربی وحسبی ونعم المولى و نعم الوكيل ولا حول ولاقوة إلابالله العزيز الحكيم

☆☆☆

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

حمد و نعمت واسناد ہدایہ شیخ ابن الہمام وخلاصہ دیباچہ عینیؒ۔

**الحمد لله الملك الحق المبين، والصلوة والسلام على سيد رسله، و أنبيائه وعلى آله و أصحابه وأتباعه إلى يوم الدين أجمعين، أمابعد!**

یہ کتاب "عین الہدایہ" جو کتاب ہدایہ غایۃ السعایہ کا ترجمہ ہے، اس میں اصل متن کے ساتھ کنز، تنویر اور وقایۃ الروایۃ جو متن کی کتابیں ہیں، ان سے ضروری زائد مسائل کا بھی اس میں اضافہ کیا گیا ہے، ان کے علاوہ وقتاً فوقتاً پیش آتے رہنے والے مفتی بہا ضروری مسائل کا بھی اضافہ ہے جو انتہائی تحقیق کے بعد معتبر کتابوں سے مستنبط اور ماخوذ ہیں، ساتھ ہی حوالوں کو یقینی بنانے کے لئے اشاروں میں ان معتبر کتابوں کے نام بھی دیدیئے گئے ہیں، جن کی مقدمہ میں تصریح کر دی گئی ہے، اب اس اللہ پاک سے جو بڑی بلندی کا مالک اور بڑی عظمتوں والا ہے دلی درخواست ہے کہ اس کتاب کا نفع عام اور تام کر دے، اور اسے قبولیت عوام و خواص کا بلند مرتبہ عنایت فرمائے، اپنے حبیب اور رسول کریم علیہ الصلوۃ والتسلیم کی برکت سے جن کا نام پاک محمد رسول اللہ ہے، آپ پر، آپ کے آل واصحاب پر درود وسلام ہو، اور اسی اللہ سے ہماری یہ درخواست بھی ہے کہ ہر تکلیف دہ معاملہ میں ہماری حفاظت فرمائے **لاحول ولاقوة الا بالله العزيز الحكيم۔**

واضح ہو کہ:- یہ کتاب ہدایہ بالاتفاق ہر زمانہ میں دستیاب رہی اور ساری مخلوق میں معتبر مانی گئی ہے، ہر زمانہ میں بڑے بڑے علماء اس کے پڑھنے اور پڑھانے اور اس کے مشکل مسائل کے حل کرنے اور ان کی تشریح و توضیح میں لگے رہے، امام محقق ابن الہمامؒ نے فتح القدیر میں اس کتاب کی سند لکھی ہے اس طرح پر کہ میں نے یہ کتاب خوب پختگی اور سمجھ کے ساتھ اپنے استاد شیخ امام، بقیۃ المجتہدین، خلف الحفاظ المتقنین سراج الدین عمر بن علی الکنانی کو جو قاری الہدایہ کے لقب کے ساتھ مشہور ہیں پڑھ کر سنائی، اللہ تعالی انہیں اپنے سایہ میں لے لے اور جنت الفردوس میں انہیں ٹھکانہ نصیب فرمائے۔

پھر میرے شیخ موصوف نے اسے مشائخ عظام کو پڑھ کر سنایا، جن میں سے ایک شیخ الاسلام علاء الدین السیرامی ہیں اور شیخ الاسلام نے اسے اپنے شیخ الامام السید جلال الدین شارح کتاب سے اور امام شارح نے اپنے شیخ امام قدوۃ الانام بقیۃ المجتہدین علاء الدین عبدالعزیز بخاری مصنف کشف و تحقیق سے، اور انہوں نے اسے اپنے شیخ کبیر، استاذ العلماء، شیخ حافظ الدین کبیر سے اور انہوں نے اپنے شیخ، امام شمس الدین محمد بن عبدالستار بن محمد کردری سے اور انہوں نے اسے اپنے شیخ، مشائخ الاسلام حجۃ اللہ تعالی علی الانام سے جن کے ساتھ اللہ تعالی کی عنایت مخصوص رہی ہے یعنی مصنف ہدایہ امام علامہ برہان الدین ابوالحسین علی بن ابی بکر بن عبدالجلیل الرشدانی المرغینانی شیخ الاسلام سے حاصل کیا اللہ تعالی انہیں اپنی رحمت کا صلہ سے دارالسلام میں جگہ دے۔

اور امام علامہ عینی کے دیباچہ کا خلاصہ یہ ہے کہ کتاب الہدایہ پر تمام علمائے سلف و خلف نے فخر کیا ہے اور اسے اپنے لئے سرچشمہ حیات مانا ہے، کیونکہ یہ کتاب اہم باتوں اور مسائل کا خزانہ، اور حقائق کی جامع ہے تمام لوگوں کو ہر زمانہ میں اس سے دلچسپی رہی ہے، اور ہر جگہ یہ داخل نصاب رہی ہے، بڑے ماہرین اور فضلاء کی ایک جماعت اس کی تشریح و توضیح میں مشغول و مصروف رہی ہے، انتہائی جانفشانی کے ساتھ اس کے لاینحل مسائل کو حل کیا اور مشکل مسائل کو آسان کر دکھایا، پھر بھی اس کا حق ادا نہ ہو سکا، میں اس طرح لکھ کر ان محترم حضرات کی تنقیص نہیں کرنا چاہتا ہوں، ساتھ ہی میں علم و فضل میں ان ہستیوں

کی برابری کا دعوی نہیں کرتا۔

میں نے اس فن فقہ کی اصل حدیث اور قرآن پاک کو پایا ہے کیونکہ ان دونوں اصول اور نصوص سے سر مو تجاوز کا امکان ہی نہیں ہے، کہ تمام انسانوں اور جنات کے سردار رسول اللہ ﷺ کا یہی فرمان ہے، اور احادیث و قرآن پاک سے ذرہ برابر مخالفت کس طرح جائز ہوسکتی ہے جبکہ یہ دین تو حضرت ﷺ سے ہی حاصل کیا گیا ہے، اور آپؐ کے بعد صحابہ کرامؓ سے پھیلا، چنانچہ فرمان خداوندی ہے ﴿وَمَآ اَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُوْلٍ اِلَّا لِيُطَاعَ بِاِذْنِ اللّٰهِ﴾، یعنی ہم نے رسول صرف اسی لئے بھیجا ہے تاکہ اللہ تعالی کی اجازت کے ساتھ ان کی اطاعت کی جائے پھر دوسری جگہ فرمایا ہے، ﴿اَطِيْعُوا اللّٰهَ وَاَطِيْعُوا الرَّسُوْلَ﴾، یعنی اللہ کی اطاعت کرو اور اللہ کے رسول کی بھی اطاعت کرو، الآیہ۔

اور رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے اَصحَابی کَالنجوم بِایّہِم اِقتَدَیتُم اِهتَدَیتُم یعنی میرے یہ صحابہ ستاروں کے مانند ہیں کہ ان میں سے جس کی بھی تم اقتداء کر کے چلوگے راستہ پالوگے اور بغیر وجہ معقول کے صحیح حدیث کو چھوڑ کر صرف اپنی رائے سے فرائض کو اختیار کرنا ایسا غلط کام ہے کہ اس سے رسول اللہ ﷺ کی ناراضگی تو اپنی جگہ ہے آپ کے ماسوا کوئی بھی ایسا شخص جس کے دماغ میں تھوڑی سی بھی عقل ہے اور سینہ میں تھوڑی سی نقل محفوظ ہے اس سے راضی نہ ہوگا، اسی بناء پر پہلی صدی کے لوگوں نے صرف نصوص پر عمل کیا اور ہر مسئلہ میں اسی کو ''معمول بہا'' بنایا، پھر بعد والوں نے اس پر عمل میں کوتاہی کرتے ہوئے صرف تقلید پر عمل کیا۔

کیا تم اس کتاب کی اکثر شرحوں کو نہیں دیکھتے اسی طرح دوسرے شارحین اور مصنفین کی تصنیفوں پر بھی غور نہیں کرتے، کہ انہوں نے اپنی تصنیفوں کو عقلی دلائل اور سوال و جواب سے بھر دیا، یہ کام بھی اس وقت اچھا معلوم ہوتا جبکہ اصل مسائل کو قرآن و حدیث اور دلائل و آثار سے مدلل کر لینے کے بعد ان عبارتوں سے عبارتوں کو مضبوط کرتے، اگر کچھ لوگوں نے دلیل کے موقع پر روایتیں پیش کیں بھی تو ایسی جن کا اصول میں کوئی مقام نہیں ہے اور وہ شمار میں بھی نہیں ہیں، بلکہ وہ موضوع اور منکر ہیں، مگر ان کا اس طرح کرنا صاف طور سے رسول اللہ ﷺ پر جھوٹ اور افترا ہے۔

ہمیں بخاریؒ کے واسطہ سے حضرت انسؓ سے ایک روایت پہونچی کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے **''من کذب علی متعمدا فلیتبوأ مقعده من النار''**، یعنی جو شخص مجھ پر قصداً جھوٹ کہتا ہے وہ اپنا ٹھکانہ جہنم کو سمجھ لے۔

حافظ ابو بکر البزارؒ نے فرمایا ہے کہ یہ حدیث متواتر قطعی ہے اس جیسی کثیر تعداد میں روایت ہونے والی دوسری کوئی حدیث نہیں ہے لیکن حافظ ابن وحیہ نے کہا ہے کہ اس جیسی چار سو حدیثیں روایت کی گئی ہیں، اور یہ بھی کہا ہے کہ دو سو سے زائد صحابہ کرام نے اس کی روایت کی ہے، اس کے ماسوا دوسری کوئی حدیث ایسی نہیں ہے جیسے عشرہ مبشرہؓ نے متفقہ روایت کی ہو، ترجمہ مختصراً ختم ہوا۔

اس کے بعد امام علامہ عینیؒ نے اہل زمانہ کی شکایت کی کہ اب ان کا سر تاج جہاں ہیں جنہیں ان کی بے عقلی کی وجہ سے اہل علم میں ان کی کوئی گنتی نہیں ہے اور کوئی مقام نہیں ہے، میں تو کہتا ہوں کہ اب آج کل تو اور بھی حالت دگرگوں ہے، اللہ ہی کے پاس شکایت ہے اور وہی صراط مستقیم کی راہ دکھانے والا ہے اس کے بعد کتاب ہدایہ کی اپنی چار طریقوں سے سند پیش کی ہے، اس مترجم نے اس ہدایہ کو دو طریقوں سے پڑھ کر اور اجازت کے ساتھ سند حاصل کی ہے۔

بسم الرحمن الرحيم

الحمدلله الذی أعلی معالم العلم وأعلامه، و أظهر شعائر الشرع و أحكامه، و بعث رسلا و أنبياء صلوات الله عليهم أجمعين ألي سبيل الحق هادين، و أخلفهم علماء إلى سنن سننهم داعين، يسلكون فيما لم يؤثر عنهم مسلك الاجتهاد، مسترشدين منه فی ذلك وهوؐلاالارشاد

و خص أوائل المستنبطين بالتوفيق حتی وضعوا مسائل من كل جلی و دقيق، غير أن الحوادث متعاقبة الوقوع، والنوازل يضيق عنها نطاق الموضوع، واقتناص الشوارد بالاقتباس من الموارد والاعتبار بالأمثال من صنعة الرجال، وبالوقوف علی المآخذ يعض عليها بالنواجذ

وقدجری علی المواعد فی مبدأ بداية المبدی أن أشرحها بتوفيق الله تعالی شرحا أرسمه بكفاية المنتهی، فشرعت فيه والوعد يسوغ بعض المساغ، وحين أكاد اتكأ عنه اتكاء الفراغ، تبينت فيه نبذا من الاطناب، و خشيت أن يهجر لأجله الكتاب، فصرفت عنان العناية إلى شرح آخر موسوم بالهداية، أجمع فيه بتوفيق الله تعالی بين عيو ن الرواية و متون الدراية، تاركاً للزوائد فی كل باب، معرضا عن هذا النوع من الاسهاب مع ما أنه يشتمل علی أصول ينسجب عليها فصول

واسال الله تعالی أن يوفقنی لإتمامها و يختم لی بالسعادة بعد اختتامها، حتیٰ اُنَّ من سمت همته إلی مزيد الوقوف يرغب في الأطول والأكبر، و من أعجله الوقت عنه يقتصر علی الأصغر و الأقصر، وللناس فيما يعشقون مذاهب، والفن خير كله، ثم سألنی بعض إخوانی أن أملی عليهم المجموع الثانی، فافتتحته مستعينا بالله تعالی فی تحرير ما أتاوله متضرعا إليه فی التيسير لما أجاوله، إنّهُ الميسر لكل عسير، وهو علی مايشاء قدير، و بالإجابة جدير، وحسبنا الله ونعم الوكيل

ترجمہ:- خلاصہ خطبہ ہدایہ، شیخ امام مصنف ہدایہؒ نے اپنے خطبہ میں جو کچھ فرمایا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی خاص عنایت فرما کر مجتہدین اولین کو اس بات کی ہدایت کی اور توفیق بخشی کہ انہوں نے جلی اور خفی ہر طرح کے مسائل استنباط فرمائے، اس کے باوجود نت نئے واقعات اور حوادثات کا سلسلہ قائم ہے، اس لئے کسی نئے ڈھب سے کوئی ایسا حکم اور فیصلہ نہیں کیا جاسکتا ہے جو آنے والے سارے مسائل کا وہ جواب ہو جائے، ایسے ہی موقع کے لئے جواں ہمت علماء کی یہ ذمہ داری ہو جاتی ہے کہ نئے مسائل کے جوابات دیں اور نئے مشکل مسائل کی گتھی سلجھائیں۔

بہر صورت میں نے اپنی کتاب ہدایۃ المبتدی کے دیباچہ میں وعدہ کیا تھا کہ اس ہدایہ کی ایک شرح کفایۃ المنتہی بھی لکھوں گا، چنانچہ وعدہ کے مطابق جب میں ہدایہ کے بعد کفایہ کی تصنیف کے ختم کے قریب پہونچا تو مجھے اس بات کا احساس ہوا کہ یہ کتاب بہت زیادہ خلاف معمول طویل اور ضخیم ہو گئی ہے، اس سے اس بات کا خطرہ محسوس ہوا کہ کم ہمت حضرات اس سے گھبرائیں گے اور اس سے فائدہ نہ اٹھا سکیں گے، اس لئے ایک دوسری مختصر شرح لکھنے کا خیال پیدا ہوا اور "ہدایہ" نامی کتاب لکھنی شروع کر دی جس میں صحیح مقبول اور معتبر روایات کے ساتھ عقلی دلائل بھی جمع کر دیئے، اس کتاب کے مختصر ہونے کے باوجود اس میں ایسے اصول بھی شامل کر دئے جن سے بے شمار جزوی مسائل بھی نکالے جاسکتے ہیں۔

اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ اس کے ختم ہونے پر ہی میرا خاتمہ ہو (یعنی اس کے مکمل کرنے کے لئے میری ہر طرح کی تائید و توفیق بخش کر اسے مکمل فرمادے) تاکہ جسے علمی استعداد زیادہ بڑھانے اور تفصیل جاننے کا شوق ہو وہ شرح اکبر یعنی کفایہ کا مطالعہ کرے اور جسے کم فرصت ہو اور صرف ضروریات پر اکتفاء کی خواہش ہو وہ شرح اصغر یعنی ہدایہ سے استفادہ کرے، پھر میرے بعض دینی بھائیوں کی فرمائش ہوئی کہ دوسری شرح انہیں لکھوادوں تو میں نے اللہ تعالیٰ کے دربار میں خشوع و خضوع اور رودھو کر مدد کی توفیق چاہی، اور اب اسی پر پورا بھروسہ ہے، **حسبنا اللہ ونعم الوکیل**

☆☆☆

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

بہ اقتدا قرآن مجید اور عمل بحدیث شریف: كل كلام لايبدأ فيه بالحمد فهو أجذم، یعنی ہر کلام جس میں اللہ تعالیٰ کی تعریف سے شروع نہ ہو وہ ابتر یعنی کم برکت ہے اور شیخ عبد القادر رہاوی کی اربعین میں بسلمہ والحمد دونوں ہیں، ابن ماجہ کی روایت میں اقطع کے بجائے اجذم ہے اور معنی واحد ہیں ورواہ ابو عوانہ اس کو ابن ماجہ نے سنن عین اور ابو عوانہ وابن حبان نے اپنے صحیح میں روایت کیا اور شیخ ابن الصلاح نے اس کو حدیث صحیح کہا ہے اور محدثین فقہاء میں معمول ہے۔

# كتاب الطهارات

قال الله تعالى: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلٰوةِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ﴾ الآية، ففرض الطهارة غسل الأعضاء الثلاثة ومسح الرأس بهذا النص، والغَسل هو الإسالة، والمسح هو الإصابة، وحَدُّ الوجه من قصاص الشعر إلى أسفل الذقن وإلى شحمتي الأذنين، لأن المواجهة تقع بهذه الجملة، وهو مشتق منها

یہ کتاب سب قسم کی طہارتوں کے بیان میں ہے، پاکی وضو غسل و کپڑے وجائے نماز وغیرہ سب کی ضروری ہے، لہٰذا طہارت کو مقدم کیا۔

## فضیلت طہارت

واضح ہو کہ ایمان سے باطنی طہارت نجاست کفر و شرک سے ہوئی چنانچہ عقائد کا بیان ہو گیا اور ظاہر کو حدث و خبث سے پاک کرے اور اعضاء ظاہر کو گناہوں و جرائم سے اور قلب کو بد اخلاق سے اور اپنے سر باطن کو ماسوائے نبی عز و جل سے کماذ کرہ الغزالی وغیرہ، و قال تعالیٰ: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا﴾، بیشک فلاح پائی جس نے نفس کو پاک کیا، اور حدیث میں ہے کہ: الطهور شطر الايمان، یعنی پاکی آدھا ایمان ہے کمافی صحیح مسلم، وفی حدیث: مفتاح الصلوة الطهور، اور حدیث میں ہے کہ طہارت نماز کی کنجی ہے، لہٰذا نماز پر طہارت مقدم ہے۔ مع۔

## طہارت کا فائدہ

طہارت کا فائدہ یہ ہے کہ اباحت حاصل ہو جاوے ایسے کام کی جو بدون طہارت کے حلال نہیں ہے۔ د۔
میں کہتا ہوں کہ وضو پر وضو کرنے سے یہ اثر مرتب نہیں بلکہ نور علی نور ہے۔ م۔

## شرائط وجوب طہارت

شرائط طہارت تیرہ ہیں، اشباہ و نظائر۔ ان میں سے نو شرط وجوب ہیں، جب یہ ہوں تو نماز و زکوٰۃ کی طرح طہارت بھی واجب ہے (۱) عقل (۲) و بلوغ (۳) و اسلام (۴) و قدرت ہونا پانی یا مٹی پر (۵) اور پانی یا مٹی کا پاک ہونا اور (۶) حدث خواہ چھوٹا یا بڑا ہونا اور (۷) وقت میں گنجائش نہ ہونا اور حیض نہ ہونا (۹) اور نفاس نہ ہونا۔

## شرائط صحت طہارت

پھر جب طہارت کرے تو اس کے صحیح ہونے کی چار شرطیں ہیں: ایک جہاں پانی پہنچنا چاہئے سب پر پہنچ جاوے، دوم ایسی کوئی چیز نہ لگی ہو جو پانی پہنچنے سے مانع ہے مانند ناخن پر خشک آٹا وغیرہ، سوم و چہارم حیض و نفاس نہ ہو۔ د۔

## سبب وجوب طہارت

طہارت واجب ہونے کا سبب ایسے کام کا ارادہ جو بدون طہارت حلال نہ ہو، یہی مختار ہے، جیسے نماز، طواف، قرآن چھونا، اور ارادہ وہ مراد ہے جس پر شروع ہو جاوے پس اگر نماز نفل کا ارادہ کیا پھر فسخ کر دیا تو طہارت بھی واجب نہ رہی بدلیل قولہ تعالیٰ ﴿اِذَا قُمْتُمْ اِلَی الصَّلٰوۃِ﴾ یعنی أردتم القیام یعنی ارادہ کرو قیام نماز کا یعنی وہ ارادہ کہ اس پر شروع کرلو تو طہارت واجب ہے۔م۔ف۔ع۔د

## جس شخص کے ہاتھ پاؤں کٹے ہوئے ہوں

فتاوی ظہیریہ وغیرہ میں ہے کہ جس شخص کے دونوں ہاتھ اور دونوں پاؤں کٹے ہوئے ہوں اور اس کے چہرہ پر زخم ہو تو نماز پڑھے بلا وضو کے اور تیمم نہ کرے گا اور اصح قول میں اس پر نماز کا اعادہ نہیں ہے اور فیض وغیرہ میں ہے کہ جس کو پانی وپاک مٹی یعنی جس سے طہارت ہوتی ہے نہ تو صاحبینؒ کے نزدیک یہ شخص نماز کے وقت نمازیوں کی مشابہت کرے یعنی نمازیوں کی طرح قیام وقعود ورکوع وسجدہ کرے اور اسی قول کی طرف امامؒ کا بھی رجوع کرنا صحت کو پہنچا اور اسی پر فتویٰ ہے۔د۔

آلہ طہارت کا پانی ومٹی ہے۔ف۔

طہارت کی صفت یہ کہ نماز کے لئے فرض ہے اور طواف کعبہ کے لئے واجب ہے اور کہا گیا کہ مصحف چھونے کے لئے بھی واجب ہے اور سونے کے واسطے سنت ہے اور کچھ اوپر جگہ مستحب ہے جو فرائض میں مذکور ہیں،د۔ غسل جمعہ وعیدین وعرفہ وغیرہ سنن ہیں۔مترجم۔

## ارکان طہارت

ارکان طہارت کے حدث اکبر میں تمام ظاہر بدن واندر سے منہ وناک دھونا اور نجاست میں اگر عین مرئی (نظر آنے والی) ہو تو پاک کرنے والی بہتی چیز سے اس کے عین کو زائل کرنا اور جو نجاست مرئی نہ ہو اس میں تین بار استعمال کرنا اور حدث اصغر میں ارکان چار ہیں دیکھئے جو کتاب میں مذکور ہیں۔ف۔ قال اللہ تعالیٰ ﴿یٰاَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا اِذَا قُمْتُمْ اِلَی الصَّلٰوۃِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْھَکُمْ﴾ الآیۃ، اے ایمان والو! جب تم کھڑے ہو نماز کی طرف تو دھوڈالو اپنے چہروں کو الخ۔

مترجم کہتا ہے آخر تک ترجمہ یہ ہے: اور دھوڈالو اپنے ہاتھوں کو کہنیوں تک اور مسح کرو اپنے سروں کو اور دھوڈالو پیروں کو ٹخنوں تک الخ، یہ اصل طہارت ہے لہٰذا تفریع فرمائی۔م۔ ففرض الطھارۃ غسل الاعضاء الثلاثۃ و مسح الرأس۔ت۔ پس فرض طہارت وضو کا غسل نہ ہوا اعضاء مذکورہ کا اور مسح سر کا ہے، لہٰذا النص، بدلیل اس نص کے۔ف۔

## فرض کی قسمیں

اقول فرض جو قطعی دلیل سے ثابت ہو اس کی دو قسمیں ہیں اول فرض جو اعتقادی وعملی دونوں ہے اس کا منکر کافر ہے۔م۔ فرض عملی نہ اعتقادی پس عمل اس کا فرض ہے حتی کہ اگر نہ کیا تو عمل باطل ہے اور واجب وہ کہ دلیل ظنی سے ثابت ہو تو اس کا عمل میں لانا واجب ہے لیکن اگر ترک ہو جاوے تو عمل باطل نہیں مگر اعادہ واجب ہے اگر جبر نقصان نہ ہو سکے جیسے نماز میں ترک واجب سے بذریعہ سجدہ سہو کے جبر نقصان ہو جاتا ہے، اور الطہارۃ سے مراد طہارت وضو ہے جس کے چار ارکان چہرہ اور دونوں ہاتھ اور دونوں پاؤں کا دھونا اور سر کا مسح ہیں۔

واضح ہو کہ اس میں ایک افادہ عظیم فرمایا، یہ کہ ان تین اعضاء کے ایک بار دھونے کا اور چوتھے ایک بار مسح سر کا ثبوت قطعی فرض ہے جو منکر ہو کافر ہے اور رہی چہرہ کی حد اور ڈاڑھی کی مقدار اور ہاتھ پاؤں کی حد اور مسح سر کی مقدار میں اجتہاد جاری

ہے حتی کہ مثلاً چوتھائی سر یا تمام سر کے مسح سے انکار پر تکفیر نہیں بلکہ اگر مطلقاً مسح سر کی فرضیت سے منکر ہو تو کفر ہے۔

**قال: والغسل هو الاسالة والمسح هو الاصابة.....الخ**

اور غسل فقط پانی بہانا اور مسح پانی پہنچ جانا، اول پس غسل میں مَلنا لازم نہیں ہے، یہی ہمارے اصحاب و عام فقہاء کا قول ہے۔ مع۔ اور یہی ظاہر الروایۃ ہے مَلنا احوط ہے کیونکہ امام مالکؒ کے نزدیک بدون اس کے غسل نہ ہوگا۔ ف۔

برف سے وضوء کرنے میں اگر دو قطرہ یا زیادہ ٹپکے تو بالاجماع جائز ہے ورنہ طرفین کے قول پر نہیں جائز ہے۔ الذخیرہ اور یہی صحیح ہے۔ المضمرات۔

**قال المصنف: وحد الوجه من قصاص الشعر الى اسفل الذقن والى شحمتي الأذنين، لان المواجهة تقع بهذه الجملة، و هو مشتق منها.....الخ**

اور چہرہ کی حد سر کے بال جمنے کی انتہا سے لیکر ٹھوڑی کی تہ تک طول میں اور ایک کان کی لو سے لے کر دوسرے کان کی لو تک عرض میں ہے کیونکہ مواجہہ اور روبرو ہونا اسی تمام سے واقع ہوتا ہے اور وجہ کا لفظ مواجہہ سے مشتق ہے۔ ف۔ اسی پر فقہاء کا اتفاق ہے اور یہ اشتقاق کبیر ہے کہ جس میں فقط لفظ و معنی میں مناسبت ہونا کافی ہے۔ مع۔ چہرہ کی حد ظاہر الروایہ میں مذکور نہیں البدائع، اور اصل حد تو شروع سطح پیشانی سے ہے۔ ف۔

چنانچہ اگر صلع سے اگلے سر کے بال زائل ہوگئے تو اصح یہ ہے کہ وہاں پانی پہنچانا واجب نہیں الخلاصہ، ہو الصحیح الزاہدی جس کے بال وچہرہ کی طرف جمے ہو تو اکثری حد سے یعنی ابتدائے سطح پیشانی سے جس قدر نیچے اترے بال ہوں ان کا دھونا واجب ہے، المغنی۔ ع۔

سپیدی جو داڑھی کے بعد اس کے کنارے و کان کی لو کے درمیان ہے اس کا دھونا واجب ہے، یہی صحیح ہے الذخیرہ، اور کویوں میں پانی پہنچانا واجب ہے اور ہونٹوں میں سے جتنا ان کے ملانے کے وقت چھپ جاوے وہ منہ میں اور جتنا کھلا رہے اس کا دھونا واجب ہے یہی صحیح ہے کذا فی الخلاصہ، دونوں آنکھوں کے اندر دھونا بوجہ حرج کے نہ واجب ہے نہ سنت الظہیریہ، چیڑ جو آنکھ بند کرنے سے باہر رہے تو اس کے نیچے پانی پہنچانا چاہئے الزاہدی۔ اور جو جلد بالوں سے ڈھکی نہ ہو تو علی المختار دھونا واجب ہے البرہان، بخلاف غسل کے کہ اس میں بہر حال پانی پہنچانا واجب ہے المضمرات۔

داڑھی جب گھنی ہو یعنی کھال چھپاوے تو ظاہر کلام ہدایہ مفید ہے جو امام محمدؒ نے اصل میں اشارہ کیا کہ پوری داڑھی دھونا واجب ہے اور کہا گیا کہ یہی اصح ہے اور ظہیریہ میں ہے کہ اسی پر فتویٰ ہے اور بدائع میں ابوشجاع سے ہے کہ ہمارے اماموں نے سوائے اس قول کے دیگر اقوال سے رجوع کرلیا ہے۔ ف۔ یہی اصح ہے التبیین، اور یہی صحیح ہے الزاہدی، امام ابوحنیفہؒ سے اشہر روایت یہ ہے کہ داڑھی جس قدر کھال کو چھپاتی ہے سب کا مسح فرض ہے اور یہی اصح و مختار ہے شرح الوقایہ۔

داڑھی اگر خفیف ہو کہ اس کا بشرہ (کھال) نظر آوے تو اس کے نیچے پانی پہنچانا فرض ہے الفتح والنہر، اور داڑھی کے بال جو ٹھوڑی سے نیچے لٹکے ہوئے ہیں ان کا دھونا واجب نہیں ہے، شرح الوقایہ۔ مسح بھی واجب نہیں بلکہ مسنون ہے۔ النہر۔ اگر بعد وضوء کے داڑھی یا تھوڑی یا بھنویں یا مونچھیں منڈائیں تو اس جگہ کو دھونا واجب نہیں اور نہ وضوء کا اعادہ لازم ہے قاضی خان، مصنفؒ نے تحدید وجہ کے بعد ہاتھوں و پیروں کی تحدید بیان فرمائی بقولہ۔

**والمرفقان والكعبان يدخلان فى الغسل عندنا، خلافا لزفرؒ وهو يقول: إن الغاية لا تدخل تحت المغيا كالليل فى باب الصوم، ولنا أن هذه الغاية لإسقاط ماوراءها اذ لولاها لاستوعبت الوظيفة الكل، وفى باب الصوم لمد الحكم اليها اذ الاسم يطلق على الامساك ساعة، والكعب هو العظم الناتى هو الصحيح و منه الكاعب**

ترجمہ :- ہمارے نزدیک دھونے میں دونوں کہنیاں اور دونوں ٹخنے داخل ہیں، بخلاف زفرؒ کے وہ فرماتے ہیں کہ غایت اپنے مغیا (آخری اپنے ماقبل) میں داخل نہیں ہوتی ہے، جیسے روزے کے مسئلہ میں رات اپنے ماقبل (دن) میں داخل نہیں ہے، اور ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ کہنیوں اور ٹخنوں کی حد تو ان کے بعد کے حصوں کو ساقط کرنے کے لئے ہے، کیونکہ اگر یہ حد بیان نہیں کی جاتی تو پورے حصہ کو دھونا ضروری ہو جاتا، اور روزے کے مسئلے میں جس کی نظیر امام زفرؒ نے دی ہے تو وہ اس لئے ہے کہ روزے کے حکم کو اس وقت تک بڑھا کر لازم کردے، ورنہ صرف روزہ کہنے سے تو تھوڑی دیر گھنٹہ آدھ گھنٹہ رکھ لینے کے لئے بھی کافی ہو جاتا ہے، اور کعب (ٹخنہ) وہ ابھری ہوئی ہڈی ہے، یہی قول ہے اسی سے لفظ کاعب مشتق ہے۔

توضیح :- "ہمارے نزدیک" سے مراد :- امام ابو حنیفہؒ وامام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ ہوا کرتے ہیں (المحیط)۔

## کہنیاں بھی ہاتھ دھونے میں داخل ہیں

آیت پاک میں فرمایا گیا ہے ﴿وایدیکم الی المرافق﴾ یعنی اپنے ہاتھوں کو کہنیوں تک دھو ڈالو، تو ہاتھ دھونے کی غایت یعنی انتہا کہنیاں ہیں اور قاعدہ ہے کہ جس کی انتہا بیان ہو اس میں انتہا داخل نہیں ہوتی ہے جیسے روزہ کے بارے میں فرمایا گیا ہے: ﴿ثم اتموا الصیام الی اللیل﴾، پھر تم لوگ روزے کو رات تک پورا کرو، حالانکہ بالاتفاق رات کا وقت روزے میں داخل نہیں ہے، اسی طرح یہاں کہنیاں اور ٹخنے ہاتھوں و پاؤں میں داخل نہیں ہے یعنی ان کا دھونا فرض نہیں ہے، یعنی ان کا دھونا فرض لازم نہیں آیا، اگرچہ دھونا بہتر و مسنون ہے، ان کے جواب کی وضاحت یہ ہے کہ ﴿وایدیکم الی المرافق﴾ اور ﴿اتموا الصیام الی اللیل﴾ ان دونوں انتہاؤں میں فرق ہے، کیونکہ الی المرافق کی اگر قید نہ لگائی جاتی تو ہاتھ دھوتے وقت انگلیوں کے پوروں سے مونڈھوں تک دھونا لازم آجاتا اب اس قید کے لگا دینے کی وجہ سے اس کی آخری حد بندی ہو گئی کہ صرف کہنیوں تک دھوؤ اس سے زیادہ نہ دھوؤ۔

الحاصل یہاں پر کہنی ہاتھ میں داخل رہی، اور روزہ کے مسئلہ میں جس کی نظیر امام زفرؒ نے دی ہے تو وہاں پر روزے کے حکم کو صبح سے رات کی ابتداء تک طول دینے کے لئے ہے کیونکہ روزہ تو فی نفسہ تھوڑی سی دیر تک کسی چیز سے یا کام سے رکے رہنے کو کہا جاتا ہے، اب اگر رات تک کا بیان نہ ہوتا تو آدھ گھنٹہ ایک گھنٹہ روزہ رکھ لینے سے بھی روزہ کافی ہو جاتا، مگر اب مغرب تک روزہ سے رہنا لازم ہو گیا۔

## ٹخنہ کی بحث

**والکعب ہو العظم الناتی ہو الصحیح و منہ الکاعب......الخ**

کاعب کی جمع کواعب آتی ہے، ایسی لڑکیاں جو نئی جوانی پر آئی ہوں، کہ جن کی چھاتیاں ابھار پر ہوں، چونکہ یہ صفت عورتوں کے لئے مخصوص ہے لہذا کاعبہ کی بجائے کاعب کہتے ہیں جیسے حائض اور طالق بجائے حائضہ اور طالقہ کے۔

## موزوں پر مسح کرنا

**والمرفقان والکعبان یدخلان فی الغسل عندنا......الخ**

وضو میں پاؤں دھونا فرض ہے، بحر الرائق میں اسی پر اجماع بیان کیا ہے، لیکن موزوں پر مسح کرنا بے شمار احادیث (سنت متواتر) سے ثابت ہے جس طرح اگر ہاتھ پاؤں زخمی ہوں تو ان پر مسح کرنا دوسری دلیلوں سے ثابت ہے۔

## چند مختلف مسائل

ناخن کٹوانے، ناخن میں آٹا، مٹی، مہندی، بڑھے ہوئے ناخن، خضاب، انگوٹھی، زائد انگلی، ہاتھ پاؤں نہ ہونے، تیل ملنے، زخم پھوڑے کے احکام۔

☆ اگر وضو کے بعد اپنے ناخن کٹوائے تو دوبارہ وضو کرنا لازم نہیں ہے (قاضی خان)۔

☆ جامع اصغر میں ہے کہ اگر ناخن چوڑے ہوں اور ان میں میل یا گیلی مٹی یا گوندھا آٹا ہو یا عورت نے مہندی لگائی تو وضو جائز ہے خواہ وہ شہری ہو یا دیہاتی، شیخ دبوسیؒ نے کہا ہے کہ یہ صحیح ہے اور اسی پر فتویٰ ہے (الفتح والذخیرہ)، اگر گوندھا آٹا ناخنوں کے نیچے ہو تو اس کے نیچے پانی پہنچانا واجب ہے اگر ناخن بڑھ کر پوروے کے سرے سے نکل گئے تو ان کا دھونا واجب ہے، ایک ہی قول ہے۔ الفتح والمحیط۔

☆ اگر خضاب گاڑھا ہو کر خشک ہو گیا تو وضو اور غسل کے لئے مانع ہے (سراج عن الوجیز)۔

☆ اگر انگوٹھی ڈھیلی ہو تو اس کو حرکت دینا سنت ہے، اور اگر ایسی تنگ ہو کہ اس کے نیچے پانی نہ پہنچے تو حرکت دینا فرض ہے (الخلاصہ) اور یہی ظاہر الروایہ ہے (المحیط) یہی مختار ہے (الفتح)۔

☆ اگر مونڈھے سے دو ہاتھ پیدا ہوئے تو جو پورا ہے اصلی ہے اس کا دھونا فرض ہے، اور جو ناقص ہے زائد ہے، اس لئے اس میں سے جتنا حصہ اس پورے ہاتھ کے حصہ کے مقابل ہو جس کا دھونا فرض ہے اس کا بھی دھونا فرض ہوگا، اور جو اس کے مقابل نہ ہو اس کا دھونا فرض نہیں ہے (الفتح والحلیہ) لیکن دھو لینا مستحب ہے (البحر عن المجتبیٰ) اور اسی طرح کٹے ہوئے حصہ کی جگہ کا دھونا بھی لازم ہے (المحیط)۔

☆ اگر ہاتھ پاؤں پر تیل کی مالش کی جس سے بدن پر پانی نہیں ٹھہرتا تو بھی اس پر وضو جائز ہے، (ذخیرہ)۔

☆ اگر اعضاء میں شگاف (پھٹن) کی وجہ سے دھونے سے عاجز ہو تو اس پر صرف پانی بہا دینا لازم ہے، اور اگر اس سے بھی عاجز ہو جائے تو اس پر بھی مسح کر لینا کافی ہے، اور اگر مسح کرنے سے بھی عاجز ہو تو شگاف کی جگہ چھوڑ دے اور اس کے آس پاس دھو ڈالے (الذخیرہ)۔

☆ اور اگر وضو کے کسی حصہ میں زخم و میل وغیرہ ہو اور اس پر باریک جھلی ہو، ایسی حالت میں وضو کرتے ہوئے اس پر پانی بہا لیا، پھر اس جھلی کو نوچ ڈالا مگر اس کے نیچے سے کوئی ایسی چیز نہیں نکلی جس سے وضو ٹوٹتا ہو تو شبہ یہ ہے کہ کسی صورت میں اس جگہ کا دھونا واجب نہیں ہے (عن الرکن السندی)

## مکھی یا مچھر کی بیٹ

اگر اعضاء وضو میں کسی پر مکھی یا مچھر کی بیٹ ہو کہ وضو میں اس کے نیچے پانی نہیں پہنچا تو جائز ہے، کیونکہ اس سے بچنا ناممکن ہے (المحیط) اگر وضو میں ایک حصہ کی تری کو دوسرے حصہ کی طرف پہنچایا تو جائز نہ ہوا یعنی وضو مکمل نہ ہوا، لیکن اگر غسل میں ایسا کیا تو جائز ہوگا بشرطیکہ وہ پانی بہہ رہا ہو (ظہیریہ)۔

## بارش یا تالاب سے غسل کا حکم

اگر کسی آدمی کے بدن پر مینہ پڑا یا وہ بہتی نہر یا دریا میں گر پڑا تو اس کا وضو ہو گیا اور غسل بھی ہو جائے گا بشرطیکہ پورے بدن پر پانی پہنچ گیا ہو، ساتھ ہی ناک میں پانی ڈالا ہو اور منہ سے کلی بھی کر لی ہو (السراجیہ)۔

## غسل سے مسح

میں یہ کہتا ہوں کہ اس روایت سے یہ بات معلوم ہو جاتی ہے کہ غسل سے مسح کا کام بھی ہو جاتا ہے لیکن اس کے برعکس

نہیں ہے۔

**والمفروض فی مسح الرأس مقدار الناصیة وهو ربع الرأس، لما روی المغیرة بن شعبة أن النبی ﷺ أتی سباطة قوم فبال وتوضأ و مسح علی ناصیته و خفیه، والکتاب مجمل فالتحق بیانا به**

ترجمہ:-اور سر کے مسح کرنے میں فرض ناصیہ کی مقدار ہے جو سر کی چوتھائی ہے، یعنی آیت کریمہ ﴿إذا قمتم﴾ الآیہ، میں سر کے مسح سے ناصیہ کی مقدار کا مراد ہونا اس دلیل سے ہے جو حضرت مغیرہ بن شعبہؓ نے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ ایک قوم کے کوڑے پر آئے اور پیشاب کیا، پھر وضو کیا اور ناصیہ اور دونوں موزوں پر مسح کیا، اس حدیث سے معلوم ہوا کہ مقدار ناصیہ سے فرض ادا ہو گیا اور قرآن میں سر کے مسح کی مقدار مجمل ہے جس کا حدیث سے بیان ضروری ہے تو یہی حدیث جس میں آپ کا کم سے کم مسح کرنا مروی ہے اس لئے اس مجمل آیت کے لئے بیان ہو کر اس سے لاحق ہو گئی یعنی یہ بات واضح ہو گئی کہ آیت میں ناصیہ کی مقدار ہی مسح کرنا فرض ہے۔

توضیح:-ابتک وضو کے چار ارکان میں سے تین دھونے والے اعضاء یعنی چہرہ دونوں ہاتھ اور دونوں پاؤں کا بیان ہوا، اب صرف سر کے مسح کا بیان باقی رہا، اس لئے مصنف کتابؒ نے "والمفروض "الخ۔

## بحث مسح سر

سر پر مسح کرنے کے سلسلہ میں جو نص موجود ہے اس میں لفظ ناصیہ کا بیان ہے، پھر ناصیہ کی بھی خصوصیت نہیں ہے، اس لئے مقدار ناصیہ سر پر جہاں بھی مسح کر لیا جائے کافی ہوگا۔

## تحقیق مقدار مفروضہ

امام مصنفؒ نے کہا ہے کہ مقدار ناصیہ سر کی چوتھائی ہے، امام بصاصؒ نے کہا ہے کہ بعض مشائخ نے تین انگلیوں کی روایت کو صحیح کہا ہے، اور بعض نے احتیاطا چوتھائی سر کی روایت کو صحیح کہا ہے (کما فی العینی یہی مختار ہے۔ الاختیار) اگر مسح کرنے میں تین انگلیوں سے کم لگائیں تو ظاہر الروایہ میں جائز نہیں ہے (الکفایہ) سر کے مقام سے بقدر چہارم مسح کرنے سے فرض اتر جائے گا (مع) لیکن کانوں کا مسح کرنا سر کے مسح کے قائم مقام نہیں ہو سکتا ہے (کذا فی السراجیہ) بلکہ کانوں کے اوپر سے سر میں مسح کرنا چاہئے، اور اگر سر میں سے بعض جگہ منڈی ہو اور بعض جگہ بال ہوں پھر اس نے بالوں والی جگہ پر مسح کیا تو کافی ہے (جوہرہ نیرہ)۔

## ٹوپی عمامہ اور اوڑھنی پر مسح کرنے کا حکم

ٹوپی یا عمامہ پر مسح جائز نہیں ہے، اسی طرح اگر عورت نے اوڑھنی پر مسح کیا تو جائز نہیں، ہاں اگر پانی ٹپکتا جاتا ہو اس طرح پر کہ بالوں پر گیا تو پہنچ جانے پر یہ مسح جائز ہوگا (الخلاصہ) لیکن جب ہی جائز ہوگا کہ اس کے اوڑھنی کے رنگ سے رنگین نہ ہو جائے (ظہیریہ) اور افضل تو یہ ہے کہ عورت اوڑھنی کے نیچے سے مسح کرلے (قاضی خان)۔

## خضاب پر مسح

اگر عورت کے سر پر خضاب ہو اور اس نے خضاب پر مسح کیا تو جب پانی کی تری اس کے خضاب سے مل کر مطلق پانی کے حکم سے نکل گئی تو یہ مسح جائز نہ ہوگا (الخلاصہ)۔

## غسل سے مسح ہو جاتا ہے

غسل سے مسح ہو جاتا ہے پھر ہاتھ پھیرنے کی ضرورت نہیں رہتی، حتی کے اگر مینہ کا پانی پڑ گیا تو مسح ہو گیا (کما نص فی المبسوط والخلاصہ) اور تین انگلیوں سے کم نہ ہو جیسا کہ گذرا، اور اگر مسح کیا کلمہ کی انگلی اور انگوٹھے سے دونوں کو کشادہ کئے ہوئے، اور ان دونوں کو اتنی ہتھیلی کے ساتھ جو دونوں کے بیچ میں ہے سر پر رکھا تو مسح جائز ہے (محیط و قاضی خان)۔

## مردوں کے گیسو کا حکم

اگر مرد کے دولانبے گیسو ہوں جو اس کے سر کے اوپر بندھے ہوئے ہوں جیسے عورتیں کیا کرتی ہیں اور اس نے اپنے گیسو کی چوٹی پر مسح کیا تو عامہ مشائخ کے نزدیک جائز نہیں ہے خواہ وہ دونوں گیسو کو چھوڑ دے یا نہ چھوڑ دے (المحیط) اور اگر اس کی ہتھیلی میں ایسی تری ہو جو برتن سے لی ہو یا دھلے ہوئے حصے کے بعد رہ گئی ہو اس سے مسح جائز ہو گا، یہی صحیح ہے، اور اگر وہ تری مسح کر لینے کے بعد رہ گئی ہو پھر اس سے اس نے دوسری مرتبہ مسح کیا تو جائز نہیں ہو گا (خلاصہ وغیرہ)۔

## برف سے مسح کرنا

اگر کسی نے برف سے مسح کیا تو ہر حال میں صحیح ہے اس موقع پر فقہاء نے اس کی تفصیل نہیں کی کہ تری سے قطرہ ٹپک رہا ہو (برہانیہ)۔

## مسح کرنے کی مسنون صورت

مسح کرنے کی مسنون صورت یہ ہے کہ اپنی دونوں ہتھیلیوں اور انگلیوں کو سر کے اگلے حصہ پر رکھ کر گدی کی طرف اس طرح لے جائے کہ پورے سر کو گھیر لے، پھر اپنے دونوں کانوں کو مسح کر لے، لیکن یہ طریقہ کے کلمہ کی دونوں انگلیاں بالکل علیحدہ ہوں تا کہ ان سے کانوں کو مسح کیا جائے اور ہتھیلیوں کو اس غرض سے کہ دونوں کنپٹیوں پر پھیری جائیں تو سنت میں اس کی کوئی اصل نہیں ہے (الفتح)۔

## مقدار مسح میں ائمہ کا اختلاف

**والمفروض فی مسح الرأس مقدار الناصية وهو ربع الرأس...... الخ**

علماء کے درمیان اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جو سر کے مسح کو بالتصریح بیان کیا ہے وہ لازم ہے، مگر اس کی مقدار میں اختلاف ہے، اس طرح پر کہ امام مالکؒ کے مذہب میں پورے سر کا مسح کرنا ضروری ہے اور امام احمدؒ کے مذہب میں بھی مردوں کے بارے میں یہی حکم ہے، البتہ عورت کے لئے سر کا اگلا حصہ ہونا کافی ہے اور شوافعؒ کے دو قول ہیں ایک یہ کہ کم سے کم مقدار صرف ایک بال ہے جس کی صورت یہ ہو گی کہ سر پر مہندی وغیرہ لیپ کیا ہو اس سے ایک بال کھلا رہنے دیا ہو تو اسی پر مسح کرنا کافی ہو جائے گا، عینیؒ نے کہا ہے کہ یہ کلام بالکل ضعیف ہے کیونکہ شرع شریف ایسی نادر صورت پر حکم نہیں لگاتی جس سوچ کر نکالنے میں اتنا تکلف کرنا پڑے، دوسرا قول یہ ہے کہ صرف تین بالوں پر مسح کرنا کافی ہے، یہ قول پہلے سے کچھ کم ضعیف ہے، اور ہمارے نزدیک تین انگلیوں کی مقدار یا چوتھائی سر کی مقدار کافی ہے جیسا کہ گذرا۔

**وهو حجة على الشافعيؒ فی التقدير بثلاث شعرات وعلى مالك فی اشتراط الاستيعاب......الخ**

ترجمہ:- اور یہی حدیث امام شافعیؒ کے قول کے خلاف دلیل بنی جس میں انہوں نے اپنے اجتہاد سے تین بالوں کو مسح کر لینے کو فرض بتایا ہے اور یہی حدیث امام مالکؒ کے اس قول کے خلاف بھی حجت بنی جس میں انہوں نے پورے سر پر مسح

کرنے کو شرط قرار دیا ہے۔

## توضیح- دلائل اختلاف ائمہ

**لما روى المغيرة بن شعبة أن النبى ﷺ أتى سباطة قوم فبال وتوضأ و مسح على ناصيته و خفيه......الخ**

میں کہتا ہوں کہ اگر تمام سر پر مسح کرنا ہی فرض ہوتا تو آنحضرت ﷺ فقط ناصیہ پر مسح کا اکتفاء کرکے اصل فرض کو کیوں ترک فرمادیتے، اس طرح یہ حدیث امام مالکؒ کے خلاف پوری دلیل ہوگئی، اس موقع پر امام شافعیؒ کی طرف سے یہ جواب دیا جاتا ہے کہ قرآن پاک کی یہ آیت پاک مجمل نہیں ہے جس کے لئے حدیث سے بیان کی ضرورت ہو، بلکہ آیت مطلق ہے یعنی جس مقدار پر مسح کا اطلاق ہوتا ہے اسی مقدار پر مسح کرنا فرض ہے، اور وہ مقدار ایک بال یا تین بالوں پر مسح کرنے سے پوری ہوجاتی ہے، صدر الشریعہ نے اس کا جواب دیا ہے کہ لغت میں بھیگے ہاتھ کو پھیرنے کو مسح کرنا کہتے ہیں اور اس بات میں کوئی شک نہیں ہے کہ بھیگے پود میں ایک بال یا تین بال چھو جانے کو مسح کرنا نہیں کہتے ہیں، اس لئے مسح کرنے کے لئے ہاتھ پھیرنا چاہئے، اس وقت ہاتھ پھیرنے کی کوئی حد بندی ضرور ہوگی اور وہ ہمیں معلوم نہیں بلکہ مجمل تھی اس لئے حدیث شریف سے اس کا بیان معلوم کرنا چاہئے اس طرح یہ آیت مجمل ٹھہری، جیسا کہ ہم کہتے ہیں، اور یہ آیت مطلق نہ ہوئی جیسا کہ آپ کہتے ہیں۔

اور آیت کے مجمل ہونے کی دوسری دلیل یہ ہے کہ آیت میں جملہ ﴿وَامْسَحُوْا بِرُؤُسِكُمْ﴾ ہے، اس میں رُؤسِکُم پر ب داخل ہے جیسا کہ تیمم کی آیت میں ﴿فَامْسَحُوْا بِوُجُوْهِكُمْ﴾ فرمایا گیا ہے اس میں بھی یہی صورت ہے کہ وُجُوھِکُم پر ب داخل ہے، اور مسئلہ تیمم میں بالاتفاق ہمارے اور آپ کے نزدیک مٹی سے پورے چہرہ پر مسح کرنا ضروری ہے، اور یہاں حدیث مذکور سے ظاہر ہوا کہ سر کے مسح میں پورے سر کا مسح ضروری نہیں ہے، یا جیسا کہ عرب والے بولا کرتے ہیں **امسحوا بالحائط** دیوار کو مسح کرو، تو اس سے دیوار کے تھوڑے حصہ کا مسح ہی مراد ہوتا ہے، اس سے یہ بات ہرگز مراد نہیں ہوتی کہ پوری دیوار کو چھوؤ یا مسح کرو۔

الحاصل یہ معلوم ہوا کہ ایسے کلام میں اجمال ہی مقصود ہوتا ہے اور بیان سے اس کی جیسی وضاحت ہوگی وہی مراد ہوگی، اور اسی پر عمل ہوگا تو مجمل کے لئے ہمیشہ ایک بیان یا وضاحت چاہئے، اور اس مسئلہ میں مغیرہ بن شعبہؓ کی حدیث بیان ہو رہی ہے۔

اس مقام پر شوافعؒ کی طرف سے سوال ہوتا ہے کہ اس حدیث مغیرہؓ سے مجمل کے بیان میں پورے ناصیہ کا ہونا کس طرح معلوم ہوا، اس میں تو صرف اتنی بات ہے کہ ناصیہ پر مسح کیا، اس سے صرف مسح کرنا معلوم ہوا اس میں یہ بھی ممکن ہے کہ صرف تھوڑے سے ناصیہ پر مسح کرلینا بھی مراد ہوسکتا ہے، اور پورے ناصیہ پر مسح کرنا تو یقینی طور پر معلوم نہیں ہوتا ہے۔

شیخ ابن الہمام نے اس شبہ کا جواب یہ دیا کہ اگر اس حدیث میں تھوڑے سے ناصیہ پر مسح کرنے کا وہم پیدا ہوتا ہے تو اس کی تائید کے لئے ہمارے پاس دوسری حدیث بھی ہے جسے ابو داؤدؒ نے حضرت انسؓ سے روایت کی ہے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو دیکھا کہ آپؐ وضو فرمارہے تھے اس وقت آپؐ کے سر پر قطری عمامہ تھا اس لئے آپؐ نے اپنے دونوں ہاتھ عمامہ کے نیچے داخل کئے اور اپنا اگلا سر مسح کیا، اور یہی حدیث ظاہری طور پر اس بات کی کھلی دلیل ہے کہ آپؐ نے اپنے سر کے سامنے کے پورے حصہ پر مسح کیا، یہی حصہ چوتھائی ہوتا ہے اور اسی کو ناصیہ بھی کہا جاتا ہے، اس عمامہ کو قطری اس لئے کیا گیا ہے کہ وہ قطر کی طرف منسوب تھا، جو سرخ دھاری دار موٹے کپڑے کا ہوتا ہے۔

اس روایت جیسی بیہقیؒ نے بھی عطاءؒ سے مرسل روایت بیان کی ہے، اور مرسل حدیث ہمارے نزدیک قابل حجت ہوتی ہے، اگر اتنی مقدار سے کم مسح کرنا بھی صحیح ہوتا تو رسول اللہ ﷺ کم از کم ایک بار بھی کرکے دکھادیتے تاکہ لوگوں کو معلوم

ہو جائے کہ اس طرح بھی مسح کرنا جائز ہوتا ہے، جیسا کہ آپ ﷺ نے دو ایک بار وضو میں اعضاء دھوتے وقت بجائے تین مرتبے کے کبھی دو مرتبہ اور کبھی صرف ایک ایک مرتبہ دھو کر اس کا جائز ہونا بتادیا ہے (الفتح)۔

**لما روی المغیرة بن شعبة أن النبی ﷺ أتی سباطة قوم فبال وتوضأ و مسح علی ناصیته و خفیه......الخ**

صاحب ہدایہؒ نے قدوریؒ کی موافقت میں حضرت مغیرہؓ کی جو حدیث بیان کی ہے وہ دو طریقوں سے مروی ہے ان دونوں کو قدوریؒ نے جمع کر دیا ہے، ان میں سے پہلی حدیث ابن ماجہ نے مغیرہؓ سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ آنحضرت ﷺ ایک قوم کے کوڑے پر تشریف لائے اور کھڑے ہو کر پیشاب کیا، اور دوسری حدیث مغیرہؓ یہ روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے وضو کیا اور اپنے ناصیہ و عمامہ اور دونوں موزوں پر مسح کیا، اسے مسلم، ابوداؤد، نسائی، ابن ماجہ، طحاوی، اور دار قطنی، بیہقی، طبرانی اور امام احمدؒ نے مطولاً اور مختصراً بیان کیا ہے اور یہ حدیث بغیر کسی اختلاف کے صحیح ہے اور ان لوگوں کے لئے قابل حجت ہے جو مسح رأس میں ناصیہ کی مقدار مسح کرنے کو فرض قرار دیتے ہیں۔

ایک سوال:- یہ ہوتا ہے کہ فرض تو وہ حکم ہے جو کسی قطعی دلیل سے ثابت ہو حالانکہ مسح کے حکم میں خبر واحد کے طور پر حدیث کا ثبوت ہمیں ملا ہے جو ظنی اور قطعی نہیں ہے لہٰذا یہ حکم ظنی ہوا اور قطعی نہ ہوسکا۔

جواب:- یہ قاعدہ مسلم ہے کہ "مجمل آیت کا حکم جو اگرچہ حدیث سے ثابت ہو (جیسے اس جگہ سر کے مسح میں حدیث کے واسطہ سے مقدار ناصیہ ثابت کیا گیا ہے) اس کا حکم اس آیت مجمل کی طرف ہی مضاف ہوتا ہے اور اس حدیث کی طرف وہ حکم مضاف نہیں ہوتا جس سے وہ ثابت ہوا ہو" الحاصل جبکہ یہ آیت دلیل قطعی ہے لہٰذا یہ حکم بھی قطعی ہی ہوا۔

## سر کا مسح اگرچہ مقدار ناصیہ فرض ہے مگر اس کا منکر کافر نہیں ہے

ایک اور سوال یہ ہوتا ہے کہ جب مقدار ناصیہ مسح میں فرض قرار پائی تو اس کے منکر کو کافر کہنا چاہئے حالانکہ ایسا نہیں ہے؟

جواب:- فرض کی دو قسمیں ہیں۔

نمبر ۱۔ وہ فرض جو اعتقاد اور عمل دونوں طریقوں سے قطعی ہو جیسے وضو میں تینوں اعضاء کا دھونا اور سر کا مسح کرنا تو ایسے فرض منکر کافر ہوتا ہے۔

نمبر ۲۔ وہ فرض جو اعتقاداً تو قطعی نہیں لیکن عمل کے اعتبار سے قطعی ہو جیسے سر کے مسح میں مقدار ناصیہ تو فرض عملی ہے اس کے انکار پر تکفیر نہیں کی جاسکتی ہے اور یہ قسم فرض قطعی اور واجب کے درمیان ہے یعنی فرض سے کم اور واجب سے بڑھ کر ہوتی ہے، پس مصنفؒ کے قول میں مفروض سے مراد فرض عملی ہے۔

اور نہایہ میں کہا ہے کہ فرض کی دو قسمیں ہیں اور قطعی جو مذکور ہوئی اور دوسری ظنی، اور وہ مجتہد کے خیال کے مطابق ہوتی ہے جیسے فصد اور پچھنا لگوانے کے بعد ہم احناف کے نزدیک طہارت مفروض ہے اور اس معنی میں مقدار ناصیہ کو مفروض کہا گیا ہے، یا اصل مسح فرض قطعی ہے اور اسی کی تفسیر یہ مقدار ہے تو مقدار کو بھی اصل مسح کے نام سے مفروض بیان کیا گیا ہے، اس تمام بیان کا ماحصل یہ ہوا کہ ائمہ احناف کے نزدیک اس آیت مجمل کے بیان کے لئے ناصیہ کی حدیث ہے اور اس کی تائید میں مقدم راس کی حدیث ہے جو چوتھائی سر ہے، لہٰذا صرف تین انگلی کی مقدار ار کا اندازہ کرنا احتیاط کے خلاف ہے اور اس کی طرف مصنفؒ نے اپنے قول سے اشارہ فرمایا ہے۔

**وفی بعض الروایات قدّرہ بعض اصحابنا بثلاث اصابع الید لانھا اکثر ماھو الاصل فی آلة المسح......الخ**

ترجمہ:- اور بعض روایات میں ہے کہ ہمارے کچھ ائمہ نے "مقدار ناصیہ" کی تحدید کی اور اندازہ مقرر کیا ہے ہاتھ کی تین

انگلیوں کے برابر کیونکہ آلہ مسح میں جو چیز (ہاتھ) اصل ہے اس میں تین انگلیاں ہی اکثر ہیں۔

## توضیح: مقدار ناصیہ کے بارے میں مترجم کی تحقیق

مترجم کا کہنا ہے کہ اوپر کا ترجمہ اس بناء پر ہے کہ "قدرہ" کی ضمیر مقدار ناصیہ کی طرف ہے یعنی ناصیہ کی مقدار تو مذہب مختار میں چوتھائی سر ہے، اگرچہ بعضوں نے کہا ہے کہ ناصیہ کی مقدار ہاتھ کی تین انگلیوں کے برابر ہے، اس کی پوری تحقیق یہ ہے کہ آیت وضو بالاتفاق مجمل، قابل وضاحت ہے، جس کی وضاحت حدیث میں "مسح علی ناصیہ" سے کی گئی ہے، اس میں چوتھائی سر یا تین انگلیوں کی قید نہیں لگائی ہے اس لئے "ناصیہ" ہی اس کے لئے بیان واقع ہوا ہے پھر اس بات میں بھی سب کا اتفاق ہے کہ مقام ناصیہ پر ہی مسح کی خصوصیت نہیں ہے، بلکہ پورے سر میں سے جہاں سے مقدار ناصیہ مسح کرے فرض ادا ہو جائے گا۔

اب اختلاف صرف اس قدر باقی ہے کہ وہ مقدار ناصیہ کتنی ہے؟۔ اس کے جواب میں دو اقوال ہیں: نمبر۱۔ چوتھائی سر، نمبر۲۔ ہاتھ کی تین انگلیوں کے برابر، جیسا کہ امام ابو بکر جصاصؒ کا قول مذکور ہو چکا ہے، بلکہ چوتھائی سر کے برابر ہونے میں بھی ائمہ کا اتفاق ہے اب صرف تین انگلیوں کی مقدار ہونے میں دو طریقہ سے اختلاف کی گنجائش ہے، نمبر۱۔ چونکہ مسح نام ہے ہاتھ پھیرنے کا اس لئے اس میں صرف تین انگلیوں سے مسح کرنے سے واقعۃ ہاتھ سے مسح کرنے کا حکم ادا ہو گیا نہیں، نمبر۲۔ تین انگلیاں چوتھائی سر کے مساوی ہوں گی یا نہیں، اس موقع پر اصل بات جس کے پیش نظر نہیں ہے وہ اس دھوکہ میں پڑ گیا ہے کہ مقدار مسح کے بارے میں تین اقوال پائے جاتے ہیں، نمبر۱۔ مقدار ناصیہ، نمبر۲۔ چوتھائی سر، نمبر۳۔ تین انگلیوں کے برابر ہونا، پھر یہ خیال بھی رکھا کہ مقدار ناصیہ چوتھائی سر سے کم ہوتی ہے، حالانکہ اس موقع پر اصل بات یہ ہے کہ آیت ﴿وَامْسَحُوْا بِرُؤُسِكُمْ﴾ تو مجمل ہے اس کے اجمال کے دور کرنے کے لئے حدیث میں ایک ہی عبارت "وَمَسَحَ عَلٰی نَاصِيَتِه" ہے اور اس میں اپنے طور پر کوئی تجویز یا رائے پیش نہیں کی جا سکتی ہے، اب اگر ناصیہ پر ہی مسح کیا تو خیر اور اگر اس کے علاوہ بقیہ حصوں میں سے کسی پر کیا تو اس کے لئے مقدار ناصیہ کا ہونا ضروری ہو گا، اب وہ چوتھائی سر کی مقدار ہو یا تین انگلیوں کے برابر ہو کہ یہی دو روایتیں منقول ہیں، جیسا کہ مصنف کتاب نے اس بات کی تصریح کر دی ہے۔

اس کے بعد مصنفؒ نے چوتھائی سر کی ہی مقدار کو ترجیح دی ہے جس کی یہ دو وجہیں ہیں، نمبر۱۔ چوتھائی سر کی مقدار ناصیہ سے کچھ زیادہ ہے اس لئے فرض کی ادائیگی یقینی طور پر ہو گی اور اسی میں زیادہ احتیاط بھی ہے، نمبر۲۔ ایک روایت حضرت انسؓ سے مروی ہے جس میں بجائے لفظ "ناصیہ" کے "مقدم الراس" کے الفاظ ہیں، اور یہ سر کے چار حصوں میں سے جن میں سے ہر ایک کا نام علیحدہ ہے ان میں سے یہ مقدم الراس ایک نام ہوا، اس سے دونوں روایتوں میں موافقت ہو گئی اسی بناء پر متون والوں نے اسی کی اتباع کی ہے، اور لوگوں نے اسی کو مذہب مختار مقرر کیا ہے، نیز مصنفؒ نے دوسری روایت جو بعض اصحاب سے مروی ہے غیر محتاط ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے۔

عینیؒ میں ہے کہ نوادر میں امام محمدؒ سے یہ روایت ہے کہ اگر کوئی شخص سر یا موزہ پر مسح کرنے کے لئے ہاتھ کی تین بھیگی ہوئی انگلیاں صرف رکھدے اور اوپر کی طرف انہیں حرکت نہ دے تو اس کا مسح جائز ہو جائے گا، لیکن شیخینؒ (امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ) کے نزدیک سر کے مسح میں جبتک انہیں کھینچ کر اتنی دور تک نہ لے جائے کہ وہ چوتھائی سر کو پہونچ جائے وہ مسح صحیح نہیں ہو گا، حاصل یہ نکلا کہ شیخینؒ نے اس جگہ کا اعتبار کیا ہے جس پر مسح کرنا فرض ہے، اور امام محمدؒ نے اس آلہ کا اعتبار کیا ہے جس سے مسح کیا جاتا ہے یعنی ہاتھ، اور دونوں ہاتھوں میں مجموعہ دس انگلیاں ہوتی ہیں جن کی چوتھائی ڈھائی یعنی دو اور آدھی انگلیاں ہوتی ہیں، لیکن انگلی کا آدھا نہیں ہوتا ہے اسی لئے تین کا اعتبار مان لیا گیا ہے۔

اس تفصیل سے یہ بات بھی معلوم ہو گئی کہ ناصیہ کی مقدار چوتھائی سر مقرر کرنے میں بھی ان تینوں اماموں کا اتفاق ہے، البتہ اس بات میں اختلاف رہ گیا کہ تین انگلیاں چوتھائی سر کے مساوی مانی جائیں یا نہیں، کیونکہ اصل اختلاف اس بات میں ہے کہ جس پر مسح کیا جاتا ہے (سر) اس کا اعتبار ہو یا جس چیز سے مسح کیا جاتا ہے اس کا اعتبار ہو، پہلی صورت کو شیخینؒ نے مانتے ہوئے فرمایا ہے کہ چوتھائی سر پر مسح ہونے سے صحیح ہو گا، اور امام محمدؒ نے دوسری صورت (آلۂ مسح یعنی ہاتھ) کا اعتبار کرتے ہوئے مسح کو صحیح مانا ہے، م، واضح ہو کہ بعض الروایات کا اطلاق غیر ظاہر الروایہ پر ہوتا ہے، جیسا کہ امام مصنفؒ نے اطلاق کیا ہے، اور شارح قوام الدین کاکیؒ کا خیال ہے کہ اصل میں جو یہ روایت مذکور ہے یہی ظاہر الروایۃ ہے، لیکن شیخ کمال الدین نے اس کی تردید کرتے ہوئے کہا ہے کہ ظاہر الروایۃ فرض مسح میں مقدار ناصیہ ہے، اور تین انگلیوں والی روایت نوادر کی ہے، جیسا کہ عینی میں ہے۔

اگر یہ سوال کیا جائے کہ سید جلال الدین شارح نے کفایہ میں کہا ہے کہ اصح قول میں واجب ہے کہ مسح کرتے وقت ہاتھ کی تین انگلیاں استعمال کی جائیں، جواب یہ ہے کہ اس مسئلہ کی بنیاد مقدار پر نہیں بلکہ مسح پر ہے، کیونکہ مسح تو بھیگا ہاتھ پھیرنے کو کہتے ہیں، اور ہاتھ کی پانچ انگلیوں میں سے تین انگلیاں ہی تو آدھی سے زائد ہیں، لہٰذا اکثر کو کل کا حکم دیتے ہوئے بجائے پانچ کے تین ہی کو مان لیا جائے گا، اسی بناء پر امام طحاویؒ نے اپنی شرح میں کہا ہے کہ ایک یا دو انگلیوں سے مسح کرنا ظاہر الروایۃ کے مطابق درست نہ ہو گا، فتح القدیر میں ہے کہ وہ روایت جس میں مسح کرنے کے لئے تین انگلیوں کی مقدار مقرر کی گئی ہے، اسے بعض مشائخ نے اس بناء پر صحیح کہا ہے کہ مسح میں ہاتھ کو سر سے لگانا واجب ہے، اور ہاتھ میں انگلیاں ہی اصل مانی گئی ہیں اسی وجہ سے انگلیوں کے قصد اکاٹ دینے کے بدلہ میں پورے ایک ہاتھ کی دیت لازم آتی ہے۔ نیز ہاتھ میں تین انگلیاں ہی آدھے سے زیادہ ہوتی ہیں تو اکثر کو کل کا حکم دیتے ہوئے تین انگلیوں سے ہی مسح کر لینے کو پورے ہاتھ کے مسح کر لینے کے برابر مان لیا جائے گا، ان مشائخ نے اگر چہ اس نظر سے اسے صحیح کہا ہے اور اصل میں بھی مذکور ہے اس لئے یہ کہنا چاہئے کہ یہ قول امام محمدؒ کا ہی ہے، کیونکہ طحاویؒ اور کرخیؒ نے ہمارے اصحاب کا قول نقل کیا ہے کہ مسح کرنے میں فرض مقدار ناصیہ ہے، انتہی، میں کہتا ہوں کہ تحقیقی بات وہی ہے جو مترجم نے ذکر کی ہے کہ ناصیہ، مقدار ناصیہ اور چوتھائی سر، سب پر اتفاق ہے، اختلاف صرف انگلیوں سے اندازہ کرنے میں ہے بحث اچھی طرح یاد رکھو، واللہ تعالی اعلم

## تنبیہ: کھڑے ہو کر پیشاب کرنا

**لما روی المغیرة بن شعبة أن النبی ﷺ أتی سباطة قوم فبال و توضأ و مسح علی ناصیته و خفیه...... الخ**

ما قبل ہم نے سر کے مسح کے سلسلہ میں حضرت مغیرہؓ کی حدیث بیان کی ہے، اسی میں یہ بھی بیان تھا کہ رسول اللہ ﷺ ایک مرتبہ ایک ایسی جگہ پر تشریف لے گئے جہاں پر گھروں کے کوڑا کرکٹ پھینکے جاتے تھے اور وہاں آپؐ نے کھڑے کھڑے پیشاب کیا، اس سے یہ مسائل معلوم ہوئے کہ دوسرے کے زمین میں بھی پیشاب کرنا جائز ہے جبکہ وہ اس سے منع نہ کرتا ہو، جیسا کہ علماء نے ذکر کیا ہے کہ باغ کے پھل چن کر یا توڑ کر کھا لینے سے اگر باغ کا مالک ناراض نہ ہو اور اس پر برا نہ مانتا ہو تو صریحی اجازت کے بغیر بھی پھل کھا لینا جائز ہے، اسی طرح کھڑے ہو کر پیشاب کرنے کی حدیث صحیحین میں حضرت حذیفہؓ سے بھی مروی ہے، اس سلسلہ میں یہ کہا گیا ہے کہ یہ کسی عذر کی وجہ سے تھا، اور یہ کہ ایک مرتبہ ایسا کرنا یہ بتلانے کے لئے تھا کہ یہ بھی جائز ہے (جبکہ دوسری خرابیاں نہ پائی جا رہی ہوں)۔

اسی بناء پر مختلف صحیح سندوں سے احمد، نسائی اور ترمذی میں بھی حضرت عائشہؓ سے یہ روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ ہمیشہ بیٹھ کر پیشاب کرتے تھے اگر تم سے یہ کہے کہ آپؐ نے کھڑے ہو کر پیشاب کیا ہے تو تم اس بات کو تسلیم نہ کرو، مختلف احادیث

کی بناء پر علماء کے بھی مختلف اقوال ہیں، نمبر ا۔ بلاعذر کے کھڑے ہو کر پیشاب کرنا مکروہ تنزیہی ہے، نمبر ۲۔ ابن منذرؒ نے کہا ہے کہ میرے نزدیک بیٹھ کر پیشاب کرنا پسندیدہ فعل ہے اور کھڑے ہو کر کرنا جائز ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے دونوں باتیں ثابت ہیں۔

نمبر ۳۔ امام طحاویؒ نے کہا ہے کہ کھڑے ہو کر پیشاب کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

میں کہتا ہوں کہ ہمارے علاقہ میں کھڑے ہو کر پیشاب کرنے میں کفار کی مشابہت کی وجہ سے مکروہ ہے، اور جو ان کی عادت بنالے گا وہ گنہگار ہوگا۔

پھر مغیرہؓ کی حدیث میں عمامہ پر مسح کرنا بھی مروی ہے، اس سلسلہ میں بھی علماء میں اختلاف ہے اور ان کے یہ اقوال ہیں نمبر ا۔ سلف کی ایک جماعت سے جواز منقول ہے، فقہاء میں سے امام اوزاعی، احمد اسحٰق ابو ثور، اور داؤدؒ عمامہ پر مسح کرنے کو جائز قرار دیتے ہیں۔

نمبر ۲۔ اکثر فقہاء منع کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اگر عمامہ پر مسح کرنا درست ہوتا تو سر کے اگلے حصہ پر مسح کرنے کی کیا ضرورت تھی، حالانکہ اسی حدیث میں یہ بھی مذکور ہے کہ عمامہ کے ساتھ سر پر مسح کرتے گئے، اور عمامہ کو نہیں کھولا، بہت ممکن ہے کہ مسح کرنے میں فرض کے ادائیگی کے طور پر ناصیہ پر مسح کر لینے کے بعد زکام وغیرہ کی مجبوری سے پورے سر پر مسح کرنے کی بجائے تکمیل کی نیت سے عمامہ پر ہی کر لیا۔

نمبر ۳۔ خطابیؒ اور بیہقیؒ نے فرمایا ہے کہ سر پر مسح کرنا تو نص قرآنی سے ثابت ہے، اور بالیقین عمامہ سر کا حصہ نہیں ہے اس لئے صرف احتمال کی وجہ سے یقین (سر کے مسح) کو نہیں چھوڑا جائے گا، اور عمامہ کو موزہ پر قیاس کرنا (کہ وہاں بجائے پیروں کے موزوں پر جائز ہے) قیاس مع الفارق ہے۔

اگر مسح کے بدلے سر کو دھویا گیا تو؟ اصح قول یہ ہے کہ مسح کا حکم ادا ہو گیا، اور اظہر یہ ہے کہ ایسا کرنا مکروہ بھی نہیں ہوگا، مع، وضو کے چاروں ارکان میں ایک ایک بار دھونا اور ایک بار مسح کی بحث ختم ہوئی، ان میں سے ہر کام فرض واحد کے حکم میں ہے اسی بناء پر اگر ایک کام بھی چھوٹ جائے تو پورا عمل وضو باطل سمجھا جائے گا، وضو میں فرض کے بعد کوئی کام بھی واجب نہیں ہے بلکہ سنتیں اور مستحبات ہیں۔ سنتوں کا فائدہ، بہت زیادہ ثواب حاصل کرنا ہے فرض کے کاموں کی ادائیگی کے ساتھ سنتوں کے ادا کر لینے سے پورے طور پر فرض ادا ہو جاتا ہے (کمی کا احتمال بھی نہیں رہا) ہر ایک سنت کا ثواب علیحدہ ہوتا ہے، جو سنت ادا کی جائے گی اس کا ثواب ملے گا اور جو چھوٹ جائے گی اس کا ثواب کم ہو جائے گا۔

## سنت و مستحب کی تعریف

شریعت میں سنت وہ کام ہے جسے رسول اللہ ﷺ نے پابندی کے ساتھ ہمیشہ ادا کیا ہو، اور ایک دو بار کے علاوہ اسے نہ چھوڑا ہو، المحیط میں ایسا ہی ہے، المفید والمزید میں ہے کہ سنت وہ عمل ہے جس پر مداومت کی گئی ہو اور سوائے عذر کے اسے نہ چھوڑا گیا ہو، اور ادب وہ عمل ہے کہ اسے ایک یا دو بار کر کے چھوڑ دیا گیا ہو، امام خواہر زادہؒ نے کہا ہے کہ سنت وہ عمل ہے جسے رسول اللہ ﷺ نے مواظبت اور مداومت کے طور پر کیا ہو، یعنی ایک دو بار ترک بھی کیا ہو، تو اس کے کرنے کا حکم کیا جائے گا اور اس کے چھوڑنے والے پر ملامت کی جائے گی، المنافع میں ایسا ہی ہے، عینیؒ نے کہا ہے کہ یہی تعریف بہتر ہے۔

**قال و سنن الطهارة غسل اليدين قبل إدخالهما الاناء اذا استيقظ المتوضى من نومه، لقوله عليه السلام اذا استيقظ أحدكم من منامه فلايغمسن يده فى الاناء حتى يغسلها ثلاثا، فانه لايدرى اين باتت يده، ولأن اليد آلة التطهير فتسن البداية بتنظيفها، و هذا الغسل الى الرسغ لوقوع الكفاية به فى التنظيف**

ترجمہ :- طہارت وضو کی سنتیں (اگرچہ بہت ہیں ان میں سے چند یہ ہیں جبکہ ظاہری طور سے ان میں ناپاکی لگی ہوئی نہ ہو) سب سے پہلے دونوں ہاتھوں کو پہنچوں تک تین بار دھونا، پانی کے بھرے ہوئے برتن میں پہنچوں کو داخل کرنے سے پہلے جبکہ وہ سوکر اٹھا ہو، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ تم میں سے کوئی جب سوکر اٹھے تو اپنے ہاتھوں کو پانی کے بھرے برتن میں اسی وقت ڈالے جب وہ انہیں دھو چکا ہو کیونکہ وہ یہ نہیں جانتا ہے کہ سوتے ہوئے اس کے ہاتھ کس کس جگہ پر پہنچے ہیں، اور اس وجہ سے بھی کہ ہاتھ پاک کرنے کا آلہ ہے اس لئے اسی سے پاکی کا کام شروع کرنا مسنون کیا گیا ہے اور یہ دھونا پہنچے ہی تک ہوگا کیونکہ بقیہ پاکیزگی حاصل کرنے کے لئے اتنی مقدار کافی ہے۔

## توضیح: ہاتھ دھونا اور اس کے متعلق مسائل

میں کہتا ہوں کہ ہمارے نزدیک اس حدیث کی روشنی میں مطلقاً یعنی نیند سے جاگے یا پہلے سے جاگا ہوا ہو بہر حال دھونا سنت ہے جیسا کہ المحیط اور المبسوط میں ہے، یہ حدیث اعلیٰ درجہ کی صحیح ہے کیونکہ صحاح ستہ میں سے ہر ایک نے اس کی روایت کی ہے، البتہ صحیح بخاری میں تین بار دھونا مذکور ہے، اور صحیح مسلم، ابوداؤد، نسائی اور دارقطنی میں تین تین مرتبہ مذکور ہے، اور ترمذی کے علاوہ ابن ماجہ میں دو مرتبے یا تین مرتبوں کے الفاظ ہیں، اور طحاوی کی جید اور اعلیٰ سندوں میں الفاظ ہیں ایک مرتبہ یا دو یا تین مرتبے، اور ان روایتوں میں لفظ فلا یغمس میں بغیر نون تاکید کے ہے، مگر بزارؒ کی روایت میں مذکور روایت کی طرح نون تاکید کے ساتھ ہے، مع۔

ہاتھ دھونے میں پہلے ایک کو دھو کر دوسرے کو دھونا بھی کافی ہے جیسا کہ حدیث میں ہے، اور ایک ساتھ دونوں دھونا بھی درست ہے جیسا کہ بعض روایات میں ہے، یعنی جس طرح آسان ہو کیا جاسکتا ہے، یہ حکم اس وقت ہوگا جبکہ ظاہراً ہاتھوں پر ناپاکی لگی ہوئی نہ ہو، کیونکہ ناپاکی نظر آنے کی صورت میں تو پہلے اس کو دھونا ضروری ہوگا، جیسا کہ شرح الوقایہ میں مذکور ہے، م، تاج الشریعہ نے شرح الہدایہ میں کہا ہے کہ دونوں ہاتھوں کا دھونا تو فرض ہے البتہ ان کو سب سے پہلے دھونا سنت ہے، ع، اور فرض کی ادائیگی کے ساتھ ہی یہ سنت بھی ادا ہو جاتی ہے، اسی واسطے امام محمدؒ نے چہرہ کے دھولینے کے بعد فرمایا ہے کہ اس کے بعد اپنی باہیں دھولے، الحاصل دونوں ہاتھوں کو دھونا تو فرض ہے لیکن انہیں پہلے دھونا یہ سنت ہے، فتح۔

امام سرخسیؒ نے کہا ہے کہ میرے نزدیک اصح یہ ہے کہ کہنیوں تک ہاتھ دھونے سے پہلے دونوں پہنچوں تک بھی دھولے کیونکہ پہلے پہنچوں تک دھونا تو افتتاح وضو ہوا (یعنی اس سے وضو کی ابتداء ہوئی جس سے سنت کی ادائیگی ہوگی) اور وہ فرض کے قائم مقام نہیں ہوسکتی ہے، ایسا ہی ذخیرہ میں ہے، مترجم کا کہنا ہے کہ تحقیق سے یہی بات ثابت ہوئی کہ اس بتائے ہوئے طریق پر عمل کرنے میں زیادہ احتیاط ہے اور مصنفؒ نے بھی اسی بات کی طرف اشارہ کیا ہے، واللہ اعلم، نیند سے جاگنے کے بعد اور نجاست کے لگے رہنے کا وہم ہونے کی صورت میں سنت موکدہ ہے ورنہ نیند سے جاگنے والے اور اس کے علاوہ دوسروں کے لئے بھی سنت ہے، اور اسی قول پر اکثر علماء متفق ہیں، یہی قول اعلیٰ بھی ہے، مفع۔

ولان الید الخ میں کہتا ہوں چونکہ ہاتھ کا ناپاک ہونا یقینی نہیں تھا اسی لئے اس دھونے کو واجب نہیں کہا گیا، ظاہری کوئی ناپاکی لگی نہ رہنے اور صرف شبہہ کی وجہ سے اسے سنت کہا گیا ہے، یہ بحث تاج الشریعہ کے کلام سے مختصراً ماخوذ ہے۔

ہاتھ دھونے کا طریقہ اور تفصیل یہ ہے کہ اگر چھوٹا برتن موجود ہو تو اسے بائیں ہاتھ میں لے کر بڑے برتن یا مٹکے سے پانی نکال کر دائیں ہاتھ پر تین مرتبہ بہایا جائے، اس وقت انگلیوں کو آپس میں ملا کر رگڑتے رہنا چاہئے پھر اسی طرح داہنے ہاتھ سے بائیں پر پانی ڈالتے ہوئے انگلیوں کو دھونا چاہئے، اور اگر پانی نکالنے کے لئے کوئی چھوٹا برتن موجود نہ ہو اور مٹکا پانی سے بھرا ہوا ہو تو بائیں ہاتھ کی صرف انگلیوں کو ملا کر ان سے داہنے ہاتھ کی تین مرتبہ صاف کرلینا چاہئے، جیسا کہ مضمرات میں ہے، اور اگر ان

حالات میں ہاتھ پر نجاست لگی ہوئی معلوم ہو تو جس صورت سے بھی ممکن ہو پہلے اسے صاف کر لینا چاہئے، الخلاصہ۔

ہاتھ پاک کرنا اور کسی طرح بھی پانی نکالنا ممکن نہ ہو تو تیمم کر کے نماز پڑھنا جائز ہو گا اور اگر ہاتھ میں ناپاکی لگی ہوئی معلوم ہو رہی ہو اسے صاف کرنے کی صورت نہ ہو اور دوسرا کوئی ایسا آدمی بھی وہاں پر نہ ہو جس کا ہاتھ پاک ہو، نیز منہ سے بھی اس سے پانی نکال کر ہاتھ پاک کرنے کی کوئی صورت نہ ہو، اور نہ اس کے علاوہ دوسرا کوئی پانی ہو تو مجبوراً تیمم کر کے نماز پڑھ لینی چاہئے، بعد میں اسے دوبارہ پڑھنے کی بھی ضرورت نہیں ہے، جیسا کہ مضمرات میں ہے، مذکورہ صورت اس وقت کی تھی جبکہ عرب میں کی ناند طرح پانی کے بڑے ہوا کرتے تھے، اسی میں ہاتھ ڈال کر پانی نکالا جاتا، مگر اب اکثر مقامات اور خود عرب کے بھی حالات بدل چکے ہیں پھر بھی جو سنت ابتداء میں واقع ہو جاتی ہے وہ ہمیشہ باقی رہ جاتی ہے اگرچہ وہ سب باقی نہ رہے، نیز اس جگہ ناپاکی لگی رہنے کے ممکن ہونے پر بحث ہے، اس لئے حکم یہ ہو گا کہ خواہ رات کی نیند سے جاگا ہو یا دن کے وقت نیند سے جاگا ہو یا نیند بھی نہ آئی ہو مگر ناپاکی لگی رہنے کا وہم ہو تو ہاتھ کو دھوئے بغیر پانی میں ڈالنا مکروہ ہو گا، جمہور کا یہی مذہب ہے، مذکور حدیث میں ہاتھ ڈالنے کی جو ممانعت موجود ہے اس سے تحریمی نہیں بلکہ تنزیہی ہے، اسی بناء پر اگر ہاتھ دھوئے بغیر پانی میں ڈال دیا تو پانی ناپاک نہ ہو گا (بشرطیکہ ظاہری میں ناپاکی لگی ہوئی نہ ہو) یہ بھی معلوم ہونا چاہئے جو حکم ابھی پانی کا ذکر کیا گیا ہے وہی حکم دوسری تمام تر اور بہتی ہوئی چیزوں کا بھی ہے۔

اطفال، مجنون اور کافر کا بغیر ہاتھ دھوئے پانی کے برتن میں ہاتھ ڈال دینا چونکہ حدیث مذکور میں عاقل، بالغ اور مسلمانوں کو خطاب کیا گیا ہے اس لئے اگر ان لوگوں میں سے کسی نے نیند سے جاگ کر پانی کے برتن میں ہاتھ ڈال دیا بشرطیکہ ظاہری طور سے ہاتھ میں ناپاکی لگی ہوئی معلوم نہ ہوتی ہو تو مغنی میں ہے کہ اس کے دو جواب دئے گئے ہیں نمبر ا۔ یہ بھی مسلم، عاقل اور بالغ کی طرح ہیں کہ یہ نہیں جانتے کہ سوتے وقت ان کے ہاتھ کہاں رہے ہیں نمبر ۲۔ ہاتھ ڈبونے کا کوئی اثر نہ ہو گا کیونکہ خضاب کے ساتھ ڈبونے کی ممانعت آئی ہے، جبکہ ان میں سے کوئی بھی احکام کا مخاطب نہیں ہے، مع، اصح قول یہ ہے کہ استنجاء سے پہلے بھی ایک مرتبہ ہاتھ دھونا چاہئے اسی طرح استنجے کے بعد بھی ایک مرتبہ ہاتھ دھو لینا چاہئے، فتاویٰ قاضی خان۔

**قال: تسمية الله تعالى في ابتداء الوضوء لقوله عليه السلام: لاوضوء لمن لم يسم، والمراد به نفي الفضيلة**

ترجمہ:- اور وضو شروع کرتے وقت اللہ کا نام لینا، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ جس نے اللہ کا نام نہیں لیا اس کا وضو نہیں ہوا، مگر اس حدیث کی مراد بہتر طریقہ سے وضو ادا ہونے کی نفی ہے، (کہ وضو تو ادا ہو جائے گا مگر زیادہ بہتر اور زیادہ مستحق ثواب نہ ہو گا)۔

## توضیح: تسمیہ وضو و تحقیق

وضو سے پہلے دونوں ہاتھوں کو پہنچوں تک دھونے کے بعد اب اصل وضو کی ابتداء میں تسمیہ کا حکم دیا گیا تاکہ وضو کے تمام افعال فرائض اور سنن وغیرہ سب کی ابتداء اسی سے ہو جائے، ع، اب یہ سوال ہوتا ہے کہ اس تسمیہ سے مراد خاص کر بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ہی ہے یا اس کے علاوہ دوسری کوئی اور دعا وغیرہ بھی کافی ہو گی؟۔ تو المحیط میں ہے کہ اگر ابتداء وضو میں **لاالہ الا اللہ یا الحمدللہ یا اشھد ان لاالہ الا اللہ** کہا تو سنت تسمیہ ادا ہو جائے گی، اور دبوسیؒ نے کہا ہے کہ بسم اللہ الرحمٰن الرحیم کہنا افضل ہے۔

اور اکمل اور خبازیؒ نے کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے یہ منقول ہے **بسم الله العظيم والحمد لله على دين الاسلام**، عینیؒ نے کہا ہے کہ یہ لوگ علم و فضل کے مالک ہونے کے باوجود حدیث واثر کو بیان کر کے یہ بیان نہیں کرتے ہیں کہ روایت کس نے بیان کی اور صحیح و ضعیف ہونے کے اعتبار سے اس کا کیا حال ہے اور ایسا ہونا تو ایک بڑی آفت ہے، رسول اللہ ﷺ

سے تو یہی مروی ہوا کہ ابو ہریرہؓ سے فرمایا کہ جب تم وضو کرو تو بسم اللہ والحمد للہ کہہ لیا کرو تاکہ تمہارے محافظ فرشتے اس وضو کے ٹوٹنے تک تمہاری ساری نیکیاں لکھ لیا کریں، جیسا کہ طبرانیؒ نے معجم اوسط میں حسن سندوں کے ساتھ روایت کیا ہے، طحاویؒ نے کہا ہے کہ سلف سے تسمیہ وضو میں بسم اللہ العظیم والحمدللہ علی دین الاسلام منقول ہے، اور ابوہریرہؓ سے مرفوعاً (یعنی رسول اللہ ﷺ کا فرمان) نقل کیا ہے کہ ہر وہ اہم کام جو اللہ کی یاد سے یا بسم اللہ الرحمن الرحیم سے شروع نہ کیا جائے وہ ابتر (دم کٹا یا بے برکت) ہے ابو عوانہ اور ابن حبانؒ نے اس حدیث کو صحیح کہا ہے اور ابن الصلاح نے کہا ہے کہ اس کی سند حسن ہے۔

حضرت انسؓ نے مروی ہے کہ (ایک موقع پر حالت سفر میں پانی ختم ہونے پر) کچھ صحابہ کرامؓ نے آپؐ سے پانی کی ناپاکی کی شکایت کی تو آپؐ نے دریافت فرمایا کہ کیا تم میں سے کسی کے پاس پانی ہے، (تھوڑا پانی لاکر دیا گیا تو) آپؐ نے اس کے برتن پر ہاتھ رکھ کر فرمایا وضو کرو بسم اللہ، اس کے بعد میں نے دیکھا کہ آپؐ کے انگلیوں سے پانی بہہ رہا تھا اتنا بہا کہ ہم تمام لوگوں نے اس سے وضو کر لیا، قتادہؒ نے کہا اس موقع پر میں نے انسؓ سے دریافت کیا کہ آپ کے اندازہ میں اس وقت صحابہ کتنے تھے؟ فرمایا گیا کہ ایسا لگتا ہے کہ وہ ستر ہوں گے یہ روایت نسائی کی ہے۔

تسمیہ کے سنت ہونے کی دلیل کے لئے مصنفؒ نے فرمایا ہے لقوله عليه السلام لاوضوء الخ سنن ابی داؤد اور مسند احمد میں یہ حدیث اس طرح ہے لا وَضُوءَ لِمَنْ لَمْ يذكر اسم الله اس مفہوم کی گیارہ صحابہ کرامؓ سے روایتیں موجود ہیں، لیکن ضعیف ہیں، اگرچہ حاکم نے کہا ہے کہ میری روایتیں خطاء سے خالی ہیں، حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوع ہے کہ جس نے وضو سے پہلے اللہ تعالیٰ کا نام لیا اس کا سارا بدن پاک ہو گیا، اور جس نے ابتداء میں اللہ کا نام نہیں لیا تو اس کے اعضاء وضو کے علاوہ اور اعضاء پاک نہیں ہوتے، اسے زرین، بیہقی اور دار قطنی نے بیان کیا ہے، اثرمؒ نے امام احمدؒ کا قول نقل کیا ہے کہ تسمیہ کے بارے میں مجھے کوئی صحیح حدیث نہیں ملی ہے، مگر مجھے امید ہے کہ اس کے بغیر بھی وضو جائز ہوگا، امام احمدؒ سے امام ابوداؤدؒ نے دریافت کیا کہ اگر وضو کے شروع میں کوئی تسمیہ کہنا بھول جائے تو کیا حکم ہے؟ امام احمدؒ نے جواب دیا کہ مجھے امید ہے اس سے کچھ حرج نہیں ہوتا ہے، مع، غالباً اسی وجہ سے صاحب کتاب، مصنفؒ نے بعد کی یہ عبارت بڑھائی ہے۔

**والاصح انها مستحبة وإن سمّاها فى الكتاب سنة ويسمى قبل الاستنجاء و بعده هو الصحيح......الخ**

ترجمہ:- اور اصح قول یہ ہے کہ ابتداء وضو میں تسمیہ کہنا مستحب ہے اگرچہ مصنفؒ نے کتاب میں اسے سنت کہا ہے، اور استنجاء سے پہلے اور اس کے بعد بھی تسمیہ کہنا چاہئے یہی صحیح مسلک ہے۔

توضیح:- **الاصح انها مستحبة الخ**

وضو کی ابتداء میں بسم اللہ کہنا سنت ہے، مبسوط میں بھی یہی صراحۃ مذکور ہے، علماء کی ایک جماعت اس کے وجوب کی بھی قائل ہے، صاحب فتح القدیر نے اس مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے کہا ہے کہ ظاہر دلائل پر غور کرنے کے بعد بظاہر نتیجہ یہی نکلتا ہے کہ وضو میں تسمیہ واجب ہے، اس کے باوجود وضو کا صحیح ہونا تسمیہ کہنے پر موقوف نہیں ہے کیونکہ ایسا اس وقت ہوتا جبکہ اسے رکن مانا جاتا اور رکن ماننے کے لئے کسی قطعی دلیل کا ہونا ضروری ہوتا ہے، انتہی، اس سے بظاہر اس کا وجوب ہی ثابت ہوتا ہے، عینیؒ نے کہا ہے کہ تسمیہ کو مستحب کہنا کیوں کر اصح ہو سکتا ہے، باوجودیکہ اکثر احادیث تو اس کی سنت ہونے پر دلالت کر رہی ہیں، اگر ان کی مخالف حدیثیں ہم نہیں پاتے تو اسے واجب کہتے؛ چنانچہ علماء کی ایک جماعت اسی کی قائل ہے، اسی واسطے محیط، شرح مختصر کرخی، تحفہ، غنیۃ، جامع، اور قدوری میں اسے سنت ہی کہا ہے، اور ابن المرغینانی نے کہا ہے کہ یہی قول صحیح اور مختار ہے۔

مترجم کا کہنا ہے کہ تحقیق (واللہ اعلم بالصواب) یہ ہے کہ وضو کی دو قسمیں ہیں یا یہ کہ وہ دو مقصد کے لئے کیا جاتا ہے

نمبر ا۔ حکم خداوندی کی فرمانبرداری یا رضائے الٰہی مقصود ہو تو یہ وضو خود ہی عبادت ہے اور اسی سے نماز بھی درست ہو سکتی ہے جسے مفتاح صلوۃ کہا گیا ہے، نمبر ۲۔ وضوء کو شرط نماز اور مفتاح صلوۃ سمجھ کر کیا جائے تو یہ وضوء کو خود عبادت نہیں کہا جائے گا البتہ ذریعہ عبادت ہوگا، غیر عبادت یا ذریعہ کے کاموں میں بسم اللہ کہنا بالاتفاق مستحب مانا جاتا ہے؛ لہٰذا پہلی قسم کے وضوء کے لئے تسمیہ بطور سنت کے ہوگا جو عبادت کی ادائیگی کے موقع پر کہا جاتا ہے، اور دوسرے قسم کے وضوء کے لئے یعنی جو خود عبادت نہ ہو بلکہ ذریعہ عبادت ہو اس کے لئے تسمیہ مستحب ہوگا، اس طرح کل امر ذی بال الخ میں جو حجت پیش کی گئی وہ وضوء اول میں اہتمام کے لئے ہے، جیساکہ دوسری حدیث (لاایمانَ لِمَنْ لاعَهْدَ لَهُ یعنی جس میں عہد نہ ہو تو اس کے اندر ایمان نہیں ہے) میں اہتمام عہد کے لئے ایمان کی نفی کی گئی ہے۔

قولہ: ویسمی قبل الاستنجاء...... الخ

اذکار طہارت واستنجاء۔ استنجاء کے لئے پہلے اور اس کے بعد بھی تسمیہ کہنا چاہئے، یہی قول صحیح ہے، میں کہتا ہوں کہ تنویر میں بھی اسی کی اتباع کی ہے، عینیؒ نے کہا ہے کہ استنجاء بھی وضوء کے اعمال میں سے ہے۔

## چند مسائل

نمبر ا۔ اگر ابتداء وضوء میں کوئی تسمیہ بھول گیا تو درمیان وضوء یاد آنے پر کہنے سے وہ سنت ادا نہ ہوگی۔

نمبر ۲۔ البتہ کھانے وغیرہ کی ابتداء میں تسمیہ بھول جانے کے بعد درمیان میں یاد آنے پر بسم اللہ اولا و آخراً کہہ لینے سے سنت ادا ہو جائے گی، جیساکہ حدیث میں ہے الفتح والتبیین، پھر بھی وضوء کے درمیان کہہ لینا چاہئے تاکہ وضوء تسمیہ سے بالکل خالی نہ رہے، سراج وہاج۔

نمبر ۳۔ جب ستر کھلی ہو تو اس وقت تسمیہ نہیں پڑھنی چاہئے۔

نمبر ۴۔ اور نہ بیت الخلاء کے اندر پڑھی جائے۔

نمبر ۵۔ آنحضرت ﷺ سے ثابت ہے کہ آپؐ بیت الخلاء میں جاتے وقت فرماتے اَللّٰهُمَّ اِنِّی اَعُوذُبِكَ مِنَ الْخُبُثِ وَالْخَبَائِثِ یعنی الٰہی میں تیرے ساتھ خبث وخباثت سے پناہ ڈھونڈھتا ہوں یعنی شیاطین سے خواہ وہ نر ہو یا مادہ سب سے پناہ ڈھونڈھتا ہوں، جیساکہ فتح القدیر میں ہے اور دوسری حدیث میں صراحت کے ساتھ ہے کہ یہ پائخانے شیطانوں کے اکھٹے ہونے کے مقامات ہوتے ہیں تو تم میں کوئی جب اس میں جائے تو استعاذہ کہہ لے، جیساکہ گذرا، اور یہ بھی حدیث سے ثابت ہے کہ جو استعاذہ کر لیتا ہے وہ شیطانوں کی نظروں سے او جھل ہو جاتا ہے، ورنہ شیاطین اس سے کھیلتے ہیں، م۔

والسواك لانه عليه السلام كان يواظب عليه وعند فقده يعالج بالاصبع لانه عليه السلام فعل كذلك.. الخ

ترجمہ:- اور مسواک کا استعمال کرنا بھی سنت ہے کیونکہ آنحضرت ﷺ اس پر مداومت فرماتے تھے اور آپ کا یہ ہمیشہ کا معمول تھا مسواک نہ ہونے کی صورت میں انگلی سے دانت ملنے چاہئے کیونکہ خود رسول اللہ ﷺ نے بھی ایسا کیا ہے۔

## توضیح۔ مسواک اس کے فضائل اور احکام

حدیث میں ہے کہ مسواک کے ساتھ ایک نماز بغیر مسواک کی نماز سے ثواب میں ستر گونہ زیادہ ہے، جیساکہ امام احمدؒ نے روایت کی ہے، تلاش کرنے پر معلوم ہوا کہ پانچ مواقع میں مسواک کرنی مستحب ہے نمبر ا۔ جب دانت زرد ہو نمبر ۲۔ منہ سے بو آنے لگے، نمبر ۳۔ نیند سے اٹھنے کے بعد، نمبر ۴۔ نماز کے لئے کھڑے ہوتے وقت، نمبر ۵۔ وضوء کے وقت، اسی طرح گھر میں آنے کے بعد سب سے پہلے مسواک کر لینی چاہئے مسواک کرنے میں مستحب ہے کہ تین پانی سے تین بار مسواک ہو، اسی طرح یہ مستحب ہے کہ مسواک تلخ درخت کی ایک بالشت لابنی اور انگلی کے برابر موٹی ہو اور نرم ہو، دانتوں کی چوڑائی میں مسواک

کرنی چاہئے لانبائی میں نہیں، جیسا کہ فتح القدیر میں ہے۔

اور محیط میں مذکور باتوں کے علاوہ یہ بھی ہے کہ جب مسواک کی لکڑی نہ ملے تو اس کے بجائے دائیں ہاتھ کی انگلی کافی ہوتی ہے، ایسا ہی خیر یہ میں بھی مذکور ہے، مسواک کرنے کا وقت کلی کرنے کا وقت ہوتا ہے، النہایہ، ہمارے اکثر اصحاب کا اسی پر عمل ہے، ع، اوپر اور نیچے کے دانتوں کی مسواک کرنی چاہئے اور دائیں جانب سے شروع کرنی چاہئے، جوہر نیرہ، جس کو مسواک سے متلی کا خوف ہو اسے چھوڑ دینا چاہئے، سراج۔

واضح ہو کہ مسواک کے سنت ہونے میں تین اقوال ہیں، نمبر ا۔ یہ وضوء کی سنت ہے جیسا کہ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت میں ہے، آنحضرت ﷺ نے فرمایا ہے کہ اگر میں اپنی امت کے لئے مشکل محسوس نہ کرتا تو میں ان کو ہر وضوء کے ساتھ مسواک کرنے کا حکم دیتا، نسائی، ابن خزیمہ اور اصحاب صحاح ستہ کی روایتوں میں بجائے وضوء کے نماز کا لفظ ہے (یعنی ہر نماز کے لئے وضوء کا حکم دیتا) اور حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ دن یا رات کے وقت جب بھی سو کر اٹھتے تو آپؐ وضوء کرنے سے پہلے مسواک ضرور کر لیتے یہ روایت مسلم اور ابوداؤدؒ نے بیان کی ہے اسی حدیث کے پیش نظر ابوداؤدؒ نے کہا ہے کہ مسواک کرنا واجب ہے اور اسحٰقؒ سے نقل بھی کیا ہے۔

نمبر ۲۔ دوسرا قول یہ ہے کہ مسواک نماز کی سنت ہے اس حدیث کی بناء پر جو ابوہریرہؓ سے ابھی اوپر گذر چکی ہے اسی بناء پر شوافعؒ نے کہا ہے کہ مسواک نماز کی سنت ہے یہانتک کہ جو وضوء مسواک کے ساتھ کیا ہے اس سے جتنی بھی نماز پڑھی جائیگی دوسری ایسی نمازوں کے مقابلہ میں جو بغیر مسواک کے وضوء سے پڑھی گئی ہوں ان میں ستر گنا زیادہ ثواب ہوگا اسی طرح ہمارے نزدیک ہر نماز مسواک کی فضیلت کے ساتھ ہوگی لیکن شوافعؒ کے نزدیک نہ ہوگی، ان دونوں روایتوں میں موافقت کی صورت یہ ہے کہ نماز کی مسواک وہی وضوء کی مسواک ہے (یعنی وضوء کرتے وقت مسواک کر لینی ہوگی اور اس نماز کا ثواب ستر گنا ہوگا، نماز کے لئے مستقلاً مسواک کرنے کی ضرورت نہ ہوگی) کیونکہ بوقت صرف نماز مسواک کرنے سے بسا اوقات دانتوں سے خون نکل آتا ہے، اس خون کے نکلنے سے وضوء کے ٹوٹ جانے میں شوافعؒ کا ہم سے اختلاف ہے، پھر بھی خون کی ناپاکی ہونے میں تو اتفاق ہے اور کوئی اختلاف نہیں ہے۔

نمبر ۳۔ تیسرا قول یہ ہے کہ مسواک دین اسلام کی ایک سنت ہے اور یہی قول سب سے قوی ہے اور یہی قول امام ابوحنیفہؒ سے بھی منقول ہے، اس قول کی بناء پر وضوء اور نماز اور دوسرے مواقع اس میں سب برابر ہیں، اس دعوی کی دلیل حضرت ابو ایوبؓ کی روایت کردہ حدیث میں ہے کہ چار چیزیں تمام انبیاء کرام کی سنتیں ہیں، ختنہ کرانا، مسواک کرنا، خوشبو استعمال کرنا، اور نکاح کرنا، اسے احمد اور ترمذیؒ نے روایت کی ہے، اور حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ دس چیزیں فطرت میں سے ہیں، ان میں سے ایک مسواک کو بھی شمار کیا ہے، اسے مسلم، ابوداؤدؒ نے حضرت علیؓ سے روایت کیا ہے، ان کے علاوہ اور دوسری بہت سی حدیثیں منقول ہیں جو ان کی تائید کرتی ہیں۔

واضح ہو کہ مسنون ثابت ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس پر ہمیشہ عمل کیا ہو، اور یہ بھی لازم ہے کہ آپؐ نے اسے کبھی کبھی ترک بھی کیا ہو اگر ایسا نہ ہو تو اس سے وجوب ثابت ہو جائے گا، ان میں سے سب سے قوی دلیل جس سے کہ رسول اللہ ﷺ کا اس پر ہمیشگی اور مداومت ثابت ہوتی ہے وہ حدیث ہے کہ آپؐ نے انتقال کے قریب حضرت عبدالرحمٰن بن ابی بکرؓ کی مسواک لے کر آپؐ نے مسواک فرمائی ہے اس کے بعد آپؐ کا انتقال ہو گیا، جیسا کہ بخاریؒ نے روایت کی ہے، اسی طرح ایک مرفوع حدیث ہے آنحضرت ﷺ نے فرمایا ہے عَلَیْکُم بِالسِّوَاكِ یعنی اپنے اوپر مسواک کو لازم کر لو جیسا کہ بخاری نے روایت کی ہے۔

## مسواک کے فضائل

نسائی، احمدؒ نے روایت کی ہے اور بخاریؒ نے بھی تعلیق کے ساتھ بیان کیا کہ مسواک منہ کو پاک کرنے والی اور رب عزوجل کی پسندیدہ ہے، شرح طحاوی میں ہے کہ مسواک سنت ہے خواہ تر ہو یا خشک ہو کوئی بھی حال ہو اور کوئی بھی وقت ہو، لیکن ہمارے اکثر اصحاب حنفیہ کے نزدیک مسواک وضوء کی سنت ہے مبسوط شیخ الاسلام میں ہے کہ کلی کی حالت میں مسواک کرنی سنت میں سے ہے، اور محیط وغیرہ میں اس کے استعمال کا وقت وضوء بتلایا ہے واضح ہو کہ مذکور بالا احادیث سے مسواک پر ہمیشہ کا عمل اگرچہ ثابت ہوتا ہے مگر وہ عام حالات کے لئے ہے اور خاص وضوء کے وقت کے لئے نہیں ہے، اور فضلیت کی احادیث کے لئے اتنی بات کافی ہے کہ اسے گاہے گاہے کر لیا جائے، اسی لئے شیخ ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ حق یہ ہے کہ وضوء میں مسواک کرنا مستحب ہے، انتہی، اور ابو عمرو ابن عبد البر نے کہا ہے کہ مسواک کی افضلیت پر سب کا اتفاق ہے اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے اور بالاتفاق بغیر مسواک کی نماز سے مسواک کر لینے کے بعد کی نماز کی فضلیت بہت زیادہ ہے۔

یاد رہے کہ زبان پر بھی مسواک کر لینی چاہئے جیسا کہ حضرت ابو موسیٰؓ نے فرمایا ہے کہ ہم لوگ رسول اللہ ﷺ کے پاس آئے تو میں نے دیکھا کہ رسول اللہ ﷺ زبان پر مسواک کر رہے تھے، صحیحین میں ایسا ہی مروی ہے، اور طبرانی اور بیہقیؒ نے مرسلا روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ چوڑائی میں مسواک کرتے، اور طبرانیؒ وغیرہ کی روایت سے معلوم ہوا کہ زیتون کے درخت کی مسواک کرنی مستحب ہے، عورت کے لئے مسواک کی بجائے علک[1] ہے محیط میں ایسا ہی ہے۔

اور جب مسواک کی لکڑی نہ ہو تو دائیں ہاتھ کی انگلی سے مسواک کرنی چاہئے، چنانچہ طبرانی نے معجم اوسط میں ام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ سے روایت کی ہے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ سے کہا کہ آدمی منہ میں تیل لگاتا ہے تو وہ مسواک کر لے، آپؐ نے فرمایا کہ ہاں (صحیح کہا) پھر میں نے کہا کہ وہ کس طرح لگائے آپؐ نے فرمایا کہ انگلی اپنے منہ میں ڈالے، زیلعیؒ نے کہا ہے کہ مصنف ہدایہ کا یہ کہنا کہ رسول اللہ ﷺ نے انگلی سے مسواک کی ہے یہ روایت غریب ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ آپ کا یہ فرمانا تو ثابت ہے مگر اس پر آپ کا عمل ثابت نہیں ہوتا ہے، عینیؒ نے کہا ہے کہ علیؓ نے پانی منگوا کر وضوء کیا اسی میں ہے کہ انہوں نے کلی کی تو اپنی انگلی اپنے منہ میں ڈالی اور آخر میں کہا کہ یہی وضوء رسول اللہ ﷺ کا وضوء ہے جیسا کہ امام احمدؒ نے روایت کی ہے، مفع، وضوء کی سنتوں میں سے کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا بھی ہے جیسا کہ متن میں آتا ہے

**والمضمضة والاستنشاق، لان النبی علیه السلام فعلهما علی المواظبة، وكيفيتهما أن يمضمض ثلاثا يأخذ لكل مرة ماء جديدا، ثم يستنشق كذلك، وهو المحكی من وضوئه صلی الله عليه وسلم**

ترجمہ:- اور وضوء کی سنتوں میں سے ہے کلی کرنا (کلی کا پانی باہر پھینکنا ضروری نہیں ہے) اور ناک میں پانی ڈالنا (یعنی بانسہ تک اور فتح القدیر میں ہے کہ ان دونوں کاموں میں مبالغہ کرنا ایسے شخص کے لئے جو روزہ سے نہ ہو) کیونکہ نبی کریم ﷺ نے ان دونوں کاموں پر مداومت فرمائی ہے ان دونوں کاموں کے کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ کلی کرنے میں منہ میں پانی لے کر تین مرتبہ کلی کرے اور ہر مرتبہ نیا پانی لے پھر ناک میں بھی اسی طرح پانی لے یعنی ہر بار نیا پانی لے کر ڈال دے یہی طریقہ رسول اللہ ﷺ کے عمل سے نقل کیا گیا ہے۔

### توضیح۔ کلی کرنا، ناک میں پانی ڈالنا، اس کے مسائل اور تحقیقات نفیسہ

**فعلهما علی المواظبة الخ** کلی کرنے اور ناک میں پانی ڈالنے کی دلیل مصنفؒ نے یہ دی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے یہ

(۱) علک: ہر گوند جو چبایا جائے، ج علوک واعلام ایک ٹکڑے کو علکہ کہتے ہیں، العلک لیسدار چیز جو ہاتھوں سے چمٹ جائے (مصباح) انوار الحق قاسمی

دونوں کام ہمیشہ کئے ہیں لیکن ایسے کام تو عموماً واجب اور گاہے گاہے چھوڑ دینے سے سنت ہوتے ہیں اس کے باوجود مصنفؒ نے نہ چھوڑنے کی قید کا اضافہ نہیں کیا جس سے اس بات کا اشارہ ملتا ہے کہ یہ دونوں کام سنت مگر قریب واجب کے ہیں (ع) اور فتح القدیر میں ہے کہ تمام روایات میں کلی کرنے اور ناک میں پانی ڈالنے کا ذکر آتا ہے اس لئے اس پر مداومت اور ہمیشہ کے معمول بہا ہونے میں کوئی شک باقی نہیں رہتا ہے۔

**وکیفیتھما أن یمضمض ثلاثا یأخذ لکل مرۃ ماء جدیدا ......الخ**

ہر بار نیا پانی لے، اور فتح القدیر میں ہے کہ اگر ہر بار منہ میں پانی لے کر نگل جائے (اور باہر نہ پھینکے) تو بھی کلی کرنے کا کام پورا مانا جائے گا، یہ اس بات کی دلیل ہے کہ کلی کا پانی باہر پھینکنے کی کوئی حقیقت نہیں ہے، البتہ اگر منہ سے چوس کر پانی پیا تو کافی نہ ہوگا۔

**ثم یستنشق کذلک......الخ**

اس جملہ سے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ پہلے کلی کرنے پھر ناک میں پانی ڈالنے میں ترتیب کا ہونا بھی مسنون ہے۔

**وھو المحکی من وضوئہ صلی اللہ علیہ وسلم ......الخ**

مصنفؒ نے یہ جملہ بڑھا کر حصر کے ساتھ اس بات کی طرف اشارہ کر دیا ہے کہ اس جگہ یہ دو احتمال ہو سکتے ہیں نمبر ا۔ کہ پہلے کلی کی جائے بعد میں ناک میں پانی ڈالا جائے کہ یہی طریقہ منقول اور قطعی ہے کیونکہ کسی روایت میں اس کے خلاف نہیں ہے، نمبر ۲۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ تین تین بار اور ہر بار نئے پانی کے ساتھ کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا منقول ہے اس سلسلہ میں ایک روایت تو یہ ہے اور دوسری روایتوں میں اور طریقے بھی ہیں اس لئے ان سب میں موافقت کے لئے یہ تاویل ہو گی کہ سب سے بہتر اور مسنون طریقہ جو منقول ہے وہ یہی ہے اس کی مزید بحث عنقریب آئے گی، اس پہلی صورت میں طریقہ یہ ہو گا کہ پہلے تین بار ناک میں پانی ڈالنا اور ہر بار ہر ایک کے لئے نیا پانی لینا چاہئے، محیط سرخسی۔

کلی کرنے کی حد یہ ہے کہ تمام منہ میں پانی پہنچ جائے اور ناک میں پانی ڈالنے کی حد یہ ہے کہ ناک کے اندر بانسہ تک پانی پہنچ جائے، الخلاصہ، اگر کسی نے یہ دونوں کام چھوڑ دئے تو قول صحیح کے مطابق گنہگار ہو گا، سراج وہاج۔

اگر کسی نے اپنی ہتھیلی میں پانی لیا اور اس سے تین مرتبہ تھوڑا تھوڑا اپنے منہ میں کھینچ لیا اور کلی کر لی تو جائز ہو گا، لیکن اگر ایک ہتھیلی سے تین مرتبہ ناک میں پانی کھینچا تو جائز نہ ہو گا کیونکہ پہلی مرتبہ ہی پانی کھینچنے سے بقیہ پانی مستعمل ہو گیا لیکن کلی میں ایسا نہیں ہوتا ہے، محیط، اور اگر ایک چلو پانی لے کر پہلے اس کے تھوڑے سے کلی کی اور بقیہ سے ناک میں پانی کھینچا تو جائز ہو گا اور برعکس ہونے سے جائز نہ ہو گا سراج وہاج، اگر کسی کے پاس صرف اتنا پانی ہو کہ کلی کرنے اور ناک میں پانی ڈالنے کے بعد اعضاء وضوء کو ایک ایک مرتبہ دھو سکتا ہے اور نہ کرنے سے تین تین مرتبے دھو سکتا ہے تو ایک ایک مرتبہ دھونے پر ہی اکتفاء کرے اور کسی کام کو ترک نہ کرے، الدر۔

واضح ہو کہ مصنفؒ نے کلی اور ناک میں پانی ڈالنے کے تذکرہ میں یہ تو ذکر کیا ہے کہ اس پر رسول اللہ ﷺ نے ہمیشگی کی ہے مگر یہ ذکر نہیں کیا کہ آپؐ نے گاہے گاہے انہیں ترک بھی کیا ہے، تاکہ اس بات پر دلیل ہو کہ یہ دونوں کام سنت مؤکدہ، قریب واجب ہیں اس کے باوجود ان دونوں کے نہ کرنے سے خواہ بھول سے ہو یا جان کر ہو، وضوء میں خرابی لازم نہیں آئے گی، لیکن جان کر نہ کرنے سے گنہگار ہو گا، اور شارح قوام الدینؒ نے جان کر نہ کرنے سے گنہگار ہونے میں اس ایک قید کا بھی اضافہ کیا ہے کہ ہمیشہ ترک کرتا ہو، اور کبھی نہ کرتا ہو تب گنہگار ہو گا، اور اکملؒ نے بھی اسی قول کی اتباع کی ہے اور سغناقیؒ نے کہا ہے کہ آں حضرت ﷺ ایسی عبادتوں پر مداومت فرماتے جس میں کمال ہو جیسے اذکار وادعیہ اور اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں وضوء کے بیان میں مخصوص اعضاء کا پاک کرنے کا حکم کیا ہے ان پر زیادتی کا حکم ایسی ہی دلیل سے صحیح اور ممکن ہو گا جس سے اسے نسخ کرنا

ممکن ہو حالانکہ رسول اللہ ﷺ نے ایک اعرابی کو وضوء کرنے کا جو طریقہ سکھایا ہے اس میں کلی کرنے اور ناک میں پانی ڈالنے کا تذکرہ نہیں فرمایا ہے۔

علامہ عینیؒ نے مذکور قول کو رد کرتے ہوئے کہا ہے کہ مع الترک کی قید لگانا بلا دلیل ہے کسی روایت سے بھی ترک کا ثبوت نہیں ملتا ہے اسی طرح اعرابی کی حدیث میں بھی کسی ترک کا بیان نہیں ہے، ایسی طرح تئیس صحابہ کرامؓ نے آنحضرت ﷺ کے وضوء کرنے کے طریقہ کو بیان کیا ہے ان میں سے کسی نے بھی ان دونوں کے ترک کو نہیں بلکہ برعکس کلی کرنے اور ناک میں پانی ڈالنے کو ہی ذکر کیا ہے۔

مترجم کا کہنا ہے یہ بات یاد رکھنے کے لائق ہے کہ جس طرح ان دونوں کاموں کے ترک کرنے کی روایت نہیں ملتی ہے اسی طرح جن روایتوں میں وضوء کا طریقہ بیان کیا گیا ہے وہ اس بات پر دلیل بھی نہیں ہیں کہ آپؐ کے ہمیشہ کے وضوء کے حالات اس میں ذکر کر دئے گئے ہیں، ادھر حضرت عائشہ صدیقہؓ کی روایت سے ہمیں معلوم ہوا ہے کہ آپؐ جو بھی نیک کام کرتے اس پر مداومت فرماتے تھے لیکن جن کثرت کے ساتھ دعائیں اور اذکار منقول ہیں وہ دن اور رات میں بھی ادا نہیں کی جاسکتی ہیں وہ بالاتفاق بلا مداومت کے ہیں یعنی ایسی بات نہیں ہے کہ آپ سے جتنی بھی دعائیں وغیرہ منقول ہیں ہمیشہ ان تمام کو آپؐ ادا کرتے رہتے (بلکہ گاہے یہ پڑھی اور گاہے وہ پڑھی ہے) لہٰذا ان کا پڑھنا وجوب کے طور نہیں ہو سکتا ہے لیکن کلی کرنے اور ناک میں پانی ڈالنے سے چونکہ ان دونوں جگہوں کے گناہ بہت زیادہ ختم ہو جاتے ہیں جیسا کہ ہم ان کی فضلیت کے بیان میں ذکر کریں گے، اس لئے ان دونوں کاموں کی اہمیت بہت زیادہ ہو گی۔

الحاصل حق بات وہی ہے جو کہ شیخ محقق صاحب نہایہ سغناقیؒ نے اپنی شرح میں کہا ہے اس سلسلہ میں میرے نزدیک صریح دلیل حضرت ابوامامہؓ کی وہ روایت ہے جس میں انہوں نے فرمایا ہے کہ میں نے عمرو بن عبسہؓ سے سنا ہے وہ فرماتے تھے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ سے عرض کیا کہ وضوء کا کیا طریقہ ہے تو آپ ﷺ نے فرمایا اَمَّا الوضُوءَ فَانكَ اِذَا تَوَضَّاتَ غَسَلتَ كَفِيكَ فَانقَيتَهُمَا وَغَسَلتَ وَجهكَ وَيَدَيكَ الى المَرافقين وَمَسَحتَ رَاسكَ وَغَسَلتَ رجليكَ اغتسلتَ مَن عَامةِ خَطَايَاكَ كيوم ولَدَتكَ اُمُّكَ یعنی وضوء تو یہ ہے کہ تم اسے جب اس طرح ادا کرو کہ تم اپنی دونوں ہتھیلیوں کو دھویا تو انہیں تم نے دھو کر پاک کر لیا، اور اپنے چہرہ کو اور اپنے دونوں ہاتھوں کو کہنیوں تک دھویا اور اپنے سر کا مسح کیا اور اپنے دونوں پیروں کو دھولیا تو تم نے اپنے تمام گناہوں کو دھوڈالا اور تم گناہوں سے اس دن کی طرح پاک و صاف ہو گئے جس دن تمہاری ماں نے تمہیں جنا تھا (یا تم پیدا ہوئے تھے) اس کے بعد عمرو بن عبسہؓ نے فرمایا کہ بلا شبہ میرے کانوں نے ان باتوں کو رسول اللہ ﷺ سے سنا ہے اور میرے دل نے اسے محفوظ رکھا ہے، یہ روایت مسلمؒ اور نسائیؒ نے بیان کی ہے۔

## کلی کرنے اور ناک میں پانی ڈالنے کی کئی صورتیں ہیں

پہلی صورت تو وہ ہے جو مصنفؒ نے بیان کر دی ہے اور بویطی اور ترمذیؒ بھی شافعیؒ سے یہی صورت بیان کی ہے کہ یہ افضل ہے، دوسری صورت یہ ہے کہ ایک چلو پانی سے ایک بار کلی کر کے پھر ناک میں پانی کھینچا جائے پھر دوسری مرتبہ بھی چلو پانی لے کر اسی طرح پھر تیسری مرتبہ بھی اسی طرح ایک چلو پانی لے کر دونوں کام کئے جائیں، کلی اور ناک میں پانی ڈالنے کے کام کو جمع کرنے کی صورت ہے، مزنیؒ نے مختصر میں صراحۃً شافعیؒ سے اسی طرح کرنے کو افضل قرار دیا ہے، اور امام نوویؒ نے کہا ہے کہ امام شافعیؒ کا اکثر قول یہی ہے ان کی دلیل حضرت عبداللہ بن زید بن عاصمؓ کی یہ حدیث ہے کہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ کے وضوء کو بیان کیا جس میں یہ جملہ بھی ہے کہ آپؐ نے کلی کی اور ناک میں پانی کھینچا ایک چلو پانی سے، اور اسی طرح آپؐ نے تین بار کیا اور ترمذیؒ میں حضرت عبداللہ بن زیدؓ سے روایت ہے فرمایا کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو دیکھا ہے کہ آپؐ نے ایک ہی چلو

سے کلی بھی کی اور ناک میں پانی بھی کھینچا ایسا تین بار کیا، آخر میں ترمذیؒ نے کہا یہ حدیث حسن ہے۔
اور بخاریؒ نے ایک روایت حضرت عبد اللہ بن عباسؓ سے نقل کی ہے کہ جس میں اعضاء وضوء کو ایک ایک بار دھونے اور ایک ہی چلو سے کلی کرنے اور ناک میں پانی ڈالنے کا ذکر ہے اور ربیع بنت معوذؓ کی حدیث میں ہتھیلیوں کا تین بار دھونا اور کلی کرنے اور ناک میں پانی لینا ایک بار اور منہ میں دھونا تین بار، ہاتھ دھونا تین بار، سر پر مسح دو بار، اور تین بار پاؤں دھونے کا ذکر ہے، اور شاید سر کے مسح میں دو بار ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ بھیگا ہوا ہاتھ سر کے سامنے سے پیچھے کی طرف ایک بار اور پیچھے سے سامنے کی طرف ہونے کو راوی نے دو بار سمجھ لیا ہو، جو حقیقت میں مجموعی طریقہ سے ایک ہی بار ہوا، اور پہلی صورت کی دلیل حضرت علیؓ کی حدیث ہے جس میں بتایا گیا ہے کہ انہوں نے پہلے اپنی ہتھیلیوں کو دھو کر پاک کیا پھر تین بار کلی کی پھر ناک میں تین بار پانی لیا، پوری حدیث، ترمذیؒ نے اسے بیان کرنے کے بعد کہا ہے کہ یہ حدیث صحیح ہے۔
اس سے یہ بات صراحۃً معلوم ہوتی ہے کہ کلی علیحدہ کی اور ناک میں پانی علیحدہ ڈالا ہے، اس سے بھی زیادہ صریح اور واضح حدیث کعب بن عمروؓ کی ہے جس میں بتایا گیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس طرح وضوء کیا کہ آپ ﷺ نے تین بار کلی اور تین ہی بار ناک میں پانی بھی ڈالا اور ہر بار نیا پانی لیا ہے، اسے طبرانی نے ذکر کیا ہے اس کی سند میں لیث بن ابی سلیم راوی ہیں، ابو داؤد، یحییٰ بن معین اور دار قطنی نے اس روایت کے بارے میں کہا ہے کہ اس میں کوئی ڈر نہیں ہے جس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ یہ قابل قبول ہے اور خود ابو داؤد نے بھی اس روایت کو مختصر ذکر کیا ہے اور اسی پر خاموشی بھی اختیار کی ہے جو اس کی صحت کی دلیل ہے اور منذری نے بھی مختصر السنن میں اسے نقل کر کے خاموشی اختیار کی ہے ذہبیؒ نے کعب بن عمروؓ کو صحابی کہا ہے لہٰذا یہ حدیث حسن ہوئی۔
واضح ہو کہ اس مسئلہ میں ائمہ کا اختلاف سنت ہونے یا نہ ہونے میں نہیں ہے کیونکہ بالاتفاق دونوں ہی سنت ہیں بلکہ ان میں اختلاف افضلیت میں ہے کہ دونوں کاموں کو ایک ہی چلو سے پورا کرنا افضل ہے یا ہر ایک کام کے لئے علیحدہ پانی لینا افضل ہے چنانچہ امام شافعیؒ کے نزدیک مزنیؒ کی روایت کے مطابق جمع کرنا یعنی ایک ہی چلو سے دونوں کام کرنا سنت اور افضل ہے اکثر شوافع اسی کے قائل ہیں، اور بویطیؒ کی روایت کے مطابق فصل یعنی دونوں کے لئے علیحدہ علیحدہ پانی لینا افضل ہے، جیسا کہ ہم احناف کا اس پر عمل ہے، اور یہی طریقہ افضل ہے کیونکہ منہ اور ناک دونوں مستقلاً دو عضو ہیں اور ہر ایک کی خطائیں بھی علیحدہ ہیں، فضائل کے ذکر کے موقع پر عنقریب آئے گا کہ کلی کرنے سے منہ کی خطائیں گر جاتی ہیں اور ناک میں پانی لینے سے اس کی خطائیں گر جاتے ہیں، لہٰذا اگر ہر ایک کے لئے نیا پانی لے کر طہارت حاصل کی جائے جو کہ ترمذیؒ اور طبرانیؒ کی روایتوں کے موافق ہے تو ایسا کرنا افضل ہوگا، اصل مذہب میں یہ دعویٰ نہیں کیا گیا ہے کہ مذکورہ ایک صورت کی دوسری کوئی صورت جائز نہ ہوگی، واللہ اعلم۔ واضح ہو کہ کلی کرنے اور ناک میں پانی ڈالتے وقت مبالغہ اور زیادتی سے کام لینا چاہئے، ایسا کرنا بالاتفاق سنت ہے جیسا کہ محیط اور قاضی خان میں مذکور ہے کیونکہ آنحضرت ﷺ نے لقیط بن صبرہ کو کلی کرنے اور ناک میں پانی ڈالتے وقت مبالغہ کرنے کا حکم دیا ہے اور یہ بھی کہا ہے کہ اگر روزہ سے ہو تو آہستگی سے ان دونوں کو پورا کر لو اور مبالغہ نہ کرو، تمام ائمہ نے اسے بیان کیا ہے اور ترمذی نے کہا ہے کہ یہ روایت صحیح ہے۔

**ومسح الأذنين وهو سنة بماء الرأس خلافا للشافعي لقوله عليه السلام الأذنان من الرأس، والمراد بيان الحكم دون الخلقة**

ترجمہ:- اور وضوء کی سنتوں میں سے کانوں کا مسح کرنا ہے سر کے پانی سے مگر اس مسئلہ میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے ہماری دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے کہ دونوں کان سر میں سے ہیں اس فرمانے سے آپ کا مقصد کانوں کا حکم بیان کرنا ہے اور یہ بتانا مقصود نہیں ہے کہ وہ دونوں خلقۃً سر کا حصہ ہیں۔

## توضیح۔ کانوں کا مسح کرنا، طریقہ سنت اور نفیس دلائل

تمام علماء اور ائمہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ وضو کی سنتوں میں سے ایک سنت کانوں پر مسح کرنا بھی ہے، البتہ ان میں اس بات میں اختلاف ہے کہ وہ سر کی پاکی میں شمار کئے جائیں یا علیحدہ شمار ہوں (یعنی سر پر مسح کر لینے سے اس کے پاک ہوتے ہی کان بھی پاک ہو جائیں گے یا نہیں پاک کرنے کے لئے مستقلاً مسح کرنا پڑے گا؟) امام شافعیؒ اور ابو ثورؒ کے نزدیک وہ دو اعضاء ہیں اس لئے ہر ایک کے لئے نیا پانی لے کر مسح کرنا مسنون ہوگا، اور جمہور کے نزدیک کان سر کے حکم میں داخل ہیں اس لئے دوبارہ پانی لینے کی ضرورت نہیں ہے ابن المنذرؒ نے کہا ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ، ابن عمرؓ اور ابو موسیٰؓ سے یہی مروی ہے یہی قول عطاء، سعید بن المسیب، حسن بصری، عمر بن عبدالعزیز، نخعی، ابن سیرین، حسن بن ابی الحسن، سعید بن جبیر اور قتادہ کا ہے، اور امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کا یہی مذہب بھی ہے ترمذیؒ نے کہا ہے کہ یہی قول اکثر علماء صحابہ کرامؓ اور ان کے بعد والوں کا ہے، یہی مذہب امام احمدؒ، عبداللہ بن المبارک کا بھی ہے لہٰذا۔

ہمارے نزدیک کانوں کے مسح کا مسنون طریقہ یہ ہوگا کہ ایک مرتبہ بھگو کر سر پر مسح کر لینے کے بعد اسی سے کانوں کا بھی مسح کر لیا جائے، مع، شیخ حلوائیؒ اور خواہر زادہؒ نے چھنگلی سے مسح کرنے کو مسنون طریقہ بتایا ہے، سنن ابن ماجہ میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے صحیح سند سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنے کانوں کا مسح اس طرح فرمایا ہے کہ اپنی کلمہ کی دو انگلیاں کانوں میں داخل کیں اور دونوں انگوٹھوں کو کانوں کے اوپر پھیرا، اس طرح کانوں کے اوپر اور اندر دونوں جگہ مسح کر لیا، یہی طریقہ اولیٰ اور پسندیدہ علماء ہے، مف، یہی طریقہ مجتبیٰ میں مذکور ہے۔

**لقوله عليه السلام الأذنان من الرأس...... الخ**

مصنف نے رسول اللہ ﷺ کا فرمان نقل کیا ہے لہٰذا یہ حدیث قولی ہوئی جس کا مرتبہ محدثین کے نزدیک فعلی سے جس میں صرف آپ کا عمل بیان کیا گیا ہو زیادہ ہوتا ہے بحدیث صحیح ہے، اور کئی سندوں اور طریقوں سے آٹھ صحابہ کرامؓ سے مروی ہے، ان میں سے یہ چند ہیں ابو داؤد، ترمذی، ابن ماجہ اور طحاویؒ نے حضرت ابو امامہؓ سے روایت کی اور اس میں شہر بن حوشب راوی ہیں جن کو امام احمد، یحییٰ بن معین، عجلی اور یعقوب بن ابی شیبہ نے قابل اعتماد کہا ہے، اسی طرح امام ترمذیؒ نے کہا ہے کہ امام بخاریؒ نے بھی ان کو قابل اعتماد بتایا ہے، اور یہ بھی کہا ہے کہ شہر مذکور سے جو روایت پائی جائے گی وہ صحیح ہوگی۔

پھر یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ اس حدیث کو سلیمان بن حرب نے ابو امامہ سے موقوفاً اور ابو الربیع نے اسے مرفوعاً روایت کیا ہے، اور ثقہ و قابل اطمینان راوی جب کوئی روایت مرفوعاً بیان کرتا ہے یعنی یہ بتا دیتا ہے کہ اسے رسول اللہ ﷺ نے بیان فرمایا ہے تو وہ روایت مقبول ہوتی ہے جیسا کہ اصول حدیث میں یہ بات معین ہو چکی ہے، ان احادیث میں وہ بھی ہے جسے دار قطنیؒ نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مرفوعاً روایت کی ہے، ابن القطانؒ نے اس کی سند کے بارے میں کہا ہے کہ سند صحیح ہے، اور یہی روایت کبھی ابن عباسؓ سے موقوفاً بھی روایت کی جاتی ہے، یہانتک قولی حدیثوں سے دلیل تھی، اسی طرح ایسی بھی بہت سی روایتیں ہیں جو فعلی ہیں یعنی جن میں رسول اللہ ﷺ کا عمل بتایا گیا ہے ان میں سے حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے ان کا یہ قول ہے کہ کیا میں تم کو رسول اللہ ﷺ کے وضو کا حال نہ بتادوں یہانتک کہ پورے وضو کا طریقہ بتاتے ہوئے فرمایا کہ آپ نے ایک چلو پانی لے کر اس سے اپنے سر اور دونوں کانوں کا مسح کیا اسے ابن خزیمہ، ابن حبان، حاکم اور ابن مندہ نے بیان کیا ہے۔

اور اسی حدیث کی بنیاد پر امام نسائیؒ نے اپنی کتاب میں ایک باب مسح الاذنين مع الراس یعنی دونوں کانوں کا سر کے ساتھ مسح کرنے کا بیان، اسی طرح ابو داؤدؒ نے حضرت عثمانؓ سے روایت کی ہے، اور مسح کا طریقہ بیان کرنے کے لئے ابن ماجہ کی ایک حدیث جو حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے گذر چکی ہے، اور ربیع بنت معوذؓ کی وہ حدیث جو ابو داؤد اور طبرانی میں مذکور ہے اور

حضرت عائشہ صدیقہؓ کی وہ حدیث جو نسائی میں مروی ہے اس میں مسئلہ تصریح کے ساتھ بیان کیا گیا ہے اس طرح یہ بات اچھی طرح ثابت ہو گئی کہ خود رسول اللہ ﷺ کا عمل بھی یہی تھا کہ سر کے ساتھ ہی کانوں کا مسح فرما لیتے تھے، اور امام شافعیؒ کی دلیل حضرت عبداللہ بن زیدؓ کی حدیث ہے بیہقیؒ نے صحیح سند کے ساتھ بیان کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے کانوں کے واسطے نیا پانی لیا ہے، ہم اس حدیث کا جواب یہ دیتے ہیں کہ اس حدیث میں اور اس حدیث میں جسے ہم نے مختلف اور متعدد صحابہ کرامؓ سے روایت کی ہے موافقت کی صورت یہ ہو گی کہ یہ عمل تو آپ کا ایک بار پایا گیا ہے بہت ممکن ہے کہ مسح کر لینے کے بعد انگلیوں کی تری خشک ہو گئی ہو اس لئے آپ نے دوبارہ انہیں تر کرنے کے لئے پانی لیا ہو، اب دو ایک بار اس طرح ہو جانے سے اسے مستقل عمل اور مسنون نہیں کہا جا سکتا ہے زیادہ سے زیادہ اسے جائز کہا جا سکتا ہے کیونکہ زیادہ تر حدیثیں ویسی ہیں جیسی ہم نے بیان کر دی ہیں (یعنی ایک ہی مرتبہ کا پانی کافی ہو تا تھا) پھر بالفرض اگر ایسا عمل بھی بار بار اور اکثر ہو یعنی ایک ہی چلو سے جتنی بار عمل ثابت ہوا اتنی ہی مرتبہ دو چلو سے بھی ثابت پھر بھی یہ بات قابل غور باقی رہ جاتی ہے کہ یہ سب آپ کے اعمال ذاتی ہوئے یعنی سب فعلی حدیثیں ہوئیں جن کے مقابلہ میں قولی حدیثیں یعنی فرمان رسول اللہ ﷺ کی روایتیں "الاذنان من الراس" یعنی دونوں کان سر کے حکم میں زیادہ اہم ہو گی اور قولی حدیثیں ان کے مقابلہ میں اصولاً نہیں آئیں گی کوئی شخص یہ سوال کر سکتا ہے کہ اس حدیث میں کانوں کی خلقت کے متعلق بتایا گیا ہے اس میں کانوں کی پاکی اور ان کے مسح کا حکم نہیں بیان کیا گیا ہے۔

اسی طرح مصنف کتابؒ نے والمراد بیان الحکم الخ سے اسی سوال کا جواب دیا ہے یعنی رسول اللہ ﷺ تو موجودات کے حقائق کو بیان کرنے کے لئے مبعوث نہیں فرمائے گئے ہیں بلکہ احکام بیان کرنے کے واسطے مبعوث فرمائے گئے ہیں، اس لئے الاذنان من الراس کہہ کر آپ نے ان کی تخلیق کو بیان نہیں فرمایا ہے، یوں بھی تو وہ ہر شخص کو نظر آنے میں اس کے بیان کرنے سے کوئی فائدہ بھی نہیں ہے، بلکہ ان کا حکم بیان فرمایا ہے اس میں ایک احتمال یہ ہو سکتا ہے کہ آپ کی مراد یہ ہو کہ ان دونوں کا مسح سر کے مسح کی طرح ہے مگر یہ احتمال اس لئے درست نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ بدن کے دو حصوں کا ایک کام میں شریک ہونے کا یہ تقاضا نہیں ہوتا ہے ایک کو دوسرے کی طرف مضاف کر دیا جائے، اور ایک احتمال یہ بھی ہو سکتا ہے کہ حکم بیان کرنا مقصود ہے کہ سر کے پانی سے دونوں کانوں کو مسح کر لیا جائے کیونکہ وہ دونوں تو اسی سر کا حصہ ہیں، تو یہ احتمال صحیح اور درست ہو گا، اور حدیث کی مراد بھی یہی ہو گی، اس جگہ یہ احتمال نکالنا درست نہ ہو گا کہ صرف سر کا مسح کافی اور کانوں کے لئے مستقلاً مسح کرنے کی مطلقاً ضرورت نہیں ہو کیونکہ وہ تو سر کے حصوں میں سے ہیں، یہ احتمال اس لئے درست نہ ہو گا کہ دونوں اعضاء کا احکام میں بہت فرق ہے اس لئے کہ سر کا مسح کرنا بالاتفاق فرض ہے جو قرآن پاک سے ثابت ہوتا ہے مگر کانوں کا مسح مسنون ہے کیونکہ یہ خبر واحد سے ثابت ہوتا ہے اور مسنون کی ادائیگی سے فرض کی ادائیگی کبھی ادا نہیں ہوتی ہے جیسا کہ خانہ کعبہ کو قبلہ بنانا فرض ہے جو قرآن پاک سے ثابت ہے، لیکن حطیم جو خانہ کعبہ کے کنارہ میں ایک چھوٹی ہوئی جگہ ہے صرف اسی کو نماز میں اپنا قبلہ بنانا کافی نہیں ہو گا کیونکہ اس حطیم کا خانہ کعبہ کا حصہ ہونا دلیل قطعی سے ثابت نہیں ہوا ہے۔

## چند مسائل

### گردن کا مسح

اس مسئلہ میں ہمارے ائمہ متقدمین سے کوئی روایت ثابت نہیں ہے، ابو بکر الاسکافؒ نے کہا ہے کہ یہ ایک ادب ہے اور شافعیہ میں سے رویانیؒ نے کہا ہے کہ امام شافعیؒ نے گردن کے مسح کے بارے میں کوئی ذکر نہیں کیا ہے، اور ہمارے اصحاب نے کہا ہے کہ سنت ہے، ع، اس جگہ سنت کہنے کی مراد اگر یہ ہے کہ سر کا مسح کرتے وقت ہاتھ کو سر کے اگلے سے شروع کر کے گدی تک بھی گذارتے ہوئے کانوں کا مسح کرنا چاہئے تو درست ہو گا کیونکہ یہ طریقہ سنت سے ثابت ہوا ہے، جیسا کہ فتح القدیر

میں حضرت وائل بن حجرؓ سے روایت کردہ حدیث میں ہے جسے ترمذی نے ذکر کیا ہے جس میں بیان کیا گیا ہے کہ سر پر تین بار مسح کیا اور دونوں کانوں کے ظاہر حصہ پر بھی تین بار مسح کیا اور گردن کے اوپر بھی مسح کیا الخ، اسی طرح سنن ابی داؤد اور مسند احمد بھی طلحہ بن مصرف کی روایت سے سر کی گدی پر مسح کرنا معلوم ہوتا ہے، لیکن صرف ایک مرتبہ ایسا فعل ثابت ہو جانے سے گردن کے مسح کا سنت ہونا ثابت نہیں ہو سکتا ہے جبتک کہ اس پر ہمیشہ اور اکثر و بیشتر ہونے کا ثبوت نہ ہو جائے اور اگر اس سنت سے مراد یہ ہے کہ سر اور کانوں کے مسح کے بعد گردن کا مسح کرنا ہے تو اس کے سنت ہونے بلکہ اس کے ثبوت پر بھی دلیل چاہئے، م۔

اس سلسلہ میں قاضی ابوالطیب اور ابوالحسن وغورانی نے کہا ہے کہ ایسی کوئی حدیث ثابت نہیں ہے ابن الصلاح نے کہا ہے کہ عام طور پر جو یہ بات حدیث کے طور پر مروی ہے "غسل الرقبۃ امان من الغل" حقیقت میں یہ کوئی حدیث نہیں ہے بلکہ کسی بزرگ کا مقولہ ہے، امام نوویؒ نے شرح مہذب میں اس کے بارے میں کہا ہے کہ یہ حدیث موضوع ہے اور اس سلسلہ میں رسول اللہ ﷺ سے کچھ بھی ثابت نہیں ہے اور یہ کہ گردن کا مسح کرنا سنت نہیں بدعت ہے، عینیؒ نے کہا ہے کہ ابو عبید نے کتاب الطہور میں موسی بن طلحہ سے روایت کی ہے کہ موسی نے کہا ہے کہ جس نے سر کے ساتھ گدی کو مسح کیا وہ قیامت کے دن طوق سے بچایا جائے گا، یہ روایت اگرچہ موقوف ہے لیکن مرفوع کے حکم میں ہے کیونکہ ایسی بات رائے اور قیاس سے نہیں کی جاتی ہے، اسی کی طرح ابو نعیم نے تاریخ اصبہان میں ابن عمرؓ روایت کی ہے، مع۔

اس روایت کے صحیح ثابت ہونے کے بعد صرف اتنا ثابت ہوتا ہے کہ سر کے مسح کے ساتھ گدی کا بھی مسح ہو ہم نے تو پہلے ہی یہ بیان کر دیا ہے کہ یہ بات تو صحاح کی دوسری روایتوں سے بھی ثابت ہوئی ہے لیکن اس سے تو صرف مستحب ہونا ثابت ہوتا ہے سنت ہونا ثابت نہیں ہوتا ہے واللہ اعلم، م۔

ظاہر کانوں کو انگوٹھوں کی اندر کی جانب سے اور ان کے باطنی حصہ کو کلمہ کی انگلیوں کے باطن سے مسح کرنا چاہئے، سراج اور کانوں کے اگلے اور پچھلے حصہ کو اسی پانی سے مسح کرنا مسنون ہے جس سے سر کا مسح کیا جائے، شرح الحاوی، میں یہ کہتا ہوں کہ بحر الرائق میں جو یہ بات لکھی ہوئی ہے کہ کانوں کے مسح کے لئے ہاتھ میں تری باقی رہتے ہوئے بھی نیا پانی لینا بہتر ہے، تو یہ روایت مذہب کے خلاف ہے، صحیح بات تو یہ ہے کہ ایسا کرنا صرف جائز ہے اور سنت وہی بات ہے جو پہلے گذر چکی ہے، م، اور اگر دونوں کانوں کے اگلے حصہ کو چہرہ کے ساتھ مسح کیا اور پچھلے حصوں کو سر کے ساتھ کسی نے مسح کیا تو بھی جائز ہوگا لیکن بہتر طریقہ وہی ہے جو پہلے ذکر کیا گیا ہے، شرح الطحاوی۔

**قال: و تخليل اللحية لأن النبی عليه السلام امره جبرئيل عليه السلام بذلك، و قيل هو سنة عند أبی يوسف جائز عند أبی حنيفة و محمد، لان السنة اكمال الفرض فی محله والداخل ليس بمحل الفرض**

ترجمہ:- وضو کی سنتوں میں سے ایک ڈاڑھی کا خلال کرنا بھی ہے کیونکہ حضرت جبرئیل علیہ السلام نے رسول اللہ ﷺ کو ڈاڑھی کے خلال کا حکم دیا تھا اور کہا گیا ہے کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ڈاڑھی کا خلال کرنا سنت ہے لیکن امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک جائز ہے، اس بناء پر کہ سنت سے تو فرض کام کو اس کی جگہ پر مکمل کرنا ہوتا ہے جبکہ ڈاڑھی کے معاملہ میں اندرونی طور پر کوئی جگہ فرض کام کی نہیں ہے۔

## توضیح: ڈاڑھی کا خلال اور اس کے متعلق نفیس مباحث

تین بار دھونے کے بعد ڈاڑھی کا خلال کرنا امام ابو یوسفؒ کے قول میں سنت ہے اور یہی قول معمول بہ ہے، زاہدی، اور مبسوط میں ہے کہ یہی قول اصح ہے، معراج الدرایہ، خلال کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ ہاتھ کی پشت کو گردن کی طرف اور اس کی

ہتھیلی کو سامنے کی طرف رکھتے ہوئے ڈاڑھی کے نیچے سے انگلیاں داخل کر کے ہاتھ کو اوپر کی طرف لایا جائے شمس الائمہ کردریؒ سے یہی قول منقول ہے، المضمرات، میں کہتا ہوں کہ نسائی اور ابن عدی میں جابرؓ کی مرفوع حدیث میں بھی ایسا ہی ہے، اسی طرح حضرت عبداللہ بن عمرؓ کا عمل بھی ہے جسے ابن ماجہ اور دار قطنی نے روایت کیا ہے، خلال کرنے کا یہ حکم اس شخص کے لئے احرام کی حالت میں نہ ہو، الدر۔

**لأن النبی علیه السلام امره جبرئیل علیه السلام بذلك......الخ**

حضرت جبرئیل علیہ السلام نے حکم دیا یعنی اللہ تعالیٰ کی طرف سے ایسا کرنے کا حکم پہنچایا کیونکہ حضرت انسؓ سے ایک مرفوع حدیث مروی ہے کہ میرے پاس جبرئیل علیہ اسلام نے آکر کہا کہ جب آپ وضو کریں تو آپ اپنی ڈاڑھی کا خلال بھی کرلیں، اسے ابن ابی شیبہ اور ابن عدی نے روایت کیا ہے مگر اس کی اسناد ضعیف ہے، ابوداؤدؒ نے حضرت انسؓ سے روایت کی ہے جب رسول اللہ ﷺ وضو کرتے تو ایک چلو پانی لے کر اپنی تھوڑی کے نیچے لے جاتے اس کے بعد ڈاڑھی کا خلال کرتے اور فرمایا کہ میرے رب نے مجھے ایسا ہی حکم دیا ہے، پھر سعید بن جبیرؒ اور عبدالحکیم مالکیؒ کے نزدیک ڈاڑھی کا خلال کرنا واجب ہے، اور امام ابویوسفؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک سنت ہے امام محمدؒ سے یہ ایک روایت ہے، کہا گیا ہے کہ یہی قول اصح ہے محیط میں ہے کہ یہ ادب (مستحب) ہے سنت نہیں ہے یہی قول امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کا ہے۔

**لان السنة اکمال الفرض...... الخ**

چونکہ سنت کا مقصد فرض کام کو اس کی جگہ میں مکمل کرنا ہوتا ہے، اور ڈاڑھی کا اندرونی مقام محل فرض نہیں ہے اس لئے اس میں خلال کرنے سے فرض کام کو اس کے لئے اپنے محل میں پورا کرنا نہ پایا گیا اس لئے یہ کام سنت بھی نہ ہوا، البتہ چونکہ رسول اللہ ﷺ نے اسے کیا بھی ہے اس لئے اسے بدعت بھی نہیں کہا جاسکتا ہے، لہٰذا یہ جائز ہوا، جیسا کہ کافی میں ہے، اور یہی قول امام مالکؒ کا ہے، مبسوط سے قنیہ میں نقل کیا ہے کہ ڈاڑھی کا خلال کرنا امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مستحب اور صاحبینؒ کے نزدیک جائز ہے، تحفہ میں بھی ایسا ہی لکھا ہے اصح قول یہ ہے کہ یہ سنت ہے، ۱۷ استرہ صحابہ کرامؓ نے اس کی روایت کی ہے، حضرت انسؓ کی وہ حدیث جو ابوداؤدؒ نے روایت کی اسی قول کی تائید کرتی ہے کہ آنحضرت ﷺ اس کو ہمیشہ کرتے، سعید بن منصورؒ نے جبیر بنؓ نضیرؒ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ جب وضو کیا کرتے تو اپنی انگلیوں اور ڈاڑھی میں خلال کرتے اسی طرح آپؐ کے صحابہ کرامؓ جب وضو کرتے تو اپنی ڈاڑھیوں کا خلال کرتے تھے، ترمذی اور ابن ماجہؒ نے حضرت عثمانؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ اپنی ڈاڑھی کا خلال کیا کرتے، اور ترمذیؒ نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے، اور علل کبیر میں ذکر کیا ہے کہ بخاریؒ نے کہا ہے کہ اس مسئلہ میں یہی اصح اور حدیث حسن ہے، اس کی روایت ابن حبان اور حاکم نے بھی کی ہے۔

اگر یہ سوال کیا جائے کہ حضرت انسؓ کی وہ روایت جو ابوداؤد میں ہے کہ ایسا ہی میرے رب نے مجھے حکم دیا ہے، اس کا تقاضا تو یہ ہوتا ہے کہ ڈاڑھی کا خلال کرنا واجب ہو کیونکہ حکم تو وجوب کے لئے ہوا کرتا ہے تو جواب یہ ہوگا کہ بلاشبہ آیت میں وضو کا حکم ڈاڑھی کے ظاہری حصہ کے لئے ہے، اب اگر ہم اس حدیث سے ڈاڑھی کے اندرونی اور نیچے کے حصہ کے خلال کو واجب کریں تو اس طرح خبر واحد سے کتاب متواتر کو اس کے حکم کو بدلتے ہوئے منسوخ کرنا لازم آجائے گا، اسی لئے ہم نے اس حکم کو سنت کے معنی میں مخصوص کر دیا اور یہی صحیح قول ہے، مع۔

**وتخلیل الاصابع لقوله علیه السلام: خلّلوا اصابعکم کی لاتتخللها نار جهنم، ولأنه اکمال الفرض فی محله**

ترجمہ:- اور وضو کی سنتوں میں سے ایک انگلیوں کا خلال کرنا بھی ہے رسول اللہ ﷺ کی اس فرمان کی وجہ سے کہ تم لوگ

اپنی انگلیوں کا خلال کیا کرو تاکہ ان کے درمیان جہنم کی آگ نہ پہنچے اور اس وجہ سے بھی سنت ہے کہ ایسا کرنے سے وضو کے فرض کو اپنی جگہ پر درجہ کمال تک پہنچا دینا ہوتا ہے۔

## توضیح:- انگلیوں کا خلال، طریقہ اور سنت وجوب کے سلسلہ میں نفیس بحثیں

**وتخليل الاصابع...... الخ**

انگلیاں اس کا اطلاق ہاتھ اور پاؤں دونوں کی انگلیوں پر ہوتا ہے، اسی لئے تحفہ، قنیہ، اور منافع میں اس کی تصریح کے لئے اصابع الیدین والرجلین کہا گیا ہے بہت سے لوگوں نے ہاتھوں کی انگلیوں کے ذکر سے خاموشی اختیار کی ہے کیونکہ ہاتھوں، منہ، اور بازوؤں کے دھونے سے اکثر وبیشتر ہاتھوں کی انگلیوں تک پانی تو خود ہی پہنچ جاتا ہے، مع۔

تخلیل کے معنی ہیں ٹپکتے ہوئے پانی کے ساتھ ایک کو دوسرے میں داخل کرنا اور یہ بالاتفاق سنت مؤکدہ ہے ہاتھ میں انگلیوں کا خلال کرنے کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ پنجہ لڑانے کی مانند ایک ہاتھ کی انگلیوں کو دوسرے ہاتھ کی انگلیوں میں داخل کرنا، اور پیروں میں خلال کرنے کا بہترین طریقہ یہ ہے بائیں ہاتھ کی انگلیوں کی چھوٹی انگلی چھنگلی کو دائیں پاؤں کی چھنگلی میں ڈال کر خلال شروع کرتے ہوئے بائیں پاؤں کی چھنگلی پر ختم کر دیا جائے (النہر) چھنگلی کو نیچے کی طرف سے قدم کی پشت کی طرف اوپر کو خلال کرنا چاہئے (المضمرات)۔

عینیؒ نے کہا ہے کہ ابوداؤد اور ترمذیؒ کی حدیث میں جو حضرت مسور بن فضلہؓ سے منقول ہے اس میں فقط چھنگلی سے خلال کرنے کا تو تذکرہ ہے مگر اس میں مذکور کیفیت کا کوئی تذکرہ نہیں ہے، مع، ظاہر بات یہ ہے کہ اس طرح خلال کرنے کا ثبوت اتفاقی ہے، اور یہ کوئی سنت مقصود نہیں ہے، الفتح۔ انگلیوں میں اس طرح خلال کرنے کا حکم مسنون اس وقت ہوگا جبکہ پہلے سے اس جگہ پر پانی پہنچ چکا ہو کیونکہ اگر پانی نہ پہنچا ہو جبکہ انگلیاں ایک دوسرے سے بالکل ملی ہوئی ہوں تو اس وقت پانی پہنچانا واجب ہوگا، یہی بات شرح شیخ الاسلام خواہر زادہ میں بھی ہے، مع۔ التبیین اور الفتح، اور انگلیوں کو پانی میں ڈبو دیا گیا ہو تو خلال کی ضرورت باقی نہیں رہی، ع، النہر۔

**لقوله عليه السلام : خللوا اصابعكم كي لا تتخللها نار جهنم...... الخ**

نگلیوں کے خلال کے مسنون ہونے کی دلیل یہ حدیث قولی ہے، حدیث کے الفاظ ایسے نہیں ہیں دار قطنی نے ابوہریرہؓ سے مرفوع روایت اس طرح بیان کی ہے **خَلِلُوا اَصَابِعَكُم لا يَتَخَلَّلُهَا الله بالنَّارِ يَومَ القِيَامَةَ** یعنی تم اپنی انگلیوں کا خلال کرو تاکہ اللہ تعالیٰ نے قیامت کے دن ان کے درمیان آگ داخل نہ کرے اسی جیسی روایت حضرت عائشہؓ سے اور طبرانی نے وائل بن حجرؓ سے روایت کی ہے مگر یہ سب ضعیف ہیں، لیکن طبرانی کی روایت میں نار جہنم کی وعید کی تصریح ہے، یعنی جو کوئی پانی سے انگلیوں میں خلال نہ کرے گا تو قیامت کے روز اللہ تعالیٰ ان میں آگ سے خلال کرے گا۔

یہ احادیث اگرچہ ضعیف ہیں لیکن حضرت لقیط بن صبرہؓ کی حدیث اس باب میں دلیل ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ تم جب وضو کرو تو اسباغ کرو یعنی سب جگہ پانی پہنچاؤ اور اپنی انگلیوں کے درمیان خلال کرو جسے ابوداؤد، نسائی، ابن ماجہ اور ترمذیؒ نے روایت کی ہے اور کہا ہے کہ یہ حسن صحیح ہے اور ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جب تم وضو کرو تو اپنے دونوں ہاتھوں اور دونوں پاؤں کی انگلیوں میں خلال کرو، ابن ماجہ اور ترمذیؒ نے اس کی روایت کی ہے اور کہا ہے کہ یہ حسن غریب ہے۔

**ولأنه اكمال الفرض في محله...... الخ**

یعنی ہاتھوں کا دھونا فرض ہے اور خلال کرنے سے محل فرض میں کمال ہوتا ہے اور قاعدہ ہے کہ وضو میں جس چیز سے

فرض کا اکمال اس کے محل میں ہو وہ سنت ہوتی ہے لہٰذا انگلیوں کا خلال کرنا بھی سنت ہوئی، ایک اشکال یہ ہوتا ہے کہ انگلیوں کے خلال کرنے کے واسطے صیغہ امر استعمال کیا گیا ہے یعنی حکم دیا گیا ہے جیسا کہ اس حدیث میں ہے جسے مصنفؒ نے بیان کی ہے خَلِلُوا اس میں صیغہ امر کی تصریح ہے، ادھر اصول میں یہ مسلمہ قاعدہ ہے کہ جس حکم کے پورا نہ کرنے پر عذاب کی دھمکی دی گئی ہو اس امر سے وجوب ثابت ہوتا ہے یہاں بھی حدیث مذکور میں عذاب نار کی دھمکی کے الفاظ موجود ہیں اس لئے قاعدہ کے مطابق اسے مسنون ہونے کی بجائے واجب ہونا چاہئے، اسی بناء پر امام احمدؒ اور امام اسحٰقؒ کا مذہب ہے کہ ہاتھوں اور پیروں کی انگلیوں میں خلال کرنا واجب ہے، اور فقط ہاتھوں میں خلال کرنا امام مالکؒ کے نزدیک واجب ہے۔

اس اشکال کا حل کئی طریقوں سے کیا گیا ہے یہ ہے کہ یہ خبر واحد ہے اور اس سے وجوب اس وقت ثابت ہو کہ جانب مخالف یعنی واجب نہ ہونے کا قرینہ ہو، مگر اس کی جگہ یہ قرینہ موجود ہے کہ آپؐ نے اعرابی کو وضو کا طریقہ سکھلایا مگر اس میں خلال کرنے کا کوئی ذکر نہیں فرمایا، اگر خلال کرنا واجب ہوتا، تو ضرور اس کا تذکرہ ہوتا اس جگہ یہ جواب رد کر دیا گیا ہے کہ شاید راوی نے ذکر نہ کیا ہو جبکہ اکثر ایسا ہوتا ہے۔

نمبر ۲۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ آیت وضو خاص ہے جو بیان کی محتاج نہیں ہے اگر اس سے دوسرا حکم واجب ثابت کیا جائے تو اس خاص کو بیان سے تغیر ہو جائے گا اور تغیر دینے کے لئے جو نسخ کے درجہ میں ہوتا ہے خبر واحد کافی نہیں ہوتی ہے کیونکہ آیت وضو قطعی ہے اور خبر واحد ظنی ہے دونوں برابر نہیں ہے صاحب نہایہ نے ایسا ہی کہا ہے۔

نمبر ۳۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ وہ وعید اس صورت میں ہے کہ جب پانی انگلیوں کی بیچ میں نہ پہنچا ہو، یہ جواب اکملؒ نے سروجی سے لے کر دیا ہے، مع۔

نمبر ۴۔ چوتھا جواب یہ ہے کہ خلال کرنا اس وقت ایک سنت ہے جبکہ یہ بات معلوم ہو چکی ہو کہ انگلیوں کے درمیان پانی پہنچ چکا ہے اور پانی پہنچ جانے کے بعد واجب باقی نہیں رہتا ہے؛ شیخ ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ میرے نزدیک اس باب میں جتنی حدیثیں بھی منقول ہیں سب وجوب ہی کے واسطے ہیں، احادیث کا مقصد اصل یہ بتاتا ہے کہ انگلیوں کے درمیان پوشیدہ شکنوں میں پانی پہنچانا ضروری ہے اور ان کو خشک چھوڑنا جائز نہیں ہے اس کے بعد خلال کرنا مستحب ہے کیونکہ یہ بات ثابت نہیں ہو سکی ہے کہ اس پر ہمیشگی کی گئی ہو اگرچہ اس سے فرض کو اس کی اپنی جگہ پر مکمل کرنا ہوتا ہے، انتہی۔

مترجم کا کہنا ہے جس کا ماحصل یہ ہے کہ خلال کی سنت ہونے کے سلسلہ میں جتنی حدیثیں مروی ہیں وہ اس مسئلہ کی دلیل نہیں ہیں جن کی بحث ہو رہی ہے، بلکہ ان احادیث میں اس بات کی تاکید ہے کہ وضو کرتے ہوئے ہاتھ اور پاؤں کے دھونے کے وقت ان کی انگلیوں کے درمیان پانی پہنچانا فرض ہے، اگر ان میں کوئی جگہ خشک رہ گئی تو قیامت کے روز وہاں آگ پہنچے گی، اور یہ واجب ہے کہ اس میں اکمال اور اسباغ کرو اور انگلیوں میں خلال کر کے سب جگہ پانی پہنچا دو، اس پانی کے پہنچا دینے کے بعد خلال کرنا مستحب ہے کیونکہ اس کام پر رسول اللہ ﷺ سے ہمیشگی کا ثبوت نہیں ملا ہے، لیکن مترجم کا کہنا ہے کہ اس پر تو کوئی بھی دلیل موجود نہیں ہے، سوائے اس بات کے کہ اس سے فرض کو اپنے محل میں مکمل کرنا ہے، اچھی طرح سمجھ لو۔

**و تكرار الغسل الى الثلاث لان النبی علیه السلام توضأ مرة مرة، وقال هذا وضوء لایقبل الله تعالىٰ الصلوة إلا به، و توضأ مرتین مرتین، و قال: هذا وضوء من يضاعف الله له الأجر مرتين، وتوضأ ثلاثا ثلاثا وقال هذا وضوئی و وضوء الانبياء من قبلی، فمن زاد على هذا أونقص فقد تعدى و ظلم، والوعيد لعدم رؤيته سُنة**

ترجمہ:۔ اور وضو کی سنتوں میں سے ایک ہے دھونے کے کام کو مکرر تین بار کرنا اس حدیث کی بناء پر جس میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ وضو کیا ایک ایک بار پورا دھو کر پھر فرمایا کہ یہ وہ وضو ہے کہ جس کے بغیر اللہ تعالیٰ نماز قبول نہیں کرتا ہے

اور آپؐ نے وضو فرمایا دو دو بار دھو کر پھر فرمایا کہ یہ اس شخص کا وضوء ہے جس کا وضو اللہ تعالیٰ دونا کر دیتا ہے اور آپؐ نے وضو فرمایا تین تین بار دھو کر پھر فرمایا کہ یہ میرا وضو ہے اور مجھ سے پہلے کا انبیاء کرام کا وضو ہے اس لئے جس نے کم کیا یا زیادہ کیا اس نے حد سے زیادتی کی اور ظلم کیا، اور برائی، تعدی اور ظلم کی جو دھمکی ہے وہ اس وقت ہے جبکہ تین مرتبہ کو سنت نہ جانا ہو۔

## توضیح۔ تین بار دھونا زیادتی و کمی کی بحث اور تحقیق

اس جملہ سے یہ بات صاف ظاہر ہوگئی کہ وضو میں جو اعضاء دھوئے جاتے ہیں انہیں تین بار دھونا لیکن سر کو چونکہ دھویا نہیں جاتا ہے بلکہ اس کا مسح کیا جاتا ہے لہٰذا اس مسح کو مکرر کرنا سنت نہیں ہے، دھوئے جانے والے اعضاء یہ ہیں دونوں ہاتھ، چہرہ اور دونوں پاؤں، المحیط، ایک بار پورا دھونا فرض ہے، الظہیر یہ، اور باقی دونوں بار یعنی دوسرے اور تیسرے بار دھونا قول صحیح میں سنت مؤکدہ ہے، الجوہرۃ النیرہ، البحر عن السراج، یعنی مجموعی طور پر دوسری اور تیسری مرتبہ دھونا سنت ہے اور یہی حق ہے، لہٰذا صرف دوسری مرتبہ دھونا سنت نہیں ہے اسی پر اگر صرف دوسری بار دھو کر چھوڑ دے تو اسے یہ نہیں کہا جائے گا کہ اس نے سنت پر عمل کیا ہے، الفتح، ایک بار بھرپور دھونے کا مطلب یہ ہے کہ پہلی ہی مرتبہ میں پانی سب عضو کو پہنچ جائے اور بہہ جائے، اور اس سے قطرات ٹپک جائیں، الخلاصہ۔

اور فتاویٰ حجت میں ہے کہ ہر بار عضو کو دھونے میں اس بات کا پورا خیال رکھنا چاہئے کہ اس کا دھونا جہاں تک ضروری ہے اس کے پورے حصہ میں پانی پہنچ جائے، اسی طرح اگر پہلی مرتبہ دھویا مگر کچھ حصہ خشک رہ گیا پھر دوسری بار بھی اسی طرح دھویا اور کچھ حصہ خشک رہ گیا پھر تیسری مرتبہ بھی دھویا اور اس مرتبہ سب جگہ پانی پہنچ گیا تو یہ تین بار دھونا نہ ہوگا، المضمرات، خلاصہ یہ ہے کہ چلو پانی کا شمار معتبر نہیں ہوتا بلکہ عضو کے پورے حصہ پر پانی بہانے اور بھرپور مغسول ہونے کا اعتبار ہوگا اس لئے ہر بار پورا دھو کر تین بار تک مکرر کرنا مسنون ہوگا۔

**لان النبی علیہ السلام توضأ مرۃ مرۃ، وقال ھذا وضوء لایقبل اللہ تعالیٰ الصلوۃ إلا بہ......الخ**

یہ حدیث ان پورے الفاظ سے معروف و مشہور نہیں ہے بلکہ ان کے ٹکڑے علیحدہ علیحدہ مروی ہیں، اور ہمارے مصنفؒ نے ان الفاظ کو جو رسول اللہ ﷺ سے مروی ہوئے ہیں ان سب کو جمع کر دیا ہے، اور رسول اللہ ﷺ کی طرف منسوب کر دیا ہے، البتہ ایسا کہنے پر مصنفؒ پر اعتراض بھی نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ انہوں نے ان ٹکڑوں کو کسی ایک معین صحابی کی روایت نہیں کیا ہے، مف، یہ دو حدیثیں ہیں پہلی تَوَضَّأَ مَرَّۃً سے وُضُوْءُ الْمُرْسَلِیْنَ مِنْ قَبْلِیْ تک جسے دار قطنی، بیہقی، ابن ماجہ اور طبرانی متعدد صحابہ کرام سے روایت کیا ہے، ان کی ساری سندیں ضعیف ہیں۔

اور ابو حاتمؒ نے کہا ہے کہ حضرت ﷺ سے یہ حدیث ثابت نہیں ہے اور ابو زرعہ رازیؒ نے کہا ہے کہ یہ وہی حدیث ہے اور اس کا دوسرا ٹکڑا اس حدیث میں ہے جسے ابو داؤد، نسائی اور ابن ماجہ نے روایت کی ہے، اس کے آخر میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ یہ وضو ہے اس پر جس نے کچھ بڑھایا یا اس سے کچھ کم کیا تو اس نے گناہ کیا اور حد سے زیادتی کی اور ظلم کیا اس کی سند میں عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ واقع ہے، شیخ تقی الدینؒ نے کہا ہے کہ جو اس اسناد کو صحیح کہے تو حدیث صحیح ہے، اور ابو بکر ابن العرابی نے عمرو بن شعیب کی حدیث کو ضعیف کہا ہے، لیکن ان کے ضعیف کہنے کو کوئی اعتبار نہ ہوگا کیونکہ امام بخاریؒ نے امام احمدؒ، ابن المدینیؒ اسحٰق بن راہویہ اور ان کے علاوہ اماموں کی ایک جماعت نے اس کی توثیق کی اور قابل قبول بتایا ہے، مع۔

میں کہتا ہوں کہ ترمذیؒ نے بھی اس اسناد کی توثیق کی ہے لیکن عمرو بن شعیب کی توثیق سے اس پوری اسناد کی تصدیق نہیں

ہوسکتی ہے البتہ بالکل معمولی درجہ کی ہوگی جس کا مطلب یہ ہوگا کہ اس کے قبول کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، اور حق یہ ہے کہ اس روایت میں لفظ "زاد" کے بعد "نقص" کا ہونا زیادتی موضوع ہے (یعنی ایک محاورہ کے طور پر ہے) جس کا اصل مطلب یہ ہے کہ جس نے تین کے عدد پر زیادتی کی اس نے ظلم اور زیادتی کی، کمی ہونے کی صورت میں ایسی بات نہیں ہے، پھر لفظ "او نقص" کے موضوع ہونے پر امام الائمہ ابن خزیمہؒ نے تصریح کی ہے، جیسا کہ مولانا عبدالحق شیخ دہلویؒ نے اپنی کتاب سفر العادت میں بیان کیا ہے اور اس لفظ کے موضوع ہونے پر بہت بڑی دلیل یہ ہے کہ خود آپؐ سے تعلیم جواز کے علاوہ تین مرتبوں سے کم دھونا ثابت ہے یہانتک کہ ایک ہی مرتبہ کے وضو میں بعض اعضاء کو دو مرتبے اور بعض کو تین مرتبے بھی دھونا حضرت عبداللہ بن زید بن عاصم سے مروی ہے امام محمدؒ نے کہا ہے کہ دو مرتبہ بھی دھونا اچھا ہے البتہ تین تین مرتبہ دھونا افضل ہے، جیسا کہ موطا میں ہے وضو میں ایک ایک مرتبہ اور دو دو مرتبے دھونا صحیح بخاری اور سنن اربعہ میں ہے، اور تین تین مرتبے دھونے کی حدیث صحیح بخاری اور مسلم دونوں میں موجود ہے، اسی طرح ان میں بعض عضو کو دو دو مرتبہ اور بعض کو تین تین مرتبہ دھونا بھی موجود ہے۔

## پانی میں اسراف منع ہے اور تین مرتبہ میں کون سا مرتبہ سنت ہے اور کمی کا حکم

امام بخاریؒ نے کہا ہے کہ اہل علم نے وضو میں اسراف کرنے کو مکروہ کہا ہے، جبکہ رسول اللہ ﷺ کے عمل سے زیادہ نہ ہو میں کہتا ہوں کہ اسراف کرنا مکروہ تحریمی ہے جیسا کہ حضرت سعد بن وقاصؓ میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے دریافت کیا گیا کہ کیا وضو میں بھی اسراف پایا جاتا ہے؟۔ تو آپؐ نے جواب دیا کہ ہاں ہوتا ہے اگرچہ بہتے دریا پر تم وضو کر رہے ہو اسے احمد اور ابن ماجہ نے بیان کیا ہے، عینیؒ نے کہا ہے کہ بخاریؒ نے اشارہ کیا ہے کہ تین مرتبہ سے زیادہ دھونے کے منع ہونے پر اجماع ہے، لیکن امام شافعیؒ کے کلام میں اظہر یہ ہے کہ تین مرتبے سے زیادہ دھونا مکروہ تنزیہی ہے۔

میں یہ کہتا ہوں کہ اگر زیادتی اطمینان حاصل کرنے کے لئے ہو یا اعادہ وضو کے لئے ہو تو تنزیہی ہوگا ورنہ مکروہ تحریمی ہونا چاہئے کیونکہ اسراف ہوتا ہے، م، اگر کوئی یہ سوال کرے کہ تین مرتبہ دھونے میں کیا تفصیل ہے، تو جواب یہ ہوگا کہ پہلی مرتبہ دھونا تو فرض ہے بشرطیکہ مکمل طور پر پانی پہنچ چکا ہو، اور دوسری مرتبہ دھونا سنت ہے اور تیسری مرتبہ دھونا سنت کو مکمل کرنا ہے اور یہی مذہب بھی ہے مترجم کا کہنا ہے کہ یہی اصح ہے، واللہ اعلم، م، بعضوں نے کہا ہے کہ دوسری مرتبہ دھونا سنت اور تیسری مرتبہ دھونا نفل ہے، بعضوں نے اس کے برخلاف بھی کہا ہے شیخ ابو بکر اسکافؒ نے کہا ہے کہ تینوں بار دھونا فرض ہے جیسا کہ مختصر المحیط میں ہے، اگر کسی نے سردی کی زیادتی یا پانی کی کمی یا کسی اور ضرورت کی بناء پر ایک ہی بار دھویا تو مکروہ نہ ہوگا، اگر بغیر کسی مجبوری کے ایسا کرے گا تو گنہگار ہوگا۔

میں کہتا ہوں کہ المعراج میں ایسا ہی ہے بعضوں نے کہا ہے کہ اگر کوئی ایک بار دھونے کی عادی بن جائے تو گنہگار ہوگا ورنہ نہیں، مترجم کا کہنا ہے کہ یہی قول ارجح ہے واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

اگر کوئی یہ سوال کرے کہ کیا کہنی سے اوپر ہاتھ بڑھا کر دھونے میں کوئی برائی ہے، جواب یہ ہے کہ اس میں کوئی حرج نہیں ہے کیونکہ ایسا کرنے سے قیامت کے دن وہ حصے بہت زیادہ روشن ہوں گے اور ان میں زیادتی ہوگی، حضرت ابو ہریرہؓ کو ایک بار ہاتھ کو بڑھا کر بغل تک دھوتے دیکھ کر پوچھا گیا کہ یہ کیسا وضو ہے، تو جواب دیا کہ میں نے اپنے خلیل رسول اللہ ﷺ سے سنا ہے کہ یہ مؤمن کا زیور ہوگا (جنت میں) جہاں تک پانی پہنچے گا وہاں تک زیور ہوگا، یہ صحیحین میں موجود ہے اگر سوال کیا جائے کہ کیا وضو میں زیادتی کرنا اور مثلاً وضو پر وضو کرنا بھی مذکور روایت کے مطابق گناہ اور تعدید کا کام ہوگا تو مصنفؒ نے اسی کا جواب دیا ہے ان الفاظ میں۔

والوعيد بعدم رؤيته سنة...... الخ

یعنی جب کوئی یہ اعتقاد کرے کہ پوری سنت تین مرتبوں سے بھی حاصل نہیں ہوئی ہے تو اس نے برا اعتقاد کیا اور ظلم کیا، لیکن اگر اس کا اعتقاد تو درست ہو کہ تین مرتبہ استعمال ہی سنت ہے مگر اس خیال سے تین سے زائد بار دھویا تا کہ طمانیت قلب حاصل ہو جائے کہ تین مرتبوں سے بھی شاید مکمل طور پر پانی نہ پہنچا ہو یا مکرر وضو کرنے کی نیت سے ایسا کیا تو اس میں کوئی حرج نہ ہوگا، مع، النہایہ اور السراج میں ایسا ہی مذکور ہے۔

ایک ہی بیٹھک میں وضو مکرر کرنا، وسوسے، چوتھی مرتبہ کے پانی سے کپڑا دھونا اور برعکس

میں کہتا ہوں کہ ایک مرتبہ میں وضو کا اعادہ کرنا جائز ہے جیسا کہ خلاصہ میں ہے، یعنی کراہت تنزیہی کے ساتھ اور ایک مجلس میں کئی بار وضو کرنا مکروہ ہے السراج، یعنی مکروہ تحریمی ہے کیونکہ اسراف ہے اور حدیث میں ہے کہ اِتقُوا وَسوَاسَ المَاء، یعنی پانی کے وسوسے سے بچو۔ الحدیث، ترمذی وغیرہ میں ہے، م، جامع میں مذکور ہے کہ نجس کپڑے کے دھونے میں چوتھی مرتبہ کا پانی خود پاک اور دوسرے کو پاک کرنے والا بھی ہے، اور ناپاک عضو دھونے میں چوتھی بار کا پانی مستعمل ہے (کہ خود پاک ہے مگر اس سے دوسری چیز پاک نہیں کی جاسکتی ہے) یہی بات عتابیہ میں ہے اور محیط و اسبیجابی میں ہے کہ ناپاک عضو کے دھونے میں چوتھی بار پانی کا مستعمل نہ ہوگا مگر جبکہ کچھ نیت ہو، میں کہتا ہوں کہ اگر کچھ نیت بھی ہوگی جب بھی پانی کا حکم مستعمل ہی کا ہوگا، کیونکہ ظاہری طور پر تو اس میں بھی قربت اور اللہ کی نزدیکی حاصل کرنی ہے جبتک کہ اس کے خلاف دلیل نہ پائی جائے، اور شرح نظم نسفی میں ہے کہ اس میں معنی قربت پائے گئے ہیں کیونکہ حدیث میں ہے وضو پر وضو کرنا نور علی نور ہے، اسی وجہ سے اس سے پانی مستعمل ہو جاتا ہے یہ حدیث فقہ کی کتابوں میں تو پائی جاتی ہے مگر حدیث کی معتبر کتابوں میں اس کا ذکر نہیں ہے، مع، حضرت عبداللہ بن زید بن عاصمؓ سے منقول ہے کہ نبی کریم ﷺ نے دو دو بار وضو کیا پھر فرمایا یہ نور علی نور ہے، رزین نے اس کی روایت کی ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ وضو کرتے ہوئے اعضاء کو دو بار دھویا، مسئلہ ناپاک کپڑا دھوتے ہوئے تین بار دھونے کا پانی بہادیا اور چوتھی مرتبہ کا پانی رکھ لیا تو اس سے وضو جائز ہے۔

**قال: ويستحب للمتوضيء أن ينوى الطهارة، فالنية فى الوضوء سنة عندنا، وعند الشافعى فرض، لانه عبادة فلايصح بدون النية كالتيمم، ولنا أنه لايقع قربة إلا بالنية، ولكنه يقع مفتاحا للصلوة لوقوعه طهارة باستعمال المطهر بخلاف التيمم، لان التراب غير مطهر إلا فى حال إرادة الصلوة أوهو ينبئى عن القصد.**

ترجمہ:- اور وضو کرنے والے کے لئے یہ مستحب ہے کہ طہارت کی نیت کرے اس طرح وضو میں نیت کرنا ہمارے نزدیک سنت ہے مگر امام شافعیؒ کے نزدیک وضو میں نیت فرض ہے کیونکہ یہ وضو ایک عبادت ہے اس لئے یہ عبادت بغیر نیت کے صحیح نہ ہوگی جیسا کہ قائم مقام وضو یعنی تیمم میں نیت کرنا بالاتفاق فرض ہے، اس لئے کہ وضو بھی بغیر نیت کے صحیح نہ ہوگا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ہاں وضو کا عبادت ہونا تو بغیر نیت کے نہیں ہو سکتا ہے پھر بھی ایسا وضو نماز کے لئے مفتاح ہو جاتا ہے یعنی اس سے نماز درست ہو سکتی ہے، کیونکہ وہ پاک کرنے والے پانی کے استعمال سے پاک ہوا ہے بخلاف تیمم کے کیونکہ تیمم مٹی سے کیا جاتا ہے اور مٹی خلقۃً پاک کرنے والی شئی نہیں بنائی گئی ہے مگر نماز کے ارادہ کی صورت میں یا تیمم میں اس لئے نیت کی شرط لگی ہے کہ لفظ تیمم کے معنی ہی قصد اور ارادہ کے ہیں۔

توضیح۔ مستحب کی تعریف، مستحبات و سنن وضو

مستحب وہ فعل ہے جس کے کرنے میں ثواب ہو اور نہ کرنے میں ملامت نہ ہو۔

ويستحب للمتوضيء أن ينوى الطهارة...... الخ

نیت کے لغوی معنی ہیں کسی شیء کے کرنے یا نہ کرنے کے لئے دل سے پختہ ارادہ کرنا، اور شریعت میں نیت کے معنی ہیں کسی کام کی ابتداء کرتے وقت اللہ تعالیٰ کی طاعت اور قربت حاصل کرنے کا قصد کرنا، لہٰذا طہارت، نماز طاعت وغیرہ جیسے مقصود کے لئے نیت کا ہونا ضروری ہوگا، تبیین میں لکھا ہے کہ مذہب یہ ہے کہ ایسی عبادت کی نیت کرنی چاہئے جو بغیر طہارت کے صحیح نہ ہو یا حدث دور کرنے کی نیت کرنی چاہئے، اور فتح القدیر میں ہے کہ نیت کرتے وقت ناپاکی دور کرنے کی نیت نہ کرکے وضو کرنے کی نیت رکھنا بہتر ہے، نیت کی جگہ دل ہے یعنی دل سے نیت کر لینا کافی ہے بعضوں کے نزدیک زبانوں سے بھی اچھا ہے جیسا کہ السراج اور الجوہرہ میں ہے، لیکن محققین کے نزدیک زبان سے کہنا بدعت ہے جیسا کہ البحر میں ہے نیت صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ آدمی سمجھ دار ہو اور یہ متعین کر سکتا ہو کہ ہمارا کام کس قسم کی طاعت وعبادت ہے صرف طاعت کی نیت کرنی کافی نہیں ہے نیت کرنے کا مقصد یہ ہے کہ یہ فرق رہے کہ یہ کام عادۃً کیا جارہا ہے یا خاص عبادت کی غرض سے کیا جارہا ہے۔

واضح ہو کہ صاحب قدوری نے اپنی کتاب میں وضو میں نیت کرنے اور تمام سر کے مسح کرنے اور ترتیب تینوں کاموں کے لئے لفظ مستحب استعمال کیا ہے اس لئے صاحب فتح القدیر وغیرہ نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ روایت ودرایت سے اس کی سند صحیح نہیں ہے کیونکہ مشائخ کی روایات میں ان پر سنت کا اطلاق کیا گیا ہے مگر ان کا یہ اعتراض اس لئے درست نہیں ہے کہ متاخرین فقہاء میں استحباب بول کر سنت کا مقابل سمجھا جاتا ہے اور متقدمین فقہاء میں یہانتک کہ امام محمدؒ کے کلام میں بھی لفظ استحباب کا اطلاق استحباب کے علاوہ سنت بلکہ واجب پر بھی ہوتا ہے اسی لئے مصنف ہدایہؒ نے ان تینوں مسئلوں میں فرمایا کہ متاخرین فقہاء کے نزدیک سنت ہیں۔

## مستحبات وسنن: نیت اس کا وقت اور اختلاف ائمہ

**فالنية في الوضوء سنة عندنا، وعند الشافعي فرض......الخ**

وضو میں نیت کرنا ہمارے نزدیک سنت ہے اس میں نیت کرنے کا وقت چہرہ دھونے کا وقت ہے جیسا کہ الجوہرۃ النیرہ میں ہے لیکن الاشباہ میں ہے کہ پہنچوں تک دھونے کے وقت نیت کر لینا چاہئے تاکہ سنتوں کا ثواب مل جائے، حدیث صحیح ہے الاعمال بالنیات یعنی جملہ اعمال کا مدار تو نیت پر ہے اسی لئے وضو کرنے والوں کو کپڑے دھوتے وقت یا جائے نماز کو پاک کرتے وقت پاک کر لینے کی بھی نیت کر لینا چاہئے تاکہ مستحب کام کی ادائیگی ہو اور ثواب بھی مل جائے، مع۔

اگر وضو کرنے والا پانی میں گر گیا یا ندی تالاب کو تیر کر پار کیا یا کسی کو وضو سکھلانے کے لئے خود وضو کیا یا گرمی میں ٹھنڈک حاصل کرنے کے لئے اعضاء وضو دھو لئے تو ہمارے نزدیک ان تمام صورتوں میں وضو ہو گیا (اور اس سے نماز درست ہو جائے گی) یہی قول سفیان ثوریؒ، اوزاعی اور حسنؒ کا ہے۔

**وعند الشافعي فرض، لانه عبادة فلايصح بدون النية كالتيمم......الخ**

لیث بن سعد، احمد، اسحٰق، ابو ثور، ابو عبید اور داؤد ظاہریؒ کا ہے۔ واضح ہو کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن پاک میں نماز کے لئے وضو کا حکم دیا ہے جس کا بجالانا عبادت ہے اور وہ نیت پر موقوف ہے لیکن وضو صرف عبادت ہی نہیں ہے بلکہ شرط نماز اور مفتاح بھی ہے، تو اب اس مسئلہ میں احناف اور شوافعؒ کے درمیان اس بات میں اختلاف ہے کہ وضو کا مفتاح ہونا طہارت کی صفت کی وجہ سے ہے یا عبادت کی صفت کی وجہ سے ہے، طحاوی نے مبسوط سے نقل کیا ہے کہ جس وضو کا قرآن میں حکم ہے وہ عبادت بغیر نیت کے حاصل نہیں ہوتی ہے لیکن نماز کے لئے مفتاح ہونا اس پر موقوف نہیں ہے بلکہ اس سے مقصود پاکی حاصل کرنی ہے اور یہ پاکی نیت کے ساتھ اور بغیر نیت کے ہر دو طرح حاصل ہو جاتی ہے کیونکہ پانی کی فطرت میں پاک کر دینا، گندگی دور کر دینا ہے، انتہی۔

اس طرح وضو بغیر نیت کے عبادت کا درجہ حاصل نہ کر سکے گا، لیکن پاک کرنے سے طہارت حاصل ہو جائے گی جس سے نماز درست ہو سکتی ہے، اس سے یہ بات صاف ظاہر ہو گئی کہ جس وضو کا ہمیں حکم دیا گیا ہے اس میں ہمارے نزدیک بھی نیت واجب ہے، اور بغیر نیت کے وضو عبادت نہیں ہے نیت کا چھوڑ دینا گناہ کی بات ہے پھر بھی اس سے نماز درست ہو جائے گی اور نماز پڑھنی جائز ہو گی، اور امام شافعیؒ کے نزدیک بغیر نیت کے وضو سے نماز جائز ہی نہ ہو گی۔

## وضو ایک عبادت ہے

**وعند الشافعي فرض، لانه عبادة فلايصح بدون النية كالتيمم......الخ**

عبادت میں بالاتفاق نیت شرط ہے کیونکہ فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿وَمَا أُمِرُوْا اِلاَّ لِيَعْبُدُوا اللهَ مُخْلِصِيْنَ لَهُ الدِّيْنَ﴾، یعنی انہیں صرف اس بات کا حکم دیا گیا ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی خلوص دل کے ساتھ عبادت کریں، اور دین کو اسی کے واسطے خاص کر دیں، اس جگہ لفظ مخلصین میں اخلاص کو ترکیب کے لحاظ سے حال قرار دیا گیا ہے جبکہ حال حکم میں شرط ہوتا ہے، اس طرح ہر عبادت کے لئے اخلاص کو شرط قرار دیا گیا ہے، جس میں نیت کا اخلاص کا ہونا اصل ہے، جیسا کہ فرمان رسول اللہ ﷺ میں ہے الاعمال بالنیات کہ اعمال کا دارومدار نیت پر ہے جیسا کہ ابھی گذر چکا ہے، الحاصل وضو کی عبادت بغیر نیت نہ ہو گی۔

**ولنا أنه لايقع قربة إلا بالنية...... الخ**

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ہاں خود وضو بغیر نیت کے عبادت نہیں ہو سکتی ہے اس کا نتیجہ یہ ہو گا کہ اگر اس نے نیت نہیں کی اور اعضاء کسی طرح دھولئے گئے تو اسے عبادت قرار نہیں دیا جائے گا **ولكنه يقع الخ** لیکن یہ وضو نماز کے لئے ذریعہ ہو جائے گا اس سے نماز صحیح مانی جائے گی، کیونکہ نماز کے لئے مفتاح اور ذریعہ طہارت ہے، جو نیت اور بغیر نیت دونوں طرح سے حاصل ہو جاتی ہے لہٰذا یہ وضو ہمارے نزدیک نماز کے لئے بجا طور پر مفتاح ہو گا۔

**لوقوعه طهارة باستعمال المطهر بخلاف التيمم...... الخ**

کیونکہ ایسا پانی جو خود پاک ہو کر دوسروں کو بھی پاک کرنے والا ہو اس کے استعمال سے اعضاء وضو کی طہارت ضرور حاصل ہو گی، کیونکہ خدائے تعالیٰ نے پانی کے بارے میں اپنی کتاب میں فرمایا ہے ﴿اَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَآءِ مَآءً طَهُوْرًا﴾ کہ ہم نے ایسا پانی نازل کیا ہے جو اپنی ذات کے اعتبار سے دوسروں کو پاک کرنے والا ہے کیونکہ اس میں پانی کو طہور بتلایا گیا ہے، ابن الہمامؒ نے اپنی کتاب فتح القدیر میں یہ لکھا ہے کہ طہور کے معنی ہیں کہ یہ خود بہت پاکیزہ ہے، اس میں اس بات کا احتمال باقی ہے کہ شرعی ناپاکی کو بغیر نیت کے پاک نہ کر سکتا ہو بلکہ صرف نجاست حقیقۃ کو ظاہری طور پر پاک کر لیتا ہے اس لئے جس وضو میں نیت نہیں کی گئی اس میں فرمان رسول ﷺ **انما الاعمال بالنيات** کی دلیل کی بناء پر اسے مفتاح صلوۃ ہونے کو نہ ثابت کیا جائے گا اور نہ اس کی نفی کی جائے گی لہٰذا یہ ہمارے نزدیک مفتاح ہو جائے گا۔

اب اگر یہ اعتراض کیا جائے گا کہ حدیث **انما الأعمال بالنيات** کے معنی ہیں کہ سارے اعمال کا دارومدار نیت پر ہے، لہٰذا بغیر نیت کے وضو کا کوئی اعتبار نہ ہو گا جواب یہ ہے کہ اگر کہنے والے کا یہ خیال ہو کہ اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ بغیر نیت کے کوئی کام ہی نہ ہو گا تو کہنے والے کا یہ خیال صریحاً باطل ہے، اور اگر یہ مراد ہو کہ عمل تو پایا جائے گا مگر شریعت میں اس عمل کا اعتبار نہ ہو گا تو ہم یہ کہیں گے کہ یہ بات قاعدہ کلیہ کے طور پر نہیں ہو سکتی ہے کیونکہ ہم یہ دیکھتے ہیں کہ طلاق نکاح گواہی جیسے بہت سے اعمال بغیر نیت کے بھی شرعاً واقع اور معتبر مانے جاتے ہیں لہٰذا اس کا مطلب یہ ہو گا کہ کسی عمل کا عبادت ہونا بغیر نیت کے معتبر نہ ہو گا۔

## الاعمال بالنیات کی تحقیق

حق بات یہ ہے کہ الاعمال بالنیات کا فرمان عبادت اور غیر عبادت سب کو شامل ہے، لہٰذا آدمی نے جو عمل جس نیت سے کیا وہی اس کا نتیجہ اور ثمرہ ہوا۔
اسی بناء پر اگر کسی نے ادائیگی سنت یا شرمگاہ کی حفاظت کی نیت سے نکاح کیا تو اس عمل پر بھی ثواب ملے گا اور اگر صرف شہوت رانی کے لئے نکاح کیا تو اس پر ثواب نہ ملے گا بلکہ اسے صرف جائز سمجھا جائے گا۔ اسی طرح اگر کسی نے حاکم کے سامنے کسی معاملہ میں گواہی دی تو اگر اس نیت سے ہو کہ اس مظلوم حقدار کو اس کا حق مل جائے یا فرمان رسول کی اس طرح اتباع ہو جائے تو ایسی گواہی بھی عبادت ہوگی اور اس پر ثواب بھی ملے گا۔ اور اگر یہی گواہی فساد پھیلانے کی غرض سے ہو تو اس پر عذاب ہوگا۔ خلاصہ یہ ہے کہ یہ جملہ جس طرح نیک کاموں کے لئے دلیل ہے اسی طرح برے کاموں بھی یہی جملہ دلیل اور حجت ہے۔
اس بحث سے ہماری یہ بات صاف واضح ہوگئی کہ بغیر نیت کے وضو ایسا عمل ہوگا کہ اس سے ثواب تو نہیں ملے گا البتہ وضو ہو جائے گا اور اس سے ان اعضاء کی پاکی حاصل ہو کر اس سے نماز صحیح ہو جائے گی۔ لیکن اگر کوئی شخص یہ کہے کہ نماز صحیح ہونے کے لئے ایسا وضو ہونا شرط ہے جو عبادت بھی ہو یعنی اس سے نیک عمل کی ادائیگی کی نیت کی گئی ہو، تو خود ایسا کہنے والے پر لازم ہے کہ وہ اپنے دعوی کی دلیل دے۔

## تیمّم میں نیت کی شرط

**بخلاف التيمم، لان التراب غير مطهر إلا فى حال إرادة الصلوة ......الخ**
تیمم جو کہ وضو کا قائم مقام ہے اس میں نیت کی شرط کیوں لگائی گئی جبکہ اصل یعنی وضو میں نیت کی شرط نہیں ہے؟ اسی شبہ کے جواب کے لئے مصنفؒ نے یہ عبارت بڑھائی کہ تیمم میں وضو کے برخلاف نیت کی شرط اس لئے لگائی گئی کہ تیمم کے لئے مٹی یا اس کی جنس کا ہونا ضروری ہے جس کی تخلیق میں خداوند تعالٰی کی طرف سے دوسروں کو پاک کرنے کی صلاحیت نہیں رکھی گئی جیساکہ پانی میں ——— جس سے وضو کیا جاتا ہے پاک کرنے کی صلاحیت فطرۃ رکھی گئی ہے، تو مٹی میں پاک کرنے کی صلاحیت صرف ضرورت پورے کرنے کے لئے یعنی نماز کی ادائیگی کے لئے مان لی گئی ہے گویا اس میں پاک کرنے کی صلاحیت کا پایا جانا صرف حکم خداوندی اور امر تعبدی کی وجہ سے ہے لہٰذا اس وقت نیت کی شرط لازم مان لی گئی ہے

**أو هو ينبئى عن القصد...... الخ**
کہ تیمم میں نیت کی شرط اس وجہ سے ہے کہ لفظ تیمم کے اندازوں کے معنی پائے جاتے ہیں یعنی لغت میں تیمم کے معنی قصد اور ارادہ کے ہیں، اور تیمم کا لفظ ایک شرعی اصطلاح ہے، نیز اصول فقہ میں یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ ایسے اصطلاحی ناموں اور الفاظ میں وہی معانی معتبر ہوتے ہیں جو ان الفاظ سے لغوی اعتبار سے سمجھ میں آتے ہیں، اس لئے ہم نے بھی اسی لفظ تیمم سے اس کے لغوی معنی یعنی قصد و ارادہ کا اعتبار کیا ہے جس کے معنی نیت کرنے کے ہوتے ہیں اسی بناء پر تیمّم میں نیت کی شرط لازم ہوئی ہے مصنفؒ نے تجنیس میں فرمایا ہے کہ تیمم میں جو نیت معتبر ہے وہ تطہیر کی نیت ہے، اور یہی صحیح ہے۔
مترجم کا کہنا ہے کہ تلوار اور اس جیسی چیزوں کی ناپاکیاں مٹی سے پاک کرنے میں نیت کی شرط نہیں ہے اس سے یہ معلوم ہوا کہ ارادہ نماز کے علاوہ دوسری صورت میں بھی مٹی پاک کرنے والی ہوتی ہے اس لئے یہ جواب دیا جائے کہ حدث حکمی نہیں ہے، مگر یہ جواب بھی محل اعتراض ہے۔
خلاصہ یہ ہوا کہ وضو جس طرح ایک عبادت ہے اسی طرح یہ نماز پڑھنے کے لئے آلہ بھی ہے، لہٰذا ہمارے نزدیک

وضو کا عبادت ہونا بغیر نیت کے درست نہ ہوگا اور اس کا طہارت حکمی ہونا بغیر نیت اور بغیر ثواب نماز کا ذریعہ اور آلہ ہے، اور درر میں ہے کہ وہ وضو جس کا حکم کیا گیا ہے اور گدھے کے جھوٹے پانی سے وضو کرنے میں نیت فرض ہے جس طرح عبادت مقصود میں فرض ہے لیکن وہ وضو جس کا حکم نہیں کہا گیا ہے اس کے لئے نیت کرنا سنت ہے۔

## تیمّم میں نیت کی شرط

**فالنية في الوضوء سنة عندنا......الخ**

مترجم کی طرف سے اس جگہ پر اشکال پیدا ہوتا ہے کہ سنت تو وہ عمل ہے جس پر رسول اللہ ﷺ نے ہمیشگی فرمائی ہو اور گاہے گاہے اسے ترک بھی کیا ہو، اور یہ بات ظاہر ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ہمیشہ عبادت ہی کی نیت سے وضو کیا ہے، اور اس میں بالاتفاق نیت شرط ہوتی ہے صرف چند مقامات میں ہی نیت کے شرط ہونے اور نہ ہونے میں اختلاف ہے مثلاً بدن کی لگی ہوئی گندگی یا گردوغبار صاف کرنے یا ٹھنڈک حاصل کرنے کو یہ اعضاء دھوئیں جائے مگر رسول اللہ ﷺ سے ان اغراض کے لئے وضو کرنا کبھی بھی ثابت نہیں ہے جیسا کہ فتح القدیر میں ہے تو نیت کا سنت ہونا کس طرح ثابت ہوا۔

خلاصہ جواب یہ ہے کہ ہم نے رسول اللہ ﷺ کے تمام وضو کو بالیقین عبادت ہی سمجھا ہے کیونکہ آپ ہمیشہ عبادت کی ہی نیت سے وضو کیا کرتے تھے، لیکن آیت وضو ﴿يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم﴾ الآیہ، میں اعضائے مخصوصہ کے پاک کرنے کا جو حکم ہے وہ صرف اس لئے ہے تاکہ اس کے ذریعہ نماز پڑھی جاسکے، اور ایسی کوئی دلیل نہیں ہے جس سے یہ معلوم ہوا کہ بغیر نیت کے یہ اعضاء دھونے کے باوجود یہ پاک نہیں ہوں گے کیونکہ وضو نماز کے لئے ایک شرط ہے، اور کسی بھی شرط کو حاصل کرنا مقصود اصل نہیں ہوتا ہے بلکہ وہ ذریعہ ہوتا ہے کہ پس وضو کا مقصد نماز ہے اس طرح وضو بھی نماز کی دوسری شرطوں کی مانند ایک شرط نماز ہے اور ان میں کسی بھی نیت کی شرط نہیں ہے جیسا کہ ستر عورت، بدن کا پاک ہونا یہ تمام شروط نماز ہیں اس لئے ہم نے یہ کہا ہے کہ جو وضو نیت کے بغیر ہوگا وہ خود تو عبادت نہیں ہے لیکن اس سے نماز صحیح ہو جائے گی البتہ رسول اللہ ﷺ تمام وضو کو نیت صالح کے ساتھ عبادت کر لیتے تھے اسی لئے ہم نے یہ کہا ہے کہ وضو کو نیت کر کے عبادت بنالینا چاہئے اور یہ سنت مؤکدہ ہے۔

## نیت ترک کرنے کی عادت

اسی بناء پر یہ کہا گیا ہے کہ اگرچہ نیت کے وضو سے نماز صحیح ہو جاتی ہے لیکن اگر کوئی شخص اس کا عادی بن جائے یعنی ہمیشہ دوسرے اغراض سے وضو کرتا ہے اور عبادت کی نیت نہ کرے تو وہ گنہگار ہوگا، ورنہ صرف ترک نیت سے ملامت کا مستحق ہوگا، اس تمام بحث کا دارومدار اس بات پر ہے کہ نماز کے لئے حدث حکمی سے پاکی صرف پانی سے حاصل ہو جاتی ہے یا بغیر نیت حاصل نہیں ہوتی ہے اگرچہ اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ بغیر نیت کے بھی حقیقی نجاست سے طہارت حاصل ہو جاتی ہے، اسے اچھی طرح سمجھنے کی کوشش کرو، واللہ تعالی اعلم

**و يستوعب رأسه بالمسح وهو السنة، وقال الشافعي: السنة هو التثليث بمياه مختلفة اعتبارا بالمغسول، ولنا ان انساً توضأ ثلاثا ثلاثا و مسح برأسه مرة واحدة، و قال: هذا وضوء رسول الله**

ترجمہ:- اور وضو کرنے والے کے لئے یہ مستحب ہے کہ اپنے پورے سر کا مکمل طریقہ سے مسح کرے کہ یہی سنت ہے، اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ تین مرتبہ نئے پانی سے مسح کرنا سنت ہے ان اعضاء کی طرح جن کو دھویا جاتا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حضرت انس بن مالکؓ نے وضو تین تین مرتبہ اور ایک مرتبہ اپنے سر کا مسح کیا پھر کہا کہ یہی وضو رسول اللہ ﷺ کا ہے۔

# توضیح: تمام سر کا مسح

ویستوعب رأسه بالمسح...... الخ
سر کے مسح کو بھی وضو کے لئے نیت کرنے کو مستحب کہا ہے اور یہ بھی قدوریؒ کی اصطلاح ہے کہ سنت کو بھی شامل ہے، اسی لئے مصنف ہدایہؒ نے وضاحت کے خیال سے فرمایا ہے "وهو السنة" کہ یہ سنت ہے یعنی ہمارے نزدیک سر کے مسح کرنے میں سنت یہی ہے کہ ایک ہی پانی سے تمام سر کا مسح کیا جائے اعتبار بالمغسول اس مغسول سے مراد وہ عضو ہے جس کا دھونا مسنون ہے جیسے منہ، ناک کہ اس میں تین بار کا تکرار مسنون ہے، اسی طرح سر کا مسح تین مرتبہ پورے سر پر مسح کرنا مسنون ہوگا، ذ۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ وضو میں مسح بھی ایک رکن ہے تو چہرہ ہاتھ پاؤں کے مانند اس میں بھی تثلیث مسنون ہوگی، اس کا جواب یہ ہے کہ مسح کا قیاس ایسی چیز پر کرنا چاہئے جس پر مسح کیا جاتا ہے (مثلاً موزوں پر مسح) اور ایسی چیز پر قیاس نہیں کرنا چاہئے جس کا دھونا ضروری ہے، الغایہ، مسح کرنے کی غرض آسان کرنا ہے اور غسل یعنی دھونے میں مسح کے مقابلہ میں کچھ سختی ہے تو آسان کے حکم کو سختی کے کام پر قیاس کرنا فاسد ہے، المفید والمزید، دھونے میں تین بار دھونے سے غرض زیادتی صفائی ہوتی ہے، اور مسح کو بار بار کرنا بیکار اور بے فائدہ ہے اس کے علاوہ بار بار مسح کرنے سے سر سے پانی بھی بہنے لگے ایسی صورت میں یہ فعل مسح سے بدل غسل ہو جائے گا، جس سے مسح میں خلل ہو جائے گا، حالانکہ سنت کی غرض کامل اور مکمل کرنا ہے، خلل ڈالنا نہیں ہوتا ہے، البدائع۔

مصنف ہدایہؒ نے امام شافعیؒ کی دلیل میں صرف ایک قیاس فاسد کو پیش کیا ہے اور ان کی موافقت میں کوئی حدیث پیش نہیں کی ہے جیسا کہ حضرت عثمانؓ کی مروی حدیث میں ہے کہ آنحضرت ﷺ نے تین تین بار وضو کیا، اسے مسلمؒ نے روایت کی ہے اگر اس پر کوئی یہ اشکال پیش کرے کہ دھونے والے اعضاء کو تین تین بار کیا اور مسح کو تین بار نہ کیا ہو، تو اس کا جواب یہ دیا جائے گا کہ ایک دوسری حدیث حضرت عثمانؓ سے مروی ہے کہ تین بار مسح کیا اور کہا کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو دیکھا کہ آپ نے یوں ہی وضو کیا ہے یہ حدیث ابو داؤد و شیخ ابن الصلاح اور نوویؒ نے روایت کی ہے اور کہا ہے کہ اس کی اسناد حسن ہے، اسی طرح ایک روایت حضرت علیؓ سے بھی مروی ہے جسے بیہقیؒ نے روایت کی ہے اس کی اسناد بھی حسن ہے۔

واضح ہو کہ ہمارے اور امام شافعیؒ میں اختلاف صرف اس بات میں ہے کہ ہمارے نزدیک ایک ہی پانی سے پورے سر کا مسح کر لیا جائے مگر امام شافعیؒ کے نزدیک تین پانی سے مسح کرنا چاہئے اسی پر اب بھی جمہور اصحاب شافعیؒ قائم ہیں اور رافعیؒ کا ایک قول ہم احناف کے مسلک کے مطابق ہے کہ ایک ہی بار مسنون ہے، ترمذیؒ نے بھی یہی روایت کی ہے کہ اور کہا ہے کہ اکثر علماء کا اور صحابہ کرام کا اسی پر عمل ہے ابن عدیؒ کہا ہے کہ تمام راویوں نے ایک ہی بار مسح کی روایت کی ہے، ابن منذرؒ نے کہا ہے کہ یہی قول حضرت عبد اللہ بن عمر، طلحہ بن مصرف، حمادؒ، نخعیؒ، مجاہدؒ، سالمؒ، حسن بصریؒ، مالکؒ، سفیانؒ، احمدؒ، اور اسحٰقؒ کا ہے، اور ابن منذرؒ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے، ابن میرینؒ نے کہا ہے کہ سر پر مسح کا حکم دو مرتبے کا ہے، ربیع بنت معوذؓ کی حدیث کی بناء پر جس میں ہے کہ دو مرتبہ سر پر مسح کیا ہے ایسا ہی عبد اللہ بن زیدؓ سے بھی منقول ہے۔

مترجم کا کہنا ہے، دو مرتبہ مسح کرنے کی ظاہری مطلب یہ ہے کہ ایک مرتبہ سامنے سے پیچھے کی طرف اور دوسری مرتبہ پیچھے سے سامنے کی طرف ہاتھ پھیرا گیا تھا، جسے مجموعۂ دو بار قرار دیا ہے ابو عبیدؒ نے کہا ہے کہ میرے علم کے مطابق سلف سے ابراہیم تیمیؒ کے سوا کسی اور نے تین بار کو انس بن مالکؓ وسعید بن جبیرؒ اور عطاء سے نقل کیا ہے، اور یہی ایک روایت نقل کی ہو، احمد اور داؤدؒ سے منقول ہے، مع، پورے سر پر مسح کرنا سنت ہے جیسا کہ شرح مبسوط، بدائع، محیط، تحفہ مفید، ایضاح، وافی اور قنیہ

میں بھی منقول ہے، یہی قول صحیح بھی ہے۔

## مسح کے لئے ایک ہی مرتبہ پانی لینا

**ولنا أن انساً۔توضأ ثلاثا ثلاثا و مسح برأسه مرة واحدة.....الخ**

اسی سلسلہ میں مصنفؒ نے لکھا ہے اَن اَنسًا تَوضأ ثلاثا ثلاثا الخ کہ انسؓ نے تین تین بار وضو کے دوسرے کام کئے مگر سر کے مسح کا کام صرف ایک بار کیا پھر آخر میں فرمایا کہ میرا یہ عمل تین بار کا میرا خود ساختہ نہیں ہے بلکہ خود رسول اللہ ﷺ کا بھی یہی عمل تھا، یہ روایت معجم اوسط طبرانی میں موجود ہے حدیث غریب ہے اس کو ضعیف کہنے کی وجہ ابن ابی شیبہ کی روایت ہے **حدثنا اسحق بن یوسف الازرق عن ایوب بن العلاء عن قتادة عن انس انه كانؓ يمسح على الراس ثلثا ياخذ لكل مسحة ماء جديدا،** یعنی انسؓ اپنے سر پر تین بار مسح کرتے ہر بار نیا پانی لیتے تھے۔

میں کہتا ہوں کہ اس کی سند اگرچہ عمدہ ہے لیکن یہ ایک صحابی کا ذاتی فعل ہے اس کے مقابلہ میں صحیح حجت ہمارے لئے عبد اللہ بن زیدؓ کی روایت میں ہے کہ حضرت ﷺ نے اپنے سر کا دونوں ہاتھوں سے مسح کیا ایک بار ان کو آگے سے پیچھے لے گئے اور پیچھے سے آگے لائے، یہ حدیث صحاح ستہ میں ہے، مگر اس روایت کے معنی ممکن ہے کہ یہ ہوں کہ اگلے سر اور پچھلے سر سب کا مسح کیا، چنانچہ اس کی مؤید روایتیں بعد میں آئیں گی، اور سنن اربعہ اور مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت علیؓ کے وضو کا واقعہ بیان کرتے ہوئے کہا گیا ہے کہ آپ نے وضو کے تمام کام تین تین مرتبہ کرنے کے باوجود سر کا مسح ایک بار کیا، اور عبد اللہ بن عباسؓ کی وہ روایت جو ابو داؤد میں ہے کہ اور حضرت عثمانؓ کی وہ روایت جو دار قطنی میں ہے ان میں بھی اسی طرح ایک بار ہی منقول ہے۔

اس موقع پر اگر یہ کہا جائے کہ امام شافعیؒ کی دلیل ایک وہ حدیث بھی ہے جو ابو داؤد میں حضرت عثمانؓ سے اسناد حسن کے ساتھ مروی ہے جس میں تین بار سر کے مسح کا ذکر ہے اس پر عمل کیوں نہیں کیا جاتا ہے؟

جواب یہ ہے کہ ابو داؤد نے تو خود اپنی اس روایت کے خلاف یہ کہا ہے کہ حضرت عثمانؓ کی تمام صحیح حدیثوں سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے وضو کرتے ہوئے تین تین بار عمل کیا اسی طرح سبھوں سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ سر کا مسح کیا مگر عدد کا ذکر کسی میں نہیں کیا گیا ہے، انتہی، اور بیہقی نے کہا ہے کہ چند کمزور راویوں نے حضرت عثمانؓ سے روایت کی ہے کہ سر کا مسح تین بار ہے لیکن ان راویوں کی روایت اہل علم و معرفت کے نزدیک بالکل حجت نہیں ہے، انتہی۔

اور دار قطنیؒ نے کہا ہے کہ حضرت علیؓ کی حدیث میں صرف ابو حنیفہؒ نے خالد بن علقمہ سے ایک مرتبہ مسح کرنے کی روایت کی ہے اور کہا کہ اس کے باوجود ابو حنیفہؒ نے کہا کہ سر کا مسح ایک مرتبہ ہی ہے، مترجم کا کہنا ہے کہ دار قطنیؒ کو صوف یہ کہنا کافی تھا کہ ابو حنیفہؒ نے ایک ہی مرتبہ کی روایت کی ہے، لیکن ان سے کسی نیچے کے راوی سے وہم ہو گیا ہے اس کے علاوہ امام ابو حنیفہؒ تو تین بار مسح کرنے کا انکار نہیں فرماتے البتہ اس میں ہر بار نیا پانی لینے کے ثابت ہونے کا انکار کرتے ہیں اسی لئے ماتنؒ نے بعد کی عبارت بڑھائی ہے۔

**والذى يروى من التثليث محمول عليه بماء واحد، وهو مشروع على ماروى عن ابى حنيفة، ولان المفروض هو المسح، و بالتكرار يصير غسلا، فلا يكون مسنونا، فصار كمسح الخف، بخلاف الغسل لانه لايضره التكرار**

ترجمہ:-اور تین مرتبہ مسح کرنے کی جو روایت نقل کی جاتی ہے اس سے مراد اس طرح تین بار مسح کرنا ہے جو ایک ہی پانی سے ہو، اور پورے سر کا مسح کرنا جو ثابت ہوا ہے وہ تین مرتبہ ایک ہی پانی سے مسح کرنے سے ہے، اس روایت کی بناء پر جو

ابو حنیفہؒ سے مروی ہے، اور اس لئے کہ فرض تو صرف مسح کرنا ہے، جبکہ تین بار مسح کرنے سے وہ مسح (باقی نہیں رہے گا بلکہ زیادہ ہوکر) دھونا کہلائے گا تو ایسا مسح مسنون نہ ہوگا، اس طرح سر کا حکم موزہ پر مسح کرنے کے جیسا ہو جائے گا بخلاف غسل کے کیونکہ اسے تین بار غسل کر لینے سے کوئی نقصان نہیں ہوتا ہے۔

## توضیح:- تین مرتبہ سر کا مسح

**والذی یروی من التثلیث محمول علیه...... الخ**

تین مرتبہ سر پر مسح کرنے کے سلسلہ میں جو روایت پائی جاتی ہے اسے اس طرح محمول کیا گیا ہے جو ایک ہی پانی سے تین مرتبہ مسح کیا گیا ہو کیونکہ اس روایت میں صرف اتنی بات پائی جاتی ہے کہ تین مرتبہ مسح کیا ہے اس سے یہ بات لازم نہیں آتی ہے کہ ہر بار نیا پانی بھی لیا گیا ہو اور چونکہ عام صحیح روایتوں میں ایک ہی مرتبہ مسح کرنے کا بیان آتا ہے اس لئے پہلی روایت کا یہ مطلب لینا مناسب ہوتا ہے کہ ایک ہی پانی سے تین مرتبہ مسح کیا گیا ہے۔

واضح ہو کہ صحیح روایتوں میں ایک ہی مرتبہ مسح کرنے کی تصریح پائی جاتی ہے اگرچہ بعض روایتوں میں دو مرتبہ بھی مسح کرنے کا تذکرہ پایا جاتا ہے جیسا کہ اس سے پہلے گذر چکا ہے تو یہ مطلب لیا جاتا ہے کہ ایک مرتبہ سامنے سے پیچھے کی طرف اور دوسری مرتبہ پیچھے سے سامنے کی طرف ہاتھ پھیرا گیا تھا جسے راوی نے دو مرتبہ شمار کر لیا ہے، کیونکہ عبد اللہ بن زیدؓ نے دوسری صحیح روایت میں آگے اور پیچھے کی روایت کے ساتھ تصریح کی ہے کہ ایک مرتبہ مسح کیا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ ابن عیینہؒ نے اسی مطلب کو دوبار قرار دیا ہے پھر اسی طرح اگر تیسری بار بھی ہاتھ پھیر لیا تو اسے تین بار مسح کرنا سمجھ لیا ہے حالانکہ اسی عمل سے مقصد یہ تھا کہ پورے سر پر ہاتھ پہنچ جائے اور اس بات سے کسی کو انکار نہیں ہے۔

اسی بناء پر مصنفؒ نے یہ عبارت بڑھادی وھو مشروع علی ما روی عن ابی حنیفة الخ کہ ابو حنیفہؒ سے بھی ایسا ہی مروی ہے کہ ایک ہی پانی سے پورے سر پر ہاتھ پہنچادیا، فائدہ، حسن بن زیاد نے مجرد میں امام ابو حنیفہؒ سے روایت کی ہے کہ اگر ایک ہی پانی سے تین بار اپنے سر کا مسح کیا تو بھی مسنون ہوگا، (خلاف سنت عمل نہ ہوگا) عینیؒ کا یہ خیال ہے کہ یہ روایت صحیح نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں صحیح قول یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک پہلی مرتبہ ہاتھ پھیرتے ہی ہاتھ کا پانی شرعاً مستعمل ہو جائے گا پھر دوسری اور تیسری بار ہاتھ پھیرنے سے اسی استعمال شدہ پانی کو استعمال لازم آجائے گا کیونکہ ہر بار ایک ایک فرض ادا ہوگا، اور صحیح روایت یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے تین مرتبہ مسح کرنے کو ترک کر دیا ہے۔

مگر مترجم کا کہنا ہے کہ عینیؒ کا خیال مذکور صحیح نہیں ہے بلکہ مصنفؒ نے جو اشارہ کیا ہے وہی صحیح ہے، اور پہلی مرتبہ استعمال سے پانی کو اس لئے مستعمل نہیں کہا جائے گا کہ اسے ایک سنت کے قائم کرنے کا حکم دیا جائے گا، جیسا کہ نہایہ اور غایۃ البیان کے حوالہ سے عنقریب وضاحت ہو جائے گی، اور یہ کہنا چونکہ تینوں مرتبہ ایک ایک فرض کی ادائیگی ہوگی اسی وجہ سے پانی مستعمل ہو جائے گا تو صحیح نہیں ہوگا، کیونکہ اس نے اس طرح سنت کی ادائیگی کی نیت کی ہے نہ ہر بار فرض کی ادائیگی کی نیت کی ہے، ورنہ سچی بات تو یہ ہوگی کہ پانی کو مستعمل کا حکم دینے سے بچتے ہوئے ایک بار بھی پورے سر کا مسح نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ چوتھائی سر تک مسح کرتے ہی تو پانی مستعمل ہو جاتا ہے اب پورے سر مسح کرنے کی نیت سے ہاتھ بڑھاتے وقت سر کے دوسرے حصے، تیسرے حصے اور چوتھے حصے پر جو پانی پہنچے گا وہ تو مستعمل ہو جائے گا اور ہر بار مقدار فرض ادا ہوئی، حالانکہ یہ کسی کا بھی قول نہیں ہے۔

## تکرار مسح کی نفی

**ولان المفروض ھو المسح، و بالتکرار یصیر غسلا...... الخ**

مسح کو تین بار کرنے کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ پورے طور پر سر کا مکمل مسح ہو جائے، جیسا کہ ہاتھ پھیرتے وقت سامنے سے پیچھے کی طرف اور پیچھے کی طرف سے سامنے کی طرف لانے کا مقصد یہی ہوتا ہے کہ سر کی کوئی جگہ باقی نہ بچے اور سب پر مسح ہو جائے البتہ اگر سر پر مسح کرتے وقت عمامہ ہو اور اس پر ہاتھ رکھ دیا تو اب نیا پانی لینا چاہئے (کیونکہ پہلا پانی اس میں جذب ہو چکا ہے) جیسا کہ الدر وغیرہ میں ہے خلاصہ کلام یہ ہوا کہ تین بار سر کے مسح سے مقصود پورے سر پر یقینی طور پر ہاتھ پہنچانا ہے اور مسنون طریقہ یہ ہے کہ ایک پانی سے پورے سر پر مسح ہو جائے خواہ ایک مرتبہ مسح کر لینے سے ادا ہو جائے یا اس کے لئے تین بار کرنا پڑے، اس لئے جہاں کہیں تثلیث کا حکم ملتا ہے اس کو اسی پر محمول کیا جائے گا اور اس سے ہر بار نیا پانی لینا مراد نہ ہو گا۔

**ولان المفروض هو المسح...... الخ**

یعنی بالاتفاق وضو کے سلسلہ میں سر کا مسح کرنا ہی فرض ہے، اس کا دھونا نہ مقصود ہے نہ فرض ہے، اس لئے اگر سر پر تین بار اور ہر بار نئے پانی سے یہی مسح کرنے کا حکم دیا جائے تو مسح باقی نہ رہے گا بلکہ وہ بھی غسل یعنی دھونا کہلائے گا جو خلاف مقصود ہو گا لہذا ایسا مسح مسنون نہ ہو گا، اس طرح سر کا مسح موزہ کے مسح کے مانند ہو جائے گا اسی بناء پر ہم نے یہ کہا ہے کہ نئے پانی سے تین بار مسح سر مسنون نہیں ہے بلکہ ایک ہی پانی سے پورے سر پر یقینی طور سے مسح کر لینا ہی مسنون ہو گا، کیونکہ کوئی بھی سنت کام فرض کو مکمل کرنے کے لئے کیا جاتا ہے، وضو میں سر کا مسح کرنا فرض ہے اس کو دھونا فرض نہیں ہے اب اگر تین بار نئے پانی سے سر پر مسح کرنے کو کہا جائے تو وہ بجائے مسح کے غسل ہو جائے گا، اور یہ غسل یعنی دھونا مسنون نہ ہو گا کیونکہ اس سے کسی فرض کو مکمل کرنا نہیں پایا جائے گا بلکہ مسح کو غسل یعنی دھونے سے بدل دینا ہو گا اس طرح سر کا مسح حکم میں موزہ پر مسح کرنے کے برابر ہو جائے گا یعنی سر کا مسح موزہ پر مسح کرنے کے حکم کے برابر ہو جائے گا کہ جس طرح موزوں پر صرف ایک ہی مسح کرنا فرض ہے اسی طرح سر پر بھی ایک ہی بار مسح کرنا فرض ہو گا اور جس طرح موزوں پر تین بار مسح کرنا مسنون نہیں ہے اسی طرح سر پر بھی تین بار مسح کرنا مسنون نہ ہو گا۔

**بخلاف الغسل لانه لايضره التكرار ...... الخ**

یعنی مسح کرنے کو غسل یعنی دھونے پر قیاس نہیں کیا جا سکتا ہے کہ جس طرح دھوئے جانے والے حصہ کو ایک بار دھونا فرض اور تین بار دھونے سے کوئی نقصان نہیں ہوتا اور دھونے کے نام میں فرق نہیں آتا بلکہ کچھ بہتری بھی آجاتی ہے جبکہ ایک بار مسح سے زیادہ مسح کرنے سے اس کی نام ہی بدل جانے کا احتمال ہوتا ہے کہ وہ بجائے مسح کے دھونا ہو جائے گا اس طرح یہ بات پورے طور پر ثابت ہو گئی کہ سر کے مسح میں ایک ہی پانی سے پورے سر پر ہاتھ پھیرنا سنت ہے۔

## مسح اقبال وادبار کی حدیث

عینیؒ میں ہے کہ صحیح بخاریؒ و مسلم میں مالکؒ سے حضرت عبداللہ بن زیدؓ کی روایت منقول ہے کہ اس میں انہوں نے رسول اللہ ﷺ کے وضو کے طریقہ کو اس طرح بیان کیا ہے کہ آنحضرت ﷺ نے پیتل کے ایک بڑے پیالہ کے پانی میں اپنا ہاتھ ڈالا اور اس سے اپنے سر کا اس طرح مسح فرمایا کہ آپ نے اپنے دونوں ہاتھوں کو سر پر رکھ کر ایک بار اقبال اور ایک بار ادبار کیا یعنی اپنے ہاتھوں کو ایک بار سامنے سے پیچھے کی طرف اور ایک بار پیچھے سے سامنے کی طرف لائے، اس حدیث کو شیخین کے علاوہ بقیہ اور چاروں ائمہ نے بھی یعنی مجموعہ ائمہ صحاح نے ذکر کی ہے ابن عیینہؒ نے اپنی روایت میں اقبال وادبار مسح کو دوبارہ مسح کرنا بیان کیا ہے حالانکہ دوسرے ثقہ راویوں نے ایک ہی مرتبہ مسح کرنے کی تصریح کی ہے چنانچہ ربیع بنت معوذؓ کی روایت صراحۃ کے ساتھ یہ بات بیان کی گئی ہے کہ آپؐ نے سر کا دو بار مسح کیا ہے اس طرح سے کہ ایک بار سامنے سے پیچھے اور ایک بار پیچھے سے سامنے کی طرف، یہ روایت ابوداؤد شریف میں موجود ہے اس روایت سے بھی ایک ہی بار سر کا مسح ثابت ہو گیا جیسا کہ حضرت

عبد اللہ بن زیدؓ کی روایت میں اقبال پھر ادبار کہا گیا ہے واللہ اعلم۔

## بعض عضو کو دوبار دھونا

امام محمدؒ نے اپنی کتاب مؤطا میں اپنے استاد امام مالکؒ کی سند سے روایت کی ہے کہ حضرت عبد اللہ بن زیدؓ نے رسول اللہ ﷺ کے طریقہ وضو کو دکھانے کے لئے پانی منگوایا اور اپنے ہاتھوں پر پانی ڈال کر دو مرتبہ دھویا پھر کلی کی پھر اپنا چہرہ تین مرتبہ دھویا پھر اپنے دونوں ہاتھ کہنیوں تک دو دو بار دھوئے، پھر سر کا مسح کیا سر کے اگلے حصہ سے اپنے ہاتھوں کو گدی تک لئے گئے پھر وہاں سے لوٹا کر لئے آتے اس جگہ تک جہاں سے شروع کیا تھا، پھر اپنے دونوں پاؤں دھوئے امام محمدؒ نے اس طریقہ وضو بیان کرنے کے بعد فرمایا کہ یہ اچھا وضو ہے اور تین تین مرتبہ کرنا سب سے اچھا وضو ہوتا ہے، دو دو مرتبہ دھونا بھی کافی ہے اور اگر ایک ہی مرتبہ میں پورے اعضاء دھل جائیں تو ایسا وضو بھی جائز ہوگا، یہی قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے۔

## کیفیت مسح سنت

مشہور ہے کہ سر کے اگلے حصے سے شروع کیا جائے، عام علماء کا یہی قول ہے اور یہی صحیح ہے، اور نسائی میں ام المؤمنین حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ وہ اپنے دونوں ہاتھ سر کے اگلے حصہ پر رکھ کر سر کے پیچھے کی طرف لے گئیں پھر ان کو کھینچتے ہوئے کانوں تک پھر گالوں تک لے آئیں، اور طلحہ بن مصرفؒ کی حدیث میں ہے کہ سر کے اگلے حصہ سے شروع کر کے گدی تک لے جا کر کانوں کے نیچے سے نکالا، امام ابو داؤد اور طحاویؒ نے یہ روایت نقل کی ہے اور نسائی میں حضرت عبد اللہ بن زیدؓ سے ایک روایت یہ ہے کہ دونوں ہاتھوں سے مسح کیا دونوں سے آگے سے پیچھے کی طرف اور پیچھے سے آگے کی طرف ان کو کھینچ کر گدی تک پھر وہاں سے موخر سر تک لوٹایا اور ابو داؤد کی روایت میں ہے کہ موخر سے شروع کیا پھر مقدم سے، اور ایک روایت میں ہے کہ اپنا سر مسح کیا جو اگلا ہے اور جو پچھلا ہے اور بزار میں حضرت ابو بکرہؓ سے مروی ہے کہ اپنے سر کا مسح کیا جو سامنے کا حصہ ہے اپنے دونوں ہاتھوں سے اقبال کرتے تھے یعنی اگلے حصہ سے آخری حصہ تک اور پچھلے حصہ سے اگلے حصہ تک۔

## گدی کا مسح

ابن السکین نے حضرت انسؓ سے جو روایت کی ہے اس میں یہ بھی ہے کہ پھر مسح کیا ڈاڑھی کے اگلے حصہ کا اور گدی کا، الحاصل مسح کی بہت سی صورتیں منقول ہیں وضو کرنے والا ان میں سے جونسی صورت چاہے اختیار کرے، ہمارے بعض اماموں نے حضرت عبد اللہ بن زیدؓ کی روایت اختیار کی ہے۔

## آب مستعمل کی تحقیق

مبسوط میں نص کے طور پر یہ روایت ہے کہ جب تک کہ پانی استعمال کی حالت میں ہو اسے مستعمل پانی نہیں کہا جائے گا، جیسا کہ النہایہ میں ہے اور مسنون مسح کا حکم اس وقت ہوگا جبکہ پورے سر پر مسح ہو جائے جیسا کہ دھونے والے اعضاء میں ہوتا ہے لہذا کسی دھوئے جانے والے عضو کا پانی عضو پر استعمال کی وقت مستعمل پانی ہوتا ہے اسی طرح مسح کرتے وقت بھی سر پر پوری طرح سنت مسح ادا کرنے کی حالت میں پانی کے مستعمل ہو جانے کا حکم نہ ہوگا البتہ مسح کے وقت ہاتھ کی انگلیوں میں سے کم از کم تین انگلیاں ہونا ضروری ہے تا کہ یہی تین اکثر ہو کر کل کے حکم میں ہو جائے، اسی لئے اگر کوئی ایک ہی انگلی سے سر کے چاروں طرف مسح کرلے گا تو اصح قول کے مطابق مسح جائز نہ ہوگا۔

مترجم کا کہنا ہے اس مذکورہ مسئلہ سے وہ اعتراض ختم ہو گیا جو اس موقع پر کیا جاتا ہے کہ جب ایک پانی سے چوتھائی کا فرض مسح ادا کر لیا تو پانی مستعمل ہو گیا لہذا اس مستعمل پانی سے بقیہ سر پر کس طرح مسح جائز ہوگا جواب کا ماحصل یہ ہے کہ جب تک

پورے سر پر مسح نہ کرلیا جائے خواہ ایک مرتبہ میں ہو یا تین مرتبہ میں اس وقت تک وہ مستعمل نہیں کہلائے گا، اچھی طرح سمجھ لو۔

**ویرتب الوضوء فیبدأ بما بدأ اللہ تعالیٰ بذکرہ، وبالمیامن، والترتیب فی الوضوء سنۃ عندنا، و عندالشافعیؒ فرض، لقولہ تعالیٰ ﴿فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ﴾ الآیۃ، والفاء للتعقیب**

ترجمہ:-اور وضو کرنے والے کے لئے (مستحب) سنت مؤکدہ ہے کہ وضو کے کاموں کو مقررہ ترتیب کے ساتھ ادا کرے اور اسی کام سے شروع کرے جس سے اللہ تعالیٰ نے (آیت وضو میں) شروع کیا ہے اور داہنی طرف سے شروع کرے کیونکہ ترتیب ہمارے نزدیک سنت ہے مگر امام شافعیؒ کے نزدیک ترتیب فرض ہے اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے کہ تم اپنے چہرہ کو دھوؤ (پوری آیت) اس میں حرف فاء تعقیب کے لئے ہے۔

## توضیح: سنت ترتیب

قرآن پاک کی اس آیت وضو یعنی ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلٰوةِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ الآیۃ، میں اعضاء وضو کے دھونے میں سب سے پہلے چہرہ کا ذکر کیا گیا ہے اس لئے اس سے ابتداء کرنی چاہئے وبالمیامن اور دائیں جانب سے کام کی ابتداء ہو صاحب قدوریؒ نے اپنی کتاب میں وضو کے اندر ترتیب کے خیال اور داہنی طرف سے شروع کرنے کو مستحب کہا ہے مگر صاحب ہدایہ نے دونوں میں فرق کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ ترتیب کا خیال رکھنا تو سنت ہے مگر داہنی طرف سے وضو کے کام کو شروع کرنا مستحب ہے فالترتیب الخ کہ ترتیب کے ساتھ وضو کرنا تو ہمارے نزدیک سنت ہے۔

## ترتیب میں امام شافعیؒ کا اختلاف مع دلائل:

**والترتیب فی الوضوء سنۃ عندنا، و عندالشافعیؒ فرض......الخ**

امام شافعیؒ وضو میں ترتیب کے ساتھ کام کرنے کو فرض فرماتے ہیں کیونکہ آیت وضو میں فاغسلوا حرف فاء کے ساتھ فرمایا ہے، اور فاء تعقیب یعنی ترتیب کو بتاتا ہے کیونکہ اس میں فرمایا گیا ہے پہلے چہرہ دھوؤ پھر دونوں ہاتھ دھوؤ پھر سر کا مسح کرو پھر دونوں پیر دھوؤ مگر ہم احناف کے نزدیک اسی ترتیب کے ساتھ وضو کرنا سنت ہے اسی وجہ سے اگر کسی نے اس کے خلاف وضو کیا جب بھی وضو صحیح ہوگا، البتہ وہ لائق ملامت ہوگا اور اگر کوئی اس طرح مخالفت کرنے کا عادی بن جائے گا تو وہ گنہگار ہوگا، یہی قول امام زہری، ربیعہ، نخعی، مکحول، عطاء بن السائب کا اور امام مالک واوزاعی وثوری ولیث بن سعد وداؤد کا اور امام شافعیؒ کے شاگرد مزنی کا ہے اور بغویؒ نے کہا ہے کہ یہی قول اکثر علماء کا ہے، اور اسی کو ابن منذرؒ نے اختیار کیا ہے، اور حضرت علیؓ و ابن مسعود اور ابن عباسؓ سے بھی منقول ہے، اور امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ ترتیب فرض ہے اور یہی قول امام احمدؒ واسحٰق وابو ثور وقتادہ وابو عبید کا اور امام مالکؒ کے شاگرد ابن منصور کا ہے۔

**لقولہ تعالیٰ ﴿فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ﴾ الآیۃ، والفاء للتعقیب......الخ**

امام شافعیؒ کی ایک دلیل تو وہ ہے جو امام مصنف ہدایہؒ نے بیان فرمائی ہے جس کی توضیح یہ ہے کہ فاغسلواؐ میں فاء تعقیب مع وصل کے لئے ہے یعنی ایک چیز کے فوراً بعد دوسری چیز تو آیت پاک کا مطلب یہ ہوا کہ جیسے ہی نماز کا ارادہ کرو فوراً ہی منہ دھونا چاہئے اور جب منہ دھونا ہو جائے تو فوراً ہی بقیہ اعضاء کو دھوؤ کیونکہ فاغسلوا کے بعد ہی و ایدیکم الی المرافق واو عاطفہ کے ساتھ اور واو ترتیب کے لئے آتا ہے چنانچہ امام شافعیؒ نے فراء نحویؒ سے یہ قول نقل کیا ہے کہ واؤ ترتیب کے لئے آتا ہے اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ فاغسلوا سے جو حکم ہے اس سے ترتیب بھی لازم ہے۔

مگراس کا جواب یہ ہے کہ اس فاء سے تعقیب اور ترتیب بھی ہوتی ہے جو عاطفہ نہ ہو، کہ ہر فاء اور واؤ ترتیب کے لئے نہیں ہوتا ہے شوافعؒ کی دوسری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آیت پاک میں پہلے چہرہ پھر ہاتھ دھونے کا حکم دیا پھر بیچ میں سر کے مسح کا حکم دے کر آخر میں پاؤں دھونے کا حکم دیا اگر ترتیب مقصود نہ ہوتی تو ہاتھوں کے فوراً بعد پاؤں کے دھونے کا حکم دے کر آخر میں مسح کا حکم دیا جاتا اس طرح اچھی ترتیب ہو جاتی کہ دھونے کے تینوں حکم ایک ساتھ ہو جاتے اور آخر میں مسح کا حکم ہوتا، احناف کی طرف سے اس سوال کا جواب یہ ہے کہ بلا شبہ ان میں ترتیب مقصود ہے مگر اتنی نہیں کہ اگر ترتیب نہ ہو تو وضو ہی باطل ہو جائے کہ اگر واقعۃً یہی بات مقصود ہوتی تو اس کے لئے مستقلاً حکم دیا جاتا ہے۔

## مترجم کی طرف سے جواب، اور أرجلكم کی قراءۃ کے سلسلہ میں عمدہ بحث

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِيْنَ آمَنُوْا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلٰوةِ فَاغْسِلُوْا وُجُوْهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوْا بِرُؤُسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾ الآية

اللہ تعالیٰ نے ترتیب کو مستقل طور سے بیان نہیں فرمایا اس کے بغیر ہی سر کے مسح کے بعد قدمین کے دھونے کو اس عمدہ طریقہ اعجاز کے ساتھ بیان فرمادیا کہ پاؤں کے دھونے کا حکم طبعی آسانی سے سمجھ لیا گیا اور یہ شبہہ نہیں رہا کہ عطف سر کے مسح کرنے پر ہو رہا ہے اس طرح کے صرف ارجلكم نہیں فرمایا بلکہ اس کے ساتھ الكعبين کا اضافہ کر دیا، اس الى الكعبين کے کہنے سے یہ معلوم ہو گیا کہ مسح مقصود نہیں ہے کیونکہ پیروں کا مسح ٹخنوں تک نہیں ہوتا ہے بلکہ ساق تک ہوتا ہے لہذا غسل (دھونا) ہی مراد ہے ساتھ ہی غسل اور مسح میں کوئی اشتباہ اور التباس بھی نہیں رہا اسی لئے اسے پڑھتے وقت ارجلکم کے لام کو کسرہ کے ساتھ بھی پڑھنا جائز ہوا کیونکہ التباس و اشتباہ کے موقع پر جر جوار کا حکم قبول کرنا ممنوع ہوتا ہے اور اس جگہ وہ التباس نہیں ہے یہ تحقیق بہت باریک اور بہترین ہے اور نفیس ہے اسی پر تمام علماء کا اجماع بھی ثابت ہے اور عملی طریقہ سے اس پر تواتر بھی ہے اور دلیل اول کا جواب آئندہ آرہا ہے۔

**ولنا أن المذكور فيها حرف أو، وهي لمطلق الجمع بإجماع أهل اللغة، فتقتضي اعقاب غسل جملة الأعضاء، والبداية بالميامن فضيلة، لقوله عليه السلام: ان الله تعالىٰ يحب التيامن في كل شئى حتى التنعّل والترجّل**

ترجمہ:- اور ہماری دلیل یہ ہے کہ آیت وضو میں حرف واؤ مذکور ہے اور واؤ مطلق جمع کے آتا ہے اس بات پر تمام اہل لغت کا اتفاق ہے اور یہ بات اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ ارادہ نماز کے بعد تمام اعضاء وضو کو دھویا جائے اور دھونے کے کام کی ابتداء داہنی جانب سے ہونا بڑی فضیلت کی بات ہے جو رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے ہے کہ اللہ تعالیٰ ہر کام میں داہنی طرف سے ہونے کو پسند کرتا ہے یہانتک کہ جوتی پہننے اور کنگی کرنے کے کام کو بھی۔

**ولنا أن المذكور فيها حرف أو، وهي لمطلق الجمع بإجماع أهل اللغة......الخ**

ہم احناف کا یہ کہنا ہے کہ وضو میں ترتیب کا خیال رکھ کر اس پر عمل کرنا فرض نہیں ہے بلکہ سنت ہے کیونکہ آیت وضو میں وَأَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ واؤ عاطفہ کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے، اور تمام لغت والوں کا اس بات پر اجماع ہے کہ واو کا عمل اصل میں صرف جمع اور اکٹھا ہونے کو بتلاتا ہے، چنانچہ کوفی اور نحوی تمام نحویوں کا بھی اسی پر اتفاق ہے، ابو علی فارسی نے فرمایا ہے کہ تمام نحویوں نے اس بات پر اتفاق کیا ہے کہ واؤ مطلق جمع کے لئے آتا ہے اور نحویوں کے امام سیبویہؒ نے اس مسئلہ کو اپنی کتاب میں سترہ جگہوں میں ذکر کیا ہے اسی بناء پر اگر کوئی شخص اپنے کسی ملازم کو یہ کہے کہ بازار جا کر گیہوں اور چاول اور گوشت اور شکر خرید

کرلے آؤ، حرف واو یا اور کے ساتھ کہا تو اس سے یہ سمجھا جائے گا کہ کہنے والے کا مقصد یہ ہے کہ اتنی چیزیں خرید کرلے آؤ ان کے خریدنے میں کوئی ترتیب مشروط نہیں ہوگی لہذا اسے اختیار ہے کہ وہ جس چیز کو چاہے پہلے اور جسے چاہے بعد میں خریدے، اسی طرح آیت وضو میں نماز کا ارادہ کرنے کے بعد جن چیزوں کے دھونے اور مسح کرنے کا حکم دیا گیا ہے ان میں بھی ترتیب مشروط نہ ہوگی بلکہ جس فعل کو چاہے پہلے کرلے ان میں ترتیب مشروط نہ ہوگی۔

امام الحرمین شافعیؒ مذہب نے کہا ہے کہ ہمارے اصحاب شوافعؒ تو واو کو ترتیب کے معنی میں لانے کے لئے بلا وجہ تکلف سے کام لیتے ہیں اور فاسد مثالیں پیش کرتے ہیں کیونکہ واو تو کبھی ترتیب کا تقاضا نہیں کرتا ہے امام نوویؒ نے اسی بات کی تائید اور تصدیق کی ہے الحاصل یہ بات ثابت ہوگئی کہ ترتیب وضو میں فرض نہیں ہے اسی بناء پر اگر ایک شخص وضو کی نیت سے تالاب میں جاکر غوطہ لگالے تو تمام ائمہ کے نزدیک اس کا وضو ہو جائے گا، اگر ترتیب فرض ہوتی تو ایسے غوطہ سے وضو کو صحیح نہ مانا جاتا اور تیمم کی حدیث جو حضرت عمارؓ سے منقول ہے اس میں پہلے ہاتھوں کا مسح بعد میں چہرہ کا مسح مذکور ہے جیسا کہ صحاح میں مذکور ہے، اس سے بھی ثابت ہوا کہ ترتیب مشروط نہیں ہے، البتہ رسول اللہ ﷺ کے وضو کے طریقہ میں مواظبت کے ساتھ ترتیب بھی پائی جاتی ہے اس لئے ہم نے بھی ترتیب کو سنت کے طور سے مان لیا ہے۔

## مستحب اور مندوب کا فرق

**والبداية بالميامن فضيلة......الخ**

میامن میمنۃ کی جمع ہے دائیں جانب، یہاں یہ مراد ہے کہ دائیں جانب سے ابتداء کرنا سنت نہیں بلکہ فضیلت ہے اصول فقہ والے اسی کو مستحب اور مندوب بھی کہتے ہیں لیکن فقہاء کے نزدیک مستحب وہ کام ہے جسے رسول اللہ ﷺ نے کبھی کیا اور کبھی چھوڑا ہے، اور مندوب وہ کام ہے جسے صرف ایک دو بار آپؐ نے کیا ہو یا صرف اس کی طرف رغبت دلائی ہو (البحر وغیرہ) مصنف ہدایہؒ نے تیامن (داہنی طرف سے کام شروع کرنا) کے مستحب ہونے پر اس طرح استدلال کیا ہے۔

## داہنی طرف سے شروع کرنا

**لقوله عليه السلام: ان الله تعالىٰ يحب التيامن فى كل شئى حتى التنعّل والترجّل......الخ**

اس کی اصل روایت وہ ہے جو ام المؤمنین حضرت عائشہؓ سے منقول ہے وہ اس طرح ہے: **كَانَ رسول الله صلى الله عليه السلام يُحِب التَيامُنْ فى كُل شَيٍ حتى فى طَهوره و تنعله و ترجله وشانه كله** یعنی رسول اللہ ﷺ داہنی طرف سے شروع کرنے کو ہر چیز میں پسند فرماتے تھے یہاں تک کہ اپنی طہارت وضو میں جوتے پہننے اور بالوں میں کنگی کرنے اور دوسرے کاموں میں بھی بخاری و مسلم کے علاوہ چاروں ائمہ حدیث صحاح نے روایت کی ہے حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوعا روایت ہے فرمایا ہے کہ تم جب وضو کرنے لگو تو اپنی داہنی طرف سے شروع کرو، اس کی روایت ابوداؤد، ابن ماجہ، ابن حبان، ابن خزیمہ اور بیہقی نے کی ہے ابوداؤد وغیرہ میں ام المؤمنین حضرت عائشہؓ سے یہ روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ کا دایاں ہاتھ پاکی حاصل کرنے اور کھانے کے لئے تھا اور بایاں ہاتھ استنجا کرنے اور گندگی دور کرنے کے لئے تھا، اور حضرت انس بن مالکؓ سے روایت ہے کہ تم جب مسجد میں داخل ہونا چاہو تو دایاں پاؤں آگے بڑھاؤ اور جب وہاں سے نکلنے لگو تو بایاں پاؤں آگے بڑھاؤ حاکمؒ نے کہا ہے کہ یہ روایت صحیح ہے اور امام مسلم کی شرط پر ہے۔

## تحقیق کہ داہنی طرف سے کام شروع کرنا مستحب ہے یا سنت

**لقوله عليه السلام: كَانَ رسول الله صلى الله عليه السلام يُحِب التَيامُنْ فى كُل شَيٍ حتى فى طَهوره و**

**تنعله و ترجله و شأنه كله.**

مذکورہ احادیث کی بناء پر علمائے کرام کا اتفاق ہے کہ ہر ایسے کام میں جس سے تعظیم و تکریم مقصود ہو جیسے وضو غسل میں اور کپڑا، جوتا، موزہ، پائجامہ وغیرہ کے پہننے مسجد میں داخل ہونے، مسواک کرنے، سرمہ لگانے، ناخن کاٹنے، موچھیں کترنے بغل کے بال اکھاڑنے، سر منڈانے نماز کے ختم کا سلام کرنے، پائخانہ سے باہر آنے، کھانے پینے اور مصافحہ کرنے، حجر اسود کو بوسہ دینے، پاک چیز لینے اور دینے کے علاوہ دوسرا اچھے اور محترم کاموں میں داہنے ہاتھ اور پیر سے ابتداء کرنا مستحب ہے، اور اس کے برخلاف کاموں میں بائیں سے ابتداء کرنا مستحب ہے جیسے ناک کا پانی صاف کرنا، استنجاء کرنا، بیت الخلاء میں قدم رکھنا، مسجد سے باہر آنا، جوتے موزے اتارنا، کپڑا، پائجامہ اتارنا ان کے علاوہ اور بھی ایسے تمام کام جو نسبۃ اچھے نہیں سمجھے جاتے ہیں حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ جب میں نے وضو پورا کر لیا تو مجھے اس کی کوئی پرواہ نہیں ہے کہ میں نے دائیں سے شروع کیا یا بائیں سے، اسے دار قطنی، بیہقی اور ابن ابی شیبہ نے روایت کی ہے، ایسا ہی حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے بھی مروی ہے تو ایسی روایتوں کا مقصد بیان جواز ہے کہ بائیں طرف سے شروع کرنے سے وضو کرنا جائز ہے، مع۔

الحاصل کسی تیامن سے اگر رسول اللہ ﷺ کی ہمیشگی اور مداومت لازم ہو تو وہ مستحب ہوگا، لیکن حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کردہ وہ حدیث جو ابوداؤد، ابن حبان، ابن خزیمہ سے ابھی مذکور ہوئی اور آنحضرت ﷺ کے وضو کے سلسلہ میں جو روایتیں ہیں وہ اس بات پر دلیل ہیں کہ آپؐ نے وضو میں تیامن پر مداومت فرمائی ہے، اس لئے حق اور انصاف کی بات یہی ہے کہ تیامن بھی سنت ہے، ھف، اور صدر الشریعہ کے جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ تیامن پر مداومت ہونے میں کوئی شبہہ نہیں ہے لیکن سنت کی دو قسمیں ہیں ایک سنت ہدی دوسری سنت زائد، یعنی بطریق عادت تو تیامن دوسری قسم کی بطریق عادت کے ہے وہ مستحب ہے، م۔

## کانوں اور گالوں کا استثناء و تصحیح

صحیح قول میں تیامن مستحب ہے اور وضو کے اعضاء میں دائیں کو بائیں سے پہلے کرنا مستحب ہے سوائے دونوں کانوں کے، الجوہرہ، اور سوائے دونوں گالوں کے، اگر وضو کرنے والے شخص کا صرف ایک ہی ہاتھ ہو یا کسی بیماری اور مجبوری سے ایک سے کام نہ کر سکے تو ایسی صورت میں پہلے داہنے کان کو پھر بائیں کان اور گال کو مسح کرے، الجوہرہ۔

## ملحقات، موالات

وضو میں موالات سنت ہے، مطلب یہ ہے کہ ایک عضو سوکھنے نہ پائے اس سے پہلے ہی مناسب وقت میں اس کے بعد کا عضو دھو لیا جائے، اس سلسلہ میں سخت گرمی، ہوا، سردی کی زیادتی کا اعتبار نہیں ہے، بلکہ وضو کرنے والے کی حالت یکساں رہنے کا اعتبار ہے، الجوہرہ۔

## تفریق

جو مولات کی ضد ہے اس وقت مکروہ ہے جبکہ بلا عذر ہو، اور اگر کسی وجہ سے موالات نہ ہو سکے اور تفریق ہو جائے مثلاً وضو کرتے ہوئے پانی ختم ہو گیا اور بقیہ کام کے لئے پانی لانے میں دیر ہونے سے یا اس جیسا دوسرا عذر ہو جانے سے تفریق ہو گئی تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے اسی طرح اگر غسل کرنے یا تیمم کرنے میں تفریق ہو گئی تو بھی کوئی نقصان نہیں ہے، السراج۔

## دوسری سنتیں

وضو کی بقیہ سنتیں یہ ہیں، ہاتھوں اور پاؤں کی انگلیوں کے سروں سے شروع کرنا، الفتح، المحیط۔
ناک کے اندر دھونے سے پہلے کلی کر لینی ہمارے نزدیک سنت ہے۔
الخلاصہ:- کلی کرنے اور ناک میں پانی لینے میں مبالغہ اور زیادتی کرنا بھی مسنون ہے شرح الطحاوی، مگر جبکہ روزہ ہو کہ اس وقت آہستگی کے ساتھ کلی کرنا اور ناک میں پانی لینا چاہئے، ت۔
غرغرہ کرنا کلی میں مبالغہ سمجھا جائے گا، الکافی۔
استنشاق (ناک میں پانی کھینچنے) میں مبالغہ کی صورت یہ ہے کہ پانی نتھوں سے بانسہ تک کھینچا جائے، المحیط۔
ناک میں پانی اوپر کھینچ کر جھاڑ دینا چاہئے، جیسا کہ صحیحین کی حدیث میں ہے، م۔

## پانی سے استنجاء کرنا سنت ہے

تحفہ میں ہے کہ ایک سنت، پتھروں سے، ڈھیلوں سے یا جوان کے قائم مقام اور پانی سے استنجاء کرنا ہے، پانی سے استنجاء کرنا اگرچہ آنحضرت ﷺ کے زمانہ میں ادب تھا مگر آپ کے بعد صحابہ کرام کے زمانہ میں تراویح کی مانند سنت ہو گیا روزہ کی حالت کے علاوہ بقیہ دنوں میں کلی کرنے اور ناک میں پانی ڈالنے کے درمیان ترتیب رکھنا اور دونوں میں مبالغہ کرنا موالات کرنا یعنی وضو کرتے وقت ایسا کام نہ کرنا جو وضو میں سے نہ ہو، دائیں طرف سے شروع کرنا ہاتھ پاؤں کی انگلیوں کے سروں سے شروع کرنا، مع، سر کے اگلے حصہ سے مسح شروع کرنا سنت ہے، الزاہدی، ف، ع، دھوتے وقت اعضاء وضو کو ملنا ہمارے نزدیک سنت ہے، الخلاصہ۔

## مستحبات وضو

متون میں جو مستحبات مذکور ہیں وہ صرف دو ہیں، تیامن (داہنی طرف سے شروع کرنا) گردن کا مسح کرنا، تیامن کی تفصیلی بحث گذر چکی ہے، اور گردن کے مسح کی تحقیق میں المحیط میں لکھا ہے کہ امام محمدؒ نے گردن کے مسح کو کتاب میں ذکر نہیں کیا ہے، لیکن فقیہ ابو جعفر کہتے ہیں کہ گردن کا مسح کرنا سنت ہے اسی کو اکثر علماء نے قبول کیا ہے، لیکن فقیہ ابو بکر بن ابی سعید کہتے ہیں کہ سنت نہیں ہے، علماء کی ایک جماعت نے اس کو بھی قبول کیا ہے، خلاصہ میں ہے کہ صحیح مذہب یہ ہے کہ گردن کا مسح ادب ہے، جیسا کہ علامہ عصامؒ نے ذکر کیا ہے، اور فتح القدیر میں کہا ہے کہ گردن کا مسح دونوں ہاتھوں کی پشت کی طرف سے مسح کرنا مستحب ہے اور حلق کا مسح کرنا بدعت ہے ایک قول یہ بھی ہے کہ گردن کا مسح کرنا بدعت ہے لیکن سر کے مسح کے ساتھ، انتہی۔
حضرت وائل بن حجرؓ وغیرہ کی حدیث میں یہ بات گذر چکی ہے کہ گردن کے ظاہر پر مسح کیا ہے۔

## آداب وضو واذکار

وضو کے اداب یوں تو بہت سے ہیں ان میں سے چند یہ ہیں وضو کے وقت قبلہ رو ہونا وضو سے فارغ ہو کر پانی کے برتن کو دوسرے وضو کے لئے پانی سے بھر کر رکھنا، جس کپڑے سے استنجے کی جگھوں کو پوچھا گیا ہو اس سے وضو کے اعضاء نہ پوچھے جائیں، وضو کے کاموں کو خود ہی کرنا اور اس کی از خود تیاری کرنا، فارغ ہونے کے بعد یہ دعا مانگنی، **سبحانك اللهم و بحمدك اشهد ان لااله الا انت استغفرك و اتوب اليك** (نسائی نے اس کی تصحیح کی ہے اور موقوف روایت کی ہے) **واشهد ان لااله الا الله واشهد ان محمداً عبده و رسوله**، بخاری اور مسلم دونوں نے اس کی روایت ہے، وضو سے فارغ ہو کر یا درمیان میں یہ دعا پڑھنی **اللهم اجعلني من التوابين و اجعلني من المتطهرين** (ترمذی مگر اس میں ضعیف ہے) وضو سے فارغ ہو کر دو رکعت نماز نفل تحیۃ الوضو کی نیت سے پڑھنا، المحیط۔

## وضو سے بچے ہوئے کل پانی یا تھوڑے پانی کو قبلہ رو کھڑے ہو کر پینا

مٹی کے برتن سے وضو کرنا، اپنے کپڑوں کو پانی ٹپکنے سے بچاتے رہنا، الزاہدی، الفتح، شمس الائمہ حلوائیؒ نے کہا ہے کہ بچے ہوئے پانی کو کھڑے ہو کر یا بیٹھ کر جس طرح چاہئے پیا جاسکتا ہے فتح القدیر نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے، عینیؒ نے کہا ہے کہ حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ ایسا کیا ہے بعضوں نے کہا ہے کہ عموماً پانی کو کھڑے ہو کر پینا مکروہ ہے البتہ وضو سے بچے ہوئے یا زمزم کے پانی کھڑے ہو کر پینا چاہئے۔

مترجم کا کہنا ہے کہ ان دونوں کے علاوہ دیندار مسلمانوں کے جھوٹے کو بھی غرضیکہ ہر وہ پانی جس میں کسی وجہ سے بزرگی اور کرامت پائی جاتی ہو اسے کھڑے ہو کر پینا چاہئے، اور عبد اللہ بن عمرؓ سے روایت ہے کہ آنحضرت ﷺ کے وقت میں ہم چلتے ہوئے کھاتے اور کھڑے ہوئے پانی پیتے تھے، ترمذی۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ بات مجبوری اور عذر کی حالت پر محمول ہو گی، جیسا کہ خواہ آنحضرت ﷺ نے بھی لٹکی ہوئی مشک سے کھڑے کھڑے پانی پیا، اور یہ روایت صحت کے ساتھ بیان کی گئی ہے کہ جس کسی نے بلا عذر کھڑے ہو کر پانی پیا تھا اس سے قی کرائی گئی تھی، لہٰذا ہمارے مذہب میں صحیح قول یہی ہے بلا عذر کھڑے ہو کر کام نہ کرتا ہو جیسے راستہ میں کھانا پینا وغیرہ اور تمام احادیث کی تحقیق سے یہی بات ثابت ہے، م۔

اور ہر عضو کی طہارت پر بسم اللہ کہنا، ت، ہر عضو کی طہارت پر کلمہ توحید و شہادت پڑھنا، ف، وضو کے تمام کام کرتے وقت اللہ کی رضامندی اور قربت کی نیت رکھنا، المحیط، اور غزنویؒ نے اتنا اور بڑھایا ہے کہ وضو کے برتن کو پہلے تین بار دھو لینا اور بائیں طرف رکھنا اور اگر اتنا بڑا برتن ہو کہ اس سے آسانی سے چلو سے پانی لیا جاسکتا ہو تو اسے دائیں طرف رکھنا اور برتن کے دستے پر ہاتھ رکھنا اس کے منہ پر نہ رکھنا، اور اپنے اعضاء کو نرمی اور آہستگی سے دھونا، اور وضو میں جلدی نہ کرنا، اور دھونے، ملنے اور خلال کرنے میں مبالغہ کرنا اور چہرہ دونوں ہاتھوں اور پاؤں پر ان کے مقررہ حدود سے زیادہ پانی پہنچانا تاکہ ان کی حدود تک پانی پہنچنا یقینی ہو جائے، اور بھیگی ہوئی چھنگلی کو کان کے سوراخ میں ڈال کر حرکت دینا۔

## اگر انگلی میں انگوٹھی ہو

اگر انگلی میں انگوٹھی ہو تو اسے اتار دینا اور اگر وہ ڈھیلی ہو تو اسے اس طرح حرکت دینا کہ وہاں تک پانی پہنچنا یقینی ہو جائے، ورنہ انگوٹھی کا اتار دینا واجب ہو گا، اس کا خیال رکھنا، استنجے کی حالت میں اگر بائیں ہاتھ میں ہو تو بھی اسے اتار دینا، استنجے کے بعد ستر عورت میں جلدی کرنا اگر انگوٹھی پر اللہ تعالیٰ یا محمد ﷺ کا نام ہو تو استنجے کی حالت میں اسے اتار دینا، وضو کے اعضاء میں وضو کی حد سے زیادہ پانی پہنچا کر اس کی چمک کو بڑھانا، آنکھوں کے کونوں اور کویوں میں پانی پہنچانے کا پورا خیال رکھنا، اسی طرح دونوں ٹخنوں، دونوں ایڑیوں اور گہرے تلووں میں بھی پانی پہنچانے کا پورا خیال رکھنا۔

البدائع میں ہے کہ خلف بن ایوبؒ نے کہا ہے کہ جاڑوں میں اعضاء پر پہلے تیل کی طرح پانی کی مالش کرنا پھر پانی ڈالنا اور دھونا، اور خزانۃ ابی اللیث میں ہے کہ کلی کرتے وقت اور ناک میں پانی ڈالتے وقت داہنے ہاتھ سے پانی لینا، اور ناک صاف کرتے وقت بائیں ہاتھ سے صاف کرنا ادب ہے، المعراج میں ہے، برتن دائیں ہاتھ میں لے کر دائیں پاؤں کے اوپر سے ڈال کر بائیں ہاتھ سے ملنا، اس طرح تین مرتبہ دھو کر اسی طرح بائیں پاؤں پر پانی ڈال کر ملنا، الفتح وغیرہ میں ہے وقت سے پہلے وضو کا اہتمام کرنا اسی طرح وضو کر لینا سوائے اس شخص کے جس کا وضو نہ ٹھہرتا ہو مثلاً زخم سے مواد جاری ہو (یا پیشاب کثرت سے آتا ہو)۔

واضح ہو کہ ہمارے نزدیک نماز کا اول وقت رضا کے حاصل کرنے کا ہے یہاں تک کہ جب آخر وقت آجائے تو فی الفور پڑھنا

واجب ہو جاتا ہے کہ اب مزید تاخیر کی گنجائش نہیں رہتی، لہٰذا اب وضو بھی واجب ہو جاتا ہے اس مسئلہ میں وقت ہونے سے پہلے وضو کرنا افضل ہے اور وقت کے اندر اور عام قاعدہ یہ ہے کہ واجب نفل سے افضل ہوتا ہے لیکن عام قاعدہ سے یہ مسئلہ مستثنیٰ ہے، اس کے علاوہ دو مسئلے اور بھی ہیں قرضدار جب تنگدست ہو اسے مطالبہ میں مہلت دینا واجب ہے اور معاف کر دینا واجب نہیں ہے بلکہ نفل ہے، حالانکہ معاف کرنا ہی افضل ہے سلام کرنے میں پہل کرنا سنت اور اس کا جواب دینا واجب ہے، لیکن سلام میں ابتداء کرنا ہی افضل ہے، یہ مسئلہ الدر میں ہے۔

## زبان سے نیت کرنا

دلی نیت کے ساتھ زبان سے بھی نیت کرنا مستحب ہے جیسا کہ السراج اور التنویر میں ہے مگر میں مترجم کہتا ہوں کہ زبان سے ترک کرنا ہی افضل ہے۔

## بعد وضو رومال استعمال کرنا

درمختار میں ہے کہ وضو کے بعد رومال سے پانی پونچھ لینا ادب ہے، مگر یہ بھی سہو ہے، بلکہ صحیح مذہب یہ ہے کہ نہ پوچھنا افضل ہے، اگر پونچھ لیا تو جائز اور مباح ہوگا۔ شرح سفر السعادۃ میں اسی کو ترجیح دی گئی ہے عینیؒ نے لکھا ہے کہ ہمارے مذہب میں پونچھ لینے میں مضائقہ اور جرم کی بات نہیں ہے، تبیین میں بھی اسی مسلک کو اختیار کیا ہے، علماء نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ جس کام کے متعلق یہ کہا جائے کہ اس کے کرنے میں مضائقہ نہیں ہے تو اس کا ترک کرنا ہی افضل ہوتا ہے، اور النہر میں ہے کہ چہرہ کو اوپر سے دھونا شروع کرنا چاہئے، اور المضمرات میں ہے کہ پاک جگہ بیٹھ کر وضو کرنا چاہئے کیونکہ وضو کے پانی کا احترام ہونا چاہئے۔

## وضو کی دعائیں

النہر میں ہے کہ ہر عضو دھونے کے بعد حضرت علیہ ﷺ پر درود بھیجنا چاہئے، اور التبیین، شرح الطحاوی اور عینیؒ وغیرہ میں ہے کہ کلی کے وقت یہ دعا پڑھے اللھُمَّ اَعِنِی علیٰ تِلاوَۃِ القرآن و ذکرك و شکرك و حسن عبادتك، الٰہی مجھے قرآن پاک کی تلاوت اپنے ذکر و شکر اور اچھی عبادت کرنے کی مجھے قوت دے۔

ناک میں پانی لیتے وقت یہ دعا پڑھے اللھُمَّ ارحنِی رائِحۃَ الجنَّۃِ ولا تُرحنِی رَائحۃَ النّار، الٰہی مجھے جنت کی خوشبو سونگھنی نصیب کیجئے اور دوزخ کی بدبو مجھے نہ سونگھائے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ دعائے میدان قیمت میں کہی جائے گی، چہرہ دھوتے کے یہ کہنا چاہئے، اَللّھُمَّ بَیّض وَجھِی یَومَ تبیض وجوہ اَولیاكَ وَتَسودُّ وُجُوہُ اَعدائكَ الٰہی میرا چہرہ روشن کردے اس دن جس دن تیرے محبت والے بندوں کے چہرے روشن اور تجھ سے دشمنی رکھنے والے بندوں کے چہرہ سیاہ ہوں گے۔

اور دایاں ہاتھ دھوتے وقت یوں کہنا چاہئے اللھم اعطنی کتابی بیمینی وحاسبنی حسابا یسیرا، الٰہی مجھے میرا نامہ اعمال میرے دائیں ہاتھ میں عطا کر، اور میرا حساب میرے لئے آسان کردے۔

اور بایاں ہاتھ دھوتے وقت یوں کہنا چاہئے اللھم لا تعطنی کتابی بشمالی ولامن وراء ظھری، الٰہی مجھے میرا نامہ اعمال میرے بائیں ہاتھ میں اور نہ پیچھے کی طرف سے دینا۔

اور سر کے مسح کے وقت یوں کہے، اللھم اظلنی تحت عرشك یوم لاظل الا ظل عرشك، الٰہی مجھے اپنے عرش کے سایہ میں رکھیں جس دن تیرے عرش کے سایہ کے سوا دوسرا کوئی سایہ نہ ہوگا۔

اور کانوں کے مسح کے وقت یوں کہے اللهم اجعلني من الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه، الٰہی مجھے ان لوگوں میں کردے جو اچھی باتوں کو غور سے سنتے ہیں پھر ہر اچھی بات کی پیروی کرتے ہیں۔

اور گردن کے مسح کے وقت یوں کہنا چاہئے اللهم ثبت قدمي على الصراط يوم تنزل الاقدام الٰہی میرے قدموں کو پل پر ثابت رکھنا جس دن کے لوگوں کے قدم پھسل جائینگے۔

اور بایاں پاؤں دھوتے وقت یون کہنا چاہئے اللهم اجعل ديني مغفورا وسعيي مشكورا و تجارتي لن تبور، الٰہی میرے گناہکو بخشا ہوا اور کوشش کو کامیاب اور میرے کاروبار کو بغیر خسارہ کے بنادے، علامہ شیخ الاسلامؒ نے فرمایا ہے کہ امام نوویؒ نے روضہ میں کہاہے کہ اس روایت کی کچھ اصل نہیں ہے، امام شافعیؒ اور جمہور نے کچھ ذکر نہیں کیا، اور شرح مہذب میں کہاہے کہ متقدمین علماء نے اسے ذکر نہیں کیا ہے ابن الصلاحؒ نے کہاہے کہ اس سلسلہ میں کوئی حدیث صحیح نہیں ہے رافعیؒ نے کہاہے کہ یہ خبر صالحین سے مروی ہے، میں مترجم کہتاہوں کہ یہ حدیث ابن حبان، مستغفری، ابن عساکر اور دیلمیؒ نے ذکر کی ہے، لیکن اس کی کوئی سند بھی متروک، مجہول اور واہی سے خالی نہیں ہے، جیساکہ علامہ عینیؒ نے ذکر کیاہے۔

## وضو کی خدمت

المحیط میں ہے کہ وضو کے لئے پانی کا خود بندوبست کرے، شیخ وبریؒ سے روایت ہے کہ اگر خادم اپنے آقا کو وضو کرادے تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، عینی اور صحیح مسلم میں حجۃ الوداع کے قصہ میں ہے کہ حضرت اسامہؓ نے آکر آنحضرت ﷺ کے ہاتھوں پر وضو کا پانی ڈالا، اور حضرت مغیرہؓ کی روایت میں بھی ہے کہ پھر میں نے پانی ڈالا تو آپ ﷺ نے نماز کا وضو فرمایا، پھر اپنے موزوں پر مسح کیا اسے بخاری اور مسلم دونوں نے روایت کیاہے، اور حضرت صفوانؓ کی حدیث میں ہے کہ میں نے حضر اور سفر دونوں حالتوں میں رسول اللہ ﷺ کو پانی ڈالا اور آپؐ نے وضو فرمایا پھر اپنے موزوں پر مسح کیا، اس روایت کو ابن ماجہ نے اپنی سنن میں اور بخاریؒ نے اپنی کتاب التاریخ الکبیر میں بیان کیاہے۔

پھر احادیث صحیحہ میں کلمہ توحید و شہادت کا ذکر وضو سے فراغت کے بعد کاہے، چنانچہ حضرت عمر بن الخطابؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایاہے جو کوئی تم میں سے وضو بھرپور کرے پھر اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له واشهد ان محمد عبده و رسوله کہے تو اس کے لئے جنت کے آٹھوں دروازے کھول دئے جاتے ہیں کہ وہ ان میں سے جس سے چاہے داخل ہوجائے، یہ روایت صحیح مسلم کی ہے اور حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے رسول اللہ ﷺ نے فرمایاہے کہ میری امت کی پکار ایسے وقت میں ہوگی کہ وضو کی آثار کی وجہ سے ان کے اعضاء وضو خاص طرح چمک رہے ہوں گے، اس لئے تم میں سے جس سے ہوسکے اپنی اس چمک کو اور پھیلادو۔

یہ روایت صحیح بخاری اور مسلم دونوں میں موجود ہے، اور حضرت عقبہ بن عامرؓ سے مروی ہے، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جو کوئی مسلمان وضو کرے اور اچھی طرح کرے پھر دو رکعتیں نفل کی نیت سے ادا کرے خشوع و خضوع کے ساتھ ادا کرے تو اس کے لئے جنت واجب ہوگئی، مسلم، اور حضرت عثمانؓ کی روایت میں ہے کہ اس نماز میں اپنے نفس سے باتیں نہ کرے (مختلف وسوسے نہ لائے) تو اس کے پچھلے گناہ معاف ہوجائیں گے (بخاری و مسلم) حضرت عثمانؓ سے ایک اور روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایاہے کہ جس نے وضو کیا اور اچھی طرح کیا تو اس کے بدن سے سارے گناہ نکل جاتے ہیں یہاں تک کہ ناخنوں کے نیچے سے بھی نکل جاتے ہیں (بخاری و مسلم)۔

اور ایک روایت حضرت عبداللہ الصنابحیؓ سے ہے، رسول اللہ ﷺ نے فرمایاہے کہ جب بندہ مؤمن وضو کرتاہے تو اس کی کلی کرنے کے ساتھ ہی اس کے منہ کے سارے گناہ نکل جاتے ہیں اور جب ناک صاف کرتاہے تو اس کے گناہ ناک کے

راستہ سے نکل جاتے ہیں اور جب چہرہ دھویا تو اس کے گناہ چہرہ سے نکل جاتے ہیں، یہاں تک کہ اس کی آنکھوں کے نیچے سے نکل جاتے ہیں اور جب ہاتھ دھوئے تو اس کے ہاتھوں سے یہانتک کہ ناخنوں کے نیچے سے گناہ نکل جاتے ہیں پھر جب سر کا مسح کیا تو اس کے سر سے گناہ نکل جاتے ہیں یہانتک کہ کانوں کے نیچے سے بھی نکل جاتے ہیں، پھر جب پاؤں دھوئے تو اس کے پاؤں کے نیچے سے یہانتک کہ پاؤں کے ناخنوں کے نیچے سے بھی نکل جاتے ہیں، پھر اس کا مسجد جانا اور نماز پڑھنا اس کے واسطے ضرورت سے زائد کام ہیں، اس کی روایت مالک اور نسائی نے کی ہے، مطلب یہ ہے کہ اس کا گناہ پانی کے آخری قطرہ کے ساتھ بالکل دھل جاتا ہے۔

اس حدیث میں بہت سے فوائد بیان کئے گئے ہیں جن میں چند یہ ہیں:

نمبر ا۔ کلی کرنا کرنا ایک مستقل کام ہے اور ناک میں پانی ڈالنا بھی ایک مستقل کام ہے اور ہر ایک میں علیحدہ علیحدہ ثواب اور بہتری ہے جیسا کہ ہمارا مذہب ہے۔

نمبر ۲۔ ہاتھ دھونے کے وقت گناہ خارج ہو جاتے ہیں یہاں تک کہ ناخنوں سے بھی نکل جاتے ہیں ہیں، اس طرح پہلی مرتبہ پہونچوں تک ہاتھ دھونا ایک مستقل سنت ہے اور اسے فرض میں شمار نہ کرنا زیادہ بہتر ہے، جیسا کہ مترجم نے اپنی جگہ پر اس کی طرف تنبیہ کر دی ہے۔

نمبر ۳۔ سر کے مسح میں کانوں تک سے گناہوں کے نکل جانے سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ سر ہی میں کانوں کا شمار ہے جیسا کہ ہمارا مذہب ہے، نمبر ۴۔ ناخنوں کے نیچے پانی پہنچنا ضروری ہے اور کلی کرنا، ناک میں پانی ڈالنا، پورے سر پر مسح کرنا اور دونوں کانوں کا مسح کرنا یہ سب کام سنن مؤکدہ ہیں، حضرت ابو ہریرہؓ کی مرفوع حدیث میں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے، کیا میں تم کو ایسی بات نہ بتا دوں جس سے اللہ تعالیٰ گناہوں کو مٹاتا ہے اور درجات بلند کرتا ہے، صحابہؓ نے کہا جی ہاں یارسول! آپ ضرور بتائیں، آپ ﷺ نے فرمایا ایسے وقت میں جبکہ نفس پر وضو کرنا انتہائی ناگوار گذر رہا ہو مکمل وضو کرنا، اور مسجدوں تک جانے میں زیادہ قدم اٹھانا، اور نماز کے بعد دوسری نماز کا انتظار کرنا کہ یہی رباط ہے (مسلم، مالک، ترمذی)۔

## خصوصیت امت محمدیہؐ

پچھلے انبیاء کرام علیہم السلام کے زمانہ میں بھی وضو سے نماز پڑھنے کا حکم تھا اور ان کی امتیں وضو کرتی تھیں اگر چہ ان کی امتوں کے وضو کم ہوں لیکن ان کے وضو کا اثر اور خاصہ وہ نہیں تھا جو موجودہ امت کے وضو کا خاصہ بتایا گیا ہے کہ چہرہ اور ہاتھوں اور پیروں میں ایک خاص قسم کی چمک ہوگی، چنانچہ مسند احمد میں حضرت ابوالدرداءؓ سے ایک روایت ہے کہ میری امت والے وضو کے نتیجہ میں قیامت کے دن غر محجل ہوں گے ان کے ماسوا دوسری کوئی امت اس صفت جیسی نہ ہوگی جیسا کہ مشکوٰۃ میں ہے یعنی میں ان کو اس خاص صفت کی بناء پر بہت آسانی کے ساتھ پہچان لوں گا، اس کے علاوہ وضو کے اور بھی بہت سے فضائل ہیں، جتنی فضیلتیں اس جگہ ذکر کی گئی ہیں اہل ایمان کے واسطے وہی بہت کافی ہیں۔

## وضو کی قسمیں

وضو کی قسمیں تین ہیں ایک فرض جو حدث (ناپاکی) کی حالت میں نماز قائم کرنے کے لئے کرنا ہوتا ہے۔

دوم واجب جو خانہ کعبہ کے طواف کے لئے کرنا پڑتا ہے، اسی بناء پر اگر کسی نے بغیر وضو کے خانہ کعبہ کا طواف کر لیا تو اگر چہ طواف ادا ہو جائے گا مگر ترک واجب ہوا اور اس پر قربانی کرنا لازم ہوگا۔

سوم مستحب اور یہ وضو بے شمار ہوتا ہے، جن میں سے چند یہ ہیں سونے کے وقت، ہر وقت پاک رہنے کے واسطے، غیبت

کے بعد، شعر خوانی کے بعد، قہقہہ سے ہنسنے کے بعد، وضو ہوتے ہوئے تازہ وضو کرنے کے لئے، مردہ کو غسل دینے کے لئے وضو کر لینا مستحب ہے۔

## مکروہات وضو

چہرہ پر زور سے پانی مارنا، بغیر عذر کے بائیں ہاتھ سے کلی کرنا، ناک میں پانی لینا، دائیں ہاتھ سے ناک صاف کرنا (خزانہ ابی اللیث) نئے پانی سے تین بار سر کا مسح کرنا، التحفہ، التبیین اور الفتح، حضرت انسؓ سے مروی ہے کہ آنحضرت ﷺ ایک صاع سے پانچ (۱) مد تک پانی سے غسل اور ایک مد سے وضو فرماتے تھے، (بخاری و مسلم) تین بار سے زیادہ دھونا، الفتح، کمی کا لفظ مشکوٰۃ میں نہیں ہے، اور الکردری کی الوجیز میں ہے؛ اپنے واسطے کوئی برتن اس طرح خاص کر لینا کہ وہ اسی سے وضو کرے گا اور دوسرا کوئی نہیں، جیسے مسجد میں اپنے لئے کوئی جگہ مخصوص اور متعین کر لینا، عالمگیریہ، حلق کا مسح کرنا، قاضی خان، البحر۔

## اسراف کی ممانعت

پانی میں اسراف کرنا اگرچہ دریا کے کنارے ہو، تو شیخ، ع، اور در مختار میں اس کو مکروہ تحریمی کہا ہے، لیکن امام محمدؒ کی اصل میں ہے کہ ادب یہ ہے کہ پانی لینے میں نہ اسراف کرے اور نہ کمی کرے، الخلاصہ اس بات کی صراحت ہو گئی کہ یہ مکروہ تنزیہی ہے، م، مذکورہ حکم اس صورت میں ہے کہ وہ پانی استعمال کرنے والے کی اپنی ملکیت ہو یا دریا وغیرہ کا عام پانی ہو، کیونکہ اگر وہ کسی کی طرف سے وضو کرنے والوں کے لئے وقف کیا ہوا ہو تو اس میں اسراف کرنا بلاشبہ اور بلا اختلاف حرام ہے، البحر، وضو میں (عام غیر مفید) باتیں کرنی المحیط، اگر کوئی ضرر پیش آجائے کہ باتوں کے نہ کرنے سے کسی نقصان کا احتمال ہو تو اسے چھوڑ دینا ادب نہ ہوگا، البحر، جس کپڑے سے استنجے کی جگہوں کو پونچھا ہو اسی سے اعضاء وضو کو بھی پوچھنا مکروہ ہے، ایسے کپڑوں کے علاوہ پاک رومال سے بھی نہیں پونچھنا چاہئے کہ یہی ادب ہے، لیکن اگر پوچھ لیا تو بھی ہمارے نزدیک مضائقہ نہیں ہے، جیسا کہ گذر چکا ہے، زیادہ تر صحیح یہی ہے کہ زبان سے نیت کرنا مکروہ ہے، گردن کے مسح میں اختلاف ہے، لیکن اصح قول یہی ہے کہ وہ مستحب ہے اور اس کے لئے بہتر طریقہ یہ ہے کہ سر پر مکمل مسح کر کے یعنی گدی تک لے جا کر اور لوٹ کر انگلیوں کی پشت کی طرف سے گردن کا مسح کر لینے کے بعد کانوں کا مسح کیا جائے، اسی کی طرف الفتح میں اشارہ کیا گیا ہے۔

## عورت کا بقیہ پانی وغیرہ

عورت کی طہارت سے بچے ہوئے پانی سے وضو کرنا، یا ناپاک جگہ میں، یا مسجد کے اندر البتہ اگر کسی برتن میں اس طرح پانی گرایا جائے کہ اس کے قطرات مسجد میں نہ گریں، الدر، پانی میں تھوک یا ناک کا پانی گرانا، الفتح، ہوا کے نکلنے سے استنجا کرنا بدعت ہے، ک وغیرہ، پانی سے ہاتھ جھاڑنا، فع، سراج۔ دھوپ سے جلتے ہوئے پانی سے وضو کرنا ممنوع ہے، الفتح۔

## وضو میں شک

مسئلہ:- اصل امام محمدؒ میں ہے کہ اگر وضو کے کسی کام میں شک ہو جائے، اگر فارغ ہونے سے پہلے ہو دو صورتیں ہیں کہ اگر ایسا شک پہلی مرتبہ ہوا تو جس بات میں شک ہو تو اس کو اب کر لینا چاہئے، اور اگر ایسا شک بار بار ہوتا ہو تو اس کی طرف دھیان نہیں دینا چاہئے، اور اگر وضو سے فارغ ہونے کے بعد شک ہوا ہو تو کسی صورت میں یعنی پہلی بار ہوا ہو یا بار بار ہوتا ہو اس پر کچھ لازم نہیں، جیسا کہ خلاصہ میں ہے، ایسا ہی فتح القدیر میں بھی ہے، یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ وضو اسی وقت تک باقی رہتا ہے جب تک کہ کوئی ناقض وضو نہ پایا گیا ہو، ورنہ وضو ٹوٹ جائے گا، اس لئے اب ان چیزوں کو جاننا اور انہیں یاد رکھنا ضروری ہے، اسی لئے مصنفؒ آئندہ نواقض وضو کا بیان شروع کر رہے ہیں۔

---

لہ ایک مد سے سیر تولے کے قریب ہوتا ہے۔ مترجم۔

# فصل فی نواقص الوضوء

ترجمہ:- یہ فصل وضو کے نواقض کے بیان میں ہے۔
توضیح:- جن چیزوں سے وضو ٹوٹ جاتا ہے، نواقض ناقضہ کی جمع ہے، اور جب نقض کی اضافت معانی کی طرف ہو جیسے نقض وضو یا نقض عہد تو اس سے مراد یہ ہوتی ہے کہ جو فائدہ اس سے مقصود تھا اب نہ رہا تو نقض وضو سے وضو کا فائدہ مثلاً نماز مباح ہو جاتا رہا (مفع)۔

## نواقض کا اصول

نواقض وضو کئی امور ہوتے ہیں:
نمبر ا۔ اول امور خارجی یعنی بدن سے خارج ہونے والے۔
نمبر ۲۔ دوم امور داخلی یعنی تداخل ہونے والے، یا آدمی کی حالت ہیں یعنی خارج ہونے والے یا تو سبیلین سے خارج ہیں یعنی پھر سبیلین سے خارج ہونے والی چیز یا بطور عادت خارج ہو جیسے پائخانہ یا پیشاب خواہ بغیر عادت خارج ہو جیسے خون اور کیڑا وغیرہ اسی طرح غیر سبیلین سے بغیر عادت جیسے پیپ اور خون وغیرہ، اور دوم یعنی داخل ہونے سے پھر یا تو سبیلین میں مثلاً حقنہ (یعنی کسی پائپ یا دوسری چیز سے پائخانہ کے مقام سے بدن کے اندر کسی چیز کو داخل کرنا) اور غیر سبیلین کی راہ سے مثلاً خاص قسم کی کھانے کی کوئی چیز جس کی تفصیل بعد میں آئے گی، اور سوم یعنی آدمی کی حالت تو وہ خواہ عادت کے طور پر ہو جیسے نیند اور خواب یا بغیر عادت اتفاقیہ ہو جیسے عقل کا مغلوب ہو جانا اور قہقہہ (کھلکھلا کر ہنسنا)۔
نوٹ سبیلین خود مقام نجاست نہیں ہیں بلکہ اندر کی نجاست ان دونوں راستوں سے منتقل ہو کر ظاہر ہوتی ہے، اسی بناء پر فتح القدیر میں کہا ہے کہ سبیلین پر نجاست ظاہر ہو جانے سے اس کا خروج متحقق ہو جاتا ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ (۱) محیط السرخسی میں ایسا ہی ہے اور یہی قول سب سے صحیح ہے (النہر الفائق) لیکن اگر ڈھلکنا روک دیا جائے حالانکہ اسے نہ روکا جاتا تو ڈھلک جاتا تو ایسی صورت میں اس کا ڈھلکنا ہی سمجھا جائے گا، چنانچہ امام محمدؒ نے ایک مسئلہ میں اس کی تصریح کر دی ہے جیسا کہ عنقریب بیان کیا جائے گا، اسی سے یہ بات بھی سمجھ میں آگئی کہ اگر کوئی چیز سبیلین میں روک دی جائے تو جبتک اس کا ظہور نہ ہو گا ناقضہ نہ ہو گی جیسا کہ بیان کیا جائے گا۔

### قیود:

عینیؒ نے فرمایا ہے کہ ناقض ہونے کے لئے چار قیدیں ہیں:
اول یہ ہے کہ نجاست کا خروج ہونا چاہئے، کیونکہ نجاست خود ناقض نہیں ہے جبتک کہ وہ نہ نکلے کیونکہ نجاست تو تمام بدن میں بھری رہتی ہے، اس سے کسی کو طہارت حاصل نہیں ہو سکتی۔
دوم بدن سے زندہ آدمی کا بدن مراد ہے، کیونکہ اگر مردہ کو وضو یا غسل کرا دیا جائے اس کے بعد اس کے بدن سے کچھ ناپاکی نکلی تو اسے دوبارہ نہلانا یا وضو کرانا ضروری نہیں ہے بلکہ صرف اس گندگی کو دھو دینا ہی کافی ہے جیسا کہ تفصیل آئے گی،

---

(۱) میں بھی اسی بات کی تصریح ہے، اور سبیلین کے ماسوا دوسری جگہ سے صرف ظاہر ہونے سے نہیں بلکہ ظاہر ہو کر بہہ جانے سے خروج متحقق ہوتا ہے، بہہ جانے کا مطلب یہ ہے کہ اوپر چڑھ کر زخم کے سرے سے ڈھلک جائے۔

سوم تجاوز کرنا یعنی گندگی کا اپنی جگہ سے تجاوز کر جانا ضروری ہے، اسی بناء پر پائخانہ و پیشاب کی دونوں راہوں میں جوں ہی نجاست ظاہر ہوئی تو تجاوز بھی پالیا گیا، کیونکہ ان کی اصل جگہ تو آنت یا مثانہ ہے، اور ان دونوں راستوں کے علاوہ اور جگہ میں صرف ظاہر ہونا ناقض نہیں ہے بلکہ ان کا تجاوز کرنا ضروری ہے ورنہ ظاہر ہونا کہلائے گی اور خارج نہیں مانی جائے گی۔

چہارم یہ ہے کہ بہہ کر ایسی جگہ پر جانا **فی الجملہ** پاک کرنے کا حکم ہو "**فی الجملہ**" کا مطلب یہ ہے کہ خواہ وضو میں ہو خواہ غسل میں اسکا دھونا ضروری ہو۔

میں کہتا ہوں کہ اسی قید کی وجہ سے مسئلہ یہ ہوا کہ اگر آنکھ کے ایک کنارہ سے خون نکل کر اندر ہی اندر خون دوسرے کنارہ پر آیا اور باہر نہ نکلا تو وضو نہیں ٹوٹے گا، کیونکہ آنکھ کے اندر دھونا وضو یا غسل کسی میں بھی ضروری نہیں ہے، اس کے برخلاف اگر خون ناک میں سخت بانسہ سے نیچے نرم حصہ تک آگیا مگر باہر نہ آیا تو وضو ٹوٹ جائے گا کیونکہ اگرچہ وضو میں اس کا پاک کرنا ضروری نہیں ہے مگر غسل میں تو اس کو دھونا ضروری ہے۔

**المعانی الناقضة للوضوء كل ما يخرج من السبيلين، لقوله تعالى: ﴿اَوْ جَآءَ اَحَدٌ مِّنْكُمْ مِنَ الْغَآئِطِ﴾ الآية**

ترجمہ:- جو چیزیں وضو کو توڑنے والی ہیں (ان میں سے) ہر اس چیز کا نکلنا جو سبیلین سے نکلتی ہے اس فرمان خداوندی کی وجہ سے جس میں ہے یا تم میں سے کوئی غائط سے آیا الایۃ۔

توضیح:- اس جگہ مصنفؒ نے نواقض وضو میں سے سبیلین سے نکلنے والی، عادات کے مطابق ہو یا اتفاقیہ دونوں قسم اور سبیلین کے علاوہ دوسری جگہ سے نکلنے والی چیز کیڑا خون اور پیپ اور آدمی کی حالت سے ناقص نیند، عقل کا مغلوب ہونا اور قہقہہ سب کو یہاں سے ذکر کرنا شروع کیا ہے۔

## نواقض اجماعی واختلافی

سبیلین سے نکلتی ہیں سے مراد ظاہر ہوتی ہیں، اور "سبیلین" سے مراد زندہ مرد و عورت کے پائخانہ و پیشاب کی دونوں راہیں، پھر ان دونوں راہوں سے پائخانہ، پیشاب، پیچھے کی جگہ سے نکلنے والی ہوا، وَدِی، مَذی اور منی تو عادۃً نکلتی ہی رہتی ہیں، اور کبھی کیڑے اور سنگریزے خلاف عادت نکلتے ہیں، ان میں سے جو چیزیں حسب عادت ہوں وہ تو بالاجماع ناقض ہیں، اور جو چیز خلاف عادت خارج ہو جیسے مقعد (پاخانہ کے مقام) سے کیڑا یا کنکری کے نکلنے سے ان کے ناقض ہونے میں اختلاف ہے، ہمارے نزدیک وہ توڑتی ہیں، یہی قول امام سفیان ثوریؒ، اوزاعیؒ، ابن مبارکؒ، شافعیؒ، احمدؒ، اسحاقؒ اور ابو ثور رحمہم اللہ کا ہے، لیکن امام مالک اور قتادہؒ نے فرمایا ہے کہ یہ ناقض نہیں ہے۔ امام مالکؒ نے شرط لگائی ہے کہ ناقض وہ ہے جو عادت کے موافق خارج ہو۔ (انتہی)۔

## قاعدہ کلیہ مع بحث

### فرج یا نائزہ سے نکلی ہوئی ہوا کا حکم

**كل ما يخرج من السبيلين...... الخ**

مصنفؒ نے "**کُل ما یخرج**" سے کلیہ عام اس واسطے کہا ہے تاکہ معتاد اور غیر معتاد دونوں کو شامل ہو، اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ یہ کلیہ ان تین صورتوں سے ٹوٹ جاتا ہے جبکہ عورت کی فرج سے یا مرد کے نائزہ (آلہ تناسل) سے ریح خارج ہوئی یا کیڑا نکلا تو دو روایتوں میں سے اصح قول یہ ہے کہ وضو نہیں ٹوٹتا ہے، فتح القدیر میں اس کا جواب یہ دیا ہے کہ عورت کی فرج سے ریح کا یا کیڑے کا نکلنا اس کلیہ سے مستثنیٰ ہے یعنی مان لیا کہ ان دونوں کے استثناء کے بعد یہ قاعدہ کلیہ ہے لیکن وہ ریح جو مرد کے

آلہ تناسل سے نکلتی ہے وہ ریح نہیں ہوتی بلکہ پھرک ہے تو وہ ایسی ہوا ہے جیسے کسی کے پیٹ میں زخم ہو اور اس سے ہوا نکلے۔
میں کہتا ہوں کہ بہتر جواب یہ ہے کہ اس قاعدہ کلیہ سے مراد ہر وہ نجس شئی ہے جو سبیلین سے خارج ہو ناقض ہے، اور نجس سے مراد عین نجاست نہیں ہے بلکہ وہ شی ہے جس میں نجاست کی صفت آجائے جیسے ریح مقعد میں نجس ہو کر ناقض ہوتی ہے، بخلاف اس ریح کے جو عورت کی شرمگاہ سے نکلے، کیونکہ وہ شرمگاہ وطی کی جگہ ہے، نجاست کی جگہ نہیں ہے، اس لئے اس سے نکلنے والی ہوا نجاست سے متصل نہ ہوگی، لہٰذا ناقض نہیں ہوئی۔

**وفیه نظر**: لیکن کیڑے اور کنکری کا استثناء ضروری ہے جیسا کہ مصنفؒ نے آئندہ اس کی طرف اشارہ کیا ہے، خارج سبیلین کے ناقض ہونے پر "تم میں سے کوئی غائط سے آیا" کی آیت پاک سے استدلال کیا ہے، اس سے مراد یہ ہے کہ پانی نہ ہو اور کوئی غائط سے آیا ہو تو اس پر تیمم کو لازم کیا ہے۔

غائط:-

**لقوله تعالی: ﴿اَوْ جَآءَ اَحَدٌ مِّنكُمْ مِنَ الْغَائِطِ﴾ الآیة**

غائط درحقیقت اس جگہ کو کہتے ہیں جہاں آدمی اپنی حاجت پیشاب پاخانہ سے فارغ ہوتا ہے، اور اجماع یہ ہے کہ صرف غائط (بیت الخلاء) میں جاکر نکل آنے سے طہارت ختم نہیں ہوتی ہے جبتک کہ سبیلین سے کوئی چیز نہ نکلی ہو، کیونکہ اگر ایک شخص وضو کے ساتھ ہو اور پائخانہ تک جاکر واپس آگیا تو اس کا وضو نہیں ٹوٹا، بلکہ آیت پاک میں اس چیز سے کنایہ ہے جو بیت الخلاء میں جانے سے لازم آتی ہے یعنی کوئی چیز نکلنا اور وہ خروج نجس ہے، اس حکم سے یہ لازم کیا کہ اگر پانی نہ ہو اور خروج نجاست ہو تو تیمم کرلو، اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ تیمم کی علت ہے سبیلین سے کسی ناپاک چیز کا نکلنا پانی نہ ہونے کی صورت میں، اور جب تیمم کے لئے یہ علت معلوم ہوئی تو وہی علت وضو میں بھی ثابت ہوئی، کیونکہ پانی نہ ہونے کی صورت میں تیمم، وضو کا بدل ہے، اور جو چیز بدل میں سبب ہوتی ہے وہی اصل میں بھی سبب ہوتی ہے، حاصل یہ نکلا کہ دونوں راہوں میں سے کسی راہ سے کوئی نجس چیز خارج ہو اور یہی ہمارا مطلوب بھی ہے۔

**و قیل لرسول ﷺ: وما الحدث؟ قال: ما یخرج من السبیلین، و کلمة ما عامة فتتناول المعتاد وغیره**

ترجمہ:- اور رسول اللہ ﷺ سے عرض کیا گیا کہ اور حدث کیا ہے؟ تو فرمایا کہ جو نکلے دونوں راہوں سے، اور کلمہ "ما" عام ہے اس لئے عادت کی چیز اور غیر عادت کی چیز سب کو شامل ہے۔

توضیح:- پہلی دلیل قرآن پاک سے تھی، اور یہ دوسری دلیل حدیث سے ہے اگرچہ یہ حدیث معروف نہیں ہے مگر دار قطنیؒ نے غرائب مالک میں مرفوع روایت یہ بیان کی ہے کہ وضو کو صرف وہی چیز توڑتی ہے جو آگے سے نکلے یا پیچھے سے، یہ روایت ضعیف ہے۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ تمہارا قول تو یہ ہے کہ وضو کو توڑتی ہے ہر وہ چیز جو عادت کے موافق نکلتی ہو یا خلاف عادت نکلتی ہو، اس حدیث سے صرف عادت کی چیز کے ناقض ہونے پر تو استدلال ہو سکتا ہے لیکن خلاف عادت چیز کے ناقض ہونے پر کیا دلیل ہے، اس لئے مصنفؒ نے بعد کا جملہ تحریر فرمایا کہ لفظ "ما" عام ہے جو عادت اور غیر عادت سب چیز کو شامل ہے، کیونکہ امام محمدؒ کے علاوہ علماء کی ایک جماعت نے بھی اس بات کی تصریح کی ہے کہ کلمہ "ما" عام ہے یعنی کسی چیز کے واسطے خاص نہیں ہے بلکہ عام ہے، اس کا ترجمہ ہے جو "چیز" الحاصل جو چیز کہ سبیلین سے خارج ہو عام ازیں کہ وہ معتاد ہو یا غیر معتاد وہ ناقض وضو ہے، اور یہی ہمارا مقصود ہے، اس سے امام مالکؒ کا وہ دعویٰ خارج ہو گیا کہ غیر معتاد کے نکلنے سے وضو نہیں ٹوٹتا ہے۔

## قطرہ آنا، آلۂ تناسل کا زخم

مقعد سے پاخانہ کم خارج ہو یا زیادہ اسی طرح جو مقعد سے نکلے، اسی طرح پیشاب خواہ کم ہو زیادہ وضو کو توڑتا ہے (المحیط) وہ ہوا جو آلہ تناسل سے یا عورت کی شرمگاہ سے نکلے وہ وضو کو نہیں توڑتی ہے، یہی قول صحیح ہے، لیکن اگر کوئی ایسی عورت ہو کہ اس کی شرمگاہ اور مقعد کے درمیان کا چمڑا پھٹ کر ایک ہو گیا ہو تو اس کی شرمگاہ سے ہوا نکلنے کی صورت میں وضو کر لینا ہی اس کے حق میں مستحب ہے (الجوہرۃ النیرۃ ع ف)۔

اگر کسی آدمی کے پیٹ میں ایسا زخم ہے جو پیٹ کے اندرونی حصہ تک پہنچا ہوا ہو اور اس سے ہوا خارج ہو تو وہ ہوا وضو نہیں توڑیگی جیسے بدبودار ڈکار، القنیہ، اگر پیشاب مرد کے آلہ تناسل تک پہنچا تو وضو نہیں ٹوٹا، اور ختنہ کی کھال تک پہنچ گیا تو وضو ٹوٹ گیا، الذخیرہ، اور یہی صحیح ہے، الفتح من تجنیس المصنف، البحر، اگر عورت کے اندرونی شرمگاہ سے پیشاب نکلا مگر باہر شرمگاہ سے نہیں نکلا تو وضو ٹوٹ گیا، القاضی خان، اگر مرد کے آلہ تناسل میں زخم ہو کر اس کے دو سوراخ ہو جائیں ایسے کہ ان میں سے ایک سے ایسی چیز نکلے جو پیشاب کے راستے سے ہو کر بہتی ہے، اور دوسرے سے وہ چیز نکلے جو پیشاب کے راستے سے نہیں نکلتی ہے، ایسی صورت میں پہلے سوراخ کا راستہ آلۂ تناسل کے حکم میں باقی رہے گا جب کہ اس کے سرے پر پیشاب ظاہر ہو گا تو وضو ٹوٹ جائے گا، اگرچہ اپنی جگہ سے وہ بہا نہ ہو، اور دوسرے سوراخ سے نکل کر جبتک بہہ نہ جائے وضو لازم نہ ہو گا۔

## روئی وغیرہ سے بند کرنا

اگر مرد کو پیشاب نکلنے کا خوف ہوا اس لئے اس نے اپنے آلہ تناسل کے سوراخ کے اندر روئی بھر دی، ایسی صورت میں اگر روئی نہ ہوتی تو اس سے پیشاب نکل آتا تو اس سے کوئی حرج نہیں یعنی اس کا وضو نہیں ٹوٹے گا، جبتک کہ پیشاب کی تری روئی کے اوپر نہ آجائے، القاضی خان، یہی صحیح ہے، م، الفتح۔

## کانچ نکلنا، مذی، منی، فرج کی رطوبت

شمس الائمہ حلوائیؒ نے کہا ہے کہ آدمی کی کانچ مقعد سے نکلتے ہی وضو ٹوٹ جائے گا، الذخیرہ، مذی، ودی اور منی ان سب کے نکلنے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے اگرچہ ودی اور منی بلا شہوت نکلے مثلاً کوئی بوجھ اٹھایا یا اونچے سے نیچے گرا اور منی نکل گئی تو وضو واجب ہے، المحیط، مذی، وہ سپیدی مائل تر چیز جو اپنی بی بی یا معشوقہ کے ساتھ دلبستگی کرنے سے شہوت کی بناء پر نکل آتی ہے، اس کے مقابلہ میں عورت سے جو چیز نکلتی ہے وہ مذی ہے، تبیین، اگر عورت نے اپنی پیشاب گاہ میں انگلی ڈال کر نکالی، تو شرمگاہ کی کچھ تری نکل آنے سے وضو ٹوٹ جائے گا، الفتح، مگر اس میں تامل ہے کیونکہ اس شرمگاہ کی تری کے مسئلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے، م۔

## مقعد کا کیڑا، آلۂ تناسل میں کچھ ٹپکانا، تیل کا حقنہ

اگر کیڑا مقعد سے نکلے تو اس سے وضو ٹوٹ جائے گا، القاضی خان، اگر مرد کے پیشاب گاہ کے سوراخ میں کسی نے کچھ ٹپکایا، پھر وہ اندر سے باہر نکل آیا تو اس سے وضو نہیں ٹوٹے گا، جیسا کہ روزے کی بحث میں ہے کہ روزہ نہیں ٹوٹتا ہے، الظہیریہ، اگر کسی نے تیل سے حقنہ کیا، پھر وہ اندر سے باہر آگیا تو وضو کا اعادہ لازم ہو گا، محیط السرخسی۔

## مقعد وغیرہ میں کوئی چیز داخل کرنے کا قاعدہ کلیہ

جو چیز (پائخانہ کے مقام میں) نیچے کی طرف سے اندر پہنچی پھر وہ نکل آئی تو وہ ناقض وضو ہے، کیونکہ وہ تری سے خالی نہ ہو گی، اگرچہ وہ چیز پوری داخل نہ ہوئی ہو، اس طور پر کہ اس کا ایک کنارہ ہاتھ میں ہو، الوجیز للکروی، یہانتک تو دونوں مقاموں سے نکلنے والی چیزوں کے ناقض وضو ہونے کا بیان ہوا۔

**والدم والقيح اذا خرجا من البدن، فتجاوزا الى موضع يلحقه حكم التطهير، والقيء ملء الفم، وقال الشافعي: الخارج من غير السبيلين لا ينقض الوضوء، لما روى انه عليه السلام قاء فلم يتوضأ، ولان غسل غير موضع الاصابع امر تعبدى، فيقتصر على مورد الشرع، وهو المخرج المعتاد**

ترجمہ:- اور نواقض وضو میں سے خون اور پیپ جبکہ (مقررہ دو راستوں کے علاوہ) بدن سے نکلے اور نکل کر ایسی جگہ تک پہنچ جائے جس کو پاک کرنے کا حکم دیا جاتا ہے، اور قئی جبکہ منہ بھر کر ہو، اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ دو راستوں کے علاوہ اور کسی جگہ سے کچھ نکلنے سے وضو نہیں ٹوٹتا ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے قئی کی پھر بھی وضو نہیں کیا، اور اس لئے کہ ایسی جگہ کو دھونا جہاں گندگی نہیں لگی ہو یہ ایک بندگی کے طریقہ پر (بلا چوں وچرا سر تسلیم خم کر دینا) ہے لہٰذا اس دھونے کے حکم کو صرف اس جگہ پر قائم رکھینگے جہاں شریعت کی طرف سے حکم ہو یعنی استنجے کی مقررہ جگہ۔

## توضیح:- مقام پائخانہ وپیشاب کے ماسوا دوسری جگہ سے نکلنے والی چیزیں جن سے وضو ٹوٹتا ہے

### شرط سیلان:

ناقضات وضو میں وہ ناپاک چیزیں بھی ہیں جو سبیلین کے علاوہ دوسری جگہ سے نکلتی ہیں لیکن ان کے لئے صرف بدن سے نکلنا ہی کافی نہیں ہے بلکہ ضروری ہے کہ ان میں سیلان (بہہ جانا) بھی پایا جاتا ہو، اس لئے اگر خون کسی جگہ زخم کے اوپر صرف نظر آ گیا اگرچہ زخم کے کناروں سے زیادہ بھی پھیلا ہوا ہو پھر بھی اس سے وضو نہیں ٹوٹے گا، الظہیریہ، اس مسئلہ کے جیسے دوسرے تمام مسائل میں اسی پر فتوی ہے کہ وضو نہیں ٹوٹے گا، پھر سیلان اور بہنے کے لئے واقعۃً بہہ جانا ضروری نہیں ہے بلکہ اگر بہنے کی صرف قوت ہو یعنی اگرچہ کسی ترکیب سے اسے بہنے نہ دیا جائے جب بھی وضو ٹوٹ جائے گا اسی بناء پر امام محمدؒ نے اصل میں فرمایا ہے کہ اگر زخم سے خون نکلا اور اس نے اسے صاف کر دیا پھر خون نظر آیا اسے بھی پوچھ لیا اب اگر خون کی حالت ہو کہ اگر اسے یوں ہی چھوڑ دیا جائے تو وہ اپنی جگہ سے آگے بڑھ جائے تو اس سے وضو ٹوٹ جائے گا، اور اگر آگے بڑھ جانے کی امید نہ ہو تو وضو نہیں ٹوٹے گا، خون کو صاف کر لینے کی طرح اس وقت بھی یہی حکم لگایا جائے گا جبکہ نکلنے والے خون پر راکھ یا دوسری کوئی جذب کر لینے والی چیز ڈال دی گئی ہو، الذخیرہ، خون، پیپ، زخم کا، چھالے کا، ناف کا، پستان کا، آنکھ اور کان کا پانی جبکہ بیماری کی وجہ سے ہو اصح قول میں سب برابر ہیں، الزاہدی، ف۔

## قئی کے مسائل، منہ بھر قئی اور اس کی پہچان

والقئی ملأ الفم...... الخ

نواقض وضو میں قئی بھی ہے جبکہ وہ منہ بھر کر ہو، جس کا مطلب یہ ہے کہ اتنی قئی منہ میں آئے جو مشقت اور تکلیف کے بغیر نہ روکی جا سکے، یہی صحیح ہے محیط السرخسی، اب صاحب ہدایہ نے ناقض وضو میں ایسی تین چیزوں کا ذکر فرمایا ہے جو

سبیلین مخصوصین کے سوادوسری جگہ سے نکلا کرتی ہیں، یعنی خون، پیپ بشرطیکہ وہ بہہ کر ایسی جگہ پر آجائیں جن کا دھونا ضروری ہے (خواہ وضو میں یا غسل میں) قئی اس کے لئے شرط یہ ہے کہ وہ اتنی ہو منہ بھر کہا جاسکے۔

**وقال الشافعي: الخارج من غير السبيلين لا ينقض الوضوء...... الخ**

مگر امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ سبیلین کے ماسوادوسری کسی جگہ سے نکلنے والی کوئی چیز بھی وضو کو نہیں توڑے گی کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے بھی ایک بار قئی کی مگر وضو نہیں کیا، اور اس وجہ سے بھی کہ اصل اور عقل کی بات تو یہ تھی کہ جس جگہ ناپاکی لگی وہی جگہ دھوئی جائے مگر اس کے ماسوادوسری جگہ یعنی اعضاء وضو کو ہم صرف اس لئے دھوتے ہیں کہ وہ فرمان خداوندی ہے جس کے سامنے ہم سر تسلیم خم کرتے ہیں، لہٰذا شریعت کا حکم جس موقع کے لئے ہوا ہے اسے اسی جگہ تک موقوف رکھا جائے، اور وہ حکم ہے سبیلین سے ناپاکی کے نکلنے پر، اور اس مخرج معتاد کے، سوادوسری جگہ سے نکلنے پر وضو کرنا واجب نہ ہو، اس کا جواب ہم احناف کی طرف سے یہ ہے کہ شریعت کی طرف سے وضو کو توڑنے والی صرف وہی چیز نہیں بتائی گئی ہے جو سبیلین سے نکلے بلکہ خون، پیپ، اور قئی وغیرہ کو بھی ناقض وضو کہا ہے کہ اس کے پائے جانے سے بھی وضو کرنا لازم ہوگا، اس لئے ہم شریعت کے حکم کے مطابق ہی کہتے ہیں صرف قیاس سے نہیں کہتے ہیں۔

## مذاہب سلف

**والدم والقيح اذا خرجا من البدن، فتجاوز الى موضع يلحقه التطهير......الخ**

ہمارے علماء کرام کا مذکورہ قول صحابہ اور تابعین کرام بالخصوص خلفائے اربعہ اور باقی عشرہ مبشرہ بالجنہ اور عبداللہ بن مسعود، عبداللہ بن عمر، زید بن ثابتؓ ابوموسی اشعریؓ، ابوالدرداءؓ، ثوبانؓ اور بڑے تابعین کرام کا ہے، یہی مذہب سفیان ثوریؒ، حسنؒ، اوزاعیؒ، اسحٰق بن راہویہ کے علاوہ شوافع میں سے مشہور و معروف عالم خطابیؒ نے فرمایا ہے کہ اکثر فقہاء کا یہی قول ہے، اور یہ بھی فرمایا ہے کہ اکثر فقہاء کے قول کے مطابق خون بہنے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے، یہی قول قوی تر اور اسی کی اتباع اولی ہے، عینی نے کہا ہے کہ خود امام شافعیؒ کے نزدیک بھی وضو نہیں ٹوٹتا ہے، اور یہی قول امام مالکؒ کا ہے، اور صحابہ کرام میں سے حضرت عبداللہ بن عباسؓ، ابن ابی اوفیؓ، جابرؓ، ابوہریرہؓ کا ہے، اس طرح تابعین میں سے ایک اور روایت میں سعید بن مسیبؒ سے اور سالم و قاسم و ربیعہؒ فقہائے مدینہ اور طاؤس و مکحول اور فقہاء میں سے ابوثور اور داؤدؒ سے مروی ہے، امام شافعیؒ کے دلائل میں سے ایک تو وہ حدیث ہے جو مصنفؒ نے ذکر فرمائی ہے مگر اس طرح نہیں ہے جیسی مذکور ہوئی۔

البتہ اس طرح ہے کہ آپ نے قئی کرنے کے بعد منہ دھویا تو کسی نے سوال کیا کہ آپ نے نماز کا وضو کیوں نہیں فرمایا، اور صرف منہ دھونے پر اکتفاء کیا تو جواب دیا کہ قئی کا وضو اس طرح ہوتا ہے، اس حدیث کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث غریب ہے جو مشہور احادیث کے مقابل اور معارض نہیں ہو سکتی ہے۔

اور مترجم کا یوں کہنا ہے کہ اس کے علاوہ یہ جواب ہے کہ اس سے یہ بات کہاں سے لازم آئی کہ وضو نہیں ٹوٹا بلکہ صرف اسی وقت فی الفور وضو نہیں کیا، دوسری دلیل یہ ہے کہ ایک حدیث جو حضرت ابوہریرہؓ سے منقول ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے لا وضُوءَ الا مِنْ صَوْتٍ أو رِيح کہ وضو صرف اسی وقت لازم آئے گا جبکہ آواز سنی گئی ہو یا بدبو محسوس کی گئی ہو یہ ترمذی کی روایت ہے، جواب یہ ہے کہ بالاتفاق نواقض وضو میں زور سے آواز ہونا یا بدبو کا محسوس کرنا ہی نہیں کیونکہ پائخانہ اور پیشاب بھی بالاتفاق ناقضات وضو ہیں، اس جگہ یہ بات معلوم ہوئی مذکورہ حدیث اس شبہہ کا جواب ہے کہ اگر کسی کو خارج ہونے کے بارے میں شبہ ہوتا ہو کہ اس کی ہوا خارج ہوئی یا نہیں تو جواب دیا کہ صرف شبہہ سے وضو باطل نہ ہوگا بلکہ ان دونوں باتوں میں سے کسی ایک کا پایا جانا ضروری ہے تاکہ یقین آجائے، چنانچہ حضرت عبداللہ بن زید بن عاصمؓ سے روایت ہے کہ

رسول اللہ ﷺ سے ایک شخص نے شکایت کی کہ اسے نماز میں یہ خیال ہوتا تھا کہ اسے کچھ ہوتا ہے تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ تم اپنے کام میں اطمینان سے لگے رہو نماز ختم نہ کرو یہانتک کہ آواز سن کر یا بدبو پا کر تمہیں خروج ریح کا یقین آ جائے، بخاری و مسلم۔

اسی طرح ایک اور روایت حضرت ابوہریرہؓ سے منقول ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ اِذا وَجَدَ اَحَدُکُم مِنْ بطنه شيئا فأشكَلَ عَلَيهِ اَخرَجَ منه شيء ام لا فلا يخرجن مِنَ المَسجد حتّٰى يسمع صوتا اَويجد ريحا کہ جب تم میں کوئی شخص اپنے پیٹ میں کوئی خلل محسوس کرے اور اسے یہ شبہ ہو کہ اس میں سے کوئی چیز نکلی ہے یا نہیں تو وہ ہرگز مسجد سے نہ نکلے یہانتک کہ آواز سن لے یا بدبو پالے، مسلم۔

امام شافعیؒ کی تیسری دلیل حضرت جابرؓ کی حدیث ہے کہ آنحضرت ﷺ نے غزوہ ذات الرقاع کے موقع پر فرمایا کہ آج رات میں ہماری نگہبانی کون کرے گا تو ایک انصاری اور ایک مہاجر صحابیؓ نے کہا ہے کہ ہم ہیں، یہ کہہ کر دونوں نگہبانی کی غرض سے پہاڑ کے درہ کی طرف چلے گئے، وہاں پہنچ کر مہاجر صحابیؓ لیٹ گئے اور انصاری نماز میں کھڑے ہو گئے، پھر کوئی مشرک آیا اور اس نے انسانی صورت دیکھ کر تین تیر مارے اور تینوں انہیں لگ گئے جب انصاری کو جان جانے کا خطرہ ہوا تو انہوں نے دوسرے ساتھی مہاجر کو جگایا، انہوں نے انہیں اس طرح خون میں لت پت دیکھا اور کہا کہ تم نے مجھے ہی کیوں نہیں جگا دیا؟ تو کہا کہ میں ایک ایسی سورت (سورہ صف) پڑھ رہا تھا کہ اگر مجھے رسول اللہ ﷺ کے حکم کی مخالفت کا خوف نہ ہوتا تو تمہیں بالکل نہیں جگاتا اور اپنی نماز میں مشغول رہتا جب اس بات کی خبر رسول اللہ ﷺ کو پہنچی تو آپ ﷺ نے دونوں کو دعائے خیر دی۔

یہ پوری حدیث بخاریؒ نے تعلیقاً اور ابوداؤد و ابن حبان، دارقطنی، بیہقی اور دوسروں نے مسنداً روایت کی ہے، اس روایت سے اس بات کی دلیل ملتی ہے کہ خون جاری ہونے سے بھی وضو اور نماز کے اعادہ کا حکم مذکور نہیں ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ ذکر نہ ہونے سے یہ بات کس طرح لازم آئی کہ وضو نہیں ٹوٹا ممکن ہے کہ آپ نے حکم دیا ہو مگر راوی نے اسے بیان نہیں کیا ہو، اور یہ بھی ممکن ہے کہ وہ نماز تہجد ہو جو لازم نہ ہو یا یہ کہ وہ زخمی فی الحال اس لائق نہ تھے کہ دوبارہ وضو کرنے اور نماز پڑھنے کا حکم دیا جائے۔

**ولنا قوله عليه السلام الوضوء من كل دم سائل، وقوله عليه السلام: من قاء، أو رعف فى صلاته فلينصرف، وليتوضاء، واليبن على صلاته مالم يتكلم**

ترجمہ:- اور ہماری دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے، کہ ہر بہنے والے خون سے وضو لازم ہے، اسی طرح نبی کریم صلوۃ والسلام کا یہ فرمان بھی ہے کہ جسے نماز میں قئی ہو یا نکسیر ہو جائے تو وہ نماز چھوڑ کر وضو کرے اور اپنی نماز پر بناء کرے جبتک کہ بات نہ کی ہو۔

## توضیح:- تفصیلی دلائل شافعیہ و حنفیہ

**ولنا قوله عليه السلام: الوضوء من كل دم سائل...... الخ**

اور ہم احناف کے نزدیک خون وغیرہ کے نکلنے سے بھی وضو کرنا لازم آتا ہے، جس کی دلیل آنحضرت ﷺ کا یہ فرمان ہے کہ الوضوء من كل دم سائل کہ ہر بہنے والے خون سے وضو لازم ہوتا ہے، دلیل کی تفصیل یہ ہے کہ اس میں لفظ "من" یا تو جزء اور بعض کا فائدہ دیتا ہے جیسا کہ اس جملہ میں ہے الاذنان من الراس کہ دونوں کان سر سے ہیں یعنی سر کا جزء ہیں یا "من" سے یہ بتانا ہے کہ ایک حکم دوسرے سے پیدا ہو رہا ہے جیسے النهار من طلوع الشمس کہ دن کا ہونا آفتاب نکلنے سے ہے، اس جگہ یہ بات صاف ظاہر ہے کہ وضو بہنے والے خون کا جزء یا حصہ نہیں ہے لہذا دوسری صورت متعین ہو گئی کہ وہ تفریع کا ہے جو سببیت کو بتا رہی ہے کیونکہ حکم جس پر متفرع ہو وہ سبب ہی ہوا کرتا ہے اس طرح مذکورہ حدیث کے معنی یہ

ہوئے کہ وضو ہر بہنے والے خون سے واجب ہوتا ہے، جیسا کہ "شرح تاج الشریعہ" میں ہے۔
اب نفس حدیث کی تحقیق یہ ہے کہ دار قطنیؒ نے ضعیف سند سے روایت کی ہے، اور عینیؒ نے کہا ہے کہ یہ مرسل ہے، اور مرسل حدیث ہمارے نزدیک قابل حجت ہوتی ہے، اور فتح القدیر میں کہا ہے کہ اس کو ابن عدیؒ نے کامل میں دوسری سند سے روایت کیا ہے، اور کہا ہے کہ میں اس روایت کو احمد بن فروخ کے علاوہ دوسری سند سے نہیں جانتا ہوں اور ان کا حال یہ ہے کہ ان کی حدیث لکھنے کے لائق تو ضرور ہوتی ہے مگر اس لائق نہیں ہوتی ہے کہ اس سے حجت پکڑی جاسکے کیونکہ لوگوں نے ان کے ضعیف ہونے کے باوجود ان کی حدیث نقل کرلی ہے، انتہی، البتہ ابن ابی حاتمؒ نے کتاب العلل میں کہا ہے کہ ہم نے ان کی روایت لکھی ہے اور ہمارے نزدیک ان کا مرتبہ صدق اور قبولیت کا ہے، انتہی۔
اور ہمارے دوسری دلیل حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ حضرت فاطمہ بنت ابی حبیشؓ نے آکر حضرت علیہ السلام سے عرض کیا میں ہمیشہ استحاضہ سے رہتی ہوں کبھی پاک نہیں ہوتی ہوں تو کیا میں چھوڑدوں؟ آپ علیہ السلام نے فرمایا نہیں، یہ تو رگ کی بیماری ہے، حیض نہیں ہے، اب جب تمہیں معمول کے حیض کا وقت آئے جب نماز چھوڑدو اس کے بعد اپنا خون دھوکر (نہاکر) نماز کے لئے وضو کرکے نماز پڑھتی رہو، یہانتک کہ پھر وہی وقت آجائے، یہ روایت احمد اور ترمذی میں ہے ترمذی نے اس کی تصحیح بھی کردی ہے، اور بخاری کی روایت میں ہے کہ ہشام بن عروہ نے کہا کہ میرے والد عروہ بن الزبیر نے بیان کیا پھر تو ہر نماز کے لئے وضو کر یہانتک کہ پھر وہی وقت آجائے۔
بعضوں نے اعتراض کرتے ہوئے کہا ہے کہ یہ آخری قول عروہ بن الزبیرؓ کا ہوا، جواب یہ دیا گیا ہے کہ ایسا نہیں ہے بلکہ ہشام نے اپنے والد کی روایت بیان کی ہے کہ رسول علیہ السلام نے اس عورت سے یوں کہا ہے، کیونکہ حدیث میں دونوں ہی صیغے خطاب تانیث کے ہیں جس کا ترجمہ یہ ہوا کہ اے عورت تو وضو کر اس سے معلوم ہوا کہ آنحضرت علیہ السلام نے خود اسی عورت سے کہا، اور اگر عروہؓ اپنی طرف سے کہتے تو یوں کہتے کہ پھر اس مستحاضہ کو چاہئے کہ وہ ہر نماز کے لئے وضو کرتی رہے، پھر ترمذی نے اس کی تصحیح بھی کی ہے، اور دار قطنی کی روایت جو اس کی مخالفت میں ذکر کی جاتی ہے کہ آنحضرت علیہ السلام نے پچھنے لگاوئے اور نماز پڑھ لی اور وضو نہیں کیا، اور جہاں پچھنے لگاوئے تھے اس جگہ سے زیادہ نہیں دھویا تو اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو یہ حدیث سنداً ضعیف ہے اس لئے بخاری وغیرہ کی حدیث کے کسی طرح معارض و مقابل نہیں ہوسکتی جواب یہ ہے کہ اس حدیث سے صرف یہ بات معلوم ہوئی کہ اس وقت فوراً وضو نہیں کیا، مختصر یہ ہوا کہ اس حدیث سے یہ بات ثابت ہوئی بہتے ہوئے خون کے نکلنے سے وضو واجب ہوتا ہے۔

**وقوله عليه السلام: من قاء، أو رعف في صلاته فلينصرف......الخ.**

غیر سبیلین سے نکلنے والی ناقض وضو چیزوں میں قئی اور نکسیر وغیرہ بھی ہے جیسا کہ رسول اللہ علیہ السلام کے اس فرمان میں ہے کہ جس نے قئی کی یا اس کی نکسیر بہی تو نماز سے کنارہ ہو کر وضو کرے اور اس عرصہ میں اگر بات نہ کی ہو یعنی کوئی دوسرا ناقض وضو کام نہ کیا ہو اور جی چاہے تو اس پر بناء کرے یعنی اپنی پڑھی ہوئی نماز کے بعد کی بقیہ نماز پڑھ کر اسے مکمل کرلے، اور ابن ماجہ نے ام المؤمنین حضرت صدیقہ عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ حضرت علیہ السلام نے فرمایا ہے **من اصابه قيء، أو رعاف، أو قلس، أو مذي، فلينصرف الخ** یعنی جس کسی کو قئی، نکسیر، قلس یا مذی آجائے تو وہ پھر جائے الخ۔

**معنى قلس، قئي، بناء استيناك۔** متلی آنے کے بعد جو کچھ کھانے پینے وغیرہ کی قسم منہ کے ذریعہ باہر آجائے وہ قلس ہے

اور اگر بغیر متلی کے آئے تو وہ قئی ہے، اور بناء کرنے کے معنی ہیں جہاں تک نماز پڑھ لی ہے اس کے بعد سے بقیہ نماز پوری کرنی، م، اور اگر اس کے برعکس ہونے کو یعنی پڑھی ہوئی نماز کا اعتبار نہ کرتے ہوئے شروع سے پڑھ لینے کو استیناف کہتے ہیں۔

## تحقیقات مذاہب وترجیح وغیرہ

**من أصابه قيء، أو رعاف، أو قلس، أو مذى، فلينصرف...... الخ**

مذکورہ حدیث میں مذی کا بھی ذکر ہے جس سے بالاتفاق وضو لازم آتا ہے، م، اس حدیث کو دارقطنی نے بھی روایت کیا ہے، اور کہا ہے کہ ابن جریج کے شاگردوں میں سے حفاظ مرسل روایت کی ہے، انتہی، اس حدیث کے ایک راوی اسمٰعیل بن عیاش کے بارے میں اعتراض کیا گیا ہے حاصل یہ ہے کہ اسمٰعیل نے جو اہل شام سے روایت کی ہے وہ قوی ہے، جیسے یہ حدیث ہے۔

اور جو اہل مجاز سے روایت کی ہے وہ غلط ہے، جیسا کہ تقریب میں ہے، اور ابن عدیؒ نے کہا ہے اسمٰعیل بن کبھی تو وہ ابن جریج عن ابی ملیکہ عن عائشہؓ کہکر مرفوع متصل روایت کرتے ہیں اور کبھی عن ابن جریج عن ابیہ کہہ کر مرسل روایت کرتے ہیں، اس کا جواب یہ ہے کہ ابن عیاش خود ثقہ ہیں، یحیی ابن معین وغیرہ نے اس کی توثیق کی ہے اور یعقوب بن سفیان نے کہا ہے کہ وہ ثقہ اور عادل ہیں، اور یزید بن ہارون نے کہا ہے کہ میں نے ان سے بڑھ کر حافظ حدیث نہیں دیکھا ہے، ان صورتوں میں اس سے کیا نقصان لازم آتا ہے کہ ایک ثقہ راوی ہے اس حدیث کو ایسے دو استاد سے نقل کیا ہے کہ ان میں سے ایک نے مرسل اور دوسرے نے مسند روایت کی ہو، اور اگر بالفرض مسند نہیں بلکہ دونوں ہی سندوں سے مرسل مروی ہو پھر بھی کوئی حرج لازم نہیں آتا ہے کیونکہ ہمارے اور تمام علماء کے درمیان بالاتفاق مرسل حدیث قابل قبول اور حجت ہوتی ہے، مع، بیہقی نے دارقطنی کے واسطہ سے ابن جریج عن ابیہ عن النبی ﷺ کی سند سے یہ حدیث مرسل روایت کی ہے، اور کہا ہے کہ یہی صحیح ہے۔

پھر بیہقیؒ نے شافعیؒ کی جانب سے یہ قول نقل کیا ہے کہ بالفرض ہم اس حدیث کو صحیح بھی مان لیں جب بھی یہ جواب دیا جائے گا اس حدیث میں وضو کرنے سے مراد خون دھونا ہے اور وضو شرعی مراد نہیں ہے اس کا جواب الجواب یہ ہے اس حدیث میں وضو سے یہ مراد لینا صحیح نہیں ہے کیونکہ نمازی جب خون دھونے کے لئے نماز سے ہٹے تو بالاتفاق نماز باطل ہو جائے گی اور اس پر بناء کرنا درست نہ ہوگا، مفع، اور امام احمد، ابوداؤد، ترمذی اور نسائیؒ نے حسین المعلم کی حدیث سے ابو درداؓ سے روایت کی ہے کہ آنحضرت ﷺ نے قئی کرنے کے بعد وضو کیا تھا، حضرت معدانؒ نے کہا اس کے بعد حضرت ابوالدرداء ثوبانؓ سے دمشق کی جامع میں میری ملاقات ہوئی تو میں نے ان سے حضرت ابوالدرداؓ کی یہ حدیث ذکر کی تو انہوں نے فرمایا کہ ہاں ابوالدرداءؓ نے بالکل سچ کہا ہے، اور میں نے ہی رسول اللہ ﷺ کو وضو کرایا تھا، ترمذی مسلم نے اس حدیث کی روایت کے بعد کہا ہے کہ یہ حدیث اصح ہے ابن جوزی نے کہا کہ اشرمؒ نے کہا ہے کہ میں نے امام احمدؒ سے کہا تھا کہ اس حدیث کی روایت میں اضطراب ہے جواب میں فرمایا کہ حسین المعلم نے اس حدیث کو تجوید کے ساتھ ذکر کیا ہے، اس طرح کہ اس سے اضطراب ختم ہو جائے اور یہ معنی خوبی اسناد اور صحت کے ہیں) حاکمؒ نے کہا ہے کہ یہ حدیث بخاری و مسلمؒ کی شرط پر ہے، مف۔

اس حدیث سے یہ بات اچھی طرح معلوم ہو گئی کہ خون، قئی، قلس اور مذی یہ سب ناقض وضو ہیں، اور ان کے ظاہر ہوتے وقت نماز سے پھر جانا جائز ہے، پھر وضو کر کے جب تک کلام نہ کیا اس وقت تک گزشتہ پڑھی ہوئی نماز کو صحیح مانتے ہوئے صرف بقیہ نماز کو ادا کر سکتے ہیں اور نماز میں کلام کرنا مفسد صلوۃ ہے، یہ بحث عنقریب نماز میں حدث ہو جانے کے بیان میں مستقلاً بیان کی جائے گی۔

اس حدیث سے کئی طرح سے استدلال کیا جاتا ہے اول یہ کہ اس میں نماز کے اوپر باقی نماز کے بناء کرنے کا حکم ہے، اور یہ بناء کرنا وضو ٹوٹ جانے کے بعد ہوتا ہے، دوم یہ کہ خون وغیرہ کے نکلنے کے بعد وضو کرنے کا حکم ہے اور یہ کہ جو حکم مطلق ہو وہ وجوب کے لئے ہوتا ہے۔

سوم یہ کہ اس صورت میں نماز سے پھر جانا درست ہے، اور یہ کہ نماز شروع کر لینے کے بعد نماز چھوڑ دینا جائز ہے مگر یہ اسی صورت میں جبکہ وضو نہ رہے، اور یہ کہ ایسی صورت میں صرف نجاست کو دھونے کے لئے جانے سے نماز باطل ہو جائے گی اور بالاتفاق اس پر بناء کرنا جائز نہ ہوگا، کیونکہ بلاشبہ مذکورہ چیزوں میں ایک مذی کا نکلنا بھی ہے جس سے بالاتفاق وضو کرنا لازم آتا ہے۔

ان کے علاوہ ہمارے مذہب کی ترجیح کی کئی باتیں ہیں۔

نمبر ا۔ اکثر صحابہ کرام کا یہی قول ہے۔

نمبر ۲۔ ہماری احادیث مثبت ہیں یعنی ایک بات کو ثابت کرتی ہیں اور دوسروں سے نفی کا حکم ہوتا ہے جبکہ یہ بات مسلم ہے کہ منفی دلیل کے مقابلہ میں مثبت دلیل مقدم ہوتی ہے۔

نمبر ۳۔ ہماری احادیث بہت ہیں اور اصح ہیں جبکہ دوسروں کے پاس کوئی صحیح حدیث نہیں ہے۔

نمبر ۴۔ جو ہمارا مذہب ہے اس میں دینی احتیاط زیادہ ہے بالخصوص عبادت میں، مع، پھر بالفرض اگر ہم ان روایات کو ایک دوسرے کی معارض اور مخالف مان لیں اور یہ فرض کر لیں کہ ہماری دوسری روایتیں بھی معارض کے بغیر نہیں ہیں تو (تعارضا تساقطا کے مطابق) بالاتفاق قیاس کی طرف رجوع کرنا ہوگا اسی لئے مصنف ہدایہؒ نے آگے اس قیاس کا تذکرہ کیا ہے۔

**ولأن خروج النجاسة مؤثر في زوال الطهارة، وهذا القدر في الاصل معقول، والاقتصار على الاعضاء الاربعة غير معقول، لكنه يتعدى ضرورة تعدى الاول، غير أن الخروج انما يتحقق بالسيلان الى موضع يلحقه حكم التطهير، و بملء الفم في القيء، لان بزوال القشرة تظهر النجاسة في محلها، فتكون بادية لا خارجة، بخلاف السبيلين لان ذاك الموضع ليس بموضع النجاسة، فيستدل بالظهور على الانتقال والخروج، وملء الفم أن يكون بحال لايمكن ضبطه الا بتكلف، لانه يخرج ظاهرا، فاعتبر خارجا**

ترجمہ:- اور مقررہ دونوں راستوں کے ماسوا دوسری جگہوں سے نجاست کا نکلنا اس لئے ناقض ہے کہ نجاست کا نکلنا طہارت کے زائل کرنے میں بلاشبہ مؤثر ہے، اتنی بات اور یہ سبب تو اصل میں سمجھ میں آتی ہی ہے، کہ عقل کے مطابق ہے لیکن یہ بات بالکل غیر معقول ہے کہ اس ناپاکی کو دور کرنے کے لئے صرف چار اعضاء پر ہی اکتفاء کیا جائے، لیکن امر دوم بھی متعدی ہوگا بوجہ ضرورت تعدی امر اول کے۔

## توضیح:- معنی قیاس

قیاس کرنے میں ایک اصل اور ایک فرع ہوتی ہے اس کے معنی ہیں ایک چیز پر دوسری چیز کو اندازہ کرنا، ان میں سے پہلی کو اصل اور دوسری کو فرع کہتے ہیں، ان دونوں کے درمیان کوئی علت اور سبب مشترک ہونا چاہئے، کہ جو بات اصل میں ہو وہی فرع میں بھی ہو، تاکہ جو حکم اصل میں ہو وہی حکم فرع میں بھی ظاہر ہو جائے، بشرطیکہ وہاں کوئی مانع اور مجبوری نہ ہو، موجودہ مسئلہ میں اصل یہ فرمان باری تعالیٰ ﴿اَوْ جَآءَ اَحَدٌ مِّنْكُمْ مِنَ الْغَآئِطِ﴾ الآیۃ ہے، اس حکم میں وضو کا واجب ہونا اس وجہ اور علت سے بتایا گیا ہے کہ ناپاکی پاخانہ و پیشاب سے نکلی ہے، اس سے یہ بات سمجھ میں آئی کہ نجاست کا نکلنا پاکی کو دور کرنے میں اپنا اثر رکھتا ہے یعنی ناپاکی اور نجاست کے نکلنے سے ہی پاکی اور طہارت ختم ہو جاتی ہے، اور اس میں جگہ کی کوئی خصوصیت نہیں ہے کہ وہ پاخانہ یا پیشاب نکلنے کے مقام سے نکلی ہو یا کسی اور جگہ سے ہو، کہ وہ ناپاکی پیشاب اور پاخانہ ہو یا حیض و نفاس کا خون ہو، کیونکہ حیض و نفاس سے بھی تو طہارت ختم ہو جاتی ہے اس طرح جب یہ بات واضح ہو گئی کہ نجاست کے نکلنے سے ہی طہارت ختم ہوتی ہے یہ بات بھی معلوم ہو گئی کہ مخصوص دو راستوں کے علاوہ منہ اور ناک وغیرہ سے بھی اگر ناپاکی نکل جائے تو طہارت ختم

ہو جائے گی۔

**والاقتصار علی الاعضاء الاربعۃ غیر معقول ......الخ**

جب یہ بات طے پا گئی کہ ناپاکی جہاں سے بھی نکلے خواہ دو مخصوص اور متعین مقامات سے ہوں یا نہ ہوں وضو ٹوٹ جائے گا اور پورا بدن ناپاک ہو جائے گا مگر یہ بات سمجھ سے بالاتر ہے کہ اسے پاک کرنے کے لئے صرف مخصوص چار ہی اعضاء کو کیوں پاک کرنا اس طرح لازم کیا گیا ہے کہ ان کے پاک ہوتے ہی بقیہ اعضاء بھی پاک ہو جاتے ہیں، یہاں اصل میں دو باتیں ہیں ایک عقلی جو معلوم بھی ہے کہ طہارت کے زائل ہونے کا سبب خروج نجاست ہے دوسری غیر عقلی بات کہ تمام بدن سے چار اعضاء پر ہی اکتفاء کیا گیا کہ ان چاروں کی طہارت سے ہی پورے بدن کی طہارت کا حکم ہو گا، ایسا کیوں ہے؟

**لکنہ یتعدی ضرورۃ تعدی الاول......الخ**

یعنی امر اول کے تعدی کے ضروری ہونے کی وجہ سے امر دوم بھی متعدی ہو گا، یعنی سبیلین جو اصل ہوا اس سے خارج ہونے والی چیز نجاست کا حکم غیر سبیلین بدن کے بقیہ اعضاء میں کسی سے بھی نجاست کے نکلنے پر زوال طہارت یعنی بدن کے ناپاک ہونے کا حکم لگایا گیا ہے تو پھر طہارت حاصل کرنے کا جو حکم صرف اعضاء وضو کا تھا (یعنی ان کا ظاہر ہو جانا) وہ بھی غیر سبیلین کی صورت میں متعدی ہو گیا، فتح القدیر میں لکھا ہے کہ اس جگہ ہمارا دعوی تو صرف اتنا ہی تھا کہ جس طرح سبیلین سے ناپاکی نکلنے سے پاکی اور طہارت ختم ہو جاتی ہے اسی طرح غیر سبیلین سے بھی ناپاک چیز کے نکلنے سے طہارت ختم ہو جاتی ہے، اس کے لئے اس طرح استدلال کافی ہے کہ خروج نجاست علت ہے زوال طہارت کا اس لئے جس طرح سبیلین سے نکلنے والی چیز موجب زوال طہارت ہے اس طرح غیر سبیلین سے نکلنے والی چیز بھی موجب طہارت ہو گی، کیونکہ کسی جگہ کی بھی کوئی خصوصیت نہیں ہے اس لئے جب طہارت ختم ہو گئی تو نماز کے وقت مصلی خود ہی طہارت حاصل کرے گا، اور اس طہارت سے مراد وہی وضو ہے جس میں صرف چاروں اعضاء کو پاک کرنا ضروری ہے، یہاں تک مصنف ہدایہؒ کے کلام کا خلاصہ تھا۔

فاضل الہدادؒ نے اس جگہ اعتراض کیا ہے کہ یہ بات تو سمجھ میں نہیں آتی ہے کہ کسی جگہ سے نجاست کے نکلنے سے صرف اسی جگہ کی طہارت زائل ہو جائے اور وضو واجب نہ ہو مگر یہ بات سمجھ میں نہیں آتی ہے کہ پورے بدن کی طہارت ختم ہو جائے لہذا مصنفؒ کا اسے معقول کہنا صحیح نہیں ہے، مترجم کی طرف سے جواب یہ ہے کہ مصنف ہدایہؒ اور شیخ ابن الہمام کے قول میں طہارت سے مراد حسی اور عقلی نہیں بلکہ شرعی طہارت مراد ہے۔

جبکہ محترم فاضل الہ داد نے طہارت حسی سمجھ کر غلطی کی ہے اور انہیں دھوکہ ہوا ہے، اب جبکہ اللہ تعالیٰ نے اصل مقررہ دو راہوں سے نجاست نکلنے پر شرعی طہارت (وضو) کو لازم کیا ہے، تو معلوم ہوا کہ شرعی طہارت ہی ختم ہو گئی تھی، لیکن بدن کے پاک کرنے کے لئے اعضاء وضو کے پاک کر لینے پر اکتفاء کرنا عقل سے باہر ہے، اس لئے کوئی بھی اس میں قیاس سے کام نہیں لے سکتا ہے، اور تحقیق یہ ہے کہ امام الشافعیؒ کی قیاسی دلیل تھی کہ نجاست کی جگہ کے علاوہ اعضاء وضو کو دھونا فرمان الٰہی کے آگے بے چون و چرا تسلیم خم کرنا ہے، کہ یہ امر تعبدی ہے، اس لئے جس مقام کی نجاست یعنی سبیلین سے نکلنے پر اس امر تعبدی (وضو) کو لازم کیا گیا ہے اسے اسی حد پر موقوف رکھنا چاہئے۔

مصنف ہدایہؒ نے اس کا جواب اس طرح دیا ہے کہ خروج نجاست کی وجہ سے طہارت کا ختم ہو جانا بلاشبہ معقول بات ہے کیونکہ خروج نجاست کی وجہ سے بدن کو شرعی طہارت حاصل نہ ہونے کی صورت میں طہارت شرعی ہی کا حکم فرمایا ہے، البتہ یہ بات غیر معقول ہے کہ طہارت حاصل کرنے میں صرف وضو کرنے پر ہی اکتفاء کیا جائے، اب جبکہ نجاست کے خارج ہونے کی بناء پر سبیلین کے ماسوا دوسرے اعضاء سے بھی طہارت کے ختم ہونے کا حکم دیا گیا تو شرعی طہارت یعنی چاروں اعضاء پر اقتصار بھی متعدی ہو گیا۔

خلاصہ یہ ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک سبیلین سے نجاست کے خارج ہونے کی وجہ سے سبیلین کی ماسوا دوسرے اعضاء کو پاک کرنے کا حکم ایک تعبدی حکم ہے اور قیاس سے باہر ہے، مگر ہم احناف کے نزدیک سبیلین سے نجاست کے خارج ہونے کی وجہ سے پاکی حاصل کرنا تو قیاس اور معقول بات ہے، لیکن صرف چاروں اعضاء ہی کو پاک کرنے پر بس کرنا قیاس اور عقل سے خارج ہے، چونکہ ایسے مسئلہ میں جو عقلی اور قیاسی ہے اس سے ہم نے شریعت کے حکم کے مطابق علت کو سمجھ کر غیر سبیلین کو سبیلین پر قیاس کر کے یہ معلوم کرلیا ہے کہ نجاست کے خارج ہونے سے ہی پاکی حاصل کرنی لازم ہے تو معقول قیاسی کے ساتھ پاکی حاصل کرنے کے جو طریقہ قیاسی نہیں تھا وہ بھی متعدی اور متجاوز ہو گیا، فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔

## قیاس کی تفصیلی بحث

اتنی بات تو معلوم ہوگی کہ قیاس سے بحث کرنے کا اصل مقام علم اصول فقہ ہے پھر بھی اس جگہ اس کی ضروری بحث کر لینی مناسب ہے وہ یہ ہے کہ آیت، حدیث اور قیاس یہ سب بنیاد شریعت ہیں ان میں فرق یہ ہے کہ آیت وحدیث حکم کو ثابت کرتی ہیں لیکن ہمارا قیاس حکم کو ثابت نہیں کرتا ہے بلکہ ثابت شدہ حکم جو کسی طرح مخفی تھا اسے قیاس ظاہر اور قابل عمل بنادیتا ہے یا یوں کہا جائے کہ آیت یا حدیث کا حکم جن جن چیزوں کو شامل ہے ان میں کچھ آیت یا حدیث یا دونوں میں مذکور ہیں اور کچھ ان میں مذکور نہیں ہیں مگر اللہ تعالیٰ نے علماء کو حکم دیا ہے کہ ہم نے جو تمہیں علم دیا ہے اس کے ذریعہ قیاس کر کے یہ سمجھنے کی کوشش کرو جو احکام آیت وحدیث میں مذکور ہیں وہ کس غیر مذکور حکم پر شامل ہے، یا یہ کہ غیر مذکور حکم ان دونوں میں سے کس کے ماتحت ہو سکتا ہے لہٰذا قیاس اور اجتہاد سے جو کچھ سمجھنے کی کوشش کی گئی اور جو کچھ بھی معلوم ہوا اس پر عمل ضرور ہوا، اور منجانب اللہ اس عمل پر ثواب کا وعدہ کیا گیا، اس طرح قیاس حکم کو صرف ظاہر کرنے والا ہوا، مگر یہ قیاس ہر کس ناکس کا معتبر نہ ہوگا بلکہ صرف مجتہد کا یا جس میں قیاس کرنے کی مخصوص شرطیں پائی جائے گی ان کا ہی قیاس معتبر ہوگا، قیاس کرنے میں ایک اصل ہوتی ہے جو آیت یا حدیث میں مذکور ہوتی ہے، جیسے مذکور مسئلہ میں کہ آیت میں سبیلین کا ذکر ہے، دوسری فرع ہے جو آیت یا حدیث میں مذکور ہوتی نہیں ہے، جیسے اسی مسئلہ میں سبیلین کے علاوہ۔

اس جگہ یہ سوال ہوا کہ اگر نجاست غیر سبیلین سے نکلے تو کیا وضو کرنا ضروری ہو جاتا ہے، مجتہد نے سوال سن کر غور کیا تو دیکھا کہ آیت پاک میں اس کا کوئی تذکرہ تک نہیں ہے، کہ اس میں تو صرف سبیلین کا ذکر ہے، لہٰذا اس حکم کو ظاہر کرنے کے لئے قیاس کرنا چاہا کہ آیت کے حکم میں یہ بھی شامل ہے یا نہیں۔

قیاس کی چند شرطوں میں سے پہلی یہ ہے کہ جس اصل پر فروع کو قیاس کرنا چاہتے ہیں وہ کسی دوسری نص سے مخصوص الحکم نہ ہو یعنی اس بات کی کہیں تصریح نہ ہو کہ یہ حکم عام نہیں ہے بلکہ فقط اسی اصل کے لئے مخصوص ہے، جیسا کہ عام قاعدہ میں گواہی کے لے دو آدمیوں کی ضرورت ہوتی ہے مگر ایک موقعہ پر رسول اللہ ﷺ نے خوش ہو کر اپنے ایک صحابی حضرت خزیمہؓ کی تنہا گواہی کو دو گواہوں کے برابر مان لیا لہٰذا اسے اصل مان کر اگر کسی دوسرے صحابی کو بھی قیاس کر کے یہ کہدیا جائے کہ ان کی تنہا گواہی بھی دو کے برابر ہوگی تو ایسا کرنا صحیح نہ ہوگا۔

قیاس کی دوسری شرط یہ ہے کہ اصل مذکور قیاس سے معدول اور علیحدہ نہ مانا گیا ہو، جیسا کہ رمضان میں بھولے سے کھانا کھالینا کہ اس سے روزہ نہیں ٹوٹتا ہے، حالانکہ قیاس تو یہ چاہتا ہے کہ روزہ ٹوٹ جائے، جیسا کہ نماز میں بھولے سے بھی بات کر لینے سے نماز باطل ہو جاتی ہے۔

قیاس کی تیسری شرط یہ ہے کہ جس فرع کا حکم جاننے کے لئے قیاس کرنا چاہتے ہیں اس کے بارے میں پہلے سے کوئی صریح نص موجود نہ ہو جیسے یہی مسئلہ کہ بھول کر روزہ میں کھاپی لینے سے روزہ باقی رہے گا یا ٹوٹ جائے گا، چونکہ اس کے جواب

کے لئے پہلے سے صریح نص یہ موجود ہے کہ اس میں روزہ نہیں ٹوٹتا ہے تو اب مزید معلومات کے لئے قیاس کرنا باطل ہے۔

قیاس کی چوتھی شرط یہ ہے کہ اصل میں جو حکم ہے اس کی علت سمجھ میں آتی ہو اور اس کے فرع میں اس بارے میں اس کی نظیر ہو، اور حکم بھی متعدی ہو، اب مجتہد کے ذمہ یہ کام ہو جاتا ہے کہ وہ یہ سمجھے کہ فلاں حکم کس طرح ہوا، اور یہ کہ فرع اس کی نظیر ہے یا نہیں اور یہ کہ یہ حکم متعدی ہے یا نہیں، اب ہمارے مذکورہ مسئلہ میں جو یہ بحث ہے کہ اگر نجاست سبیلین کے علاوہ کسی دوسرے مقام سے نکلی ہو تو اس سے لازم ہوگا یا نہیں، تو امام شافعیؒ کے نزدیک اس کا سبیلین پر قیاس کرنا درست نہیں ہے لہٰذا غیر سبیلین کا حکم وہ نہ ہوگا، کیونکہ جس جگہ سے نجاست نکلتی ہے اس کا دھونا تو عقل کے مطابق ہے مگر دوسری جگہ کا دھونا عقل سے باہر ہے، جیسا کہ سبیلین سے نجاست کے نکلنے پر اعضاء وضو کا دھونا واجب ہے اور یہ عقل سے باہر ہے اگرچہ ہمیں یہ یقین ہے کہ یہ تو اللہ پاک کا حکم ہے اور یہ حکم برحق ہے مگر یہ تو امر تعبدی اور بے چون وچرا فرماں برداری ہے، اس کا سبب معلوم کرنا بے کار ہے کہ عقل سے خارج بات ہے۔

اور ہمارے ائمہ احناف کے نزدیک سبیلین پر غیر سبیلین کا قیاس درست ہے کیونکہ سبیلین سے نجاست نکلنے پر طہارت یعنی شرعی طہارت یا وضو کا لازم آنا ہماری سمجھ میں آگیا اگرچہ ظاہری اور حسی طور پر ہمیں اس کی وجہ معلوم نہ ہو، مگر اتنی بات تو یقینی طور سے معلوم ہوگئی کہ ایسا شخص جسے شرعی طہارت حاصل ہے یعنی وہ باوضو ہے اگر استنجاء کر کے (غائط سے) آئے تو اس کی وہ طہارت ختم ہو جائے گی کیونکہ اگر وہ طہارت ختم نہ ہوتی تو اسے دوبارہ طہارت حاصل کرنے یعنی وضو کرنے کا حکم شرعاً کیوں دیا جاتا جیسا کہ اس فرمان خداوندی میں ہے ﴿اَوْ جَاءَ اَحَدٌ مِّنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ﴾ الآیۃ۔

اس طرح ہمیں یہ بات اچھی طرح معلوم ہوگئی کہ ناپاکی نکلنے سے پہلے کی شرعی طہارت ختم ہو جاتی ہے، ورنہ شریعت طہارت کا حکم کیوں دیتی، اس طہارت سے مراد وضو کی طہارت ہے، اس طرح یہ بات بھی ہمیں معلوم ہوگئی کہ اس میں اصل میں دو معانی شامل ہیں ایک معنی وہ جو سمجھ میں بھی آجائے دوسرے وہ معنی جو ہماری سمجھ میں نہ آسکے، سمجھ میں آنے والے معنی تو یہ ہیں کہ نجاست کے نکلنے سے دو جگہ کی طہارت ختم ہو جاتی ہے، ایک جگہ تو وہ جہاں سے نجاست نکلتی ہے یعنی پیشاب وپاخانہ نکلنے کی جگہیں، کیونکہ یہ جگہیں بھی پہلے پاک تھیں مگر نجاست کے نکلنے سے اب یہ ناپاک ہوگئیں، دوسری جگہ باقی تمام بدن ہے کیونکہ اس حدث کے ہونے کی وجہ سے ان تمام حصوں سے بھی طہارت جاتی رہی، اور جب پاک صاف باوضو آدمی کو حدث ہوگیا تو اس کی اس طہارت ختم ہو جانے کی وجہ سے آئندہ نماز کے لئے اس پر طہارت لازم ہوگئی، اور یہ ناپاکی یا حدث ایسے معنی ہیں جن کے حصے یا ٹکڑے کر کے یہ نہیں کہا جا سکتا ہے کہ بدن کے فلاں حصوں میں حدث کا اثر ہوگیا اور فلاں حصوں میں اس کا اثر نہیں ہوا، اس لئے جب حدث پایا گیا تو تمام بدن کو صفت حدث یعنی شرعی بے طہارتی اور ناپاکی لگ گئی، یہ باتیں تو بآسانی عقل میں آنے والی ہیں، اور دوسرے معنی وہ ہیں جو عقل میں آسانی سے آنے والے نہیں ہیں، وہ یہ ہیں کہ اس حدث کے پائے جانے کے ساتھ ہی اللہ تعالیٰ نے نئی پاکی حاصل کرنے کے لئے صرف چار اعضاء وضو کے پاک کرنے کا حکم فرمایا۔

اس جگہ یہ بات سمجھ سے باہر ہے کہ ان چار اعضاء کے پاک کر لینے سے ہی تمام اعضاء کی ناپاکی کس طرح دور ہوگئی، لیکن جس طرح سبیلین سے نجاست نکلنے سے ہم نے یہ جان لیا کہ طہارت ختم ہوگئی ہے خواہ اس کی وجہ یہ ہے کہ حدث کے اجزاء اور حصے نہیں ہوتے، یا اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے استنجے سے فارغ ہونے کے بعد ہمیں شرعی طہارت کا حکم دیا ہے، اس لئے ہمیں پورا یقین ہوگیا اور ہم نے حق سمجھ لیا کہ وہاں سے نکلنے کے بعد شرعی طہارت ختم ہو کر حدث لاحق ہوگیا ہے، اسی طرح ہم نے یہ بھی یقین کر لیا کہ انہیں اعضاء کے پاک کرنے سے وہ حدث بھی ختم ہوگا۔

خلاصہ کلام یہ ہوا کہ اصل غائط میں یہ دو معنی پائے گئے ایک مفہوم یعنی سمجھ میں آجانے کے لائق اور دوسرا غیر مفہوم یعنی

سمجھ میں آنے سے باہر، اور فرع یعنی غیر سبیلین جس سے خروج نجاست کو سبیلین پر قیاس کرنا ہے اس لئے ہمارے علمائے احناف نے قیاس کر کے مسئلہ کا استخراج کیا کہ سبیلین سے کچھ نکلنا اس لئے حدث ہوا کہ نکلنے والی چیز نجس تھی، جیسا کہ اس قول خداوندی میں ہے ﴿اَوْ جَآءَ اَحَدٌ مِّنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ﴾ الآیة، اور یہ حکم صریح نص ہے جس سے نجاست کا حدث کے لئے علت ہونا مفہوم ہوتا ہے، کیونکہ یہ حکم اسی وصف کے ساتھ تعلق رکھتا ہے، کیونکہ اس کی جنس میں بھی یہی علت ہے، یعنی حیض و نفاس کا خون جس کے نکلنے سے طہارت زائل ہو جاتی ہے، جیسا کہ اس فرمان الٰہی میں ہے ﴿وَيَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْمَحِيْضِ قُلْ هُوَ اَذًى﴾ الخ، اس میں لفظ اذی کا کہنا علت کو معین اور نص کر دیتا ہے جس کے معنی پلیدی کے ہیں لہٰذا غائط یعنی استنجے والی صورت میں بھی طہارت کا زائل ہو جانا ناپاکی کے نکلنے کی وجہ سے ہوا، اس کے بعد ہمارے ائمہ نے غیر سبیلین میں بھی نجاست نکلنے کی صفت پائی، تو پہلے حکم کو اس طرف بھی لے آئے، یعنی طہارت ختم ہوئی اور حدث لاحق ہوا، اس طرح دوسرا حکم بھی متعدی ہو گیا، یعنی وضو میں صرف چار اعضاء کے پاک کر لینے سے ہی پورے بدن میں طہارت آ جائے گی، کیونکہ اگر یہ حکم متعدی نہ ہوگا تو وہ منصوص حکم بھی بدل جائے گا، جس کی وجہ سے قیاس فاسد ہو جائے گا، لہٰذا لامحالہ حکم کو متعدی ماننا ہوگا، م وعنایہ۔

اب جبکہ مصنف ہدایہؒ کی دلیل قیاس وغیرہ سے یہ ثابت ہو گیا کہ غیر سبیلین سے نجاست نکلنا سبیلین سے نجاست نکلنے کے برابر ہے، تو یہ سوال پیدا ہوا کہ سبیلین میں تو نجاست کے صرف نکلنے کا ہی اعتبار کیا گیا ہے یعنی وہ مزید آگے بڑھے یا نہ بڑھے اس سے وضو ٹوٹ جائے گا، مگر غیر سبیلین میں نجاست کے صرف نکلنے سے ہی وضو نہیں ٹوٹتا ہے بلکہ اس میں یہ زائد شرط بھی ہے کہ وہ اپنی جگہ چھوڑ کر کچھ ادھر ادھر ہو گئی ہو، یعنی سیلان ہو گیا ہو جیسا کہ متن میں اپنی جگہ گذر گیا ہے کہ خون، پیپ وغیرہ اس وقت ناقض وضو ہیں جبکہ وہ اپنی جگہ سے نکل کر بہہ کر ایسی جگہ بہہ جائیں جس کا وضو یا غسل کے موقعہ پر دھونا لازم کیا گیا، الحاصل اس فرع میں اصل سے زیادہ کیوں شرط رکھی گئی ہے، اور فرق کرنے کی کیا وجہ ہے اس کا جواب صاحب ہدایہؒ نے جو دیا ہے وہ آئندہ آتا ہے۔

**غير أن الخروج انما يتحقق بالسيلان الى موضع يلحقه حكم التطهير، و بمل الفم في القيء، لان بزوال القشرة تظهر النجاسة في محلها، فتكون بادية لاخارجة، بخلاف السبيلين، لان ذاك الموضع ليس بموضع النجاسة، فيستدل بالظهور على الانتقال والخروج، وملء الفم ان يكون بحال لايمكن ضبطه إلا بتكلف، لانه يخرج ظاهرا، فاعتبر خارجا**

ترجمہ:- یعنی اصل و فرع دونوں میں صرف خروج معتبر ہے، مگر خون اور پیپ وغیرہ میں خروج اسی وقت متحقق اور معتبر مانا جائے گا جبکہ ایسی جگہ سیلان بھی پایا جا رہا ہو جس کے واسطے وضو یا غسل میں پاک کرنے کا حکم پہلے سے ہو، اور قئے میں خروج اسی وقت معتبر مانا جائے گا، جبکہ وہ منہ بھر کر ہو، کیونکہ صرف اوپر کا چھلکا یا چمڑا اتر جانے سے نجاست کا خروج نہیں ہوگا بلکہ صرف اپنی جگہ پر ظہور ہوگا اور خروج نہ ہوگا، لہٰذا وہ نجاست بادیہ یعنی ظاہر ہونے والی کہلائے گی اور خارج ہونے والی نہیں کہلائے گی، بخلاف پاخانہ و پیشاب کے دونوں راستوں کے کیونکہ یہ دونوں جگہیں نجاست رہنے کی جگہیں اور ٹھکانا نہیں ہیں، اس لئے وہاں نجاست ظاہر ہونے سے یہ بات سمجھ میں آ گئی کہ وہ اپنی جگہ سے نکل کر باہر آ گئی ہے، اور منہ بھر قئی اس وقت مانی جاتی ہے جبکہ ایسی حالت ہو جائے کہ بغیر تکلف اور زبردستی کے اس کا روک لینا ممکن ہو جائے، لہٰذا اتنی قئی ہو جانے سے ہی اس کا خروج بھی مانا جائے گا، کیونکہ ظاہر منہ سے وہ خارج ہو گی تو منہ بھر ہو گی تو وہ خارج ہی معتبر ہو گی۔

## توضیح:- سیلان کی مزید بحث

**غير أن الخروج انما يتحقق بالسيلان الى موضع يلحقه حكم التطهير...... الخ**

یعنی پیشاب وپاخانہ ہو یا خون پیپ وغیرہ جیسی کوئی بھی چیز ہو ان سب کے ناقص وضو ہونے کے لئے ان میں صرف خروج ہی شرط ہے البتہ ان میں فرق یہ ہو جاتا ہے کہ پیشاب وپاخانہ کا اصل مقام پیٹ کا اندرونی حصہ ہے اور وہ خاص مقامات ان کے نظر آنے اور نکلنے کی جگہیں ہیں لہذا ان کا ان مقامات تک پہنچنا ہی اس بات کی علامت ہے کہ یہ چیزیں اپنی جگہوں سے آگے بڑھ چکی ہیں، ان کے برخلاف خون وغیرہ تو بدن کے چمڑے اور زخم کے آبلے سے مخفی رہتا ہے جو اس لئے چمڑے اور آبلے کے چلنے یا کٹنے سے ہی نظر آنے لگتا ہے، اسی لئے ان چیزوں کے لئے یہ شرط ہے کہ وہ اپنی جگہ چھوڑ کر ایسی جگہ تک ہو کر آجائیں جن کا وضو یا غسل میں دھونا لازم ہو، اسی قاعدہ کی بناء پر اگر کسی کی آنکھ سے خون نکل کر اندر ہی اندر بہہ گیا تو اس سے وضوء نہیں ٹوٹے گا کیونکہ وضو یا غسل میں کسی وقت بھی آنکھوں کے اندر کا حصہ دھونا لازم نہیں ہے، حالانکہ اس خون میں بھی خروج دم کی صورت پائی گئی، اور اصل سبیلین سے جو چیز بھی ظاہر ہوئی اس میں ایسی جگہ پر خروج پایا گیا جس کا غسل میں دھونا لازم ہے، اسی بناء پر اگر کسی نے فصد لیا اور دھار بن کر خون سیدھا بہہ گیا بدن پر نہیں لگا تو بھی اس میں سیلان کی صفت پائے جانے کی وجہ سے وضو ٹوٹ جائے گا الحاصل دو صفتیں یعنی سیلان کا پایا جانا اور ایسی جگہ کی طرف جانا جس کی پاکی کسی بھی وقت ضروری ہو دونوں موافق اصل کے خروج محقق ہونے کے لئے ہیں۔

**لان بزوال القشرة تطهير النجاسة فى محلها، فتكون بادية لاخارجة...... الخ**

یعنی صرف اوپر کی کھال یا اوپر کا چھلکا اتر جانے سے نجاست کا خروج نہیں بلکہ صرف اپنی جگہ پر ظہور ہوا ہے خون تو ہر وقت بدن کے اندر چمڑے کے نیچے رہتا ہے شریعت نے اسے ناپاک یا ناقض صرف اسی وقت مانا ہے جبکہ وہ اپنی جگہ چھوڑ کر بہتا ہوا نظر آجائے، اگر اتنی رعایت نہ ہوتی تو کسی بھی انسان کے لئے پاک ہونا ممکن ہوتا۔

**بخلاف السبيلين، لان ذاك الموضع ليس بموضع النجاسة...... الخ**

اس عبارت سے گزشتہ مسئلہ کی مزید وضاحت کرنا اور پیشاب وپاخانہ سے خون وپیپ کا فرق بھی بتانا مقصود ہے کہ شریعت میں ناقص وضو ہونے کے لئے درحقیقت خارج ہونا ضروری ہے صرف ظہور کافی نہیں ہے، کیونکہ خون پیپ کے لئے چونکہ کوئی جگہ مخصوص نہیں ہے بلکہ وہ ہر جگہ پایا جاتا ہے صرف چمڑے سے ڈھکا رہتا ہے، اور چمڑے کا اپنی جگہ سے نکل جانے سے خون خارج نہیں ہوگا بلکہ ظاہر ہوگا جبتک کہ وہ بہہ کر دوسری ایسی جگہ نہ پہنچ جائے جس کا دھونا کس وقت بھی ضروری سمجھا جاتا ہے بخلاف سبیلین سے نکلنے والے پیشاب پاخانہ کے کہ ان کی جگہ مخصوص ہے اور سبیلین ان کے خروج کی متعین جگہ ہے لہذا اس جگہ پر پہنچنے سے ہی خروج پالیا جائے گا، اسی بناء پر پیشاب کا قطرہ اگر پیشاب کی تھیلی سے آگے بڑھ کر ذکر (مرد کی پیشاب گاہ) تک آجائے مگر اس کے منہ پر نہ پہنچے تو اس سے وضو نہیں ٹوٹے گا، اس قاعدہ سے صدر الشریعۃ اصغر عبید اللہ بن مسعودؒ نے یہ مسئلہ اخذ کیا ہے کہ اس جگہ "بہنے" کی قید سے یہ معلوم ہوا کہ صرف بہنے والا خون نجس ہو یعنی ایسا خون جس میں سیلان نہیں پایا جائے مثلاً قلیل جو کہ جما ہوا ہے اس کے متعلق حدیث میں اس بات کی تصریح ہے کہ یہ حلال ہے، الحاصل خون اور پیپ کا خروج ان کے بہنے سے ہی ثابت ہوگا، لیکن قئی میں خروج اس وقت مانا جائے گا جبکہ منہ بھر قئی ہو، اس کی دلیل میں صاحب ہدایہؒ نے فرمایا ہے۔

**وملء الفم ان يكون بحال لايمكن ضبطه إلا بتكلف......الخ**

منہ بھر قئی کے معنی یہ ہیں کہ اتنی قئی ہو کہ اس کو بغیر تکلیف کے روکنا ممکن ہو، اور اتنی قئی ہونے سے ہی خروج مانا جائے گا، کیونکہ وہ ایسی کیفیت میں ہے کہ وہ خارج ہو جائے اس قید کا فائدہ یہ ہوگا کہ ایک شخص کی طبیعت بگڑی اور وہ قئی کرنے پر مجبور ہونے لگا، ایسا اگر اس وقت وہ کسی طرح منہ کو بند کر کے قئی باہر نہ آنے دے اور نگل جائے تو اس کا وضو ٹوٹ جائے گا کیونکہ اتنا ہونا خروج کے حکم میں ہے، قئی کا نکلنا یہی ہے کہ منہ بھر کر ہو، م، کتنی مقدار کو منہ بھر قئی کہا جائے گا اس میں کئی اقوال

ہیں ان میں اصح قول وہی ہے جو صاحب ہدایہؒ نے کہا ہے، الفتح، یہی صحیح ہے، محیط السرخسی۔

اس جگہ ایک اعتراض یہ ہوتا ہے کہ قئی میں منہ بھر ہونے کی قید لگانے اور اس کے خارج ہونے کا اعتبار کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہونی چاہئے کیونکہ قئی کو نجس مان لینے کے بعد جیسے ہی وہ معدہ سے اوپر آکر منہ میں پہنچی تو اس میں اس طرح کی روانی پائی گئی کہ وہ منہ میں ایسی جگہ پہنچ گئی جس کو غسل کرنے میں کلی فرض ہونے کی وجہ سے دھونا ضروری ہوتا ہے لہٰذا قئی کے لئے کم یا زیادہ کی قید لگانا بے فائدہ ہوگا۔

جواب یہ ہے کہ منہ کے اندر کے حصے کی دو حیثیتیں ہیں، ایک حیثیت سے وہ شرعا باطن حصہ شمار کیا گیا ہے اس طرح پر کہ اگر کوئی شخص منہ کے تھوک کو نگل جائے تو اس سے روزہ نہیں ٹوٹے گا اور وضو میں چہرہ دھوتے وقت منہ کا اندرونی حصہ دھونا فرض نہیں ہے، حالانکہ اگر وہ ظاہری حصہ ہوتا تو جس طرح دوسرے شخص کے منہ کے تھوک کو نگل جانے سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے اسی طرح اپنے منہ کے تھوک نگلنے سے بھی روزہ ٹوٹ جانا چاہئے تھا، اسی طرح اگر وہ چہرہ کا ظاہری حصہ ہوتا تو وضو کرتے وقت میں چہرہ دھوتے وقت اسے بھی دھونا ضروری ہوتا۔

اور دوسری حیثیت سے وہ خارج بدن مانا جاتا ہے اس طرح پر کہ روزہ دار جب کلی کے لئے منہ میں پانی ڈالتا ہے تو روزہ نہیں ٹوٹتا ہے جیسا کہ ظاہری چہرہ پر پانی ڈالنے سے روزہ نہیں ٹوٹتا ہے اور اگر وہ باطنی حصہ ہوتا تو روزہ ٹوٹ جانا چاہئے جیسا کہ اگر کوئی شخص کلی کرتے وقت چند قطرے حلق میں ڈال لے تو اس سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے کیونکہ حلق بالاتفاق اندرونی حصہ شمار کیا جاتا ہے لہٰذا قئی میں دونوں حیثیتوں کا اعتبار کرتے ہوئے یہ کہا ہے کہ تھوڑی قئی جو بلا تکلف رک جائے وہ مثل تھوک کے ہے اس سے وضو نہیں ٹوٹتا ہے اور اگر منہ بھر قئی ہو یعنی اسی کے روکنے میں تکلف اور تدبیر کی ضرورت پڑے تو اسے ظاہری حصہ سمجھتے ہوئے ناقض وضو کہیں گے، مع، مگر حق تو یہ ہے کہ قئی کی صورت میں منہ کو حصہ داخلی اعتبار کیا گیا ہے لیکن تھوڑی قئی کو تھوک کے تابع اور اس کی ناپاکی اور خفیف مانی گئی ہے، اور پھر منہ قئی کے وقت منہ کو بمنزلہ خارج مانا گیا ہے، اور یہ بحث کہ اس کی ناپاکی خفیف ہے یا غلیظ بعد میں بیان کی جائے گی، م۔

**وقال زفر: قليل القيء و كثيره سواء، وكذا لايشترط السيلان اعتبارا بالمخرج المعتاد، ولإطلاق قوله عليه السلام: القلس حدث، ولنا قوله عليه السلام: ليس في القطرة والقطرتين من الدم وضوء الا ان يكون سائلا، و قول علي حين عدّ الاحداث جملة اودسعة تملأ الفم**

ترجمہ :- اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ تھوڑی قئی ہو یا زیادہ حکماً سب برابر ہے اسی طرح وہ خون وغیرہ میں سیلان کی شرط نہیں مانتے ہیں، مخرج معتاد پر قیاس کرتے ہوئے کہ جس طرح سبیلین سے نکلنے والی چیز تھوڑی ہو یا زیادہ اور اس میں سیلان کی شرط پائی جائے حکماً سب برابر ہیں اسی طرح ان تمام چیزوں کا بھی حکم ہوگا جو سبیلین کے علاوہ جگہ سے نکلتی ہو، اور اس وجہ سے بھی کہ رسول اللہ ﷺ کے فرمان میں کوئی قید لگی ہوئی نہیں ہے بلکہ مطلق ہے، اس فرمان میں کہ قلس یعنی قئی حدث ہے، اور ہماری دلیل رسول اللہ ﷺ کی یہ فرمان ہے کہ خون کے ایک دو قطرے نکلنے سے وضو لازم نہیں آتا مگر یہ کہ خون بہنے والا ہو، اور دوسری دلیل حضرت علیؓ کا یہ فرمان بھی ہے جو کہ آپ نے تمام ناقضات وضوء کو شمار کرتے ہوئے فرمایا تھا کہ دسعہ بھی ناقض ہے جبکہ وہ منہ کو بھر دے۔

## توضیح: دلیل مذہب زفرؒ مع دلائل فریقین

**قليل القيء و كثيره سواء،...... الخ**

امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ قئی تھوڑی ہو یا زیادہ سب سے وضو ٹوٹ جائے گا، کیونکہ ہمیں دلیل سے یہ بات معلوم ہوئی کہ

سبیلین کے ماسوا سے جو چیز بھی نکلے وہ حدث ہے تو لازم آیا کہ سبیلین سے نکلنے والی چیز میں کم و بیش کا جس طرح فرق نہیں کیا جاتا ہے اسی طرح خون وغیرہ میں بھی کم و بیش کا فرق نہ ہو، ع، میں مترجم کہتا ہوں کہ فرق کی وجہ یہ ہے کہ بدن سے صرف ناپاک چیز نکلنے سے وضو ناقص ہوتا ہے، اور یہ بات اظہر من الشمس ہے کہ تھوڑی سی قئی ناپاک نہیں ہوتی ہے، کیونکہ وہ حدث نہیں ہے البتہ زفرؒ کے نزدیک وہ تھوڑی بھی حدث ہے، مگر اس کے ماسوا سبیلین سے جو چیز بھی نکلتی ہے وہ نجاست غلیظہ ہوتی ہے، م۔

**وکذا لایشترط السیلان اعتبارا بالمخرج المعتاد...... الخ**

امام زفرؒ یہ بھی فرماتے ہیں کہ خون وغیرہ میں سیلان کی شرط ضروری نہیں ہے جس کی پہلی دلیل یہ ہے کہ جس طرح سبیلین سے نکلنے والی ناپاکی کے لئے کم و بیش کی شرط نہیں ہے اس طرح غیر سبیلین سے نکلنے والی چیز مثلاً خون میں بھی شرط نہیں ہونی چاہئے دوسری دلیل حدیث قلس ہے یعنی قلس بمعنی قئی کم ہو یا زیادہ مطلقاً حدث ہے یہی قول سفیان ثوری، حسن، اور مجاہدؒ کا بھی ہے۔

## قلس اور قئی کے درمیان فرق

کہا گیا ہے کہ اگر منہ بھر کر ہو تو وہ قلس ہے ورنہ قئی ہے اور دوسرے قول میں اس کے برعکس ہے کہ اگر منہ بھر ہو تو قئی ہے ورنہ قلس ہے اس کی تائید میں امام محمدؒ کا فرمان ہے فان قَلَسَ اقل مِنْ مِلاءِ الفم کہ اگر منہ بھرنے سے کم مقدار میں قئی کی، اسی طرح حضرت مجاہد اور طاؤسؒ نے فرمایا ہے **لاوضوء فی القلس حتی یکون القئی**، یعنی زیادہ مقدار ہو جانے میں وضو ہے لیکن قلس یعنی کم مقدار ہونے میں وضو نہیں ہے، جیسا کہ نسائیؒ نے ذکر کیا ہے، اور شیخ الاسلام خواہر زادہؒ نے فرمایا ہے کہ اگر طبیعت میں متلی ہونے کی کیفیت ہونے کے بعد معدہ سے خارج ہو تو وہ قلس ہے، اور اگر سکون نفس ہونے کی حالت میں ہو تو وہ قئی ہے، اور مغرب اللغۃ میں ہے کہ منہ بھر کر ہو یا کم ہو جب حلق سے نکل گی وہ قلس ہے قئی نہیں ہے، لیکن اگر دوبارہ حلق میں واپس چلی جائے تو وہ قئی ہے، مذکورہ حدیث دار قطنیؒ نے روایت کی ہے مگر اس میں سوار بن معصب راوی متروک ہے، مع، یہ حدیث ضعیف ہے ویسے اس ضعیف حدیث سے استدلال کرنے کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ اسمٰعیل بن عیاش کی حدیث جیسے ہم نے اپنے دلائل میں ذکر کیا ہے وہی کافی ہے کیونکہ اس میں بھی کم یا زیادہ کی قید نہیں ہے بلکہ مطلق ہے، اس سے اس طرح استدلال کیا جاسکتا کہ اس کے مطلق ہونے کی وجہ سے تھوڑی قئی بھی ناقض ہوگی جس طرح مذی تھوڑی سی بھی ہو نکلنے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے،عف۔

**ولنا قوله علیه السلام: لیس فی القطرة والقطرتین من الدم وضوء الا أن یکون سائلا...... الخ**

اور ہم احناف کی پہلی دلیل یہ فرمان رسول علیہ السلام ہے **لیس فی القطرة والقطرتین من الدم وضوء الا ان یکون سائلا**۔ یعنی خون کے ایک دو قطرہ سے وضو واجب نہیں ہوگا مگر یہ کہ وہ خون سائل ہو، اس حدیث کو دار قطنیؒ نے حضرت ابوہریرہؓ سے دو سندوں سے مرفوعاً ذکر کیا ہے، مگر دونوں ہی سندیں ضعیف ہیں، اس جگہ قطرہ دو قطرہ سے مراد تھوڑا سا خون ہے جو بہنے والا نہ ہو، اس طرح اس میں "سائلا" سے استثناء منقطع ہو جائے گی کیونکہ قطروں کا پایا جانا تو حقیقۃً اسی صورت میں ممکن ہوگا جبکہ سیلان موجود ہو، لہٰذا قطرہ سے مراد اس کا انتہائی قلیل مقدار میں ہونا ہے، کیونکہ اگر حقیقۃً ایک قطرہ بھی ٹپک جائے تو بالاتفاق وضو ٹوٹ جائے گا، مفع

**وقول علی حین عدّ الاحداث جملة او دسعة تملأ الفم...... الخ**

اور دوسری دلیل حضرت علیؓ کا وہ فرمان ہے جو تمام ناقضات وضو کو شمار کرتے ہوئے انہوں نے فرمایا تھا **أو دَسعَة تملأ**

الفم، اور وہ دسعہ (قئی) جو منہ بھر ہو، ابن الاثیرؒ نے نہایہ میں کہا ہے کہ دَسعٌ دَفعٌ کے معنی میں ہے، اسی معنی کے لحاظ سے حضرت علیؓ کا وہ فرمان ہے جس میں دسع کا لفظ موجود ہے یعنی ودَسعة تملا الفم یعنی ایک بار کی قئی ہے، ع، لیکن میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ روایت غریب ہے، زیلعی، مف۔

البتہ بیہقیؒ نے خلافیات میں حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت نقل کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ سات چیزوں کی وجہ سے وضو کرنا ہو گا وہ یہ ہیں، نمبر ا۔ پیشاب ٹپکنے سے، نمبر ۲۔ بہتے ہوئے خون سے، نمبر ۳۔ قئی سے، نمبر ۴۔ اور دسعہ سے جو بھر منہ ہو، نمبر ۵۔ لیٹ کر سونے والے کی نیند سے، نمبر ۶۔ مرد کا نماز میں قہقہہ لگانے سے، نمبر ۷۔ اور خون نکلنے سے، بیہقیؒ نے روایت کے بارے میں کہا ہے کہ یہ ضعیف ہے کیونکہ اس میں سہل بن عفان اور جارود بن یزید ہیں اور یہ دونوں ہی ضعیف ہیں، عف۔

ابن الہمامؒ نے شوافع، زفر اور ابو حنیفہؒ کے دلائل ذکر کرنے کے بعد کہا ہے کہ ان سب میں سے حضرت فاطمہ بنت ابی حبیشؓ، اسمٰعیل بن عیاشؒ اور ابو الدرداءؓ کی حدیثیں ہمارے لئے حجت ہیں، کیونکہ دوسری کوئی حدیث ان کے معارض نہیں ہے، اور اگر ہم تھوڑی دیر کے لئے یہ فرض بھی کرلیں کہ یہ حدیث اپنی صحت و قوت اور صراحت کے باوجود امام شافعیؒ کی احادیث کے معارض ہیں تو ہم یہ کہیں گے کہ تعارض پائے جانے کی صورت میں عام قاعدہ کے مطابق توفیق دینے کی صورت میں بھی اسی قاعدہ پر عمل کرتے ہوئے اس طرح توفیق دینے کی صورت نکالی ہے کہ وہ احادیث جن سے امام شافعیؒ نے خون اور قئی سے وضو نہ کرنا ثابت ہوتا ہے ان سے مراد ہے کہ وہ خون سائل نہ تھا اور وہ قئی قلیل تھی اور جن احادیث سے امام زفرؒ نے وضو کے واجب ہونے کو ثابت کیا ہے ان کی مراد یہ ہے کہ قئی زیادہ اور خون بہتا ہوا تھا جس طرح ہماری مستدل احادیث سے ثابت ہوتا ہے، اس طرح تمام احادیث میں توفیق پائی گئی، اسی بناء پر مصنف ہدایہؒ نے دوسروں کی ساری باتیں فرضاً مانتے اور معارضہ کو تسلیم کرتے ہوئے فرمایا ہے۔

**واذا تعارضت الاخبار، یحمل مارواہ القلیل ومارواہ الشافعیؒ علی القلیل ومارواہ زفرؒ علی الکثیر، والفرق بین المسلکین ماقدمناہ، ولوقاء متفرقا بحیث لوجمع یملأ الفم، فعند أبی یوسفؒ یعتبر اتحاد المجلس، وعند محمد یعتبر اتحاد السبب وھو الغثیان**

ترجمہ:- اور جب احادیث میں آپس میں تعارض پایا گیا یعنی ہم نے بھی انہیں فرض کرلیا تو ان میں توفیق دینے کے لئے ان احادیث کو جو امام شافعیؒ نے روایت کی ہیں ہم قلیل قئی اور ایسے خون پر محمول کریں گے جو سائل نہیں ہے اور ان احادیث کو جنہیں امام زفرؒ نے دلیل میں پیش کیا ہے انہیں ہم زیادہ ہونے پر محمول کریں گے یعنی زیادہ قئی ہونے کی صورت میں وضو کرنا واجب ہو گا اور وہ فرق جو دونوں مسلکوں یعنی عادی یا فطری راہ سے نکلنے والی اور غیر فطری یا اتفاقی جگہ سے نکلنے والی جگہوں کے درمیان ہے جسے ہم پہلے بیان کرچکے ہیں اور اگر وضو کرنے والے نے کئی بار قئی کی مگر تھوڑی تھوڑی منہ بھر ہونے سے کم یعنی اگر وہ اتنی ہوجائے کہ بالفرض تمام قئی جمع کرلی جاتی تو اس سے منہ بھر جاتا ایسی صورت میں امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مجلس کا ایک ہونا معتبر ہو گا، اور امام محمدؒ کے نزدیک سبب ایک ہونا معتبر ہو گا یعنی ایک ہی متلی کا اعتبار ہو گا۔

## توضیح:- متفرق قئی اور صاحبینؒ کا اختلاف

**واذا تعارضت الاخبار، یحمل مارواہ القلیل ومارواہ زفرؒ علی الکثیر...... الخ**

یعنی اول ہم احناف کے نزدیک وہ احادیث جو ہماری مستدل ہیں وہ بہتر ہیں دوسروں کی مستدل احادیث کے مقابلہ اس لئے دوسروں کی مستدل احادیث سند کے اعتبار سے ہماری مستدل کے معارض نہیں ہوسکتی ہیں کیونکہ معارض ہونے کی شرط اول یہ

ہے کہ سب ایک درجہ کی ہوں، پھر تھوڑی دیر کے لئے اگر ہم اپنی مستدل احادیث کو بھی دوسروں کی احادیث کے مساوی مان لیں تو تعارض کی صورت میں عام طریقہ یہی ہے کہ تطبیق اور توفیق کی صورت نکالی جائے تاکہ تمام احادیث پر عمل ہو سکے اور کسی کو چھوڑ کر نہ بیٹھ جائیں اس لئے مذکور معنی بیان کئے گئے، اس معنی کے اعتبار سے تمام احادیث پر عمل ہو جاتا ہے جس کا ماحصل یہ ہے کہ جن احادیث سے وضو ٹوٹنا ثابت نہیں ہوتا ہے ان سے مراد تھوڑی سی قئی کا نکلنا ہے اور جن سے وضو ٹوٹنا ثابت ہوتا ہے ان سے مراد زیادہ قئی کا ہونا ہے۔

امام زفرؒ کے استدلال کا بھی یہی جواب ہے کہ احادیث چونکہ متعارض ہیں اس لئے وضو نہ ٹوٹنے والی احادیث سے مراد یہ ہے کہ قئی تھوڑی ہوئی ہو، اور جن سے وضو کا ٹوٹنا ثابت ہوتا ہے ان سے مراد کہ قلیل نہ ہو، بھر منہ ہو، تاکہ تمام احادیث کا ایک مفہوم نکل آئے اور ان کے آپس میں کوئی تعارض باقی نہ رہے، اور کسی کو بھی بالکل چھوڑنا لازم نہ آئے، اور یہ جائز بھی نہیں ہے، جبتک کہ کہ اتفاق کی کوئی صورت ممکن نہ ہو اور امام زفرؒ کا یہ قیاس کہ جس طرح سبیلین سے نکلنے والی چیزیں خواہ کم ہوں یا زیادہ ناقض وضو ہیں اسی طرح غیر سبیلین سے نکلنے والی چیزیں بھی خواہ کم ہوں یا زیادہ ناقض وضو ہو گی تو اس کا جواب یہ ہے کہ سبیلین اور غیر سبیلین سے نکلنے میں فرق ہوتا ہے جسے اس عبارت سے بیان کیا ہے۔

**والفرق بين المسلكين ماقدمناه...... الخ**

یعنی ہم نے ان دونوں صورتوں کے درمیان فرق کو اس سے پہلے **غير ان الخروج انما يتحقق الخ** سے بیان کر دیا ہے، یعنی غیر سبیلین سے نکلنے والی چیز سے وضو اس وقت ٹوٹے گا جبکہ خون اور اس جیسی چیز میں سیلان کی صفت بھی پائی جائے اور قئی اس وقت ناقض ہو گی جبکہ وہ منہ بھر ہو، بخلاف فطری راستوں یعنی پیشاب اور پاخانہ وغیرہ نکلنے کی جگہوں کے کہ پیشاب و پاخانہ کا اصل مقام معدہ اور پیشاب کی تھیلی ہے وہاں سے سیلان پا کر اور نکل کر راستہ کے منہ پر آیا ہے اس طرح فی الحال تھوڑی ظاہر ہوئی ہے مگر در حقیقت زیادہ ہی تھا۔

حاصل کلام یہ ہے کہ متوضی کے بدن سے کسی چیز کا نکلنا دو طرح پر ہوتا ہے، ایک متعین و فطری راستہ سے دوسری چیز غیر سبیلین سے نکلنے والی ہے، پھر نکلنے والی چیز بھی دو قسم کی ہوتی ہے، ایک ناپاک چیز دوسری پاک چیز، پھر وہ عادت کے مطابق ہو یا خلاف عادت ہو، سبیلین سے جو ناپاک چیز نکلے یا ظاہر ہو وہ تھوڑی ہو یا زیادہ اور خواہ فطرت کے مطابق ہو جیسے پیشاب و پاخانہ یا خلاف عادت ہو، جیسے خون تو یہ سب ناقض وضو ہے، اور اگر ان متعین دونوں راہوں سے پاک چیز نکلے تو اگر وہ کیڑا یا پتھری ہو تو وہ بھی ناقض وضوء ہے، جیسا کہ فتاوی خان میں اس کی تصریح کر دی ہے؛ اور خود مصنفؒ بھی اس کی طرف اشارہ کریں گے اور اگر ہوا نکلی ہو تو پاخانہ کے مقام سے نکلنے کی صورت میں وہ بھی ناقض ہے اور اگر مرد کے آلہ تناسل سے یا عورت کے پیشاب گاہ سے نکلی ہو تو وہ ناقض نہیں ہے اور اگر سبیلین کے علاوہ کسی دوسری جگہ سے کیڑا، پتھری یا گوشت کا ٹکڑا یعنی پاک چیز ہو تو وہ ناقض نہیں ہے اور ناپاک چیز کا نکلنا ناقض ہے اور قئی میں بھر منہ ہونا ہی خروج کے حکم میں ہو کر ناقض ہو گا، اچھی طرح ان تمام باتوں کو سمجھ لو۔

**ولوقاء متفرقا بحيث لوجمع يملأ الفم، فعند أبي يوسفؒ يعتبر اتحاد المجلس......الخ**

یعنی اگر باوضو شخص نے کئی بار قئی کی اور ہر بار منہ بھر سے کم ہے ایسی صورت میں اگرچہ ہر بار کی قئی اس کے لئے ناقض وضو نہیں ہے مگر اتنی ہے کہ اگر سب جمع کر لی جائے تو ناقض ہو جائے گی، تو کیا اسے دوبارہ وضو کرنا ضروری ہو گا یا نہیں؟۔

جواب یہ ہے کہ اس مسئلہ میں صاحبینؒ کا آپس میں اختلاف ہے اس طرح پر کہ ابو یوسفؒ کے نزدیک ایک ہی بار مجلس میں ہونے کا اعتبار ہو گا، یعنی اگر ایک مجلس ہی میں کئی بار قئی کی ہو خواہ اس کی متلی کا سبب ایک ہو یا کئی ہو، اس مجلس کی تمام قئی ایک

ہی سمجھی جائے گی اور بھر منہ ہو جانے کی صورت میں نقض وضو ہو جائے گا، اور امام محمدؒ کے نزدیک متلی اور قئی کے سبب کے ایک ہونے کا اعتبار ہوگا، لہٰذا اگر ہر بار قئی کا سبب یعنی متلی ایک ہی ہو تو تمام قئی کو ایک ہی سمجھا جائے گا اور منہ بھر ہونے کی صورت میں وضو ٹوٹ جائے گا، خواہ ایک مجلس میں وہ تمام قئی ہوئی ہو یا جگہ بدل بدل کر ہوئی ہو کافی میں لکھا ہے کہ یہی قول صحیح ہے واضح ہو کہ یہاں چار صورتیں ہو سکتی ہیں جن میں سے دو ذکر کی گئیں۔

تیسری صورت یہ ہے کہ مجلس اور سبب دونوں ایک ہوں تو بالاتفاق تمام قئی کو جمع کرنا ہوگا جس سے وضو ٹوٹ جائے گا، اور چوتھی صورت یہ ہوگی کہ مجلس اور سبب سب ہی مختلف ہوں تو بالاتفاق تمام قئی کو جمع نہیں کیا جائے گا اور منہ بھر نہ ہونے کی صورت میں وضو نہیں ٹوٹے گا۔

**ثم ما لایکون حدثا لایکون نجسا، یروی ذلك عن ابی یوسف، وهو الصحیح، لانه لیس بنجس حکما، حیث لم ینتقض به الطهارة، وهذا اذا قاء مِرّة، او طعاما، او ماء فان قاء بلغما، فغیر ناقض عند ابی حنیفة و محمد، و قال ابو یوسف: ناقض اذا قاء ملء الفم، والخلاف فی المرتقی من الجوف، اما النازل من الرأس فغیر ناقض بالاتفاق، لان الرأس لیس بموضع النجاسة، لابی یوسفؒ انه نجس بالمجاورة، ولهما انه لزج لاتتخلله النجاسة، وما یتصل به قلیل، والقلیل فی القئی غیر ناقض**

ترجمہ:- پھر جو چیز حدث نہ ہوگی یعنی اس کی وجہ سے حدث کا حکم نہ ہو تو وہ چیز ناپاک نہ ہوگی یہ حکم امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے اور یہی قول صحیح ہے کیونکہ وہ حکم شریعت کے اعتبار سے بالکل نجس نہیں ہے کیونکہ اس سے طہارت ختم نہیں ہوتی ہے، قئی کا حکم جو مذکور ہوا وہ اس وقت ہے جب کہ اس نے قئی کی ہو پت یا کھانا یا پانی، اور اگر اس نے بلغم کی قئی کی تو وہ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک ناقض وضو نہیں ہوگی اگرچہ وہ منہ بھر کر ہو مگر ابو یوسفؒ نے کہا ہے کہ وہ ناقض وضو ہے جبکہ اس نے منہ بھر قئی کی ہو، یہ اختلاف اس بلغم میں ہے جو کہ جوف معدہ (اندرون معدہ) سے چڑھ کر قئی ہوئی ہو، لیکن اگر وہ قئی سر سے اتری ہوئی ہو تو وہ تینوں اماموں کے نزدیک بالاتفاق ناقض نہیں ہے (کیونکہ وہ نجس نہیں ہے) اس لئے کہ سر تو کچھ بھی نجاست کا مقام نہیں ہے امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ معدہ سے چڑھنے والا بلغم نجاست کے ملنے کی وجہ سے ناپاک ہو گیا ہے اور امام ابو حنیفہؒ اور محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ بلغم ایک لیسدار اور چپکنے والی چیز ہے اس لئے اس سے نجاست نہیں مل سکتی ہے اور جو نجاست اس کو لگے گی وہ بہت تھوڑی سی ہوگی جبکہ تھوڑی سی قئی ناقض وضو نہیں ہوتی ہے۔

## توضیح: جو چیز ناقض نہ ہو وہ نجس نہیں ہے

**ثم مالایکون حدثا لایکون نجسا، یروی ذلك عن ابی یوسف، وهو الصحیح...... الخ**

یعنی ایسی چیز جو حدث ناقض وضو نہ ہو وہ ناپاک نہیں ہوتی ہے اس قول کی نسبت امام ابو یوسفؒ کی طرف کی جاتی ہے یہ مسئلہ وقایہ الروایہ کے متن میں داخل ہے، اس مذکور قاعدہ کی بناء پر تھوڑی قئی اور وہ خون جو بہنے والا نہ ہو اور ایسی جیسی دوسری چیزیں جو انسان کے بدن سے خارج ہوں اور ان سے وضو نہیں ٹوٹتا ہو وہ حکما نجس بھی نہیں ہوتی ہے، عینیؒ میں ہے کہ ایسا خون جو زخم سے بہہ کر ایسی جگہ نہیں جاتا ہو جس کے دھونے کا حکم دیا گیا ہے تو قول اظہر کے مطابق وہ خون پاک ہوگا، اور یہ قول امام ابو یوسفؒ کا ہے اسی قول کو امام کرخیؒ نے قبول کیا ہے اسی طرح استحاضہ کے خون کے ماسوا ہر ایسی چیز جس سے وضو نہیں ٹوٹتا ہو جیسے تھوڑی سی قئی وغیرہ وہ سب پاک ہوگی، اور ابو عبد اللہ قلانسی، محمد بن سلمہ، ابو نصر، ابو القاسم اور ابو اللیث وغیرہم یہی فتویٰ دیتے تھے، ع۔

**وهو الصحیح لانه لیس بنجس حکما...... الخ**

یہی قول صحیح ہے کیونکہ شریعت کے حکم کے مطابق وہ بالکل نجس نہیں ہے کیونکہ اس سے طہارت ختم نہیں ہوتی ہے،

کیونکہ اگر اس کی نجاست کا حکم ہو تو لازم آئے گا کہ اس سے حدث ہو اور وضو ٹوٹ جائے کیونکہ ماسوا سبیلین کا سبیلین پر قیاس ہے جبکہ سبیلین سے تمام نکلنے والی چیز کا ناقض وضو ہونا اس کی نجاست کی وجہ سے ہے لہٰذا غیر سبیلین میں جو چیز نجس ہوگی وہ ناقض ہوگی، لیکن ہمیں دلائل سے یہ بات معلوم ہوئی ہے کہ مثلاً تھوڑی سی قئی ناقض نہیں ہوتی ہے لہٰذا لامحالہ وہ نجس بھی نہ ہوگی۔

## خون استحاضہ، معذور، چیچک وغیرہ کی رطوبت، اور یہ تھوڑے پانی کو فاسد نہیں کرتی ہے

اس جگہ یہ اعتراض ہوتا ہے کہ استحاضہ اور زخم کا خون جو ہر وقت بہہ رہا ہو اس سے بھی تو ادائیگی نماز تک وضو نہیں ٹوٹتا ہے اس لئے اس سے یہ لازم آتا ہے کہ یہ بھی ناپاک اور نجس نہ ہو، جواب یہ ہے کہ یہ دونوں خون تو حقیقۃً حدث اور ناقض ہے لیکن معذوری کی بناء پر اس کا اثر ظاہر نہیں ہوتا ہے جبتک اس کا وقت ختم نہ ہو جائے، کتاب میں "وھو الصحیح" کہنے سے امام محمدؒ کے اس قول سے احتراز ہے کہ وہ نجس ہے شیخ ابو بکر اسکافؒ اور ابو جعفر ہندوانی بھی احتیاطاً اسی پر فتویٰ دیتے ہیں صحیح قول امام ابو یوسفؒ کا ہے، اس فیصلہ کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ اگر زخم اور چیچک والوں کے کپڑوں میں پیپ یا خون کی رطوبت جذب ہوتی گئی اس طرح پر کہ وہ اپنی جگہ سے بہہ کر ادھر ادھر نہیں لگی ہو اگرچہ وہ جگہ ایک درہم کے پھیلاؤ سے جتنا بھی زائد ہو اور بار بار اسی طرح وہ کپڑا گندہ ہوتا رہتا ہو پھر بھی اس سے نماز پر برا اثر نہ ہوگا، نماز درست ہوگی، اسی پر فتویٰ ہے، فع، اسی وجہ سے اگر اس رطوبت کو روئی سے صاف کر کے پانی میں ڈال دیا جائے تو پانی بھی ناپاک نہ ہوگا، ع۔

**وھذا اذا قاء مرۃ، او طعاما، او ماء بلغما، فغیر ناقض عند ابی حنیفۃ و محمد......الخ**

یعنی مذکور تفصیلی مسائل قئی کے اس صورت میں ہے جبکہ قئی میں پت (صفرا، تلخہ) یا کھانا یا پانی نکلا ہو، اور اگر ان چیزوں کے بجائے صرف بلغم نکلا ہو تو طرفین (امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ) کے نزدیک اس سے وضو نہیں ٹوٹے گا اگرچہ منہ بھر کر ہو، لیکن امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ اگر منہ بھر کر ہو تو اس سے وضو ٹوٹ جائے گا، اب چونکہ بلغم کبھی دماغ سے حلق کے راستہ سے اترتا ہے اور قئی ہو جاتی ہے، اور کبھی معدہ سے اوپر نکل کر قئی ہوتی ہے لہٰذا اس کی تفصیل کرتے ہوئے مصنف ہدایہؒ نے فرمایا ہے والخلاف فی المرتقی الخ وہ بلغم جو سر سے نیچے آتا ہے اس کے بارے میں تمام ائمہ کا اتفاق ہے کہ وہ ناقض وضو نہیں ہے البتہ اس بلغم میں اختلاف ہے جو معدہ سے نکل کر حلق تک پہنچتا ہے، کیونکہ معدہ نجاست کی جگہ بھی ہے اس کے برخلاف سر میں نجاست کی کوئی جگہ نہیں ہے۔

**لابی یوسف رآہ انہ نجس بالمجاورۃ......الخ**

امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ بلغم اگرچہ خود تو پاک ہے مگر معدہ سے نکلنے کی وجہ سے اس میں بھی نجاست کا تعلق ہو جاتا ہے اس لئے وہ بلغم بھی ناپاک ہو جاتا ہے اسی وجہ سے اس سے وضو ٹوٹ جائے گا، مگر طرفینؒ فرماتے ہیں کہ بلغم ایک لیسدار اور پھسلنے والی چیز ہے اس سے گندگی کا تعلق نہیں ہو سکتا ہے بالفرض اگر ہوگا بھی تو محض معمولی سا جبکہ معمولی ناپاکی کے نکلنے اور قئی کرنے سے وضو نہیں ٹوٹتا ہے کیونکہ تھوڑی چیز میں سیلان اور بہاؤ نہیں پایا جاتا ہے اور غیر سبیلین میں سیلان ہی خروج مانا جاتا ہے لہٰذا خروج نہیں پایا اور وضو نہیں ٹوٹا طحاویؒ بھی اس مسئلہ میں ابو یوسفؒ کے ہم خیال ہیں اسی بناء پر چادر میں بلغم صاف کر کے اس کے ساتھ نماز پڑھنے کو امام طحاویؒ مکروہ فرماتے ہیں جیسا کہ فوائد ظہیریہ میں ہے اور جامع محبوبی میں ہے کہ اس اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک بلغم نجس ہے اور طرفینؒ کے نزدیک بلغم نجس نہیں ہے۔

**ولو قاء دما وھو علق یعتبر فیہ ملء الفم، لانہ سوداء محترقۃ، وان کان مائعا فکذلک عند محمد، اعتبارًا بسائر انواعہ، وعندھما ان سال بقوۃ نفسہ ینقض الوضوء، وان کان قلیلا، لأن المعدۃ لیست بمحل الدم،**

**فیکون من قرحة فی الجوف، ولونزل من الرأس الی مالان من الانف، نقض الوضوء بالاتفاق، لوصوله الی موضع یلحقه حکم التطهیر، فیتحقق الخروج**

ترجمہ:-اور اگر کسی نے خون کی قئی کی جو کہ جما ہوا ہے تو یہ اس وقت ناقض وضو ہوگا جبکہ وہ منہ بھر ہو کیونکہ یہ خون درحقیقت جلا ہوا سوداء ہے اور اگر یہ خون بہنے والا ہو تب بھی امام محمدؒ کے نزدیک یہی حکم ہوگا، اس کی دوسری ساری قسموں کا اعتبار کرتے ہوئے، لیکن شیخینؒ کے نزدیک اگر یہ خون اپنی ذاتی اور فطری قوت سے بہا ہے تو اس سے وضو ٹوٹ جائے گا، اگرچہ تھوڑا ہی ہو اس لئے کہ معدہ خون کی جگہ نہیں ہے، اس لئے یہ کہنا ہوگا کہ پیٹ میں کسی جگہ زخم ہو جانے کی وجہ سے ہے، اور اگر وہ خون سر سے ناک کی نرم جگہ تک پہنچ گیا تو بالاتفاق اس سے وضو ٹوٹ جائے گا، کیونکہ یہ خون ایسی جگہ پر پہنچ گیا ہے جسے پاک کرنے کا حکم ہے (حالت غسل میں) لہذا اس میں خون کا خروج پورے طور پر پایا گیا۔

## توضیح: جمے ہوئے خون کی قئی

**ولوقاء دما وهو علق یعتبر فیه ملء الفم، لانه سوداء محترقة......الخ**

اگر جمے ہوئے خون کی قئی کی تو منہ بھر کر ہونے کی صورت میں وضو ٹوٹ جائے گا، کیونکہ وہ اخلاط اربعہ کا میل کچیل اور فضلہ ہے یعنی حقیقت میں وہ خون نہیں ہے اور ایسا فضلہ معدہ سے نکلتا ہے اور معدہ سے نکلنے والی چیز جبتک کہ منہ بھر کر نہیں ہوتی ہے اس سے وضو نہیں ٹوٹتا ہے، مع، خون چونکہ قدرۃً گرم اور تر ہوتا ہے لہذا قدرۃً وہ سیال بھی ہوتا ہے اب جبکہ یہ جما ہوا خون ہے تو اب وہ سرد اور خشک ہو گیا ہے، اور سوداء فطرۃً سرد اور خشک ہوتا ہے اس طرح یہ معلوم ہوا کہ نکلنے والی شئی اصل میں تو خون ہے جو اب جل کر سوداء ہو گیا ہے کیونکہ اخلاط اربعہ پت، خون، بلغم اور سوداء میں سے جو خلط بھی جلتا ہے وہ سوداء محترقہ ہو جاتا ہے۔

**وان کان مائعا فکذلك عند محمد، اعتباراً بسائر انواعه، وعندهما ان سال بقوة نفسه ینقض ......الخ**

اور اگر قئی کا یہ خون بہنے والا ہو تو بھی امام محمدؒ کے نزدیک یہی حکم ہے یعنی اس کا منہ بھر ہونا ضروری ہے دوسری باقی قسموں پر قیاس کرتے ہوئے جو یہ پانچ قسمیں ہیں کھانا، پانی، مرہ، سوداء اور صفراء۔ امام محبوبیؒ نے اسی طرح بیان کیا ہے، نہایہ، مگر یہ بات محل غور ہے کیونکہ مرہ ہی تو صفراء ہے علیحدہ شئی نہیں ہے، جواب یہ ہے کہ مرہ سے مراد سوداء محترقہ ہے اسی کو مرہ سوداء بھی کہا جاتا ہے، م۔

خلاصہ یہ ہوا کہ چونکہ دوسری قسموں میں منہ بھر کر ہونا شرط ہے اس لئے امام محمدؒ کے قیاس میں بہتے ہوئے خون میں بھی یہی منہ بھر کر ہونے کی شرط ہونی چاہئے۔

**وعندهما ان سال بقوة نفسه ینقض الوضوء، وان کان قلیلا...... الخ**

اور شیخینؒ کے نزدیک اگر یہ خون اپنی ذاتی اور فطری قوت سے بہا ہے تو اس سے وضو ٹوٹ جائے گا، مقدار میں اگرچہ تھوڑا ہی ہو "ذاتی قوت" مراد یہ ہے کہ تھوک وغیرہ کے ساتھ نہیں نکلا تھا بلکہ خود اس میں اتنی قوت تھی کہ وہ بہہ جائے تو ایسی صورت میں کم ہونے کا اعتبار نہیں ہوگا، بلکہ بہتے ہوئے عام خون کی طرح یہ بھی ناقض ہوگا، **لان المعدة** کیونکہ معدۃ میں تو خون کی کوئی جگہ نہیں ہے، لہذا یقیناً یہ خون کسی اندرونی زخم کے نتیجہ میں نکلا ہے اور زخم کے خون میں یہ شرط ہوتی ہے کہ وہ ایسی جگہ پر بہا ہو کہ اس کا دھونا ضروری ہوتا ہے، یہی شرط اس جگہ بھی ضروری ہوگی۔

## ناک کی طرف خون بہہ آنا، جمے ہوئے خون کا نکلنا

**ولونزل من الرأس الی ماکان من الانف، نقض الوضوء بالاتفاق......الخ**

اور اگر خون سر سے نکل کر ناک کے بانسے، نرم جگہ تک پہنچ گیا تو بالاتفاق یعنی ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اس کا وضو ٹوٹ جائے گا، کیونکہ یہ خون بہہ کر ایسی جگہ تک پہنچ گیا ہے جس کا غسل میں دھونا ضروری ہے، اس لئے اس میں سیلان کی صفت پائی گئی۔

## کچھ ضروری مسائل

### آلہ تناسل کی روئی، حقنہ، جس عورت کا پردہ پھٹ کر پاخانہ وپیشاب کی راہ ایک ہو گئی ہو

نمبر ا۔ اگر کسی نے ناک صاف کی اور اس سے مسور کے برابر خون گرا تو اس سے وضو نہیں ٹوٹے گا، الخلاصہ۔

نمبر ۲۔ اگر قئی میں خون نکلا اور وہ سر سے آیا ہو پھر اگر وہ خون بہتا ہوا ہو تو اس سے بالاتفاق وضو ٹوٹ جائے گا۔

نمبر ۳۔ اور اگر خون جما ہوا ہو تو بالاتفاق وضو نہیں ٹوٹے گا۔

نمبر ۴۔ اور اگر پیٹ کی طرف سے چڑھا ہو پھر اگر خون جما ہوا ہو تو بالاتفاق وضو نہیں ٹوٹے گا مگر اس وقت جبکہ منہ بھر کر ہو۔

نمبر ۵۔ اور اگر بہتا ہوا خون ہو تو امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق وضو ٹوٹ جائے گا اگرچہ منہ بھر کر نہ ہو، شرح المنیہ، اور یہی مذہب مختار ہے، التبیین، اور اسی کو عامہ مشائخ نے صحیح کہا ہے، البدائع۔

نمبر ۶۔ اگر روئی کو آلہ تناسل کے سوراخ کے اندر غائب کر دیا تو اس کے نکلنے سے وضو لازم آجائے گا، اگرچہ اس پر تری نہ پائی جائے۔

نمبر ۷۔ اگر پاخانہ کے مقام کے سوراخ میں حقنہ کیا (پچکاری یا دوا کی بتی ڈالی) تو اس میں تری کا اعتبار ہوگا، بشرطیکہ اس کا ایک کنارہ باہر ہو، اور اگر اسے بالکل غائب کر دیا باہر میں کچھ نہیں رکھا تو وہ جب نکلے گا اس وقت وضو ٹوٹ جائے گا، اس سے کوئی فرق نہیں آئے گا کہ اس پر تری کا اثر ہو یا نہ ہو، جیسا کہ الفتاوی اور التجنیس میں ہے، الفتح، اور قاضی خان میں دو روایتیں ہیں صحیح یہ ہے کہ جب بالکل غائب نہ ہو تو تری اور بدبو کا اعتبار ہوگا، ع۔

نمبر ۸۔ جس عورت کے پیشاب اور پاخانہ کی راہیں پھٹ کر ایک ہو گئی ہو تو اس سے وطی کرنا حلال نہیں مگر اس وقت جبکہ یقین ہو کہ آلہ تناسل پاخانہ کی راہ میں نہیں جائے گا۔

نمبر ۹۔ اگر ایسی عورت کی پیشاب گاہ سے ہوا نکل آئے تو اس پر وضو کرنا مستحب ہے۔

نمبر ۱۰۔ اگر بہنے والی خشک کوئی چیز دماغ میں چڑھائی گئی یا پکائی گئی پھر وہ چیز نکل آئی تو وضو نہیں ٹوٹے گا۔

نمبر ۱۱۔ مجمع النوازل میں ہے کہ کسی کے زخم میں خون یا پیپ نہیں ہے اور وہ غسل خانہ یا حوض میں داخل ہوا اور پانی اس کے زخم میں داخل ہو کر بہہ گیا تو اس کا وضو نہیں ٹوٹے گا۔

نمبر ۱۲۔ اگر زخم پر پٹی باندھی اور اس پٹی کے اوپر تری پائی گئی تو اس صورت میں وضو ٹوٹ جائے گا جبکہ یہ حالت ہو کہ اگر وہ پٹی نہ ہوتی تو اس کی رطوبت بہہ نکلتی کیونکہ اگر یہ پٹی نہ ہو اور قمیض اس زخم پر رگڑ کھا کر تر ہو جائے تو وہ حدث اور ناپاکی نہیں ہے۔

نمبر ۱۳۔ تھوک کے برابر خون نکلا تو وضو ٹوٹ گیا، الفتح، یہ حکم استحساناً ہے اس لحاظ سے خون زائد ضرور ناقض وضو ہوگا۔

نمبر ۱۴۔ اور اگر خون مغلوب ہو تو ناقض نہیں ہے، م، جب خون کا رنگ سرخ ہو تو خون غالب یا برابر ہوگا، اور اگر اس کا رنگ زرد ہے تو تھوک غالب مانا جائے گا، شرح الوقایہ، البحر، ع۔

## کان کا زرد پانی، نہاتے وقت کان کے اندر پانی بھر گیا، پیپ سے زخم کا سر پھول گیا، ریح خود پاک ہے

نمبر ۱۵۔ اگر وضو کرنے والے کے کان سے پیپ ملا ہوا خون، مواد یا پیپ یا زرد پانی نکلا تو وہ ناقض وضو نہیں ہے لیکن اگر درد کے ساتھ نکلا ہے تو وہ ناقض ہوگا، المحیط والذخیرہ والتبیین۔

نمبر ۱۶۔ اگر نہاتے وقت ایک شخص کے کان میں پانی بھر گیا اور تھوڑی دیر کے بعد اس کی ناک سے وہ پانی نکل گیا تو اس پر وضو نہیں ہے، المحیط، اور نصاب میں کہا ہے کہ یہی اصح ہے، التاتارخانیہ، لیکن اگر پیپ ہو کر نکلے تو ناقض ہوگا، المضمرات۔

نمبر ۱۷۔ اگر زخم کے اوپر کا حصہ پیپ بھر کر پھول کر جس قدر تھا اس سے بڑا ہو گیا تو صحیح مسلک یہ ہے کہ وضو نہیں ٹوٹے گا، مگر امام محمدؒ کے نزدیک ٹوٹ جائے گا، اور درایہ میں اسی کو مختار کہا ہے، پہلا قول اولی ہے، الفتح، اسی پر فتویٰ ہے، م۔

نمبر ۱۸۔ اور مبسوط شیخ الاسلام میں ہے کہ زخم کے سر پر ورم آگیا پھر اس سے مواد یا پیپ وغیرہ ظاہر ہوا تو وضو نہیں ٹوٹے گا جبتک کہ ورم سے آگے نہ بڑھ جائے، الفتح۔

نمبر ۱۹۔ ریح خود پاک ہے جیسا کہ مصنف ہدایہؒ نے تجنیس میں اختیار کیا ہے، اور یہی اصح ہے، الزاہدی۔

نمبر ۲۰۔ لیکن ہوا کا مقعد سے نکلنا ناقض وضو ہے، ت۔

## رال، تھوک، رینٹ، آنسو، پسینہ، بلغم کے احکام

کہ یہ سب چیزیں پاک ہیں، ع د۔

## وہ پانی جو زخم، چھالوں، ناف، کان اور چھاتی سے نکلا ہو

اگر وہ کسی بیماری کی وجہ سے ہو تو قول اصح میں یہ ساری چیزیں یکساں ہیں، الزاہدی، الفتح، العینی عن المجتبیٰ۔

## آنکھ آجانے کا پانی

اسی بناء پر فقہاء نے کہا ہے کہ جس کی آنکھ میں بیماری ہو اور اس سے پانی بہتا ہو تو اس پر وضو کرنا ضروری ہے، پھر اگر یہ بیماری مستقل ہو اور پانی مسلسل بہتا رہتا ہو تو ہر وقت کے لئے وضو واجب ہے، اور تجنیس اور فتاویٰ قاضی خان میں ہے کہ اگر کسی کی آنکھ میں غرب بیماری ہو جس سے پانی جاری ہو تو اس کا وضو ٹوٹ جائے گا کیونکہ وہ مثل زخم کے ہے اور وہ پانی آنسو نہیں ہے، اگر کسی کی ناف سے زرد پانی نکل کر بہا تو اس کا وضو ٹوٹ گیا کیونکہ وہ پانی پتلی پیپ ہے، "غرب" ایک ایسی بیماری کا نام ہے جس سے آنکھ کے کونہ میں ورم آجاتا ہے، الفتح۔ اور حسنؒ سے مروی ہے کہ چھالے کے پانی سے وضو نہیں ٹوٹتا ہے حلوائیؒ نے کہا ہے کہ اس فتویٰ کے بناء پر خارش اور چیچک والوں کو سہولت حاصل ہو گئی ہے۔

## اگر سوئی گھس جانے یا چھری لگ جانے سے خون نکل آیا

اور خون اس سوراخ یا کٹنے کی جگہ سے آگے بڑھ گیا تو قول اصح کے مطابق وہ حدث ہے، عینی میں ایسا ہی ہے، اور وضو نہیں ٹوٹتا ہے اگرچہ سر زخم سے زیادہ جگہ گھیر لے، الظہیریہ، اور ان جیسے مسائل میں وضو نہ ٹوٹنے پر ہی فتویٰ ہے، المحیط۔

## مباشرت فاحشہ

وقایۃ الروایۃ وکنز وغیرہ میں ہے کہ تمام نواقض وضو میں امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک استحساناً ایک مباشرہ فاحشہ بھی ہے، بخلاف امام محمدؒ کے، اس مباشرت فاحشہ کے معنی یہ ہیں کہ مرد اور عورت دونوں ننگے ہو کر بغیر کسی حائل اور پردہ کے بدن سے بدن ملائیں اور مرد کا آلہ تناسل عورت کی وجہ سے منتشر ہو رہا ہو اگرچہ کچھ نہ نکلا ہو، عینیؒ نے کہا ہے کہ ظاہر

الروایۃ میں یہ شرط نہیں ہے کہ مرد کا آلہ تناسل اور عورت کی پیشاب گاہ میں رگڑ پیدا ہو، لیکن حسن بن زیادؒ کی روایت میں یہ شرط ہے اور یہی اظہر ہے میں کہتا ہوں کہ اسی قول کو شرح وقایہ میں قبول کیا ہے۔

اور قنیہ میں کہا ہے کہ دو عورتوں کا آپس میں ایسا کرنا اور مرد اور لڑکے کا اس طرح کرنا بھی ناقض وضو ہے، اور معراج الدرایہ میں دو مرد کا ایسا کرنا ناقض مانا ہے، عالمگیریہ میں قنیہ سے نقل کیا ہے کہ عورت کی پاکی ختم ہونے میں مرد کے آلہ تناسل کا منتشر ہونا شرط نہیں ہے، انتہی، امام محمدؒ کے نزدیک صرف اس مباشرت سے وضو نہیں ٹوٹتا جبتک کہ مذی وغیرہ نہ نکلے، اور یہی قیاس ہے، المحیط، اور زاد و نصاب میں ہے کہ امام محمدؒ کا قول صحیح ہے اور مضمرات میں ہے کہ یہی اصح ہے، اور ینابیع میں ہے کہ اسی پر فتویٰ ہے، التاتارخانیہ۔

اور حقائق منظومہ میں بقالی سے نقل کیا ہے کہ ہمارے اصحاب سے روایت ہے کہ مباشرت فاحشہ سے وضو نہیں ٹوٹے گا، جبتک کہ کوئی چیز ظاہر نہ ہو، اور یہی صحیح ہے، شیخ الاسلام، مترجم کا کہنا ہے کہ اس مسئلہ میں امام محمدؒ کے قول قیاس کے مطابق ہے اور شیخینؒ کا قول استحسان پر مبنی ہے اور جمہور علماء کی موافقت اسی میں ہے اس لئے بلاشبہہ بہت محتاط قول یہی ہے، اور اسی لئے اسی قول کو قبول کیا ہے؛ اور اگر عام لوگ اس میں مبتلا نہ ہو جائیں تو اظہر و انسب یہ ہوگا کہ اسی قول پر عمل کیا جائے جس میں زیادہ احتیاط ہو، واللہ تعالیٰ اعلم، اور المختار نے اسی کی تصریح کی ہے۔

## چیچڑی، جونک، مچھر کا خون چوسنا، خون نہ بہنے والا، کھانا پانی فوراً قئی کرنا

## شیر خوار بچے کی قئی مع تحقیق ضعف قول الحلبی و در مختار

محیط میں ہے کہ اگر کسی کو بدن میں چیچڑی، کلنی چپٹ گئی اور اس نے خون چوس لیا اگر وہ چھوٹی ہو تو اس سے وضو نہیں ٹوٹے گا جیسا کہ مکھی اور مچھر کاٹنے اور چوسنے سے نہیں ٹوٹتا ہے، اور چیچڑی بڑی ہو تو وضو ٹوٹ جائے گا جیسا کہ جونک کے چمٹنے سے ٹوٹ جاتا ہے، المحیط للسرخسی والفتح، ع، ت، ایسا خون جو اپنی جگہ میں ظاہر ہوا مگر نہیں بہا اور اسے روئی میں صاف کر کے پانی میں ڈال دیا تو پانی ناپاک نہیں ہوگا، الفتح، مجتبیٰ میں حسنؒ سے روایت ہے کہ کھانا کھایا پانی پیا اور اسی وقت قئی کر دی تو وہ وضو نہیں ٹوٹے گا، کیونکہ وہ پاک ہے اور ابھی تک وہ تحلیل نہیں ہوا ہے یعنی اس نے دوسری شکل اختیار نہیں کی ہے اس کی نجاست تھوڑی ہے لہذا حدث نہ ہونے سے وہ ناپاک نہیں ہوئی، اسی طرح اگر چھوٹے بچے نے دودھ پی کر فوراً قئی کر دی تو وہ قئی پاک ہوگی کہا گیا ہے کہ یہی قول مختار ہے اور یہی صحیح ہے، المعراج، لیکن در مختار میں کہا ہے اگر دودھ معدہ تک پہنچ چکا ہو تو اگر چہ اس میں ٹھہرا نہ ہو پھر بھی وہ ناپاک ہے، اور کہا ہے کہ قئی نجاست غلیظہ ہے اگر چہ بچہ نے دودھ پی کر فوراً قئی کی ہو، یہی قول صحیح ہے کیونکہ وہ دودھ نجاست غلیظہ سے مل کر آیا ہے ایسا ہی حلبیؒ نے ذکر کیا ہے اور اگر کھانا پانی دودھ صرف اپنی نلکی اور حلق سے لوٹ آیا ہو تو بالاتفاق ناقض وضو نہیں ہوگا انتہی۔

مترجم کا کہنا ہے کہ شیخ الاسلام عینیؒ نے کہا ہے کہ قئی میں احادیث متعارض اور ایک دوسرے کی مخالف ہیں جیسا کہ وہ گذر چکی ہیں، ان سے ہمیں یہ بات معلوم ہوئی ہے کہ تھوڑی قئی میں منہ کو باطن کا حکم ہے اور زائد قئی میں ظاہر کا حکم ہے مع یہ بات ظاہر ہے کہ تھوڑی قئی حدث نہ ہونے سے اس کو ناپاک ہونے کا حکم نہیں دیا جاتا ہے کیونکہ نجاست تھوڑی ہے، فتح القدیر میں اسی دلیل کی بناء پر مجتبیٰ کے مسئلہ کو جو حسنؒ سے مروی ہے اور بچے کی قئی کا حکم بیان کیا ہے، اور اسی قاعدہ پر دوسرے اتفاقی مسئلہ کو استنباط کیا ہے کہ قنیہ میں ہے کہ اگر کسی نے بہت سے کیڑے یا سانپ کی قئی کی جو منہ بھر کر ہیں تو وضو نہیں ٹوٹے گا، پھر تیسرا اتفاقی مسئلہ بھی اس طرح استنباط کیا ہے کہ اگر کسی نے بلغم اور کھانا ملا ہوا قئی کیا، اس وقت اگر کھانے کا غلبہ ہو اور وہ اتنی مقدار میں ہو کہ اگر یہی تنہا ہوتا تو منہ بھر جاتا تو وضو ٹوٹ جائے گا، اور اگر وہ ایسی حالت میں ہو کہ اگر یہ تنہا بلغم ہوتا تو اس

سے منہ بھر جاتا تو اس میں اختلاف ہے اور اگر کھانا اور بلغم دونوں برابر مقدار میں ہوں تو وضو نہیں ٹوٹے گا خلاصہ میں ایسا ہی ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ محیط سرخسی میں ہے کہ اگر بلغم کھانا وغیرہ سے ملا ہوا ہو تو اس طرح پر کہ اس میں صرف کھانا اتنا ہو کہ اس سے منہ بھر جائے تو ناقض وضو ہے ورنہ نہیں، انتہی، عالمگیریہ، اور عینیؒ نے بھی یہی ذکر کیا ہے پھر شیخ ابن الہمام نے کہا ہے کہ صلوۃ الحسن میں ہے کہ غالب شئی کا اعتبار ہوگا اور اگر دونوں برابر ہوں تو ہر ایک کا علیحدہ علیحدہ اعتبار ہوگا، انتہی، شیخ نے کہا ہے کہ یہی قول سب سے بہتر ہے، اور یہ بھی لکھا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ سے روایت ہے کہ اگر کسی نے کھانا یا پانی کی قئی کی اور وہ قئی بالشت در بالشت کئی تکیوں میں لگ گئی پھر بھی وہ نماز سے مانع نہیں ہے، اور حسنؒ نے فرمایا ہے کہ جبتک کہ وہ فاحش اور بہت زیادہ نہ ہو جائے اس وقت تک مانع نہیں ہے، انتہی۔

اس قول کا تقاضا یہ ہوتا ہے کہ قئی نجاست خفیفہ ہے، لیکن یہ بات اشکال سے خالی نہیں ہے، کیونکہ اس میں کوئی اختلاف اور تعارض نہیں ہے، ہاں یہ ہو سکتا ہے کہ مسئلہ کے اس حکم کی صورت یہ ہو کہ کھانا اور پانی فوراً قئی کر دیا، ایسی صورت میں جب تک کہ اتنی زیادہ قئی کر دی تو غالب گمان یہ ہوتا ہے کہ اس میں اتنی نجاست لگ گئی ہوگی جس سے وضو باقی نہیں رہتا ہے، اور فاحش نہ ہونے کی صورت میں اس سے کم ہے، اس بناء پر یہ بات صاف سمجھ میں آگئی کہ اصح وہی ہے معراج اور الدرایہ میں جس کی تصحیح ہے، واللہ اعلم۔

## سوتے ہوئے کی رال، مردہ کے منہ کا پانی، پیپ کا حکم، داخل ہونے سے وضو ٹوٹنا، آگ سے پکی ہوئی چیز سے وضو کی حدیث و استنباط، اونٹ کے گوشت سے وضو

وہ رال جو سوتے ہوئے آدمی کے پیٹ سے چڑھ کر منہ سے بہے اگر زرد رنگ یا بدبودار ہو تو شیخ ابونصرؒ کے نزدیک قئی کے حکم میں ہے، اور ابواللیثؒ کے قول میں بلغم کے حکم میں ہے، الفتح، اور تجنیس میں ہے کہ رال کسی طرح کی ہو پاک ہے، اور اسی پر فتویٰ ہے الطحاوی، اور در مختار میں اسی قول کو قبول کیا ہے اور کہا ہے کہ اس کے برخلاف وہ پانی ہے جو مردے کے منہ سے بہے کہ وہ نجس ہے اور یہ بھی لکھا ہے کہ پیپ کا حکم مثل خون کے ہے یعنی اگر پیپ خون سے زائد یا برابر ہے تو وہ ناقض ہے ورنہ نہیں، اور یہ بھی لکھا ہے کہ رینٹ سے ملنا تھوک کے ملنے کے برابر ہے، یعنی اگر رینٹ سے خون یا پیپ ملا تو اس کا حکم وہی ہے جو تھوک سے خون ملنے کا ہے، یہانتک وہ مسائل مذکور ہوئے جن میں کسی چیز کے نکلنے سے وضو ٹوٹتا ہے، اور کسی چیز کے داخل ہونے سے وضو ٹوٹتا ہے تو وہ ہے جبکہ حشفہ (آلہ تناسل کا اوپر کا حصہ) داخل ہوتا ہے اور حضور ﷺ کا فرمان ہے **تَوَضَّئُوا مما مسَّتِ النار** یعنی جس چیز کو آگ نے چھولیا ہے یا مس کیا ہے اس سے وضو کرو، مسلم۔

اس سے معلوم ہوا کہ آگ سے پکائے ہوئے کھانے سے وضو کرنا ہوگا، لیکن یہ حکم منسوخ ہے، محی السنۃ نے کہا ہے کہ وہ حکم عبداللہ بن عباسؓ کی روایت کردہ اس حدیث سے منسوخ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے بکری کا دست پکایا ہوا کھایا، پھر بغیر وضو کئے ہوئے نماز پڑھی، بخاری و مسلم، میں کہتا ہوں کہ اسی طرح کی حدیث حضرت سوید بن نعمانؓ بھی ہے جس میں ہے کہ آپ نے ستو کھا کر صرف کلی کی اور وضو نہیں کیا، جیسا کہ بخاری میں ہے۔

ویسے ایک اور روایت میں ہے جو جابر بن سمرہؓ سے منقول ہے کہ ایک شخص نے آنحضرت ﷺ سے دریافت کیا کہ کیا ہم بکری کا گوشت کھا کر وضو کر لیں، تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ چاہے وضو کرو یا نہ کرو، پھر پوچھا کیا ہم اونٹ کا گوشت کھا کر وضو کر لیں؟ آپ ﷺ نے فرمایا کہ ہاں اونٹ کے گوشت کو کھا کر وضو کر لو، الحدیث، مسلم نے اس کی روایت کی ہے، تو معلوم ہوا کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت سے اونٹ کے گوشت کھا کر وضو کرنے کا حکم منسوخ ہونا ثابت نہیں ہوا، البتہ حضرت

جابرؓ کی حدیث کہ **کان آخر الامرین رسول الله ﷺ ترك الوضوء مما مست النار**، یعنی رسول اللہ ﷺ سے دو باتوں میں سے آخری بات یہ ثابت ہوئی کہ آپ نے وضو نہیں کیا ہے ایسی چیزوں کے کھانے کے بعد جو آگ پر پکائی گئی ہو، سیوطیؒ نے اس کو ازہار متاثرہ میں متواتر احادیث میں سے شمار کیا ہے، لہٰذا یہ حدیث بہتر اور قابل قبول ہے البتہ یہ حدیث حکم کے اعتبار سے عام ہے، اور اونٹ کے گوشت سے وضو کا حکم خاص ہے، نیز پہلی حدیث قولی، مرفوع اور کتاب صحیح کی حدیث ہے، اور یہ فعلی اور اخبار صحابی یعنی موقوف اور غیر صحیحین کی حدیث ہے، اسی بناء پر جمہور علماء کے نزدیک اونٹ کے گوشت سے وضو واجب نہیں ہوتا ہے اس لئے مستحب یہ ہے کہ اس سے وضو کر لیا جائے، واللہ اعلم۔

یہ مسئلہ آخر فصل میں بھی آئے گا، اب نواقض وضو میں وہ بحث جس کا تعلق حالت متوضی سے ہے تو اس سے متعلق مسئلہ مباشرت فاحشہ کا ہے اور اس کا ذکر گذر چکا ہے اسی قسم سے نوم یعنی نیند سونا ہے، اور شرعا یہ بھی نواقض وضو میں سے ہے جیسا کہ عینیؒ میں ہے، جو حضرت علیؓ سے منقول ہے کہ سرین یعنی چوتڑ کے گرہ دونوں آنکھیں ہیں، لہٰذا جو کوئی سو جائے وہ وضو کر لے، یہ ابو داؤدؒ کی روایت ہے جب آنکھ سو گئی تو گرہ کھل گئی، یہ روایت دارمی میں حضرت معاویہؓ سے منقول ہے، اسی طرح حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ہے کہ وضو اس پر لازم ہے جو کروٹ کے بل سویا، کیونکہ جب کروٹ سے لیٹا تو جوڑ جوڑ ڈھیلے پڑ گئے، ابو داؤدؒ اور ترمذیؒ کی یہ روایت ہے، اسی لئے مصنف ہدایہؒ نے نواقض وضو میں نیند کی بحث اس طرح بیان کی ہے۔

**والنوم مضطجعا، اومتكئا، اومستندا الى شيء لو ازيل لسقط، لان الاضطجاع سبب لاسترخاء المفاصل، فلا يعرى عن خروج شئي عادة، والثابت عادة كالمتيقن به، والاتكاء يزيل مسكة اليقظة لزوال المقعد عن الارض، ويبلغ الاسترخاء في النوم غايته بهذا النوم من الاستناد، غير ان السند يمنعه من السقوط**

ترجمہ: اور سو جانا کروٹ پر یا ٹیک لگا کر، یا کسی ایسی چیز پر ٹیک لگا کر کہ اگر وہ چیز اس جگہ سے ہٹادی جائے تو یہ شخص گر پڑے، کیونکہ اضطجاع یعنی کسی پہلو پر لیٹنا جوڑ بندوں کے ڈھیلے ہونے کا سبب ہے اس لئے عادۃ (اور عموماً) اس مقام سے کوئی چیز نکلے بغیر نہیں رہتی ہے اور جو چیز عادۃً ہوتی رہتی ہے وہ مثل یقین کے ہوتی ہے اور ٹیک لگانا تو بیداری کی رکاوٹ کو دور کر دیتا ہے، اس وجہ سے کہ مقعد زمین سے اٹھ جاتی ہے، اور اس قسم کے ٹیک لگانے کی وجہ سے نیند میں ڈھیلا پن اپنی انتہا درجہ تک پہنچ جاتا ہے، البتہ اتنی بات ضروری ہے کہ جس چیز پر ٹیک ہے وہ اس کو گرنے سے روکتی ہے۔

## توضیح:- نیند سے وضو ٹوٹنا، سونے والے کی تیرہ حالتیں ہیں، ٹیک لگا کر سونا اور اس مسئلہ کی تحقیق

**والنوم مضطجعا، اومتكئا، اومستندا الى شيء لو ازيل لسقط......الخ**

یعنی وضو توڑنے والی چیزوں میں سے ایک نیند بھی ہے ایسی جو کروٹ اور پہلو پر ہو یا تکیہ لگا کر ہو، یعنی ایک کولھہ پر ٹیک لگا کر ہو یعنی ایک سرین پر زور دے کر ہو، یہ اسرار اور ایضاح میں ہے، النہایہ، یا ایسی چیز پر ٹیک لگا کر ہو کہ اگر وہ چیز ہٹادی جائے تو آدمی گر پڑے، سونے کی یہ تین حالتیں ایسی ہیں جن سے وضو ٹوٹ جاتا ہے، وقایہ، سونے کی تیرہ حالتیں ہوتی ہیں، جن میں سے یہ تین مذکور ہوئیں، اور یہی تینوں ناقض وضو بھی ہیں، بقیہ دس حالتیں یہ ہیں:

نمبر ۴۔ بیٹھے بیٹھے، نمبر ۵۔ آلتی پالتی مارے ہوئے، نمبر ۶۔ پاؤں پھیلائے ہوئے، نمبر ۷۔ جھکے ہوئے، نمبر ۸۔ کتے کی طرح بیٹھے ہوئے، نمبر ۹۔ سوار، نمبر ۱۰۔ پیدل چلتے ہوئے، نمبر ۱۱۔ کھڑے کھڑے، نمبر ۱۲۔ رکوع کرتے ہوئے، نمبر ۱۳۔ سجدہ کی حالت میں بقیہ یہ دس حالتیں ناقض وضو نہیں ہیں، امام طحاویؒ نے فرمایا ہے کہ اپنے اختیار سے ٹیک لگا کر سونا ناقض ہے جیسا کہ ذکر کیا گیا ہے کہ اگر باوضو شخص کسی چیز پر ٹیک لگا کر یا ہاتھوں پر ٹیک لگا کر سوئے اس طرح پر کہ اس ٹیک کو ہٹادیا جائے تو یہ گر پڑے تو اس کا وضو ٹوٹ جائے گا، اسی مسئلہ کو صاحب قدوری اور صاحب ہدایہؒ نے اختیار کیا ہے اور اسی کو دوسرے بہت سے مشائخ نے بھی قبول کیا ہے۔

لیکن بعد کے ائمہ نے ذکر کیا ہے کہ ابو یوسفؒ نے امام ابو حنیفہؒ سے سوال کیا کہ اگر باوضو شخص کسی چیز سے ٹیک لگا کر سو گیا تو کیا ہوگا؟۔ تو جواب دیا کہ اگر اس کی دونوں چوتڑیں زمین پر اچھی طرح جمی ہوں تو اس کا وضو باقی رہے گا خواہ جیسی حالت ہو، اسی کو عام مشائخ نے قبول کیا ہے، اور یہی اصح ہے، بدائع اور محیط میں ایسا ہی مذکور ہے، اور یہی ظاہر المذہب ہے، کافی میں ایسا ہی مذکور ہے، ع، خزانۃ المفتین میں یہی مذہب مختار ہے، عصام، یہی صحیح ہے، التبیین، لیکن وضو ٹوٹ جانے کو ابن الہمامؒ نے قوی کہا ہے کیونکہ وضو ٹوٹنے کی اصل بنیاد اسی پر ہے نیند پر نہیں ہے، البتہ نیند کی وجہ سے غفلت طاری ہو جاتی ہے اس لئے مذکورہ صورت پر حکم کر دیا گیا ہے ایسی جگہوں میں جہاں حدث ہونے کا گمان ہو، اسی بناء پر کھڑے ہونے والے، رکوع کرنے والے سجدہ کرنے والے کی نیند ناقض وضو نہیں ہے مگر لیٹنے والے کی نیند ناقض ہے کیونکہ اس سے بدن پورا ڈھیلا ہو جاتا ہے، اور یہی بات اس قسم کے ٹیک لگانے میں بھی پائی جاتی ہے، کیونکہ اس کو گرنے سے صرف ٹیک روکے ہوئے ہے، اور جب پوری ڈھیل مل رہی ہو اس وقت مقعد کا تعلق ریاح کو نکلنے سے نہیں روک سکتا ہے، اس وقت تو اور بھی ہوا زیادہ خارج ہوتی ہے جبکہ پیٹ خراب ہو اور ہضم نہ ہو قوت دافعہ زیادہ ہو جیسا کہ خصوصاً ہمارے زمانہ میں یہ بیماری پائی جاتی ہے، انتہی، الفتح۔

اور العالمگیریہ میں ہے کہ کروٹ پر لیٹنا بلا اختلاف ناقض ہے خواہ نماز کی حالت میں ہو یا کسی دوسری حالت میں اور یہی حکم تورک کی حالت میں سونے کا ہے یعنی کسی ایک سرین کی بل پر بل ہو، البدائع، اسی طرح استلقاء یعنی چت سونے کی حالت بھی ناقض ہے، البحر، اور اگر بیٹھے ہوئے اس حالت میں سویا کہ دونوں سرین دونوں ایڑیوں پر اوندھے ہونے کی مشابہہ ہو تو اس پر وضو لازم نہیں آئے گا، یہی اصح ہے، محیط سرخسی، ذخیرہ میں بیان کیا ہے کہ اگر دونوں سرین دونوں ایڑیوں پر اور پیٹ رانوں پر منہ کے بل اوندھے کی شکل میں ہو تو وضو نہیں ٹوٹے گا، اور ذخیرہ کے علاوہ دوسری کتابوں میں لکھا ہے کہ اگر چار زانوں اس طرح سویا کہ سر زانوں پر ہو تو وضو ٹوٹ جائے گا، یہ قول ذخیرہ کے مخالف ہے، الفتح۔

میں کہتا ہوں کہ ظاہر یہ ہے کہ دونوں تلووں پر اس طرح بیٹھا کہ دونوں انگوٹھے مل گئے گویا ٹانگیں چوتڑوں سے مونڈھوں کی طرح نکلی ہیں تو اس وقت روکنے اور مدافعت کی پوری قوت موجود ہے، اصح قول یہ ہوگا کہ حالت ناقض نہ ہوگی، فافہم، م، اور اگر ایسی چیز کی طرف ٹیک لگا کر سویا کہ اگر وہ ہٹالی جائے تو وہ گر پڑے اور ایسی حالت میں اس کی مقعد (پاخانہ کے نکلنے کا راستہ) اٹھ جائے تو بالاتفاق ناقض ہے، التبیین، اگر مریض نماز کی حالت میں کروٹ پر سو گیا تو صحیح قول یہ ہے کہ اس کا وضو ٹوٹ جائے گا، المحیط والتبیین والبحر اسی پر فتویٰ ہے، النہر، امام ابو یوسفؒ نے کہا ہے کہ اس پر دوبارہ وضو لازم نہیں ہے، یہی صحیح ہے، ع، حاصل کلام یہ ہوا کہ جو نیند ایسی ہو کہ بدن کو بالکل ڈھیلا کر دے اور خروج ریح کی رکاوٹ کو ختم کر دے وہ ناقض وضو ہے، اس لئے کروٹ پر ٹیک لگانے والے، کولھے پر ٹیک لگانے والے اور کسی ایسی چیز پر ٹیک لگانے والے کہ اگر وہ چیز ہٹالی جائے تو وہ گر پڑے ان تینوں قسموں پر وہ تعریف صادق آتی ہے ہے جس کی تفصیل گذر چکی ہے۔

**لان الاضطجاع سبب لاسترخاء المفاصل...... الخ**

اس لئے کہ لیٹنے، سونے سے بدن کے سارے حصے ڈھیلے پڑ جاتے ہیں اور خروج ریح ہو جاتا ہے اور عادت اور تجربہ سے یہ بات یقینی طور پر معلوم ہے کہ بیساختہ طور سے کچھ نہ کچھ ہوا بدن سے ضرور نکل جاتی ہے الثابت عادۃ الخ اور تجربہ سے ثابت شدہ بات درجہ یقین تک پہنچ جاتی ہے، اس لئے شریعت نے یہ فیصلہ کن حکم دیا ہے کہ نیند آتے ہی وضو ٹوٹ جائے گا اور اس سلسلہ میں کسی شک کی گنجائش باقی نہیں رہے گی اس بناء پر اگر کوئی شخص پاخانہ گیا مگر اسے وضو ٹوٹنے میں شک ہوا تو اس کے وضو ٹوٹنے کا ہی حکم دیا جائے گا، عنایہ، والاتکاء یزیل الخ ٹیک لگانے سے بیداری کی حالت میں جو خروج ریح میں رکاوٹ ہوتی ہے وہ ختم ہو جاتی ہے کیونکہ مقعد زمین سے اٹھ جاتی ہے لہٰذا بدرجہ اولیٰ نیند کی حالت میں وہ رکاوٹ دور ہو جائے گی، ویبلغ الاسترخاء الخ اس قسم کی ٹیک لگانے کی وجہ سے جس کا بیان ہو چکا ہے ڈھیلا پن بدن کا اپنی انتہا کو پہنچ جائے گا، السند

وہ چیز جس پر ٹیک لگائی جائے اور الاستناد کسی چیز پر ٹیک لگانا، تو اگر کسی چیز پر اس طرح ٹیک لگائی گئی ہو کہ اس کے نکال دیئے سے وہ ٹیک لگانے والا گر پڑے، اس استناد سے بدن کا ڈھیلا پن بالکل انتہاء تک پہنچ جاتا ہے اور اس کے گر جانے میں کوئی کسر اور کمی باقی نہیں رہ جاتی ہے۔

**غیر ان السند یمنعه من السقوط......الخ**

البتہ وہ چیز جس پر ٹیک لگائی گئی ہے وہی اس شخص کو گرنے سے روکے ہوئے ہے، اسی لئے ہم یہ دیکھتے ہیں کہ اس کی حالت بھی ویسی ہے جیسے زمین پر لیٹنے والے کی، کہ اگر اس کے نیچے کی زمین کی مٹی کسی تدبیر سے نکال دی جائے تو وہ لیٹنے والا بھی نیچے کی تہ تک پہنچ جائے، اس سے معلوم ہو گیا کہ نقض وضو کی پوری بنیاد بدن بالخصوص مقام مخصوص (مقعد) کے ڈھیلے ہونے پر ہے لہٰذا اس مسئلہ میں بھی جس کا تذکرہ ہو رہا ہے نقض وضو لازم آئے گا، یہ مسئلہ اگرچہ مبسوط میں ذکر نہیں کیا گیا ہے لیکن طحاویؒ نے ذکر کیا ہے، جیسا کہ نہایہ میں ہے لیکن انتہائی مدلل اور محتاط طریقہ پر ذکر کیا ہے، اسی بناء پر محتاط علماء نے اس کو قبول کیا ہے یہی اولیٰ ہے، اور اسی کو تاج الشریعہ نے بھی مانا ہے، الحاصل پورے اور مکمل طور پر بدن کے ڈھیلے ہونے کی وجہ سے نیند کی مذکورہ صورتوں کو ناقض کہا گیا ہے۔

**بخلاف حالة القيام والقعود والركوع والسجود في الصلوة وغيرها، هو الصحيح، لان بعض الاستمساك باق اذ لو زال لسقط، فلم يتم الاسترخاء، والاصل فيه قوله عليه السلام: "لاوضوء على من نام قائما، او قاعدا او راكعا، او ساجد، انما الوضوء على من نام مضطجعا، فانه اذا نام مضطجعا استرخت مفاصله"**

ترجمہ:- اس کے برخلاف سونا کھڑے ہونے، بیٹھنے، رکوع کرنے اور ان کے علاوہ دوسری حالتوں میں سونے کے خواہ نماز کی حالت میں ہو یا نہ ہو (کہ ان میں سونے سے وضو نہیں ٹوٹتا ہے) یہی صحیح قول ہے، اس لئے کہ گرنے سے تھوڑی سی رکاوٹ باقی رہ جاتی ہے، کیونکہ اگر رکاوٹ بالکل ہی ختم ہو گئی ہوتی تو وہ گر پڑتا، اس طرح معلوم ہوا کہ اس میں ڈھیلا پن مکمل طریقہ سے نہیں آیا ہے، اس بحث میں اصل نبی کریم ﷺ کا یہ فرمان ہے، اس شخص پر وضو کرنا لازم نہیں ہے جو سو گیا ہو کھڑے، بیٹھے، رکوع کرنے یا سجدہ کرنے کی حالت میں، وضو تو ایسے سونے والے پر لازم ہے جو ٹیک لگا کر یا لیٹنے کی حالت میں سو گیا ہو، کیونکہ جو شخص اس طرح سوتا ہے اس کے جوڑ ڈھیلے پڑ جاتے ہیں۔

## توضیح: سجدہ کی ہیأت پر سونا، عمداً سونا، دلیل

**بخلاف حالة القيام والقعود والركوع والسجود في الصلوة وغيرها......الخ**

یعنی کھڑے بیٹھے، رکوع کی ہیأت اور سجدہ کی ہیأت پر سونا ناقض وضو نہیں ہے، خواہ نماز میں ہو یا غیر نماز میں ہو یہی صحیح ہے، یہی ظاہر الروایۃ ہے، ع، لہٰذا ابن شجاع کا یہ کہنا درست نہیں ہے کہ نماز کی حالت میں اگر ہو تو ناقض نہیں ہے اور اگر غیر نماز میں ہو تو ناقض ہے، کیونکہ ظاہر الروایۃ میں مذکورہ دونوں حالتوں میں فرق نہیں بتایا ہے **لان بعض الاستمساك الخ** اس لئے کہ نیند کے ان حالات میں روکنے کی کچھ قوت باقی ہے، اور جب کچھ قوت باقی ہے تو تو استرخاء یعنی ڈھیلا پن پورے طریقے سے نہیں پایا گیا لہٰذا وضو نہیں ٹوٹے گا، کیونکہ نیند خروج ریح کے قائم مقام نہ ہوگی زیادہ سے زیادہ خروج ریح کے بارے میں شک باقی رہے گا جبکہ باوضو ہونا یقینی تھا لہٰذا شک سے یقین ختم نہیں ہوگا، اور وضو باقی رہ جائے گا، مع، کھڑے ہونے والے اور بیٹھنے والے کی نیند اگرچہ زین پر ہو یا محمل میں ہو، اسی طرح رکوع اور سجدہ کرنے والے کی نیند اگرچہ نماز میں کسی طرح ہو وضو کو ختم نہیں کرتی ہے، اور یہی حکم ایسی نیند کا بھی ہے جو نماز سے خارج ہو، سوائے سجدہ کرنے والی ہیئات کے کہ نماز کے باہر یہ شرط ہے کہ اپنی مسنون ہیئات پر قائم ہو یعنی اپنے کو اپنی رانوں سے اٹھائے ہوئے اور اپنے بازوں کو اپنی بغلوں سے

دور کیے ہوئے ہو اور اگر یہ حالت نہ ہو تو وضو ٹوٹ جائے گا، الفتح، البحر۔
واضح ہو کہ جن صورتوں میں سونے سے وضو نہیں ٹوٹتا ہے ظاہر الروایۃ میں یہ فرق نہیں ہے کہ باوضو شخص نیند کے غلبہ سے سو گیا ہو یا از خود عمداً سو گیا ہو کسی حالت میں وضو نہیں ٹوٹے گا، اور یہی صحیح ہے، المحیط، اب تک جتنی دلیلیں بیان کی گئی ہیں یہ سب عقلی اور قیاسی ہیں، اسی لئے مصنف ہدایہؒ اب نقلی دلیل احادیث سے اس طرح بیان کر رہے ہیں۔

**والاصل فیه قوله علیه السلام: "لاوضوء علی من نام قائما......" الخ.**

کہ کھڑے ہونے والے یا بیٹھنے والے رکوع کرنے والے اور سجدہ کرنے والے نمازی اگر سو جائیں تو ان پر وضو لازم نہیں ہوگا، وضو تو ایسے شخص پر لازم ہوگا لیٹ کر سونے والا ہو کہ اس کے جوڑ ڈھیلے پڑ جاتے ہیں، یہ رسول اللہ علیہ کا فرمان ہے جو اس مسئلہ میں دلیل اصلی اور نقلی کے طور پر ہے، امام زیلعیؒ نے کہا ہے کہ حدیث کے یہ الفاظ غریب ہیں، ابوداؤد اور ترمذیؒ نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ میں نے نبی کریم علیہ کو دیکھا کہ آپ سجدہ میں سو گئے تھے یہاں تک کہ سونے سے خرخراہٹ کی آواز بھی میں نے سنی، پھر آپ علیہ کھڑے ہو کر نماز پڑھنے لگے تو میں نے کہا کہ یا رسول اللہ (علیہ) آپ تو سو گئے تھے، (کیا آپ کا وضو نہیں ٹوٹا تھا)؟ آپ نے فرمایا ہے کہ وضو تو صرف اس شخص پر لازم ہوتا ہے جو کروٹ پر سوئے کیونکہ کروٹ پر لیٹنے سے ہی جوڑ ڈھیلے پڑ جاتے ہیں، انتہی، امام احمد، طبرانی، ابن ابی شیبہ دار قطنی اور بیہقی سب نے یہ روایت کی ہے مگر اکثر محدثین نے حدیث کو ضعیف اور اس میں راوی ابو خالد والانی یزید بن عبد الرحمٰن پر جرح کی ہے، ابن جریر طبریؒ نے صحیح کہا ہے اور ابو خالد کی نسبت فرمایا ہے کہ وہ عدالت وامانت کے ساتھ حدیث کو مرفوع روایت کرتے ہیں، ابن عدیؒ نے اس کو مہدی بن بلال عن ابی ہریرہ مرفوعاً روایت کیا ہے، اور عمر بن شعیب عن ابیہ عن جدہ روایت کیا ہے اور ابو خالد راوی کے متعلق یحییٰ بن معین اور احمد نسائی نے کہا ہے کہ مضائقہ نہیں ہے، ابو حاتم نے کہا ہے کہ وہ بہت سچے اور قابل اعتماد ہیں، ابن عدی نے کہا ہے کہ ان کی حدیثیں صالح ہوتی ہیں، مع۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ شیخ سیوطیؒ نے بدور سافرہ میں ابو خالد کی توثیق کی ہے، م، الحاصل مذکورہ تفصیل میں غور کرنے سے یہ بات اچھی طرح سمجھ میں آجاتی ہے کہ مذکورہ حدیث درجہ حسن سے کم نہیں ہے، اور اگر بالفرض یہ نہ بھی ہوتی تو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ صرف نیند وضو کو نہیں توڑتی ہے، بلکہ حدث ہونے کا اس سے شبہہ پیدا ہو جاتا ہے اس لحاظ سے جس نیند سے حدث ہونے کا گمان ہو جائے وہ نیند حدث ہونے کے ہی قائم مقام سمجھی جائے گی، یہی استدلال کافی ہے، مف۔

## سجدہ تلاوت و شکر میں سونا، چار زانوں سونا، تنور پر سونا، معتوہ ہو جانا، خواب میں سننا یا سمجھنا

کئی حدیثوں میں سجدہ کرتے ہوئے سو جانے والے کی فضیلت بیان کی گئی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرشتوں کے سامنے اس کی جسمانی عبادت پر فخر فرمایا ہے اور ظاہر ہے کہ یہ اسی وقت ہوگا جبکہ اس سونے والے کا وضو بحال ہو ورنہ بے وضو کی نماز کا سجدہ معتبر ہی نہ ہوگا اس طرح رکوع مثل قیام کے اعلیٰ ہے، م، اگر سجدہ تلاوت یا سجدہ شکر میں کوئی سو گیا تو اس کا وضو نہیں ٹوٹے گا، کیونکہ سجدہ خواہ نماز میں ہو یا نماز سے خارج ہو برابر ہے، جیسا کہ اس سے پہلے بیان کیا جا چکا ہے، اسی طرح سجدہ سہو میں سونے سے بدرجہ اولیٰ وضو نہیں ٹوٹے گا، اس بارے میں روایات میں جو اختلاف پایا جاتا ہے ان کے غلط ہونے کا حکم دینا چاہئے، مف، اگر کوئی بیٹھے ہوئے اس طرح سویا کہ بار بار جھکنے پڑنے لگا جس میں اس کی مقعد بھی گاہے گاہے زمین سے اٹھ جاتی تو حلوائیؒ نے کہا ہے کہ ظاہر مذہب میں وضو نہیں ٹوٹے گا، قاضی خان، اس سے مراد اونگھ ہے، الفتح۔
اگر کوئی بیٹھے ہوئے سو گیا پھر منہ کے بل یا کروٹ ہو کر گر پڑا مگر فوراً جاگ گیا، تو وضو نہیں ٹوٹا، لیکن اگر تھوڑی دیر پڑا رہا پھر جاگا تو وضو ٹوٹ گیا، التبیین، اسی پر فتویٰ ہے؛ جیسا کہ خلاصہ میں ہے، حلوائیؒ نے فرمایا ہے کہ ابو حنیفہؒ کا ظاہر مذہب یہ

ہے کہ اگر زمین سے مقعد اٹھنے سے پہلے جاگا تو وضو نہیں ٹوٹا، اور اگر بعد میں جاگا تو وضو ٹوٹ گیا، کہا گیا ہے کہ یہی قول معتمد ہے، الفتح، اور اگر کوئی چار زانو سویا تو وضو نہیں ٹوٹا، اور اگر اس طرح تورک کیا دونوں پاؤں ایک جانب پھیلا دئے اور چوتڑوں کو زمین پر لگایا تو وضو نہیں ٹوٹا، الخلاصہ۔

اگر کوئی ایسے چوپایہ، سواری پر سوار ہوا جس کی پیٹھ ننگی ہے، پھر سو گیا، اب اگر وہ جانور برابر زمین پر یا چڑھاؤ پر چلا تو وضو نہیں ٹوٹے گا اور اگر ڈھلوان زمین پر چلا تو وضو ٹوٹ جائے گا، المحیط، کیونکہ سوار جھکے گا تو چوتڑ اس کی پیٹھ سے اٹھ جائے گی، م، اگر پیٹھ پر زین یا پالان ہو تو وضو نہیں ٹوٹے گا، اگر کوئی تنور پر یا اس کے اندر پاؤں لٹکا کر سو گیا تو حدث ہے، قاضی خان، اگر کوئی باوضو شخص معتوہ ہو گیا یعنی اس کی عقل پر ایسا مرض طاری ہو گیا کہ اس کے عقلی کاموں اور باتوں میں بے وقوفی آگئی تو وضو نہیں ٹوٹا، البحر، حلوانیؒ نے فرمایا ہے کہ کروٹ پر لیٹے ہوئے اونگھ جانے کا ذکر نہیں ہے مگر ظاہر یہ ہے کہ یہ حدث نہیں ہے، کیونکہ یہ معمولی سی نیند ہے، الفتح، ابو علی رازی اور ابو علی دقاقؒ نے کہا ہے کہ اگر وہ اپنے پاس کی عام باتیں نہیں سمجھتا ہو تو ناقض ہے، اور اگر ایک دو باتوں کے علاوہ ساری باتیں سمجھتا ہو تو ناقض نہیں ہے، فع، لیکن محیط میں سمجھنے کی شرط نہیں کی بلکہ سننے پر ہی اکتفاء کیا ہے، کیونکہ اس میں یہ کہا ہے کہ کروٹ لینے میں اونگھنا دو ہی طریقوں سے ہو سکتا ہے یعنی کم ہو گا یا زیادہ اس طرح پر کہ اس کے قریب جو کچھ کہا جاتا ہے اسے وہ سن لیتا ہے تو یہ ہلکی اور معمولی نیند ہے لیکن اگر اکثر باتیں وہ نہیں سنتا ہے تو یہ گہری اور ثقیل ہے، المحیط، ایسا ہی فتویٰ شمس الائمہ سے منقول ہے، الذخیرہ۔

## آنحضرت ﷺ کا سونا، چار زانو سونا، ذکر اقوال شافعیہ و مالکیہ

رسول اللہ ﷺ کا سونا ناقض وضو اور حدث نہیں تھا، کیونکہ آپؐ ہی کا فرمان ہے تَنَامُ عَینَایَ وَلَا یَنَامُ قَلبِی میری آنکھیں سوتی ہیں مگر میرا قلب نہیں سوتا ہے نوویؒ وغیرہ نے کہا ہے کہ یہ آپؐ کی خصوصیات میں سے تھا، کہ آپؐ کا وضو کروٹ لینے سے نہیں ٹوٹتا تھا اس مسئلہ میں بہت سی صحیح حدیثیں موجود ہیں، ابن القطانؒ نے کہا ہے کہ فقہاء نے اس بات پر اجماع کیا ہے کہ ہلکی نیند ناقض وضو نہیں ہے، لیکن مزنیؒ نے ان کے برخلاف یہ کہا ہے کہ اجماع ہے کہ کروٹ کی نیند ناقض ہے، شافعیؒ کا صحیح قول یہ ہے کہ اگر مقعد کو کسی چیز سے دبا کر سویا تو ناقض نہیں ہے، خواہ نماز ہو یا غیر نماز ہو، خواہ طویل ہو یا نہ، نوویؒ نے اسی قول کو صواب کہا ہے، امام مالکؒ کے مذہب میں لانبی اور گہری نیند وضو کو توڑتی ہے، اس کے برخلاف معمولی اور ہلکی نیند وضو کو نہیں توڑتی ہے، اور ہلکی نیند اگر دیر تک ہو تو وضو کر لینا مستحب ہے، مع، واضح ہو کہ جس طرح سے کہ نیند ایک غفلت کا نام ہے جس سے حدث کا گمان ہوتا ہے اور اسی کو حدث کے قائم مقام مان لیا گیا ہے، اسی طرح بیہوشی دیوانگی کا بھی حکم ہے، اور ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ بیہوشی میں عقل مغلوب ہو جاتی ہے، اور دیوانگی میں عقل مطلقاً غائب ہو جاتی ہے اس بناء پر یہ دونوں باتیں بھی نواقض میں شمار کی جاتی ہیں اسی لئے مصنفؒ نے فرمایا۔

**والغلبة على العقل بالاغماء والجنون، لانه فوق النوم مضطجعا فى الاسترخاء، والاغماء حدث فى الاحوال كلها، وهو القياس فى النوم، الا انا عرفناه بالاثر، والاغماء فوقه، فلايقاس عليه، والقهقهة فى صلوٰة ذات ركوع وسجود**

ترجمہ:- اور ناقضات وضو میں سے ایک بیہوشی کی وجہ سے عقل پر غلبہ ہو جاتا ہے اور ایک دیوانہ ہو جاتا ہے کیونکہ یہ بیہوشی بدن کے جوڑوں کو کروٹ پر سو رہنے کے مقابلہ میں بہت بڑھی ہوئی ہے اور بیہوشی ہر حال میں حدث ہے اور قیاس تو نیند میں بھی یہی تھا کہ ہر طرح کی نیند ناقض ہوتی مگر نیند کے خاص حکم کو احادیث سے جان لیا ہے اور بے ہوشی کا مرتبہ نیند سے بہت بڑھا ہوا ہے لہٰذا اس بے ہوشی کے حکم کو نیند پر قیاس نہیں کیا جا سکتا ہے اور ایک ناقض وضو ایسی نماز میں زور سے قہقہہ مار کر ہنسنا بھی ہے جو رکوع اور سجدہ والی ہو۔

## توضیح: بیہوشی کی بحث، انبیاء کرام کی بیہوشی، مترجم کی بحث

**والغلبة على العقل بالاغماء والجنون لانه فوق النوم مضطجعا في الاسترخاء...... الخ**

نواقض وضو میں سے ایک بیہوشی بھی ہے مگر مطلقاً بیہوشی نہیں ہے بلکہ ایسی بیہوشی ہے جو گاڑھے بلغم کے دماغ اور سر پر چھانے کی وجہ سے عقل پر غالب آجائے اور اعضاء کے کمزور پڑجانے کی وجہ سے جو بیہوشی ہوتی ہے وہ نہ ہو اگرچہ گاہے اس کیفیت کو بھی بیہوشی سے تعبیر کرلیا جاتا ہے، عینیؒ نے کہا ہے کہ انبیاء کرام علیہم السلام کا بیہوش ہونا ممکن ہے در مختار میں اس سوال پر کہ انبیاء علیہم السلام کے بیہوش ہونے اور ان پر غشی کے طاری ہونے سے ان کا وضو باقی رہتا ہے یا ٹوٹ جاتا ہے تو جواب میں مبسوط کا ظاہر کلام یہ ہے کہ ہاں ان کا وضو ٹوٹ جاتا ہے، انتہی، مگر میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اگر معنی کے اعتبار سے ہو کہ عالم قدس اور عالم بالا کی جذب ہوگیا تو ان کے لئے جائز اور ممکن ہے مگر یہ ناقض وضو نہیں ہے اور اگر اس اعتبار سے ہو کہ بلغمی مواد کی زیادتی کے ساتھ جمع ہوجانے کی وجہ سے اعضاء بدن میں نقاہت اور کمزوری آکر ایسی کیفیت ہوگئی کہ بے اختیار ہوا خارج ہونے لگی تو یہ ناجائز اور تصور کے لائق نہیں ہوسکتا ہے کیونکہ ایسی کیفیت کا طاری ہونا ایک بڑا عیب ہے جبکہ وہ اس سے بری رکھے گئے ہیں۔

## بیہوشی کی حالت میں غسل، غشی، جنون، نشہ کی بیہوشی

ماوردیؒ نے کہا ہے کہ اگر کسی کو بیہوشی کے ساتھ انزال ضرور ہوتا ہو تو اس پر غسل کرنا واجب ہے اور اگر گاہے گاہے انزال ہوجایا کرتا ہو تو ہمیشہ غسل کرنا واجب نہیں ہوگا، امام نوویؒ نے فرمایا ہے کہ صحیح مسئلہ یہ ہے کہ بہر حال غسل کرنا مستحب ہے جیسا کہ عینیؒ میں ہے۔

غشی:- بھی اسی بیہوشی کی ایک قسم ہے اور ناقض ہے جنون دیوانگی ناقض وضو ہے، اس لئے کہ اس سے اچھے اور برے اور نجاست وغیرہ کی تمیز ختم ہوجاتی ہے اگرچہ اس سے اعضاء بدن نرم اور ڈھیلے نہیں ہوتے بلکہ اس میں قوت اور سختی بڑھ جاتی ہے لہذا اس مرض کو ہر حال میں حدث کی حالت میں شمار کیا جائے گا، جیسا کہ شیخ الاسلامؒ کی مبسوط میں ہے، مفع، ہاں اغماء اور بیہوشی کی حالت میں ناقض وضو ہونے کی علت بدن کا ڈھیلا ہوجانا۔

**لانه فوق النوم مضطجعا في الاسترخاء......الخ**

کیونکہ کروٹ پر سوجانے سے جس قدر جوڑ ڈھیلے ہوجاتے ہیں بیہوشی میں اس سے زیادہ ڈھیلے پڑجاتے ہیں **والاغماء حدث الخ** اور بیہوشی تمام حالات میں یعنی کھڑے ہونے کی حالت ہو یا بیٹھنے کی اسی طرح رکوع کی حالت میں ہو یا سجدہ کی اسی طرح نماز کی حالت ہو یا غیر نماز کی ہر حال میں حدث اور ناقض ہے **وهو القياس الخ** قیاس کا تقاضا تو یہی تھا کہ نیند بھی ہر حال میں اور ہر کیفیت میں ناقض ہوتی، مگر ہم نے نیند کے احکام نص سے جان لئے ہیں اس لئے نص کی موجودگی میں ہم قیاس نہیں کرسکتے ہیں، اسی طرح بیہوشی کو نیند پر قیاس کرکے احکام نکال سکتے تھے اور اس میں تفصیل بیان کرسکتے تھے مگر نیند کی کیفیت بیہوشی کے مقابلہ میں بہت کمزور ہے اس لئے قیاس کرنا درست نہیں ہوگا، اغماء، جنون، غشی اور نشہ کی بیہوشی حکم کے اعتبار سے سب برابر ہیں یعنی خواہ کم ہوں یا زیادہ سب سے وضو ٹوٹ جاتا ہے، نشہ سے مراد اس جگہ اس کیفیت کا طاری ہوجانا ہے کہ اس حالت میں مرد اور عورت میں تمیز نہ کرسکے بعض مشائخ کا یہی قول ہے، اور صدر شہید حسام الدین نے اسی کو قبول کیا ہے اور صحیح قول وہی ہے جو شمس الائمہ حلوائیؒ سے منقول ہے کہ اس شخص کی چال میں لڑکھڑاہٹ پائی جاتی ہو، جیسا کہ ذخیرہ میں ہے، یہی صحیح ہے شرح وقایہ اور فتح القدیر میں مجتبیٰ سے نقل کیا ہے کہ اس کی رفتار میں ادھر ادھر جھکاؤ ہو، یہی صحیح ہے، در مختار میں بھی اسی قول کو قبول کیا ہے اور عینیؒ میں ہے کہ اس کی رفتار میں خلل ہو، امام شافعیؒ کا ظاہری مذہب یہی ہے، مع۔

## نماز میں قہقہہ، ضحک، تبسم، بچہ کا قہقہہ

**والقهقهة فى صلوة ذات ركوع و سجود...... الخ۔**

ہمارے نزدیک وضو کو توڑنے والی چیزوں میں سے ایک قہقہہ بھی ہے اس کے معنی ہیں ٹھٹھا مار کر ہنسنا جسے وہ خود سنے اور قریب والے بھی سنیں اور ضحک ایسی ہنسی جسے خود سنے مگر پاس والے نہ سنیں، اور تبسم مسکرانا جس میں اتنی بھی آواز نہ ہو کہ خود سن سکے، جیسا کہ ذخیرہ میں ہے مگر ناقض وضو ہونے کے لئے چند شرائط یہ ہیں کہ قہقہہ مارنے والا نماز کی حالت میں ہو (وقایہ، کافی، ک) بالغ ہو اگرچہ عورت ہو، نمبر ۳۔ اور قہقہہ بھول کر ہو، وف، نمبر ۴۔ بیدار ہو، ت، ع، فی الصلوۃ الخ وہ ایسی نماز ہو جس میں رکوع و سجود کیا جاتا ہو، اگرچہ حکما نماز میں ہو، ت، اس طرح قہقہہ کے سلسلہ میں ان چند قیود کا پایا جانا ضروری ہے، اسی بناء پر اگر قہقہہ نماز کے باہر ہو تو ناقض نہیں ہے، فتاوی قاضی خان، اور اگر رکوع و سجود والی نماز میں کوئی قہقہہ لگائے گا تو ہمارے نزدیک نماز کے ساتھ وضو بھی باطل ہو جائے گا، المحیط، خواہ عمداً ہو یا بھولے سے ہو، الخلاصہ، اگر نماز میں ہونے کا خیال ہو تو اس وقت بھولنے کا اعتبار نہ ہوگا، الفتح، ضحک سے وضو نہیں ٹوٹتا ہے البتہ نماز باطل ہو جاتی ہے، اور تبسم سے نماز باطل ہوتی ہے اور نہ وضو باطل ہوتا ہے، اور اگر سجدہ تلاوت یا نماز جنازہ میں قہقہہ ہوا تو وضو باقی رہ جائے گا لیکن سجدہ یا نماز ہو جائے گی، قاضی خان، اگر بچہ، نابالغ نماز میں قہقہہ لگائے تو بھی اس کا وضو نہیں ٹوٹے گا، المحیط۔

## سوتے ہوئے نماز میں قہقہہ، رکوع و سجدہ کی نماز

**والقهقهة فى صلوة ذات ركوع و سجود......الخ**

سوتے ہوئے قہقہہ لگانے کے متعلق اصول میں کوئی روایت نہیں ہے، جیسا کہ فتاوی مرغینانی میں ہے، ع، اگر کوئی نماز میں سوتے ہوئے قہقہہ لگائے تو صحیح قول یہ ہے کہ نہ تو وضو ٹوٹے گا اور نہ نماز باطل ہوگی، التبیین، ذخیرہ، یہی صحیح ہے، الفتح، اسی پر فتوی دیا جائے، الدر، اور حاکم ابو محمد کوفی نے کہا ہے کہ نماز و وضو دونوں باطل ہو گئے، اور احتیاطاً عامہ متاخرین نے بھی اسی کو قبول کیا ہے، المحیط، صلوۃ مسنونہ میں قہقہہ لگانے سے اصح قول کے مطابق وضو ٹوٹ جائے گا، الظہیریہ، دع، رکوع و سجود والی نماز سے مراد یہ ہے کہ اس نماز میں رکوع و سجدہ کرنا ضروری ہو، اس بناء پر نماز جنازہ میں قہقہہ سے نہ نماز باطل ہوگی اور نہ وضو ٹوٹے گا، کیونکہ اس نماز میں رکوع و سجدہ کی شرط نہیں ہے، ع، اسی شرط کی بناء پر اگر کسی نے ایسی نماز میں قہقہہ لگایا جس میں بیماری کی مجبوری سے اشارہ سے پڑھتا تھا، یا نفل نماز سواری پر اشارہ سے پڑھ رہا تھا، یا عذر کی وجہ سے فرض کو بھی اشارہ سے پڑھ رہا تھا تو ان تمام صورتوں میں وضو ٹوٹ جائے گا کیونکہ ان سب میں رکوع و سجود ابتداء سے ہی لازم تھا، الفتح، اگر شہر کے باہر جانور پر نفل نماز میں قہقہہ لگایا تو بالاتفاق وضو ٹوٹ جائے گا، اور اگر دشمن سے بھاگتے وقت نماز اشارہ سے پڑھ رہا تھا اسی حالت میں قہقہہ لگایا تو بالاتفاق وضو ٹوٹ گیا، مع، میں مترجم کہتا ہوں کہ مذکورہ احکام کے مطابق یہ بھی مناسب دشمن سے ڈر کے مطابق درندہ وغیرہ سے ڈر کا بھی وہی حکم ہے، م۔

## قہقہہ سے تیمم و غسل کے وضو کا ٹوٹنا، قہقہہ محدث یا قعدہ اخیر میں یا سلام کے وقت، سجدہ سہو کے بعد قہقہہ، امام و مقتدی کا قہقہہ

قہقہہ سے جس طرح وضو ٹوٹ جاتا ہے اسی طرح تیمم بھی باطل ہو جاتا ہے اسی طرح کہا گیا ہے کہ وہ وضو بھی باطل ہو جاتا ہے جو غسل کے اندر پایا جاتا ہے، لیکن غسل سے حاصل شدہ پاکی باطل نہیں ہوتی ہے، اس بناء پر اگر کسی نے غسل کر کے نماز شروع کی اور اس میں قہقہہ لگایا تو اس کی یہ نماز باطل ہو گئی اور اب بغیر از سر نو وضوء کئے ہوئے اس کے لئے نماز پڑھنی جائز نہ ہوگی، المحیط، اور یہی صحیح ہے، التاتارخانیہ اور ایسا ہی الفتح میں بھی ہے، یہ اختلاف اس وضو کے بارے میں ہے جو وضو کی نیت

کے بغیر غسل میں ضمناً پایا گیا، اور اگر وضو کر کے غسل کیا ہو تو یہ مستقل وضو بھی قہقہہ سے باطل ہو جائے گا، م، ط، اگر نماز پڑھتے ہوئے بے اختیار حدث ہو گیا اور مصلی نے بقیہ نماز پوری کرنے کے لئے دوبارہ وضو کر لیا، تو اس وقت وہ شخص اگرچہ ظاہراً نماز کی حالت میں نہیں ہے مگر اسے حکماً نمازی سمجھا جائے گا، اب اگر دوبارہ وضو کے بعد وہ قہقہہ مارے تو اس وقت دو روایتیں ہیں الفتح، یعنی محیط میں ہے کہ وضو ٹوٹ جائے گا اور فتاویٰ مرغینانی میں ہے کہ وضو نہیں ٹوٹے گا، مع۔

اور اگر قعدہ اخیر میں مقدار تشہد کے بعد یا سجدہ سہو میں قہقہہ کیا تو وضو ٹوٹ جائے گا جیسا کہ المحیط میں ہے، معف، اور اگر سلام کے وقت قصداً قہقہہ کیا تو صرف وضو باطل ہو گا نماز پر کوئی اثر نہ ہو گا، جیسا کہ الشرنبلالیہ میں ہے، اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ اگر قصداً قہقہہ نہ کیا ہو تو (خروج بصنعہ نہ پائے جانے کی وجہ سے) نماز بھی باطل ہو جائے گی، م، اور اگر اسی حالت میں امام نے قہقہہ کیا پھر مقتدیوں نے بھی قہقہہ کیا تو صرف امام کا وضو باطل ہو گا اور مقتدیوں کا وضو باطل نہ ہو گا کیونکہ قہقہہ مارتے ہی تمام مقتدیوں کی نماز پوری ہو گئی تھی، اس کے بر خلاف اگر امام نے سلام پھیرا اس کے بعد مقتدیوں نے قہقہہ کیا تو مقتدیوں کا وضو باطل ہو جائے گا، اور خلاصہ میں کہا ہے کہ اصح قول یہ ہے کہ مقتدیوں کا وضو باطل نہ ہو گا، الفتح، اگر نماز میں حدث ہوا اور وہاں سے نکل کر بناء کرنے یعنی صرف بقیہ نماز پوری کرنے کی نیت سے وضو کیا لیکن سر یا موزہ کا مسح کرنا بھول گیا اس کے بعد نماز شروع کر کے اسی نماز میں قہقہہ کیا تو وضو نہیں ٹوٹے گا، کیونکہ مسح پورے کئے بغیر اس کی طہارت مکمل نہیں ہوئی اس لئے وہ نماز باطل ہو گئی، اس طرح وہ قہقہہ نماز کے درمیان نہیں پایا گیا اور ایسا قہقہہ جو نماز کے باہر ہو اس سے وضو باطل نہیں ہوتا ہے، لہذا یہ وضو بھی باطل نہیں ہوا، اور اگر نماز شروع کرنے سے پہلے قہقہہ کیا تو وضو ٹوٹ گیا، جیسا کہ الدرر میں ہے، خلاصہ کلام یہ ہوا کہ حدیث کی وجہ سے ہم قیاس ترک کرتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ چند شرطوں کے پائے جانے کے بعد قہقہہ ناقض وضو ہو گا۔

**والقياس انها لاتنقض، وهو قول الشافعي، لانه ليس بخارج نجس، ولهذا لم يكن حدثا فى صلوة الجنازة و سجدة التلاوة و خارج الصلوة، ولنا قوله عليه السلام: " الا من ضحك منكم قهقهة فليعد الوضوء والصلوة جميعا" و بمثله يترك القياس، والاثر ورد فى صلوة مطلقة فيقتصر عليها، والقهقهة مايكون مسموعا له و لجيرانه، والضحك ما يكون مسموعا له دون جيرانه، وهو على ماقيل يفسد الصلوة دون الوضوء**

ترجمہ:- اور قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ قہقہہ سے وضو نہ ٹوٹے، جیسا کہ امام شافعیؒ کا قول ہے کیونکہ یہ قہقہہ ایسی چیز نہیں ہے جو بدن سے ناپاک چیز بن کر نکلی ہو، اسی بناء پر اسے حدث نہیں کہا گیا ہے نماز جنازہ، سجدہ تلاوت اور نماز کے علاوہ کبھی بھی، اور ہماری دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے کہ تم میں سے جتنے بھی نماز میں قہقہہ کے ساتھ ہنسے ہیں وہ اپنے وضو اور اپنی نمازیں سب دوبارہ ادا کریں، اور اس جیسی روایت سے قیاس کو ترک کر دیا جاتا ہے چونکہ یہ ہنسی کا واقعہ مطلق نماز یعنی مکمل نماز میں پیش آیا تھا اس لئے اس حکم کو ایسی ہی نماز پر موقوف رکھا جائے گا اور قہقہہ ایسی ہنسی جسے ہنسنے والا خود بھی سنے اور قریب والے بھی سن سکے، اس کے حکم کے متعلق کہا گیا ہے کہ یہ صرف نماز کو فاسد کرتا ہے اور وضو کو فاسد نہیں کرتا ہے۔

توضیح: **والقياس انها لاتنقض، وهو قول الشافعي، لانه ليس بخارج نجس......الخ**

یعنی قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ قہقہہ وضو کو نہ توڑے، یہی قیاس امام شافعیؒ کا قول ہے، اور یہی قول امام مالکؒ، احمدؒ، ابو ثورؒ، داؤدؒ، اور حضرت ابن مسعود و جابرؓ سے اور عروہ و قاسم و سعید ابن المسیب و ابو بکر بن عبد الرحمٰن و خارجہ بن زید و مکحول و سلیمان بن یسار سے مروی ہے، ع، لانه ليس بخارج الخ یعنی قہقہہ کوئی نجس نکلنے والی چیز نہیں ہے جو ناقض ہوتی ہے اسی واسطے یہ قہقہہ نماز جنازہ میں اور سجدہ تلاوت اور نماز سے باہر حدث نہیں ہوا، اگر واقعۃً اس سے کوئی ناپاک چیز نکلی تو ہر صورت میں حدث ہوتا۔

ولنا قوله عليه السلام: " اَلا من ضحك منكم قهقهة فليعد الوضوء والصلوة جميعا"......الخ

اور ہماری حجت میں رسول اللہ ﷺ کا وہ فرمان ہے جو لوگوں کو خبردار کرتے ہوئے فرمایا تھا: اَلا مَنْ ضحِكَ مِنكُم قَهقَهَةً فَليعِدالوضُوء وَالصَّلٰوةَ جَمِيعًا کہ جو شخص تم میں سے قہقہہ سے ہنسا تو وہ وضو و نماز دونوں کا اعادہ کرے، اس حدیث قہقہہ کو چھ صحابہ کرامؓ سے مرفوعاً روایت کیا ہے۔

اور طبرانیؒ نے ابوالعالیہؒ سے روایت کی کہ ابوموسیٰ اشعریؓ نے کہا اس وقت جبکہ رسول اللہ ﷺ نماز پڑھا رہے تھے کہ ایک شخص آیا اور مسجد کے گڈھے میں گر گیا کہ اس کی آنکھیں کمزور تھیں یہ دیکھ کر بہت سے نمازی ہنس پڑے، تو رسول اللہ ﷺ نے ان لوگوں کو جو ہنسے تھے وضو اور نماز دونوں کو دوبارہ کرنے کا حکم فرمایا، بیہقیؒ نے اس حدیث کو خلافیات میں ذکر کر کے اس کی علت اس طرح بیان کی ہے کہ ثقہ لوگوں کی ایک جماعت نے اس کو ابوالعالیہ سے مرسلاً روایت کی ہے، مع۔

یہ حدیث مسند اور مرسل دونوں طریقے سے مروی ہے، اور محدثین کی ایک جماعت نے اس کے مرسل اسناد کے صحیح ہونے کا اقرار کیا ہے، اس کے مرسل ہونے کی بنیاد ابوالعالیہ پر ہے، اگرچہ حسن بصری، ابراہیم نخعی وغیرہ نے بھی اسے روایت کی ہے، مگر ان سبھوں نے ابوالعالیہ سے سنا ہے، جب یہ حدیث مرسل صحیح ہوئی اور مرسل ہمارے نزدیک حجت ہے تو ہمارے لئے ضروری ہوا کہ وضو کے ٹوٹ جانے کا حکم دیں یہ بات تسلیم شدہ ہے کہ ابوالعالیہ ثقہ تابعین میں ہیں اور یہ مسند حدیث کئی صحابہ کرامؓ سے مروی ہے، ان میں سب سے بہتر اور اسلم سند وہ ہے جو ابن عدیؒ نے کامل میں بقیہ بن الولید کے توسط سے حضرت ابن عمرؓ سے روایت کی ہے، اور یہ بقیہ بن الولید صدوق بہت سچے ہیں، ان پر تدلیس کا الزام بھی نہیں لگایا جاسکتا ہے کیونکہ انہوں نے یہ بات تصریح کے ساتھ کہی ہے کہ ہم سے عمرو بن قیسؒ نے حدیث بیان کی ہے، مف۔

یہ بات تعجب کی ہے کہ ابن الجوزیؒ امام احمدؒ سے تحقیق میں نقل کیا ہے کہ مرسل اور ضعیف حدیث کو قیاس پر مقدم کرتے ہیں، حالانکہ اس موقع پر یہ حدیث جو قوی مرسل ہے اور سند سے بھی بہتر ہے اس کو ترک کر کے قیاس سے کام لیتے ہیں اور امام مالکؒ کے نزدیک بھی مرسل حدیث حجت اور دلیل میں پیش کرنے کے لائق ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ یہاں تو بقیہ بن الولید کی مسند حجت ہے، اور یہ صحیح مسلم کی راویوں میں سے عدول ہیں، بیہقیؒ نے امام شافعیؒ سے روایت کی ہے کہ اگر نماز میں قہقہہ کی حدیث صحیح ثابت ہو جائے تو وہی میرا قول ہے، ابن الجوزیؒ نے کہا ہے کہ امام احمدؒ نے کہا ہے کہ قہقہہ کے مسئلہ میں کوئی حدیث صحیح نہیں ہے، ذہبیؒ نے کہا کہ اس بارے میں کوئی حدیث ثابت نہیں ہے۔

میں یہ کہتا ہوں کہ شافعیؒ کا مذہب یہ ہے کہ مرسل روایت اگر کسی وجہ سے مسند ہو جائے تو اس کے موافق عمل کرنا چاہئے، یہ حدیث جبکہ مرسل اور مسند دونوں طریقوں سے ثابت ہے، اس لئے امام شافعیؒ کے مذکورہ قول کے مطابق امام شافعیؒ کا بھی یہی قول ہونا چاہئے ابن حزمؒ نے کہا ہے کہ شافعیہ اور مالکیہ پر بھی یہی قول لازم ہے کیونکہ بہت طریقوں سے مروی ہونے کی وجہ سے یہ مرسل کی حد سے باہر ہو کر مسند ہو چکی ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ یہی حکم حنابلہ پر بھی لازم آتا ہے کیونکہ وہ تو صرف مرسل کو بھی حجت میں لاتے ہیں، مع، خلاصہ یہ نکلا کہ یہ حدیث قابل حجت ہے۔

ولنا قوله عليه السلام: " اَلا من ضحك منكم قهقهة ......وبمثله يترك القياس...... الخ

اور ایسے نص کے پائے جانے کی صورت میں قیاس کو ترک کر دینا چاہئے کیونکہ نص کی موجودگی میں قیاس کرنا جائز نہیں ہے لہذا نص ہی پر عمل کیا گیا، البتہ اس نص میں قیاس کو کچھ دخل نہیں ہے، اور نہ اس سے کوئی علت ظاہر ہوتی ہے کہ اس بناء پر یہ حکم دیا گیا ہے لہذا اس نص کو جس جگہ بیان کیا گیا ہے اسی جگہ اور اسی حد تک موقوف رکھنا ہوگا والاثر ورد الخ اب چونکہ اس نص کا وجود اور ورود نماز مطلقہ میں ہوا ہے یعنی ایسی نماز جس میں رکوع و سجود دونوں موجود ہوں لہذا اس سے ثابت شدہ حکم کو بھی

ایسی ہی صلوۃ مطلقہ پر موقوف رکھا جائے گا، اس بناء پر قہقہہ سے وضو اور نماز کے فاسد ہونے کا حکم جنازہ کی نماز سجدہ تلاوت اور بچہ اور سونے والے کی نماز کی طرف متعدی نہیں کیا جائے گا یعنی ان چیزوں میں قہقہہ لگانے سے وضو نہیں ٹوٹے گا، اب امام شافعیؒ کے قیاس کا جواب یہ ہے کہ ہمارے نزدیک بھی قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ قہقہہ ناقض نہ ہو لیکن ہم نے ایک مشہور و معروف حدیث جو سند کے اعتبار سے مرسل صحیح اور مسند حسن بھی ہے اسے قیاس کے مقابلہ میں پیش کیا ہے قیاس کے خلاف وہ حدیث جس موقع پر بیان کی گئی اسے اسی موقع پر موقوف رکھا جائے گا، چونکہ قہقہہ کا واقعہ ایسی نماز میں پیش آیا تھا جو رکوع و سجود والی ایک مکمل نماز تھی اور اس کے نمازی بھی مکمل عاقل بالغ تھے اس لئے اس پورے ماحول کا خیال رکھ کر قہقہہ کو ہم نے ناقض کہا ہے اور اس موقع کے قیاس کو چھوڑ دیا اسی بناء پر بقیہ حالات اور مواقع میں قیاس پر عمل کیا اور اسے ناقض نہیں کہا ہے جبکہ شوافعؒ نے ہر موقع پر اس نص کو چھوڑ کر قیاس پر عمل کیا ہے۔

اس تفصیل کے جاننے کے ساتھ ہی یہ بات واضح ہو گئی کہ ہمارے قول اور عمل میں دوسروں کی بہ نسبت احتیاط بہت زیادہ ہے کیونکہ ہم نے نماز کو مکمل طور پر کسی قسم کے اشتباہ سے بھی بچتے ہوئے ادا کرنے کو کہا ہے، قہقہہ تو ایک ایسی چیز ہے جس کی ممانعت اور مذمت کئی احادیث سے ثابت ہے اگرچہ نماز کے علاوہ دوسرے مواقع میں اسے ناقض وضو نہیں کہا گیا ہے۔

## قہقہہ، ضحک، تبسم

ان تینوں کی تعریف، فرق اور حکم سب باتیں پہلے اسی بحث میں ذکر کی جا چکی ہیں، طبرانی، ابو یعلی اور دار قطنیؒ نے حضرت جابرؓ کی حدیث روایت کی ہے کہ ایک مرتبہ آنحضرت عصر کی نماز کی امامت فرما رہے تھے اچانک آپ نے تبسم فرمایا جسے کچھ لوگوں نے محسوس کر لیا اس لئے بعد نماز آپ سے اس کی وجہ دریافت کی، آپؐ نے فرمایا کہ میکائیل اور ایک اور روایت میں ہے کہ جبریل علیہ السلام میری طرف سے گذرے ان کے بدن پر غبار تھا میرے بالکل سامنے آئے تو میں نے تبسم کیا یعنی مجھے مسکراہٹ آگئی الحدیث، قہقہہ نماز میں خواہ عمداً ہو یا سہواً یا غفلت سے، اسی طرح اس میں دانت نظر آئیں یا نظر نہ آئیں، سب حکم میں یعنی ناقض ہونے میں برابر ہے، اور جس طرح اس سے وضو ٹوٹتا ہے اسی طرح اس سے تیمم بھی ٹوٹ جاتا ہے، اب بدن سے کسی پاک چیز نکلنے کے متعلق صاحب ہدایہؒ نے بیان شروع کیا ہے جو یہ ہے۔

**والدابة تخرج من الدبر ناقضة، فان خرجت من رأس الجرح، اوسقط اللحم منه لاينقض، والمراد بالدابة الدودة، وهذا لان النجس ما عليها، و ذلك قليل، وهو حدث فى السبيلين دون غيرهما، فاشبه الجشاء والفساء[1]، بخلاف الريح الخارجة من القبل والذكر، لانها لاتنبعث عن محل النجاسة، حتى لوكانت المرأة مفضاة يستحب لها الوضوء لاحتمال خروجها من الدبر**

ترجمہ:- اور وہ کیڑا جو مقعد سے نکلتا ہے وہ وضو کو توڑ دیتا ہے، اور اگر کیڑا زخم کے اوپر سے نکلا، یا زخم کا گوشت گر پڑا تو وہ وضو کو نہیں توڑے گا دابہ سے مراد کیڑا ہے، وضو نہ توڑنے کا حکم اس بناء پر ہے کہ اس میں ناپاکی کا حصہ تو صرف وہی ہے جو کیڑے پر ہے، اور یہ نجاست تھوڑی ہے، یہ تو مقررہ آگے پیچھے کے دونوں راستوں میں حدث ہے، ان دونوں مقامات کے علاوہ یہ حدث نہیں مانا گیا ہے لہذا یہ کیڑا ڈکار اور اس ہوا کے مشابہ ہوا جو بغیر آواز کے بدن سے نکل جاتی ہے بخلاف اس ہوا کے جو عورت اور مرد کی پیشاب گاہ سے نکلی ہو کہ وہ نجاست کی جگہ سے نہیں نکلنے کی وجہ سے ناپاک نہیں ہے، اسی بناء پر اگر کوئی عورت مفضاۃ ہو گئی ہو یعنی کسی وجہ سے اس کے پیشاب و پاخانہ کے راستوں کے درمیان کی جھلی پھٹ کر ان کے درمیان راستہ ہو گیا تو ایسی عورت کی جب پیشاب گاہ سے ہوا نکلے تو اسے وضو کرنا مستحب ہو گا کیونکہ اس بات کا احتمال ہو جاتا ہے کہ

(۱) الجُشاء جیم کے ضمہ اور مد کے ساتھ بمعنی ڈکار۔ الفُساء ایک نقطہ والے فاء ضمہ کے ساتھ، بغیر آواز کے مقعد سے نکلی ہوئی ہوا۔

شاید یہ ہوا اس کے دبر یعنی مقعد سے نکلی ہو، جو ناپاک ہوتی ہے۔

## توضیح: مقعد، فرج، ذکر اور زخم کے اوپر کا نکلا ہوا کیڑا عرق مدنی (یعنی رشتہ [1] کا کیڑا) زخم سے گوشت گرنا

**والدابة تخرج من الدبر ناقضة...... الخ**

وہ کیڑا جو مقعد سے نکلتا ہے اس سے وضو ایسا ہی ٹوٹتا ہے جیسے راہ سے نکلی ہوئی ہوا اور کنکریوں سے ٹوٹتا ہے اسی طرح عورت کی فرج یا مرد کے ذکر سے نکلا ہوا کیڑا بھی ناقض ہے، فتاویٰ قاضی خان، وہ کیڑا جو زخم کے اوپر سے گرا ہو وہ ناقض وضو نہیں ہے (المحیط) اگر رشتہ سے پانی بہتا ہو تو وہ ناقض وضو ہے، الظہیریہ، **فان خرجت الخ** اگر کیڑا زخم کے اوپر سے یا دبر کے علاوہ کسی اور جگہ سے نکلا یا زخم سے گوشت کا ٹکڑا گر پڑا تو اس سے وضو نہیں ٹوٹے گا، **والمراد بالدابة الدودة الخ** زخم سے نکلنے والے کیڑوں سے وضو نہیں ٹوٹتا ہے کیونکہ کیڑا خود تو نجس نہیں ہے، لیکن مخصوص دونوں راستوں سے نکلی ہوئی چیز تھوڑی ہو یا زیادہ سب ناقض ہے لیکن ان جگہوں کے علاوہ کہیں اور سے کسی چیز کے نکلنے وہ اسی وقت ناقض ہوگی جبکہ اس میں بہاؤ اور سیلان پایا جائے اس طرح، سبیلین اور غیر سبیلین سے نکلنے والی چیزوں میں فرق ہوتا ہے

**وهو حدث في السبيلين دون غيرهما...... الخ**

سبیلین سے نکلنے والی چیزیں حادث اور ناقض ہوتی ہیں اسی بناء پر مقعد سے نکلنے والا کیڑا بھی ناقض ہوا، اور اسی بناء پر ان دونوں راستوں سے خواہ عورت کی فرج ہو یا مرد کا ذکر ہو اس سے بھی نکلنے والے کیڑے سے وضو کے ٹوٹ جانے کا حکم دیا گیا ہے جیسا کہ تصریح اور تفصیل کے ساتھ قاضی خان کے حوالہ سے بیان کیا جا چکا ہے، **دون غيرهما الخ** کیڑا جبکہ سبیلین سے نہ نکلا ہو تو وہ حدث نہ ہوا لہذا ڈکار کے مشابہ ہوا، اور جو سبیلین سے نکلا ہو وہ حدث ہوا وہ اس ہوا کے مشابہ ہوا جو بغیر آواز کے نکلی ہو، اگر یہ کہا جائے کہ اگر سبیلین میں تھوڑے سے نکلنا متحقق نہیں ہوتا ہے لیکن جب اس کا نکلنا مان لیا گیا تو وہ حدث بھی سبیلین سے نکلنے والے کی مانند ہو گیا، اس لئے حکم میں بھی فرق نہیں ہونا چاہئے، تو جواب یہ دیا جائے گا کہ ایسا خروج جس پر حکم موقوف رکھا گیا ہے وہ سیلان ہے وہ نہیں پایا گیا ہے لہذا یہ خروج ظہور کے معنی میں ہوا جو حادث نہیں ہوتا ہے، الہداد الکافی کے حوالہ سے، اگر مقعد یا فرج وذکر کے نکلے ہوئے کیڑے کو پانی میں ڈال دیا جائے تو پانی ناپاک ہو جائے گا، لیکن اگر زخم سے نکلے ہوئے کیڑے کو یا زخم کے گوشت کے ٹکڑے کو پانی میں ڈال دیا جائے تو وہ ناپاک نہ ہوگا، اس سے طہارت حاصل کرنی جائز ہے، م۔

امام تمرتاشیؒ نے بیان کیا ہے کہ بکرؒ نے فرمایا ہے کہ اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ مقعد سے نکلی ہوئی ہوا خود ناپاک ہے یا نجاست کے اوپر سے گذرنے کی وجہ سے ناپاک ہوتی ہے، اس اختلاف کا نتیجہ اس صورت میں ظاہر ہوگا جبکہ کوئی شخص بھیگا ہوا پائجامہ پہنے ہوئے ہو اور اس وقت ہوا خارج ہو، النہایہ، صاحب ہدایہؒ کے نزدیک ہوا خود پاک ہے، ع، مگر مقعد میں نجاست کے اوپر سے گذرنے کی وجہ سے ناپاک ہوئی ہے، اس طرح مقعد سے نکلی ہوئی ہوا ناقض ہوگی۔

**بخلاف الريح...... الخ** بخلاف اس ہوا کے جو عورت کی فرج یا مرد کے ذکر سے نکلی ہو کہ وہ نجس نہیں ہے کیونکہ وہ محل نجاست سے نہیں گذرتی ہے، لہذا فرج یا ذکر سے نکلی ہوئی ہوا ناقض وضو نہیں ہوئی، جوہرہ میں اسی کو اصح کہا ہے کیونکہ محل نجاست تو مقعد ہے اور فرج میں مقعد سے آنے کی راہ نہیں ہوتی ہے لہذا نجاست ملوث ہونے کا احتمال نہیں ہوا اور وہ پاک

(۱) رشتہ ایک بیماری ہے جس سے اکثر پاؤں میں زخم ہو جاتا ہے، اور اس میں تاگے کی مانند باریک سا جاندار کیڑا نکلتا ہے۔ (فیروز اللغات) انوار الحق قاسمی

رہ گئی۔

## طلاق مفضاۃ

**حتی لو کانت المرأۃ مفضاۃ یستحب لھا الوضوء لاحتمال خروجھا من الدبر......الخ**

ماقبل کے مسئلہ کی بناء پر اگر کوئی مفضاۃ ہو یعنی کسی وجہ سے اس کی فرج اور مقعد کے درمیان کی جھلی پھٹ کر اس میں سوراخ ہو گیا اور راہ نکل آئی ہو تو جب اس کی فرج سے ہوا نکلے گی تو اسے نیا وضو کرنا مستحب ہوگا کیونکہ یہ احتمال پیدا ہو جاتا ہے کہ یہ ہوا اس کے مقعد سے نکلی ہو، اور یقین نہ ہونے کی وجہ سے وضو کرنا واجب نہیں ہوگا، جبکہ پہلے سے وضو کا ہونا یقینی ہے حالانکہ وضو ٹوٹنے کا حکم بھی یقینی دلیل سے ہونا چاہئے صرف احتمال نقض کافی نہ ہوگا کہ **الیقین لایزول بالشك**

### ایک جزئی مسئلہ

اگر ایسی ہی مفضاۃ عورت کو اس کے شوہر نے تین طلاقیں دیں پھر اس عورت نے دوسرے مرد سے نکاح کر لیا اور اس نے اس کے ساتھ ہمبستری اور وطی بھی کی مگر کسی وجہ سے اس نے بھی طلاق دے دی اب اگر یہ پہلے شوہر سے نکاح کرنا چاہے تو بھی نکاح نہیں کر سکتی ہے، جبتک کہ اس سے حمل قرار پا یا ثابت نہ ہو جائے، اس احتمال کی بناء پر کہ اس شوہر سے جو وطی ہوئی وہ شاید فرج میں نہ ہو کر مقعد میں ہو گئی ہو کیونکہ دونوں کی راہ تو ایک ہو چکی ہے، ایسا ہی فوائد الظہیر یہ میں ہے، ع، جب یہ احتمال باقی رہا تو اس کے شوہر کو اس سے جماع کرنا حرام ہوگا، قاضی خان نے کہا ہے کہ مگر اس صورت میں حلال ہوگا جبکہ بغیر تعدی اور زیادتی کے اس کی فرج میں جماع ممکن ہو، الفتح۔

## شک کے چند ضروری مسائل

**وضو یا حدث میں، پانی یا پیشاب میں، عضو دھونے اور نہ دھونے میں شک، پانی کی نجاست، کپڑے کی طہارت، بیوی کی طلاق، باندی یا غلام کی آزادی میں شک**

نمبر ا۔ اگر وضو کے باقی رہنے اور ٹوٹنے میں شک ہو جائے حالانکہ اس سے پہلے دونوں میں سے کسی ایک بات کا یقین تھا تو اسے پہلے خیال پر ہی قائم رہنا چاہئے، ہاں اگر کسی طرح سے دوسرے خیال کی تائید اور تقویت حاصل ہو جائے، چنانچہ امام محمدؒ سے روایت ہے کہ باوضو شخص کو اپنا پاخانہ جانے کا یقین ہو جائے مگر نکلنے سے پہلے قضائے حاجت میں شک ہو جائے تو اس پر وضو کرنا واجب ہوگا۔

نمبر ۲۔ اگر وضو کے واسطے برتن لے کر بیٹھنے کا علم ہو اور وہاں سے کھڑے ہونے سے پہلے اس کو وضو پورا کرنے میں شک ہو گیا تو اس پر وضو کرنا ضروری نہ ہوگا۔

نمبر ۳۔ اگر ذکر سے بہتی ہوئی چیز میں پانی ہے یا پیشاب کا شبہ ہو جائے تو اگر اس سے کچھ پہلے پانی کا استعمال کرنا یاد ہو یا ایسا اشتباہ بار بار ہوتا ہو شک دل میں نہ لائے ویسا ہی رہنے دے ورنہ دوبارہ وضو کر لینا چاہئے، البتہ اگر کسی بات پر گمان غالب ہو جائے تو اسی کے مطابق عمل کرنا چاہئے اگر کسی وضو کرنے والے کو اس بات کا یقین ہو کہ کوئی ایک عضو دھونا باقی رہ گیا لیکن عضو کے بارے میں شک ہو کہ کون سا عضو چھوٹا ہے تو مجموع نوازل کے فیصلہ کے مطابق بایاں پاؤں دھو لینا چاہئے کہ اسی کو دھونا آخری کام تھا، الفتح، اور اگر یہ شک ہو گیا ہو کہ شاید پانی یا کپڑا ناپاک ہو گیا ہے اسی طرح بیوی کو طلاق پڑ گئی ہے یا نہیں اسی طرح اپنی باندی یا غلام کے آزاد ہو جانے کے بارے میں شک ہو گیا، تو جبتک کہ اس کی تائید میں دوسری کوئی دلیل نہ ہو ان میں سے کسی شک کا کچھ اعتبار نہیں کرنا چاہئے، جیسا کہ الدر میں اشباہ کے حوالہ سے ہے، الحاصل شک و احتمال سے یقین ختم نہیں ہوتا

ہے عالمگیریہ۔
کوئی شخص باوضو تھا مگر حدث کا شک ہو گیا تو باوضو ہی رہے گا، اور اگر بے وضو تھا اچانک باوضو ہونے کا شک ہو گیا تو وہ بے وضو ہی رہے گا، ایسے مقامات میں تحری کرنا جائز نہیں ہے، الخلاصہ۔

**فان قشرت نفطة، فسال منها ماء اوصديد اوغيره، ان سأل عن رأس الجرح نقض، وان لم يسل لاينقض، و قال زفرؒ ينقض في الوجهين، وقال الشافعي لاينقض في الوجهين، وهي مسألة الخارج من غير السبيلين، وهذا الجملة نجسة، لان الدم ينضج فيصير قيحا، ثم يزداد نضجا، فيصير صديدا، ثم يصير ماء، هذا اذا قشرها فخرج بنفسه، واما اذا عصرها فخرج بعصرة، فلا ينقض، لانه مخرج وليس بخارج، والله أعلم**

ترجمہ :- اگر آبلہ کے اوپر کے چمڑے کو علیحدہ کر دیا گیا اور اس سے پانی یا پیپ یا کچھ اور اس سے بہہ نکلا تو اگر زخم کے سرے سے بہہ گیا تو وضو ٹوٹ گیا اور اگر نہیں بہا تو وضو نہیں ٹوٹا، امام زفرؒ نے فرمایا ہے کہ دونوں صورتوں میں ٹوٹ جائے گا اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ دونوں صورتوں میں نہیں ٹوٹے گا، یہ مسئلہ غیر سبیلین سے نکل کر بہنے والی چیز کا ایک جزئیہ ہے، اوپر کی بیان کردہ سب چیزیں ناپاک ہیں، کیونکہ جب خراب خون پک جاتا ہے تو وہ مواد بن جاتا ہے پھر اور پکتا ہے تو وہ پیپ ہو جاتا ہے پھر پانی بن جاتا ہے یہ ساری تفصیل اس صورت میں ہے کہ جبکہ اوپر کی چھال اتارتے ہی از خود کچھ نکلا ہو اور اگر ایسا نہ ہو بلکہ دبانے اور نچھوڑنے سے نکلا ہو تو وضو نہیں ٹوٹے گا، کیونکہ وہ تو بزور نکالا ہوا ہے اور از خود نکلنے والا نہیں ہے، واللہ اعلم

## توضیح : چھالے کا چھلکا، خون یا پیپ دبا کر بہانا

**فان فشرت نفطة، فسال منها ماء اوصديد اوغيره......الخ**

اگر زخم یا چھالے کے اوپر کا چمڑا علیحدہ کر دیا گیا اور اس سے پیپ یا اور کوئی چیز نکل کر بہہ گئی تو وضو ٹوٹ جائے گا، کیونکہ زخم سے سیلان کے ساتھ خروج پایا گیا ہے اور اگر وہ اپنی جگہ سے نہیں بہا ہے تو وضو نہیں ٹوٹے گا کیونکہ سیلان نہیں پایا گیا ہے امام زفرؒ نے فرمایا ہے کہ نکل کر زخم کے اوپر سے بہے یا نہ بہے دونوں صورتوں میں وضو ٹوٹ جائے گا، مگر امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ وہ بہے یا نہ بہے کسی صورت میں بھی وضو نہیں ٹوٹے گا، وہی **مسئلة الخارج الخ** غیر سبیلین سے نکلنے کے مسائل میں سے یہ بھی ایک جزئی ہے، لہٰذا امام شافعیؒ اپنے اس اصول کے مطابق کہ غیر سبیلین سے نکلنے والی چیز کو ناقض ہی نہیں مانتے اس لئے ان کے نزدیک وہ بہے یا نہ بہے کسی صورت میں بھی وہ ناقض وضو نہیں ہے، خواہ نجس ہو یا نہ ہو، اور امام زفرؒ اگرچہ غیر سبیلین سے نکلنے والی چیز کو ناقض مانتے ہیں لیکن سیلان کی شرط نہیں لگاتے ہیں۔

**و كذا لايشترط السيلان...... الخ**

کے ضمن میں یہ بحث مفصلاً گذر چکی ہے یعنی جس طرح سبیلین میں خروج معتبر ہے سیلان کی شرط نہیں ہے اسی طرح غیر سبیلین سے نجس کے نکلنے میں خروج کا اعتبار ہے اور سیلان شرط نہیں ہے اس لحاظ سے چھالے سے پانی، مواد، پیپ وغیرہ کے نکلنے میں جب صرف خروج شرط ٹھہرا اور سیلان ضروری نہیں ہے تو دونوں صورتوں میں وضو ٹوٹ جائے گا، اور ہمارے نزدیک سبیلین میں نجاست اپنی جگہ یعنی آنتوں سے نکل کر مقعد پر ظاہر ہوئی ہے، بخلاف غیر سبیلین کے کہ اس صورت میں جب اپنی جگہ سے بہا تو اپنی جگہ سے خروج پایا گیا اور ساتھ ہی سیلان بھی پایا گیا، اس بناء پر موجودہ مسئلہ میں وہ چھالا جہاں سے پھٹا ہے اگر اس کا پانی پیپ وغیرہ زخم کے اوپر ہو کر آیا ہے تو ناقض ہے ورنہ ناقض نہیں ہے تفصیل کو سمجھ لو، اور ابو حنیفہؒ سے ایک روایت منقول ہے اگر یہ چھالے سے صرف پانی نکلا ہو تو وہ ناقض نہیں ہوگا، اگرچہ وہ بہا بھی ہو، ع، مگر یہ روایت بظاہر صحیح

نہیں ہے کیونکہ یہ اس بناء پر ہے کہ یہ پانی نجس نہیں ہے، حالانکہ یہ بات خلاف تحقیق ہے۔

**وهذا الجملة نجسة، لان الدم ينضج فيصير قيحا...... الخ**

زخم سے نکلنے والی یہ ساری چیزیں ہی ناپاک ہیں یہ چیزیں یکے بعد دیگرے ناپاک حالت سے ناپاک حالت کی طرف منتقل ہوتی رہیں لہذا ناپاک ہی رہیں گی اگرچہ بعض چیزیں مثلاً گوبر کہ ناپاک حالت سے شکل بدل کر پاک حالت پر آجاتی ہیں کہ وہ جل کر راکھ کی پاک شکل اختیار کرلی ہے اور جب زخم سے نکلنے والا پیپ وغیرہ ناپاک رہا اور اسی حالت میں اس کا خروج پایا گیا تو نقص وضو پالیا گیا۔

**هذا اذا قشرها فخرج بنفسه، واما اذا عصرها فخرج بعصرة، فلا ينقض، الخ۔**

نقض وضو کا حکم اس جگہ اس صورت میں ہوگا جبکہ مواد از خود بہہ نکلا ہو، لیکن اگر اسے دبا دبا کر نکالا گیا ہو تو وہ حکم نہ ہوگا بلکہ پاک رہ جائے گا اور اس سے وضو نہیں ٹوٹے گا کیونکہ وہ خارج اور از خود نکلنے والا نہیں ہے بلکہ مخرج سے اسے بزور نکالا گیا ہے، واللہ اعلم۔

خلاصہ گفتگو یہ ہوا کہ وضو کو توڑنے والی چیز کسی ناپاک شئی کا نکلنا ہے، اور سبیلین کے علاوہ دوسرے مقامات میں اپنی جگہ سے بہہ جانا بھی ہے، لہذا اس پھوڑے سے ناپاک شئی نکل کر آگے نہیں بڑھی تو وہ ناقض نہیں ہوئی۔

پھر اگر وہ شئی از خود نہ نکلی ہو بلکہ دبانے سے نکلی ہو تو ایسی صورت میں وضو ٹوٹے گا یا نہیں؟ اس کے جواب میں صاحب ہدایہؒ نے فرمایا ہے کہ وہ شرعاً ناقض نہیں ہوگا، کیونکہ مواد اور پیپ وغیرہ نجس چیزیں از خود نہیں نکلی ہیں بلکہ دبانے اور نچوڑنے سے نکلی ہیں اس لئے انہیں خارج نہیں کہا جاسکتا ہے بلکہ وہ تو مخرج کہی جاسکتی ہیں، حالانکہ خارج کا اعتبار کیا جاتا ہے اور مخرج کا اعتبار نہیں ہوتا ہے، واللہ اعلم۔

علامہ انزاری امیر کاتب اتقانی نے اپنی شرح غایۃ البیان میں کہا ہے کہ فتاویٰ خلاصہ میں ہے کہ نچوڑ کر نکالنے کی صورت میں بھی وضو ٹوٹ جاتا ہے، اور ہمارے بھی کچھ مشائخ کا یہی خیال ہے اور یہی میرے نزدیک بھی قابل قبول اور پسندیدہ ہے، کیونکہ احتیاط اسی میں ہے اگرچہ صاحب ہدایہؒ کا مذہب عوام کے حق میں بہت آسان اور آرام دہ ہے اس مسئلہ کے سلسلہ میں میری تحقیق یہ ہے کہ معنی اخراج میں معنی خروج بھی لازمی طور پر پائے جاتے ہیں، لہذا الملزوم یعنی اخراج کے ساتھ لازم یعنی خروج بھی ضرور پایا جائے گا۔

شارح اکملؒ نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ اخراج کے اندر خروج کا پایا جانا اگرچہ لازمی بات ہے مگر خروج کا اختیار کے ساتھ پایا جانا بلا ارادہ ہوتا ہے لہذا اس کا کوئی اعتبار نہ ہوگا، علامہ عینیؒ نے جواب دیا ہے عبادات کے موقع میں احتیاط کا تقاضا یہی ہے کہ اس جیسے خروج کا اعتبار کیا جائے، اور امام سرخسیؒ کے جامع میں ہے کہ اگر پھوڑے کو کسی نے نچوڑا اور اس نچوڑنے سے خون نکل آیا تو وضو ٹوٹ جائے گا، اور اسے بالقصد حدث کہا جائے گا، جیسے پچھنا لگوانا یا نشتر زنی کرانا ہے کہ آخر ان سے بھی تو وضو ٹوٹ جاتا ہے، اور کافی میں ہے کہ اصح یہ ہے کہ خارج کی طرح مخرج بھی ناقض ہے، انتہی، اور شیخ ابن الہمام نے بھی غایۃ البیان کی تائید کی ہے کہ خارج ہو یا اخراج اس سے کوئی فرق نہیں آتا ہے کیونکہ وضو توڑنے کا حکم نجس شئی کے نکلنے پر موقوف ہے اور یہ بات جس طرح فعل خروج سے پائی جارہی ہے اسی طرح فعل اخراج سے بھی پائی جاتی ہے لہذا یہ فصد لینے کی طرح ہوگیا، انتہی، اور تنویر میں بھی اسی قول کی تائید کی ہے اور اتباع کیا ہے کہ جو ناپاکی خارج ہو یا خارج کی جائے حکم میں دونوں صورتیں برابر ہیں، انتہی۔

## مترجم کی تحقیق۔

اس موقع پر تحقیقی بات یہ ہے کہ نقض وضو کا اصل اعتبار اور مدار اس بات پر ہے کہ نجاست کا نکلنا پایا گیا ہو، لیکن نجاست سے مراد اس جگہ وہ ہوگی جس کا شارع علیہ السلام نے اعتبار کیا ہے، اور ایسا اعتبار غیر سبیلین میں اسی وقت ہوگا جبکہ اس میں سیلان پایا جا رہا ہو خواہ فی الفور یا ہونے کی صلاحیت ہو یعنی بالفعل ہو یا بالقوۃ، اور جس میں ایسی صفت نہیں پائی جائے اسے شرعاً نجس نہیں کہا جائے گا، اگرچہ عرف عام اور لغت میں بھی اسے نجس کہا جاتا ہو، پس اس مسئلہ میں آخر کار گفتگو یہاں پر ٹھہرتی ہے کہ جس پھوڑے پھنسی کے مواد میں نہ فی الفور سیلان ہے اور نہ اس کی قوت ہے تو وضو کرنے والے کی اپنی قوت سے اسے سیلان کرا دینے سے اس میں شرعاً نجاست کی صفت معتبر ہو جائے گی یا نہیں، اس موقع پر نشتر اور فصد پر قیاس کرنا مقام تامل ہے، کیونکہ یہ عمد أحدث اسی وقت سمجھا جائے گا جبکہ نشتر دلوانے سے بہتا ہوا خون نکلا ہو، اور بالفرض اگر نشتر لگوایا اور خون نہیں بہا تو نقض وضو نہیں ہوگا، اور اگر اس کی مراد یہ ہے کہ نشتر کی خاص جگہ کو ہی نچوڑا جس سے خون بہہ گیا تو یہی موجودہ مسئلہ کی صورت ہوگی، کہ اس وقت خون کے بہہ جانے سے اس خون کو شرعاً ناپاک کہا جا سکتا ہے یا نہیں جیسا کہ تھوڑی سی قئی (کہ اسے شرعاً ناپاک نہیں مانا گیا ہے) اگرچہ عوام میں یہ نجس سمجھا جاتا ہے، یا غیر بہتے ہوئے خون کو کسی کپڑے میں جذب کر لیا گیا کہ یہ بھی اگرچہ خون ہے مگر شرعاً یہ نجس نہیں ہے، البتہ بعض فقہاء نے از خود خون کے بہنے کا اعتبار کیا ہے اور بزور بہانے یا نچوڑ کر نکالنے کا اعتبار نہیں کیا ہے، اسی بناء پر شیخ ابن الہمامؒ کا قول ضعیف معلوم ہوتا ہے کہ فعل اخراج کا کوئی اثر نہیں ہوتا ہے بلکہ حکم کا اصل اعتبار خروج نجاست پر ہے اور وہ پا لیا گیا ہے۔

اس کے جواب میں میں کہتا ہوں بیشک خروج نجس کا اعتبار ہے، البتہ اس نجس سے جو شرعاً نجس مانا گیا ہو، اور یہ اس وقت صحیح مانا جائے گا جبکہ نجاست میں خود سے سیلان پایا جائے، اب یہاں گفتگو اس صورت میں ہے کہ وضو کرنے والا اپنی قوت سے اسے بہنے والا بنا دے تو کیا اس کا اعتبار ہوگا؟ پس زیر گفتگو مسئلہ میں بلاشبہ سیلان پا لیا گیا ہے مگر کیا شریعت نے بھی اس سیلان کے پائے جانے کی بناء پر اس مواد کے ناپاک ہونے کا حکم دیا ہے یا نہیں اور اس سیلان کا اعتبار کیا ہے یا نہیں؟ اس میں صاحب ہدایہؒ کی تحقیق یہ ہے کہ شریعت نے اس کا اعتبار نہیں کیا ہے اور یہی مذہب ظہیریہ کا بھی مختار ہے کیونکہ کسی چیز کا بھی اپنے طور پر پاک یا ناپاک مان لینا بغیر کسی نص کے مخدوش ہے، اسی بناء پر ہم یہ دیکھتے ہیں کہ امام شافعیؒ، مالکؒ، احمدؒ اور ان کے علاوہ فقہاء کی ایک جماعت بہتے ہوئے خون کو بھی نجس اور ناقض وضو نہیں مانتے ہیں کیونکہ ان کے اجتہاد میں اس کے لئے کوئی نص موجود نہیں ہے۔

حاصل یہ ہوا کہ کسی چیز کے بارے میں یہ کہنا کہ یہ چیز شرعاً ناپاک ہے اس بات پر موقوف ہے کہ اس کے نجس ہونے یا ماننے کے لئے شریعت کی طرف سے نص پائی جائے، یہاں ہمیں بھی شرعاً ایسی کوئی نص نہیں ملی ہے کہ جس سے ہمیں یہ معلوم ہو جائے کہ بزور سیلان کرا دینے سے بھی نکلنے والی شئی پر نجس ہونے کا حکم ہو جاتا ہے، صدر الشریعہ اصغرؒ نے شرح الوقایہ میں کہا ہے کہ ماتنؒ نے سَالَ اِلٰی مایُطهر کہ بہہ کر اس حصہ کی طرف گیا ہو جسے پاک کیا جاتا ہے اس لئے کہا ہے کہ جب جگہ سے بہہ کر آگے نہ بڑھا ہو تو ہمارے نزدیک وہ ناقض وضو نہیں ہے، مگر امام زفرؒ کے نزدیک ناقض ہے، اسی طرح اگر پھوڑے کو نچوڑا اور اس میں سے مادہ وہاں سے نکل کر آگے بڑھ گیا اور وہ مادہ ایسی حالت میں تھا کہ اگر اسے نچوڑا نہ جاتا تو آگے نہ بڑھتا تو یہ بھی ناقض نہیں ہے، اسی طرح اگر دانتوں سے کوئی چیز دبائی یا ان میں خلال کیا یا ناک میں انگلی ڈالی تو انگلی پر خون کا اثر ظاہر ہوا، یا ناک صاف کی جس سے مسور کے برابر جمے ہوئے خون کے ٹکڑے گرے تو بھی ہمارے نزدیک ناقض نہیں ہے، انتہی، ان مثالوں سے یہ بات معلوم ہوئی کہ انگلی سے خون نکال لینا، یا ناک جھاڑ کر خون نکالنا اختیاری حدث ہے اس سے یہ بات کیوں نہ سمجھی جائے کہ نجاست شرعی ہونے میں خود سیلان کا اعتبار ہے البتہ اگر اس کے خلاف دوسری دلیل موجود ہو، اور اگر یہ حکم احتیاط کی بناء پر ہو تو کوئی نقصان یا حرج نہیں ہے۔

اور شیخ الاسلامؒ نے لکھا ہے کہ مجموع النوازل میں ہے کہ پھوڑے کو جب نچوڑا گیا تو اس سے بہت خون نکلا مگر وہ خود ایسی حالت میں تھا کہ اگر نچوڑا نہ جاتا تو خون بالکل نہیں نکلتا تو یہ خون وضو کو نہیں توڑے گا، یہی حکم اس وقت بھی ہے جبکہ کانٹا یا سوئی چبھ گئی تو خون نکلا مگر وہ نہیں بہا، ذخیرہ میں کہا ہے کہ اس حکم میں تامل ہے اور کہا ہے کہ اس قسم کے مسائل میں فتویٰ یہ ہے کہ وضو ٹوٹ جائے گا، مصنف ہدایہؒ کے شاگرد شمس الائمہ کردریؒ نے اس مسئلہ میں احتیاطاً نقض وضو کے فتوی کو اختیار کیا ہے، چنانچہ عالمگیریہ میں ہے کہ اگر زخم سے نچوڑنے پر خون نکلا، اور اگر نچوڑا نہیں جاتا تو نہ نکلتا تو محتاط اور مختار قول کے مطابق ناقض وضو ہوگا، ایسا ہی کردریؒ کی کتاب الوجیز میں ہے اور یہی اشبہ ہے، القنیہ، اور یہی اوجہ ہے، شرح المنیہ للحلبی، کچھ ایسے بھی مسائل ہیں جو میں دوسرے اماموں کے نزدیک تو نواقض وضو میں سے ہیں لیکن ہم احناف کے نزدیک وہ نواقض میں سے نہیں ہیں جو مندرجہ ذیل ہیں۔

## ذکر اور عورت چھونے کی بحث

وقایہ میں ہے کہ عورت اور ذکر کے چھونے سے ہمارے نزدیک وضو نہیں ٹوٹتا ہے، اس جگہ اگر بجائے لفظ ذکر کے آگے کی شرمگاہ کہا جائے تو عورت اور مرد دونوں کا حکم اس میں آجاتا لیکن امام شافعیؒ نے جو خاص حدیث پیش کی ہے اس میں لفظ ذکر ہی ہے، عینیؒ نے اس مسئلہ کی بہت زیادہ وضاحت کی ہے، اور یہ بھی بتلایا ہے کہ مس ذکر سے وضو نہ ٹوٹنا جو ہمارا مذہب ہے یہ موافق ہے ان حضرات صحابہ کرامؓ کے اقوال کے حضرت عمرؓ و علیؓ و عبداللہ ابن مسعودؓ و عمار بن یاسرؓ و زید بن ثابتؓ و حذیفہ بن الیمانؓ و عمران بن حصینؓ و ابو الدرداءؓ و سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہم اجمعین کے، عبدالبرؒ نے بھی اسی طرح نقل کیا ہے، اور تابعین میں حسن بصریؒ اور سعید بن المسیبؒ کے اور فقہاء میں سفیان ثوریؒ کے قول کے موافق ہے، اور طحاویؒ نے کہا ہے کہ اصحاب رسول اللہ ﷺ میں کسی کے متعلق بھی یہ مجھے معلوم نہیں ہو سکا کہ وہ مس ذکر سے وضو کے واجب ہونے کے قائل ہوئے ہوں، سوائے عبداللہ بن عمرؓ کے۔

اور امام مالکؒ اور امام شافعیؒ چند مختلف شرطوں کے ساتھ مس الذکر سے وجوب وضو کے قائل ہوئے ہیں، ان کی دلیل حضرت بسرہ بنت صفوانؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے مَنْ مَسَّ ذَکَرَہ فَلْیَتَوَضَّأ یعنی جو اپنا ذکر چھوئے وہ وضو کرے، اسے احمدؒ، ابوداؤدؒ، نسائی ابن ماجہ اور ترمذیؒ نے روایت کیا ہے ساتھ ہی ترمذیؒ نے اس کی تصحیح بھی کی ہے بیہقیؒ نے کہا ہے کہ بہرحال یہ حدیث امام بخاریؒ کی شرط کے مطابق ہے، عینیؒ نے اس پر جرح کرتے ہوئے کہا ہے کہ یحییٰ بن معین سے ثابت نہیں ہے تو غلط اور بغیر کسی دلیل کے تعصب کے طور پر کہی ہے، اور ابن الجوزیؒ کا قول صرف نفی ہے کوئی مثبت دلیل نہیں ہے اور بخاریؒ نے جو اس کو اس باب میں اصح کہا ہے تو اس سے ان کی مراد یہ ہے کہ یہ روایت دوسری روایتوں سے بہتر ہے، اور بالفرض اگر ہم یہ مان لیں کہ یہ صحیح ہے تو بھی اس کے سامنے ایسی ہی ایک صحیح حدیث طلق بن علیؓ کی اس کے مخالف اور مقابل ہے، اس لئے ہم ان دونوں حدیثوں میں توفیق دینے کے خیال سے ہم یہ کہیں گے کہ مراد مس الذکر سے پیشاب ہے یا وضو سے مراد دھونا ہے، اور طحاویؒ نے ربیعہؒ کا قول نقل کیا ہے کہ اگر میں اپنا ہاتھ خون یا حیض میں رکھوں تو میرا وضو نہیں ٹوٹے تو پھر مس الذکر سے کیوں ٹوٹے گا جبکہ یہ اس کے مقابلہ میں بہت کم ہے۔

میں کہتا ہوں کہ شیخ ابن الہمامؒ نے جواب دیا ہے کہ حدیث میں مس الذکر حدث سے کنایہ ہے کہ اکثر ہاتھ لگانے سے مذی وغیرہ نکل آنے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے، مترجم کے نزدیک سب سے مناسب اور بہتر جواب یہ ہے کہ مس ذکر سے کنایہ ہمبستری اور مباشرت سے ہو، یا وضو سے مراد دھونا ہو کیونکہ طبرانیؒ نے معجم کبیر میں مطلق بن علیؓ کی مرفوع حدیث روایت کی ہے کہ مَنْ مَسَّ ذَکَرَہ فلیتوضأ، اس روایت کی اگرچہ تعلیل کی گئی ہے مگر اوپر کی مذکورہ سندوں سے اس کو خاص قوت

حاصل ہو گئی ہے، لیکن ان سے ہی دوسری روایت بھی ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے دریافت کیا گیا کہ آدمی نے نماز میں اپنے ذکر کو ہاتھ لگایا؟ (تو کیا اس کا وضو ٹوٹ جائے گا؟) آپ نے جواباً فرمایا **هل هو الا بضعة منك**، یعنی وہ کچھ نہیں ہے وہ تو تمہارے بدن کا ہی ایک ٹکڑا ہے اسے ابوداؤد، نسائی اور ترمذیؒ نے روایت کیا ہے آخر میں ترمذیؒ نے اس کے بارے میں فرمایا ہے کہ اس باب میں یہ حدیث احسن ہے اس حدیث کو ابن حبانؒ نے بھی اپنی صحیح میں روایت کیا ہے یہ حدیث اپنے مفہوم میں بالکل ظاہر ہے اور اس کی کوئی تاویل نہیں ہے۔

علی بن المدینیؒ نے کہا ہے کہ بسرہؓ کی حدیث سے طلقؓ کی حدیث بہتر ہے، اور ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ یہ ایک مرد کی روایت ہے اور دوسری ایک عورت کی روایت ہے اس لحاظ سے بھی اسے پہلی حدیث پر ترجیح ہے، میں کہتا ہوں کہ انصاف کی بات تو یہ ہے کہ یہ دونوں حدیثیں ہی ثابت ہیں اور ایک سے دوسرے کو نسخ کا دعویٰ کرنا بھی بغیر دلیل کے ہے، پھر نسخ تو اس وقت کہا جاتا ہے جبکہ دونوں میں توفیق دینا ممکن نہ ہو ایسی مجبوری میں کسی ایک کو متروک یا منسوخ کہا جاتا ہے اور یہاں تو دونوں میں توفیق دینا ممکن ہے اس طرح پر کہ حدیث طلق میں مس ذکر سے وضو کا حکم ملتا ہے لیکن ان کی دوسری حدیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ بدن کا ایک ٹکڑا ہے جس کا چھونا کوئی نقصان دہ نہیں ہے، دونوں کو ملانے سے یہ مطلب نکلا کہ مس ذکر کے معنی صرف اسے چھونا یا ہاتھ لگانا نہیں ہے کیونکہ نماز کی حالت میں چھونے کے علاوہ کچھ اور مراد نہیں ہو سکتا ہے اسی لئے اس وقت کے ہاتھ لگانے سے وضو یا نماز کے اعادہ کا حکم نہیں دیا گیا ہے، لہٰذا وضو نہیں ٹوٹے گا لیکن دوسری حدیث میں ذکر کی جو طلقؓ اور بسرہؓ سے مروی ہے اس سے مراد جماع کے ارادہ سے یا صرف مباشرت ہمبستری اور دل لگی کے لئے ہے جس سے کچھ مذی نکل آئے یا کسی حائل اور پردہ کے بغیر مباشرت ہو تو ایسی صورت میں کچھ بھی نہ نکلے پھر بھی وضو واجب ہو جاتا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

ناقضات وضو میں سے اختلافی مسائل سے ایک عورت کو ہاتھ لگانا بھی ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک ناقض وضو ہے اور ہمارے نزدیک اس سے کچھ نہیں ہوتا ہے اس کی دلیل میں ہمارے لئے حضرت عائشہؓ کی یہ ایک حدیث کافی ہے کہ میں رات میں سوتی اور میرے پاؤں رسول اللہ ﷺ کے یعنی سجدہ کی جگہ پر ہوتے، جب آپؐ سجدہ میں جاتے تو آپؐ میرے پاؤں دبا دیتے (اشارہ کر دیتے) تو میں انہیں سمیٹ لیتی پھر آپؐ جب کھڑے ہو جاتے تو میں انہیں پھیلا لیتی، ان دنوں میں گھروں میں رات کے وقت چراغ جلتے نہیں رہا کرتے تھے، بخاری و مسلم، اور یہ بھی ام المؤمنینؓ سے منقول ہے کہ آنحضرت ﷺ نے اپنی کسی بیوی کا بوسہ لیا پھر نماز کو نکل گئے اور وضو نہیں کیا اسے ابوداؤد ترمذی اور ابن ماجہ نے روایت کیا ہے۔

امام شافعیؒ نے جس مسلک کو اختیار کیا ہے اسے صحابہؓ کی ایک جماعت اور اسی طرح تابعین اور فقہاء کے بھی ایک گروہ کا معمول رہا ہے، کچھ فقہاء تو یہ بھی فرماتے ہیں کہ عورت کے چھونے،، بوسہ لینے یہانتک کہ اس کی فرج چھونے سے بھی جب تک کہ مذی وغیرہ نہ نکلے وضو واجب نہیں ہوتا ہے، یہی قول ہمارے اصحاب احناف کا بھی ہے، اور فرمان باری تعالیٰ ﴿**او لامستم النساء**﴾ الایۃ، میں ملامسہ جماع کرنے سے کنایہ ہے، اور قرطبیؒ نے کہا ہے کہ شافعیؒ کے مذہب کے مطابق اگر کوئی کسی عورت کو تھپڑ یا لات مار دے تو اس پر بھی وضو لازم ہونا چاہئے، حالانکہ میں نہیں جانتا کہ کسی کا بھی یہ قول ہے۔

## اونٹ کا گوشت کھانے اور میت کے نہلانے سے وضو کا واجب ہونا

نواقض وضو میں سے بعض علماء کے نزدیک اونٹ کا گوشت کھانا بھی ہے چنانچہ امام احمدؒ و اسحٰق بن راہویہؒ و ابو ثورؒ و محمد بن اسحٰق و یحییٰ بن یحییٰ کا یہی قول ہے کہ اونٹ کا گوشت کھانے سے وضو واجب ہو جاتا ہے، مع، لیکن جمہور علماء کے نزدیک وہ ناقض نہیں ہے، عینیؒ نے ایسا ہی ذکر کیا ہے، لیکن دلائل بالکل ذکر نہیں کئے ہیں، میں مترجم نے اس سے پہلے ایک حد تک وہ

دلائل ذکر کردئے ہیں، لہذا انہیں بھی سمجھ لو، ان نواقض سے امام احمدؒ کے نزدیک مردہ کو غسل دینا بھی ہے، مع، یہ بات خوب یاد رکھنے کی ہے کہ نماز کے وضو کی فرضیت کے انکار سے کفر لازم آتا ہے کیونکہ اس انکار سے آیت قرآنی اور قطعی احادیث کا انکار لازم آتا ہے، لیکن قرآن مجید کے چھونے یا اس جیسے کسی اور کام کے لئے وضو کے انکار سے تکفیر نہیں ہوگی، واللہ تعالیٰ اعلم، مرد کا عورت کو چھونا یا عورت کا مرد کو چھونا نقض وضو نہیں ہے، المحیط، اپنا یا کسی دوسرے کا ذکر چھونے سے بھی ہمارے نزدیک وضو لازم نہیں آتا ہے، الزاد، لیکن بلاضرورت غیر کا ذکر چھونا حرام ہے اگرچہ اس سے نقض وضو نہ ہوتا ہو، م۔

**فصل فی الغسل: و فرض الغسل المضمضة والاستنشاق و غسل سائر البدن، و عند الشافعی هما سنتان فيه.**

ترجمہ:- یہ فصل غسل کے احکام کے بیان میں ہے اور غسل کے لئے یہ فرائض ہیں، نمبر ا۔ کلی کرنا، نمبر ۲۔ ناک میں پانی لینا پورے بدن کو دھونا اور امام شافعیؒ کے نزدیک وہ دونوں چیزیں (کلی کرنا، اور ناک میں پانی لینا) اس غسل میں سنت ہیں۔

## توضیح:- فصل غسل، غسل کے فرض، کلی کرنا، ناک میں پانی لینا، دانتوں کے سوراخ

**فصل فی الغسل......الخ**

یہ فصل غسل کے احکام اور اس کی تفصیل کے بیان میں ہے، غسل کے مقابلہ میں وضو کی اکثر ضرورت ہوتی رہتی ہے اسی لئے پہلے وضو کے احکام بیان کئے اور اب غسل کی بحث شروع کی گئی ہے، اسی طرح قرآن مجید میں بھی پہلے وضو کا بیان ہے اس کے بعد غسل کا بیان ہے، عنایہ، غسل کے سلسلہ کی آیت یہ ہے ﴿وَاِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوْا﴾ الآیۃ، ترجمہ اگر تم جنبی ہو تو اچھی طرح طہارت حاصل کرو یعنی غسل کرلو، اس جگہ مصنف ہدایہؒ نے وضو کے فرائض اور سنن علیحدہ علیحدہ بیان کرنے کی طرح غسل کے بھی فرائض اور سنتوں کو بھی علیحدہ علیحدہ ذکر کیا ہے، لیکن مضمضہ (کلی کرنا) اور استنشاق (ناک میں پانی لینا) کی فرضیت پر فقہاء کا اتفاق نہیں ہے، اس لئے اس جگہ فرض سے مراد فرض عام ہے یعنی جو فرض قطعی اور فرض عملی دونوں کو شامل ہے، اس طرح اس جگہ سے مراد غسل فرض ہے یعنی غسل فرض میں کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا ضروری ہے اس کے برخلاف اگر سنت ہو تو اس میں یہ دونوں چیزیں بھی سنت ہیں اور ضروری نہیں ہیں، جیسا کہ تصریح کے ساتھ بحر الرائق میں موجود ہے۔

**و فرض الغسل المضمضة والاستنشاق و غسل سائر البدن، و عند الشافعی هما سنتان فيه......الخ**

یعنی جو نہانا فرض ہے اس کا ایک فرض دھونا ہے المضمضة الخ چند ضروری مسائل کلی کرنا ناک میں پانی ڈالنا اور باقی تمام بدن دھونا ہے، دراصل یہ تینوں چیزیں ایک ہی ہیں، ایک سے زائد نہیں ہے مگر امام شافعیؒ کا مضمضہ اور استنشاق میں اختلاف تھا اس لئے ان دونوں کو علیحدہ علیحدہ بیان کر کے ان کی فرضیت کی تصریح کر دی ہے اسی وجہ سے فرض الغسل لفظ واحد کے ساتھ ذکر کیا اور جمع کا لفظ فرائض نہیں کہا ہے پورے بدن کو ایک مرتبہ پورے طور پر دھونا تو فرض ہے اور مسنون کا بیان عنقریب آئے گا۔

نمبر ۲۔ وقایۃ الروایۃ میں کہا ہے کہ بدن کو ملنا فرض نہیں ہے عالمگیریہ میں ہے کہ خلاصہ کے حوالہ سے مضمضہ اور استنشاق کی حد وہی ہے جو وضو میں ہے۔

نمبر ۳۔ اگر کوئی شخص پانی کو منہ بھر ایک ساتھ ایک گھونٹ میں پی گیا تو مضمضہ اس کی طرف سے ادا ہو گیا لیکن اگر اتنا پانی چوس چوس کر پیا تو مضمضہ ادا نہ ہوگا۔

نمبر ۴۔ کلی کرنے میں پانی کو منہ بھر کر باہر پھینکنا اصح قول کے مطابق شرط نہیں ہے، امام ابو یوسفؒ کا اس مسئلہ میں اختلاف

ہے۔

نمبر ۵۔ اگر کسی کے دانتوں میں گڑھے ہوں یا وہ ٹیڑھے ترچھے ہوں جن میں کھانے کی ذرات اور بھیگے ہوئے میل کچیل ہوں تو بھی کلی جائز سمجھی جائے گی، التجنیس اور فتاویٰ للفضل اور ابی اللیث میں ایسا ہی مذکور ہے، الفتح۔

نمبر ۶۔ دانتوں کی کھڑکیوں یا سوراخوں میں جو گیلی چیز رہ جاتی ہیں ان سے پوری طہارت حاصل کرنے میں کوئی خلل نہیں آتا ہے یہی اصح ہے، الزاہدی، اور اسی پر فتویٰ دینا چاہئے، الدرر۔

نمبر ۷۔ دانت میں جو خشک میل رہ جاتا ہے وہ مانع ہوتا ہے، الزاہدی، جیسے چبائی ہوئی روٹی اور گوندھا ہوا آٹا، الصدر اور الفتح، یہی اصح ہے، الدر، نمبر ۸۔ غسل سے جو چھینٹیں برتن میں پڑتی ہیں ان سے نقصان نہیں ہوتا ہے یعنی برتن ناپاک نہیں ہوتا ہے، نمبر ۹۔ اگر غسل کا کل پانی کسی برتن میں جمع کرلیا جائے تو وہ ناپاک سمجھا جائے گا۔

نمبر ۱۰۔ اگر غسل کرتے ہوئے بدن کے کسی حصے کی تری دوسرے حصہ پر ڈالی جائے تو جائز ہے بشرطیکہ اس سے قطرے متواتر گر رہے ہوں، لیکن وضو میں جائز نہیں ہے۔

نمبر ۱۱۔ جنبی نے اگر کلی کرلی ہو تو اس کے لئے یہ جائز ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کا ذکر کرے، کھائے پئے، اسی طرح غسل کرنے سے پہلے حالت جنابت میں ہی دوبارہ اپنی بیوی سے ہمبستر ہو۔

نمبر ۱۲۔ منتقی میں ہے کہ اگر احتلام ہوا ہو تو غسل کرنے سے پہلے ہمبستری نہ کرے۔

نمبر ۱۳۔ اگر انگلی کی انگوٹھی یا کان کی بالی تنگ ہو تو پورا بدن دھوتے وقت ان چیزوں کو ان کے نیچے پانی پہنچانے کی غرض سے حرکت دینا واجب ہے۔

نمبر ۱۳۔ اگر کان کے سوراخ میں بالی نہ ہو اور غالب گمان یہ ہو کہ پانی بہتے وقت اس میں پہنچ جائے گا، تو خیر ورنہ خاص خیال کر کے اس میں پانی پہنچانا چاہئے، الصدر، الفتح۔

نمبر ۱۴۔ اس خیال سے پانی کے علاوہ دوسری کوئی چیز تنکا وغیرہ ڈالنے کا تکلف کرنے کی ضرورت نہیں ہے، الصدر والبحر۔

(۱۵) اگر بالی کو رکھ دینے سے اس کا سوراخ اس طرح بند ہو گیا کہ تکلف کرنے سے تو اس میں پانی جاسکتا ہے اور سستی یا غفلت کرنے سے پانی نہیں پہنچے گا تو جس طرح ہو پانی پہنچانا چاہئے، الصدر۔

نمبر ۱۶۔ ناف کے گڈھے میں پانی داخل کرنا واجب ہے اس میں انگلی ڈال کر پانی پہنچانے کے لئے مبالغہ کرنا چاہئے، محیط السرخسی۔

نمبر ۱۷۔ بے ختنہ کئے ہوئے شخص نے اگر غسل جنابت میں اپنے آلہ تناسل کے اوپر کی کھال میں پانی داخل نہیں کیا تو جائز ہے، المحیط، اور یہی مذہب مختار ہے، واقعات الناطفی، یہی اصح ہے لیکن پانی داخل کرلینا مستحب ہے، الفتح میں ایسا ہی ہے۔

نمبر ۱۸۔ اور جس جگہ پانی پہنچانے میں حرج نہ ہو وہاں ایک بار پانی پہنچانا فرض ہے جیسے کان، بھویں، مونچھیں، ناف، ڈاڑھی کے درمیان، مرد کے سر کے بال اگرچہ گوند وغیرہ سے جمائے ہوئے ہوں، عورت کی فرج کے اوپر کا حصہ، ت۔

نمبر ۱۹۔ اور جہاں پانی پہنچانے میں حرج ہو وہاں پانی پہنچانا فرض نہیں ہے، جیسے آنکھوں کے اندر، جیسا کہ محیط السرخسی میں ہے، اگرچہ آنکھوں میں ناپاک سرمہ لگا ہوا ہو، اور کان کی بالی کے سوراخ میں جو بند ہونے کے قریب ہو گیا ہو اور قلفہ کے اندر (آلہ تناسل کے اوپر کی کھال) میں، ت، نمبر ۲۰۔ ناخونوں میں گوندھے ہوئے آٹے کا ہونا طہارت کے لئے مانع ہے، لیکن میل کچیل مانع نہیں ہے، الصدر، ان معاملات میں حکم کے اعتبار سے دیہاتی اور شہری برابر ہوتے ہیں۔

نمبر ۲۱۔ ناخنوں میں مٹی اور کیچڑ کے رہنے سے وضو میں فرق نہیں آتا ہے، الظہیریہ۔

نمبر ۲۲۔ عورت کی مہندی وضو کے لئے مانع نہیں ہے، الصدر، اگرچہ مہندی لگی ہو، اسی پر فتویٰ دینا چاہئے، الدر۔

نمبر ۲۳۔ کسی نے تیل لگایا پھر غسل کا پانی بہایا مگر چکناہٹ کی وجہ سے بدن سے پانی نہیں لگا تو بھی کافی ہے غسل صحیح ہے، الصدر۔

۲۴۔ اگر بدن کے اوپر مچھلی کی کھال یا چبائی ہوئی روٹی لگ کر خشک ہوگئی اور اس کے نیچے غسل کا پانی نہیں پہنچ سکا تو غسل صحیح نہیں ہوا۔

نمبر ۲۵۔ اور اگر ان کی بجائے مکھی کی یا مچھر اور پسّو کی بیٹ ہو تو غسل صحیح ہے، المحیط۔

نمبر ۲۶۔ اگر چیچک کے دانے اچھے ہونے پر ان کے چھلکے اونچے ہوگئے مگر چاروں طرف سے لگے ہوئے ہوں اور ان کے نیچے پانی نہیں جاتا ہو تو بھی کوئی حرج نہیں ہے غسل صحیح ہوگا، پھر مکمل اچھے ہو کر جب وہ چھلکے گر گئے تو غسل دہرانا ضروری نہیں ہے، الظہیریہ۔

نمبر ۲۷۔ عورت پر خارج فرج کا دھونا جنابت، حیض اور نفاس کے غسل میں واجب اور وضو میں سنت ہے، محیط السرخسی، نمبر ۲۸۔ فتاویٰ غیاثیہ میں ہے کہ غسل کے وقت عورت اپنی انگلی فرج کے اندر داخل نہ کرے، یہی مختار ہے، اسی پر فتویٰ دیا جائے، الفتح۔

نمبر ۲۸۔ پانی پہنچانے میں صرف غالب گمان کا اعتبار ہوگا، الصدر، الدر، نمبر ۲۹۔ اور بدن کا ملنا واجب نہیں ہے، مگر ایک روایت میں ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق واجب ہے اور شاید اس وجہ سے ہو کہ آیت پاک میں اطہّروا کا صیغہ ہے جو مبالغہ کے معنی پر دلالت ہے، غسل میں مبالغہ بغیر ملے ہوئے نہیں ہوتا ہے، الفتح۔ الحاصل۔

نمبر ۳۰۔ تمام بدن کے پاک کرنے میں ہمارے نزدیک منہ کے اندر کا حصہ اور ناک کے اندر کا حصہ بھی داخل ہے، ان دونوں جگہوں کا خاص خیال رکھنا ضروری ہے۔

**لقوله عليه السلام: عشر من الفطرة، اى من السنة، وذكر منها المضمضة والاستنشاق، ولهٰذا كانا سنتين في الوضوء**

ترجمہ:- رسول اللہ ﷺ کی اس فرمان کی وجہ سے کہ دس چیزیں فطرت یعنی سنت سے ہیں، اور دس چیزوں میں کلی اور ناک میں پانی ڈالنے کو بھی ذکر فرمایا ہے اسی بناء پر یہ دونوں چیزیں وضو کی سنت ہیں۔

## توضیح: فطرت وسنت

**لقوله عليه السلام: عشر من الفطرة...... الخ**

رسول اللہ ﷺ نے چونکہ دس چیزوں کو سنت یا فطرت میں سے بتلایا ہے اور ان دس چیزوں میں یہ دو چیزیں بھی بیان کی ہیں لہٰذا یہ دونوں چیزیں بھی سنت ہوئیں، اسی بناء پر وضو میں ان دونوں کو سنت مانا گیا ہے، حالانکہ چہرہ دھونا وضو میں فرض ہے تو ان دونوں کو بھی فرض ہونا چاہئے تھا مگر چہرہ ظاہر بدن اور منہ کا اندرونی حصہ اور ناک باطن بدن میں سے ہیں اس لئے ان دونوں کو سنت کہا گیا ہے، یہ دلیل اس بات پر موقوف ہے کہ فطرت کے معنی سنت کے ہوں یعنی ایسی چیز جس پر رسول اللہ ﷺ نے ہمیشگی فرمائی ہے، البتہ کبھی کبھی اسے چھوڑ بھی دیا ہو۔

مصنف ہدایہؒ نے وہ پوری حدیث جس میں پوری دس باتیں مذکور ہوں اس جگہ ذکر نہیں فرمائی ہے، وہ یہ ہے ام المؤمنین حضرت عائشہؓ نے روایت فرمائی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ دس چیزیں فطرت سے ہیں۔

نمبر ۱۔ **قصّ الشارب**، مونچھیں تراشنا، نمبر ۲۔ **اعفاء اللحيه**، ڈاڑھی چھوڑنا اور گھنی رکھنا، نمبر ۳۔ **السواك**، مسواک استعمال کرنا، نمبر ۴۔ **استنشاق الماء**، ناک میں پانی چڑھانا، نمبر ۵۔ **قص الاظفار**، ناخن تراشنا، نمبر ۶۔ **غسل البراجم**،

انگلیوں کے پور اور جوڑ بند صاف کرنا، نمبر۷۔ نتف الابط، بغل کے بال اکھاڑنا، نمبر۸۔ حلق العانه، ناف کے نیچے کے بال مونڈنا، نمبر۹۔ انتقاص الماء، استنجاء کرنا۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ یہ تفسیر وکیعؒ کی ہے، اور ابوداؤد کی حضرت عمارؓ کی حدیث میں اعفاء لحیه کی جگہ ختنہ کرنا ہے، اور انتقاص الماء کی جگہ انتصاح کا لفظ ہے، اس انتصاح سے مراد ہے وضو کے بعد ایک چلو پانی لے کر شرمگاہ کے مقام پر چھڑک دینا، تاکہ بعد میں پیشاب کے قطرے ٹپکنے کا وسوسہ دور ہو، انتقاص، قاف اور صاد کے ساتھ بمعنی استنجاء ہے، اگرچہ کہا گیا ہے فاء کے ساتھ اور صاد کے ساتھ صحیح ہے، مع، اسی طرح انتصاح سے بھی خفیف استنجاء مراد ہو، اور خطابیؒ نے کہا ہے کہ فطرت کی تفسیر اکثر علماء نے سنت سے کی ہے، معنی یہ ہوئے کہ یہ باتیں سنت سے ہیں، ابن الصلاحؒ نے کہا ہے کہ یہ اشکال سے خالی نہیں ہے لیکن نوویؒ نے کہا ہے اس میں کوئی اشکال نہیں ہے، بلکہ یہی درست ہے کیونکہ صحیح بخاری میں حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے من السنة قص الشارب ونتف الابط و تقليم الاظفار یعنی سنت سے ہیں مونچھیں کترنا، بغل کے بال اکھیڑنا اور ناخنوں کا تراشنا، مع۔

مترجم کا خیال ہے کہ اب بھی دو وجہوں سے اشکال باقی ہے، نمبر۱۔ ختنہ کرنا اور استنجاء تو امام شافعیؒ کے نزدیک فرض ہیں، نمبر۲۔ فطرت کی چیزوں میں بعض کا سنت ہونا بہت ممکن ہے اور قابل تعجب نہیں ہے، اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ فطرت اور سنت دونوں ہم معنی ہو جائیں، اور سب سنت ہوں۔

لیکن تحقیق یہ ہے کہ یہ دس چیزیں فطرت یعنی نیک اور پاکیزہ طبیعت کے برتاؤ میں سے ہیں، ان باتوں کا حکم سب سے پہلے حضرت ابراہیم علیہ اسلام کو دیا گیا چنانچہ فرمان باری تعالیٰ ﴿اِذِ ابْتَلٰی اِبْرٰهِیمَ ربه بکلمات فاتمهن﴾ الآية، کی تفسیر صحیح احادیث میں مذکور ہے، جس کا ماحصل یہ ہے کہ یہ سنتیں دین میں سے ہیں، مگر ہم اپنی اصطلاح میں جنہیں سنت کہتے ہیں ان سے مراد ایسے کام ہیں جنہیں رسول علیہ ﷺ نے عبادت کے طور پر کیا ہو اور کبھی کبھی چھوڑ دیا ہو، پھر ان فطری اور جبلی پاکیزہ سنتوں میں یہ بات ممکن ہو سکتی ہے کہ ان میں سے کچھ عبادت کے طور پر رسول اور کچھ خصلت اور عادت کے طور پر ہوں، وضوء کی سنتوں میں تیامن ہر کام کو داہنی طرف سے شروع کی بحث میں صدر الشریعہ کا قول ذکر کیا تھا کہ یہ کام یعنی تیامن اگرچہ اس طرح ثابت ہے کہ رسول اللہ علیہ ﷺ نے اس پر ہمیشگی اور مداومت فرمائی ہے، لیکن یہ عادت کے طور پر ہے حالانکہ گفتگو اس سنت میں ہے جسے عبادت کے طور پر کیا گیا ہو، لیکن یہ بات بالکل برحق ہے کہ کچھ سنتیں ایسی ہو سکتی ہیں جو عادۃ کی جاتی ہوں مگر کسی عبادت میں اسے ہمیشہ ادا کیا گیا ہو، اس طرح عبادت کے اندر ہمیشہ ادا کرتے رہنے کی وجہ سے وہ بھی عبادت کا ایک حصہ بن گئی ہو اس لئے کہ یہ بات ہمیں یقینی طور پر معلوم ہے کہ مؤمنین بالخصوص انبیا کرام علیہم السلام کے تمام قول و فعل و عمل عبادت کے طور پر ہی ہوا کرتے ہیں۔

خلاصہ یہ ہوا کہ اس موقع پر ہماری طرف سے دو طرح کے جواب ہوئے، اول یہ کہ اس قسم کے کام کا دین میں ہونے سے اس بات میں کوئی ممانعت نہیں ہے کہ ایک کام دین کا بھی ہو اور واجب بھی ہو، دوم یہ ہے کہ ان کاموں میں سے ختنہ اور استنجاء دو کاموں کو امام شافعیؒ نے واجب کہا ہے اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ کسی کا دینداری میں سے ہونے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ وہ واجب نہ ہو، اس طرح غسل میں کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا اگرچہ امور دین میں سے ہیں پھر بھی واجب ہیں جس طرح امام شافعیؒ کے ہاں وہ دونوں باتیں یعنی ختنہ اور استنجاء امور دین میں سے ہو کر واجب بھی ہیں اگر ہمارے اس مسئلہ پر شوافعؒ طرف سے کوئی اعتراض ہو سکتا ہے تو وہی اعتراض ان پر ہماری طرف سے بھی ہو سکتا ہے، م، اور وضو میں کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا اگر سنت ہے تو اس سے غسل میں ان دونوں چیزوں کے فرض ہونے میں کوئی حرج لازم نہیں آتا ہے، امام احمدؒ وغیرہ کے نزدیک یہ دونوں تو وضو میں بھی واجب ہیں، اس سے یہ معلوم ہوا کہ ان چیزوں کا فطرت میں ہونے سے صرف یہ

بات ثابت ہوئی کہ یہ دین میں سے ہیں، اس کے بعد وہ کس حیثیت کی ہیں یعنی سنت ہیں یا واجب اس بات کے لئے دوسری دلیل جاننے کی ضرورت ہے، جو آئندہ بحث میں آرہی ہے۔

**ولنا قوله تعالى ﴿وَاِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوْا﴾ امر بالاطهار، وهو تطهير جميع البدن، الا ان ما تعذر ايصال الماء اليه خارج، بخلاف الوضوء، لان الواجب فيه غسل الوجه، والمواجهة فيهما منعدمة، والمراد بما روى حالة الحدث، بدليل قوله عليه السلام " انهما فرضان فى الجنابة سنتان فى الوضوء".**

ترجمہ:- غسل میں کلی کرنے اور ناک میں پانی ڈالنے کے واجب ہونے کی دلیل ہمارے لئے یہ فرمان باری تعالیٰ ہے وان کنتم الایۃ یعنی اگر تم جنابت کی حالت میں تو اچھی طرح پاکی حاصل کرلو، اس میں بہت زیادہ پاک ہونے کا حکم ہے، اس کے معنی ہوئے تمام بدن کو اچھی طرح پاک کرنا البتہ جہاں پانی پہنچانا سخت مشکل ہو وہ اس حکم سے خارج ہے، برخلاف وضو، کیونکہ وضو میں تو چہرہ کو دھونا ضروری ہے یعنی جس عضو سے مواجہت یعنی آمنے سامنے ہونا متحقق ہو جاتا ہے جبکہ ان دونوں یعنی ناک اور منہ کے اندر مواجہت نہیں ہوتی ہے اور مذکورہ روایت کردہ حدیث سے مراد بحالت حدث فطرت میں ان کا سنت ہونا ہے، اور حالت جنابت میں ہونا مراد نہیں ہے، رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی بناء پر کہ وہ دونوں جنابت میں تو فرض ہیں لیکن وہ دونوں وضو میں سنت ہیں۔

توضیح:- **ولنا قوله تعالى ﴿وَاِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوْا﴾......الخ.**

غسل میں کلی کرنے اور ناک میں پانی ڈالنے کو فرض کہنے کی دلیل ہمارے نزدیک اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے وان کنتم الایۃ، اس میں خاص کر جنبی کو پاک کرنے کے لئے فاطھروا کہہ کر طہارہ کا حکم دیا گیا ہے لفظ تطہیر میں ہا کو تشدید ہے، اور الطہار میں طاء اور ہاء دونوں تشدید ہے، جن کے معنی ہیں خوب اہتمام، تکلف اور مبالغہ کے ساتھ پاکی حاصل کرنا، جس کا مطلب ہوا کہ جب جنبی ہو جاؤ تو جہاں تک ممکن ہو خوب اچھی طرح طہارت غسل کرو، **وهو التطهير جميع البدن**، اس کے معنی ہیں تمام بدن کو پاک کرنے کے لئے خوب اہتمام کرنا۔

خطابیؒ نے اعتراض کیا ہے کہ عبارت سے مضمضمہ اور استنشاق کی فرضیت کو ثابت کرنے سے بدن کے اندرونی حصہ ناک اور منہ کو ظاہری حصہ میں داخل کرنا ہوگا، حالانکہ یہ کام اہل لغت کے خلاف ہوگا، کیونکہ بشرہ اہل لغت کے نزدیک ظاہری بدن ہے، جبکہ منہ اور ناک کا اندرونی حصہ اس میں سے نہیں ہے، مگر اس اعتراض میں کوئی وزن نہیں ہے، کیونکہ خطابیؒ نے کہا سے یہ بیان کی ہے کہ بشرہ اور ظاہری بدن کی یہ خصوصیت ہے، بلکہ اس حکم کی حقیقت یہ ہے کہ اس میں پورے بدن کو اچھی طرح پاک کرنے کو کہا گیا ہے کیونکہ اس میں فاطہروا کے لفظ سے حکم دیا ہے جس میں مبالغہ کے ساتھ تطہیر کی اضافت بندوں کے جسم کی طرف ہے اس طرح یہ اضافت ہر مکلف بندہ کے تمام بدن کی طرف ہوئی اور یہ بات مسلم ہے کہ شریعت کا حکم اتنا ہی ہوتا ہے جو انسانی قدرت میں ممکن ہوتا ہے اس لئے اس سے مراد بدن کا ہر وہ حصہ ہوا جہاں پانی پہنچنا ممکن ہو، اور بدن کے صرف ایسے ہی حصے اس حکم کے ماتحت داخل رہیں گے۔

ادھر ہم یہ دیکھتے ہیں کہ اگر کسی کے منہ یا ناک میں حقیقی ناپاکی لگی ہو تو بالاتفاق اس کا دھونا واجب ہوتا ہے، لہٰذا یہاں بھی ان دونوں کو دھونا لازم ہوگا، اور اس میں کوئی حرج اور مشقت بھی لازم نہیں آتی ہے، اس کے برخلاف پیٹ کے اندرونی حصے کہ اگرچہ وہ بھی بدن کے حصے ہیں مگر ان کی صفائی اور پاکی ناممکن ہے، اسی لئے مصنفؒ نے یہ عبارت بڑھائی ہے الا انّ ما تعذر الخ کہ جہاں پانی پہنچانا متعذر اور انتہائی مشکل ہے وہ حصہ اس حکم سے خارج ہے خلاصہ یہ ہوا کہ یوں تو اس حکم کے اندر سارا بدن داخل ہے لیکن اس سے صرف وہ حصہ مستثنیٰ رہا جہاں پانی پہنچانا مشکل ہو خواہ وہ حقیقۃً مشکل ہو جیسے پیٹ کے اندر یا رگوں کے

اندر، یا مشکل حکمی ہو یعنی کسی خاص شرعی مجبوری کی بناء پر ہو جیسے زخم کی مجبوری یا آنکھوں کے اندر کی مجبوری چنانچہ علامہ عینیؒ نے فرمایا ہے کہ آنکھوں میں اگرچہ ناپاک سرمہ لگا ہوا ہو پھر بھی اسے پانی سے دھونا واجب نہیں ہے، اور کمالؒ نے کہا ہے کہ جیسے ختنہ کی کھال کے اندر دھونا حرج اور تنگی کی وجہ سے واجب نہیں ہے۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ حرج کی کچھ صورتیں پہلے بیان کی گئی ہیں اور کچھ بعد میں ذکر کی جائیں گی، اور منہ میں ناک میں پانی ڈالنے میں کوئی خاص حرج بھی نہیں ہے، اور اسے حرج کیسے کہہ سکتے ہیں جبکہ ہم اور آپ سب اس کے قائل ہیں خواہ فرض کی حیثیت سے ہو یا مسنون کی حیثیت سے چنانچہ ہم فرض کہتے ہیں اور آپ مسنون کہتے ہیں، اب اس بات میں کوئی حرج نہیں ہے کہ جس چیز کو شریعت نے لازم نہ کیا ہو اگر اسے مسنون مان لیا جائے لہٰذا حقیقت میں اس طرح پانی ڈالنے کے حکم میں کوئی حرج ہے، تو معلوم ہوا کہ طہارت حاصل کرنے میں صرف ظاہری چہرہ کو دھونے کا حکم نہیں ہے بلکہ ناک اور منہ بھی اس حکم میں داخل ہیں، چنانچہ اس حدیث سے بھی یہی بات معلوم ہوتی ہے، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے: **تحتَ شعرة جَنابَة فبللوا الشعر وانقوا البشرةَ**، یعنی ہر بال کے نیچے جنابت ہے اس لئے تم لوگ بالوں کو تر کرو اور چہرہ کو صاف ستھرا رکھو، ابوداؤد، ترمذی، ابن ماجہ کے علاوہ اور دوسروں نے بھی اس کی روایت کی ہے، اس کے مطابق ناک میں بھی بال ہوتے ہیں لہٰذا انہیں بھی تر کرنا چاہئے۔

اسی طرح حضرت علیؓ کی ایک مرفوع حدیث میں ہے کہ جس نے ایک بال برابر بھی ایسی جگہ چھوڑی جہاں پانی نہیں پہنچا تو اس کے ساتھ جہنم کی آگ میں ایسا ویسا برتاؤ کیا جائے گا، حضرت علیؓ نے فرمایا ہے کہ میں اسی حدیث کی بناء پر میں اپنے سر کا دشمن ہو گیا ہوں، احمد ابوداؤد کے علاوہ اور دوسروں نے بھی حسن سندوں کے ساتھ اس کی روایت کی ہے یہ بات عینیؒ نے بیان کی ہے، اور وضو پر غسل کے مسئلہ کو قیاس کرنا درست نہیں ہے کیونکہ غسل جنابت جنابت کی صفائی کے لئے ہی کرنے کا حکم ہے۔

**بخلاف الوضوء...... الخ**

بخلاف وضو کے کیونکہ وضو میں "وجہ" کا ہونا واجب ہے یعنی جس حصہ واجہت اور آمنے سامنے ہونا پایا جاتا ہے اور منہ اور ناک کے اندر کی حالت کچھ ایسی ہے کہ ان سے مواجہت پورے طور پر نہیں ہوتی ہے اس بناء پر مواجہت اور آمنے سامنے ہونا پایا جاتا ہے؛ اور منہ اور ناک کے اندر کی حالت کچھ ایسی ہے کہ ان سے مواجہت پورے طور پر نہیں ہوتی ہے، اس بناء پر مواجہت اور آمنا سامنانہ ہونے کی وجہ سے ان دونوں حصوں کا دھونا اگرچہ واجب نہیں ہے مگر اس کے مکمل کرنے کے لئے مسنون مانا گیا ہے، اور اس لئے بھی ان سے سرزد خطائیں اور ان کے اثرات پانی سے دھل جائیں، جیسا کہ حدیث میں اس کا بیان گذر چکا ہے، اور حدیث فطرت یعنی جس میں فطرت کی دس باتوں کا ذکر ہے اور اس میں کلی کرنے اور ناک میں پانی ڈالنے کو سنت قرار دیا ہے۔

مصنفؒ نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ یہ حدیث وضو کے موقع کے لئے ہے اور جنابت کے حالت کے لئے نہیں ہے، چنانچہ مصنفؒ نے اس طرح اس کی تصریح کی ہے **والمراد بما روی الخ** کہ فطری باتوں سے متعلق روایت میں ان کا مسنون ہونا حدث کی حالت کے لئے ہے جنابت کی حالت کے لئے نہیں ہے، **بدلیل قوله علیه السلام الخ** اس حدیث کی بناء پر ہے جس میں رسول اللہ ﷺ نے مضمضہ اور استنشاق کو جنابت میں فرض فرمایا ہے اور وضو میں سنت فرمایا ہے، یہ جواب اس صورت میں ہے جبکہ یہ بات تسلیم کر لی جائے کہ فطرت سے مراد وہی سنت ہے جس میں گفتگو ہو رہی ہے، ورنہ اس بات کی کوئی ضرورت نہیں ہے کہ اسے حالت حدث پر ہی محمول کیا جائے کیونکہ فطرة الدین میں سے کسی چیز کا ہونا اس کا فطرت دین کے واجبات میں سے ہونے کی مخالف نہیں ہے، جیسا کہ الفتح میں ہے۔

مذکورہ حدیث کے ٹکڑے سے مراد وہ حدیث ہے جسے حضرت ابو ہریرہؓ نے رسول ﷺ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے جنبی کے لئے تین تین بار مضمضہ اور استنشاق کو فرض قرار دیا ہے، دار قطنیؒ، حاکمؒ، ابن عدیؒ اور بیہقیؒ اُس کی روایت کی ہے، مگر اس میں ضعف ہے، لیکن بیہقیؒ نے کہا ہے کہ اس روایت کو ثقہ راویوں نے ابن سیرینؒ سے مرسل روایت کیا ہے، ہم یہ کہتے ہیں کہ اس کے مرسل ہونے سے کوئی خرابی لازم نہیں آتی ہے کیونکہ مرسل ہمارے اور عام علماء کے نزدیک بھی اس صورت میں قابل احتجاج ہوتی ہوتی ہے جبکہ کسی ثقہ تابعیؒ سے اس کی روایت ہو رہی ہو، ان تمام باتوں سے یہ بات صاف سمجھ میں آگئی کہ غسل جنابت میں مضمضہ اور استنشاق کتاب اور سنت کی دونوں دلیلوں سے فرض ہیں۔

## چند ضروری مسائل

مذکورہ دونوں چیزیں غسل میں فرض ہیں اور غسل سنت میں مسنون ہیں، جیسا کہ البحر میں ہے۔

نمبر ا۔ غسل فرض میں اگر کوئی شخص مضمضہ یا استنشاق کرنا یا بدن کے کسی حصہ پر پانی بہانا بھول گیا تو اور نماز بھی پڑھ لی اس کے بعد یاد آیا تو اگر نماز نفل ہو تو اس کا اعادہ کرنا ضروری نہیں ہے کیونکہ اس نماز کا شروع کرنا ہی درست نہیں ہوا ہے اس لئے وہ نہ لازم ہوئی اور نہ اس کی قضاء واجب ہوئی۔

نمبر ۲۔ اگر کسی جگہ ایسی صورت پیدا ہو جائے کہ وہاں مباح پانی ان تین میں سے کسی ایک کے غسل کے لئے کافی ہو سکتا ہے یعنی (ا) جنبی (۲) حائضہ۔

نمبر (۳) مردہ، تو یہ بہتر ہوگا کہ وہ جنبی کو غسل جنابت کے لئے دیدیا جائے، اور بقیہ دونوں کو تیمم کرادیا جائے، الفتح، مرد پر غسل فرض ہے اور وہاں اور بھی مرد کھڑے ہیں جو اسے دیکھ رہے ہیں تو وہ غسل کو ترک نہیں کرے اگرچہ وہ اسے دیکھ رہے ہوں۔

نمبر ۴۔ اگر ایک عورت پر غسل فرض ہو اور وہاں پر صرف مرد ہوں یا مردوں کے ساتھ عورتیں بھی ہوں تو وہ تیمم کر کے غسل میں تاخیر کرلے، اور اگر صرف عورتیں ہوں تو غسل کرلے اور تاخیر نہ کرے، اور اگر مرد دوسرے مردوں اور عورتوں کے درمیان ہو یا فقط عورتوں کے درمیان ہو تو اس صورت میں اختلاف ہے، ابن الشحنہ نے ان تمام مسائل کو تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے، اس عورت کو چاہئے کہ تیمم کر کے نماز پڑھ لے، ان تمام صورتوں میں اگر استنجاء کی ضرورت ہو جائے تو اسے ترک کردینا چاہئے، الدر، یہانتک غسل کے فرائض کا بیان ہو گیا۔

**وسنته ان يبدأ المغتسل، فيغسل يديه و فرجه، و يزيل النجاسة ان كانت على بدنه، ثم يتوضأ وضوءه للصلوة الا رجليه، ثم يفيض الماء على رأسه وسائر جسده ثلاثا، ثم يتنحى عن ذلك المكان، فيغسل رجليه، هكذا حكت ميمونةؓ اغتسال رسول الله ﷺ، و انما يؤخر غسل رجليه لانهما فى مستنقع الماء المستعمل، فلا يفيد الغسل، حتى لوكان على لوح لايؤخر، و انما يبدأ بازالة النجاسة الحقيقية كيلا تزداد باصابة الماء.**

ترجمہ:- اور غسل کرنے میں سنت طریقہ یہ ہے کہ غسل کرنے والا اس طرح غسل کرنا شروع کرے کہ اپنے دونوں ہاتھوں کو اور اپنی شرمگاہ کو دھوئے، اور اگر اس کے بدن پر نجاست لگی ہوئی ہو تو اسے دور کرے پھر وضو کرے ویسا ہی جیسا کہ اپنی نماز کے لئے کرتا ہے، سوائے اپنے پیروں کے دھونے کے، پھر اپنے سر پر پانی بہائے، اور اپنے پورے بدن پر تین بار، پھر اس جگہ سے کنارہ ہو کر اپنے دونوں پاؤں دھولے، کیونکہ حضرت میمونہؓ نے رسول اللہ ﷺ کا وضو کرنا اسی طرح بیان کیا ہے؛ اپنے پیروں کے دھونے میں اس لئے تاخیر کرے کہ وہ دونوں پاؤں ایسی جگہ میں ہوں گے جو مستعمل پانی کے جمع ہونے کی جگہ ہے، اس لئے ہر وقت دھونے سے کوئی فائدہ نہ ہوگا، اسی بناء پر اگر وہ کسی تختہ پر نہا رہا ہو جہاں پانی جمع نہ ہو رہا ہو تو پاؤں دھونے

میں تاخیر نہ کرے، اور غسل کے کام کو نجاست حقیقیہ دور کرنے کے بعد کرے تاکہ وہ ناپاکی پانی پڑنے سے اور زیادہ نہ بڑھ جائے۔

## توضیح:- سنت غسل، ہاتھ دھونا، نجاست زائل کرنا، وضو کرنا، پانی بہانا، پاؤں دھونا

**وسنته ان يبدأ الغسل، فيغسل يديه و فرجه......الخ**

غسل میں یہ کام کرنے مسنون ہیں غسل کی ابتداء اس طرح کرے کہ اپنے دونوں ہاتھ پہونچوں تک تین مرتبہ دھوئے، الملتقط، اور سب سے پہلے جنابت ختم کرنے کی نیت کرنا مسنون ہے، پھر ہاتھ دھوتے وقت بسم اللہ پڑھنا، الجوہرہ، و فرجہ الخ اور اپنی فرج کو دھونا خواہ پیشاب گاہ ہو یا مقعد ہو، ع، اور بظاہر اول یہی کام کرنا چاہئے کہ ہاتھوں کے دھونے کے بعد شرمگاہ کو دھولینا چاہئے، جیسا کہ الملتقط میں اس کی تصریح ہے، م۔

غسل میں شرمگاہ کو پہلے دھونا ہی سنت ہے خواہ اس میں نجاست لگی ہوئی ہو یا نہ ہو، جیسے کہ وضو کرنے کو باقی اعضاء بدن پر مقدم کرنا سنت ہے خواہ حدث ہو یا نہ ہو، الشمنی، غسل کے وقت حدث نہ پائے جانے کی صورت یہ ہوگی کہ کسی شخص کو جنابت ہونے کی وجہ سے غسل لازم ہوا مگر غسل سے معذوری کی وجہ سے اس نے تیمم کر لیا، مگر وہ وضو سے معذور نہیں ہے، لہذا اس نے وضوء کر کے نماز پڑھ لی، ابھی اس کا یہ وضو باقی ہی تھا کہ غسل کرنے کی مجبوری ختم ہو گئی اور وہ غسل پر قادر ہو گیا، اب غسل کرنے کے لئے اسے مسنون وضو کرنا چاہئے اگرچہ وضو موجود ہے، م۔

**و يزيل النجاسة ان كانت على بدنه، ثم يتوضأ وضوءه للصلوة الا رجليه......الخ**

اور اگر بدن پر نجاست لگی ہو تو اسے دور کر لے، مصنفؒ نے اس جگہ یغسل کہنے کی بجائے یزیل کہا یعنی "دھونا" نہ کہہ کر "دور کرنا" کہا ہے، اس سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ناپاکی دور کرنے کے لئے دھونا ہی ضروری نہیں ہے بلکہ جس طرح بھی ممکن ہو خواہ رگڑنے سے ہو یا شریعت سے جونسی صورت بتائی گئی ہو وہ طریقہ اختیار کیا گیا ہو، ایسا اس لئے ہو تاکہ وہ ناپاکی پھیلنے اور بڑھنے نہ پائے، م، اور نجاست اتنی ہونی چاہئے کہ شریعت میں اس کا اعتبار بھی کیا گیا ہو کیونکہ امام تمرتاشیؒ نے جامع صغیر کی شرح میں کہا ہے کہ تفاریق میں ابوعصمہ سے مروی ہے کہ اگر سوئی کے ناکوں کے برابر نجاست کی چھینٹیں پہنچی ہوئی ہوں اور وہاں پانی پہنچا تو پانی ناپاک نہ ہوگا، میں کہتا ہوں کہ عبارت امام حمد الدین ضریرؒ کی شرح سے منقول ہے، ع، ثم یتوضا الخ اس کے بعد ویسا وضو کرے جیسا نماز کے لئے کیا جاتا ہے۔

سوال:- کیا اس وضو میں سر کا مسح بھی کیا جائے؟۔

جواب: ہاں مسح بھی کرنا چاہئے، قاضی خان، فتن سے بھی یہی بات ظاہر ہو رہی ہے، اور یہی صحیح ہے، الزاہدی، الفتح، خلاصہ یہ ہوا کہ وضو کرتے وقت سر کا مسح بھی کرنا چاہئے، البتہ اس وقت پیروں کو نہ دھوئے، کیونکہ حضرت میمونہؓ کی حدیث میں اس بات کی تصریح کی گئی ہے، اور مبسوط میں ہے کہ اس وقت دونوں پاؤں کو فوراً نہ دھو کر اس میں تاخیر اس وقت کرنی چاہئے جبکہ دونوں پاؤں پانی میں رہتے ہوں، لیکن اگر کسی پتھر یا تختہ یا اینٹ پر ہوں تو تاخیر نہیں کرنی چاہئے، انتہی، یہ مضمون حضرت عائشہؓ کی اس حدیث سے بھی ظاہر ہے جس میں کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ جنابت کا غسل فرماتے تو پہلے دونوں ہاتھ دھوتے پھر وضو کرتے جیسے نماز کے لئے کرتے پھر پانی میں انگلیاں ڈال کر ان سے بالوں کی جڑوں میں خلال کرتے، پھر اپنے سارے بدن پر پانی بہالیتے، بخاری اور مسلم نے اس کی روایت کی ہے

**ثم يفيض الماء على رأسه وسائر جسده ثلاثا......الخ**

پھر اپنے سر سے پانی بہانا شروع کرے، اور باقی سارے بدن پر تین مرتبہ پانی بہائے، کہ ان میں سے پہلا پانی بطور فرض کے

ہوگا اور دوسرا تیسرا پانی بہانا بطور سنت کے ہوگا، یہی صحیح ہے، السراج، بدن پر پانی بہانے کی یہ کیفیت ہونی چاہئے، دائیں مونڈھے پر تین بار پھر بائیں مونڈھے پر تین بار پھر سر اور باقی بدن پر تین بار بہانا چاہئے، معراج الدرایہ، اور یہی اصح ہے، الزاہدی، یہ قول حلوانی کا ہے اسی کو الدرر فی الغرر میں صحیح کہا ہے، اور تنویر میں بھی اسی کو لیا ہے، م، اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ سب سے پہلے سر سے شروع کیا جائے، اور یہی قول ظاہر الکتاب یعنی ہدایہ اور ظاہر حدیث میمونہؓ کا ہے، الفتح، یہی اصح ہے، اور اسی سے درر کی تصحیح کو ضعیف قرار دینا چاہئے، البحر۔ میں کہتا ہوں کہ در مختار میں جو یہ کہا ہے کہ یہی ظاہر الروایہ ہے، یہ سہو ہے بلکہ فتح القدر میں ظاہر الکتاب سے مراد ہدایہ ہے، ورنہ اس بارے میں کوئی ظاہر الروایہ نہیں ہے، م۔

**ثم يتنحى عن ذالك المكان...... الخ**

پھر جس جگہ غسل کیا ہے وہاں سے ہٹ کر دونوں پاؤں تین تین بار دھوئے جائیں کیونکہ حضرت میمونہؓ نے رسول اللہ ﷺ کے غسل کرنے کا یہی طریقہ بیان کیا ہے، اصحاب صحاح کی ایک جماعت نے حضرت میمونہؓ سے روایت کی ہے فرماتی ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کے واسطے پانی رکھا تاکہ آپ اس سے غسل فرمائیں تو آپ نے اپنے دونوں ہاتھوں پر پانی ڈال کر ان کو دو یا تین بار دھویا پھر دائیں سے بائیں ہاتھ پر پانی ڈال کر شرمگاہ کو دھویا پھر زمین سے اپنا ہاتھ ملا، پھر کلی کی اور ناک میں پانی ڈالا، پھر اپنا چہرہ اور دونوں ہاتھوں (باہوں) کو دھویا، پھر اپنے سر کو دھویا تین تین مرتبہ پھر اپنے بدن پر پانی بہایا، پھر اس جگہ سے کنارہ ہو کر دونوں پاؤں دھوئے، الفتح، اور دوسری روایت میں ہے کہ دونوں باہوں کے دھونے کے بعد تین چلو اپنے سر پر ڈالے پھر اپنا باقی بدن دھویا، اور بعض روایات میں ہے کہ پھر وضو کیا جیسا کہ نماز کا وضو کرتے تھے، جیسا کہ عینیؒ میں ہے ان احادیث سے اس بات کی دلیل ملتی ہے کہ شوہر اپنی اہلیہ سے خدمت لے، م۔

## جنبی کا غوطہ وغیرہ

اگر جنبی نے پانی کے اندر اتنی دیر تک غوطہ لگایا کہ وضو و غسل ہو جائے تو اس نے سنت پوری کرلی ورنہ نہیں، الفتح، پانی خواہ دریا ہو نہر ہو یا تالاب ہو یا حوض ہو یا مینہ برستا ہو اس میں اتنی دیر ٹھہرا رہے جیسا کہ الدرر وغیرہ میں ہے، **وانما يؤخر غسل رجليه الخ** دونوں پاؤں کو تاخیر سے دھونے کی وجہ یہ ہے کہ یہ دونوں پاؤں ایسی جگہ موجود ہیں جہاں پر مستعمل پانی جمع ہو رہا ہے، لہٰذا ان کا دھونا مفید نہ ہوگا، اسی بناء پر وہ شخص کسی تختہ پر نہا رہا ہو یا کسی اونچی جگہ یا ایسی جگہ پر ہو جہاں پانی جمع نہ ہوتا ہو پھر تاخیر کرنے کی ضرورت نہیں ہے، در مختار میں ہے کہ پاؤں دھونے میں تاخیر نہ کرے اگرچہ ایسی جگہ میں جہاں پانی جمع ہوتا ہو، اس بناء پر کہ مستعمل پانی کے پاک ہونے پر اعتماد اور اطمینان ہے، میں کہتا ہوں کہ یہ بات صحیح نہیں ہے، کیونکہ امام ابو حنیفہؒ کا ظاہر مذہب یہ ہے کہ مستعمل ناپاک ہے البتہ حرج پائے جانے کی وجہ سے اس کے پاک ہونے کا فتویٰ دیا گیا ہے، مگر اس مسئلہ میں تو کوئی حرج بھی نہیں ہے، لہٰذا ظاہر مذہب پر ہی عمل کرنا ہوگا، اور مبسوط کی روایت اوپر گذر چکی۔

**ثم يتنحى عن ذالك المكان، فيغسل رجليه، هكذا حكت ميمونةؓ اغتسال رسول الله ﷺ...... الخ**

اور فتاویٰ عالمگیریہ میں ہے کہ پھر اپنے غسل کی جگہ سے ہٹ کر دونوں پاؤں دھو ڈالے، المحیط، اور سوائے دونوں پاؤں دھونے کے پورا وضو کرلے، پھر اپنے بدن پر تین بار پانی بہائے پھر دونوں پاؤں دھوئے مگر اسی کھڑے ہونے کی جگہ پر نہیں، وقایہ الروایہ، یہ حکم اس وقت ہے جبکہ ماء مستعمل اسی جگہ جمع ہو رہا ہو، لیکن اگر پتھر یا تختہ پر وہ کھڑا ہو تو تاخیر نہ کرے، الجوہرہ، اور اصح یہ ہے کہ پانی جمع ہونے کی جگہ میں نہ ہو تو دونوں پاؤں بھی پہلے دھولے، جیسا کہ مجتبیٰ میں ہے و **انما يبدأ الخ** غسل کرنے میں سب سے پہلے نجاست حقیقی اس لئے دور کرے تاکہ پانی لگنے سے وہ دور دور تک نہ پھیل جائے یا بڑھ جائے۔

**وليس على المرأة ان تنقض ضفائرها فى الغسل اذا بلغ الماء اصول الشعر، لقوله عليه السلام لأم سلمة:**

**يكفيك اذا بلغ الماء اصول شعرك، وليس عليها بَلُّ ذوائبها، هو الصحيح، لما فيه من الحرج، بخلاف اللحية، لانه لا حرج في إيصال الماء الى أثنائها**

ترجمہ:-اور عورت پر یہ لازم نہیں ہے کہ غسل کرتے وقت اپنی چوٹیوں کو کھول ڈالے اس وقت جبکہ پانی بالوں کی جڑوں میں پہنچ رہا ہو، کیونکہ آنحضرت ﷺ نے حضرات ام سلمہؓ کو فرمایا تھا کہ یہی تمہارے لئے کافی ہے جبکہ پانی تمہارے بالوں کی جڑوں میں پہنچ جاتا ہو، اور عورت پر اس بٹے ہوئے بالوں کو تر کرنا بھی لازم نہیں ہے یہی صحیح ہے کیونکہ بالوں کے تر کرنے میں عورت کے حق میں حرج اور مشقت ہے برخلاف ڈاڑھی کے کیونکہ اس کی جڑوں کے اندر پانی پہنچانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

## توضیح:-ضفائر یعنی پٹیاں، داڑھی، عورت کے بال، عورت کے سر دھونے میں ضرر

**وليس على المرأة ان تنفض ضفائرها في الغسل اذا بلغ الماء اصول الشعر......الخ**

صحیح مسلم وغیرہ میں ہے کہ ام المؤمنین حضرت ام سلمہؓ نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ (ﷺ) میں ایسی عورت ہوں کہ میں اپنے سر کے بالوں کی چوٹی سخت بٹتی ہوں تو کیا اپنے غسل جنابت کے موقع میں اسے کھول دیا کروں؟ آپ نے فرمایا کہ تمہارے لئے یہی بات کافی ہے کہ اپنے سر پر تین چلو پانی ڈال پھر اپنے اوپر پانی بہالو، چوٹی کھولنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے اس کے بغیر ہی تم پاک ہو جاؤ گی، اس حدیث سے یہ بات بھی واضح ہوتی ہے کہ عورت پر اس کے بالوں کو بھگونا واجب نہیں ہے اسی سے بعض مشائخ کے اس قول سے احتراز ہو گیا کہ ان بالوں کو تین بار تر کرنا اور ہر بار نچوڑنا واجب ہے، اور صلوۃ البقالی میں ہے کہ صحیح یہ ہے کہ چوٹیوں کا دھونا واجب ہے اگرچہ وہ دونوں قدموں سے بھی بڑھی ہوئی ہوں، اور مبسوط بکر میں ہے کہ سر کے بالوں کے گچھے کی جڑ میں پانی پہنچانے کے واجب ہونے میں مشائخ کا اختلاف ہے؛ انتہی، اصح یہ ہے کہ مسلم شریف میں جو حدیث مذکور ہے اور اس میں جس طرح حصر کے ساتھ بتایا گیا ہے اس کے پیش نظر جڑوں میں پانی پہنچانا واجب نہیں ہے، الصدر۔

**وليس عليها بَلُّ ذوائبها، هو الصحيح، لما فيه من الحرج......الخ**

کیونکہ گندھے ہوئے بالوں کے تر کرنے میں عورتوں کے حق میں حرج اور مشقت ہے یہ حکم اس وقت ہے جبکہ عورتوں کے بال گندھے ہوئے ہوں، لیکن اگر بال کھلے ہوئے ہوں تو ان کے درمیان پانی پہنچانا واجب ہے، الفتح، حرج نہ ہونے کی وجہ سے جیسے داڑھی میں واجب ہے کیونکہ مردوں پر لازم ہے کہ اپنی داڑھی کے درمیان پانی پہنچائے، جیسے ان کی جڑوں میں پانی پہنچانا واجب ہے، اور جیسے مرد پر اپنے لٹکے ہوئے بالوں اور ان کی جڑوں میں پانی پہنچانا واجب ہے، الخلاصہ، اگرچہ گوندھے ہوئے ہوں، المحیط للسرخسی، جیسے علوی اور ترکی ہوتے ہیں، اور یہی احوط ہے، الصدر، اور اگر عورت کے بالوں کی جڑوں میں پانی نہ پہنچ سکے مثلاً عورت نے اپنے سر میں کوئی خوشبودار مصالحہ اس طرح بھرا کہ بالوں کی جڑوں میں پانی نہیں پہنچتا ہے تو عورت پر واجب ہوگا کہ اس کو دور کردے تاکہ پانی جڑوں تک پہنچ جائے، السراج الوہاج، اور یہی صحیح ہے، الدرر۔

## چند ضروری مسائل

نمبر ا۔ اگر عورت کو سر دھونا نقصان پہنچاتا ہو اور شوہر نے اس سے وطی کرنی چاہی تو وہ شوہر سے انکار نہ کرے، غسل میں سر کا دھونا چھوڑ دے، اور کہا گیا ہے کہ سر پر مسح کرلے، البرجندی، القہستانی، ام المؤمنین صدیقہؓ نے فرمایا ہے کہ رسول اللہ ﷺ غسل کے بعد وضو نہیں فرماتے تھے، مسلم اور اس کے علاوہ دوسری چاروں احادیث صحاح میں بھی ہے، ع۔

نمبر ۳۔ آداب میں سے یہ بات ہے کہ پانی خرچ کرنے میں نہ اسراف کرنا چاہئے اور نہ انتہائی بخل سے کام لیا جائے۔

نمبر ۴۔ نہاتے وقت قبلہ رو نہیں ہونا چاہئے۔
نمبر ۵۔ تین بار دھونے میں پہلی بار ملنا چاہئے۔
نمبر ۶۔ ایسی جگہ نہانا چاہئے کہ جہاں نہانے والے کو کوئی نہ دیکھے۔
نمبر ۷۔ اور وہاں کوئی کلام نہیں کرنا چاہئے۔
نمبر ۸۔ غسل کے بعد بدن کو رومال سے خشک کر لینا چاہئے، المنیہ۔
نمبر ۹۔ مرد کو چاہئے کہ سر کے بالوں کی جڑوں میں بھیگی ہوئی انگلیوں سے خلال کر لے، جیسا کہ حضرت عائشہؓ کی حدیث میں گذر چکا ہے، م۔

قال : والمعانی الموجبة للغسل انزال المنی علی وجه الدفق والشهوة من الرجل والمرأة حالة النوم واليقظة، وعندالشافعیؒ خروج المنی کیف ماکان یوجب الغسل، لقوله علیه السلام: الماء من الماء، أی الغسل من المنی

ترجمہ :- وہ باتیں (علل واسباب) جن سے غسل کرنا واجب ہوتا ہے، منی کا کود کر (جھٹکے) اور شہوت کے ساتھ نکلنا ہے، مرد سے نکلے یا عورت سے اسی طرح سونے کی حالت میں نکلے یا جاگنے کی حالت میں، اور امام شافعیؒ کے نزدیک منی کا نکلنا جس حالت میں بھی شہوت کے ساتھ ہو یا اس کے بغیر ہو کسی طرح بھی ہو غسل کو واجب کر دیتا ہے، رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ پانی پانی سے واجب ہوتا ہے۔

توضیح :- موجبات غسل، المعانی الموجبة ......الخ

اس جگہ موجبات غسل میں جتنی چیزیں بیان کی گئی ہیں یعنی انزال منی، دخول، حیض نفاست در حقیقت ان سے جنابت لازم آتی ہے اور آدمی جنبی ہو جاتا ہے ان سے غسل تو لازم نہیں ہوتا ہے ہمارے علماء کرام سے جو ثابت ہوا ہے ان کے صحیح مذہب کی بناء پر، کیونکہ یہ سارے اسباب تو وہ ہیں جن سے وہ طہارت ختم ہوتی ہے جو غسل کرنے سے حاصل ہوتی ہے، یہ موجبات غسل کس طرح ہوں گے، السغناقی، اور النہایہ نے یہ باتیں بیان کی ہیں، انزاریؒ نے اس کا جواب دیا ہے کہ اس کے کہنے کا مطلب یہ ہے کہ یہ اسباب غسل واجب کرتے ہیں اس سے یہ غرض نہیں ہے کہ ان کے ہونے سے غسل کا وجود ہوتا ہے، کہ اس پر یہ اعتراض ہو کہ یہ چیزیں غسل کے ساتھ کس طرح جمع ہو سکتی ہیں، حالانکہ جو چیز موجب ہو اس کو اس چیز کے ساتھ جمع ہونا چاہئے جس کے لئے وہ موجب ہوئی ہے، جیسا کہ غایۃ البیان میں ہے، حاصل جواب یہ ہے کہ مذکور چیزیں غسل کے وجود کی موجب نہیں ہیں بلکہ غسل کے وجوب کی موجب ہیں۔

اس جگہ تحقیقی بات یہ ہے کہ شرعی اسباب خود اپنے طور پر کسی چیز کو واجب نہیں کرتے ہیں کیونکہ کسی چیز کو واجب کرنے والی حقیقت میں ذات خداوندی ہے مگر اس نے ایسے اسباب بنا دیئے ہیں جن سے ہمیں یہ معلوم ہو کہ اس وقت اللہ تعالیٰ نے ہم پر کیا حکم واجب کیا ہے اس طرح انزال وغیرہ جو چیزیں بتائی گئی ہیں وہ جنابت کو لازم کرتی ہیں اور جنابت غسل کو لازم کرتی ہے۔

الحاصل وہ چیزیں حقیقت میں غسل واجب ہونے کی علت کی علت ہوئیں، شیخ الاسلام خواہر زادہؒ کے مبسوط میں ہے کہ غسل کے واجب ہونے کا سبب تو ایسی چیز کا ارادہ ہے جس کا کرنا جنابت کی وجہ سے حلال نہ تھا مثلاً نماز یا مسجد میں داخل ہونے کا ارادہ وغیرہ، انزاریؒ نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ ان باتوں سے تو غسل کرنا واجب ہوتا ہے خواہ کسی کام کا ارادہ پایا جائے یا نہیں، اور یہ بھی کہا کہ اگر اس طرح کہا جائے کہ غسل کرنے کے واجب ہونے کا سبب، حیض اور نفاس وغیرہ ہے تو اس پر کوئی اعتراض نہ ہوگا، اور ہمارے عام مشائخ کے نزدیک غسل کے واجب ہونے کا سبب مثلاً نماز کی تیاری اور اس چیز کا ارادہ کرنا ہے جس کا کرنا جنابت کی وجہ سے حلال نہ تھا، اسی لئے کافی میں کہا ہے کہ جھٹکے سے یا اچھل کر نکلنے والی منی کے نکلنے سے غسل واجب

ہوتا ہے الخ، اس طرح جنابت کو اس کا سبب بنایا ہے، اور تاج الشریعۃؒ نے شرح ہدایہ میں کہا ہے کہ یہ چیزیں بدن کو ناپاک کرنے والی ہیں، غسل والی نہیں ہیں بلکہ غسل کو واجب کرنے والی چیز نماز کا ارادہ ہے اس وقت جبکہ ان ناپاکیوں کی وجہ سے بدن ناپاک ہو کر پاک کرنے کے قابل ہو، مع۔

سب سے عمدہ اور اولیٰ یہ جواب دینا چاہئے کہ غسل کے واجب ہونے کا سبب وہ چیز ہے جو جنابت کی وجہ سے حلال نہ تھی، الفتح، اور حق یہ ہے کہ ارادہ کا لفظ ضرور سبب ہے، لیکن اس ارادہ سے وہ ارادہ مراد ہے جو کسی کام کو شروع کرنے کے وقت موجود ہو، اور در حقیقت موجب وہ چیز ہے جو بغیر غسل کے حلال نہ تھی، مگر وہ چیز ابتداء سے انتہاء تک طہارت چاہتی ہو، اور اس کا وجود پہلے سے ہو، کیونکہ یہ بات صاف اور کھلی ہوئی ہے کہ موجب کا وجود اپنے سبب سے مقدم ہوتا ہے اور وہ طہارت کے نہ ہونے کی وجہ سے اور اس وجہ سے بھی کہ اس کے واسطے طہارت شرط ہے اس کے بغیر طہارت نہ ہوگی، اسی بناء پر ارادہ اس کے قائم مقام ہوا یہی بات اس آیت **اذا قمتم الی الصلوۃ** یعنی جب نماز کے لئے کھڑے ہونے کا ارادہ کرو میں مخفی طور پر موجود ہے، لیکن ارادہ ایسا ہو کہ وہ فیصلہ الٰہی عزوجل سے ایسا پایا جا رہا ہو جو شروع سے موجود ہو، صرف اتنی بات کہ نماز ہی کیا ارادہ ہے غسل تو کیا مگر نماز نہیں پڑھی پھر بھی اس غسل سے طہارت ہو جائے گی، مگر یہ پختہ اور موجبہ نہ تھا کیونکہ اس شخص نے اس غسل کے بعد نماز نہیں پڑھی، اس تفصیلی بحث کے جان لینے سے از خود بہت سے اشکالات ختم ہو جاتے ہیں۔

## دلائل اور توضیحات

**قال: والمعانی الموجبة للغسل انزال المنی علی وجه الدفق والشهوة ......الخ.**

وہ باتیں جن سے غسل لازم ہوتا ہے دو قسم کی ہیں، پہلی قسم جنابت دوسری قسم حیض اور نفاس پھر جنابت دو اسباب سے ہوتی ہے (۱) حشفہ (آلہ تناسل کا بالائی حصہ) داخل ہوئے بغیر ہی انزال منی ہونا (۲) دخول خواہ انزال ہو یا نہ ہو، اور میں کہتا ہوں کہ غسل کو واجب کرنے والی ایک تیسری بات بھی لکھنی چاہئے یعنی مسلمان مردہ کی لاش کو غسل دینا جو واجب علی الکفایہ ہے، فافہم، م، مصنف ہدایہؒ نے غسل کے واجب کرنے والے اسباب کو اس طرح بیان کرنا شروع کیا ہے **انزال المنی الخ** منی کا جھٹکے اور شہوت کے ساتھ نکلنا، اس طرح جنابت کے دو اسباب میں سے ایک ہے حشفہ ذکر اندر داخل کئے بغیر اسے چھونے سے یا دیکھنے سے یا ہاتھ سے جلق کرنے سے یا احتلام سے جس طرح بھی ہو منی نکل آنا، جیسا کہ محیط السرخسی میں ہے، منی کا اس طرح نکلنا خواہ مرد سے ہو یا عورت سے اسی طرح سوتے میں ہو یا جاگتے میں۔

**انزال المنی علی وجه الدفق والشهوة من الرجل والمرأة......الخ**

اس جگہ ایک سوال ہوتا ہے کہ مذکورہ عبارات سے یہ بات معلوم ہوئی کہ منی کے نکلنے سے غسل فرض ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ وہ شہوت کے ساتھ اور جھٹکے سے ہو حالانکہ سوتے ہوئے آدمی سے منی خارج ہونے سے بھی غسل فرض ہوتا ہے اگرچہ شہوت سے نہ نکلی ہو، تو اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ قیاس کا تقاضا تو یہی تھا کہ شہوت کے بغیر نکلنے سے غسل فرض نہ ہو لیکن ائمہ علماء کرام نے استحساناً غسل فرض قرار دیا ہے کیونکہ نیند کی اس حالت میں یہ معلوم نہیں ہو سکتا ہے کہ شہوت کے ساتھ خارج ہوئی ہے یا بغیر شہوت کیے اور ظاہر یہی ہے کہ شہوت کے ساتھ ہی نکلی ہو گی، سغناقیؒ نے نہایہ میں فرمایا ہے کہ مطلقا دفق اور شہوت کے لفظ کا ہونا امام ابو یوسفؒ کے قول پر ٹھیک ہے کیونکہ انہیں نے دفق اور شہوت کی قید خروج منی کے وقت لگائی ہے، لیکن امام اعظمؒ اور امام محمدؒ کے قول پر ٹھیک نہیں ہے کیونکہ شہوت اور دفق کے ساتھ نکلنا ان کے نزدیک شرط نہیں ہے بلکہ منی کا اپنی جگہ سے جدا ہونا ان کے ہاں شرط ہے، یعنی اگر منی اپنی جگہ سے شہوت اور دفق کے ساتھ تو جدا ہوئی مگر نکلتے وقت اس کے بغیر ہی نکلی ہو جب بھی غسل فرض ہو گا، اور انزاریؒ نے غایۃ البیان میں جواب دیا ہے کہ نہیں بلکہ مصنف کا قول

سب کے قول پر درست ہے، کیونکہ جب منی کا انزال اس صفت کے ساتھ ہو جو مصنفؒ نے ذکر کی ہے تو وہ سب کے نزدیک بالاتفاق موجب غسل ہو گی، ایسا ہی عینی میں ہے۔

میں کہتا ہوں کہ سب کے نزدیک شہوت کے ساتھ منی کا نکلنا ہی معتبر ہے البتہ اختلاف اس بات میں ہے کہ کیا منی کے نکل آنے تک اس شہوت کا قائم رہنا بھی شرط ہے یا نہیں، چنانچہ امام اعظم و محمدؒ کے نزدیک شرط ہے مگر ابو یوسفؒ کے نزدیک شرط نہیں ہے جیسا کہ بعد میں کہا ہے، صحیح قول امام اعظمؒ اور محمدؒ کا ہے اسی لئے تاج الشریعہ نے وقایۃ الروایہ میں اس مسئلہ کو اس طرح بیان کیا ہے: انزال منی ذی دفق و شهوة عند الانفصال، یعنی ایسی منی کا نکلنا جو اپنی جگہ سے جدائیگی کے وقت دفق و شہوت والی ہو، اس سے اس بات کی صراحت معلوم ہوتی ہے کہ یہی مذہب واضح اور بہت محتاط ہے، قہستانیؒ نے نقل کیا ہے کہ مجموع النوازل میں ہے کہ ہم ابو یوسفؒ کا قول قبول کرتے ہیں کیونکہ اس قول میں عام مسلمانوں کے واسطے سہولت ہے لیکن در مختار میں ہے کہ متون کی مخالفت اور ترک مذہب کے باوجود اس قول کے قبول کرنے میں تعجب ہے جہاں تک صرف اس کے جائز ہونے کا تعلق ہے تو بعض ضرورت کے موقع میں درست ہے یہ بات یاد رکھنے کے لائق ہے۔

میں مترجم عنقریب اس مسئلہ کی تحقیق کروں گا انشاء اللہ، اس فرمان خداوندی خلق من ماء دافق کہ اچھلتے ہوئے پانی سے انسان پیدا کیا گیا ہے کہ پیش نظر یہ بات صاف سمجھ میں آتی ہے کہ دفق منی شہوت کے ساتھ اپنی جگہ سے جدائی کے وقت کا اعتبار ہے، اسی سے یہ بات بھی ظاہر ہو جاتی ہے کہ عورت کی منی میں دفق ہوتا ہے یعنی وہ بھی اچھل کر نکلتی ہے اس کی تصریح اخی چلپی نے کی ہے اور قہستانیؒ نے بھی اس کی متابعت کی ہے، اگرچہ محیط میں مجمل ہے، اور در مختار میں کہا ہے کہ عورت کی منی کے متعلق بھی دافق کی صفت کو ماننا صحیح نہیں ہے اور عورت کی منی کے بارے میں اس بات کا احتمال باقی رہتا ہے کہ مرد کے تابع کر کے اسے بھی دافع کہا گیا ہو۔

میں کہتا ہوں کہ اس کہنے والے کے اس گمان کو آنے والی دوسری آیت ﴿یخرج من بین الصلب والترائب﴾ باطل کرتی ہے کیونکہ اس آیت میں منی کے متعلق یہ کہا گیا ہے کہ وہ پیٹھ اور سینوں کے درمیان سے نکلتی ہے اس میں بین الصلب سے نکلنے والی مرد کی منی ہوئی اور بین الترائب سے عورت کی منی کو کہا گیا ہے اس لئے عورت کی منی پر مرد کی منی کو اختصار کے خیال سے غلبہ دیا گیا ہے ساتھ ہی دوسرا جملہ یخرج الایة کا اس کی وضاحت کے لئے بھی لایا گیا ہے اس لئے اختصار اور توضیح دونوں سے کام لیا گیا ہے اور دونوں کو بغیر حقیقت جمع کر لینا بلاغت کے فن میں معیوب ہے اس لئے دافق کی صفت دونوں کی حقیقی ماننی ہوگی اور اس ظاہر کو چھوڑ کر دوسرا مراد لینا صحیح نہ ہو گا اس طرح دفق کی بنیاد و شہوت پر ہوئی، لہٰذا دفق کا وجود اور شہوت عورت اور مرد دونوں میں ہو گا، اگرچہ دخول کی حالت انزال کا ظہور رہتا ہے، اور بغیر دخول کی حالت کے صرف مرد میں دفق منی نظر سے معلوم ہوتا ہے، جو عورت میں نہیں ہوتا ہے۔

الحاصل وہ جنابت جو ماء دافق جھٹکے سے نکلنے والی منی سے ہو وہ شہوت کے ساتھ ہی ہو گی خواہ جاگتے میں ہو یا سوتے میں، اسی طرح مرد سے یا عورت سے، حضرت ام سلمہؓ کی حدیث کو دلیل مان کر جس میں ہے کہ انہوں نے حضرت ﷺ کے پاس آکر عرض کی کہ اللہ تعالیٰ حق بات کہنے سے نہیں شرماتا ہے (اسی بناء پر میں ایک حق اور ضروری بات کو بغیر شرمائے ہوئے عرض کرتی ہوں کہ اگر کسی عورت کو احتلام ہو جائے تو کیا اس پر غسل کرنا لازم آئے گا؟ آپ نے جواب دیا کہ ہاں اسے بھی غسل کرنا ہو گا جبکہ خواب دیکھنے کے ساتھ ہی پانی اور تراوٹ بھی بدن یا کپڑے پر محسوس کر رہی ہو۔

ایک دوسری روایت میں ہے کہ حضرت ام سلیمؓ کی بات سن کر ام المؤمنین ام سلمہؓ نے شرم کے بارے اپنا چہرہ آنچل سے ڈھک کر عرض کیا یا رسول اللہ! کیا عورت کو بھی احتلام ہوتا ہے؟ آپ نے فرمایا تیرے ہاتھ میں خاک (تیرا بھلا ہو) نہیں تو پھر اس کا بچہ اس کے مشابہ کس طرح ہوتا ہے، اس کی روایت بخاری و مسلم نے کی ہے۔

خلاصہ یہ ہوا کہ ہمارے نزدیک دفق کے ساتھ نکلنے والی منی مطلقاً شہوت کے ساتھ ہوتی ہے، اور جنابت کے دو اسباب میں سے ایک سبب ہے، اور جنابت کا دوسرا سبب حشفہ کا داخل کر دینا ہوتا ہے۔

**و عندالشافعیؒ خروج المنی کیف ما کان یوجب الغسل......الخ**

جنابت کا سبب امام شافعیؒ کے نزدیک منی کا نکلنا ہے جس طرح بھی ہو شہوت کے ساتھ ہو یا نہ ہو، اس سے غسل فرض ہو جاتا ہے کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے الماء من الماء کہ پانی پانی سے واجب ہوتا ہے، یعنی پانی کو غسل میں استعمال کرنا منی نکلنے سے واجب ہوتا ہے، اس سے یہ بات صاف سمجھ میں آتی ہے کہ منی کا پانی جس طرح بھی نکلے غسل واجب ہوگا، مسلم اور ابوداؤد وغیرہ نے اس حدیث کی روایت کی ہے اور چونکہ الماء من الماء میں "ماء" کا لفظ عام ہے ہر طرح کے پانی کو شامل ہے خواہ مذی ہو ودی ہو یا پیشاب ہو، اسی طرح منی شہوت سے نکلی ہو یا بغیر شہوت کے اسی لئے الماء سے منی مراد لی ہے اگرچہ بغیر شہوت کے نکلی ہو، مصنف ہدایہؒ نے اس کے جواب میں سب سے پہلے شہوت کی شرط کو ثابت کر کے امام شافعیؒ کے دلائل کا جواب دیا جو آئندہ مذکور ہے۔

**ولنا ان الامر بالتطهیر یتناول الجنب والجنابة فی اللغة خروج المنی علی وجه الشهوة**

ترجمہ:- اور ہماری پہلی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تطہیر کا جو حکم دیا ہے وہ جنبی کو شامل ہوتا ہے، جبکہ جنابت کے معنی لغت میں ہیں شہوت کے ساتھ منی نکلنا، کہا جاتا ہے اجنب الرجل جبکہ کسی مرد نے اپنی شہوت عورت سے پوری کر لی ہو، اور حدیث مذکور کو اس صورت پر محمول کیا جائے گا کہ منی شہوت سے خارج ہوئی ہو۔

**توضیح: ولنا ان الامر بالتطهیر یتناول الجنب...... الخ**

ابتک شوافعؒ کی دلیل بیان کی گئی ہے اور اب احناف کی دلیل پیش کی جارہی ہے چنانچہ پہلی دلیل ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ﴿وَاِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوْا﴾ الایة، اس میں جنبی کو تطہیر کا حکم دیا گیا ہے لہٰذا لغت میں جنابت کے معنی ہیں شہوت کے ساتھ منی کا نکلنا، چنانچہ محاورہ میں کہا جاتا ہے اجنب الرجل کہ مرد جنبی ہو گیا یہ اس وقت بولا جاتا ہے جبکہ مرد نے عورت سے اپنی خواہش پوری کر لی ہو، اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ منی کا شہوت سے نکلنے کو جنابت کہتے ہیں، اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ آیت پاک میں جنبی پر غسل کرنا لازم کیا گیا ہے، اور جنبی لغت میں اس شخص کو کہا جاتا ہے جس کی منی شہوت کے ساتھ نکلی ہو تو آیت کریمہ کا حکم اس شخص کے لئے ہوگا لیکن جس شخص کی منی بغیر شہوت نکل گئی اس کے بارے میں اس آیت کے اندر کوئی حکم نہیں ملتا ہے یعنی نہ اس پر غسل کے واجب ہونے کا اور نہ واجب نہ ہونے کا، لیکن الماء من الماء کی حدیث سے اس کا حکم مل جاتا ہے، اس طرح پر کہ الماء میں بالاتفاق ہمارے اور شوافع کے درمیان الف لام عہد کا ہے کیونکہ مطلقاً پانی خواہ مذی ہو یا پیشاب ہو اس سے ہم میں سے کسی کے نزدیک بھی غسل فرض نہیں ہوتا ہے، بلکہ اس سے مخصوص پانی مراد ہے یعنی وہی پانی جو آیت اور لغت دونوں کے مطابق ہے یعنی وہ منی جو شہوت کے ساتھ نکلی ہو، لہٰذا حدیث کی یہی مراد ہوگی۔

اور الفتح میں ہے کہ ایسا کیوں نہ ہو کیونکہ اکثر لوگوں کی ساری عمر گذر جاتی ہے اور وہ یہ نہیں جانتے کہ منی بغیر شہوت کے بھی ہو سکتی ہے اور ابن المنذرؒ نے کہا ہے حدثنا محمد بن یحییٰ حدثنا ابوحنیفه حدثنا عکرمة عن عبدربه موسی عن امه انها سألت عائشه الخ، یعنی اس سند میں ہے کہ حضرت عائشہؓ سے مذی اور اس کے حکم کے بارے میں دریافت کیا گیا تو انہوں نے جواب دیا کہ ہر ایک مرد اور مذکر سے مذی نکلتی ہے، بدن سے نکلنے والے پانی میں (پیشاب کے علاوہ) مذی، ودی اور منی ہے، جب مرد اپنی عورت سے دلبستگی کرتا ہے تو اس کے ذکر پر وہ ظاہر ہوتی ہے ایسی صورت میں اسے چاہئے کہ اپنا ذکر اور دونوں خصیوں کو بھی دھو ڈالے اور صرف وضو کر لے غسل کرنے کی ضرورت نہیں، اور ودی وہ چکناہٹ جو پیشاب کرنے

کے بعد ذکر سے نکلتی ہے، اس سے بھی اپنے ذکر اور خصیوں کو دھو کر وضو کرلے، اور غسل نہ کرے، اور منی، تو یہی وہ پانی ہے جو سب سے اہم ہے جس سے شہوت رانی ہوتی ہے اور اس کے نکلنے کے بعد غسل لازم آتا ہے، عبد الرزاقؒ نے بھی اپنی تصنیف میں اسی کے مانند قتادۃؒ اور عکرمہؒ سے روایت کی ہے، ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ بغیر شہوت کے منی کا نکلنا ممنوع ہے، ورنہ منی اور مذی میں شناخت اور تفریق ناممکن ہو جائے گی۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس بیان کئے ہوئے قاعدہ سے تو صرف یہ بات ثابت ہوئی کہ شہوت کا وجود صرف منی سے ہے مگر اس سے مقصود حاصل نہیں ہو رہا ہے کیونکہ مقصود تو یہ ہے کہ منی کا خروج صرف شہوت سے ہے، اس اشکال کا جواب وہ ہے جو مصنفؒ نے ذکر کیا ہے، اور حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت علی کرم اللہ وجہہؓ سے فرمایا ہے کہ جب تمہاری مذی نکلے تو اپنے ذکر کو دھو کر وضو کرلو ویسا ہی جیسا کہ نماز کے لئے کرتے ہو، اور جب تم سے پانی نضح کرے (یعنی اچھل کر پانی نکلے) تو غسل کرلیا کرو، اس حدیث کی ابوداؤد، بخاری اور مسلم نے مختصراً روایت کی ہے، ان کے علاوہ ابن ماجہ، نسائی اور ترمذی نے بھی روایت کی ہے، اور یہ کہا ہے کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے۔

اور امام احمدؒ کی روایت میں ہے کہ **واذا خذفت الماء فاغتسل واذا لم یکن خاذفا فلا تغتسل**، یعنی جب تم سے منی خذف کرے (یعنی اچھل کر نکلے) تو غسل کرو اور جب منی خاذف نہ ہو تو غسل نہ کرو کہ اس کی ضرورت نہیں ہے، ان روایتوں میں خذف اور نضح دونوں الفاظ کے تمام حروف نقطہ والے ہیں، دونوں کے معنی دفق کے ہیں یعنی اچھل کر نکلنا، مطلب یہ ہوا کہ ماء دافق ہو تو غسل کرو حد دافق نہ ہو تو غسل نہ کرو، یہ باتیں تو نص سے ثابت ہوئیں، اور لفظ الماء اگرچہ عام ہے مگر اپنے عموم پر نہیں ہے کیونکہ بالاتفاق مذی اور ودی سے غسل لازم نہیں ہوتا ہے، تو اس سے معلوم ہوا کہ خصوص مراد ہے، اور وہ دلیل مذکور اور حضرت علیؓ کی حدیث سے ماء دافق ہوا یعنی وہ پانی جو شہوت کے ساتھ نکلا ہو۔

بعض لوگوں نے کہا ہے کہ **الماء من الماء** کا حکم بیداری کے بارے میں نہیں بلکہ احتلام اور خواب کے بارے میں ہے، چنانچہ حضرت ابن عباسؓ کا یہی قول ہے جیسا کہ ترمذیؒ نے روایت کی ہے، اور طبرانیؒ نے بھی سند صحیح کے ساتھ اس کی روایت کی ہے، اور اس کے متعلق ایک قول یہ بھی ہے کہ یہ حدیث منسوخ ہو گئی ہے، چنانچہ شوافعؒ میں سے محی السنۃؒ نے کہا ہے کہ ابتدائے اسلام میں اس کی رخصت تھی مگر بعد میں یہ منسوخ ہو گئی ہے، جیسا کہ مشکوٰۃ میں ہے اور تین احادیث میں اس کا نسخ ہونا صراحت کے ساتھ بیان کیا گیا ہے، ان میں سے ایک یہ ہے کہ حضرت ابی بن کعبؓ نے فرمایا ہے کہ **الماء من الماء** تو ابتداء اسلام میں رخصت تھی یہ روایت ابوداؤد، ترمذی اور ابن ماجہؒ نے بیان کی ہے، دوسری وہ جو عروۃؒ نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ فتح مکہ کے بعد آنحضرت ﷺ نے جماع بغیر انزال سے خود بھی غسل کیا اور دوسروں کو بھی حکم دیا، اس کی روایت ابن حبان نے اپنی صحیح میں کی ہے۔

تیسری روایت یہ ہے کہ حضرت رافع بن خدیجؓ کو جماع بغیر انزال کی صورت میں **الماء من الماء** فرمایا (یعنی غسل کی ضرورت نہیں ہے) مگر بعد میں حضرت رافعؓ نے کہا ہے کہ آنحضرت ﷺ نے ہمیں غسل کا حکم دیا، اس کے متعلق محاربیؒ نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن ہے، مع، اور کبھی اس طرح ذرا نرم ہو کر یوں بھی کہا جاتا ہے کہ اگر مختلف اور متضاد احادیث کی وجہ سے ہمارے اور شوافع کے درمیان اختلاف ہے تو ہم ان سب سے قطع نظر کر کے صرف آیت قرآن سے استدلال کریں تو بھی ہمارا مقصد پورا ہو جاتا ہے اور اس طرح سے بھی کبھی جواب دیا جاتا ہے کہ **الماء من الماء** عام ہے لیکن بالاتفاق مذی اور ودی مراد نہیں ہے اس لئے بالاجماع عموم مراد نہیں ہے لہٰذا یقینی طور سے یہ اخص خصوص ہوا یعنی منی اگر شہوت کے ساتھ خارج ہو تو غسل واجب ہوگا، اور یہی ہمارا مذہب ہے۔

**ثم المعتبر عند ابی حنیفةؒ ومحمد انفصاله عن مكانه علی وجه الشهوة، وعند ابی یوسف ظهوره أیضا**

اعتبارا للخروج بالمزايلة، اذ الغسل يتعلق بهما، ولهما انه متى وجب من وجه فالاحتياط فى الايجاب

ترجمہ:- پھر شہوت کے ساتھ انزال میں امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک منی کا شہوت کے ساتھ اپنے ٹھکانے سے جدا ہونا معتبر ہے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک شہوت کے ساتھ جدا ہونے کے علاوہ اسی حالت میں باہر آجانا بھی شرط ہے، کیونکہ انہوں نے منی کے ظہور وخروج کو اس کے اپنے ٹھکانے سے زائل ہونے پر قیاس کیا ہے، کیونکہ غسل کے واجب ہونے کا تعلق تو دونوں سے ہے، اور امام ابو حنیفہؒ وامام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ جب ایک وجہ سے غسل واجب ہوا ہے تو اس کے واجب کردینے ہی میں احتیاط ہے۔

توضیح: ثم المعتبر عند ابى حنيفةؒ ومحمد انفصاله عن مكانه على وجه الشهوة......الخ

طرفین یعنی امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک غسل کے فرض ہونے کے لئے منی کا شہوت کے ساتھ اپنی جگہ سے جدا ہونا ہی کافی ہے اگرچہ باہر ہوتے وقت شہوت باقی نہ رہی ہو، لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک منی کا اپنی جگہ سے شہوت کے ساتھ جدا ہونے کے علاوہ اس کے باہر ہوتے وقت بھی باقی رہنا ضروری ہے، کیونکہ امام ابو یوسفؒ نے منی کے خروج اور ظہور کو اس کے اپنے ٹھکانے سے جدا ہونے پر قیاس کیا ہے کیونکہ مزائلہ (اپنی جگہ سے جدا ہوجانا) اور خروج (ذکر کے باہر آجانا حکم کے اعتبار سے) دونوں کا ایک حال ہے، کیونکہ ان دونوں باتوں پر ہی غسل کے واجب ہونے کا حکم متعلق ہے، یعنی غسل اسی وقت واجب ہوگا کہ منی اپنی جگہ سے آگے بڑھ جائے پھر اوپر سے نکل بھی جائے، یہانتک کہ اپنی جگہ سے تو آگے بڑھ جائے لیکن خارج نہ ہو تو غسل واجب نہ ہوگا اور جب خارج ہو گا تو تب واجب ہوگا، اور اس پر اتفاق ہے، اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ غسل کا تعلق دونوں باتوں سے ہے، پھر اپنی جگہ سے آگے بڑھ جانے کے وقت شہوت شرط ہے تو اس کے باہر نکلتے وقت بھی شہوت شرط ہونی چاہئے، م۔

ولهما انه منى وجب من وجه فالاحتياط فى الايجاب......الخ

اور طرفینؒ کی دلیل یہ ہے کہ دو وجہوں میں سے ایک وجہ سے غسل واجب ہوتا ہو تو احتیاط کا تقاضا یہ ہوگا کہ غسل واجب کردیا جائے، قیاس کا تقاضا تو وہی ہے جو امام ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ اپنی جگہ سے آگے بڑھنے اور باہر آجانے دونوں وقتوں میں شہوت کا پایا جانا ضروری ہو مگر عبادت کے مسائل میں احتیاط واجب ہوتی ہے، اس لئے ہم یہ کہتے ہیں جب منی اپنی مخصوص جگہ سے شہوت کے ساتھ آگے بڑھ گئی تو غسل واجب ہونے کی ایک وجہ پائی گئی پھر جب شہوت کی حالت ہی میں خارج بھی ہوئی تو دوسری وجہ بھی غسل واجب ہونے کی پائی گئی تو بالاتفاق غسل واجب ہو جائے گا لیکن جب شہوت سے خارج نہیں ہوئی تو دوسری صورت پیدا ہو گئی کہ غسل واجب ہونے کی دو وجہوں میں سے ایک وجہ پائی گئی اور دوسری وجہ نہیں پائی گئی اس طرح کل تین صورتیں پیدا ہو گئی ہیں:

نمبر ا۔ پہلی صورت منی جدا ہوتے وقت بھی شہوت نہ تھی اور خارج ہوتے وقت بھی شہوت نہیں تھی، اس صورت میں بالاتفاق غسل واجب نہ ہوگا۔

نمبر ۲۔ دوسری صورت یہ ہوگی کہ اپنی جگہ سے منی کے جدا ہوتے وقت بھی شہوت تھی اور باہر آتے وقت بھی شہوت باقی رہی اس صورت میں بھی بالاتفاق غسل واجب ہوگا۔

نمبر ۳۔ تیسری صورت جدا ہوتے وقت تو شہوت موجود تھی مگر خارج ہوتے وقت شہوت باقی نہیں رہی، یہی وہ صورت ہے جو مختلف فیہ ہے، اب اگر ہم اس صورت کو پہلی صورت میں داخل کردیں تو خلاف احتیاط ہوگا، اور اگر اسے دوسری صورت میں داخل کردیں یعنی غسل واجب کردیں تو کئی وجہوں سے احتیاط پر عمل ہوگا:

اول: یہ کہ منی نکلتے وقت شہوت کی شرط ایک اجتہادی مسئلہ ہے اسی بناء پر ایک جماعت اس بات کی قائل ہے کہ منی جس

طرح بھی نکلے شہوت ہو یا نہ ہو غسل واجب ہوگا، اگرچہ اس اجتہادی مسئلہ میں ہمارے نزدیک ہی مسئلہ صحیح ہے کہ شہوت کی شرط ضروری ہے، اور شہوت کا نہ ہونا کمزور پہلو ہے پھر بھی ہمارے مذہب پر بھی خطا کا احتمال باقی رہتا ہے کیونکہ اجتہاد کی صورت میں صحیح اور غلط دونوں باتوں کا احتمال ہوتا ہے۔

دوم: یہ کہ خروج منی کے وقت شہوت کی شرط کرنے صحیح اجتہاد پر قیاس کرنا لازم آتا ہے، جس سے مرجوح اور کمزور صورت پر عمل کرنے کو تقویت حاصل ہوگی، اس لئے یہ قول قوی مانا جائے گا کہ خروج کے وقت شہوت ہو یا نہ ہو غسل واجب ہو۔

سوم یہ کہ غسل کو واجب مان کر کر لینے میں کوئی خطرہ اور دلی وسوسہ باقی نہیں رہتا ہے کیونکہ اگر واجب بھی نہیں تھا تو بھی کوئی نقصان نہ ہوا، اس کے برخلاف اگر واجب ہو اور غسل نہیں کیا جائے اور قیاس میں غلطی کی جائے تو اس میں نقصان ہوگا اس بناء پر ہم نے غور کر کے یہ دیکھا کہ غسل واجب کرنے کی ایک وجہ تو بالیقین موجود ہے یعنی اپنی جگہ سے نکلنے کے وقت شہوت موجود ہے، دوسری بات یہ ہے کہ خروج کے وقت کمزور جانب میں بھی قوت ہو گئی ہے، اور یہ دوسری وجہ ایجاب کے قائم مقام موجود ہے اس لئے ہم نے یہ کہا ہے کہ اگر زوال منی کے وقت شہوت ہو مگر خروج کے وقت نہ ہو تو بھی غسل واجب ہوگا، یہی وہ تحقیق ہے جس کا میں مترجم نے اوپر وعدہ کیا تھا، والحمدللہ رب العلمین۔

اس تحقیق سے یہ بات بھی معلوم ہو گئی کہ امام اعظمؒ اور امام محمدؒ کا ہی قول اصح اور احوط ہے، اسی بناء پر علماء محققین میں سے تاج الشریعہ وغیرہ نے اسی قول کو متن کی کتابوں میں ذکر کیا ہے اس لئے یہی ظاہر المذہب بھی ہوا، اور در مختار وغیرہ میں جو کچھ لکھا ہے اس کا اعتبار نہیں ہے، اور اس پر فتوی دینا بھی جائز نہیں ہے، ہاں بوقت ضرورت اس پر فتوی دیا جاسکتا ہے کیونکہ حرج اور ضرورت کی صورتیں مستثنیٰ ہوا کرتی ہیں، جیسا کہ ظہیریہ وغیرہ میں اس کی تصریح کی ہے، م۔

اور ینابیع میں ہے کہ امام ابو یوسفؒ کے قول پر وجوب غسل کی نفی کرنے میں اس صورت پر عمل کیا جائے گا کہ کوئی شخص کسی کے گھر پر مہمان بن کر رات کو رہا، اور رات کو احتلام کا احتمال ہوا، مگر اسے وہاں غسل کرنے میں اس خیال سے شرم و حیا آتی ہے اور اسے یہ خطرہ بھی محسوس ہوتا ہے کہ گھر والوں کے دل میں میری طرف سے بلاوجہ یہ شک نہ ہو جائے کہ اس کے ہاں کسی عورت سے ملوث ہوا ہے، اس وقت اگر وہ اپنے آلہ تناسل پر ہاتھ رکھ کر منی باہر نہ آنے دے اور کچھ دیر بعد سکون آجانے پر ہاتھ ہٹالے تو امام ابو یوسفؒ کے مسلک کے مطابق اس پر غسل واجب نہ ہوگا اور وہ بغیر غسل کے بھی باعزت و وقار رہ جائے گا، عینیؒ میں ایسا ہی ہے۔

## چند ضروری مسائل

نمبر ۱۔ اگر احتلام وغیرہ میں مرد کی منی اپنی مخصوص جگہ سے جدا ہوئی لیکن آلہ تناسل کے منہ پر ظاہر نہ ہوئی تو جب تک ظاہر نہ ہو تینوں اماموں کے نزدیک بالاتفاق غسل واجب نہ ہوگا، قاضی خان، الفتح۔

نمبر ۲۔ اگر احتلام ہو الذت پائی مگر خارج میں منی نہیں نکلی یہانتک کہ اس نے نماز پڑھ لی پھر منی نکلی تو اس پر غسل واجب ہوگا، الذخیرہ، لیکن اس نماز کا اعادہ نہ ہوگا۔

نمبر ۳۔ اسی طرح اگر نماز میں احتلام ہوا مگر انزال نہ ہوا یہانتک کہ اس نے نماز پوری کر لی اس کے بعد انزال ہوا تو اس صورت میں بھی نماز کا اعادہ لازم نہ ہوگا مگر غسل واجب ہوگا، الفتح۔

نمبر ۴۔ نماز میں احتلام کی صورت یہ ہوگی کہ مثلاً سجدہ میں یا ایسے طور پر سو گیا کہ وضو نہیں ٹوٹا اسی حالت میں خواب دیکھا پھر چونک کر نماز پوری کر لی، اس کے بعد انزال ہوا، اسی طرح اگر نماز کی حالت میں یا اس کے علاوہ جاگتے ہوئے کسی محبوب

یا حسین کا گہرا خیال کیا اور انزال ہوا اگر منی نکلنے سے پہلے نماز پوری کر لی پھر بھی وہی حکم ہوگا۔
مناسب ہے کہ ذخیرہ کا مذکورہ مسئلہ امام اعظمؒ اور امام محمدؒ کے قول کے مطابق ہو کیونکہ بظاہر غلبہ شہوت کے بعد نماز پڑھی ہو گی، اسی طرح خروج منی بلا شہوت ہوا، اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک بغیر شہوت کے خروج منی میں غسل واجب نہیں ہوتا ہے، م، اور طرفین کے قول کی وجہ یہ ہو گی کہ شہوت کے ساتھ انزال کو جنابت کہتے ہیں اب جبکہ منی اپنی جگہ سے شہوت کے ساتھ نکلی تو اس پر جنابت ہے، اسی طرح منی کا اپنی جگہ سے آگے بڑھ جانا جو وجوب غسل کی ایک وجہ جو قوی بھی ہے پائی گئی لیکن ظہور جو وجوب کی دوسری وجہ ہے مگر کمزور نہیں پائی گئی، اور دینی معاملات میں احتیاط پر عمل کرنا ضروری ہے جس کی صورت یہاں پر یہی ہے کہ اس قوی وجہ پر عمل کرتے ہوئے غسل واجب مانا جائے، اسی لئے غسل کا حکم دیا گیا، الفتح، اس میں اس بات کا اشارہ ہے کہ یہ فرض عملی ہے، اچھی طرح سمجھ لو، م، اب امام ابو یوسفؒ سے اختلاف کی بناء پر کئی مسائل نکلتے ہیں جو یہ ہیں۔

نمبر ۵۔ کسی نے کسی عورت کی طرف اس طرح گہری نظر ڈالی کہ منی اپنی جگہ سے آگے بڑھ گئی یا مشت زنی کی یا اپنی اہلیہ کی پیشاب گاہ کے علاوہ کسی اور جگہ جماع کیا یا احتلام ہوا مگر چونک کر فوراً آلہ تناسل کے منہ پر ہاتھ رکھ دیا یہاں تک کہ اس کی شہوت ٹھنڈی ہو گئی پھر ہاتھ اٹھا لیا اس کے بعد منی نکلی تو ان صورتوں میں طرفینؒ کے نزدیک غسل لازم آئے گا مگر ابو یوسفؒ کے نزدیک لازم نہ ہوگا، لیکن ان تینوں کے نزدیک نماز کا اعادہ کرنا نہیں ہوگا، الذخیرہ۔
نمبر ۶۔ اور اگر پیشاب کرنے یا سونے یا چلنے کے بعد غسل کیا تھا اس کے بعد منی نکلی تو بالاتفاق غسل دوبارہ کرنا نہیں ہوگا، الفتح، اگر سونے یا پیشاب کرنے یا چلنے کی بعد اس سے منی نکلے تو بالاتفاق غسل واجب نہ ہوگا، جیسا کہ مبسوط اور سیر کبیر میں ہے، ع، ایسا ہی التبیین میں بھی ہے، فتاویٰ ظہیریہ میں ہے کہ اگر پیشاب کر لینے کے بعد اس سے منی نکلی۔
نمبر ۷۔ اگر آلہ تناسل میں تناؤ نہ ہو تو اس پر غسل نہیں ہوگا اور اگر تناؤ ہو تو غسل واجب ہوگا، الفتح، اور خلاصہ میں بھی یہی ہے، ابن الہمامؒ نے فرمایا ہے کہ اس کے تناؤ ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ شہوت باقی تھی اور اسی شہوت سے وہ منی نکلی، اس کی دلیل میں تجنیس کی یہ عبارت ہے کہ غسل اس لئے واجب ہوگا کہ اپنی جگہ سے آگے بڑھنا اور آلہ تناسل سے نکل جانا یہ دونوں باتیں دفق اور شہوت کے ساتھ پائی گئیں، الفتح، اس بناء پر یہ غسل بالاتفاق واجب ہوگا، م۔

## اصل موجب، جاگنے کے بعد تری، بعد غسل عورت کے فرج سے منی نکلنا، شناخت منی مرد و عورت

نمبر ۸۔ کمالؒ نے کہا ہے کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اصل اصول یہ ہے کہ اگر غسل کے واجب ہونے کے اسباب کے پائے جانے میں شک ہو تو غسل واجب نہ ہوگا، لیکن طرفینؒ کے نزدیک احتیاطاً واجب ہوگا، کیونکہ وجوب کا صرف احتمال بھی واجب کرنے کے قائم مقام ہوتا ہے، اس قاعدہ کی بناء پر۔
نمبر ۹۔ اگر کسی شخص نے بیداری کی حالت میں اپنے کپڑے پر یا ران پر تری پائی لیکن احتلام ہونا اسے یاد نہیں ہے مگر مذی یا منی دونوں میں سے کسی ایک کے ہونے کا شک ہے تو طرفینؒ کے نزدیک احتیاطاً غسل واجب ہوگا اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک واجب نہیں ہوگا کیونکہ غسل واجب ہونے کے سبب پائے جانے میں شک ہے کہ وہ مذی ہے یا منی ہے، اور طرفین کے نزدیک احتیاطاً اور قیاساً واجب ہے اس شبہ کی بناء پر کہ وہ شاید منی ہی ہے مگر گرمی اور ہوا سے وہ پتلی ہو گئی ہے اسی لئے جب اسے احتلام ہونا یاد ہو تو بالاتفاق واجب ہوگا۔

نمبر ۱۰۔ اسی طرح اگر احتلام ہونا یاد نہ ہو تو یہی ہونا چاہئے، اور اگر یقین ہو کہ مذی ہے تو بالاتفاق واجب نہیں ہے، الکمالؒ نے ایسا ہی کہا ہے، لیکن سوتے ہوئے کی حالت میں یقین آنے کی کوئی صورت ممکن نہیں ہے، ان مسائل میں قیاس کے اعتبار

سے امام ابو یوسفؒ کا قول قوی ہے اسی قول کو خلف بن ایوبؒ اور ابو اللیثؒ نے بھی قبول کیا ہے، اور احتیاط کے اعتبار سے امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کا قول قوی ہے، تجنیس میں اس کی دلیل یہ بیان کی ہے کہ نیند میں احتلام ہو جانے کا احتمال باقی رہتا ہے اس لئے اسی احتمال پر اس تری کو محمول کیا جائے گا، الفتح، ساتھ ہی نیند سے غفلت بھی آجاتی ہے اس لئے ممکن ہے کہ احتلام ہو نا یاد نہ رہا ہو، اس لئے اس تری کے متعلق یہ سمجھا جائے گا کہ حقیقت میں یہ احتلام ہی ہے مگر اب اس کا ہونا یاد نہیں رہا ہے، اور شیخ ابن الہمامؒ کا یہ فرمانا کہ نیند کی وجہ سے تیقن کی صورت نہیں ہے تو اس فرمان میں تامل ہے، اس واسطے کہ منی پتلی ہو جانے کی صورت میں بھی احتمال منی کو منی کا قائم مقام مان لیا گیا ہے، اس لئے یہاں پر تیقن سے مراد غلبہ ظن ہے، اصل یقین ہونا مراد نہیں ہے، یعنی دلائل کے ذریعہ یقین پیدا کر لینا جس کا حاصل مطلب یہ ہوگا کہ اگر غلبہ ظن ہو کر دل مطمئن ہو جائے کہ یہ مذی ہے تو اسی پر اعتماد کیا جائے، واللہ اعلم۔

نمبر ۱۱۔ اگر عورت نے اپنے شوہر سے جماع کے بعد غسل کر لیا اس کے بعد اسے منی نکلی تو اب دوبارہ غسل کرنا اس پر لازم نہ ہوگا بلکہ صرف وضو کرنا ہی کافی ہوگا، المحیط، اور قنیہ میں ہے کہ عورت کو منی زرد اور مرد کی منی سپید ہوتی ہے، اس لئے اگر نکلی ہوئی منی زرد رنگ کی ہو تو عورت پر غسل لازم ہوگا، اور اگر سپید ہو تو عورت پر نہیں بلکہ اس کے شوہر پر غسل لازم ہوگا، ع۔

میں کہتا ہوں حدیث میں ہے کہ مرد کی منی سپید اور گاڑھی ہوتی ہے اور عورت کی زرد اور پتلی ہوتی ہے، دونوں میں سے جو منی بھی اوپر آجاتی ہے بچہ اسی کے مشابہہ ہوتا ہے جیسا کہ امام مسلمؒ نے اپنی کتاب صحیح میں بیان کیا ہے، فقہاءؒ نے اپنے بیانوں میں گاڑھی اور پتلی ہونے کا کوئی تذکرہ اس لئے نہیں کیا ہے کہ اب اصل حالت پر باقی نہیں رہتی ہے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اگر تازہ ہو تو کھل کی بو اور خشک ہو جائے تو انڈے کی بو آجاتی ہے، م۔

## بحث احتلام

نمبر ۱۲:۔ ایک مرد سو کر اس حالت میں اٹھا کہ اس کے بستر پر یا کپڑے پر یا ران پر تری پائی، اور اسے خواب میں ہونا یاد ہو تو اس کی منی یا مذی ہونے میں شک ہو یا یقین ہو اس پر غسل واجب ہوگا۔

نمبر ۱۳۔ اور اگر ودی ہونے کا اسے یقین ہو تو اس پر غسل لازم نہ ہوگا، المحیط، یہ فتویٰ آسان ہے اسی کو قبول کیا جائے کیونکہ گرم ملکوں مین اکثر پسینے سے تری ہو جاتی ہے، اس لئے اگر فتویٰ میں تفصیل نہ ہو اور صرف مطلقاً تری پر منی کا حکم لگا دیا جائے تو پسینہ کا یقین ہونے کے باوجود غسل کرنا لازم ہوگا، م۔

نمبر ۱۴۔ اور اگر تری نظر آئی لیکن احتلام ہونا یاد نہ ہو تو اگر ودی کے ہونے کا یقین ہو تو غسل لازم نہ ہوگا، اور اگر منی ہونے کا یقین ہو تو غسل کرنا لازم آئے گا، اور اگر مذی ہونے کا یقین ہو تو غسل لازم نہیں ہوگا، اور اگر منی یا مذی کے درمیان شک ہو تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جب تک کہ احتلام ہونا یاد نہ آئے غسل واجب نہ ہوگا، لیکن طرفینؒ کے نزدیک غسل واجب ہو جائے گا، شیخ الاسلامؒ نے ایسا ہی ذکر کیا ہے، امام ابو علی نسفیؒ نے کہا ہے کہ نوادر ہشام میں امام محمدؒ سے یہ روایت بیان کی گئی ہے۔

نمبر ۱۴۔ کہ ایک شخص نیند سے بیدار ہوا اور اپنے آلہ تناسل پر تری پائی مگر احتلام ہونا اسے یاد نہیں ہے تو اگر سونے سے پہلے اس شخص کے آلہ تناسل میں تناؤ ہونا یاد ہو تو اب اس پر غسل کرنا لازم نہ ہوگا، البتہ اگر کسی طرح اسے منی ہونے کا یقین ہو جائے تو غسل کرنا ہوگا، لیکن اگر اسے سونے سے پہلے آلہ تناسل میں تناؤ نہ ہو تو غسل کرنا لازم ہوگا، شمس الائمہ حلوائیؒ نے کہا ہے کہ یہ مسئلہ لوگوں میں اکثر ہوتا رہتا ہے، اور لوگ اس سے غافل رہتے ہیں اس لئے اسے سمجھ کر یاد رکھنا ضروری ہے،

المحیط، وجہ یہ ہے کہ اگر خواب سے پہلے کے تناؤ کی وجہ سے انزال ہو تا تو اب تک تری باقی نہ رہتی، البتہ اگر بہت جلد جاگ گیا ہو، اور سکون کے بعد احتلام کے تناؤ سے خروج منی ہو کر جاگا ہو، لیکن در مختار میں احتلام یاد نہ ہونے کی صورت میں جواہر الفقہ سے نقل کیا ہے کہ اگر کروٹ سے سویا ہو تو اس پر غسل واجب ہوگا، اور لوگ اس سے بھی غافل ہیں، انتہی۔

لیکن سچی بات یہ ہے کہ کروٹ پر ہونے اور نہ ہونے کی تفریق بے وجہ ہے، اور عینیؒ نے تصریح کے ساتھ کہا ہے کہ بخلاف النائم ولو مضطجعا اگرچہ کروٹ پر سونے والا ہو، انتہی۔

نمبر ۱۵۔ اور عالمگیریہ میں ہے کہ اگر کوئی مرد بیٹھے ہوئے یا کھڑے ہو یا چلتے ہوئے سو گیا پھر جاگا اور تری پائی تو یہ صورتیں اور جبکہ کروٹ سے سویا ہو ساری صورتیں برابر ہیں، المحیط میں ایسا ہی ہے، یہ روایت معتمد ہے، فاحفظہ، م۔

نمبر ۱۶۔ اور اگر جاگنے والے کو احتلام ولذت انزال یاد ہو مگر تری نہیں پائی جاتی ہو تو اس پر غسل لازم نہیں ہوگا۔

## عورت کا احتلام

ظاہر الروایۃ میں عورت کے بارے میں بھی اسی تفصیل سے حکم مذکور ہے، کیونکہ عورت کے واسطے اس کی منی کا اس کے فرج کے بالائی حصہ پر آنا اس پر غسل واجب ہونے کی شرط ہے، اور اسی پر فتویٰ ہے، معراج الدرایہ، میں کہتا ہوں کہ یہ تفصیل اس وقت ہوگی جبکہ انزال منی ہونا دلیل سے یقینی نہ ہو رہا ہو، لیکن اگر کسی دوسری صورت سے یقینی ہونا معلوم ہو جائے مثلاً حمل قرار پا جائے تو اس وقت انزال یقینی ہو جائے گا، مثلاً بغیر جماع کے اس کی فرج میں باہر سے منی پڑ جائے اور وہ حاملہ ہو جائے تو اسی وقت سے یقینی انزال مان کر اسی وقت سے غسل واجب ہو جائے گا جب سے منی اندر گئی ہے۔

نمبر ۱۷۔ احتلام میں عورت بھی مرد کی طرح ہے یعنی ظاہر الروایۃ میں اور سوائے روایت اصول کے امام محمدؒ سے مروی ہے کہ اگر عورت کو احتلام وانزال یاد ہے مگر ظاہراً انزال نہیں ہے تو بھی اس پر غسل واجب ہوگا، حلوانیؒ نے کہا ہے کہ یہ روایت قبول نہیں کرنی چاہئے، ابو جعفرؒ نے کہا ہے کہ اگر وہ انزال فرج خارج تک نکل آئی جب تو اس پر غسل واجب ہوگا ورنہ نہیں، ع، کمالؒ نے نوادر کی روایت کو تقویت دی اور یہ بتلایا کہ ظاہر الروایۃ کی وجہ حضرت ام سلیمؓ سے منقول شدہ حدیث ہے، جو اوپر گذر چکی ہے، کیونکہ اس میں غسل کا واجب ہونا اس وقت لازم کیا گیا ہے کہ جب وہ پانی یعنی منی دیکھے، کیونکہ آنحضرت ﷺ نے جواب میں فرمایا ہے کہ نعم اذا رأت الماء ہاں جب وہ پانی یعنی منی دیکھ لے، یہ نوادر کی روایت کی وجہ ہے۔

اور دوسری روایت حضرت ام سلیمؓ ہے کہ جس میں انہوں نے پوچھا کہ عورت نے خواب میں وہ دیکھا جو مرد اپنے خواب میں دیکھتا ہے، تو آنحضرت ﷺ نے فرمایا اذا رأت ذلك فلتغتسل، یعنی جب عورت ایسا خواب دیکھے تو وہ غسل کرلے۔ لیکن پہلی حدیث میں اس بات کی زیادتی صراحت کے ساتھ ملتی ہے کہ عورت پر غسل اس وقت واجب ہوگا کہ وہ منی بھی نکلی ہوئی دیکھے، اور دوسری حدیث میں اگرچہ اس کی تصریح نہیں البتہ اس معنی کے لینے یعنی مرد کی طرح احتلام اور منی دیکھنے کی گنجائش ضرور ہے اس لئے دوسری حدیث پہلے حدیث کے موافق ہوگئی اور ایسا کرنا واجب بھی ہے کیونکہ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ احتلام کے ساتھ منی دیکھی بھی جاتی ہے، اور حقیقی بات یہ ہے کہ مذکورہ دونوں راایتوں میں اس بات پر اتفاق ہے کہ عورت کے احتلام میں منی کے وجود پر اس کے غسل کا وجوب متعلق ہے، اور جتنے علماء عورت کے احتلام میں اس پر وجوب غسل کے قائل ہیں وہ اسی لئے کہتے ہیں کہ اس کے احتلام میں اس کی منی بھی پائی جاتی ہے، اگرچہ عورت نے اسے اپنی آنکھوں سے نہ دیکھا ہو، اسی بناء پر تجنیس میں اس کی علت یوں بیان کی ہے کہ عورت کو احتلام نظر آیا مگر کچھ تری نہیں پائی، اگر انزال کی اس نے لذت پائی تو اس پر غسل واجب ہوگا ورنہ نہیں کیونکہ عورت کی منی میں دفق یعنی جھٹکا نہیں پایا جاتا ہے کیونکہ وہ اس کے سینہ سے نکلتی ہے، انتہی۔

اس کی تعلیل سے تمہاری سمجھ میں یہ بات آگئی ہوگی کہ اس سے پہلے جو یہ کہا گیا کہ اس سے کچھ پانی نہیں نکلا، تو اس کی مراد اس سے یہ تھی کہ اس نے اپنی آنکھوں سے اس کا نکلنا نہیں دیکھا ہے، تو اس کے حق میں یہ اوجہ ہے کہ اس پر غسل واجب ہو، اور اسے احتلام ہونا تو اتنی سی بات پر صادق آجائے گا کہ عورت کو خواب میں مرد کے ساتھ جماع کرنے کی صورت نظر آئے، اور اس کی یہ دونوں صورتیں ہوسکتی ہیں کہ اسے انزال کی لذت حاصل ہو یا نہ ہو، اسی لئے جب ام سلیمؓ نے اپنے سوال میں ان دونوں صورتوں کو شامل کر کے بیان کیا تو آنحضرت ﷺ نے ان کے جواب میں عورت پر غسل واجب ہونا صرف ایک صورت میں متعین فرمایا یعنی وہ پانی دیکھے یعنی وہ لذت انزال بھی پائے، اور یہ بات متعین ہے کہ اس جگہ دیکھنے سے مراد مطلقاً جان لینا کافی ہے، خاص آنکھوں سے دیکھنا مراد نہیں ہے کیونکہ مثلاً عورت نے اپنے انزال کا یقین اس طرح کیا کہ وہ خواب دیکھتے ہی جاگ پڑی اور ہاتھوں سے تری بھی محسوس کی پھر سو گئی اور اتنی دیر سوتی رہی کہ وہ منی اس کے کپڑوں پر خشک ہوگئی، اس صورت میں اسے آنکھوں سے کچھ نظر نہیں آیا، اب اگر کوئی یہ کہے کہ اس پر غسل اس لئے واجب نہیں ہوگا کہ اس نے اپنی آنکھوں سے کچھ نہیں دیکھا ہے تو اس کی یہ بات نہیں سنی جائے گی، حالانکہ درحقیقت آنکھوں سے دیکھنا یہاں پایا گیا ہے، بلکہ اس جگہ دیکھنا جاننے کے معنی میں ہے، اور اس معنی میں اس کا استعمال حقیقت ہے، الفتح میں کلام اتنا ہی ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہوا کہ اگر عورت کو احتلام ہوا اور اس نے لذت انزال بھی پائی تو اوجہ صورت یہی ہے کہ اس پر غسل واجب ہو جائے گا اگرچہ اس کی منی اس کی شرم گاہ کے اوپر تک نہ آئی ہو، لیکن ظاہر الروایہ میں یہ شرط ہے لیکن احتیاطاً نوادر کی روایت یعنی وجوب غسل پر فتویٰ دینا چاہئے، اور محیط میں ہے کہ اگر عورت کو احتلام ہوا اور اس کے ظاہر فرج تک اس کی منی نہیں آئی تو بھی اس پر غسل فرض ہوگا کیونکہ اس کی فرج منہ کے حکم میں ہے اور عورت پر اس کو پاک رکھنا بھی ضروری ہے، لہٰذا اسے خروج کا حکم ہوگا، جیسا کہ بغیر ختنہ کیا ہوا مرد ہو، کہ اگر اس کی منی نکل کر اس کی کھال میں آگئی اور اس سے باہر نہ ہوئی جب بھی اس پر غسل فرض ہوتا ہے؛ اور اگر ایسا نہ ہو تو عورت پر غسل لازم نہ ہوگا کیونکہ اس کی منی مرد کی منی کی طرح جھٹکے سے نہیں نکلتی ہے، ع، اس لئے ماقبل کے حکم کے لئے موئید ہوئی، فاستفہم۔ م۔

## غشی، بستر پر مرد اور عورت کی منی، مسجد میں احتلام

نمبر ۱۸۔ اگر مرد پر غشی طاری ہوئی پھر ذرا ہوش آیا تو اس نے اپنی ران یا کپڑے پر مذی پائی تو بالاتفاق اس پر غسل لازم نہیں ہوگا۔

نمبر ۱۹۔ اور یہی حکم نشہ سے مست کا ہے جس نے نشہ سے ہوش میں آنے کے بعد ایسا ہی پایا ہو، اس کا حکم خواب کے حکم کی طرح نہیں ہے، المحیط والتجنیس، کیونکہ خواب سے جاگنے والے نے مذی پائی اگر اسے احتلام یاد ہو تو بالاتفاق اس پر غسل فرض ہوگا ورنہ صرف امام اعظمؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک فرض ہوگا، نیند اور غشی و نشہ میں فرق یہ ہے کہ نیند میں احتلام کا احتمال پورا ہوتا ہے، اور ان دونوں میں یہ بات نہیں ہے۔

نمبر ۲۰۔ اور اگر احتلام و شہوت تو یاد ہو مگر تری محسوس نہ ہوئی ہو تو بالاتفاق فرض نہیں ہوگا، مف۔

نمبر ۲۱۔ اگر میاں بیوی کے بستر پر منی ہے، بیوی کہتی ہے کہ یہ شوہر کی ہے اور شوہر کہتا ہے کہ بیوی کی ہے تو اصح قول یہ ہے کہ احتیاطاً دونوں پر غسل فرض ہوگا، الظہیریہ، قیاس تو یہ ہے کہ کسی پر غسل لازم نہ ہو، اور عورت کے لئے یہ جائز نہ ہوگا کہ شوہر کے غسل کئے بغیر نماز میں اس کی اقتداء کرے، ع، یہ حکم اس وقت ہوگا جبکہ دونوں میں سے کسی کو بھی یاد نہ آئے اور نہ تمیز کی کوئی صورت ہو اور دونوں اختلاف بھی کر رہے ہوں، الفتح۔

نمبر ۲۲۔ اور اگر تمیز ہو تو اگر منی زرد رنگ کی ہو تو عورت کی ہوگی اور اگر سپید رنگ کی ہو تو مرد کی ہوگی۔

نمبر ۲۳۔ اگر کسی شخص کو مسجد میں احتلام ہو اور فوراً نکلنا ممکن ہو تو نکل جائے، اور غسل کرلے، اور بعضوں نے کہا ہے کہ تیمّم کر کے نکلے اور اگر اس وقت نکلنا ممکن نہ ہو مثلاً آدھی رات ہو تو مستحب ہے کہ تیمّم کرلے تاکہ جنبی نہ رہے، میں کہتا ہوں اس سے معلوم ہوا کہ تیمّم کرنا ایسی صورت میں صحیح ہے، اسی طرح اگر کسی نے قصداً جماع کیا ایسے وقت میں وہ غسل نہیں کرسکتا ہے یا غسل سے اس کو نقصان ہوتا ہے تو وہ تیمّم کرلے، م۔

واضح ہو کہ مذکورہ سارے مسائل جنابت کی ایک قسم یعنی حشفہ داخل بغیر صرف نظر کرنے سے یا مشت زنی سے یا احتلام یا تصور سے شہوت کے ساتھ منی کے نکل آنے کی صورت میں ہیں، اور جنابت کی اب دوسری صورت حشفہ کے داخل کر لینے کی صورت میں ہے اور اس میں یہ تمام صورتیں شامل ہیں کہ شہوت اور قوت کے ساتھ ہو یا بزور اندر کیا گیا ہو یا کسی ترکیب سے ٹھونس دیا گیا ہو اسی طرح رغبت اور اختیار کے ساتھ ہو یا زبردستی اور جبر کے ساتھ ہو چنانچہ صاحب ہدایہؒ نے فرمایا ہے۔

**والتقاء الختانين من غير انزال، لقوله عليه السلام: اذا التقى الختانان، وغابت الحشفة، وجب الغسل، انزل أو لم ينزل، ولانه سبب للانزال ونفسه يتغيب عن بصرہ، وقد يخفى عليه لقلته، فيقام مقامه، وكذا الايلاج في الدبر لكمال السببية، و يجب على المفعول به احتياطا**

ترجمہ:- اور دونوں ختنوں کا ملنا بغیر انزال منی کے، رسول اللہ علیہ السلام کی اس فرمان کی وجہ سے کہ جب دونوں ختنے مل جائیں اور حشفہ (یعنی سپاری) چھپ جائے تو غسل فرض ہو جائے گا خواہ انزال ہو یا نہ ہو، کیونکہ دونوں کا مل جانا ہی انزال کا سبب ہے، اور وہ خود (یعنی آلہ تناسل) نظر سے غائب رہتا ہے، اور کبھی خود اس شخص پر انزال ہونے کے باوجود مخفی ہوتا ہے (اس کا شعور نہیں ہوتا ہے) اس منی کی کمی کی وجہ سے اس لئے اس دونوں ختنوں کے ملاپ کو ہی انزال کے قائم مقام سمجھا جائے گا، یہی حکم پاخانہ کے مقام میں داخل کرنے کا بھی ہے، کیونکہ سبب تو پورا پورا موجود ہے، اور مفعول بہ پر احتیاطاً غسل کیا گیا ہے۔

## توضیح: بحث دخول حشفہ

غسل کے موجبات میں سے التقاء ختانین بھی ہے، ختان واحد (ختانان تثنیہ ہے) ختان مرد یا عورت کے پیشاب کی وہ جگہ جہاں سے ختنہ کیا جاتا ہے، ختنہ کرنا مرد کے حق میں سنت اور عورت کے حق میں باعث بزرگی اور شرافت ہے، اگر مرد کے حق میں ختنہ سے ہلاکت کا خوف نہ ہو تو اس کے لئے اس پر جبر بھی کرنا چاہئے؛ مگر عورت پر جبر نہیں ہے، الفتح، اگر کسی قوم نے ختنہ کر دیا چھوڑ دیا تو امام المسلمین کو چاہئے کہ ان سے قتال کرے، اس جگہ التقاء الختانین سے مراد دونوں کا آمنے سامنے ہو جانا ہے اگرچہ دونوں نہ ملے ہوں، اور مرد کا حشفہ جب عورت کے فرج میں غائب ہو جائے تو حقیقۃً التقاء ہو جاتا ہے، مع، اور التقاء ختانین سے غسل فرض ہو جاتا ہے، من غیر انزال یعنی اگرچہ انزال نہ ہو جب بھی غسل فرض ہو جائے گا۔

**لقوله عليه السلام: اذا التقى الختانان، وغابت الحشفة، وجب الغسل، انزل أو لم ينزل......الخ**

کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جب دونوں ختان ایک دوسرے سے مل کر حشفہ یعنی سپاری چھپ جائے خواہ انزال ہو یا نہ ہو غسل فرض ہو جائے گا، اس لفظ کے ساتھ مسند عبداللہ بن وہب اور مصنف ابن شیبہ میں ہے، الفتح، اس کی اسناد ضعیف ہے، اور طبرانی نے اس کو دوسری اسناد سے ابو حنیفہؒ کے واسطہ سے ذکر کیا ہے۔

ابو ہریرہؓ نے رسول اللہ ﷺ سے روایت کی ہے **اذا قعد بين شعبها الاربع، ومس الختان الختان، فقد وجب الغسل، وفي رواية لمسلم وان لم ينزل**، جب مرد عورت کے چاروں شعبہ کے درمیان بیٹھے اور ختان ختان سے مل جائے تو غسل فرض ہو جائے گا، صحیح مسلم کی ایک دوسری روایت میں اتنا اور زیادہ ہے کہ اگرچہ اس کو انزال نہ ہوا، اسے بخاری اور مسلم دونوں نے روایت کیا ہے، اور مسلم و ترمذی نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے اور ترمذی نے کہا ہے کہ یہ حسن صحیح

ہے۔

التقاء ختانین کی اصل دلیل تو یہ صریح نص ہے، اس کے علاوہ یہ قیاس بھی ہے **لانه سبب للانزال الخ** اندونوں کا مل جانا ہی تو انزال کا سبب ہے اور خود حشفہ نظر سے غائب ہوتا ہے اس لئے آنکھوں سے دیکھنا تو ممکن نہیں ہے البتہ اس کا احساس ممکن ہے اور کبھی خود اس شخص پر بھی مخفی ہو جاتا ہے اسی لئے اس التقاء کو انزال کے قائم مقام مان لیا گیا ہے، یعنی حقیقۃ جنبی کرنے والی چیز تو انزال منی ہے لیکن آلہ تناسل فرج میں چھپا ہوا ہو تو کس طرح یہ بات معلوم ہے کہ انزال ہوا یا نہیں خواہ وہ فرج یعنی پیشاب کا مقام ہو یا دبر یعنی پاخانہ کا مقام ہو اسے آنکھوں سے دیکھنا ناممکن ہے پھر کبھی منی کی کمی کی وجہ سے اسے محسوس کرنا بھی مخفی ہو جاتا ہے حالانکہ انزال ہو جاتا ہے، اسی وجہ سے اسی التقاء کو انزال کے قائم مقام مان کر حکم دیا گیا ہے کہ جب التقاء مذکور پایا جائے گا غسل واجب ہو جائے گا، جیسا کہ پہلی قسم میں احتلام کو شہوت کے ساتھ انزال کے قائم مقام مان لیا گیا ہے، کیونکہ احتلام اور خواب میں شہوت کے پائے جانے کا بڑا احتمال ہوتا ہے، اور جیسا کہ دونوں ختنوں کے مل جانے کی صورت میں انزال ہونے کا گمان پایا جاتا ہے، اس سلسلہ میں اصل روایت تو جس کی نص موجود ہے وہ التقاء ختانین ہی کے بارے میں ہے۔

**و كذا الايلاج في الدبر لكمال السببية، و يجب علي المفعول به احتياطا......الخ**

یعنی فرج کے علاوہ مقام مقعد میں اگر ادخال حشفہ کیا ہو تو بھی یہی حال اور یہی حکم ہو گا کہ غسل لازم ہو جائے گا، کیونکہ اس میں بھی شہوت رانی اور حصول لذت ہوتا ہے اور سبب غسل پورا پایا جاتا ہے یہاں تک کہ بہت سے بدکار اور فاسق انسان فرج میں شہوت پوری کرنے کے بجائے لواطت یعنی پاخانے کے مقام میں شہوت پوری کرنے کو ترجیح دیا کرتے ہیں، اس سے یہ بات صاف ظاہر ہوتی ہے کہ شہوت پوری کرنے اور منی نکالنے کا یہ بھی پورا سبب ہے، تو اس میں صرف حشفہ داخل کر دینے سے غسل لازم ہو جائے گا، اگرچہ انزال ہونا محسوس نہ ہو، واضح ہو کہ اس جگہ التقاء ختانین سے حقیقت مراد نہیں ہے بلکہ اگر مرد عورت میں سے کسی کا بھی ختنہ نہ ہو تو بھی یہی حکم رہے گا، چنانچہ عینیؒ نے ابن قدامہؒ کے مغنی سے نقل کیا ہے کہ حشفہ کا فرج میں غائب ہونا ہی وجوب غسل کا سبب ہے خواہ عورت اور مرد میں سے دونوں کا ختنہ ہوا ہو یا نہ ہوا ہو، خواہ مرد کے ختنہ کی جگہ عورت کے ختنہ کی جگہ سے ملے یا نہ ملے لیکن حشفہ داخل ہو جائے، اور اگر حشفہ داخل کئے بغیر صرف اوپر سے ختنہ کو ختنہ سے ملا لیا تو بالاتفاق غسل واجب نہیں ہے، انتہی۔

جب یہ بات معلوم ہو گئی کہ التقاء ختانین سے مراد حشفہ کا غائب ہونا ہے خواہ اگلی فرج میں غائب ہوا ہو یا پچھلی فرج یعنی مقعد میں دونوں صورتیں التقاء ختانین کے حکم میں داخل ہوں گی، اس طرح مقعد میں حشفہ داخل کرنے سے غسل کا واجب ہونا بھی نص سے ثابت ہونے کے حکم میں ہوا، اب مقعد میں وطی کرنے والے پر تو غسل اس لئے واجب کیا گیا کہ اسے پوری شہوت رانی حاصل رہی، لیکن جس سے لواطت کی گئی اسے تو شہوت رانی کا موقع نہیں ملا تو پھر اس پر غسل کیوں فرض ہوا؟۔

اس لئے اس کا ماتنؒ نے جواب دیا ہے **ويجب علي المفعول به الخ** یعنی جس کے ساتھ یہ حرکت کی گئی ہے اگر وہ مخاطب غسل اور مخاطب احکام ہو سکتا ہو تو اس پر بھی غسل لازم ہو گا، اگرچہ کہنے والے کہہ سکتے ہیں کہ مفعول بہ کو بھی لذت کے ساتھ انزال ہوتا ہے، لیکن یہ احتلام خواب کے مانند ہوا لہذا احتیاطاً وجوب غسل کا حکم لازم ہوا، م۔

**بخلاف البهيمة ومادون الفرج لان السبية ناقصة، والحيض لقوله تعالیٰ حتي يطّهرن بالتشديد و كذا النفاس بالاجماع**

ترجمہ:- بخلاف چوپایہ کی پیشاب گاہ یا دبر میں حشفہ داخل کرنے یا فرج کے علاوہ ران وغیرہ سے مباشرت اور دلبستگی کرنے کے کہ ان میں حقیقۃً انزال پائے جانے کے بغیر غسل واجب نہ ہو گا کیونکہ ان صورتوں میں غسل کا سبب مکمل نہیں بلکہ ناقص ہوتا ہے اور موجب غسل ایک حیض بھی ہے اس ارشاد خداوندی کی وجہ سے کہ **حتي يطهرن** یہانتک کہ وہ عورتیں خوب پاک

ہو جائیں، اور ایک موجب غسل نفاس بھی ہے بالاتفاق۔

## توضیح: چوپایہ یا مردہ سے وطی، حشفہ کا کٹنا، صرف مقدار باقی رہنا، صغیرہ سے دخول، فرج میں منی پہنچانا

**بخلاف البهيمة ومادون الفرج لان السببية ناقصة.....الخ**

موجبات غسل، ایک ایلاج فی الدبر بھی ہے اس میں بھی اسباب مکمل پائے جاتے ہیں، لیکن جانوروں کے ساتھ یا فرج کے علاوہ بدن کے کسی اور حصہ ران وغیرہ سے مباشرت کرنے سے اگر فی الحقیقت انزال ہو جائے جب تو غسل فرض ہو جائے گا، لیکن انزال نہ ہو تو غسل فرض نہ ہو گا کیونکہ ان صورتوں میں سبب غسل مکمل نہیں پایا جاتا ہے بلکہ ناقص رہتا ہے، اسی بناء پر مردہ عورت سے وطی کرنے میں اگرچہ حقیقتاً التقاء ختانین پایا جاتا ہے مگر زندوں کی جیسی اس میں حرارت نہیں پائی جاتی ہے اور شریف طبیعت اس کی طرف مائل نہیں ہوتی بلکہ اس سے متوحش اور متنفر رہتی ہے اس لئے سبب غسل انتہائی ناقص پایا گیا جب تک کہ انزال نہ ہو جائے صرف حشفہ داخل ہو جانے سے غسل لازم نہیں ہو گا، اگر کہنے اور دیکھنے میں التقاء ختان پایا جا رہا ہے، بعضوں نے کہا ہے کہ موجب غسل بتاتے ہوئے جامع الفاظ میں اس طرح کہنا زیادہ بہتر ہو گا کہ ایسے زندہ آدمی میں جو شہوت کے قابل بھی ہو اس کی اگلی فرج یا مقعد میں حشفہ کا یا اگر حشفہ کٹا ہوا ہو تو اس کے برابر چھپ جانے سے فاعل اور مفعول بہ دونوں پر غسل فرض ہو جاتا ہے، ع، یہی صحیح ہے، قاضی خان۔

اگر حشفہ کٹا ہوا ہو تو ذکر میں سے اس کے برابر داخل کرنے سے غسل واجب ہو گا، السراج، اگر ذکر میں سے صرف حشفہ کے برابر باقی رہ گیا اور باقی حصہ کٹ گیا ہو تو اس کے داخل کرنے سے بھی غسل واجب ہو جائے گا، الدر میں ایسا ہی ہے، اور اس حرکت سے حلال وطی کرنے سے جو احکام پیدا ہوتے ہیں مثلاً مہر وغیرہ وہ سارے ثابت ہو جائیں گے، اور حرام زنا ہونے سے اس کے احکام بھی ثابت ہو جائیں گے، م، اور چوپایہ میں یا مردہ عورت میں یا ایسی چھوٹی لڑکی میں کہ اس سے ہمبستری نہیں کی جاتی ہے، حشفہ داخل کر دینے سے بغیر انزال حقیقی کے غسل لازم نہ ہو گا، المحیط، اگر لڑکی اتنی چھوٹی ہو کہ اس کی فرج میں حشفہ داخل کرنا ممکن اور ساتھ یہ خطرہ بھی باقی نہ رہا ہو کہ اس حرکت سے اور فرج کے درمیان کا پردہ پھٹ کر ایک ہو جائے گا، تو اسے قابل جماع مان لیا جائے گا، یہی صحیح ہے، السراج۔

**وكذا الايلاج في الدبر لكمال السببية، ويجب على المفعول به احتياطا......الخ**

اگر فرج کے علاوہ عورت کے کسی اور مقام سے فعل جماع کیا گیا لیکن کسی صورت سے منی اس کے رحم میں پہنچ گئی اب وہ باکرہ ہو یا ثیبہ اس پر غسل لازم نہ ہو گا، کیونکہ موجب غسل یعنی انزال یا حشفہ کا اندر جانا کچھ بھی نہیں پایا گیا ہے، البتہ اگر وہ حاملہ ہو جائے تو اس پر غسل ثابت ہو جائے گا کیونکہ انزال ہونا معلوم ہو گیا ہے، قاضی خان، المحیط، اور جب وہ حاملہ ہو گئی تو اسی وقت سے اس پر غسل واجب مانا جائے گا جب سے اس کے ساتھ وہ معاملہ کیا گیا ہے حتی کہ اسی وقت سے اس پر نمازوں کی قضاء واجب ہو گی، الملتقط، العینی، حلبیؒ نے اس پر اعتراض کیا ہے کہ مفتی بہ قول کے مطابق منی کے باہر تک آنا شرط ہے جیسا کہ الدر المختار میں ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ یہ شرط تو صرف اس لئے لگائی گئی تھی تاکہ منی کے انزال کا یقین ہو جائے، اور یہ بات یہاں بھی پائی گئی ہے، جیسا کہ کمالؒ نے الفتح میں اس کی تحقیق کی ہے، یہ بحث گذر چکی ہے، م۔

### چند ضروری مسائل

نمبر ا۔ ایک عورت کہتی ہے کہ مجھ پر جن ہے وہ مجھ سے مباشرت کرتا ہے اور میں وہ مزہ پاتی ہوں جو مجھے اپنے شوہر سے جماع میں ملتا ہے تو اس پر غسل لازم نہیں ہو گا، محیط السرخسی، شیخ ابن الہمامؒ نے اس کی تشریح اس طرح کی ہے کہ اگر اس نے منی نہیں دیکھی تو غسل واجب نہ ہو گا لیکن اگر صراحۃ منی بھی نظر آجاتی ہو تو اس پر غسل فرض ہو جائے گا گویا یہ احتلام ہو گا،

جیساکہ الفتح میں ہے۔

نمبر ۲۔ دس برس کے بچے نے اپنی جوان بیوی سے وطی کی تو عورت پر غسل لازم ہوگا مگر اس لڑکے پر واجب نہ ہوگا، پھر بھی عادت ڈالنے کے لئے اسے بھی غسل کا حکم کیا جائے گا جیساکہ اس جیسے لڑکوں کو نماز کا حکم کہا جاتا ہے۔

نمبر ۳۔ اور اگر جوان مرد نے ایسی نابالغہ لڑکی سے جو قابل وطی ہے جماع کر لیا تو اس مرد پر غسل لازم ہوگا مگر اس لڑکی پر واجب نہ ہوگا۔

نمبر ۴۔ اگر ایسے مرد نے جماع کیا جو خصی ہو چکا ہو تو خود اس پر اور جس کے ساتھ جماع کیا ہو دونوں پر غسل لازم ہوگا، المحیط۔

نمبر ۵۔ اگر کسی نے اپنے ذکر پر کپڑا لپیٹ کر داخل کیا اور انزال نہ ہوا تو اگر وہ کپڑا اتنا باریک ہو کہ اندر کی حرارت اور لذت پالی تو غسل واجب ہوگا ورنہ واجب نہ ہوگا، یہی اصح ہے؛ لیکن انتہائی احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ دونوں صورتوں میں غسل واجب ہو، السراج الوہاج۔

نمبر ٦۔ اگر عورت نے یا مرد نے مرد کا ذکر یا انگلی یا لکڑی وغیرہ کا بنا کر اپنی فرج یا مقعد میں داخل کیا تو مختار مذہب کے مطابق غسل واجب نہ ہوگا، ت د، جبتک کہ انزال نہ ہو، ع، ابتک انزال اور ایلاج دونوں قسم کی جنابت کا ذکر ہو چکا، اور اب مصنفؒ نے دوسری قسم کا موجب غسل بیان کرنا شروع کیا ہے۔

## بیان حیض

**والحیض لقولہ تعالیٰ ﴿حتی یطھرن﴾ بالتشدید، وکذا النفاس بالاجماع......الخ**

موجبات غسل میں سے ایک حیض بھی ہے (جو صرف عورتوں کے ساتھ مخصوص ہے) نہایہ میں ہے کہ حیض سے مراد ختم مدت حیض ہے، لیکن انزاریؒ نے کہاہے کہ ختم مدت نہیں بلکہ حیض ہی موجب ہے، اور وجوب اس وقت ثابت ہوگا جبکہ حیض ختم ہو، مع، اس کا حاصل یہ ہے کہ حیض خود تو موجب غسل ہے لیکن غسل کرنے کی شرط ہے حیض کا ختم ہونا، مف، تاج الشریعہ نے اپنی شرح میں فرمایا ہے **قولہ والحیض یعنی خروج دم الحیض**، یعنی غسل واجب کرنے والی چیزوں میں خون حیض کا نکلنا ہے، لہٰذا اس کا خون نکلتے ہی حدث غسل طاری ہو جاتا ہے، اسی لئے غسل واجب ہوا، لیکن غسل کی ادائیگی کی شرط یہ ہے کہ وہ خون بند ہو جائے، اس تشریح پر کوئی اعتراض واقع نہیں ہوتا ہے اس لئے یہ تشریح بہت خوب ہے۔

مگر اس بات پر تعجب ہے کہ الشریعہ نے وقایۃ الروایۃ میں غسل کے واجب کرنے والی چیزوں میں حیض کا ختم ہونا قرار دیا ہے، **لقولہ تعالیٰ ﴿ولا تقربوھن حتی یطھرن﴾ الخ** یعنی تم اپنی بیویوں کی حالت حیض میں ان کے قریب تک نہ جاؤ یہانتک کہ وہ خوب پاک ہو جائیں اس فرمان الٰہی میں **یطھرن** طا اور ہا دونوں کو قراءۃ متواتر میں تشدید کے ساتھ پڑھا گیا ہے جس کے معنی ہیں کہ وہ خوب پاک ہو جائیں حالانکہ بغیر تشدید کے **یطھرن** پڑھنے سے اس کے معنی ہوتے کہ وہ پاک ہو جائیں، جو حیض کے خون کے صرف بند ہو جانے سے ہی ہو سکتا ہے، لیکن تشدید کے ساتھ کہہ کر یہ بتایا گیا ہے کہ جبتک کہ وہ خوب پاک نہ ہو جائیں یعنی غسل نہ کر لیں ان کے شوہر ان سے وطی نہ کریں اس سے معلوم ہوا کہ یہ غسل فرض ہے کیونکہ عورت پر مرد کا حق ہے کہ وہ اس سے وطی کرے یہانتک کہ کوئی بیوی اپنے شوہر کی اجازت کے بغیر نفل روزے جو بڑی نیکی اور عبادت کا کام ہے وہ بھی نہیں کر سکتی ہے، اگر اس موقع پر غسل فرض نہ ہوتا تو شوہر کو اس کا اپنا حق وصول کرنے سے منع نہیں کیا جاتا۔

اس جگہ ایک اعتراض یہ کیا جا سکتا ہے کہ جس طرح یہاں تشدید کے ساتھ پڑھا گیا ہے اسی طرح بغیر تشدید کے **یطھرن** بھی تو پڑھا گیا ہے لہٰذا اس قراءت کے مطابق تو صرف خون بند ہو جانے ہی کافی ہوگا اور غسل کی ضرورت نہیں ہوگی؟ جواب یہ

ہے کہ بغیر تشدید کے متواتر ہے مگر یہ ایک مسلمہ قاعدہ ہے کہ دو طرح کی قرآت کا ہونا دو طرح کی روایت کے حکم میں ہوتا ہے اسی لئے امام اعظمؒ نے دونوں صورتوں پر عمل کرتے ہوئے اس کے معنی یہ بتلائے ہیں کہ اگر پورے دس دن جو حیض کی زیادہ سے زیادہ مدت ہوتی ہے خون نکل کر بند ہوا ہے تو فی الحال اس کے شوہر کے لئے اس سے وطی کرنا بغیر اس کے غسل کئے ہوئے بھی جائز ہو گا یطھرن بغیر تشدید کی قراءت پر عمل کرتے ہوئے، کہ وہ خون بند ہو کر از خود پاک ہو گئی ہیں، لیکن اگر دس دن سے کم میں مثلاً چار پانچ ہی دن میں خون بند ہو گیا تو اس میں بقیہ دن خون آنے کا مزید احتمال باقی رہ جاتا ہے اس لئے فی الحال اسے پاک نہیں مانا جائے گا یہانتک کہ وہ غسل کرلیں پھر بھی خون نہ آئے تو اب یقین کرنا ہو گا کہ وہ حقیقۃً پاک ہو گئی ہیں اسی لئے ان کے غسل کر لینے کے بعد ان کے شوہر کو ان سے مجامعت کا حق مل جائے گا، یطھرن تشدید کے قول کے مطابق۔

## بیان نفاس، بچہ جننے میں خون نہ دیکھنا، اقسام غسل، غسل میت، غسل نو مسلم

**و کذا النفاس بالإجماع......الخ**

موجبات غسل میں جس طرح ایک حیض ہے جو عورتوں کے ساتھ مخصوص ہے، اسی طرح ایک اور موجب جو عورت ہی کے ساتھ مخصوص ہے وہ نفاس بھی ہے۔ اس نفاس کا حکم بھی بالاجماع حیض ہی کا ہے، اگرچہ نفاس کے بارے میں نص نہیں ہے، لیکن اس پر اجماع ہے جسے ابن المنذر، ابن جریر، طبری اور کچھ دوسروں نے بھی نقل کیا ہے۔ ع۔

حاصل یہ ہے کہ نفاس کا خون بھی غسل کو لازم کرتا ہے جب بھی وہ خون بند ہو خواہ اپنی آخری مدت چالیس دن ختم ہو جانے کے بعد ہو یا اس کے قبل ہی کسی دن بند ہو جائے غسل کرنا ہو گا۔ م۔ حیض و نفاس کا خون نکل کر فرج خارج تک پہنچنے پر غسل فرض ہو جاتا ہے، اور اگر فرج کے بالائی حصہ تک خون نہیں پہنچا تو وہ نکلنے میں شمار نہ ہو گا اور حیض بھی نہ ہو گا۔ التبیین۔ اور اگر بچہ جننے کے موقع پر عورت کو خون نظر نہیں آیا تو اصح قول یہ ہے کہ اس پر بھی غسل فرض ہو گا۔ الظہیریہ۔

غسل کی نو قسمیں ہیں ان میں سے تین فرض ہیں نمبر ا۔ غسل جنابت، نمبر ۲۔ و غسل حیض، نمبر ۳۔ و غسل نفاس، نمبر ۴۔ ایک واجب ہے یعنی غسل میت، الحیط للسرخسی، یعنی زندہ مسلمانوں پر مردہ مسلم کو غسل دینا واجب ہے، ت، یعنی فرض کفایہ ہے کہ اگر کسی نے بھی اسے غسل دیدیا تو سب کے ذمہ سے ادا ہو جائے گا، اور اگر کسی نے نہ دیا تو جن لوگوں کو اس کا علم ہو گا وہ سب گنہگار ہوں گے، مف، د۔

اگر کافر جنبی ہوا اور اسی حالات میں وہ اسلام لے آیا تو ظاہر الروایۃ میں اس پر غسل واجب ہو گیا، چ، زاہدی، اور یہی اصح ہے کیونکہ اسلام لانے کے باوجود اس سے پہلے کی جنابت ختم نہیں ہوتی ہے بلکہ باقی رہ جاتی ہے، لہٰذا یہ سمجھا جائے گا کہ گویا اسلام لانے کے بعد ہی وہ جنبی ہوا، اور اگر کوئی کافر عورت حیض سے پاک ہوئی پھر اسلام لائی تو شمس الائمہؒ نے فرمایا کہ اس پر غسل فرض نہیں ہوا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ غسل لازم ہونے کا سبب حیض کا بند ہو جانا تھا جو اسلام لانے سے پہلے ہو گیا بعد اسلام نہیں ہوا، اسی بناء پر اگر وہ حالت حیض میں مسلمان ہوتی اور اس کے بعد پاک ہوتی تو اس پر غسل فرض ہوتا۔

## طفل کا غسل، جنب کے غسل میں تاخیر

اسی بناء پر اگر کوئی نابالغ عمر کے اعتبار سے نہیں بلکہ احتلام سے بالغ ہوا اور ایک لڑکی عمر سے نہیں بلکہ حیض آجانے سے بالغہ ہوئی تو کہا گیا ہے کہ حیض آجانے سے لڑکی پر غسل فرض ہو جائے گا لیکن احتلام کی وجہ سے لڑکے پر فرض نہیں ہوا، یہانتک غسل کی چار صورتیں ہو گئیں، قاضی خان نے کہا ہے کہ پورے احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ ان چاروں صورتوں میں غسل واجب ہو، الفتح، اور یہی اصح ہے، الزاہدی، شیخ سراج الدین ہندیؒ نے اس بات پر اجماع نقل کیا ہے کہ جبتک کہ نماز واجب نہ ہو یا ایسی چیز کا ارادہ نہ ہو کہ بغیر طہارت کے حلال نہ ہو اس وقت تک محدث پر وضو کرنا اور جنبی و حائضہ و نفاس والی پر غسل کرنا

واجب نہیں ہے، البحر الرائق، جیسے نماز، سجدہ تلاوت، اور قرآن مجید چھونا وغیرہ، المحیط للسرخسی، اگر جنبی شخص نے وقت نماز تک غسل کرنے میں تاخیر کی تو وہ گنہگار نہ ہوگا، المحیط۔

**وسَنّ رسول اللہ ﷺ الغسل للجمعة والعیدین و عرفة والاحرام، صاحب الکتاب نص علی السنیة، و قیل ھذہ الاربعة مستحبة، و سمی محمد الغسل فی یوم الجمعة حسنا فی الاصل، و قال مالك واجب، لقوله علیه السلام "من اتی الجمعة فلیغتسل" ولنا قوله علیه السلام :من توضأ یوم الجمعة فبھا ونعمت، ومن اغتسل فھو افضل، وبھذا یحمل مارواہ علی الاستحباب، او علی النسخ، ثم ھذا الغسل للصلوة عند ابی یوسف، وھو الصحیح لزیادة فضیلتھا علی الوقت واختصاص الطھارة بھا، وفیه خلاف الحسن، والعیدان بمنزلة الجمعة، لان فیھا الاجماع، فیستحب الاغتسال دفعا للتأذی بالرائحة، وأما فی عرفة والاحرام فسنبینه فی المناسك ان شاء اللہ تعالی**

ترجمہ :-رسول اللہ ﷺ نے جمعہ، عیدین، عرفہ اور احرام حج کے لئے غسل کرنا مسنون قرار دیا ہے، صاحب کتاب نے توان غسلوں کی سنت ہونے پر تنصیص اور تصریح کردی ہے، مگر یہ کہا گیا ہے کہ یہ چاروں غسل مستحب ہیں، اور امام محمدؒ نے اصل یعنی مبسوط میں جمعہ کے دن غسل کرنے کو حسن قرار دیا ہے، امام مالکؒ نے کہا ہے کہ یہ واجب ہے کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جو کوئی جمعہ میں آئے اسے غسل کر لینا چاہئے۔

اور ہماری دلیل بھی رسول اللہ ﷺ کا ہی فرمان ہے کہ جس کسی نے جمعہ کے دن وضو کیا اس نے عمدہ اور اچھا کام کیا، اور جس نے غسل کیا اس نے بہت فضیلت کا کام کیا، اسی بناء پر امام مالکؒ کی روایت کردہ حدیث کو استحباب پر یا منسوخ ہو جانے پر محمول کیا جائے گا پھر امام ابو یوسف کے نزدیک یہ غسل جمعہ نماز جمعہ کے واسطہ ہے اور یہی صحیح ہے، اس لئے کہ نماز جمعہ کو وقت جمعہ یادن پر زیادہ فضیلت ہے اور اس وجہ سے بھی کہ طہارت کو نماز سے ہی زیادہ خصوصیت ہے مگر اس میں حسن بن زیادؒ کا اختلاف ہے، اور دونوں عید بھی جمعہ کے برابر ہیں کیونکہ ان دونوں میں بھی لوگوں کا اجتماع ہوتا ہے لہذا غسل کر لینا مستحب ہے تاکہ پسینے وغیرہ کی بدبو سے تکلیف پہنچنا ختم ہو اور اب عرفہ اور احرام کے غسل کو عنقریب ہم ان شاء اللہ کتاب المناسک میں ذکر کریں گے۔

## توضیح :- غسل جمعہ، غسل عرفہ، غسل احرام

**وسَنّ رسول اللہ ﷺ الغسل للجمعة والعیدین و عرفة والاحرام...... الخ**

رسول اللہ ﷺ نے جمعہ یعنی اصح قول کے مطابق نماز جمعہ، نماز عیدین یعنی عید الفطر اور عید الضحیٰ اور عرفہ اور احرام کے لئے غسل کرنے کو مسنون قرار دیا ہے صاحب الکتاب الخ الکتاب سے مراد کے بارے میں کہا گیا ہے کہ قدوری ہے کیونکہ یہ مسئلہ صاحب قدوری نے اپنی کتاب قدوری میں لکھا ہے، لہذا صاحب قدوری نے اس بات کی تصریح کردی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے جمعہ کے دن نماز جمعہ کے لئے غسل کو مسنون قرار دیا ہے، اس طرح سنت ہونے کی محیط، خلاصہ اور وقایہ میں بھی تنصیص کردی گئی ہے، اگرچہ یہ بھی کہا گیا ہے چاروں غسل سنت نہیں بلکہ مستحب ہیں، یہی قول اظہر ہے، الفتح۔

**و سمی محمد الغسل فی یوم الجمعة حسنا فی الاصل......الخ**

اور امام محمد نے اصل یعنی مبسوط میں جمعہ کے دن غسل کرنے کو حسن کہا ہے مطلب یہ ہوگا کہ امام محمدؒ کے کلام میں کئی احتمالات ہیں کیونکہ متقدمین فقہاء کی اصطلاح میں لفظ حسن کا اطلاق کبھی سنت کبھی مستحب اور کبھی واجب پر بھی ہوجایا کرتا ہے، اسی بناء پر امام مالکؒ کے نزدیک غسل جمعہ واجب ہے مگر کبھی وہ فرماتے ہیں کہ یہ غسل حسن ہے، اس طرح امام محمدؒ کے کلام میں

اس بات کا احتمال ہے کہ انہوں نے سنت کا ارادہ کیا ہو یا مستحب کا اسی طرح اس بات کا بھی احتمال ہے کہ انہوں نے غسل جمعہ کے دن کا ارادہ کیا ہو یا نماز جمعہ کے لئے غسل کا ارادہ کیا ہو۔

**وقال مالك واجب، لقوله عليه السلام "من اتى الجمعة فليغتسل"......الخ**

امام مالک نے کہا کہ جمعہ کا غسل واجب ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جو شخص جمعہ میں آئے وہ غسل کرے، اسے ترمذی، ابن ماجہ، بخاری اور مسلم نے روایت کیا ہے حضرت سعید خدریؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ **غسل الجمعة واجب على كل محتلم** یعنی جمعہ کا غسل ہر بالغ شخص پر واجب ہے، اسے بخاری اور مسلم نے روایت کیا ہے، اور بزار اور طحاوی نے بھی اسی جیسی حدیث روایت کی ہے، لیکن مصنف ہدایہؒ نے امام مالکؒ کی طرف منسوب کرتے ہوئے جو قول نقل کیا ہے یہ ان کی کسی غیر معتبر کتاب میں ہوگا کیونکہ عبد البر مالکیؒ نے استدلال میں لکھا ہے میں نہیں جانتا ہوں کہ ظاہر یہ کے سوا کسی نے بھی غسل جمعہ کو واجب کہا ہو کہ صرف وہی اسے واجب کہتے ہیں اور یہ بھی کہا ہے کہ ابن وہبؒ نے بیان کیا ہے کہ امام مالکؒ سے پوچھا گیا کہ کیا غسل جمعہ واجب ہے؟ تو انہوں نے جواب دیا کہ وہ سنت اور نیکی کا کام ہے، ان سے پھر کہا گیا کہ حدیث میں تو واجب کہا گیا ہے، فرمایا کہ ایسی بات نہیں ہے کہ جو حدیث میں ہے وہ واجب ہے، اسی طرح اشہبؒ نے روایت کی ہے مالکؒ نے فرمایا ہے کہ غسل کرنا واجب نہیں ہے بلکہ حسن ہے، مع۔

**ولنا قوله عليه السلام :من توضأ يوم الجمعة فبها ونعمت، ومن اغتسل فهو افضل...... الخ**

اور ہماری دلیل وہ فرمان رسول اللہ ﷺ ہے کہ جس نے جمعہ کے دن وضو کر لیا تو بہتر اور خوب کام کیا اور جس نے غسل کر لیا تو یہ بہت بہتر اور افضل ہے، اس روایت کو سات صحابہ کرامؓ سے نسائی، ابو داؤد، ترمذی وغیرہم نے بیان کیا ہے، اور ترمذیؒ نے حضرت سمرہؓ کی حدیث کو حسن صحیح کہا ہے، ان روایتوں کے ملانے سے یہ بات معلوم ہوئی کہ حدیث وجوب اور دوسری روایت میں تعارض ہے اس لئے یا تو ان دونوں میں موافقت پیدا کی جائے یا ان میں سے ایک کو ناسخ اور دوسری کو منسوخ کہا جائے۔

**وبهذا يحمل ماروا ه على الاستحباب، او على النسخ...... الخ**

یعنی اس دوسری روایت کے ذریعہ سے پہلی روایت کو استحباب پر محمول کرنا چاہئے، یعنی جس روایت میں لفظ **فليغتسل** صیغہ امر کے ساتھ ہے جس میں امر وجوب کے لئے ہو سکتا ہے، البتہ وجوب کے خلاف دلیل پائی جانے کی وجہ سے وجوب مراد نہیں ہوگا لہذا دوسری حدیث کی موجودگی کی وجہ سے دونوں میں تطبیق اور توفیق پیدا کرتے ہوئے یہی کہنا ہوگا کہ امر وجوب کے لئے نہیں ہے بلکہ استحباب کے لئے ہے، حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ لوگ جمعہ کی نماز میں شرکت کے لئے گرد و غبار کے ساتھ دور دور سے آتے تو ایک مرتبہ آپ ﷺ نے فرمایا کاش آج کے دن کے لئے تم لوگ خوب طہارت کر لیتے، مسلم، اور یہی روایت ابو داؤد وغیرہ نے حضرت عبد اللہ بن عباسؓ سے روایت کی ہے، اور جن روایتوں میں وجوب کی تصریح ہے ان سے لغوی معنی مراد لینا چاہئے کہ ایسا ضرور کرنا چاہئے اور اصطلاحی معنی مراد نہیں لینا چاہئے کہ نہ کرنے سے گناہ اور عذاب ہوگا۔

**اوعلى النسخ** یا اس حدیث کو جس سے وجوب سمجھا گیا ہے اسے منسوخ ہونے پر محمول کیا یعنی حضرت سمرہؓ کی حدیث کے ذریعہ حضرت ابو سعید خدریؓ کی حدیث کو منسوخ ہونے پر محمول کیا جائے، کیونکہ اس سے وجوب مراد لینے کی صورت میں دونوں میں تعارض ہے، اس کے بعد یہ سوال ہوتا ہے کہ غسل واجب نہ ہو کہ وہ سنت ہے یہ مستحب؟ تو علامہ ابن ہمامؒ نے استحباب کو ترجیح دی ہے اور دلیل یہ دی ہے کہ **فليغتسل** میں یہ امر مذہب یا بیان افضل کے لئے ہے، جس سے صرف استحباب کا فائدہ ہوتا ہے، کیونکہ بغیر مداومت اور مواظبت کے سنت نہیں ہو سکتی ہے لیکن بخاری شریف کی حدیث میں ہے کہ حضرت عمرؓ نے حضرت عثمانؓ کے صرف وضو پر اکتفاء کرنے سے انکار فرمایا ہے جس سے یہ بات معلوم ہوئی ہے کہ صحابہ کرامؓ اس غسل

پر مواظبت کرتے تھے، لہٰذا یہ مؤکدہ ہوا۔

**ثم هذا الغسل للصلوة عند ابی یوسف......الخ**

جمعہ کے دن غسل کے بارے میں ائمہ کا اختلاف اس طرح ہے کہ یہ غسل صرف جمعہ کے دن کی اہمیت کی بناء پر ہے یا جمعہ کی نماز کی اہمیت کی بناء پر ہے چنانچہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک نماز جمعہ کی اہمیت کی بناء پر ہے اس دن کے ہونے کی وجہ سے نہیں ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ نماز جمعہ کو خاص اہمیت ہے جمعہ کے وقت اور دن پر اور یہی مذہب صحیح ہے، اور اس لئے کہ طہارت کو نماز سے ہی بہت زیادہ خصوصیت ہے الحاصل حدیث میں جمعہ میں آنے کا جو تذکرہ ہے اس سے مراد نماز جمعہ کے لئے آنا ہے، اور یہ اظہر ہے۔

مگر حسن بن زیادؒ کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ وہ اس غسل کو جمعہ کے دن کے واسطے فرماتے ہیں، اس کا نتیجہ وہ نکلتا ہے کہ جو کافی میں ہے کہ اگر کسی نے صبح سے پہلے ہی غسل کر لیا وضو کے ساتھ اور اسی سے جمعہ کی نماز بھی پڑھی اس مدت میں اسے دوسرے وضو کرنے کی نوبت نہیں آئی تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک غسل کی فضیلت کا یہ مستحق ہو گیا، لیکن حسن بن زیادؒ کے نزدیک وہ فضیلت اسے حاصل نہیں ہوئی، الفتح، کیونکہ جمعہ کے دن اس نے غسل نہیں کیا بلکہ جمعہ کا دن شروع ہونے سے پہلے کر لیا ہے، م، اور امام ابو یوسفؒ کے صحیح قول کے مطابق اگر کسی نے فجر کے بعد بھی غسل کیا مگر جمعہ سے پہلے حدث ہو جانے کے بعد اس نے تازہ وضو کر کے نماز جمعہ ادا کی یا بعد نماز جمعہ غسل کیا تو غسل جمعہ کی سنت کی فضیلت نہیں پائی، الزاہدی، اور صلوۃ جلال میں ہے کہ جمعرات کے دن غسل کرنے سے بھی سنت ادا ہو جائے گی کیونکہ (کپڑے اور بدن کی) بدبو دور ہو گئی ہے، ع۔

**والعیدان بمنزلة الجمعة...... الخ**

کہ جمعہ کے دن کی طرح ان دونوں عیدوں میں بھی (بلکہ اس سے بھی زیادہ) لوگوں کا اجتماع ہوتا ہے، اس لئے ان دنوں میں غسل کر لینا مستحب ہو گا تاکہ کسی شخص کو دوسرے کے کپڑے یا بدن کی بدبو سے تکلیف نہ پہنچے، اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ عیدین کا غسل نماز عیدین کے لئے ہے روز عید ہونے کی وجہ سے نہیں ہے، یہی قول صحیح ہے، د، اگر کسی نے بعد نماز جمعہ غسل کیا تو بالاتفاق سنت ادا نہ ہوگی اور وہ غسل معتبر ہو گا، ق، اگر جمعہ کے دن روز عید بھی ہو اور اسی دن جنابت ہونے کی وجہ سے غسل لازم ہو تو صرف ایک غسل کر لینے سے ہی سنت غسل جمعہ و عید اور فرض غسل جنابت دونوں قسم کے غسل کی ادائیگی ہو جائے گی، اما فی عرفه الخ، یعنی عرفہ اور احرام کے غسل کی ان شاء اللہ ایک مستقل بحث کتاب المناسک میں آجائے گی وہاں دیکھ لینا مناسب ہوگا۔

**قال ولیس فی المذی والودی غسل، وفیها الوضوء لقوله علیه السلام: کل فحل یمذی، وفیه الوضوء، والودی الغلیظ من البول یتعقب الرقیق منه خروجا، فیکون معتبرا به، والمنی خاثر ابیض ینکسر منه الذکر، والمذی رقیق یضرب الی البیاض، یخرج عند ملاعبة الرجل اهله، والتفسیر مأثور عن عائشة رضی الله عنها**

ترجمہ:- مذی اور ودی کے نکلنے سے غسل نہیں بلکہ وضو کرنا لازم آتا ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے ہر نر، مرد کو مذی ضرور نکلتی ہے اور اس کے نکلنے سے صرف وضو لازم آتا ہے، اور ودی وہ گاڑھا پیشاب جو پہلے پیشاب کے نکل جانے کے بعد نکلتا ہے لہٰذا اس ودی کو بھی وضو کے بارے میں پیشاب پر ہی قیاس کیا جائے گا اور منی وہ سفید گاڑھی چیز جس کے نکلنے سے آلہ تناسل سکڑ جاتا ہے، اور مذی وہ سپیدی مائل پتلی چیز جو میاں بیوی کی خوش گپی اور دلبستگی کے وقت نکلتی ہے یہ تفسیر حضرت عائشہؓ سے منقول ہے۔

## توضیح: مذی اور ودی، مستحب غسلوں سے متعلق باتیں، وضوء اور غسل کے پانی کی مقدار

**ولیس فی المذی والودی غسل، وفیھا الوضوء......الخ**

ابتک غسل کے مسائل ذکر ہو رہے تھے، اس موقع پر مذی اور ودی کے نکلنے سے یہ شبہ ہو سکتا ہے کہ مثل خروج منی کے ان کے نکلنے سے بھی غسل فرض ہو کیونکہ ظاہری نظر میں یہ سب ایک قسم کی چیزیں ہیں، اسی بات کی نفی کرتے ہوئے مصنف ہدایہؒ کی یہ عبارت ذکر کی گئی ہے، کہ ان دونوں چیزوں کے نکلنے سے صرف وضو لازم آتا ہے اور غسل لازم نہیں آتا ہے، رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ **کل فحل یمذی وفیہ الوضوء**، کہ ہر مرد کو مذی نکلتی ہے اور اس سے وضو لازم آتا ہے مذکورہ جملہ حضرت عبداللہ بن سعدؓ اور حضرت معقل بن یسارؓ اور حضرت علی بن ابی طالبؓ سے مروی حدیث کا ٹکڑا ہے، چنانچہ حضرت عبداللہ بن سعدؓ سے منقول حدیث میں ہے **کل فحل یمذی فتغتسل من ذلك فرجك وانثییك وتوضا وضوءك للصلوۃ** یعنی ہر جوان انسان سے مذی نکلتی ہے اسی صورت میں تم اپنی شرمگاہ آلہ تناسل اور خصیتین کو دھو کر نماز کے لئے جس طرح وضو کیا جاتا ہے ویسا وضو کر لو، اسے احمد اور ابوداؤد نے روایت کیا ہے، اور معقل بن یسارؓ کی حدیث میں ہے کہ حضرت عثمان بن عفانؓ کو مذی سے سخت دقت محسوس ہوئی اس لئے آپ نے کسی کو حضرت ﷺ کے پاس بھیجا جس نے وہاں پہنچ کر آپ سے مذی کا حکم دریافت کیا تو آپ نے فرمایا یہ بات درست ہے کہ ہر جوان کو مذی نکلتی ہے، اسے پانی سے دھوڈالو اور وضو کر کے نماز پڑھ لو، اسے طبرانی نے روایت کیا ہے، اور حضرت علیؓ کی روایت میں ہے کہ میں مذی سے سخت تکلیف محسوس کرتا پھر بھی رسول اللہ ﷺ سے اس کا حکم دریافت کرنے میں اس لئے مجھے شرم بھی آئی کہ آپؐ کی صاحبزادی میری زوجیت میں تھیں، لہٰذا میں نے مقداد بن الاسود کو حکم کیا کہ وہ جا کر حکم دریافت کرلیں، اس سوال کے بعد رسول اللہ ﷺ نے فرمایا **کل فحل یمذی فاذا کان المنی ففیہ الغسل، واذا کان المذی ففیہ الوضوء**، کہ ہر جوان سے مذی بھی نکلتی ہے اس لئے جب منی نکلے تو اس کی وجہ سے غسل لازم آئے گا لیکن جب مذی نکلے تو اس سے صرف وضو لازم آئے گا، اسے طحاوی اور اسحق بن راہویہ نے نقل کیا ہے اس کی بنیاد حدیث صحیح بخاری اور مسلم صحیح میں ہے۔

**والودی الغلیظ من البول یتعقب الرقیق منه خروجا، فیکون معتبرا به......الخ**

اور ودی پیشاب کے بعد جو کچھ کبھی کبھی گاڑھا پیشاب نکلتا ہے، اصل پیشاب کا جو حکم ہے وہی حکم اس ودی کا بھی ہے، یعنی اس ودی سے بھی صرف وضو لازم آتا ہے، **والمنی(۱) خاثر الخ** اور منی ایسی سپید اور گاڑھی شئی ہے کہ اس کے نکلنے کے بعد آلہ تناسل سکڑ جاتا ہے، اور مذی وہ پتلی شئی جو سپیدی مائل ہوتی ہے اور اپنی اہلیہ سے ہنسی مذاق چھیڑ چھاڑ کے موقع پر نکلتی ہے۔

**والتفسیر مأثور عن عائشة رضی الله عنھا......الخ**

یہ تفسیر اور تفصیل حدیث حضرت عائشہؓ سے منقول ہے، عینیؒ نے کہا ہے کہ یہ روایت حضرت عائشہؓ سے نہیں بلکہ حضرت عکرمہؒ اور قتادہؒ سے مروی ہے، لیکن میں مترجم کہتا ہوں کہ حضرت ابن المنذرؒ نے حضرت ابو حنیفہؒ کے توسط سے موسی بن عبدایہ سے اور انہوں نے حضرت عائشہ سے یہی تفسیر بیان کی ہے ودی اور مذی دونوں سے اسی طرح وضو لازم آتا ہے جس طرح پیشاب سے وضو کرنا پڑتا ہے۔

---

(۱) خاثر، خا ایک لفظ، ثا تین نقطے والا، راء بغیر نقطہ، سمع سے خثر أخثر و تخثر، اللبن گاڑھا ہونا، وہی بنا صفت خاثر۔
مصباح اللغات، انوار الحق قاسمی ۸۹،۸ء

## چند ضروری مسائل

نمبر۱۔ کافر اگر جنبی نہ ہو اور اسلام لائے تو اسے غسل کر لینا مستحب ہے، ف ع۔
نمبر۲۔ مکہ مکرمہ داخل ہونے کے لئے۔
نمبر۳۔ اور مزدلفہ میں وقوف کے لئے۔
نمبر۴۔ اور مدینہ منورہ میں داخل ہونے کے لئے۔
نمبر۵۔ اور مردہ کو نہلانے والے کے لئے غسل کر لینا مستحب ہے، اسی طرح جن صورتوں میں ہمارے نزدیک غسل نہیں ہے مگر کسی دوسرے عالم نے غسل کرنے کو کہا ہے اس موقع پر بھی اختلاف سے بچنے کے لئے۔
نمبر۶۔ اور لیلۃ القدر کے لئے۔
نمبر۷۔ دسویں ذی الحجہ کی صبح کو۔
نمبر۹۔ مقام منیٰ میں داخل ہونے کے وقت یوم النحر میں، ت۔
نمبر۱۰۔ اور اس نابالغ کے لئے جو ابھی احتلام ہونے کی وجہ سے نہیں بلکہ عمر کی وجہ سے بالغ ہوا ہو، غایۃ البیان میں اس مسئلہ کی تصریح کر دی ہے۔
نمبر۱۱۔ اور اگر احتلام یا انزال سے بالغ ہوا ہو تو اس پر غسل واجب ہے، ف، ع۔
نمبر۱۲۔ نماز کسوف، خسوف اور استسقاء کے علاوہ جس موقعہ میں بھی اجتماع ہو غسل کر لینا مستحب ہے اگرچہ عام فقہاء نے ذکر نہیں کیا ہے، ع۔
نمبر۱۳۔ مسلمان کو یہ اختیار نہیں ہے کہ آسمانی کتاب کو ماننے والی اپنی نصرانیہ بیوی کو غسل جنابت کے لئے جبر کرے کیونکہ وہ اس حکم کی مخاطبہ نہیں ہے، لیکن اسے گرجا گھر میں جانے سے روک سکتا ہے۔
نمبر۱۴۔ اور ظاہر الروایۃ میں ہے کہ کم سے کم پانی کی مقدار جو غسل کے لئے کافی ہو وہ ایک صاع ہے۔
نمبر۱۵۔ اور وضو کے لئے کم از کم پانی کی مقدار ایک مد ہے۔
نمبر۱۶۔ مگر ہمارے بعض مشائخ نے کہا ہے کہ غسل کے لئے ایک صاع اس وقت کافی ہوگا جبکہ وضو نہ کیا جائے، لیکن اگر وضوء بھی کرنا ہو تو صاع سے ایک مد اور زیادہ ہونا چاہئے، میں کہتا ہوں کہ احادیث میں چار پانچ مد کا ذکر آیا ہے جس سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ چار مد تو غسل کے لئے ہوئے اور ایک مد وضو کے لئے تجویز کئے گئے ہیں، واللہ اعلم۔
نمبر۱۷۔ عام مشائخ کا فرمانا ہے کہ ایک صاع ہی وضو اور غسل دونوں کاموں کے لئے کافی ہے، اور یہی اصح ہے، اور ہمارے مشائخ نے بیان فرمایا ہے کہ اس جگہ وضو اور غسل میں کم سے کم مقدار کلو بیان ہے جو کافی ہو سکتی ہے، مگر اسے ناپنا یا اندازہ کرنا لازم نہیں ہے بلکہ اگر کسی کو اس سے بھی کم مقدار میں پانی کافی ہو جائے تو وہ اس سے کم کر دے، اور اگر اس سے زیادہ کی ضرورت پڑ جائے تو پانی بڑھا لے لیکن بالقصد ضرورت سے پانی نہ کم کرے اور نہ زیادہ کرے، المحیط للسرخسی، اسی طرح اگر ایک مد سے کم پانی میں بھی الحسان بخش وضو ہو جائے تو جائز ہے، شرح الطحاوی، وضو میں ایک مد کی مقدار کا ہونا اس صورت میں ہے جبکہ استنجاء کی ضرورت نہ ہو، اور اگر ہو تو ایک رطل سے استنجاء اور ایک مد سے وضو کرے، اور اگر موزہ پہنے ہو اور استنجاء کی ضرورت نہ ہو تو ایک رطل بھی کافی ہوگا، مگر ان میں سے کوئی مقدار بھی لازمی نہیں ہے، کیونکہ لوگوں کی طبیعتیں مختلف قسم کی بنی ہوئی ہیں، شرح المبسوط۔
نمبر۱۸۔ اگر میاں بیوی ایک ہی برتن سے نہائیں تو اس میں کوئی حرج ہے، المحیط، صحیح حدیث میں ہے کہ حضرت ام

المؤمنین عائشہ صدیقہؓ نے اپنا اور رسول اللہ ﷺ کا ایک ہی برتن سے ایک ساتھ غسل کرنا بیان فرمایا ہے، لہذا یہی اصح ہے، م۔
نمبر ۱۹۔ اگر کوئی شخص اپنی اہلیہ سے وطی کر کے سو رہے پھر غسل کرنے یا وضو کرنے سے پہلے بھی دوبارہ وطی کرنا چاہے تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے لیکن اگر وہ پہلے وضو کر لے تو بہتر ہوگا۔
نمبر ۲۰۔ اور کھانے پینے کے لئے پہلے دونوں ہاتھ دھو کر کلی کرے، السراج۔
نمبر ۲۱۔ عورت اگرچہ مالدار ہو اس کے غسل فرض کی ادائیگی کے لئے جس قیمت پر بھی پانی خریدنا پڑے شوہر کے ذمہ اسی کی ادائیگی ضرور ہوگی، الفتح، کیونکہ اس کے بغیر چارہ نہیں ہے لہذا ضرورت میں یہ پینے کے پانی کے جیسا ہوا۔
اسی طرح نمبر ۲۲۔ اگر غسل خانہ کا بھی کرایہ لازم آتا ہو تو وہ بھی اسی شوہر کے ذمہ آئے گا۔
نمبر ۲۳۔ اور اگر جنابت یا حیض و نفاس کے لئے غسل کی ضرورت نہ ہو بلکہ ظاہر گندگی اور میل کچیل کی صفائی کے لئے غسل کرنا چاہتی ہو تو ہمارے شیخ نے کہا ہے کہ ظاہراً اس کے لئے پانی انتظام کرنا شوہر کے ذمہ لازم نہ ہوگا، الدر المختار۔
میں مترجم کہتا ہوں نمبر ۲۴۔ کہ شوہر کو اس بات کا اختیار ہے کہ عورت کو زینت کرنے کے لئے جبر کرے اسی طرح پاکیزگی اور حیض و نفاس سے نہانے کے لئے بھی جبر کرے، جیسا کہ البحر الرائق میں ہے۔
یہانتک کہ نمبر ۲۵۔ اس بات کی بھی تصریح ہے کہ زینت اور پاکیزگی سے انکار کرنے پر اسے مار سکتا ہے، اس تصریح کی بناء پر مذکورہ مسئلہ کہ زینت کے لئے پانی کی ذمہ داری شوہر پر نہیں ہے یہ قول اس کے مخالف ہوتا ہے، کیونکہ اس سے لازم آتا ہے کہ عورت نے اپنے نکاح کا اقرار کر کے اپنے ذمہ یہ لازم کر لیا ہے کہ وہ اپنی شرمگاہ فرج کو صاف ستھری کر کے شوہر کے حوالہ کریگی، اس طرح یہ مقام بغیر غور و فکر کے قابل قبول نہیں ہے کہ تأمل کا مقام ہے، م۔
یہانتک تک غسل اور وضو کر کے پانی سے طہارت حاصل کی جائے اسے تفصیل کے ساتھ بیان کیا جائے چنانچہ اسی کا بیان شروع ہو رہا ہے، اس لئے صاحب ہدایہؒ نے فرمایا ہے۔

## باب الماء الذی یجوز به الوضوء وما لایجوز به

**الطهارة من الاحداث جائزة بماء السماء والاودية والعيون والآبار والبحار، لقوله تعالى ﴿وانزلنا من السماء ماء طهورا﴾ وقوله عليه السلام: الماء طهور لاينجسه شيء الا ما غير لونه او طعمه او ريحه**
ترجمہ:- باب ایسے پانی کے بیان میں جس سے وضو کرنا جائز یا ناجائز ہے، احداث سے طہارت حاصل کرنا آسمان کے پانی، وادیوں کے پانی، چشموں کنوؤں اور سمندروں کے پانیوں سے جائز ہے، اس فرمان الٰہی کی بناء پر **الماء طهور لاينجسه شئى الحديث** یعنی ہم نے آسمان سے طہور پانی (بہت پاک کرنے والا) اتارا ہے، اور رسول اللہ ﷺ کے اسی فرمان سے کہ **الماء طهور، لاينجسه شيء الحديث**، یعنی کوئی بھی پانی ہو وہ طہور یعنی بہت پاک کرنے والا ہے، جس کو کوئی نجس چیز ناپاک نہیں کرتی مگر وہی چیز جو اس کے رنگ، مزہ اور بو کو بدل دے۔
توضیح:- باب پانیوں کا بیان، جس پانی سے وضو جائز ہے اور جس سے نہیں۔
**الماء الذى الخ،** لفظ جائز کا اطلاق صحیح و حلال وغیرہ سب پر ہوتا ہے جس پانی سے وضو جائز ہے اسی سے غسل بھی جائز ہے، **الطهارة من الاحداث الخ،** یعنی پانیوں سے وضو جائز ہے احداث، حدث کی جمع ہے حدث خواہ اصغر ہو یعنی جس سے وضو کرنا واجب ہو خواہ اکبر ہو یعنی جس سے غسل واجب ہو، کبھی اصغر کو اخف اور اکبر کو اغلظ بھی کہا جاتا ہے، چنانچہ زیادات میں ہے کہ جب دو حدث جمع ہوں تو اغلظ کا اہتمام زیادہ کرنا چاہئے۔
اس جگہ صاحب ہدایہؒ نے حدثین بصیغہ تثنیہ نہ کہہ کر احداث بصیغہ جمع کہا ہے اس وجہ سے کہ ناقض وضو یا حدث کی چند

قسمیں ہیں، اسی طرح حدث غسل کی بھی کئی قسمیں ہیں، ان سب کا بیان یہاں پر کیا جارہا ہے اور ان سب سے طہارت حاصل ہو جاتی ہے، ان پانیوں سے جن کا ذکر آرہا ہے، یعنی آسمان یعنی مینہ کا پانی خواہ وہ برستے ہوئے حالت میں ہوں یا کسی جگہ انھیں جمع کر لیا گیا ہو، بشرطیکہ وہ جگہ پاک ہو اسی طرح وہ پانی وادیوں میں ہوں، وادی زمین کی وہ نیچی جگہ ہے جو دو پہاڑوں کے درمیان ہو، ان میں مینہ کا یا سیلاب کا پانی جمع ہو جاتا ہے، اسی طرح عیون کے پانی سے بھی، عین وہ پانی جو زمین سے ابل کر ظاہر ہو یعنی چشمہ اور یہ سوت کا پانی ہوتا ہے جو اکثر خشک نہیں ہوتا ہے خواہ آبار (کنوئیں) کے پانی سے، آبار بیئر کی جمع ہے، یہ کنوئیں خواہ کھودے ہوئے ہوں یا قدرتی ہوں، جیسے تالاب ہوتے ہیں جن میں پانی جمع ہو جاتا ہے، خواہ بحار کے پانی ہوں، بحار، بحر کی جمع ہے، بحر سمندر کو اور بڑے دریا کو بھی کہتے جیسے دریائے نیل کو بحر المصر کہتے ہیں، لیکن جب صرف بحر کہا جاتا ہے تو اس سے نمکین سمندر مراد ہوتا ہے، واضح ہو پانیوں کی یہ تمام اقسام اصل میں ماء السماء یعنی آسمانی ہے لیکن الگ الگ نسبت ہونے کی وجہ سے ظاہر میں الگ الگ بیان کئے گئے ہیں۔

حاصل یہ ہے کہ ان تمام پانیوں سے اصل کے اعتبار سے طہارت حاصل کرنا صحیح ہے، اگر ان میں بعض پانی جو متغیر ہو جاتے ہیں، ان میں سے تغیر کی وجہ سے طہارت جائز نہیں رہتی، لیکن سمندر کے پانی میں نجاست پڑنے سے شریعت کے اعتبار سے اس کے حکم میں کوئی تغیر نہیں ہوتا یہی حکم بہتے دریا کا بھی ہے، کنواں (آبار) کو دیکھا جائے گا کہ اگر وہ دردہ یعنی دس ہاتھ لامبا اور دس ہاتھ چوڑا ہو، تو بھی حکما اس کا پانی ناپاک نہ ہوگا اور اگر اس سے کم ہے تو اس کے ناپاکی کی علیحدہ فصل آئندہ آئیگی ایسے ہی وادیوں کا پانی اور تالاب کا پانی اور بارش کا پانی بھی پاک ہے، لیکن جب کسی جگہ جمع ہو جائے یا ناپاک چیز پر گرے اور اس کے چھینٹے اس پر پڑیں، ان کے احکام بھی خاص ہیں۔

اس تفصیل سے یہ بات معلوم ہوئی کہ اس جگہ اسی قدر بحث مطلوب ہے کہ احدث جن کو ہم نے اوپر بیان کیا ہے ان کو پانی سے پاک کرنے کے لئے ان میں سے کیسے پانی کی ضرورت ہے، کیونکہ ان پانیوں میں بالخصوص آسمانی پانی میں ناپاکی سے پاکی حاصل کرنے کی صفت رکھی گئی ہے، کیونکہ فرمان باری تعالیٰ ہے وانزلنا من السماء ماء ظهورا یعنی ہم نے آسمان سے طہور پانی اتارا ہے، سماء ایک تو یہ جرم ہے جو دنیا پر مثل چھت ہے اور سماء، بادل اور بلندی کے معنی میں بھی مستعمل ہے، دلائل سے یہ بات ثابت ہے کہ آسمانی جرم سے پانی اتارا گیا ہے یعنی صرف وہ نہیں مینہ کی شکل میں برستا ہے، بلکہ اللہ تعالیٰ کی مخلوقات میں آسمان سے پانی کو اس زمین پر اور پہاڑوں اور دریاؤں میں بطور امانت رکھ دیا ہے، اور اس سے دریا جاری کر دیئے جن کا پانی میٹھا اور خوشگوار ہوتا ہے، بخلاف سمندر کے پانی کے جو کھارا اور بدمزہ ہوتا ہے، اگرچہ یہاں بھی یہ معنی مراد لے سکتے ہیں کہ ہم نے بادل سے جو مینہ نازل کیا ہے وہ طہور ہے، اس آیت سے یہ تو معلوم ہوا کہ ماء السماء طهور یعنی بہت پاک کرنے والا ہے، اب اس ماء السماء کے علاوہ جو مذکورہ ہوئے، مع۔

برف، اولے اور شبنم کے پانی کی دلیل اس طرح سے ہو گی کہ دریاء اور سمندر وغیرہ سب کی اصل آسمانی پانی ہے، اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے، الم تر ان الله انزل من السماء ماء فسلكه ينابيع في الارض، یعنی اللہ تعالیٰ نے آسمان سے پانی نازل کیا اور اس کو چشموں اور دریاؤں میں رواں کر دیا، اس سے معلوم ہوا کہ ان چشموں اور دریاؤں وغیرہ کی اصل وہی ماء السماء ہے۔

الحاصل یہاں یہ بحث ہے کہ طاہر کرنے والا پانی کون ہے، کیونکہ یہ بات تو بالکل قطعی اور متواتر ہے کہ رسول اللہ ﷺ اسی پانی سے طہارت حاصل کرتے اور تمام صحابہ کرام، تمام تابعینؒ اور ان کے بعد سے اب تک تمام علماء اور مؤمنین کا متواتر طور سے اس بات پر اتفاق ہے، اس لئے طاہر کرنے والے پانی میں دلیل تلاش کرنے کی ضرورت نہیں ہے، بلکہ یہ تلاش ہے کہ خود کون

کون پانی پاک ہے، لہذا مصنفؒ نے پانی کی یہ جتنی قسمیں بیان فرمائی ہیں سب خود بھی پاک ہیں اور دوسروں کو پاک کرنے والی بھی ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ﴿انزلنا من السماء ماء طهورا﴾ یہ سب پانی بہت زیادہ پاک رہے کیونکہ یہ سب آسمان سے نازل ہوئے ہیں پس ان سب سے وضو کرنا جائز ہے۔

اسی طرح رسول اللہ علیہ السلام کا یہ فرمان ہے: **الماء طهور الخ** یعنی پانی کوئی ہو وہ طہور ہے اس کو کوئی چیز ناپاک نہیں کرتی مگر وہی چیز جو اس کے رنگ، مزہ اور بو کو بدل دے، پانی میں اس کی ذاتی کوئی بو نہیں ہے، لہذا پانی میں جب بدبو محسوس ہو تو یہ سمجھا جائے گا کہ اب یہ اپنی اصلیت پر باقی نہیں ہے، اس سے معلوم ہوا کہ اگرچہ پانی کو صفت طہور کے ساتھ (یعنی دوسروں کو بہت زیادہ پاک کرنے والا ہے) نازل کیا گیا ہے مگر خاص اسباب اور وجہوں کی بناء پر وہ اپنی صفت طہور پر پانی نہیں رہتا، اس مذکورہ حدیث سے یہ دونوں باتیں معلوم ہوئیں (۱) پانی فی نفسہ طہور ہے (۲) بعض اسباب سے وہ ناپاک بھی ہو جاتا ہے اور اس کی ذاتی صفت ختم ہو جاتی ہے، لیکن اس حدیث میں کلام ہے جس کا ماحصل یہ ہے کہ پہلا ٹکڑا **الماء طهور لاينجسه شئى**، یہ حصہ تو ثقہ راویوں سے ثابت ہے مگر دوسرا ٹکڑا جو مستثنیٰ ہے یعنی **الاماغير لونه الخ** اس حصے میں کلام ہے۔

سنن ابن ماجہ میں رشدین بن سعدؒ کی سند سے حضرت ابوامامہؓ کی حدیث مروی ہے **ان الماء طهور، لاينجسه شيء الاماغلب على ريحه اوطعمه او لونه**، اس اسناد میں رشدین کا نام آیا ہے جن کے بارے میں کلام ہے، دار قطنی نے کہا ہے کہ یہ راوی قوی نہیں ہے، دوسرے راویوں کی سند سے بھی اس کی روایت ہوئی ہے، لیکن بیہقی نے کہا کہ حدیث قوی نہیں ہے، پھر ابوسعید خدریؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ علیہ السلام سے ہم لوگوں نے سوال کیا کہ کیا ہم لوگ بیر بضاعہ کے پانی سے وضو کر سکتے ہیں، بیر ایک کنواں تھا تالاب کی طرح کا، جس میں حیض کے لئے اور کتوں کے گوشت اور دوسری گندگیاں ڈالی جاتی تھیں؟ تو رسول اللہ علیہ السلام نے فرمایا: **الماء طهور لاينجسه شيء**، یعنی پانی طہور ہے اس کو کوئی چیز نجس نہیں کرتی ہے، اس حدیث کو احمدؒ، شافعیؒ، دار قطنیؒ، حاکم بیہقیؒ کے علاوہ چاروں اصحاب سنن نے بھی روایت کیا ہے، اور ترمذی نے کہا ہے کہ حدیث حسن ہے اور امام احمدؒ اور یحییٰ بن معینؒ نے کہا ہے کہ صحیح ہے، اس سے معلوم ہوا کہ حدیث کا یہ پہلا حصہ جسے مصنفؒ نے بیان کیا ہے صحیح ہے اور باقی حصے میں کلام ہے، ابو حاتمؒ نے اس کو مرسل اور ٹھیک کہا ہے۔

اور شافعیہ میں سے مصنفؒ مہذب دیانی نے کہا ہے کہ رسول اللہ علیہ السلام نے مزہ اور بو کو تو صراحۃ بیان فرمایا ہے مگر رنگ کو امام شافعیؒ نے قیاس کیا ہے، عینیؒ نے کہا ہے کہ رنگ بھی مذکور ہے، البتہ مذکورہ دونوں حضرات اس پر واقف نہیں ہو سکے، مع، ابن ہمامؒ نے فرمایا ہے، کہ جس قدر حصہ صحیح ہے اس سے یہ استدلال پورا ہوتا ہے کہ پانی طہور ہے اور اس بات پر بھی اجماع ہے کہ پانی کی کسی وصف کو جب نجاست ملا کر متغیر کر دیا جائے تو اس کے طہور ہونے کی صفت مٹ جاتی ہے، لہذا مذکورہ حدیث میں اس کے ظاہری معنی مراد نہیں ہیں یعنی پانی طہور ہے، کبھی ناپاک نہیں ہوتا، بلکہ اس کے معنی یہ ہوئے کہ جس پانی میں نجاست کی وجہ سے تغیر نہ ہوا ہو وہ طاہر ہے، مف۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ بھی معلوم ہوا کہ بیر بضاعہ کے ناپاک پانی کو پاک نہیں کہا گیا ہے اس اجماع کی بناپر جس کا ذکر کیا گیا ہے، کیونکہ ساری امت کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر ایک پیالہ پانی میں اتنا ہی آدمی کا پاخانہ ڈال دیا جائے تو بالاتفاق سب کے نزدیک وہ پانی نجس غلیظ ہو جائے گا، اس سے صاف طور پر معلوم ہوا کہ **الماء طهور و لاينجسه شيء** سے اس کے یہ ظاہری معنی مراد نہیں ہیں کہ پانی کبھی کسی چیز سے ناپاک ہوتا ہی نہیں ہے، اس میں مزید گفتگو ان شاء اللہ پھر آئندہ ہو گی۔

**وقوله عليه السلام فى البحر: هو الطهور ماؤه والحل ميتته، ومطلق الاسم يطلق على هذه المياه، ولايجوز بماء اعتصر من الشجر والثمر، لانه ليس بماء مطلق، والحكم عند فقده منقول الى التيمم، والوظيفة فى هذه الاعضاء تعبدية، فلا تتعدى الى غير المنصوص عليه**

ترجمہ :-اور رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے جو آپ ﷺ نے بحر کے بارے میں فرمایا ہے کہ اس کا پانی طہور ہے اور اس کا مردہ حلال ہے، جب صرف پانی بغیر کسی قید کے بولا جائے تو اس سے یہی مذکورہ پانی مراد ہوتا ہے اور پانی کو اپنے اطلاق پر باقی رکھا جاتا ہے، وضو کرنا جائز نہیں ہے ایسی چیز سے جسے نچوڑ کر حاصل کیا گیا ہو خواہ درخت ہو یا پھل کیونکہ وہ مطلق پانی نہیں کہلاتا ہے اور جب اس قسم کا کوئی پانی نہ ملے اس وقت پاکی حاصل کرنے کے لئے حکم بجائے وضو کے تیمم پر منتقل ہو جاتا ہے اور صرف اپنی مذکورہ اعضاء کو دھونے کا عمل تعبدی ہے یعنی فرمان الٰہی کے سامنے تسلیم خم کر دینا ہے اس لئے ان اعضاء کے علاوہ جن کا ذکر نص میں ہے کسی دوسرے عضو کی طرف حکم متعدی نہیں ہوگا یعنی دوسرے اعضاء کو دھونے کی ضرورت نہیں ہوئی۔

## توضیح: درخت یا پھل کا نچوڑا ہوا پانی

**وقوله عليه السلام في البحر: هو الطهور ماؤه والحل ميتته......الخ**

قوله عليه السلام الخ، حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ ایک شخص نے رسول اللہ ﷺ سے عرض کیا یا رسول ہم لوگ سمندر میں سفر کرتے ہیں اور اپنے ساتھ تھوڑا پانی رکھ لیتے ہیں اگر اس سفر میں اس پانی سے وضوء کریں پانی ختم ہو کر ہم پیاسے رہ جائیں گے کیا ہم سمندر کے پانی سے وضو کر سکتے ہیں؟ حضرت ﷺ نے جواب دیا: **هو الطهور ماؤه والحل ميتته**، یعنی اس کا پانی بہت پاک کرنے والا ہے اور اس کا مردہ حلال ہے، اس حدیث کو سنن اربعہ نے روایت کیا ہے اور ترمذی نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے اور اس کے علاوہ امام مالک، امام شافعیؒ ابن خزیمہ، ابن حبان ابن الجارود، حاکم، دار قطنی، بیہقی نے روایت کیا ہے اور بخاری نے اس کی تصحیح کی ہے ابن المنذر اور بغوی نے بھی روایت کی ہے، صحابہ کرامؓ میں سے حضرت ابو ہریرہؓ، جابرؓ، علی، انس، ابن عباس، عبد اللہ بن عمرو، فراسی اور صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہم آٹھ صحابہ نے روایت فرمائی ہے۔

اشکال یہ ہوتا ہے کہ دعوی تو یہ ہے کہ مذکورہ پانی پاک کرنے والے ہیں اور ان سے طہارت حاصل کرنا صحیح ہے، لیکن آیت مذکورہ یعنی ﴿لننزلنا من السماء ماء طهورا﴾ اور دوسری مذکورہ احادیث سے یہ بات ثابت نہیں ہوتی ہے، بلکہ صرف یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ پانی طہور ہے، جبکہ امام ابو حنیفہ اور صاحبین رحمہم اللہ نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ لفظ طہور کے معنی لغت کے اعتبار سے ایسی چیز ہے جو خود بہت پاک ہو، یہ ضروری نہیں ہوتا ہے کہ دوسری چیز کو پاک کرنے والی بھی ہو، لہٰذا سب سے بہتر یہ ہوگا کہ دوسری آیت پاک ﴿و ينزل من السماء ماء ليطهر كم به﴾ یعنی وہی خدا آسمان سے پانی اتارتا ہے تاکہ تم کو اس سے پاک کردے کو بطور دلیل پیش کیا جائے، یہ دوسری دلیل ہے اس کو شریعت میں طہور کہا گیا ہے تو بالاتفاق وہ پانی دوسری چیزوں کا پاک کرنے والا بھی ہوگا، ف۔

خطیب شافعیؒ نے کہا ہے کہ بعض ائمہ کے نزدیک طہور کے معنی ہیں خود بہت پاک، اسی بناء پر انہوں نے ہر بہنے والی پاک چیز مثلاً سرکہ وغیرہ سے نجاست کو دور کرنا جائز رکھا ہے مگر اس قول کو رد کیا گیا ہے، اس طرح پر کہ اگر سرکہ وغیرہ سے نجاست دور کرنا جائز ہو تو اس سے وضو کرنا بھی جائز ہوتا، سراج۔

جواب یہ ہے کہ نجاست حقیقی کو دور کرنا ہی اس کی پاکی ہے، اور یہ بات مسلم ہے کہ سرکہ سے نجاست حقیقی زائل ہو جاتی ہے اور وضو سے نجاست حقیقی نہیں بلکہ نجاست حکمی دور ہوتی ہے، اس کے باوجود جب پانی کا نام متغیر نہ ہو تو جائز ہے، م، ازہریؒ نے کہا ہے کہ طہور کے معنی لغت میں ہیں خود پاک اور دوسروں کو پاک کرنے والا۔

الحاصل ماء السماء ظاہر ہے، خواہ بطور بارش کے اب برستا ہو یا زمین کی ابتدائی خلقت میں اسے نازل کر کے پہاڑوں، دریاؤں اور سمندروں میں رکھدیا گیا ہو، جس سے کنوئیں اور چشمے وغیرہ میں بھی پانی پایا جاتا ہے، اس طرح یہ بات تو آیت قرآن سے

ثابت ہوئی اور پانی کے پاک ہونے پر حدیث سے اس طرح استدلال کیا جاتا ہے کہ حضورؐ نے فرمایا ہے الماء طهور لاینجسه شیء کہ پانی بہت پاک ہے اسے کوئی چیز ناپاک نہیں کرتی یہ صحیح حدیث ہے، چنانچہ امام محمد اور ترمذی وغیرہ نے اس کی تصریح کر دی ہے اور حافظ ابن حجرؒ نے تلخیص تخریج زیلعی میں اس پر پوری گفتگو کی ہے۔

بظاہر اس حدیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ پانی کسی طرح ناپاک ہوتا ہی نہیں، لیکن اس کے برخلاف اس بات پر اجماع ہے کہ اگر ایک پیالے پانی میں نجاست غلیظہ ڈال دی جائے تو وہ ناپاک ہو جائے گا، تو معلوم ہوا کہ حدیث کے ظاہری معنی مراد نہیں ہیں یعنی اس سے استثناء ہوتا ہے جس سے اس کا مزہ، رنگ اور بو نجاست کی وجہ سے متغیر ہو جائے، چنانچہ حدیث کے دوسرے ٹکڑے میں استثناء آیا ہے، الا ماغیر لونه وطعمه او ریحه، یہ روایت اگرچہ ضعیف ہے مگر اس کے روایت کے طریقے بہت ہیں جس سے اس کا ضعف ختم ہو جاتا ہے، دوسری چیز یہ کہ ابو حاتمؒ نے اس کی مرسل روایت کو صحیح کہا ہے کہ جیسا کہ عینیؒ نے ذکر کیا ہے اور مرسل ہمارے اور محققین کے نزدیک حجت ہے۔

تیسری روایت یہ ہے کہ اس بات پر اتفاق ہے کہ تغیر سے پانی ناپاک ہو جاتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ پانی طہور ہے مگر اس وقت جب کہ وہ متغیر ہو چکا ہو، اور دوسری حدیث البحر یعنی البحر ماؤه طهور میں بھی پانی کو طہور کہا گیا ہے، اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ شاید پانی سے مراد بہتا رواں پانی مراد ہو جس سے دوسرے پانیوں کا پاک ہونا لازم نہ ہوگا، صاحب ہدایہؒ نے اس کا ان الفاظ میں جواب دیا ہے و مطلق الاسم الخ مطلقا یا صرف پانی بولنے سے یہی پانی سمجھے جاتے ہیں، ت، یعنی جاری پانی یا دریا کا پانی یا مینہ کا پانی اگرچہ مقید ہیں مگر چونکہ آیت پاک اور حدیث مذکور میں صرف پانی مذکور ہے کسی خاص پانی کی قید نہیں ہے، اس سے ثابت ہوا کہ مطلق پانی کوئی ہو اگر پاک ہے تو وہ پاک کرنے والا بھی ہے اور مطلق پانی، پانی کے ان تمام قسموں کا شامل ہے، عینیؒ نے کہا ہے کہ بیان مطلق سے مراد وہ پانی ہے کہ صرف الماء یا پانی کا لفظ بولنے سے جو سمجھا جائے، الہداؒ نے کہا ہے کہ اب جامد پانی یعنی جو جم گیا ہو وہ دوسری دلیل سے مستثنیٰ کیا گیا ہے جیسا کہ اس کا بیان آئے گا۔

میں مترجم کہتا ہوں حاصل یہ ہے کہ پانی ایک مشہور و معروف عنصر یا مادہ ہے جو ماء یا آب یا پانی کہنے سے سمجھا جاتا ہے۔

لایجوز بما اعتصر وضو کی پاکی حاصل نہیں ہوتی ہے ایسی چیز سے جو نچوڑ کر حاصل گئی ہو خواہ درخت سے ہو یا پھل سے اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ نچوڑا ہوا پانی مطلق پانی نہیں ہے، یعنی صرف پانی بولنے سے یہ نچوڑا ہوا نہیں سمجھا جاتا ہے، اور شریعت میں ایسی طہارت کے لئے صرف پانی کا حکم دیا ہے۔

والحکم عند فقده...... الخ

یعنی پانی نہ پائے جانے کی صورت میں حکم وضو سے تیمم کی طرف منتقل ہو جاتا ہے جیسے کے فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿فلم تجدوا ماء فتیمموا صعیدا﴾ الآیة یعنی اگر پانی نہ پاؤ تو تیمم کرو، اگر کہا جائے کہ ہم نے مانا کہ نچوڑا ہوا مطلق پانی نہیں ہے، لیکن اس کو نجاست حکمی یعنی وضو اور غسل دور کرنے کے لئے مطلق پانی کے ساتھ ملا لو تو جیسا کہ حقیقی نجاست پیشاب اور پائخانہ دور کرنے کے لئے اس کو پانی کے حکم میں ملا لیا گیا ہے، چنانچہ امام ابو حنیفہ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک اس نچوڑے ہوئے پانی سے حقیقی نجاست دور کرنا جائز ہے، تو جواب یہ دیا جائے گا کہ ایسا نہیں ہو سکتا، کیونکہ نجاست کی دونوں قسمیں حکمی اور حقیقی کے حکم میں فرق ہے۔

والوظیفة فی هذه الاعضاء...... الخ

یعنی ان اعضاء وضو وطہارت کو خاص کرنا صرف حکم حاکم پر عمل کرنا چاہئے، اس لئے جس خاص پانی کی نص موجود ہے عمل کے وقت اسے چھوڑ کر کسی دوسرے غیر منصوص کو مراد نہیں لیا جا سکتا ہے یعنی اس جگہ قیاس کی شرط متحقق نہیں ہے کیونکہ ان اعضاء کا دھونا تعبدی کام ہے، یعنی محض بندگی بجالانے یا سر تسلیم خم کر دینے کے طور پر ہے، یہ قیاسی نہیں ہے کیونکہ

اعضاء وضو پر لگی ہوئی کوئی نجاست نظر نہیں آتی کہ اگر لگی ہوئی حقیقی نجاست ہوتی تو اس کا دھونا وضو کے علاوہ بھی واجب ہے، اس طرح ایسی نجاست کے بغیر وضو کرنا فرض ہے، اس سے معلوم ہوا یہاں پر صرف حکم شرعی کا اعتبار ہے کہ اسے نجاست کا حکم دیا گیا ہے، اس طرح پر کہ ان اعضاء کو دھوئے بغیر نماز جائز نہیں ایسے صرف شرعی حکم نجاست حکمی دور کرنے کے لئے ایک خاص چیز مقرر کی گئی ہے، وہ آب مطلق ہے لہٰذا ہم اسے سمجھے بغیر کسی بھی دوسری چیز کو اس کے ساتھ نہیں ملا سکتے۔

**اما الماء الذی یقطر من الکرم فیجوز التوضی به لانه ماء خرج من غیر علاج ذکره فی جوامع ابی یوسف وفی الکتاب اشارة الیه حیث شرط الاعتصار ولایجوز بماء غلب علیه غیره فاخرجه عن طبع الماء کالاشربه والخل وماء الورد وماء الباقلی والمرق وماء الزردج لانه لایسمی ماء مطلقا**

ترجمہ:- لیکن وہ پانی جو انگور کی بیل سے از خود ٹپکتا ہے اس سے وضو کرنا جائز ہے، کیونکہ یہ پانی ایسا ہے جو بغیر کسی ترکیب اور حکمت عمل کے نکل آیا ہے، یہ مسئلہ امام ابویوسفؒ کی جوامع میں مذکور ہے اور خود کتاب قدوری میں بھی اس کی طرف اشارہ ہے کیونکہ گذشتہ مسئلے میں نچوڑنے کی شرط لگائی گئی ہے، اور ایسے پانی سے وضو جائز نہیں ہے جس پر پانی کے علاوہ کوئی دوسری پاک چیز غالب ہو کر پانی کو اس کی اپنی طبیعت سے خارج کر دیا ہو جیسے ہر قسم کی شربت، شربت انار وغیرہ، اور جیسے سرکہ اور گلاب، لوبیا کا پانی اور شوربہ اور گاجر کا پانی کیونکہ ان میں سے کسی کو صرف پانی نہیں کہا جاتا ہے۔

## توضیح:- خود بخود درخت سے ٹپکا ہوا پانی، تربوز و خربوز کا پانی

**اما الماء الذی یقطر من الکرم فیجوز التوضی به لانه ماء خرج من غیر علاج.....الخ**

مطلق پانی سے نجاست حکمیہ دور کرنا ثابت ہو چکا ہے اب ایسے پانی سے وضو کرنے کی بحث شروع ہوئی جو مقید مستعمل ہوتا ہو، چنانچہ ایسا پانی جو از خود انگور کی تاک یعنی بیل سے ٹپک کر جمع ہوا ہو، اس سے وضو کرنے کے متعلق صاحب ہدایہؒ نے فرمایا ہے کہ یہ جائز ہے کیونکہ یہ ایسا پانی ہے جو بغیر کسی حکمت عملی کے از خود نکل آیا ہے اور امام ابویوسفؒ نے بھی اپنی جوامع میں اس کا ذکر فرمایا ہے اور متن کتاب قدوری میں بھی اس کی طرف اشارہ کیا ہے کیونکہ گذشتہ بحث میں پانی کے ذکر کے وقت یہ شرط لگائی ہے کہ وہ نچوڑا ہوا نہ ہو، چنانچہ کہا ہے **لایجوز بماء اعتصر من الشجر الخ**، اور یوں نہیں کہا کہ **لایجوز بما انعصر یا بما خرج** یعنی خود نکلا ہو اس سے جائز نہیں ہے کیونکہ فقہ میں مفہوم کا اعتبار ہے اس سے اشارہ ہوا کہ جو پانی خود بخود ٹپک گیا ہو اس سے وضو جائز ہے، اسی مسئلے شرح وقایہ اور مستصفی میں ذکر کیا گیا ہے، اور تنویر میں بھی اسی کو اختیار کیا ہے۔

لیکن فتاویٰ قاضی خان میں ہے **ولایجوز التوضی بالماء یسیل من الکرم فی الربیع لکمال الامزاج** یعنی ایسے پانی سے وضو کرنا جائز نہیں ہے جو موسم بہار میں انگور کی بیل سے بہتا ہے کیونکہ وہ پانی سے بالکل بھر جاتا ہے، ع، اور یہ ہی مسئلہ کافی اور محیط میں بھی ہے اور یہی اوجہ ہے، البحر، النہر، اور یہی احوط ہے، شرح المنیہ للحلبی، یہی اظہر ہے، الدر نقلا۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اس مسئلہ میں متاخرین فقہاء کو تردد ہوا ہے جیسا کہ مذکورہ عبارات سے ظاہر ہے اور اصح یہی ہے (واللہ اعلم) جو مصنف ہدایہؒ نے ذکر فرمایا ہے اس کی دو وجہیں ہیں، ایک یہ کہ جب کوئی مسئلہ ظاہر الروایۃ میں نہ ہو لیکن غیر اصول میں مذکور ہو تو اسی سے قبول کرنا چاہئے، اس جگہ اگرچہ مشائخ مجتہدین کا قول موجود ہے لیکن جبکہ خود مصنفؒ وغیرہ بھی درجہ اجتہاد پر فائض ہیں تو اس روایت کو قوت ہوئی کہ وہ جوامع ابو یوسفؒ میں بھی مذکور ہے اور فقیہ مجتہد نے بھی اس کو قبول کیا ہے، دوسری وجہ یہ ہے کہ ہدایہ اور وقایہ دونوں ہی متن ہیں، لہٰذا یہی اصح ہوا اس کے علاوہ فتاویٰ قاضی خان وغیرہ کی عبارت میں اس بات کا احتمال ہے کہ اس سے مراد یہ ہو کہ ایسے پانی سے وضو جائز نہیں ہے جو نچوڑنے سے بہتا ہو، اس دلیل سے کہ

اس کی علت کمال امتزاج بیان کی ہے، اور شیخ کمال الدینؒ نے نقل کیا ہے کہ کمال امتزاج اس طرح ہوتا ہے کہ وہ کسی ایسے پاک چیز کے ساتھ پکایا جائے جس سے صفائی مقصود نہیں ہے، یا نباتات میں سے کوئی اس کو اس طرح چوس لے کہ وہ پانی بغیر حکمت عمل یا دستکاری کے نہ نکل سکے، اس لئے جو پانی انگور کی بیل سے از خود ٹپک کر نکلے وہ اس قسم سے نہ ہوا، ترجمہ ختم ہوا۔

اس تفصیل سے یہ بات معلوم ہوئی کہ جو پانی از خود ٹپکا ہو اس میں کمال امتزاج نہیں، لیکن قاضی خان وغیرہ نے ایسے بہنے والے پانی سے وضو ناجائز کہا ہے جس میں کمال امتزاج ہو، اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ مصنف ہدایہؒ نے جو ذکر فرمایا ہے کئی وجوہ سے وہی اصح ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، تربوز اور خربوزے میں سوراخ کرنے یا اور کسی طریقے سے جو پانی نکلتا ہے وہ نچوڑنے اور دستکاری کے حکم میں داخل ہے، لہٰذا اسی پانی سے وضو جائز نہ ہوگا، م۔

**ولا یجوز بماء غلب علیه غیره...... الخ**

یعنی ایسے پانی سے وضو جائز نہیں ہے، جس پر پانی کے ماسوا کوئی دوسری پاک چیز غالب ہو گئی ہو کہ جس چیز کے پانی میں ڈالنے سے صابن وغیرہ کی طرح صفائی مقصود نہیں ہے تو جب پانی پر ایسی چیز غالب آگئی اور اس نے پانی کو اس کی طبیعت سے خارج کر دیا یعنی پتلا بہنے والا نہ رہا یا پیاس بجھانے والا یا بے رنگ یا نفوذ کرنے والا نہ رہا، جیسے ہر قسم کا شربت، شربت انار وغیرہ اور جیسے سرکہ اور گلاب اور لوبیا کا پانی اور شوربہ اور گاجر کا پانی، کہ ان میں سے کسی سے بھی وضو کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ ان میں سے کسی کو مطلق پانی نہیں کہتے ہیں اسی بناء پر کوئی کسی سے پانی مانگتا ہے تو وہ اسے شوربہ یا سرکہ یا انار کا شربت لاکر نہیں دیتا ہے۔

**والمراد الباقلی ما تغیر بالطبخ، فان تغیر بدون الطبخ یجوز التوضی به، و یجوز الطهارة بماء خالطه شیء طاهر فغیر احد اوصافه، کماء المد الذی اختلط به الزعفران او الصابون او الاشنان، قالؒ اجری فی المختصر ماء الزردج مجری المرق، والمروی عن ابی یوسف انه بمنزلة ماء الزعفران هو الصحیح، کذا اختاره الناطفی والامام السرخسی**

ترجمہ:- اور ماء باقلی سے مراد ہے ایسا پانی جس میں باقلی پکائے جانے سے وہ بدل گیا ہو اب اگر بغیر پکائے پانی بدل جائے تو ایسے پانی سے وضو جائز ہے، اور جائز ہے پاکی حاصل کرنا ایسے پانی سے جس میں کوئی ایسی پاک چیز مل گئی ہو جس نے پانی کے اوصاف میں سے کسی ایک وصف کو بدل دیا ہو جیسے سیلاب کا پانی اور وہ پانی جس سے زعفران یا صابن یا اشنان گھاس مل گئی ہو، مصنف ہدایہؒ نے کہا ہے کہ مختصر میں صاحب کتاب قدوریؒ نے گاجر کے پانی کو شوربہ کے مانند قرار دیا ہے لیکن امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ یہ زعفران کے پانی کے مانند ہے یہی حکم صحیح ہے، امام ناطفی اور امام سرخسیؒ نے یہی اختیار کیا ہے۔

## توضیح:- مغلوب پانی، قاعدہ، پانی میں پاک چیز ملنا

**والمراد بماء الباقلی...... الخ**

ایسا پانی جس میں باقلی، لوبیا پکائے جانے سے وہ متغیر ہو گیا ہو تو ایسے متغیر پانی سے وضو جائز نہیں ہے اس کے برخلاف پانی پکائے بغیر متغیر ہو گیا ہو تو اس پانی سے وضو جائز ہے۔ فتح القدیر میں کنز کے شارح سے ایک قاعدہ نقل کیا گیا ہے جس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ مطلق پانی کا اطلاق دو طریقے سے ختم ہو جاتا ہے ایک کمال امتزاج سے دوسرے ملائے ہوئے چیز کے غلبے سے پھر کمال امتزاج یعنی ایک کا دوسرے میں مل جانا اور گندھ جانا دو طریقے سے ہوتا ہے، ایک یہ کہ پانی کسی ایسی پاک چیز کے ساتھ پکایا جائے جس سے صفائی حاصل کرنا مقصود نہیں ہوتا، جیسے باقلی یعنی لوبیا کو پانی میں جوش دیا گیا ہو، اس کے برخلاف صابن کے، دوسرے یہ کہ سبزیوں میں سے کوئی سبزی پانی کو اپنے طور پر اس طرح جذب کرے کہ وہ پانی اس میں سے بغیر کسی حکمت عملی کے نہ نکلے جیسے تربوز یا خربوز وغیرہ سے نچوڑا ہوا پانی، برخلاف ایسی پانی کے جو انگور کی بیل سے از خود ٹپکے،

اس لئے جب پانی میں پورے طور پر امتزاج ہو جائے، تو وہ پانی مطلق نہ رہا اس سے وضوء جائز نہ ہو گا لیکن ایسی کوئی پاک چیز جو پانی میں اس طرح مل گئی کہ وہ پانی پر غالب آ گئی اسی کو غلبہ مخالط کہا گیا ہے۔

اس میں تفصیل اس طرح سے ہے کہ اگر وہ ملنے والی چیز ستو وغیرہ کے مانند جامد ہو تو وہ پانی اس وقت مطلق پانی نہ رہے گا جبکہ یہ چیز اس پانی کے پتلا پن کو اعضاء پر بہنے کی صفت کو زائل کر دے یعنی بہنے کے لائق نہ رہے، اگر وہ ملائی ہوئی چیز پتلی اور بہنے والی ہو پھر اگر یہ چیز رنگ مزہ اور بو سب صفتوں میں پانی کے موافق بھی ہو مثلاً ایک طرح کے پانی کو دوسرے پانی میں ملا دیا جائے اب اگر کسی نے مستعمل پانی کو دوسرے غیر مستعمل پانی میں ملا دیا حالانکہ مستعمل پانی کے بارے میں مختار روایت یہ ہے کہ مستعمل پانی پاک رہتا ہے تو جب مستعمل پانی کو غیر مستعمل میں ملا دیا تو پانی کے اجزاء اور مقدار کی لحاظ سے دیکھا جائیکہ مستعمل پانی کے اجزاء دوسرے پانی پر غالب ہیں تو دوسرا پانی مغلوب ہو جائے گا اور اس سے بھی وضوء جائز نہیں ہو گا اور اگر ملائی جانے والی چیز پانی کی سب صفتوں سے مخالف ہو تو ملائے ہوئے پانی میں دیکھا جائے گا کہ اگر پانی کی زیادہ صفتیں بدل گئیں تو پانی مطلق نہ رہا اور وہ ملائی ہوئی چیز پانی کی بعض صفتوں میں مخالف ہو تو جس صفت میں مخالفت ہو اسی کا لحاظ کیا جائے گا، مثلاً دودھ جو مزہ اور رنگ میں پانی سے مخالف ہوتا ہے اگر دودھ کی ملاوٹ سے اس پانی کا رنگ اور مزہ بدل گیا تو اس سے وضو جائز نہیں ہو گا اور اگر نہیں بدلا تو اس سے وضو جائز ہو گا، اسی طرح خربوزے کا پانی جو مزے میں خالص پانی کے مخالف ہوتا ہے اگر اسے خالص پانی میں ملا دیا جائے اور پانی کا مزہ بدل جائے تو وضو جائز نہیں ہو گا، ورنہ جائز ہو گا، مف۔

میں یہ کہتا ہوں کہ یہ مذکورہ قاعدہ ظاہر الروایت سے بدائع میں منقول ہے، م، اگر مستعمل پانی میں غیر مستعمل پانی از خود مل گیا یا ملا دیا گیا تو جب تک یہ نہ معلوم ہو جائے کہ دونوں مساوی ہے تب تک اس سے وضو جائز ہے جیسا کہ البحر اور النہر میں ہے، اور اگر مستعمل پانی کا نصف سے کم ہونا معلوم ہو تو بھی وضو جائز ہے، م، تنویر میں لکھا ہے کہ جو پانی دھوپ میں گرم ہو گیا ہو اس سے بلا کراہت وضو جائز ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ فتح القدیر میں ہے کہ دھوپ کی وجہ سے جو پانی گرم ہو گیا ہے اس سے وضو کرنا مکروہ ہے اور یہ بھی صحیح ہے کیونکہ حکمت کی رو سے جو چیز نقصان دہ ہوئی ہے شرعاً بھی ممنوع ہے جیسے پاک مٹی کا کھانا حرام ہے۔

## گدلا پانی، زعفران اور صابن ملا پانی

**ویجوز الطهارہ بماء خالطه شئي...... الخ**

طہارت حاصل کرنا جائز ہے ایسے پانی سے جس میں کوئی پاک چیز اس طرح مل گئی کہ اس نے پانی کے اوصاف میں سے کسی ایک کو بدل دیا ہو، اس کے ظاہر عبارت سے اس بات کی طرف اشارہ ہوتا ہے کہ مگر دو صفت کو بدل دیا ہو تو پھر اس سے طہارت حاصل کرنی جائز نہیں ہو گی، حالانکہ موسم خریف میں درختوں کے پتے پتیاں حوضوں میں گر کر پانی کے دو بلکہ تینوں وصفوں رنگ، بو، مزہ کو بدل دیتی ہیں پھر بھی اساتذہؒ ان سے بغیر کسی انکار کے وضو کرتے رہے ہیں امام طحاویؒ نے بھی اس طرف اشارہ کیا ہے البتہ اس شرط کے ساتھ کہ پانی میں رقت اور سیلان باقی رہے، النہایہ، مع، لیکن ایک وصف سے زائد متغیر ہونے کا اشارہ تصریح کے برخلاف ہونے کی مثال ہے چنانچہ فرمایا ہے **کماء المد**، یعنی سیلاب کا پانی جو میلا لا اور گدلا بہتا ہوا ہوتا ہے اس پر رقت غالب ہوتی ہے، اگرچہ مزہ اور رنگ بدل جاتا ہے پھر بھی اس سے وضو جائز ہے۔

**والماء الذی اختلط به...... الخ**

اور جیسے وہ پانی جس میں زعفران یا صابن یا اشنان ملی ہو اشنان وہ ایک قسم کی نمکین گھاس ہے جس سے کپڑا دھونے سے وہ کپڑا صابن کی طرح صاف ہو جاتا ہے (جیسا کہ ہمارے یہاں ہوتا ہے) میں مترجم کہتا ہوں کہ قدوریؒ نے جو مثال دی ہے اس

سے یہ بات صراحتہ معلوم ہوئی ہے کہ تغیر احد او صافہ سے یہ مطلب نہیں ہے کہ صرف ایک ہی وصف کو بدل دے بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ کسی بھی وصف کو بدل دے خواہ وہ ایک ہو یا دو ہوں، کیونکہ صابن ملانے سے نہ صرف مزہ اور بو دونوں بدلتے ہیں بلکہ رنگ بھی بدل جاتا ہے، قال الخ مصنف ہدایہؒ نے فرمایا ہے کہ مختصر القدوری میں صاحب قدوریؒ نے آب زردک یعنی گاجر کے پانی کو شوربہ کے برابر قرار دیا ہے کہ دونوں میں سے کسی سے وضو جائز نہیں ہے، عینیؒ نے زردک کے معنی بتائے ہیں عصفر میں بھگایا ہوا پانی اور عصفر کے معنی لغت میں زرد رنگ کے ہیں، مگر انکا یہ حکم صحیح نہیں ہے کیونکہ امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ یہ آب زردک آب زعفران کے برابر ہے اس طرح کے جس پانی میں زعفران ملا دیا گیا ہو اتنا کہ پانی غالب ہو اس سے وضوء جائز ہے جیسا کہ قدوریؒ نے لکھا ہے تو اس طرح آب زردک سے بھی وضو جائز ہوگا اور یہ ہی حکم صحیح ہے کہ زردک کے پانی سے زعفران کے پانی کی طرح وضو کرنا جائز ہے، امام ناطفی نے اور امام سرخسیؒ نے اسی قول کو اختیار کیا ہے۔

**وقال الشافعيؒ: لايجوز التوضي بماء الزعفران واشباهه مما ليس من جنس الارض، لانه ماء مقيد، الا يرى انه يقال ماء الزعفران بخلاف اجزاء الارض، لان الماء لايخلو عنها عادة، ولنا: ان اسم الماء باق على الاطلاق، الا يرى انه لم يتجدد له اسم على حدة، واضافته الى الزعفران كاضافته الى البير والعين، ولان الخلط القليل لايعتبر به لعدم امكان الاحتراز عنه، كما في اجزاء الارض، فيعتبر الغالب، والغلبة بالاجزاء لابغير اللون هو الصحيح**

ترجمہ:- امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ زعفران اور اس کی مانند ایسی چیزیں جو زمین کی جنس سے نہیں ہیں، ان کے پانی سے وضوء کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ وہ پانی مطلق نہیں بلکہ مقید ہے، اسی لئے یہ نہیں دیکھتے کہ لوگ اس کو مطلق پانی نہیں بلکہ زعفران کی قید کے ساتھ مقید کر کے زعفران کا پانی کہتے ہیں، اس کے برخلاف زمینی اجزاء کے ملنے کے کیونکہ زمینی اجزاء کے میل سے عموماً کوئی نیا نام نہیں رکھا گیا ہے، اس پانی کو زعفران کی طرف منسوب کرنا ایسا ہے کہ پانی کو کنوئیں اور چشمے کی طرف منسوب کرتے ہوئے کنوئیں کا پانی اور چشمے کا پانی کہا جاتا ہے، اور اس لئے بھی کہ تھوڑی ملاوٹ کا کوئی اعتبار نہیں کیا جاتا ہے کیونکہ تھوڑی سی ملاوٹ سے بچنا ممکن نہیں ہے، جیسا کہ زمین کے اجزائے خاکی سے بچنا ممکن نہیں ہے، اس لئے لامحالہ غالب اور اکثریت کا اعتبار کرنا پڑتا ہے، غلبے کا اعتبار اجزاء سے کرنا ہوگا رنگ بدلنے سے نہیں، یہی صحیح ہے۔

## توضیح:- زعفران اور صابن ملا پانی

**وقال الشافعيؒ: لايجوز التوضي بماء الزعفران واشباهه مما ليس من جنس الارض......الخ**

امام شافعیؒ کے نزدیک زعفران اور اس کی جیسی چیزیں جو زمین کی جنس سے نہیں ہیں، ان کے پانی سے وضو کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ یہ آب مطلق نہیں ہے بلکہ آب مقید ہے، اسی لئے ان کو صرف پانی نہیں بلکہ زعفران وغیرہ کے قید کے ساتھ بولتے ہیں لیکن وہ پانی جس میں زمین کے اجزاء ملے ہوئے ہوں وہ اس حکم سے خارج ہے تو اس سے وضو جائز ہے کیونکہ زمین کے اجزاء سے پانی کا خالی ہونا خلاف عادت ہے اس لئے جو پانی اجزاء ارضی سے خالی نہ ہو اس کے متعلق بھی یہی کہا جائے گا کہ اللہ تعالیٰ نے جس پانی سے وضو کا حکم دیا وہ یہی پانی ہے جو زمینی اجزاء کے ساتھ ملا ہوا ہے لہذا زمینی اجزاء کے مل جانے کے باوجود اسے مطلق پانی کہنے میں کوئی فرق نہیں آئے گا، ہاں اگر ان کے علاوہ زعفران وغیرہ کے جنس سے کوئی چیز مل جائے تو وہ مطلق نہ رہے گا اور اس سے وضو جائز نہ ہوگا۔

**ولنا: ان اسم الماء باق على الاطلاق، الا يرى انه لم يتجدد له اسم على حدة......الخ**

اور ہم احناف کی دلیل یہ ہے کہ اس پانی پر بھی صرف پانی کا اطلاق باقی ہے اسی لئے اس کا کوئی علیحدہ نام نہیں رکھا گیا ہے،

اگر یہ کہا جائے کہ پہلے صرف پانی کہلاتا تھا مگر اب اضافت کے ساتھ زعفران کا پانی کہا جانے لگا گویا یہ ایک نیا نام ہوا، لہذا اس کا جواب یہ ہے کہ زعفران کی طرف اس کی نسبت کرنا ایسا ہی ہے جیسے کہ چشمے یا کنوئیں کی طرح نسبت کر کے کہا جاتا ہے کنوئیں کا پانی یا چشمے کا پانی، حالانکہ یہ پانی مطلق ہے مقید نہیں ایسا ہی زعفران کا پانی بھی مطلق ہے مقید نہیں ہے تو یہ صاف ظاہر ہے کہ یہ پانی ہے اور دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ پانی میں ایسی کسی چیز کی تھوڑی سے ملاوٹ کا کچھ اعتبار نہیں ہوتا ہے، کیونکہ اس سے بچنا ممکن نہیں جیسا کہ زمین کے اجزاء کی ملاوٹ سے بچنا ممکن نہیں ہے لہذا غالب شئی کا اعتبار کرنا پڑے گا، اور ہم بھی یہی کہتے ہیں کہ اگر پانی میں زعفران وغیرہ کی ایسی ملاوٹ ہو جائے جو پانی پر غالب ہو جائے تو اب وہ مطلقا پانی نہیں رہے گا، پس اگر پانی کی مقدار زیادہ اور دوسری شیء کی مقدار کم ہو تو وہ اب بھی پانی کہلائے گا ورنہ کوئی دوسرا نام پڑ جائے گا، اب سوال یہ ہوتا ہے کہ غلبہ میں کس بات کا اعتبار ہوگا ملاوٹ والی شئی کے اجزاء سے یا رنگ کے اعتبار سے تو صاحب ہدایہؒ نے فرمایا، **والغلبة بالاجزاء الخ** یعنی اجزاء کے اعتبار سے غلبہ کا اعتبار ہوگا، رنگ کے بدلنے کا اعتبار نہیں ہوگا یہی صحیح ہے۔

## فائدہ

ابن الہمامؒ نے لکھا ہے کہ ائمہ کے درمیان اس بات پر اتفاق ہے کہ جس چیز کو مطلق پانی کہا جاسکے اسی سے حدث (ناپاکی) دور ہو سکتی ہے، اور جو پانی مطلق نہ ہو بلکہ مقید ہو تو اس سے حدث ختم نہ ہوگا کیونکہ قرآن پاک میں اس بات کی تصریح ہے کہ جب پانی نہ پاؤ تو تیمم کر لو ﴿**فان لم تجدوا ماء فتیمموا**﴾ **الایة**، اور جس پانی میں زعفران یا اس جیسی کوئی تھوڑی چیز ملی ہوئی ہو تو اس کے بارے میں اختلاف ہے، یہ اختلاف اس بناء پر ہے کہ ایسی چیزوں کے ملنے سے اب وہ پانی مطلق رہا یا مقید ہو گیا، امام شافعیؒ وغیرہ نے کہا کہ وہ مقید ہو گیا ہے اسی بناء پر اسے صرف پانی نہیں بلکہ زعفران کا پانی کہا جاتا ہے، لیکن ہم احناف کے یہاں اس پانی کے ساتھ ملی ہوئی چیز اگر مغلوب ہے تو اسے صرف پانی بھی کہا جائے تو کہنا درست ہوگا، چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ سیلاب کا پانی آتا ہے یا پت جھڑ کے موسم میں حوضوں میں پتے وغیرہ گرتے ہیں تو پانی کا رنگ بدل جاتا ہے پھر بھی لوگ اسے دیکھ کر صرف پانی کہتے ہیں اور دوسروں کو بھی پکار کر کہتے ہیں کہ یہاں آؤ اس پانی سے وضو کریں، اس کے باوجود کہ اس میں مٹی کے رنگ گدلے یا پتیوں کے بھیگنے سے اس کے اوصاف بدلے ہوئے ہوتے ہیں، ہمیں اس عام بول چال سے یہ معلوم ہوا کہ پانی میں تھوڑی سی ملاوٹ سے پانی کا نام نہیں بدلتا ہے اس لئے اس پانی کا بھی وہی حکم رہے گا جو مطلق پانی کا حکم پہلے سے موجود تھا کہ اس سے حدث دور اور پاکی حاصل کر سکتے ہیں، خود رسول اللہ ﷺ کے عمل سے بھی یہی بات ثابت ہوتی ہے کہ فتح مکہ کے دن آپ نے ایسے ایک بڑے پیالے کے پانی سے وضو فرمایا کہ جس میں آٹے کے گوندھنے کا اثر موجود تھا جیسا کہ امام نسائیؒ نے اپنی سنن میں روایت کیا ہے جبکہ اس پانی کا رنگ متغیر نہیں ہوا تھا اور آٹے کی مقدار بہت کم ہونے کی وجہ سے اس کے اثر کا کچھ اعتبار نہیں ہوا۔

اس کے بعد مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ دوسری چیز کی ملاوٹ میں غلبہ وہی معتبر ہوگا جو اجزاء کے ساتھ ہو اگرچہ بعض حضرات نے اس مسئلے میں صاحبینؒ کے درمیان اختلاف نقل کیا ہے اس طرح پر کہ محمدؒ کے نزدیک رنگ کے اعتبار سے ملاوٹ کا اعتبار ہوگا اور ابو یوسفؒ کے نزدیک اجزاء کے اعتبار سے ملاوٹ کا اعتبار ہوگا اور محیط میں اس کے برعکس مذکور ہے لیکن پہلا قول زیادہ ثابت ہے کیونکہ صاحب اجناس نے امام محمدؒ سے یہ معنی تصریح کے ساتھ نقل کئے اور صاحب تجنیس نے کہا ہے اجزاء کے اعتبار سے غلبہ ہونے پر یہ مسئلہ متفرع ہوا ہے یعنی خبر یہ بتایا گیا ہے جو ینابیع میں مذکور ہے کہ اگر چنا یا لوبیا کو پانی میں بھگویا گیا پھر وہ ٹھنڈا ہونے پر گاڑھا ہو گیا تو اس سے وضو جائز نہیں لیکن اگر گاڑھا نہ ہوا اور پانی کی رقت یا سیلان باقی رہا تو وضو جائز ہوگا جیسا کہ الفتح میں مذکور ہے، مگر میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ قاضی خان اور متن ہدایہؒ کے یہ روایت مخالف ہے جیسا کہ صاحب ہدایہؒ آئندہ

فرمارہے ہیں۔

**وان تغير بالطبخ بعد ماخلط به غيره، لايجوز التوضى به، لانه لم يبق فى معنى المنزل من السماء، الا اذا طبخ فيه ما يقصد به المبالغة فى النظافة، كالاشنان ونحوه، لان الميت يغسل بالماء الذى اغلى بالسدر بذلك وردت السنة الا ان يغلب ذلك على الماء فيصير كالسويق المخلوط لزوال اسم الماء عنه**

ترجمہ:-اور اگر پانی کے ساتھ غیر چیز کو ملانے کے بعد پکانے سے وہ پانی بدل گیا تو اس پانی سے وضو کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ یہ پکایا ہوا پانی آسمان سے اتارے ہوئے پانی کے معنی میں نہیں رہا، لیکن جبکہ اس پانی میں ایسی چیز پکائی گئی ہو جس سے صفائی اور ستھرائی زیادہ مقصود ہو جیسے اشنان اور اس جیسی چیزیں (تو اس پانی سے وضو جائز ہے) کیونکہ مردے کو ایسے پانی سے نہلاتے ہیں جس میں بیر کی پتیاں ڈال کر پانی کو پکایا جاتا ہے چنانچہ حدیث میں اسی طریقے سے ثابت ہے مگر اس صورت میں یہ بھی جائز نہ ہوگا کہ جب زیادہ صفائی حاصل کرنے کی غرض سے جو چیز ملائی گئی ہے وہ پانی پر غالب آجائے اس وقت میں اس کا حکم ایسا ہو جائے گا جیسے پانی میں ستو ملایا ہوا ہو کیونکہ اب اس میں پانی کا نام باقی نہیں رہا۔

## توضیح: غیر چیز ملا کر پکایا ہوا پانی

**لانه لم يبق فى معنى المنزل من السماء...... الخ**

پانی میں غیر چیز ملا کر پکا دینے سے اگر وہ بدل گیا ہو تو اس سے وضو کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ یہ پانی اب آسمان سے اتارے ہوئے پانی کے معنی میں نہیں رہا، اگر اس پانی میں ایسی چیز پکائی گئی ہو جس سے زیادہ صفائی اور ستھرائی مقصود ہو جیسے اشنان اور ریٹھا وغیرہ تو اس پانی سے وضو جائز ہے جیسا کہ احادیث سے ثابت ہوتا ہے اور تمام علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ مردے کو نہلانے کے لئے پانی میں بیر کی پتیاں ڈال کر پانی خوب گرم کر دیا جاتا ہے اس کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ مردے کے بدن کا ظاہری میل کچیل اس پانی سے آسانی سے ختم ہو جائے تو اگر ایسے پانی سے وضو جائز نہ ہوتا تو مردے کو اس پانی سے ہرگز غسل نہیں دیا جاتا ہے، لیکن ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ روایت کا اس طرح ذکر ہونا اور سنت ہونے کی بحث کو اللہ تعالیٰ جانے مگر ایک خاص روایت میں جو صحیحین میں ہے ایک ایسے شخص کے بارے میں جو اپنی اونٹنی پر سے گر پڑا تھا جس سے اس کی گردن ٹوٹ گئی اور وہ مر گیا تھا کہ اس کے بارے میں رسول اللہ ﷺ نے صرف یہ فرمایا کہ اس کو پانی سے اور بیر کی پتیوں سے غسل دو اس میں یہ جملہ موجود نہیں ہے کہ پانی میں بیر کی پتیوں کو جوش دیا گیا تھا، مف۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ عینیؒ نے بھی اپنی شرح میں ایسا ہی کہا ہے، اور سروجیؒ نے کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی صاحبزادی حضرت زینبؓ کا جب انتقال ہوا تو آپ نے فرمایا کہ ان کو تین بار یا پانچ بار یا سات بار یا اس سے بھی زیادہ ماء السدر سے (یعنی بیر کا پانی) غسل دو، عینیؒ نے کہا ہے کہ اس حدیث سے بھی اس بات پر دلیل نہیں ملتی کہ سدر کو پانی میں جوش دیا گیا تھا، میں کہتا ہوں کہ بظاہر اس حدیث سے اس بات کا فائدہ ضرور حاصل ہوتا ہے کہ وہ سدر کا پانی زعفران کے پانی کی طرح تھا جس سے پانی میں ایک غیر چیز کا مل جانا ثابت ہوا پھر اس میں اس بات کا احتمال ہے کہ صرف اس پتی کو پیس کر ملا دیا گیا ہو اور اس بات کا بھی احتمال ہے کہ اسے جوش دیدیا گیا ہو اور چونکہ جوش دینے سے زیادہ صفائی حاصل ہوتی ہے اس لئے زیادہ قرین قیاس ہے کہ اسی پر محمول ہو، واللہ تعالیٰ اعلم۔ حاصل یہ نکلا کہ جو چیز صفائی حاصل کرنے میں مبالغہ کے لئے پانی میں ملا کر جوش دی جائے اس پانی سے طہارت جائز ہے۔

**الا ان يغلب ذلك على الماء فيصير كالسويق المخلوط لزوال اسم الماء عنه......الخ**

اگر زیادہ صفائی حاصل کرنے کی غرض سے پانی میں جو چیز ملا کر جوش دی گئی اور وہ پانی پر غالب آجائے تو اس صورت میں

اس سے وضو جائز نہ ہوگا کیونکہ وہ پانی اب ایسا سمجھا جائے گا جیسے پانی میں ستو ملا کر گوندیا گیا ہو اگرچہ وہ پانی پہلے پاک تھا مگر اب سے طہارت اس لئے جائز نہیں ہوگی کہ ایسے مخلوط پانی سے پانی کا نام ہی جاتا رہا ہے۔

## چند ضروری مسائل

مختصر الطحاوی کی شرح میں ہے کہ نمبر ۱- اگر پاک پانی میں ناپاک مٹی اس طرح ملادی گئی کہ وہ گارا بن گئی یا اس کے برعکس مٹی پاک تھی اور پانی ناپاک تھا اور وہ مٹی گارا ہوگئی تو اس میں مشائخ کا اختلاف ہے، شیخ ابوالقاسم الصفارؒ نے کہا ہے کہ اگر ان میں سے ایک چیز بھی ناپاک ہوگئی تو وہ گارا نجس ہوگا اسی کو فقیہ ابواللیثؒ نے قبول کیا ہے اور محیط میں کہا ہے یہ ہی صحیح ہے، ملتقطات میں ہے کہ جب مٹی میں گوبر ملایا جائے تو مجبوری کی وجہ سے مٹی ناپاک نہیں ہوگی، مع۔

نمبر ۲- ہندیہ میں ہے کہ موسم خریف میں پتیوں کے گرنے سے پانی کے تینوں اوصاف یعنی رنگ، بو اور مزہ بھی بدل جائے تو بھی ہمارے عام اصحاب کے نزدیک اسی سے وضو جائز ہے، السراج، زاج (پھٹکری) یا عفص (مازو) کو پانی میں ڈالا تو اس سے وضو جائز ہے بشرطیکہ پانی ایسا ہو اگر اس سے کچھ لکھنا چاہیں تو نہ لکھا جائے لیکن اگر لکھا جائے تو جائز نہیں، عف، البحر عن التجنیس۔

نمبر ۳- اگر مطلق پانی میں کیچڑ، مٹی، سرخی یا چونا دیر تک پڑے رہنے کی وجہ سے کچھ تغیر آجائے تو اس سے وضو کرنا جائز ہے، البدائع، یعنی اس شرط کے ساتھ کہ وہ پانی پتلا ہو اور غالب ہو، م، نمبر ۴- مطلق پانی میں کوئی پاک بہنے والی چیز مل گئی یا ملائی گئی جیسے سرکہ، دودھ، منقیٰ اور خرمہ وغیرہ بھگو کر نکالا ہوا پانی اور یہ اس طرح سے مل گیا ہو کہ اب اس کو پانی نہیں کہتے ہیں، اس سے وضو کرنا جائز نہیں ہوگا، پھر دیکھنا چاہئے کہ جو مخالف چیز پانی سے ملائی گئی ہے اور اگر صرف رنگ میں اس کی مخالفت ہو جیسے دودھ پیلے رنگ کا پانی، زعفران کا پانی اور اس جیسی چیز تو اس ملائی ہوئی چیز کے غالب ہونے میں رنگ کا اعتبار ہوگا اگر رنگ بالکل بدل گیا تو وہ اب مطلق پانی نہ رہا لہٰذا اس سے وضو جائز نہ ہوگا اور اگر ملائی ہوئی چیز رنگ میں پانی کے مخالف نہ ہو بلکہ مزہ میں مخالف ہو جیسے سفید انگور کا نچوڑا ہوا شیرہ یا اسی کا سرکہ تو مزہ بدلنے کا اعتبار ہوگا، اور اگر ملائی ہوئی چیز رنگ و مزہ دونوں میں مخالف نہ ہو تو پانی پر غالب ہونے میں اجزاء کے غالب ہونے کا اعتبار ہوگا، پھر اگر اجزاء کے اعتبار سے دونوں برابر ہوں تو اس کا حکم ظاہر الروایت میں مذکور نہیں ہے اور مشائخ نے کہا ہے احتیاط یہ ہے کہ ایسی صورت میں پانی کو مغلوب مانتے ہوئے وضو کے ناجائز ہونے کا حکم دیا جائے، البدائع۔

نمبر ۵- امام ابو یوسفؒ نے کہا ہے کہ چھوہارے جو پانی میں بھگوئے گئے اور اس کی مٹھاس پانی میں آگئی جس کو نبیذ التمر کہتے ہیں اس سے کسی حال میں وضو نہیں کرنا چاہئے، شرح الطحاوی، اسی قول کی طرف امام ابو حنیفہؒ کا رجوع کرنا مروی ہے، اور یہی صحیح ہے جیسا کہ قاضی خان میں ہے اور اسی پر فتویٰ ہے، شرح الکنز للعینی، یہ حکم اس وقت میں ہے جبکہ اس میٹھے پانی میں پتلا پن ہو اور جھاگ اور ابال نہ ہو، اور اگر ابال اور جھاگ کی وجہ سے وہ شیرہ گاڑھا ہو جائے تو اس سے بالاتفاق وضو جائز نہیں ہے کیونکہ اس میں نشہ ہو گیا، شرح الطحاوی۔

نمبر ۶- اور اگر وہ پانی کچھ پکا لیا گیا تو شیخ ابو طاہر الدباسؒ نے فرمایا ہے کہ اس سے بھی وضو جائز نہیں ہے یہی اصح ہے، المحیط، القاضی خان، مفید اور مزید میں ہے کہ اگر پانی میں کچھ چھوہارے ڈالدینے سے وہ میٹھا ہو گیا مگر اس پانی کا نام نہیں بدلا یعنی وہ ایسا نہیں ہوا کہ اسے نبیذ تمر کہا جائے اور وہ پتلا بھی ہے تو اس کے بارے میں ہمارے ائمہ کے درمیان کچھ اختلاف نہیں ہے، اس سے وضو بالاتفاق جائز ہے، شرح المنیہ لامیر الحاج۔

نمبر ۷- کھجور کے نبیذ کے ماسوا باقی کسی نبیذ سے بالاتفاق وضو جائز نہیں ہے، الہدایہ، یعنی علماء کا اختلاف صرف نبیذ تمر

میں ہے، م۔
نمبر ۸۔ اور اگر نبیذ تمر جیسے انگور کی تاڑی تو بالاتفاق اس سے وضو جائز نہیں ہے۔ الکافی۔
نمبر ۹۔ امام اعظمؒ کا مشہور قول یہ ہے کہ اگر پانی نہ پایا جاتا ہو اس وقت نبیذ تمر سے وضو کرنا چاہئے، تیمم نہیں کرنا چاہئے، جیسا کہ الجامع الصغیر اور اکثر المتون اور شرح الطحاوی میں ہے پھر امام صاحب کے اس قول پر قیاس کرتے ہوئے کیا اس سے غسل بھی کرنا جائز ہوگا، مشائخ میں اختلاف ہے، اصح یہ ہے کہ غسل کرنا جائز ہے، شرح المبسوط، الکافی اور فتاویٰ العتابی، اور یہی صحیح ہے، التاتارخانیہ، اور مفید میں کہا ہے کہ اصح یہ ہے کہ اس سے غسل جائز نہیں ہے اور وضو پر اسے قیاس کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ وضو کے حدث سے غسل کا حدث زیادہ سخت ہوتا ہے اور جنابت میں وضو سے کم ضرورت پڑتی ہے، لہٰذا وضوء پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے، التبیین، اور جامع صغیر حسامی میں ہے کہ یہی اصح ہے، التاتارخانیہ۔
میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ امام اعظمؒ نے جب نبیذ تمر سے وضو کے جائز ہونے سے رجوع کر لیا ہے اور اسی پر فتویٰ ہے تو اس کے معنی یہ ہوئے کہ اگر کسی کے نزدیک وضوء کرنا جائز ثابت ہو تو بھی اس پر غسل کا قیاس کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ نبیذ تمر سے وضو کا جائز ہونا اس بناء پر نہیں ہے کہ وہ مطلق پانی ہے جیسا کہ شرح مبسوط اور کافی وغیرہ سے ظاہر ہوتا ہے بلکہ ضرورت کی بناء پر اسے جائز کہا گیا ہے اور یہی صحیح ہے جیسا کہ مفید اور جامع صغیر حسامی سے ظاہر ہے یہانتک کہ اگر مطلق پانی نہ ہونے کی صورت میں نبیذ تمر سے وضو کیا پھر مطلق پانی مل گیا تو وہ وضو ٹوٹ جائے گا جیسا کہ اس مسئلے کو شرح المنیہ لامیر الحاج میں تصریح کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔

## عینیؒ سے نقل کئے ہوئے چند جزوی مسائل

(۱) شراب کسی پانی میں پڑی اور اسے ایک برتن میں رکھ کر اسے سرکہ بنادیا گیا تو سرکہ پاک ہوگیا۔
(۲) ایک حوض میں نلکے سے پانی گرتا رہتا ہے اور لوگ اس سے متواتر چلو بھر کر پانی لیتے رہتے ہیں تو حوض کا پانی جاری پانی کے حکم میں ہوگا اور ناپاکی گرنے سے ناپاک نہ ہوگا۔
(۳) نمک کے پانی سے وضو جائز نہیں ہے، میں کہتا ہوں کہ خلاصہ میں ایسا ہی مذکور ہے، نیز وہ گرمی میں جم جاتا ہے اور جاڑے میں پگھلتا ہے پانی کے برعکس، ع، میں کہتا ہوں ایسے پانی سے جاڑوں میں بھی جبکہ وہ پگھلا ہوا ہو وضو جائز نہیں ہے اس کے برخلاف ایسے پانی سے وضو جائز ہوگا جو کسی مقام پر جمع ہو کر نمک بن جانے والا ہو، جیسا کہ التنویر میں ہے۔
(۴) اور خربوزہ، ککڑی، کھیرے، لوکی کے پانی سے وضو جائز نہیں ہے، اسی طرح گلاب کے پانی سے بھی جائز نہیں ہے، اسی طرح کسی شربت، شراب، کسی بہنے والی پتلی چیز جیسے سرکہ اور تیل وغیرہ سے بھی وضو جائز نہیں ہے جیسا کہ قاضی خان وغیرہ میں ہے، م۔
(۵) اگر پانی دیر تک پڑے رہنے سے اس کی بو بدل گئی تو بھی اس سے وضو جائز ہے، الکنز، التنویر وغیرہما۔
(۶) اور اگر یہ معلوم ہو کہ اس کی بدبو نجاست کی وجہ سے ہوئی ہے تو وضو جائز نہیں۔
(۷) اور اگر اسی بارے میں شک ہو تو یہ شک معتبر نہ ہوگا اور پاکی کا اصل حکم باقی رہے گا۔ ع، د۔
(۸) ایک بچے نے اپنا ہاتھ پانی کے پیالے میں ڈالا اسکے ہاتھ پر نجاست کا ہونا معلوم نہیں ہے ایسی صورت میں اس سے وضو نہ کرنا مستحب ہے، کیونکہ بچہ فطرۃ نجاست سے پرہیز نہیں کرتا لیکن اگر وضو کر لیا تو جائز ہوگا کیونکہ ہر چیز اصل میں پاک ہے۔
(۹) حاکم شہیدؒ نے امام ابو یوسفؒ سے روایت بیان کی ہے کہ اگر ایک شخص نے برتن سے اپنے منہ میں پانی دیکر اپنا ہاتھ یا

بدن دھویایا وضو کیا تو جائز نہیں اور اگر اس پانی سے اپنے ہاتھ کی حقیقی نجاست دھوئی تو جائز ہے۔

(۱۰) تھوک یاناک یار ینٹ پانی کے برتن میں پڑ گئی تو اس سے وضو جائز ہے۔

(۱۱) پانی تھوڑا ہے اور دونوں ہاتھوں پر نجاست ہے اور وضو نہیں ہے تو منہ سے پانی لے کر ہاتھ دھوئے اس کے بغیر کہ منہ کے دھل جانے کی نیت ہو۔

(۱۲) برف سے وضو کرنا جائز ہے بشرطیکہ اس قدر پگھلی ہوئی ہو کہ اس سے قطرے ٹپکیں ورنہ جائز نہیں۔

(۱۳) اگر بدن میں کسی جگہ پیشاب لگ گیا اور ہاتھ تر کر کے اسے صاف کیا اگر صاف کرتے وقت قطرے ٹپکتے ہوں تو جائز ہے ورنہ نہیں، ظاہر الروایت میں پانی کا بہنا شرط ہے۔

(۱۴) برف میں اگر دو یا کچھ زائد قطرے ٹپکیں تو وضو جائز ہے بالاتفاق ورنہ صرف ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز ہے اور طرفینؒ کے نزدیک جائز نہیں، مع۔

(۱۵) امام احمدؒ کے نزدیک آب زمزم سے وضو مکروہ ہے لیکن ہمارے نزدیک وضو یا غسل کچھ بھی مکروہ نہیں جیسا کہ عینیؒ میں ہے، بہت ممکن ہے امام احمدؒ نے آب زمزم کی عظمت کے خیال سے مکروہ تنزیہی کہا ہو ورنہ مکروہ کہنے کی کوئی وجہ نہیں۔

(۱۶) قنیہ میں ہے کہ دھوپ کے جلے ہوئے پانی سے پاکی حاصل کرنا مکروہ ہے، عینیؒ نے کہا ہے کہ بیہقیؒ نے خالد بن اسمٰعیل کی سند سے حضرت ام المومنین عائشہؓ سے روایت کی ہے، انہوں نے فرمایا: میں نے دھوپ میں پانی گرم کیا تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا اے حمیراء! ایسامت کیا کرو کہ اس سے برص کی بیماری (یعنی سفیدی) پیدا ہوتی ہے، ذہبیؒ نے کہا ہے کہ اس روایت میں ابوالبحیر وہب بن موہب نے خالد کی متابعت کی ہے اور وہ قابل اطمینان ہے لہٰذا یہ حدیث حسن ہے، م، واضح ہو کہ یہاں تک ان پانیوں کا بیان ہوا جو مطلق پانی کے حکم میں ہیں اگرچہ ان میں کسی قسم کی ملاوٹ بھی ہو، اب نجاست گرنے اور جاری پانی ہونے اور اس کے متعلقات کا بیان ہے۔

**وكل ماء وقعت النجاسة فيه، لم يجز الوضوء به، قليلا كانت النجاسة او كثيرا، وقال مالك: يجوز مالم يتغير احد اوصافه، لما روينا، وقال الشافعي: يجوز إن كان الماء قُلَّتَيْنِ، لقوله عليه السلام: اذا بلغ الماء قلتين لايحمل خبثا**

ترجمہ: - جس پانی میں نجاست گر جائے اس پانی سے وضو جائز نہیں ہے وہ نجاست تھوڑی ہو یا زیادہ، اور امام مالکؒ نے فرمایا ہے کہ جب تک اس پانی کا کوئی وصف نہ بدلے، نجاست گرنے کے باوجود اس سے وضو جائز ہے اس روایت کی بناء پر جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ اگر پانی دو قلے کے برابر ہو اور اس میں نجاست گر جائے تو بھی اس سے وضو جائز ہے کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جب پانی دو قلے کے برابر ہو تو وہ نجاست کو نہیں اٹھاتا۔

## توضیح: - پانی میں نجاست پڑ جانا

**وكل ماء وقعت النجاسة فيه، لم يجز الوضوء به، قليلا كانت النجاسة او كثيرا......الخ**

ہم احناف کے نزدیک یہ قاعدہ کلیہ ہے کہ جس پانی میں نجاست پڑ جائے اس پانی سے وضو جائز نہیں ہے ناپاکی کم ہو یا زیادہ لیکن امام مالکؒ کے نزدیک پانی اس وقت تک ناپاک نہیں ہوتا جب تک کہ اس میں تغیر نہ آجائے امام شافعیؒ کے نزدیک پانی دو قلہ کے برابر ہو جانے کے بعد ناپاکی گر جانے سے ناپاک نہیں ہو سکتا ہے، جس جگہ ناپاکی گرے اسی جگہ سے پانی لینا جائز ہے اور ہمارا مذہب یہ ہے کہ پانی میں نجاست پڑ جانے سے خواہ عمداً ڈالی گئی ہو یا از خود گر گئی ہو اس سے وضو جائز نہیں ہے، اور نہایہ میں ہے کہ اس جملے سے مراد یہ ہے کہ وہ بہتے پانی کے علاوہ ہو، بہتے پانی سے مراد مثلاً دہ دردہ کے علاوہ ہو تو یہ حکم ہو گا، اور علامہ سردجیؒ

نے لکھا ہے کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ ایسا کوئی بھی پانی جس میں نجاست مل گئی ہو خواہ تھوڑی ہو یا زیادہ اس سے وضو جائز نہیں ہے لہٰذا بہتے پانی سے وہ حصہ کہ جس میں نجاست ملی ہوئی ہو اس سے وضو جائز نہیں ہے اور وہ بہتا چلا گیا اس لئے فوراً اس سے وضو جائز ہے، اور ٹھہرا ہوا پانی جب دہ دردہ ہو تو جس طرف نجاست گرے گی اس طرف کے پانی کو یہ کہا جائے گا یہ پانی نجاست ملا ہوا ہے اس لئے اس سے وضو جائز نہیں ہے لیکن دوسری طرف سے وضو جائز ہے۔

واضح ہو کہ محقق ابن الہمامؒ نے اختلاف کو اس طرح بیان کیا ہے کہ زیادہ پانی بغیر تغیر کے ناپاک نہیں ہوتا ہے اس لئے حقیقی اختلاف زیادہ پانی کی مقدار کے بارے میں ہے کہ کتنے پانی کو زیادہ کہا جائے گا اور امام مالکؒ نے کہا ہے کہ پانی جب تک کہ متغیر نہ ہو جائے اس وقت تک یہ پانی نجاست کے مقدار کے اعتبار سے مختلف ہوگا، اور امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ دو قلہ پانی کو زیادہ کہیں گے اس لئے وہ نجاست کو متحمل نہیں ہوتا ہے اور ظاہر الروایۃ میں ابو حنیفہؒ سے یہ منقول ہے کہ زیادہ اور کم ہونے میں وضوء کرنے والے کی رائے پر موقوف ہے، شمس الائمہؒ نے کہا ہے کہ ظاہر مذہب یہ ہے کہ اس پانی کے بارے میں وضوء کرنے والے کی رائے پر سپرد ہے اور کسی مقدار کا کوئی اعتبار نہیں اس بناء پر اگر وضو کرنے والے کی رائے میں اگر غالب گمان یہ ہو کہ نجاست زائد ہو گئی ہو تو پانی ناپاک ہوگا شمس الائمہ کے کلام کا ترجمہ ختم ہوا۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اگر غالب گمان یہ ہو کہ اس پانی میں نجاست مل گئی ہے وہ ناپاک ہوگا اس سے معلوم ہوا کہ اصل مذہب یہ ہے کہ جو پانی نجاست سے مل جائے وہ امام اعظمؒ کے نزدیک ناپاک ہے، پھر ہمارے نزدیک پیشاب یا منی وغیرہ کے ملنے سے تغیر ہونا شرط نہیں ہے اور ہمارے نزدیک بھی نجاست کی مقدار اور پانی کی مقدار دونوں کا لحاظ ہوگا یہانتک کہ اگر ایک پیالہ پانی میں ایک قطرہ پیشاب گرا تو بھی وہ ناپاک ہے۔

اگرچہ وہ متغیر نہ ہوا ہو اور دہ دردہ حوض کے پانی میں کسی نے دس من پیشاب ملا دیا تو سب میں مل جانا معلوم ہے اگرچہ ظاہری طور پر تغیر نہیں ہوا، اور اگر بہتے پانی میں پیشاب ڈال دیا گیا تو وہ متغیر ہو کر ایک طرف سے دوسری طرف نکل گیا حاصل یہ ہے کہ ہمارے مذہب میں اصل یہ ہوا کہ جو پانی جتنی مقدار کا ہو جس قسم کا ہو جب اس میں نجاست مل جائے گی جس طرح بھی ملے اس سے وضوء جائز نہیں ہوگا کیونکہ وہ ناپاک ہو گیا ہے۔

**وقال مالك: يجوز مالم يتغير احد اوصافه، لما روينا......الخ**

امام مالکؒ نے فرمایا ہے کہ پانی سے وضو جائز ہے اس وقت تک جب تک کہ پانی میں کسی چیز کے مل جانے سے پانی کے اوصاف یعنی مزہ، رنگ اور بو میں سے کوئی چیز متغیر نہ ہوئی ہو اس حدیث کی بناء پر جس کی روایت ہم تک پہنچی ہے یعنی بیر بضاعہ کی حدیث **الماء طهور لاينجسه شئي** کہ پانی طہور ہے اسے کوئی چیز نجس نہیں کرتی ہے، عنایہ، ع، ف، اس کا جواب یہ ہے کہ ہم سب کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر ایک پیالہ پانی میں اتنی ہی نجاست ملا دی جائے تو پانی ناپاک ہو جاتا ہے، اسی طرح آپ بھی یہ کہتے ہیں کہ پانی کے کسی وصف کے بدل جانے سے پانی ناپاک ہو جاتا ہے، ان باتوں سے یہ بات معلوم ہوئی کہ مذکورہ حدیث سے اس کے ظاہری معنی مراد نہیں ہیں اور جب بالاتفاق حدیث کے ظاہری معنی مراد نہ ہوئے تو اس حدیث کو دلیل میں پیش کرنا صحیح نہ رہا۔

اور ہم یہ بھی کہتے ہیں کہ اس حدیث میں ایک استثناء بھی ہے اس طرح پر کہ **الماء طهور لاينجسه شيء الا ان يتغير طعمه اولونه بنجاسة**، یہ حدیث بیہقی نے روایت کی ہے اور یہ مرفوع روایت اگرچہ ضعیف ہے لیکن مرسل صحیح ہے جیسا کہ ابو حاتمؒ نے اس کی تصحیح کی ہے، یہ بات عینیؒ نے بیان کی ہے اور ہمارے نزدیک مرسل روایت حجت ہے اسی طرح امام مالکؒ کے نزدیک بھی حجت ہے، اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ نجاست کے اثر سے جو پانی مل جائے وہ ناپاک ہے، اگر یہ کہا جائے کہ ہاں اس وقت جبکہ کوئی وصف متغیر ہو گیا ہو تو جواب یہ ہے کہ جس نجاست میں پانی سے رنگ، بو اور مزہ کسی میں مخالفت ہوگی اس کا

تغیر ہونا ظاہر ہوجائے گا بخلاف پیشاب یا منی کے کہ یہ اس کے موافق ہے تو اس کا خاص حکم دوسری حدیث لایبولن وغیرہ سے عنقریب بیان کیا جائے گا۔

**وقال الشافعي: يجوز إن كان الماء قُلَّتَيْنِ، لقوله عليه السلام: اذا بلغ الماء قلتين لايحمل خبثا......الخ**

امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ نجاست سے ملنے والے پانی سے وضو جائز ہے بشرطیکہ وہ پانی دو قلہ ہو کیونکہ حدیث میں ہے کہ جب پانی دو قلہ کے برابر ہو جائے تو وہ نجاست کو نہیں اٹھاتا ہے، یہ حدیث ابو داؤد نسائی ترمذی اور ابن ماجہ نے عبداللہ بن عمرؓ سے روایت کی ہے اور ابن خزیمہ، حاکم، شافعی، احمد دار قطنی اور بیہقی نے روایت کی ہے، اور ابو داؤد اور ابن ماجہ کی روایت کے بارے میں ابن المنذر نے کہا ہے کہ اس کی اسناد امام مسلمؒ کی شرط کے مطابق صحیح ہے، اسی طرح امام طحاویؒ نے بھی اس کو سند صحیح کے ساتھ روایت کیا ہے، ع، اس حدیث سے کچھ اجتہادی مسائل اخذ کئے گئے ہیں جو عنقریب ذکر کئے جائیں گے۔

**ولنا حديث المستيقظ من منامه، وقوله عليه السلام: لايبولن احدكم في الماء الدائم ولايغتسلن فيه من الجنابة، من غير فصل، والذى رواه مالك ورد في بير بضاعة، وماؤه كان جاريا في البساتين**

ترجمہ:- اور ہماری دلیل وہ حدیث ہے جو نیند سے جاگنے والے کے حق میں ہے اور دوسری دلیل یہ حدیث ہے کہ تم میں سے کوئی شخص رکے ہوئے میں پیشاب نہ کرے اور نہ اس میں جنابت کا غسل کرے اس حدیث میں تھوڑے یا زیادہ پانی کی کوئی تفصیل بھی نہیں ہے اور وہ حدیث جو امام مالکؒ نے روایت کی ہے وہ بیر بضاعہ کے بارے میں وارد ہوئی ہے اور اس بیر بضاعہ کا پانی باغوں میں جاری تھا۔

توضیح: بیر بضاعہ **ولنا حديث المستيقظ من منامه...... الخ**

ہم احناف کے مسلک کی وہ حدیث ہے جو نیند سے جاگنے والے شخص کے بارے میں ہے، اور وہ کتاب الطہارت کی ابتداء میں گذر چکی ہے جس کا ماحصل یہ ہے کہ جو شخص نیند سے جاگے وہ فوراً اپنا ہاتھ پانی کے برتن میں نہ ڈالے کیونکہ وہ نہیں جانتا ہے کہ اس کا ہاتھ سوتے وقت کہاں کہاں پہنچتا ہے، کیونکہ اکثر اس وقت ڈھیلوں سے استنجاء کرنے اور پسینے سے سونے میں ہاتھ بھر جانے کا خطرہ رہتا ہے اس کے علاوہ خواب میں احتلام یا مذی وغیرہ سے ہاتھ گندہ اور آلودہ ہو جانے کا بھی خطرہ ہے، اس لئے آپ نے پانی میں ہاتھ ڈالنے سے منع فرمادیا ہے استدلال کی صورت یہ ہے کہ خواب میں تو صرف احتمال ہے؛ اور جب احتمال کی صورت میں پانی میں ہاتھ ڈالنے کو منع فرمادیا گیا ہے تو جب حقیقۃً پانی میں نجاست پڑ جائے تو وہ بدرجہ اولی ناپاک ہو جائے گا، اور یہی بات امام مالکؒ کے خلاف حجت ہے۔

**وقوله عليه السلام :لايبولن احدكم في الماء الدائم......الخ**

اور یہ دوسری حدیث جس میں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ ٹھہرے ہوئے پانی میں کوئی شخص نہ پیشاب کرے اور نہ اس میں جنابت کا غسل کرے اس میں کم پانی یا زیادہ کی بھی تفصیل نہیں کی ہے اس سے معلوم ہوا کہ پانی تھوڑا ہو یا دو قلہ کے برابر ہو (قلے کے کئی معنی ہیں مشہور معنی مٹکہ کے ہیں) اس میں نجاست پڑنے سے وہ ناپاک ہو جائے گا کیونکہ اس حدیث میں اس کے ناپاکی کے خیال سے ہی غسل سے ممانعت کی گئی ہے، ان مخصوص الفاظ سے ابوداؤد نے روایت کی ہے اور ابن ماجہ نے حضرت ابوہریرہؓ سے بھی حدیث روایت کی ہے لیکن صحیح بخاری اور صحیح مسلم کے الفاظ یہ ہیں **لايبولن احدكم في الماء الدائم الذى لايجري لم يغتسل فيه**، یعنی تم میں سے کوئی بھی ایسے پانی میں جو ٹھہرا ہوا ہے بہتا ہوا نہیں ہے ہرگز پیشاب نہ کرے کہ پھر اس میں غسل بھی کرے۔

اور صحیح مسلم کی ایک دوسری روایت میں ہے اس روایت کے بعد ہے کہ ابوالصائبؒ نے پوچھا تو پھر کس طرح غسل

کریں؟ اس پر حضرت ابوہریرہؓ نے جواب دیا کہ کسی ترکیب سے اس جگہ سے پانی نکال کر باہر لا کر غسل کرے، اس حدیث کو ابن حبان نے اپنی صحیح میں اور دار قطنی اور بیہقی وغیرہم نے روایت کیا ہے، اور بیہقیؒ کی روایت میں ہے کہ حضرت ﷺ نے اس بات سے منع فرمایا ہے کہ کوئی ٹھہرے پانی میں پیشاب کرے پھر اس میں جنابت کا غسل کرے، اسے طحاوی اور طبرانی نے بھی روایت کیا ہے۔

ان احادیث سے ہمارا استدلال اس طرح ہوتا ہے کہ غسل جنابت بلکہ پیشاب کرنے سے بھی پانی کے رنگ بو اور مزہ میں کوئی فرق نہیں آتا اس کے باوجود اس میں غسل کرنے سے منع فرمایا ہے اگر پانی کسی حال میں نجاست سے ناپاک نہ ہوتا تو اس سے منع کرنے کا کوئی فائدہ نہ تھا اور نہی کا صیغہ اصل میں کسی کام کو حرام کرنے کے لئے استعمال کیا جاتا ہے، ہاں اگر اس کے خلاف کوئی دوسری دلیل ہو تو دوسری بات ہے، تو اس سے معلوم یہ ہوا کہ ٹھہرے ہوئے پانی میں پیشاب کرنا یا غسل جنابت کرنا حرام کام ہے اور ایسا کرنے سے اس کا پانی ناپاک ہو جاتا ہے۔

اگر کوئی یہ کہے کہ اس جگہ نہی سے مراد شاید نہی تنزیہہ ہو تحریمی نہیں تو جواب یہ ہوگا کہ ایسا نہیں ہو سکتا کیونکہ اس میں ماء دائم یعنی ٹھہرے ہوئے پانی کی قید لگا کر ماء جاری کو خارج کر دیا اگر حرمت مراد نہ ہوتی یا جاری اور دائم دونوں پانی میں برابر ہونے اور دائم کی قید بے فائدہ ہوتی، حالانکہ رسول اللہ ﷺ کا کلام بے فائدہ ہونے سے پاک ہے، مع، اب امام مالکؒ کے استدلال کا جواب یہ ہے کہ جو صاحب ہدایہؒ نے کہا ہے **والذی رواہ مالک الخ**، یعنی امام مالکؒ نے جو حدیث پیش کی ہے کہ پانی کو کوئی چیز ناپاک نہیں کرتی دراصل اس حدیث میں حضورؐ کا یہ فرمان عام پانی کے بارے میں نہیں ہے بلکہ بیر بضاعہ کے بارے میں ہے۔

## بیر بضاعہ

**والذی رواہ مالک ورد فی بیر بضاعۃ، وماؤہ کان جاریا فی البساتین......الخ**

بیر بضاعہ کے معنی ہیں بضاعہ کا کنواں جو دراصل کوئی بند کنواں نہ تھا بلکہ وہ ایک بہتا پانی تھا اور اس سے باغوں میں پانی جاتا رہتا تھا اس طرح وہ آب جاری تھا اور آب جاری سے بالاتفاق وضو جائز ہے اگرچہ اس میں نجاست گری ہوئی ہو، اب چونکہ پانی کے بارے میں احادیث مختلف ہیں اس لئے سب میں توفیق پیدا کرنے کی غرض سے الماء سے ہر قسم کا پانی مراد نہیں لیا گیا ہے۔

تاج الشریعہؒ نے فرمایا ہے کہ میں نے اپنے شیخ استادؒ سے سنا ہے کہ یہ نص **الماء طہور الخ** کی مخصوص ہے دونوں حدیثوں سے جو نیند سے جاگنے والے کے بارے میں ہے اور **لایبولن احدکم** کی حدیث سے۔ تو جب اس حدیث کی عمومیت باقی نہیں رہی اور مخصوص ہو گئی تو مخصوص کے لئے جائز ہے کہ جس بارے میں وہ حدیث کہی گئی ہے اس کے ساتھ مخصوص رہے، لہٰذا یہ حدیث بیر بضاعہ سے مخصوص ہے۔ اس کے علاوہ عموم اس وقت مراد ہوتا ہے جب کہ الف لام جنس کا ہو جبکہ الماء طہور میں الف لام جنس کا نہیں بلکہ عہدی ہے یعنی وہ پانی معہود اور متعین ہے جو بیر بضاعہ کا ہے۔ اس بیر بضاعہ کا پانی باغوں میں جاری تھا چنانچہ نے محمد ابن شجاع ثلجی کی سند سے اور انہوں نے الواقدی سے روایت کی ہے کہ **کانت بیر بضاعۃ طریقا بالماء الی البساتین**، یعنی بیر بضاعہ باغوں کی طرف پانی آنے کا ایک راستہ تھا۔

اگر یہ کہا جائے کہ محدثین نے محمد بن شجاع ثلجی پر اعتراض کیا ہے یہانتک کہ ابن الجوزیؒ نے ابن عدیؒ سے نقل کیا ہے کہ ثلجیؒ تشبیہ کی حدیثیں گڑھ کر ثقہ راویوں کی طرف منسوب کر دیا کرتے تھے اس لئے وہ قابل اعتماد نہیں ہے۔

جواب یہ ہے کہ معترض کا اعتراض بالکل غلط ہے وہ تو بہت بڑے عالم تھے خود ان کی اپنی ایک مستقل کتاب ہے جس میں فقہ مشتبہ پر رد کیا ہے اس کے ہوتے ہوئے ابن عدی کا قول کس طرح صحیح ہو سکتا ہے۔۔ وہ تو بہت بڑے دیندار عابد اور مرد

صالح تھے، تہذیب الکمال میں لکھا ہے کہ ثلجیؒ نے اپنے وقت میں اہل رائے کے نزدیک فقیہ اور صاحب تصانیف شمار ہوتے تھے۔

اور اگر واقدیؒ کے بارے میں اعتراض کیا جائے کہ بخاریؒ نے ان کے بارے میں کہا ہے کہ وہ متروک الحدیث ہیں اور یحیٰی بن معین اور احمدؒ نے ان کی تضعیف کی ہے تو جواب یہ ہے کہ واقدیؒ خود اہل مدینہ میں سے ہیں اس بیر بضاعہ سے خوب واقف ہیں انہوں نے اپنا مشاہدہ بیان کیا ہے اور واقدی کی کتابیں فنون اور علوم کے بارے میں دور دور تک پھیلی اور مشرق و مغرب میں اس کا چرچا ہوا چنانچہ خطیب نے واقدی کے ترجمے میں اس کا ذکر کیا ہے اور فقیہ ابراہیم بن جابرؒ نے کہا ہے کہ میں نے ساغانیؒ سے سنا ہے۔

انھوں نے واقدی کے بارے میں کہا ہے کہ اللہ کی قسم اگر وہ میرے نزدیک ثقہ نہ ہوتے تو میں ان سے ایک حدیث بھی نقل نہ کرتا، ان کے علاوہ بڑے بڑے چار اماموں یعنی ابو بکر بن ابی شیبہ اور ابو عبید القاسم بن سلام اور ابو خیثمہ اور ایک دوسرے امام نے ان سے حدیث بیان کی ہے، یہ چوتھے امام شاید شافعیؒ ہوں اور مصعب الزبیریؒ نے کہا ہے کہ واقدی ثقہ اور مامون ہیں اسی طرح اگر امام طحاویؒ کے نزدیک ثلجی اور واقدی دونوں ثقہ نہ ہوتے تو استدلال کے مواقع میں امام طحاوی ان کی روایت بیان نہ کرتے تو معلوم ہوا کہ دوسروں کے ضعیف کہنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ حقیقت میں دونوں ضعیف ہوں، کیا یہ نہیں دیکھا جاتا کہ صحیح بخاری پر دوسرے بہت سے لوگوں نے طعن کیا ہے۔

واضح ہو کہ بیر بضاعہ جس کے پانی کے بارے میں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے الماء طھور یہ بات ناممکن ہے کہ جس وقت اس میں حیض کے چیتھڑے نجاست اور گندگیاں پڑی ہوں اس وقت اس کے بارے میں دوسرے عام پانی کے مانند آپ نے وہ جملہ فرمایا ہو، بلکہ حقیقت حال تو اللہ کو معلوم ہے مگر قرین قیاس یہ معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے اس وقت فرمایا ہوگا جبکہ وہ ساری ناپاکیاں اور گندگیاں اس سے دور ہو چکی ہوں گی اس کے بعد اس سے بہتے ہوئے پانی کے بارے میں سوال ہوا کیونکہ شبہ یہ باقی رہ گیا تھا کہ اگرچہ ساری گندگیاں ختم ہو چکی ہیں مگر اس کی زمین اور اس کی مٹی تو کسی طرح پاک نہیں کی گئی تھی تو اب اس کے پاک ہونے میں شبہ رہ گیا، آپ ﷺ نے بھی صراحتاً یہ فرمادیا کہ شبہ کی ضرورت نہیں ہے پانی طہور ہے، جیسا کہ امام طحاویؒ اور ابو نصر اور الاقطعؒ نے کہا ہے کہ یہ تصور بھی نہیں ہو سکتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ جن کی طبیعت میں انتہائی صفائی اور نظافت تھی وہ ایسے کنوئیں سے طہارت حاصل کرتے ہوں جس میں اتنی گندگیاں بھری ہوں۔

امام خطابیؒ نے کہا ہے کہ بعض لوگوں نے یہ وہم کیا ہے کہ ان لوگوں کی عادت تھی کہ وہ قصداً انجاس ڈالتے تھے مگر حقیقت سے یہ بات بہت دور معلوم ہوتی ہے کہ کوئی شریف انسان خواہ وہ کافر ہو یا ذمی یا بت پرست ہو اس کی طبیعت ایسی گندی ہو تو پھر مسلمانوں کے متعلق تو کسی صورت بھی اس کا تصور نہیں ہو سکتا ہے اسی بناء پر ہمیشہ سے تمام لوگوں کی عادت چلی آئی ہے کہ پانی کو گندگیوں سے دور اور محفوظ رکھتے ہیں تو رسول اللہ ﷺ کے زمانے کے لوگوں اور صحابہ کرامؓ کے بارے میں جبکہ وہ جماعت المسلمین کے افضل اور دین کے لحاظ سے اعلیٰ طبقے کے ہوں بالخصوص ایسے وقت اور ایسے شہر میں جہاں پانی کم یاب بلکہ نایاب ہو وہ عمداً بیر بضاعہ میں گندگیاں مردے جانور اور حیض کے چیتھڑے ڈالتے ہوں اور پانی کو اس قدر خراب کرتے ہوں نیز رسول اللہ ﷺ نے تو پانی کے گھاٹوں اور راستوں میں بھی پاخانہ کرنے کی ممانعت فرمائی ہے، پھر یہ کس طرح ممکن ہے کہ پانی کے چشمے اور منبع کو گندگیوں کو نجاسات کا گھورا بنا دیا جائے لہٰذا یہ بات بالکل غلط ہے اور ناقابل یقین ہے کہ لوگوں نے اس کنوئیں کو قصداً گندگیوں کے ڈالنے کے لئے استعمال کرتے تھے، بات اتنی تھی کہ یہ بیر بضاعہ ایک ایسی زمین پر واقع تھا جدھر سے سیلابی پانی بہتا رہتا تھا اور اسی گندگیوں کو راستوں سے اور ادھر اُدھر جگہوں سے بہا کر اس کنوئیں میں ڈالتا تھا اور اس میں پانی بہت رہتا تھا اسی بناء پر اس کے ناپاک ہونے کا شبہ ہوا تھا، اور رسول اللہ ﷺ نے بھی اسی اعتبار سے جواب دیا تھا جس کا ماحصل یہ ہے کہ اتنے زیادہ بہتے ہوئے پانی

میں گندگیوں کے پڑنے سے کوئی فرق نہیں آتا ہے، مع۔
اگر یہ کہا جائے کہ الماء طھور لاینجسہ شئی میں الف، لام، عہدی ہو تو باب کی ابتداء میں مصنفؒ نے اس سے سارے پانی کے پاک ہونے پر کس طرح استدلال کیا ہے اور اگر الف، لام جنس کا ہے تو اس سے صرف بیر بضاعہ کے پانی پر کیوں محمول کیا جائے جواب یہ ہے کہ الماء طھور تو حقیقت ہی عام ہے لیکن لاینجسہ کی ضمیر بیر بضاعہ کی طرف ہے اور یہ فن بلاغت میں ایسا کرنا استخدام کہلاتا ہے اس کے معنی یہ ہوئے کہ پانی اپنی خلقت اور فطرت میں طھور ہے تو اس بیر بضاعہ کے پانی کو نجس کرنے والی کوئی چیز نہیں ہے جیسا کہ دوسری حدیث میں ہے المومن لاینجس، یعنی مومن نجس نہیں ہوتا ہے یہ حدیث صحیح ہے، اور جیسے کہ مصنف عبد الرزاقؒ میں حسن سے مرسلا مروی ہے کہ وفد بنی ثقیف کے لئے ٹھہرنے کے لئے مسجد میں ایک جگہ بنادی گئی تھی، اسے دیکھ کر لوگوں نے کہا کہ یہ لوگ تو ناپاک اور کافر ہیں (انہیں پاک مسجد میں رکھنا تو مناسب معلوم نہیں ہوتا ہے) اس موقع پر آنحضرت ﷺ نے فرمایا ہے کہ زمین کو کوئی چیز ناپاک نہیں کرتی ہے، اس کی اسناد صحیح ہے، حالانکہ یہ بات معلوم ہے کہ زمین ناپاک چیز ملنے سے ناپاک ہو جاتی ہے، بیر بضاعہ کے پانی کا بھی یہی حال ہے کہ جب اس میں گندگی پڑی ہوئی نہ ہو اس وقت الماء کی اصل حالت یعنی یہ کہ وہ خود پاک ہے اور دوسروں کو پاک کرنے والا ہوتا ہے اس سے مطلع فرمایا ہے، عنقریب بڑے تالاب کے بارے میں یا غدیر عظیم کے مسئلے میں بیر بضاعہ سے متعلق تالابی شکل وغیرہ سے بحث ہوگی، اب امام شافعیؒ کے مستدل حدیث قلتین کا جواب دیا جا رہا ہے۔

**ومارواہ الشافعی ضعفہ ابو داؤد، او ھو یضعف عن احتمال النجاسۃ.....الخ**

ترجمہ:- امام شافعیؒ نے قلتین کی حدیث جو روایت کی ہے اسے ابو داؤد نے ضعیف بتلایا ہے یا لم یحمل الخبث کے معنی یہ ہوں گے وہ پانی جو دو قلہ نہ ہو وہ نجاست برداشت نہیں کر سکتا ہے یعنی نجاست اٹھانے سے کمزور اور مغلوب ہے۔

توضیح:- امام شافعیؒ کے قول کی تضعیف امام شافعیؒ نے پانی میں ناپاکی مل جانے کے باوجود اس کے پاک رہنے کے لئے جو شرط لگائی ہے کہ وہ دو قلہ کے برابر ہو جیسا کہ ایک حدیث میں ہے کہ اس کے متعلق صاحب ہدایہؒ نے فرمایا کہ اس حدیث کو ابو داؤدؒ نے ضعیف کہا ہے، یہ حدیث حضرت ابن عمرؓ سے سنن اربعہ میں مروی ہے کہ آنحضرت ﷺ سے پوچھا گیا ایسے پانی کے بارے میں جو جنگلوں میں ہوتا ہے اور اسے پینے کے لئے جنگلی درندے اور چوپائے آتے جاتے رہتے ہیں کہ کیا اس کا پانی پاک رہتا ہے، جواب میں آپؐ نے فرمایا **اذا کان الماء قلیتین لم یحمل الخبث**

اس حدیث کو ابن خزیمہ اور حاکم نے بھی روایت کیا ہے اس کی کچھ سندیں صحیح ہیں لیکن صاحب ہدایہؒ نے فرمایا ہے کہ ابو داؤدؒ نے اسے ضعیف بتایا ہے، عینی اور زیلعی وغیرہ نے کہا کہ ابو داؤد نے اپنی سنن میں اس کی روایت کے بعد سکوت اختیار کیا ہے، ابو داؤد کی عادت کے مطابق ان کا سکوت اختیار کرنا اس کی تصحیح کی دلیل ہے اس لئے بہت ممکن ہے کہ ابو داؤد سے طیالسی ہوں یا خود ابو داؤد سجستانی نے سنن کے ماسوا کسی دوسری کتاب میں اسے ضعیف کہا ہو، اور بعضوں نے کہا ہے کہ ابو داؤد سے منقول ہے فرماتے ہیں کہ شاید کہ پانی کے مقدار مقرر کرنے میں فریقین میں سے کوئی حدیث بھی صحت کے درجے کو نہ پہنچے، ان کے اس قول سے یہ لازم آتا ہے کہ قلتین کی حدیث جو مقدار کے بارے میں ہے ضعیف ہے، معلوم ہونا چاہئے کہ حدیث میں دو باتیں ہوتی ہیں یعنی ایک اسناد ہوتی ہے اور ایک متن ہوتا ہے مثلاً بخاریؒ نے کہا ہے **حدثنا المکی بن ابراھیم عن یزید بن ابی عبید عن سلمۃ بن الاکوعؓ قال قال رسول اللہ ﷺ الحدیث**

اس طرح راویوں کی روایت کرنی اسناد ہے اور جس قول کو انہوں نے روایت کیا ہے اسے متن کہا جاتا ہے، کبھی ایسا ہوتا ہے کہ اسناد کے راوی تو ثقہ ہوتے ہیں لیکن جس قول کو انہوں نے روایت کیا ہے اس میں کوئی علت یا بات پیدا ہو جاتی ہے مثلاً کچھ راویوں نے اسے دوسری طرح سے روایت کیا ہو یا جس قول کو انہوں نے روایت کیا ہے وہ مبہم ہے اور سمجھا نہیں جاتا ہے

اس بناء پر شاید مصنفؒ کی مراد یہ ہو کہ ابوداؤدنے صریح الفاظ میں اس روایت کو ضعیف نہیں کہا ہے بلکہ اس طرح پر روایت کیا ہیکہ اس میں اضطراب ہے یا اس کے مفہوم سمجھ میں نہیں آرہے ہیں جس سے یہ بات لازم آتی ہے کہ یہ ضعیف ہے۔

او ھو یضعف الخ یا لم یحمل الخبث کے معنی یہ ہیں کہ وہ پانی جو دو قلہ نہ ہو وہ نجاست کو برداشت نہیں کر سکتا وہ نجاست کے اٹھانے سے کمزور اور مغلوب ہے، لہٰذا یہ پانی ناپاک ہو گیا، زیلعی وغیرہ علماءؒ نے کہا ہے کہ صاحب ہدایہؒ کی یہ تاویل اس جگہ تو کچھ مانی جاسکتی ہے لیکن دوسری روایتوں میں تاویل صحیح نہیں ہو سکتی جس میں اس طرح ہے اذا بلغ الماء قلتین لم یتنجس یعنی جب پانی دو قلہ پہنچ جائے تو ناپاک نہیں ہوتا اس طرح مصنفؒ کے کلام میں گفتگو اس بات پر ہے کہ روایت کی اسناد میں بھی علت ہے، اور معنی میں بھی علت ہے۔

فتح القدیر میں ہے کہ اسنادیں ضعیف ہونے کی وجہ اس میں اضطراب کا پایا جانا ہے جو اس کی اسناد میں واقع ہوا کہ ابواسامہ راوی نے کبھی کہا ہے کہ ولید بن کثیر نے محمد ابن عباد سے روایت کی ہے اور کبھی کہا ہے کہ محمد ابن جعفر سے روایت کی ہے، مگر اس کا یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ دونوں سے روایت کی ہو اسی طرح سند کے آخر میں ہے عبداللہ ابن عبداللہ بن عمر اور عبداللہ بن عبداللہ بن عمر اس طرح نام میں عبداللہ یا عبیداللہ کا اختلاف پایا گیا۔

اس اعتراض کا بھی اس طرح جواب دیا گیا ہے کہ عبداللہ اور عبیداللہ دونوں بھائی ہیں، اور غالباً دونوں ہی نے اپنے والد سے روایت کی ہے اس طرح اس توجیہ سے اضطراب کم ہو گیا، لیکن اس حدیث کے متن میں کئی طرح سے اضطراب موجود ہے چنانچہ محمد ابن جعفر سے ولید نے جو روایت کی ہے اس میں متن یوں ہے کہ اذا بلغ الماء قلتین لم ینجسہ شئی اور محمد بن اسحاق کی روایت میں متن یوں ہے اذا بلغ الماء قلیتین لم یحمل الخبث، بیہقیؒ نے کہا ہے کہ یہ غریب ہے۔

اور اضطراب کی دوسری صورت یہ ہے کہ وہ پانی جنگلوں میں ہوتا ہے اس پر کتے اور جانور آتے رہتے ہیں اور دوسری روایت میں ہے کہ وہ پانی جو جنگلوں میں ہوتا ہے اس پر پرندہ اور چوپائے وارد ہوتے ہیں۔

اضطراب کی ایک اور صورت یہ ہے کہ عاصم بن منذر نے کہا ہے کہ میں عبداللہ بن عمر کے ساتھ ایک باغ میں گیا اس میں پانی تھا جس میں میرے اونٹ کی کھال پڑی تھی اس سے عبداللہ نے وضو کر لیا جس پر میں نے کہا ہے کہ آپ اس پانی سے وضو کرتے ہیں حالانکہ اس میں میرے اونٹ کی کھال پڑی ہے، انہوں نے مجھ سے اپنے والد کی سند سے آنحضرت سے حدیث بیان کی کہ جب پانی دو قلہ یا تین قلہ پہنچ جائے تو اسے کوئی چیز نجس نہیں کرتی ہے اس روایت میں دو یا تین کا لفظ نہیں ہے، اور لکھا ہے کہ دار قطنی اور ابن عدی اور عقیل نے اپنی کتاب میں قاسم بن عبداللہ العمری عن محمد بن المنکدر عن جابرؓ روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے اذا بلغ الماء اربعین قلۃ فانہ لایحمل الخبث، یعنی جب پانی چالیس قلہ پہنچ جائے تو نجاست نہیں اٹھاتا، دار قطنی نے اس روایت کو ضعیف کہا اور بیان کیا کہ سفیان ثوری اور مغیر بن راشد، روح بن القاسم نے اس کو محمد بن المنکدر عن عبداللہ بن عمر کہہ کر یہ روایت کیا ہے لیکن صرف عبداللہ بن عمر پر موقوف کیا ہے اور رسول اللہ ﷺ کا قول نقل نہیں کیا ہے، اور سند سے بیان کیا جس کی اسناد صحیح ہے کہ روح بن القاسم نے محمد بن المنکدر سے انہوں نے ابن عمرؓ سے روایت کی کہ ابن عمرؓ نے فرمایا کہ اذا بلغ الماء اربعین قلۃ لم ینجس یعنی پانی جب چالیس قلہ تک پہنچ جائے تو ناپاک نہ ہوگا اور معمرؒ کی روایت ہے عبدالرزاق نے معمر سے انہوں نے کئی آدمیوں سے ان سبھوں نے ابن عمرؓ سے روایت کی یعنی معمر نے بہت سے لوگوں کے واسطے سے ابن عمرؓ سے محمد بن منکدر کی روایت کی طرح روایت کی ہے۔

اور بشر بن سری نے ابن لہیعہ کی سند سے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی کہ ابوہریرہؓ نے کہا ہے کہ پانی چالیس قلہ کے برابر ہو جائے تو وہ نجاست کو نہیں اٹھاتا، دار قطنی نے کہا ہے کہ اسی طرح بشر بن سری نے بھی روایت کی ہے لیکن دوسرے لوگوں نے ابوہریرہؓ کا قول اس طرح نقل کیا ہے کہ چالیس غرب ہو یعنی چالیس چرس کے برابر ہو اور بعض راویوں نے کہا ہے

کہ چالیس دلو یعنی چالیس ڈول ہو، ان روایتوں میں قلتین کے راوی ابن عمرؓ ہیں جن سے صحیح اسناد سے چالیس قلے مروی ہیں اور ابن عمرؓ کے ماسوا دوسرے صحابہ کرامؓ سے بھی اسی طرح مروی ہے، ابن الہمامؒ نے کہا کہ یہ روایت اتنی زیادہ طریقوں سے مروی ہے اور اس میں اس قدر اضطراب ہے جو اس کے ضعیف بننے کا سبب بنتا ہے ان تمام باتوں کے باوجود اگر ہم اس کے اضطراب ہونے کا خیال نہ کریں اور تھوڑی ذیر کے لئے ہم اس کی توفیق بھی کر دیں پھر بھی اس میں معنوی قسم کا اضطراب باقی رہ جاتا ہے۔

## قلتین کی روایت کے عیوب:-

قلے کے معنی میں بھی اضطراب ہے کیونکہ قلے کا لفظ مشترک ہے یعنی یہ ایک لفظ کئی معنوں میں برابر مستعمل ہوتا ہے اس طرح پر کہ لفظ قلہ کے معنی ہیں مشک، مٹکہ اور پہاڑی کی چوٹی، اب جب کہ یہ بیان نہ آجائے کہ اس کے معنی کیا ہیں اس وقت تک روایت پر عمل مشکل ہے، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ چالیس چرس چالیس قلے کی روایت خود بھی مشکل میں ڈالنے والی ہے، اگر یہ کہا جائے کہ شافعیؒ نے جو روایت کی ہے اس میں قلے کا بیان ہے، چرس اور مٹکے وغیرہ کا بیان نہیں ہے اس روایت کو شیخ ابن الہمامؒ نے ذکر کیا ہے کہ شافعیؒ نے فرمایا ہے **اخبرنی مسلم بن الخالد الزنجی عن ابن جرید باسناد لایحضر فی أنه علیه السلام قال: اذا کان الماء قلیتین لم یحمل خبثا، وقال فی الحدیث بقلال هجر** یعنی مسلم ابن خالد زنجی نے مجھے خبر دی ہے ابن جریج سے جس کی سند مجھے یاد نہیں رہی کہ وہ دو قلے ہجر کے قلوں میں سے ہوں، عینیؒ نے کہا ہے کہ مدینے کے قریب ایک شہر کا نام ہجر ہے، اور روایت میں ہے کہ ابن جریج نے بیان کیا ہے کہ میں نے ہجر کے قلے دیکھے ہیں ان میں سے ہر ایک میں دو مشک یا اس سے بھی کچھ زیادہ پانی آجاتا ہے، شافعیؒ نے کہا ہے کہ احتیاط یہ ہے کہ قلے سے مراد ڈھائی مشک کے برابر مانا جائے لہٰذا دو قلے یعنی جس میں ایسی پانچ مشک پانی آئے جیسے کہ حجاز کی ہوتی ہیں تو پانی ناپاک نہ ہوگا، ہاں جب کہ وہ متغیر ہو جائے تب ناپاک ہوگا، ابن الہمامؒ نے ذکر کیا ہے کہ یہ روایت منقطع ہے۔

عینیؒ نے لکھا ہے کہ شیخ تقی الدینؒ جو شافعی مذہب تھے کتاب الامام میں بیان کیا ہے کہ اس روایت میں دو عیب ہیں اول یہ کہ جو اسناد امام شافعیؒ کو یاد نہ آئی اس کے راوی مجہول رہے لہٰذا وہ منقطع کے مثل ہوئی اس سے حجت حاصل نہیں ہو سکتی ہے دوم یہ کہ حدیث میں تو کہا ہے کہ دو قلہ حجر کے قلوں سے ہو اس میں یہ وہم ہوتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی طرف سے یہ بیان ہو حالانکہ ابن جریج کی روایت سے جو معلوم ہوا کہ یہ حضرت ﷺ کا یہ بیان نہیں ہے، عینیؒ نے کہا ہے اس میں ایک تیسری برائی اور بھی ہے وہ یہ کہ امام شافعیؒ کا شیخ یعنی مسلم بن خالد زنگی ضعیف ہیں بہت سے محدثین نے ان کو ضعیف قرار دیا ہے اور بیہقی بھی ان کو ضعیف کہنے والوں میں سے ہیں، باوجود ہے کہ بیہقیؒ نے شافعیؒ کی طرف سے ائمہ حنفیہ کے ساتھ اختلاف کیا ہے، ابن جریج کی روایت میں جو بات پائی گئی ہے کہ قلال ہجر سے قلے کا بیان یحییٰ بن عقیل نے کیا ہے خود بیہقی نے اس کو بیان کیا ہے اور یہ یحییٰ صحابی بھی نہیں ہیں۔

ابن الہمامؒ نے شیخ تقی الدین کے قوال کی تلخیص سے لکھا ہے کہ میں نے اس اسناد کے استخراج کے واسطے حدیث کو جو تلاش کیا تو ابن عدی کے اسناد میں اس طرح پایا، مغیرہ بن سقلاب عن محمد بن اسحاق عن نافع عن ابن عمرؓ انہوں نے فرمایا کہ حضرت ﷺ نے فرمایا ہے **اذا کان الماء قلتین من قلال هجر لم ینجسه شئی**، یعنی پانی ہجر کے قلوں میں سے دو قلوں کے برابر ہو جائے تو اس کو کوئی چیز ناپاک نہیں کرتی، دوسرے کسی راوی نے مغیرہ بن سقلاب کی روایت کے ماسوا اسے روایت نہیں کیا جبکہ یہ راوی مغیرہ بن سقلاب جن کی کنیت ابو بشر ہے وہ ضعیف اور منکر الحدیث ہیں، اور دار قطنی نے جو روایت کی اس میں بیان ہے کہ میں نے یحییٰ بن عقیل سے پوچھا کہ کون سا قلہ مراد ہے تو یحییٰ نے کہا کہ وہ جو ہجر کے قلوں میں ہوں، راوی نے کہا میرا گمان ہے کہ ہر قلے میں دو مشک پانی آتا ہوگا اور مغیرہ بن سقلاب کی گزشتہ روایت میں مذکور ہے کہ اس سے مراد دو

فرق ہے، عینیؒ نے کہا ہے کہ دوسری روایت میں ہے کہ ایک فرق کے سولہ رطل ہوتے ہیں اس طرح دو قلے کے صرف چونسٹھ رطل ہوئے، عینیؒ نے کہا بحث کا ماحصل یہ نکلا کہ اس میں چار اعتراضات ہوئے، اول یہ کہ یہ روایت نص نہیں ہے دوم یہ کہ اس کے راوی یحییٰ بن عقیل مجہول ہے، اس لئے ابن عدیؒ نے کہا ہے کہ ان کا حال معلوم ہونا چاہئے تیسرے یہ بیان یقینی نہیں ہے بلکہ گمان ہے چوتھا یہ کہ دو قلے کے مجموعۃ صرف چونسٹھ ہی رطل ہوتے ہیں حالانکہ امام شافعیؒ کا قول ہے اور نہ بیہقیؒ اس کے قائل ہیں کہ دو قلے میں صرف اتنا ہی پانی ہو، ابن الہمامؒ نے بھی اسی طرح کا اعتراض کیا ہے۔

عینیؒ نے ابن قدامہ مغنی سے نقل کیا ہے کہ قلہ یعنی جرہ بمعنی مٹکہ ہے اور یہ لفظ مٹکہ چھوٹے اور بڑے دونوں قسم پر بولا جاتا ہے اور یہاں قلتین سے ہجر کے دو قلے مراد ہیں اس لئے وہ پانچ مشک کے برابر ہوئے جبکہ ہر مشک میں سو رطل پانی آتا ہے اس طرح دو قلے کے مجموعہ پانچ سو رطل ہوئے؛ امام شافعیؒ کا مشہور قول اور مشہور مذہب یہی ہے، مختصر یہ کہ حدیث قلتین میں جو قلے کا بیان ہے وہ کسی صحیح حدیث میں مذکور نہیں ہے پھر بھی امام شافعیؒ نے مسلم ابن خالد زنگی کی اسناد سے جو روایت بیان کی ہے اول تو اس کی اسناد مذکور ہے وہ ضعیف ہے اور وہ مجہول اور منقطع بھی ہے، اور جو روایت ابن عدیؒ نے مغیرہ ابن سقلابؒ کی سند سے روایت کی ہے وہ انتہائی کمزور ہے جیسا کہ گذر چکا ہے اس کے علاوہ لفظ قلہ کے مشترک ہونے کا بیان اور اس کی مراد ظاہر نہیں ہوئی اور جو روایت ضعیف منقطع مجہول اور جس کی نص نہیں ہے اس میں جو کچھ بیان ہے اس میں صرف چونسٹھ رطل کا ہے، حالانکہ امام شافعیؒ پانچ سو رطل کے قائل ہیں اس طرح وہ بیان مہمل ثابت ہوا۔

ابن الہمامؒ نے لکھا ہے کہ میں نے شیخ تقی الدین الشافعیؒ کے بیان کا یہ خلاصہ لکھا ہے اس سے ظاہر ہے کہ خود شیخ تقی الدین کے نزدیک یہ حدیث ضعیف ہے اسی وجہ سے شیخ نے اس کو اپنی کتاب الامام میں ذکر نہیں فرمایا حالانکہ وہاں ان کو اس حدیث کی سخت ضرورت تھی کیونکہ قلتین کے واسطے کوئی نص چاہئے اور سوائے اس ضعیف حدیث کے اس کی کوئی حجت نہیں ہے، اسی روایت کے ضعیف کرنے والے لوگوں میں علماء مالکیہ میں سے حافظ ابن عبد البر، قاضی اسمٰعیل بن اسحاق اور ابو بکر بن العربی ہیں، اور بدائع میں ہے کہ ابن المدینیؒ نے لکھا ہے کہ حدیث القلتین ثابت نہیں ہے اسی بناء پر اس حدیث سے عدول کرنا واجب ہوا۔

عینیؒ نے لکھا ہے کہ علماءؒ نے اس کے بارے میں بڑی بحثیں کی ہیں جن کا ماحصل یہ ہے کہ حدیث القلتین لفظاً اور معناً ہر اعتبار سے مضطرب اور ضعیف ہے، لفظاً ہونے کی وجہ میں انہوں نے اس حدیث کی اسناد و متن کے اختلاف روایت اور اضطراب کو بیان کیا ہے۔

اور معنی کے اعتبار سے اس طرح ضعیف و مضطرب ہے کہ لفظ قلہ مشترک ہے اس کے معنی قد آدم، پہاڑ کی چوٹی، چھوٹے بڑے گھڑے کے بھی آتے ہیں اور قاعدہ ہے کہ لفظ مشترک سے اس کے صرف ایک ہی معنی لئے جاسکتے ہیں جو دلیل سے ظاہر ہوں جبکہ یہاں کوئی ایسی دلیل بھی نہیں ہے جس سے یہ معلوم ہو کہ قلہ سے وہ معنی مراد ہیں جو امام شافعیؒ نے بیان کئے اور اگر قلال ہجر کو اس کا بین لاتے ہیں یعنی اس سے ہجر کا قلہ مراد لیں تو اس کی حالت و حقیقت بھی ہم ابھی بیان کر چکے ہیں، شیخ ابو عمر ابن عبد البرؒ نے اپنی تمہید میں لکھا ہے کہ قلتین مذہب شریع دلیل سے ثابت نہیں ہے اور روایت میں قائم نہیں ہے کیونکہ قلتین کی حدیث میں محدثین علماء کی ایک جماعت نے چہ میگوئیاں کی ہیں کیونکہ ابھی تک یہ ثابت نہیں ہوسکا ہے کہ قلے کی کیا مقدار ہے نہ وہ کسی روایت اور اثر میں مذکور ہے اور نہ اجماع سے اس کا پتہ چل سکا ہے اس کے علاوہ قلتین کو ماننے والے بھی یہ کہتے ہیں کہ جب رنگ، بو، مزہ بدل جائے تو قلتین کا پانی بھی ناپاک ہو جائے گا حالانکہ یہ بات اس حدیث میں مذکور نہیں ہے۔

اور ابن عبد البرؒ نے استذکار میں لکھا ہے کہ قلتین کی حدیث معلول ہے کیونکہ قلتین میں امام شافعیؒ کا مذہب ضعیف ہے ان کے مذہب کے ضعیف ہونے کی وجہ سے علماء شافعیہ کی ایک جماعت نے اسے ترک کر دیا ہے مثلاً امام غزالیؒ اور رویانی وغیرہ،

حالانکہ امام غزالیؒ نے اپنے مذہب پر سختی سے عامل ہیں، ابن حزمؒ نے کہا ہے قلتین کی حدیث میں ان کی کوئی دلیل نہیں ہے کیونکہ حضرت علیہ السلام نے قلتین کے مقدار کی کوئی حد بیان نہیں فرمائی ہے، اب اگر امام شافعیؒ اس کی حد مقرر کرتے ہیں تو اس سلسلے میں امام شافعیؒ کی تفسیر دوسرے علماء کی ایسی تفسیر سے قابل ترجیح نہیں ہے جو انہوں نے اور طرح کی تفسیر کی ہے، نیز جس قول کی کوئی شرعی دلیل نہ ہو وہ باطل ہوتا ہے پھر مقام ہجر میں بھی قلے چھوٹے اور بڑے کئی مقدار کے ہوتے ہیں، اگر کوئی یہ کہے کہ رسول اللہ علیہ السلام نے بھی معراج کی حدیث میں ہجر کے قلے کا ذکر کیا ہے؟

جواب اس کا یہ ہے کہ اس میں ایک مرتبہ ذکر کرنے سے یہ بات کہاں سے لازم آگئی کہ رسول اللہ علیہ السلام جب بھی قلے کا نام لیں اس سے وہی قلال ہجر ہی مراد ہو اگر ابن جریجؒ نے حدیث کی تفسیر قلے سے بیان کی ہے تو مجاہدؒ کی تفسیر پر اس کو ترجیح دینے کی کوئی وجہ نہیں ہے کیونکہ انہوں نے بجائے قلے کے جرہ فرمایا ہے یعنی گھڑا یا مٹکہ، میں مترجم کہتا ہوں کہ خلاصہ کلام یہ ہے کہ قلتین کی اس حدیث کے استدلال سے قلتین کا مذہب ضعیف اور ترک کر دینے کے قابل ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

اب امام مالکؒ کا مذہب کہ پانی طہور ہے اور وہ کسی وصف یعنی رنگ، بو یا مزہ کے بدل جانے سے ناپاک ہو جاتا ہے تو اس سلسلے میں ہم نے حدیث المستیقظ یعنی نیند سے بیدار ہونے والے اور رکے ہوئے پانی میں غسل جنابت کرنے کی ممانعت والی حدیث میں یہ ظاہر کر دیا ہے کہ بغیر بدلے ہوئے بھی رسول اللہ علیہ السلام کے ارشاد سے پانی میں ناپاکی ملنے سے اس کا پاک ہو جانا ثابت ہے جس کی تائید کرنے والی وہ حدیث ہے جس میں کتے کے منہ ڈالنے کا بیان ہے یعنی جب کتا منہ ڈالے تو برتن کے پاک کرنے کا طریقہ یہ ہے الخ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ جب پانی کے برتن میں کتے نے منہ ڈال دیا تو وہ پانی ناپاک ہو گیا اور برتن بھی ناپاک ہو گیا حالانکہ کتے کے منہ ڈالنے سے پانی کے کسی وصف میں کوئی فرق نہیں ہوتا ہے اس سے ثابت ہوا کہ نجاست جس پانی میں مل جائے وہ ناپاک ہو جاتا ہے اور یہی ہمارا اصل مسئلہ اور اصل دعوی ہے، میں نے پہلے یہ بات واضح کر دی ہے کہ پانی سے مراد اسی قدر ہے جو نجاست سے مل گیا ہو اسی بناء پر اصل مسئلے کی توضیح کرنے والے چند مسائل کو صاحب ہدایہؒ نے آئندہ ذکر کیا ہے۔

**والماء الجاری اذا وقعت فیہ نجاسۃ جاز الوضوء بہ اذا لم یر لھا اثر، لانھا لاتستقر مع جریان الماء والاثر ھو الطعم او الرائحۃ اواللون**

ترجمہ:- اور بہتے پانی میں جب کوئی ناپاکی پڑ جائے تب بھی اس سے وضو جائز ہے بشرطیکہ اس ناپاکی کا کوئی اثر دکھائی نہ دے کیونکہ وہ ناپاکی پانی کے بہاؤ کی وجہ سے ٹھہر نہیں سکتی اور اس جگہ اثر سے مراد مزہ یا بو یا رنگ ہے۔

## توضیح:- بہتا پانی، اثر، دریا میں شراب ڈالنا، ناپاک مردار بہنا، نہر میں کتے کا ہونا

بہتے پانی کے سلسلے کے چند مسائل اس جگہ ذکر کئے جا رہے ہیں **الماء الجاری الخ**، بہتے پانی میں جب کوئی نجاست پڑ جائے اور اس کا کوئی اثر دکھائی نہ دے تو اس سے وضو جائز ہے خواہ وہ نجاست دکھائی دیتی ہو یا نہیں جیسے پیشاب یا سفید شراب، کیونکہ وہ ناپاکی پانی کے بہاؤ کی وجہ سے اپنی جگہ پر باقی نہیں رہے گی اسی بناء پر اگر ناپاکی کا کچھ اثر معلوم ہوتا ہو تو اس پانی سے وضو جائز نہ ہوگا اس لئے جو پانی نجاست سے مل گیا ہے وہ گذشتہ بیان کئے ہوئے اصل مسئلے کے مطابق ناپاک ہے اور اس کے جائز ہونے کی وجہ بھی یہی ہے کہ اس پانی کے جاری ہونے کی وجہ سے اپنی جگہ ٹھہر نہیں سکتا۔

**والاثر ھو الطعم...... الخ**

اثر سے مراد مزہ، بو اور رنگ ہے، اس بناء پر اگر کسی نے بہتے پانی میں پیشاب کر دیا اور اس سے نیچے بہاؤ کی جانب کسی نے وضو کیا تو یہ جائز ہوگا جب تک کہ اس بہاؤ میں پیشاب کا اثر ظاہر نہ ہو، الذخیرہ والبدائع، ع، امام محمدؒ سے روایت ہے اگر دریائے فرات میں کسی نے شراب کا مٹکہ توڑ دیا اور اس سے نیچے دوسرا کوئی شخص وضو کر رہا ہو تو جب تک کہ پانی میں شراب کا

مزہ یا بو رنگ نہ پائے اس وقت تک اس سے وضو جائز ہے، ف، نجس، دودھ اور خون کا بھی یہی حکم ہے کہ یہ ایسی چیزیں ہیں جو ٹھہر نہیں سکتی ہیں، م، صاحب ہدایہؒ نے جو یہ کہا ہے کہ ایسی نجاست ہو کہ اس کا اثر معلوم نہ ہو تا ہو تو اس میں اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ اگر ناپاکی نظر آ رہی ہو جہاں پر وہ ناپاکی ہو وہاں سے وضو نہ کرے۔

اور بدائع اور شرح الطحاوی میں ہے کہ دریائے فرات میں کوئی مردہ جانور بہتا جا رہا تھا اس سے نیچے کی طرف کسی نے وضو کیا تو اگر اس مردار کا مزہ یا بو یا رنگ پایا تو وہ پانی ناپاک ہو گا ورنہ نہیں، نظر آنے والی نجاست جیسے مردار جانور کہ اگر پانی اس کے کل یا آدھے پر سے بہہ رہا ہو تو اس سے نیچے کی طرف وضو جائز نہیں ہے حالانکہ آدھے ہونے کی صورت میں قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ جائز ہو، ع، مگر اس کلام کی ظاہری عبارت کہ اثر معلوم نہ ہو یہ عام ہے جو مردار اور غیر مردار سب کو شامل ہے اور ابن الہمامؒ نے اسی کو ترجیح دی اور ان کے شاگرد قاسم بن قطلوبغہ نے کہا ہے کہ یہی قول مختار ہے اور نہر الفائق میں اسی کو قوی کہا ہے، د۔

ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ اگر بہتے پانی میں نظر آنے والی نجاست بہہ نہیں رہی ہو بلکہ ٹھہری ہوئی ہو مثلاً مردار پڑا ہوا ہے اگر وہ پانی کے پورے دھار یا اس کے آدھے پر ہو تو اس کے نیچے سے وضو کرنا جائز نہیں اگرچہ اس کا اثر دیکھا نہ جائے، الفتح، اور نصاب میں ہے کہ بہتے پانی میں اس بات پر فتویٰ ہے کہ جب تک اس کا مزہ یا بو یا رنگ بدل نہ جائے اس وقت تک وہ ناپاک نہیں ہوتا المضمرات المنیہ۔

اور اگر نہر پتلی ہو اتنی کہ اس کے چوڑان کو کتے نے روک لیا ہے اور پانی اس کے اوپر سے جاری ہے تو اگر پانی کی وہ مقدار جو کتے سے لگ کر جا رہی ہے اس دوسرے مقدار سے جو لگ کر نہیں جا رہی ہے کم ہو تو نیچے کی طرف سے وضو جائز ہے ورنہ نہیں، فقیہ ابو جعفرؒ نے کہا ہے کہ میں نے اپنے مشائخ کو اسی کا قائل پایا ہے، شرح الوقایہ، المحیط، یہی صحیح ہے، البحر الرائق۔

ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ حدیث الماء طھور الخ کو جب بہتے پانی پر محمول کیا گیا ہے تو جب تک اس بہتے پانی میں تغیر نہ آ جائے اس سے وضو جائز ہونا چاہئے اگرچہ کتا اس پانی کے اکثر حصے کو لئے ہوئے ہو، پھر اس سلسلے حدیث کی تخصیص کرنے والا کوئی چاہئے، اس جگہ ظاہری حدیث کے موافق وہ روایت ہے جو اس مسئلے میں ابو یوسفؒ کا قول ہے کہ پانی اس کتے کے اوپر اور نیچے جاری ہو تو بھی اس سے وضو کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، جیسا کہ الینابیع اور الفتح میں ہے، جب تک وصف متغیر نہ ہو، ش، اور نصاب میں ہے کہ اسی پر فتویٰ ہے، المضمرات۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ الماء طھور الخ، ہر پانی کی طہارت کے واسطے دلیل ہے سوائے اس پانی کے جو متغیر ہو گیا ہو، لیکن اوپر وضاحت کے ساتھ یہ بات بتائی گئی ہے کہ بعض ناپاکیوں میں صرف نجاست معلوم ہونا معتبر ہے اس میں کسی تغیر کی ضرورت نہیں ہے، مگر کتے کے مسئلے میں بظاہر اس کے ناپاک اور غیر ناپاک ہونے کے اختلاف ہونے پر مسئلے کی بنیاد ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، اگرچہ فتوی اسی بات پر ہے کہ کتا نجس العین نہیں ہے مگر اصح وہی ہے جس کو مصنف ہدایہؒ نے صحیح فرمایا ہے واللہ تعالیٰ اعلم، اور اسی طرف صدر الشریعہ نے بھی اشارہ کیا ہے اور یہی احوط ہے، م۔

اگر کسی پرنالے پر کوئی ناپاکی پڑی ہوئی ہے اور بارش ہوئی یا ناپاکی منتشر ہے اور اس کا کل یا اکثر یا نصف پانی سے ملا تو وہ ناپاک ہو گا، س، ف، اس طرح اگر بارش کا پانی ناپاکیوں پر سے بہتا ہوا کسی جگہ میں جمع ہوا تو اس کا بھی یہی حکم ہے، ف۔

بعض فتاویٰ میں ہے کہ ہمارے مشائخ نے کہا ہے کہ بارش جب تک برس رہی ہو اس وقت تک پانی کو بہتے پانی کا حکم دیا جائے گا، اس بناء پر اگر کسی چھت پر ناپاکی پڑی ہوئی تھی اور بارش کا پانی اس سے مل کر بہہ کر کسی کے کپڑے کو لگ گیا تو کپڑا ناپاک نہ ہو گا ہاں اگر اس پانی میں تغیر آ گیا ہو تو ناپاک ہو جائے گا، بارش اگر چھت پر ہوئی اور چھت پر نجاست سے ملی اور اس کا پانی بہہ کر گرا اس طرح پر کہ کسی کے کپڑے کو لگ گیا تو صحیح یہ ہے کہ اگر بارش ابھی تک بند نہیں ہوئی تھی تو جو پانی بہہ کر گرا ہے وہ پاک ہے، المحیط، بشرطیکہ اس میں تغیر نہ آیا ہو، التاتارخانیہ عن العتابیہ اور اگر بارش رک گئی پھر اس میں سے کچھ پانی بہہ کر گرا تو وہ

ناپاک ہے۔ المحیط۔ اور ہمارے متاخرین مشائخ نے کہا ہے کہ یہی مختار ہے، التاتارخانیہ عن النوازل، یہی قول مذہب کے اصول سے زیادہ موافق ہے اور صاحب ہدایہؒ کا مذہب مختار ہے، واللہ اعلم، م، اسی بناء پر صاحب ہدایہؒ نے فرمایا۔

**والجاری ما لایتکرر استعماله، و قیل ما یذهب بتبنة**

ترجمہ:۔ اور جاری پانی سے وہ پانی مراد ہے جس کا استعمال ایک بار سے زیادہ نہ ہو، اور بعضوں نے کہا ہے کہ جاری وہ ہے جو خشک تنکا بہا کر لے جائے۔

## توضیح:۔ پرنالہ کا پانی، حد جریان، جاری پانی بنانا، مزید تحقیق

**والجاری مالایتکرر استعماله......الخ**

یعنی بہتا پانی وہ کہلاتا ہے جس کا استعمال بار بار نہ ہوتا ہو، اس طرح پر کہ اگر وضوء کرنے والے نے کسی پانی سے چلو بھر پانی لے کر کلی کی پھر اس سے پانی لیا تو اگر وہ پہلا پانی اس چلو میں نہ آتا ہو بلکہ وہ آگے بڑھ جاتا ہو تو وہ جاری پانی کہلائے گا، اور دوسرا قول یہ ہے کہ جو پانی تنکے کو بہا کر لے جا سکے اسے جاری پانی کہا جائے گا، درمختار میں کہا گیا ہے کہ یہ ہی تعریف زیادہ مشہور ہے، م، بدائع و تحفہ اور ان کے علاوہ دوسری کتابوں میں بھی کہا گیا ہے کہ بہتا پانی وہ ہے جس کو لوگ عام طور پر بہتا پانی کہتے ہوں اور یہی اصح ہے، ع، التبیین، اگرچہ سہارے کے ساتھ نہ ہو، ت۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ پانی کو بہتا ہوا کہنے کے لئے بعض علماء نے یہ شرط لگائی ہے کہ اس کا جاری ہونا سہارے کے ساتھ ہو اور بعضوں نے یہ شرط نہیں لگائی، م، شیخ ابن الہمامؒ نے لکھا ہے بہتے پانی کے واسطے سہارے کا اور نہر کے مانند ہونا ضروری ہے، اور یہی قول مختار ہے، بعضوں نے کہا ہے کہ اگر کسی نے قمقمہ (توبڑی) سے استنجاء کیا تو اس کی وہ دھار جو ہاتھ سے پہلے پیشاب سے لگی ہو وہ پاک ہے کیونکہ وہ بہتا پانی ہے لیکن صاحب ہدایہؒ نے اپنی تجنیس میں کہا ہے کہ یہ قول محل تامل ہے کیونکہ اس کا تقاضا یہ ہوتا ہے کہ جب اس سے استنجاء کیا جائے تو وہ ناپاک نہ ہو، حالانکہ یہ بات درست نہیں ہے پھر یہ کہا ہے کہ اس کے نظیر وہ مسئلہ ہے جو مشائخ نے اپنی کتابوں میں بیان کیا ہے کہ ایک مسافر کے قریب ایک چوڑا پرنالہ ہے اور اسی میں اس کی ضرورت کا پانی ہے اس کے علاوہ اس کو دوسرا پانی ملنے کا یقین نہیں ہے صرف امید ہے تو اس کو یہ مشورہ دیا گیا ہے کہ اس کو چاہئے کہ اپنے کسی ساتھی سے کہے کہ پرنالے کے ایک طرف پانی لے کر ڈالتا جائے اور دوسری طرف پاک برتن رکھ دیا جائے جس میں پانی جا کر گرتا ہے کیونکہ یہ پانی خود پاک ہے اور پاک کرنے والا ہے اس لئے کہ یہ فی الحال بہتا پانی ہے۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ یہ طریقہ شیخ ابوالحسن الکرخیؒ سے ذخیرہ میں نقل کیا گیا ہے اور کہا کہ یہی صحیح ہے، عینیؒ نے بھی لکھا ہے کہ یہی صحیح ہے، م، پھر یہ بھی لکھا ہے کہ بعض مشائخ نے اس سے انکار کیا ہے اور کہا ہے اس مسئلے کی کوئی اصلیت نہیں ہے کیونکہ جاری پانی اسی وقت مستعمل نہیں ہوتا جبکہ چشمہ اور نہر کے ذریعے اسے مدد یا سہارا ہو، اور لکھا ہے ایسے دو چھوٹے حوض ہیں کہ ان میں سے ایک سے پانی نکلتا ہے اور دوسرے میں گرتا ہے اس کے درمیان سے اگر وضو کیا تو جائز ہے کیونکہ یہ آب رواں ہے، فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے کہ دوسرے حوض میں جو پانی جمع ہوا وہ اب ناقابل استعمال ہے، الفتح، میں مترجم کہتا ہوں کہ قاضی خان نے اس جگہ اس پانی کو جاری ہونے کا حکم نہیں دیا لیکن اس کے برخلاف دوسرے مسئلے میں کہا ہے کہ اگر نہر اوپر سے بند ہو اور پانی نہ آرہا ہو تو جب تک وہ جاری ہے، آب رواں کے حکم میں ہے، انتہی۔

اور ہندیہ میں ہے، اگر ایک چھوٹا حوض ہو اور اس سے دوسرے حوض میں درمیان سے پتلی نالی کاٹ کر پانی ڈالا جائے اس حالت میں اس بہتے ہوئے پانی سے وضو کیا جائے اور وہ سارا پانی جا کر گڈھے میں جمع کیا جائے اور دوسرا شخص اس سے نالی کاٹ کر اور بہتے پانی سے وضو کرے پھر وہ ایک گڈھے میں جمع ہو اور پھر تیسرا شخص اس سے اسی طرح کرے تو سب کا وضو صحیح

ہوگا، بشرطیکہ ہر دو گڈھے کے درمیان فاصلہ ہو اگرچہ تھوڑا ہو، اسی طرح اگر دو گڈھوں میں سے ایک سے نکل کر دوسرے میں جاتا ہو اور درمیان سے وضو جائز ہوگا، المحیط، ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ ایسے مسائل مستعمل پانی کے ناپاک ہونے کی بناء پر ہیں، اور مختار روایت یہ ہے کہ مستعمل پانی خود تو پاک ہے مگر دوسروں کو پاک نہیں کر سکتا ہے، یہ مسئلہ خوب یاد رکھنے کے لائق ہے تاکہ اسی پر دوسرے مسائل بیان کئے جاسکیں اور ایسے مسائل پر جو مستعمل پانی کے ناپاک ہونے پر مبنی ہیں ان پر فتوی نہ دیئے جائیں، الفتح۔

یہ بات یاد رکھنے کے لائق ہے کہ صحیح قول میں آب رواں اسی کو کہا جائے گا جس کو عام لوگ بھی آب رواں مانتے ہوں، کیونکہ بہت سی صورتوں میں پانی کو لغت کے اعتبار سے تو بہتا پانی کہا جاسکتا ہے لیکن عام لوگوں کی اصطلاح میں اسے بہتا پانی نہیں کہتے ہیں، نیز اس بات میں اختلاف ہی ہے کہ دریا اور نہر کا پانی جاری ہے اور اس مسئلے میں بھی اختلاف نہیں ہے کہ منہ سے جو کلی پھینکی گئی یا ہاتھ رکھ کر پانی بہایا گیا، یہ لغت کے اعتبار سے بہتا پانی ضرور ہے لیکن عام اصطلاح میں اسے آب رواں نہیں کہا جاسکتا ہے پھر یہ سوال ہو جاتا ہے کہ اگر بغیر کسی مدد کے آب رواں کہلائے گا تو یہ بھی قابل غور ہے، اس سے پہلے ایک حدیث گزر چکی ہے جو "حدیث البحر" کے نام سے مشہور ہے، بعض صحابہ کرامؓ نے رسول اللہ ﷺ سے سوال کیا کہ ہم اپنے سفر میں تھوڑا سا پانی لے جاتے ہیں اگر اسی سے وضو کریں تو پیاسے رہ جاتے ہیں تو کیا اسی مجبوری میں ہمارے لئے جائز ہوگا کہ ہم دریا کے پانی سے وضو کر لیا کریں، الخ، اس حدیث میں جاری کر لینے کی صورت موجود نہیں ہے اگر ایک لوٹا پانی الگ رکھ کر اسی کو بار بار جاری کر کے اسی سے وضو کر لیا جاتا تو بعض لوگوں کے قول کے مطابق بلاشبہ اس سے وضو درست ہو جاتا، اور قاضی خانؒ نے دونوں چھوٹوں گڈھوں کے درمیان بہتے پانی کو آب رواں نہیں مانا ہے، اور وہ نہر جو اوپر سے بند ہو اس کے بقیہ حصے کو آب رواں قرار دیا ہے اور بارش کے مسئلے میں جو محیط میں بعض فتاویٰ سے منقول ہے۔

بعض مشائخ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ چھت کا پانی اس وقت تک جاری مانا جاتا ہے جبتک کہ بارش برس رہی ہو، اور تاتارخانیہ نے نوازل سے نقل کرتے ہوئے اس کو متاخرین علماء کا مذہب مختار قرار دیا ہے، ابن الہمامؒ نے اس بات کی تصریح فرمائی ہے کہ آب رواں ہونے میں مدد ہونا ضروری ہے، صاحب ہدایہ کی تجنیس سے اسی بات کی تصریح کی گئی ہے لیکن تنوین میں اس بات کا اختیار دیا گیا ہے کہ آب رواں وہی پانی ہے جس کو عام عرف میں آب رواں کہا جاسکے اگرچہ مدد نہ ہو رہی ہو، انتہی، اور طحاویؒ نے کہا ہے کہ اس کے مقابل فتح القدیر کا قول کہ مدد کا ہونا ضروری ہے یہی مختار ہے۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اب گفتگو اس بات میں ہے کہ بلا مدد کے بھی عرف میں جاری کہدیتے ہیں لیکن اس بات میں اختلاف بھی نہیں کہ مدد کے ساتھ جاری کہلاتا ہے اگر یہ بات کہی جائے کہ پرنالے وغیرہ کے مسئلہ کو صحیح کہنے کی شاید یہ وجہ ہے کہ بلا مدد کے بھی جاری ہونے والا جاری کہلاتا ہے، اس کا جواب یہ ہو کہ شاید بلا مدد کے جاری کو بھی جاری کہنا اس دوسری تعریف کے بناء پر ہو جس میں کہا گیا ہے کہ وہ تنکے کو لے جانے والا ہو۔

یہاں دو قول ہیں ایک صحیح دوسرا مختار میں سے قول مختار اعلیٰ ہے کیونکہ مختار کو بھی صحیح کہا گیا ہے لہذا یہ ارجح ہے چونکہ باب الطہارات احتیاط کا مقام ہے اور اس میں شک نہیں کہ بالمدد کے قول میں ہی زیادہ احتیاط ہے تو اسی پر فتویٰ ہونا چاہئے اگرچہ پرنالہ وغیرہ کا مسئلہ مقلدین کے واسطے بقدر ضرورت ہو۔

## حمام کا حوض، نجس حوض میں پانی بہنا

حمام کے حوض کا پانی مشائخ کے نزدیک پاک ہے جب تک اس میں ناپاکی کا گرنا معلوم نہ ہو، اس لئے اگر کسی نے اپنا ایسا ہاتھ اس میں ڈالا کہ اس پر نجاست لگی ہوئی تھی تو دیکھا جائے گا کہ اگر حوض کا پانی ٹھہرا ہوا ہے اس میں نل سے پانی نہ گرتا ہو اور نہ

کوئی اس میں سے پانی نکالتا ہے تو پانی ناپاک ہو جائے گا، اور اگر لوگ اس حوض سے اپنے برتنوں سے پانی نکال رہے ہوں اور دوسری طرف سے پانی نل سے آرہا ہو تو اکثر مشائخ کے نزدیک اس میں ہاتھ ڈالنے سے پانی ناپاک نہ ہوگا، القاضی خان، اور اسی پر فتویٰ ہے، المحیط۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ برتنوں سے پانی نکالنا پے درپے اور متواتر ہونا چاہئے جیسا کہ المنیہ، پے درپے ہونے کا مطلب یہ ہے کہ دو مرتبہ پانی لینے کے درمیان پانی میں ٹھہراؤ نہ آنے پائے، الذاہدی، اگر ایک چھوٹا گڈھا ایسا ہو کہ اس کا پانی ناپاک ہو گیا ہو اور اس کے ایک طرف سے اس میں پاک پانی آتا رہا اور دوسری طرف سے بہتا رہا تو فقیہ ابو جعفر کے نزدیک جیسے ہی اس حوض کا پانی دوسری طرف سے بہے گا اس کے طہارۃ کا حکم دیا جائے گا، اسی فتویٰ کو صدر شہید نے اختیار کیا ہے، المحیط، اور نوازل میں ہے کہ ہم اسی کو قبول کرتے ہیں، التاتارخانیہ۔

یہ مسئلہ اس بات کی دلیل ہے کہ ناپاک پانی سے حوض کے دیواروں کا ناپاک ہونا معتبر نہیں ہے اور اسی مسئلے سے بیر بضاعہ کا بھی جواب نکل گیا کہ بیر بضاعہ میں بھی اگرچہ نجاست بہہ کر آجاتی تھی لیکن دوسری طرف سے پانی کی دھار گرگر کر وہ نجاست بہہ جاتی تھی اور پانی پاک ہو جاتا تھا، م، جب کہ آب رواں کے کسی وصف میں نجاست مل جانے کی وجہ سے تغیر ہو جائے اور اس کے ناپاک ہو جانے کا حکم دیدیا جائے تو پھر اس کے پاک ہونے کا اس وقت تک حکم نہیں ہوگا جب تک کہ یہ تغیر ختم نہ ہو جائے اس طور سے کہ اس پر سے پاک پانی گزر جائے اور اس کے تغیر کو ختم کر دے، المحیط، د، ع، ان تمام مسائل کے بعد مصنفؒ ٹھہرے ہوئے پانی میں سے جو بعض اعتبار سے آب رواں کا حکم ہے یعنی غدیر عظیم یا بڑا تالاب کا ذکر فرمایا ہے۔

**والغدير العظيم الذى لا يتحرك احد طرفيه بتحريك الطرف الاخر اذا وقعت نجاسة فى احد جانبيه، جاز الوضوء من الجانب الآخر، لان الظاهر ان النجاسة لاتصل اليه، اذ اثر التحريك فى السراية فوق اثر النجاسة، ثم عن ابى حنيفةؒ انه يعتبر التحريك بالاغتسال، وهو قول ابى يوسف، وعنه بالتحريك باليد، وعن محمد بالتوضى، ووجه الاول ان الحاجة اليه فى الحياض اشد منها الى التوضى، و بعضهم قدروا بالمساحة عشرا فى عشر بذراع الكرباس توسعة للامر على الناس.**

ترجمہ:- وہ غدیر عظیم یعنی بڑا تالاب جو ایسا ہو کہ ایک کنارے میں حرکت دینے سے دوسرے کنارے تک وہ حرکت نہ پہنچے جب اس کے کسی ایک کنارے میں نجاست گر جائے تو اس کے دوسرے کنارے سے وضو کرنا جائز ہوگا اس سے ظاہراً یہ سمجھا جائے گا کہ یہ نجاست وہاں تک نہیں پہنچتی ہے کیونکہ حرکت دینے کا اثر پھیل جانے میں نجاست کے مقابلے میں بڑھا ہوا ہے، امام ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ حرکت دینے سے ایسی حرکت مراد ہے جو نہانے سے ہوتی ہے یہی قول امام ابو یوسفؒ کا بھی ہے اور امام اعظمؒ کا دوسرا قول یہ بھی ہے کہ حرکت سے وہ حرکت مراد ہے جو ہاتھ کو جنبش دینے سے ہوتی ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک وہ حرکت مراد ہے جو وضو کرنے سے پیدا ہوتی ہے پہلے قول والغدير العظيم الخ، وجہ یہ ہے کہ حوضوں کی حاجت غسل کرنے کے مقابلے میں وضو کرنے کے لئے بہت زیادہ ہوتی ہے، اور بعض فقہاء نے بڑے حوض کا ناپ کر اندازہ لگایا ہے یعنی جو دہ در دہ یعنی دس ذراع لمبا اور دس ذراع چوڑا ہو، ذراع سے وہ مراد ہے جو کپڑے کے لئے مستعمل ہوتا ہے یہ حکم لوگوں پر آسانی کے لئے ہے۔

## توضیح:- بڑا تالاب اور اس کا اندازہ، دہ در دہ

**والغدير العظيم الذى لا يتحرك احد طرفيه بتحريك الطرف الاخر ......الخ**

ٹھہرے ہوئے پانی کے سلسلہ میں بڑے تالاب کی بحث شروع ہوئی پہلے اس کی تعریف پھر اس کے مسائل بیان کئے

جائیں گے بڑے تالاب سے مراد ایسا تالاب ہے، جس میں ایک طرف حرکت دینے سے وہ حرکت دوسری طرف نہ پہنچتی ہو ایسے پانی میں اگر ایک کنارہ میں ناپاکی پڑ جائے تو اس کے دوسرے کنارہ میں وضو کرنا جائز ہے اس جملہ میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اگر دوسری جانب یا تمام جانبوں میں نجاست پڑی ہوئی ہو تو کسی طرف سے وضو کرنا جائز نہیں ہوگا، اس مسئلہ میں کچھ اختلافات ہیں جو بعد کو بیان کئے جائیں گے۔

**لان الظاهر ان النجاسة لاتصل اليه، اذ اثر التحريك في السراية فوق اثر النجاسة......الخ**

ایسے پانی سے وضو کرنے کو جائز کہنے کی وجہ یہ ہے کہ بظاہر یہ نجاست ایک کنارہ سے دوسرے کنارہ تک نہیں پہنچتی کیونکہ حرکت دینے کا اثر اتنی تیزی کے ساتھ دوسرے کنارہ پہنچ جاتا ہے کہ ناپاکی اس تیزی کے ساتھ نہیں پہنچ پاتی، تو جب حرکت دینے سے اس کا اثر دوسری طرف نہیں پہنچا تو جو اس سے کم اثر ہے یعنی نجاست وہ تو بدرجہ اولیٰ نہیں پہنچے گی، اس میں اشارہ اس بات کی طرف ہے کہ حکم کی بنیاد ظاہر حالت پر ہے، حرکت دینے کے سلسلے میں یعنی کیسی حرکت کا اعتبار ہوگا اس سلسلے میں دو قول ہیں پہلا قول ابو حنیفہؒ کا ہے اور یہی قول امام ابو یوسفؒ کا بھی ہے کہ اس پانی کے اندر غسل کرتے وقت پانی میں جو حرکت ہوتی ہے اس کا اعتبار ہوگا، لیکن امام صاحب کا ہی دوسرا قول یہ ہے کہ ہاتھ سے درمیانہ طور پر حرکت دینے سے اگر دوسری طرف یہ حرکت پہنچ جائے تو سمجھا جائے گا کہ دوسری طرف بھی نجاست پہنچ گئی ہے ورنہ نہیں۔

**وعن محمد بالتوضي، ووجه الاول ان الحاجة اليه في الحياض اشد منها الى التوضي......الخ**

اور امام محمدؒ کا قول یہ ہے کہ وضو کرنے میں جو حرکت ہوتی ہے اسی کا اعتبار ہوگا، وجه الاول الخ، پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ عام طور پر حوضوں اور تالابوں میں پانی رکھنے کی ضرورت وضو کرنے والوں کے مقابلہ میں غسل کرنے والوں کو بہت زیادہ ہوتی ہے کیونکہ لوگ عموماً اپنے گھروں میں ہی وضو کر لیا کرتے ہیں البتہ غسل کرنے کے لئے حوض اور تالاب کا رخ اختیار کرتے ہیں اس لئے غسل کا ہی اعتبار ہوگا۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ حرکت تو نہانے وضو کرنے اور ہاتھ کے ہلانے سے ہر طرح سے ہوتی ہے لیکن ہاتھ سے حرکت کا اعتبار کرنے میں لوگوں کو زیادہ آسانی ہوتی ہے، ع، یہ توضیح بہت بعید ہے بلکہ اس میں اصل نجاست پہنچنے کا اندازہ ہے کم سے کم کسی حرکت سے اس کا اندازہ ہو سکتا ہے کہ نجاست پہنچی ہے اس لئے ایک اندازہ ہاتھ کا بھی بیان کیا گیا ہے ظاہراً یہ بات نجاست کی کیفیت کی بات پر موقوف ہے اس لئے کہ پیشاب اور شراب جیسی چیز بنسبت غلیظ اور ریپانہ وغیرہ جیسی چیز کے بنسبت جلد پھیلتی ہے اس لئے ہر ایک کے مناسب ہی حرکت کے اندازہ کا اعتبار ہونا چاہئے یہی وجہ ہے کہ امام اعظمؒ سے دو قول منقول ہے ایک قول زوردار حرکت دینے کی یعنی غسل اور دوسرا قول آہستہ حرکت دینے کی یعنی ہاتھ سے ہلانے کی، عینیؒ نے لکھا ہے کہ اگر بڑے تالاب میں پانی کا مزہ یا بو یا رنگ بدل گیا ہو تو اس سے وضو جائز نہیں ہے جیسا کہ فتاویٰ الولوالجی میں ہے امام ابو حنیفہؒ سے ظاہری روایت یہ ہے کہ خود وضو کرنے والے کی غالب رائے کا اعتبار ہوگا کہ اگر اس کی غالب رائے یہ ہو کہ نجاست دوسری جانب پہنچ گئی ہے تو وضو جائز نہیں ہے ورنہ جائز ہے۔

مشائخ کی ایک جماعت کے نزدیک اصل قول یہی ہے جیسا کہ شیخ کرخیؒ اور مصنف غایت البیان شرح ہدایہ اور مصنف ینابیع وغیرہم ہیں، اور شمس الائمہ وغیرہم نے کہا ہے کہ ظاہری مذہب یہی ہے کہ مسئلہ کو خود وضو کرنے والے کی حوالہ کر دیا جائے پھر یہ کہا ہے کہ اصل مسئلہ یہی ہے، اور سروجیؒ نے کہا ہے کہ یہی ظاہر المذہب ہے تلخیص الفتح اور العینی، اسی قول کو بحر الرائق نے بھی قبول کیا ہے

**و بعضهم قدروا بالمساحة عشرا في عشر بذراع الكرباس، توسعة للامر على الناس......الخ**

یعنی فقہاء نے تالاب کے بڑے ہونے کے ماننے کے لئے ناپ کر فیصلہ کرنے پر اعتبار کیا ہے، کہ وہ کپڑے کے گز سے

دس گز لمبا اور دس گز چوڑا ہو اس طرح لوگوں کو زیادہ آسانی ہوگی، مطلب یہ ہے کہ اگر کپڑہ کے گز سے تالاب دس گز لمبا اور دس گز چوڑا ہو تو وہ دہ در دہ کہلائے گا جو اتنا بڑا ہوگا کہ اس میں ایک طرف سے دوسری طرف نجاست نہیں پہنچے گی اور اگر اس مقدار سے حوض کم ہو تو نجاست ایک کنارہ سے دوسرے کنارہ تک پہنچ جائے گی جیسا کہ شیخ الاسلام کی مبسوط میں ہے، یہ اندازہ ابو سلیمان جوزجانیؒ نے کیا ہے اصل میں یہ قول امام محمدؒ سے منقول ہے اور عام مشائخ نے بھی اس قول کو مان لیا ہے۔ النہایہ۔ والمحیط۔ اسی قول کو مشائخ نے اور عبداللہ بن المبارک اور ابو اللیث نے بھی قبول کیا ہے اور ہمارے علماء کے اکثر کا بھی یہی قول ہے، ناپنے میں جس گز کا اعتبار ہوتا ہے اس کے بارے میں بھی علماء کا اختلاف ہے چنانچہ فتاویٰ قاضی خان میں زمین ناپنے کا گز ذراع الملک کو لکھا ہے جو ایسی سات مٹھی کے برابر ہوتا ہے جس میں ہر ایک انگلی کھڑی ہوئی رکھی ہوئی ہو اور کہا ہے کہ یہی صحیح ہے اور خیر المطلوب میں اسی قول کو اختیار کیا ہے لیکن صاحب ہدایہؒ نے کپڑے کے ناپنے کا گز مانا ہے جو انگلی کھڑی کئے بغیر ہی سات مٹھی کے برابر ہوتا ہے، مع، اور تبیین میں چھ مٹھی چوبیس انگلی کا اندازہ بیان کیا گیا ہے، م۔

**وعليه الفتوى، والمعتبر في العمق ان يكون بحال لاينحسر بالاغتراف، هو الصحيح، وقوله في الكتاب :جاز الوضوء من الجانب الآخر، اشارة الى انه ينجس موضع الوقوع**

ترجمہ:- اور اسی قول پر فتویٰ ہے اور گہرائی کے بارہ میں اعتبار یہ ہے کہ صرف اتنا گہرا ہو کہ اس سے چلو بھر لینے سے زمین نظر نہ آجائے یہی قول صحیح ہے اور کتاب میں جو یہ فرمایا ہے کہ اس بڑے تالاب میں دوسری جانب وضو جائز ہے تو اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ جس جانب نجاست گرے گی اس جانب نجاست گرنے کی جگہ ناپاک ہو جائے گی۔

## توضیح: گز کا اعتبار، گولائی میں اور چوڑائی میں

**وعليه الفتوى، والمعتبر في العمق ان يكون بحال لاينحسر بالاغتراف......الخ**

تالاب کے بڑے ہونے کے سلسلے میں دہ در دہ کے قول پر ہی فتویٰ ہے پس فتویٰ کے واسطے یہی مختار ہے اور نہر الفائق میں ہے کہ دہ در دہ کا ہی اعتبار کرنا زیادہ بہتر ہے خصوصاً عوام کے حق میں جن کی کچھ رائے نہیں ہوتی اسی وجہ سے متاخرین علماء نے اسی پر فتویٰ دیا ہے، د، دہ در دہ تالاب مربع ہونے کی صورت میں چالیس گز لمبائی کے برابر ہوگا اور اگر گول ہو تو چوالیس اور اڑتالیس گز کا اندازہ کیا گیا ہے لیکن ان میں بھی زیادہ پسندیدہ قول چھیالیس گز کا ہے اسی پر فتویٰ دینا چاہئے، عف۔

اور فتاویٰ ظہیریہ میں ہے کہ اڑتالیس کا اعتبار ہونا چاہئے اس سے کم میں پاک نہیں رہے گا اور ایک قول میں چھتیس گز بیان کیا گیا ہے اور یہی صحیح ہے، ع، اور در مختار میں بھی گول ہونے کی صورت میں چھتیس گز لکھا ہے اور مثلث ہونے کی صورت میں ہر طرف سے پندرہ گز اور چوتھائی گز سے کچھ زیادہ ہونا چاہئے، م، اور اگر گول حوض ہو تو اڑتالیس کا اعتبار ہوگا، الخلاصہ اور یہی احوط ہے، محیط السرخسی، لیکن چھیالیس پر فتویٰ دیا جائے۔

## لمبی نالی، صرف گہرائی میں دس گز ہو، گہرائی کی حد

اگر چوڑائی بہت ہی کم ہے صرف لمبائی ہی میں ہے تو اگر حساب سے وہ دہ در دہ کے مساوی ہو تو لوگوں کی آسانی کے خیال سے اس سے وضو کرنا جائز ہوگا، التجنیس، ع، اور اگر اوپر سے وہ دہ در دہ ہے لیکن گہرائی میں اس کے نیچے کم ہونے کی صورت میں اس میں نجاست پڑ جانے سے اوپر سے وضو کرنا جائز ہوگا یہانتک کہ پانی خشک ہو کر وہ دہ در دہ سے کم ہو جائے تو اب اس سے وضو جائز نہیں ہوگا، النہر عن السراجیہ، لیکن خلاصہ میں لکھا ہے کہ اب بھی پاک ہے جیسا کہ ہندیہ میں ہے، م، اور اگر وہ اوپر سے دہ در دہ سے کم ہو اور نجاست پڑنے سے اس کے ناپاک ہونے کا حکم دیا پھر وہ پانی نیچے کم ہو گیا اور نیچے میں وہ دہ در دہ ہے تو پانی جب اس حد تک پہنچ جائے تو صحیح قول کے مطابق اب اس میں وضو اور غسل کرنا جائز ہوگا، الہندیہ عن المحیط، ایسا ہی النہر

عن السراجیہ میں ہے، لیکن خلاصہ میں اس کے خلاف لکھاہے یعنی یہ کہ وہ اب بھی نجس ہے، م، اور لمبائی بھی نہیں ہے اور چوڑائی بھی نہیں ہے مگر گہرائی دس گز کی ہے تو قہستانی میں اس کو بھی دہ دردہ کے برابر ماناہے لیکن بحر الرائق میں فتح القدیر سے اس قول کو رد کیاہے اور اصح اور اوجہ قول یہ ہے کہ وہ نجاست گرنے سے نجس ہو جائے گا، مد۔

واضح ہو کہ دہ دردہ سے اندازہ کرنا اور اس کے دوسرے اندازوں کو ابن الہمامؒ نے زبردستی اور بلا دلیل قرار دیاہے اور بحر الرائق نے ان کی موافقت میں یہ کہاہے کہ اس کا ثبوت کسی شرعی دلیل سے نہیں ہے، اور صدر الشریعہ نے شرح وقایہ کے اندر جو اس کی شرعی دلیل کی بنیاد کنویں کے ارگرد کی جگہ کو بتایاہے اس کو رد کیاہے، شیخ الاسلام عینیؒ نے کہاہے کہ بیر بضاعہ کی حدیث دہ دردہ کے قول کے واسطے سند بن سکتی ہے، تفصیل یہ ہے کہ امام محمد سے زیادہ پانی کے متعلق جب پوچھا گیا جو نجاست پڑنے سے ناپاک نہیں ہوتا وہ کونسا ہے۔

توجواب دیا کہ میری مسجد کے برابر ہو تو وہ کثیر ہے اس لئے اس مسجد کو ناپا گیا تو مسجد اندر سے ہشت در ہشت یعنی آٹھ گز لانبی آٹھ گز چوڑی اور باہر سے دہ دردہ پائی گئی ادھر بیر بضاعہ بھی ہشت در ہشت تھا اس دلیل کی بناء پر کہ امام ابوداؤدؒ نے اپنی کتاب سنن میں کہاہے کہ میں نے بیر بضاعہ کو اپنی چادر سے اس طرح ناپا کہ اس پر چادر پھیلادی تو اس کا عرض چھ ہاتھ نکلا پھر میں نے اس شخص سے پوچھا جس نے دروازہ کھول کر مجھے وہاں پہنچایا تھا کہ کیا تم نے اس میں پہلے کے مقابلے میں کچھ تغیر کیاہے تو اس نے کہا کہ کچھ نہیں، اس وقت میں نے دیکھا کہ اس کے پانی کا رنگ بدلا ہوا تھا، انتہی، اس طرح جب اس کا عرض چھ گز ہونا معلوم ہوا تو یقیناً اس کی لمبائی زیادہ ہو گی کیونکہ اکثر ایسا ہی ہوا کرتاہے اور اگر وہ کنواں گول ہوتا تو اس طرح کیا جاتا کہ اس کا دور اور چکر چھ گز کا تھا، اب جب کہ اس کے طول اور عرض کا اوسط نکالا جائے تو وہ آٹھ ہو جائے گا یا اس سے کچھ زیادہ ہو گا کیونکہ اس جگہ اصل مقصد اندازہ کرنے کا ہے پوری تحقیق مقصود نہیں تھی اسی بناء پر امام محمدؒ نے عبادات کی بحث میں احتیاط کر کے اس کو سند بنالیا اور وہ دردہ کا انداز بتلایا۔

**والمعتبر فی العمق ان یکون بحال لاینحسر بالاغتراف، ھو الصحیح.....الخ**

بڑے حوض کی گہرائی کے بارے میں یہ اندازہ لگایاہے کہ وہ صرف اتنا گہرا ہو کہ اس سے چلو بھر پانی لینے سے زمین نظر نہ آئے یہی صحیح ہے اسی قول کو فقیہ ابو جعفرؒ نے قبول کیاہے اور ظاہر الروایت میں کوئی اندازہ نہیں بتایا گیاہے، مع، ہم نے اوپر اس بات کی طرف اشارہ کردیاہے کہ لمبائی اور چوڑائی میں دہ دردہ کا اندازہ کرنا اور گہرائی میں وہ جو ابھی بتلایا گیا اگرچہ اس پر فتویٰ ہے لیکن ظاہر مذہب میں جو اندازہ نہ کرنے کا فیصلہ کیا گیاہے وہ اب بھی بعض صورتوں میں باقی رہے گا اس اندازے کو لازمی نہیں ماننا چاہئے بلکہ صحیح قول وہی ہے جو ظاہر مذہب ہے، جیسا کہ الفتح میں ہے۔

یہ اندازہ جو بیان کیا گیا صرف عوام کی سہولت کے خیال سے ہے اسی بناء پر اگر کسی جگہ دہ دردہ حوض میں اس قدر ناپاک پانی ملادیا کہ اس حوض کے پانی کی سطح ایک انگلی اوپر آگئی اس سے صاف معلوم ہوتاہے کہ نجاست سارے پانی پر پھیل گئی ہے یہی قول معتمد اور صحیح ہے اگرچہ بعض لوگوں نے دہ دردہ کے قول پر ہر طرف سے اعتبار کر کے ایسی تفریع کی ہے لیکن محققین کے قول میں تصریح موجود ہے ہاں اگر ایک تالاب میں ایک طرف کسی نے پیشاب کردیا تو عوام کے واسطے بیان کیا ہوا اندازہ مفید ہو گا، م، ٹھہرا ہوا پانی بہت ہو تو بہتے پانی کے حکم میں ہو گا اس لئے اس میں ایک طرف ناپاکی گرنے سے سب کو نجس نہیں کہا جائے گا ہاں اس صورت میں کہ اس کا رنگ یا بو یا مزہ بدل جائے تو اس صورت میں سارے علماء اس کے ناپاک ہونے پر متفق ہیں اور اسی کو عام مشائخ نے بھی قبول کیاہے، المحیط، اور رنگ، بو مزہ کے بدل جانے کے معنی یہ ہیں کہ اس سے ناپاکی کا ملنا معلوم ہو یہانتک کہ اگر وہ ناپاکی ایسی ہو کہ اس میں رنگ، بو اور مزہ میں کوئی فرق نہ آیا ہو تو صرف نجاست کے گرنے کا معلوم ہونا ہی کافی ہو گا۔

**وقولہ فی الکتاب :جاز الوضوء من الجانب الآخر، اشارۃ الی انہ ینجس موضع الوقوع.....الخ**

اور الکتاب یعنی قدوری میں جو یہ بتایا ہے عذیر عظیم کے دوسرے جانب وضو جائز ہے اس سے اس بات کی طرف اشارہ ہوتا ہے کہ جس جانب نجاست گرے گی وہ جگہ نجاست گرنے سے ناپاک ہو جائے گی خواہ وہ دیکھنے میں آتی ہو یا نہ، مشائخ عراق سے یہی قول منقول ہے، ع، صاحب مبسوط اور بدائع بھی اسی کے قائل ہیں، شارح کنز نے اس قول کو اصح کہا ہے، ف، اور بدائع میں کہا ہے کہ یہی ظاہر الروایت ہے اور امام کرخیؒ اور کچھ دوسروں نے بھی اسی کو ترجیح دی ہے، ط۔

**وعن ابی یوسف انه لاینجس الا بظهور النجاسة فيه كالماء الجارى**

ترجمہ :- اور امام ابو یوسفؒ سے یہ روایت ہے کہ جس جگہ نجاست گری ہے وہ جگہ بھی ناپاک نہ ہو گی مگر اس صورت میں کہ وہاں نجاست ظاہر ہو جائے جیسا کہ بہتے پانی میں حکم ہے۔

## توضیح :- نجاست گرنے کی جگہ، نہر یا حوض کے کنارہ صف باندھ کر وضو کرنا

**وعن ابی یوسفؒ ......الخ**

امام ابو یوسفؒ سے یہ قول منقول ہے کہ جس جگہ ناپاکی گرے گی وہ ناپاک نہ ہو گی لیکن اگر گرنے کے بعد نجاست ظاہر ہو رہی ہو تو وہ جگہ ناپاک ہو جائے گی جیسا کہ آب جاری میں حکم ہے، ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ اس قول کو صحیح کہنا چاہئے اور نظر آنے والی، نظر نہ آنے والی میں بھی فرق نہ کرنا چاہئے، کیونکہ دلیل کا یہی تقاضا ہے زیادہ پانی ہونے کی صورت میں اس میں کوئی تغیر آئے بغیر اس کو ناپاک کہنے کا حکم نہ دیا جائے جو متفق علیہ فیصلہ ہے جیسا کہ شیخ الاسلام سے منقول ہوا اور منتقی میں بھی اس کے مطابق لکھا ہے کہ اگر کچھ لوگ ایک نہر کے کنارے صف باندھ کر بیٹھ جائیں تو سب کا وضو جائز ہے یہی حکم حوض میں بھی ہے کیونکہ حوض کا پانی بہتے پانی کے حکم میں ہے، انتہی، بلاشبہ اس سے مراد بڑا حوض ہے، الفتح۔

اس دلیل میں تامل ہے کیونکہ بہتے پانی کے مانند ہونے میں بالکل اس جیسا ہونا ضروری نہیں ہے کیونکہ ہمیں جاری پانی کے بیان میں یہ بات معلوم ہوئی کہ اس کی ناپاکی بھی بہہ جاتی ہے مگر بڑے حوض میں ایسی بات نہیں ہوتی کہ ناپاکی بہہ کر نکل جاتی ہو، منیۃ المصلی میں ہے کہ اگر لوگ نہر کے کنارے صف باندھ کر بیٹھے وضو کرتے ہیں تو جائز ہے اور یہی صحیح ہے، الہندیہ، م، اور مشائخ بخارا اور بلخ نے کہا ہے کہ اگر وہ ناپاکی نظر نہ آتی ہو تو جس جگہ وہ ناپاکی گرے اسی جگہ سے وضو کر سکتا ہے لیکن اگر ناپاکی نظر آنے والی ہو تو جائز نہ ہو گا، ع، اور کہا گیا ہے کہ یہی اصح ہے اور ابن امیر الحاج نے کہا ہے کہ اگر غالب رائے یہ ہو کہ اس جگہ نجاست نے اثر نہیں کیا ہے تو وضو کر سکتا ہے ورنہ نہیں اور یہی اصح ہے، ط، اوپر یہ بات گذر گئی ہے کہ شیخ ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ مرئیہ اور غیر مرئیہ میں فرق کئے بغیر وضو کے جائز ہونے کو صحیح مانا جائے، الفتح، اسی پر فتویٰ دیا جائے، الدر، اور فتوی کے واسطے ارجح اور احوط وہ قول ہے جس کو بدائع میں ظاہر الروایۃ کہا ہے یعنی صرف اس جگہ کو ناپاک کہنا جہاں نجاست گری ہو، واللہ تعالیٰ اعلم، لیکن سراج الوہاج میں کہا ہے کہ بخارا کے مشائخ کا قول زیادہ صحیح ہے، الہندیہ، اور عراق کے مشائخ کے قول کے مطابق نجاست کی جگہ سے اتنی جگہ چھوڑ کر وضو کرے جو چھوٹے حوض کے برابر ہو جیسا کہ خلاصہ میں ہے چھوٹے حوض کا اندازہ چہار در چہار یعنی بھی چار گز لمبا چار گز چوڑا کا اندازہ ہے، الکفایہ۔

## چند ضروری مسائل

بڑا حوض کنوئیں میں میلے کچیلے گھڑے استعمال کرنا، نہر سے وضوء کرنا، پانی کو ناپاک گمان کرنا، کھیت کا پانی

نمبر ا۔ بدبودار بڑے حوض سے وضو جائز ہے بشرطیکہ نجاست کا ہونا معلوم نہ ہو، قاضی خان۔

نمبر ۲۔ ایسے حوض سے وضو کرنا جائز ہے جس میں نجاست کا احتمال ہو مگر یقین نہ ہو اور اس کا حال دریافت کرنا واجب

نہیں ہے، المحیط، کیونکہ دریافت کرنے کی ضرورت دلیل کے نہ ہونے پر ہے جبکہ اس جگہ طلقا استعمال کی دلیل موجود ہے نیز بیت المقدس جاتے ہوئے راستے میں جب عمرو بن العاصؓ نے کھڑے ہو کر حوض کے مالک کو آواز دی پھر اس سے یہ پوچھنا چاہا کہ کیا تمہارے حوض پر درندے بھی پانی لینے آتے ہیں حضرت عمرؓ نے اس کو جواب دینے سے منع کر دیا یہ کہتے ہوئے کہ اے حوض والے اس سلسلے میں کوئی جواب نہ دو جیسا کہ مؤطا میں ہے، اسی طرح اگر رنگ بو بدل بھی جائے تب بھی جائز ہو گا جب تک یہ معلوم نہ ہو کہ یہ تغیر نجاست ہی کہ وجہ سے ہے کیونکہ تغیر کسی پاک چیز کے گرنے سے اسی طرح کبھی دیر تک پڑے رہنے سے بھی تغیر ہوتا ہے۔

نمبر ۳۔ ایسے کنوئیں سے بھی وضو کرنا جائز ہے جس میں میلے کچیلے گھڑے ڈالے جاتے ہیں ان گھڑوں کو نوکر، چاکر، چھوٹے، بڑے ہر قسم کے لوگ کنوئیں میں ڈالتے ہیں اور وہ پانی کے احکام سے واقف بھی نہیں ہوتے ہیں، دیہاتی اور عام لوگ اپنے میلے کچیلے ہاتھوں سے چھوتے ہیں ان کے باوجود اس وقت تک ان کنوؤں سے وضو کرنا جائز ہے، جبتک کہ اس کے ناپاک ہونے کا یقین نہ ہو جائے، الفتح، اور اس کی رسی اور اس کے ڈول بھی پاک ہوں گے، الظہیریہ۔

نمبر ۴۔ اگر کسی نے پانی کو ناپاک گمان کرتے ہوئے اس سے وضو کیا مگر بعد کو معلوم ہوا کہ وہ پاک ہی ہے تو وضو صحیح مانا جائے گا، الخلاصہ۔

نمبر ۵۔ نہر سے وضو کرنا افضل ہے مگر جس جگہ معتزلہ رہتے ہوں تو امام کے قول کے مطابق برعکس افضل ہے، الفتح۔

نمبر ۶۔ اگر نیستان (نرکل) کا کھیت یا زمین جس میں کھیتی ہے اور نیستان میں پانی بھرا ہوا ہے اور کھیت میں بھی پانی ہے اور کھیتی کے درخت باہم ملے ہوئے اور اس پانی سے وضوء اگر وہ دردہ ہو تو جائز ہے، نرکل اور کھیتی کا ملا ہوا ہونا پانی کے آپس کے ملنے کو مانع نہیں ہیں، اگر کسی نے ایسے حوض سے وضو کیا جس کے تمام پانی پر کائی چھائی ہوئی ہے اگر وہ کائی ایسی ہو کہ حرکت دینے سے حرکت میں آجائے تو اس سے وضو جائز ہو گا، الخلاصہ۔

فتاویٰ میں ہے کہ ایک بڑے تالاب جس میں گرمیوں میں پانی نہیں رہتا ہے اور اس میں آدمی پائخانے کرتے ہیں اور جانور بھی لید و گوبر کرتے رہتے ہیں پھر وہ تالاب جاڑوں میں یا بارش میں بھی بھر جاتا ہے اور اس سے برف نکال لیا جاتا ہے تو اگر ایسا ہو کہ جو پانی اس میں آتا ہے وہ ناپاک مقام پر ہی آجاتا ہے تو پانی اور برف دونوں ناپاک ہیں اگرچہ اس کے بعد پانی زیادہ ہو گیا ہو لیکن اگر پانی اس تالاب کے کسی حصے میں جمع ہو کر دہ دردہ ہونے کے بعد نجاست سے ملا تو پانی اور وہ جگہ دونوں پاک ہیں، الفتح، میں مترجم کہتا ہوں کہ اس مسئلے میں اس قید کا ہونا ضروری ہے کہ اس جگہ کی ناپاکی اتنی زیادہ نہ ہو کہ جس سے پانی متغیر ہو جائے ورنہ بالاتفاق اس سے وضو جائز نہ ہو گا، جیسا کہ اس کا بیان المحیط اور الفتح سے بار بار گزر چکا ہے، م۔

نمبر ۸۔ اگر بڑے حوض کا پانی ناپاک ہو کر زمین میں جذب ہو گیا اور زمین بالکل خشک ہو گئی تو اب زمین کے پاک ہونے کا حکم دیا جائے گا، اس کے بعد اس میں دوبارہ پانی آنے سے اختلاف ہے، اظہر روایت یہ ہے کہ ناپاکی اب دوبارہ اثر نہ کریگی، السراج الوہاج، اور اصل روایت یہ ہے کہ ناپاکی لوٹ آئے گی، ع۔

نمبر ۹۔ اسی طرح اگر مٹی مل کر جھاڑ دی جائے یا مردار کی کھال مٹی یا دھوپ سے دباغت دی گئی یا ناپاک ہو کر خشک ہو گئی یا کھال کو پانی پہنچایا کنوئیں میں پانی آگیا تو ان تمام صورتوں میں نصیر ابن یحییٰ نے کہا ہے تو اس کے پاک ہونے کا حکم دیا جائے گا، یہ قول عام لوگوں کے لئے بہت آسان ہے، اور محمد ابن سلمیٰؒ نے کہا ہے کہ ناپاک ہونے کا حکم دیا جائے گا، یہ قول دلیل کی وجہ سے زیادہ قوی ہے، اسی قول کو مانند ہشامؒ نے امام محمدؒ سے نقل کیا ہے، ع۔

نمبر ۱۰۔ اگر بڑا حوض ناپاک ہو گیا پھر اس میں پاک پانی کسی طرح آگیا اور وہ زیادہ ہو گیا تو بھی وہ ناپاک ہو گا، المجتبیٰ، اور

کہا گیا ہے کہ اگر اس میں سے کچھ پانی نکل گیا ہو چاہے وہ تھوڑا ہی ہو تو اب پاک ہو جائے گا، یہی قول اصح ہے، المحیط، اور یہی صحیح ہے، م، نمبر ۱۱۔ اگر حمام کے بہے ہوئے پانی میں کوئی دونوں پاؤں ڈالے تو دونوں کو دھونا واجب ہے، اور اصل یہ ہے کہ اگر یہ معلوم ہو کہ حمام میں کسی جنبی نے غسل کیا ہے اس وقت پاؤں دھونا واجب ورنہ نہیں مگر قول اول میں زیادہ احتیاط ہے، المحیط والمجتبیٰ، نمبر ۱۲۔ اگر کوئی چھوٹا حوض ہو یعنی دہ در دہ سے کم ہو جس میں ایک طرف سے پانی آتا ہو اور دوسری طرف سے نکل جائے تو اس میں ہر طرف سے وضوء کرنا جائز ہوگا، اور اسی پر فتویٰ ہے، خواہ چار دہ چار ہو یا اس سے کم ہو یا زیادہ ہو، شرح الوقایہ، الزاہدی معراج الدرایہ۔

**قال: وموت مالیس له نفس سائلة فی الماء لاینجسه، کالبق والذباب والزنابیر والعقرب ونحوها، وقال الشافعي: یفسده، لان التحریم لابطریق الکرامة آیة للنجاسة، بخلاف دود النحل، وسوس الثمار، لان فیه ضرورة**

ترجمہ:- کہا اور پانی میں ایسے جانور کا مرنا جس میں بہنے والا خون نہیں ہے اس کو ناپاک نہیں کرتا ہے جیسے مچھر، مکھی، بھڑ اور بچھو اور ان کے مانند دوسرے جانور لیکن امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ ایسے جانور کا مرنا بھی پانی کو خراب یعنی ناپاک کر دیتا ہے کیونکہ یہ جانور حرام ہیں اور ایسا حرام ہونا جو بزرگی اور شرافت کے اعتبار سے نہ ہو وہ ناپاکی کی نشانی ہے بخلاف شہد کی مکھیوں کے اور پھلوں کے کیڑوں کے کہ ان کے مرنے سے پانی ناپاک نہیں ہوتا کیونکہ ان میں مجبوری ہے۔

## توضیح: پانی میں جانور کا مرنا جیسے مکھی مچھر وغیرہ

**وموت مالیس له نفس الخ**، یعنی اگر پانی میں ایسا جانور مر جائے جس میں بہتا ہوا خون نہیں ہے اس کے موت سے پانی ناپاک نہیں ہوتا ہے البق، مچھر الذباب مکھی الزنابیر زنبور کی جمع، بھڑیں، عقرب بچھو اور ان جیسے دوسرے جانور کہ اگر یہ جانور پانی میں مر جائیں تو پانی خواہ تھوڑا ہو یا زیادہ وہ ناپاک نہیں ہوتا۔

بق، ذباب، زنابیر یہ سب الفاظ جمع کے ہیں اور شیخ الاسلام عینیؒ کے نسخے میں عقرب بھی لفظ جمع عقارب مذکور ہے سب کو لانے سے جانوروں کی تمام قسموں کی طرف اشارہ ہے ان کی تمام قسمیں برابر ہیں اور ان کے جیسے جانوروں کی مثال میں عینیؒ نے کہا ہے کہ جیسے چیچڑی، ٹڈی، شہد کی مکھی، چیونٹی، جونک صرصر پسو، گھن، کھٹمل، ع، اگر جونک خون چوس کر تھوڑے پانی میں مر گئی تو مجتبیٰ میں لکھا ہے کہ اصح قول کے مطابق پانی خراب ہو جائے گا اور نہر الفائق میں کہا ہے کہ اس حکم سے ایسے مچھر، کھٹمل، چیچڑی خواہ چھوٹی ہو یا بڑی کا حکم ظاہر ہوتا ہے جو خون چوس کر تھوڑے پانی میں مر جائے کہ پانی ناپاک ہو جائے گا، اور وہبانیہ میں ہے کہ ہمارے نزدیک ریشم کے کیڑے اور جس پانی میں ریشم نکالنے کو یہ کھولائے جاتے ہیں وہ پانی اور کیڑوں کے انڈے اور پیخال (بیٹ اور پرندہ کا فضلہ) سب پاک ہیں جیسے وہ کیڑا بھی پاک ہوتا ہے جو نجاست سے پیدا ہوتا ہے، د، اور عینیؒ نے ان جانوروں کو بیان کر کے کہا ہے کہ یہ جانور جبکہ ہمارے نزدیک پاک ہیں تو ان کے مرنے سے بھی نجاست نہ ہوگی، اور ابن المنجیؒ نے کتاب الاجماع میں کہا ہے کہ میں نہیں جانتا کہ کسی نے بھی اس مسئلے میں اختلاف کیا ہو البتہ امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے ایک قول ہے کہ یہ نجس ہے، اور نوویؒ نے کہا ہے کہ امام شافعیؒ کے متعلق ایک جماعت یہ کہتی ہے کہ انہوں نے اجماع کے خلاف کیا ہے، صاحب ہدایہؒ نے لکھا ہے۔

**وقال الشافعي: یفسده، لان التحریم لابطریق الکرامة آیة للنجاسة......الخ**

کہ ایسے جانوروں کا مرنا بھی پانی کو خراب یعنی نجس کر دیتا ہے کیونکہ یہ جانور حرام ہیں اور کسی چیز کا حرام ہونا جبکہ اس کی بزرگی اور عزت کی بناء پر نہ ہو تو اس کا حرام ہونا اس کے ناپاک ہونے کی علامت ہے البتہ بعض جانور اور کیڑے مثلاً شہد کی

مکھیوں کے بچے اور پھلوں کے کیڑے کہ ان کے مرنے سے نجاست نہیں آئی کیونکہ اس میں مجبوری ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ تحریم کی دو وجہیں ہوتی ہیں ایک وجہ بزرگی اور کرامت کی جیسے آدمی کا گوشت کہ یہ حرام ہے مگر اس کے ناپاکی کی وجہ اور نجاست نہیں بلکہ اس کی شرافت اور کرامت کی وجہ ہے اور دوسری وجہ حرام ہونے کی درندگی اور نجاست کی ہوتی ہے مثلاً بلی اور کتے کا گوشت کہ ان میں درندگی اور نجاست پائے جانے کی وجہ سے ان کو حرام کہا گیا ہے اس طرح یہ جانور جن میں بہتا ہوا خون نہیں پایا جاتا بھی حرام ہیں اور یہ ان کے نجاست کی دلیل ہے اور اگر یہ کہا جائے کہ مکھیوں کے بچے شہد میں ملے ہوئے ہوتے ہیں اور خرما وغیرہ کے پھلوں میں کیڑے ہونے میں تو یہ حرام کیوں نہیں ہوتے اس کا یہ جواب دیا کہ ضرورت اور مجبوری کی بناء پر معاف کئے گئے ہیں اس لئے ان پر دوسروں کو قیاس کیا جاسکتا۔ عینیؒ لکھا ہے کہ دارمیؒ نے بعض شوافع سے جو یہ بات نقل کی ہے کہ شہد کی مکھی کے کیڑے اور پھلوں کے کیڑے ناپاک ہیں یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ اس مسئلے میں کسی شافعی عالم کا اختلاف نہیں ہے۔

امام الحرمینؒ نے لکھا ہے کہ اگر کسی شخص نے شہد کی مکھی کے کیڑے اور پھلوں کے کیڑے سے کچھ جمع کئے اور قصداً ان کو کھالیا تو اس وقت دو صورتیں ہونگی کہ ایسا کرنا یا تو ناجائز ہے یا جائز ہے کیونکہ یہ کیڑے اپنی طبیعت اور مزے میں اس کے جز کے برابر ہے اس لئے کھانے کے ساتھ اس کو کھالینا صحیح قول کے مطابق حرام نہیں ہے۔۔ عینیؒ نے لکھا ہے کہ ایسے جانوروں کے مرنے سے پانی کا خراب ہو جانا امام شافعیؒ کا ایک قول ہے اور ان کا دوسرا قول ہمارے قول کی طرح ہے کہ پانی خراب نہیں ہوتا اس قول کو جمہور اصحاب شافعی نے صحیح کہا ہے البتہ محاملی اور رویانیؒ نے ناپاک ہونے کے قول کو ترجیح دی ہے اس پر امام نوویؒ نے کہا ہے کہ اس قول کی کچھ اصلیت نہیں ہے اس کا پاک ہونا ہی صحیح قول ہے، جمہور علماء کا یہی قول ہے اس کے بعد یہ کہا ہے کہ البتہ یہ جانور مر جانے سے ناپاک ہو جاتے ہیں اور اسی قول کو عراقی اماموں نے صحیح مانا ہے اور یہی صحیح ہے کیونکہ اور مردار کی طرح یہ بھی مردار ہو گئے، ع۔

**ولنا قوله عليه السلام فيه: هذا هو الحلال أكله وشربه والوضوء منه، ولان المنجس اختلاط الدم المفسوح بأجزائه عند الموت، حتى حل المذكى لانعدام الدم فيه، ولادم فيها، والحركة ليست من ضرورتها النجاسة كالطين**

ترجمہ:- اور ہماری دلیل رسول اللہ ﷺ کا اس مسئلے میں یہ فرمانا ہے کہ اس کا کھانا اور پینا حلال ہے اور اس سے وضو کرنا جائز ہے، اور دوسری دلیل یہ ہے کہ پانی اس واسطے پاک ہے کہ پانی کو ناپاک کرنے والا جانور کا بہتا ہوا خون ہے جو ان جانوروں کے مرنے کے وقت پانی کے اجزاء سے مل جاتا ہے اسی بناء پر ذبح کئے ہوئے جانور کو حلال کہا جاتا ہے کہ اس میں بہتا ہوا خون نہیں ہوتا ہے لیکن یہاں پر جن جانوروں کا ذکر ہوا وہ تو ایسے ہیں کہ ان میں خون ہی نہیں ہوتا اور کسی چیز کے حرام ہونے کے واسطے اس کا ناپاک ہونا کوئی ضروری نہیں جیسے مٹی۔

توضیح:- **ولنا قوله عليه السلام فيه: هذا هو الحلال أكله وشربه والوضوء منه......الخ**

ہم احناف کے نزدیک پانی کے پاک ہونے کے سلسلے میں دو قسم کی دلیلیں ہیں ایک نقلی اور ایک عقلی، نقلی دلیل میں رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے جو آپ نے حضرت سلمان فارسیؓ کو فرمایا: **يا سلمان! كل طعام و شراب وقعت فيه دابة ليس لها دم نمات فيه فهو حلال أكله وشربه والوضوء منه**، یعنی اے سلمان! کھانے پینے کا ایسا سامان جس میں کوئی ایسا جانور گر جائے جس میں خون نہیں ہے اور اس میں مر بھی جائے تو اس چیز کا کھانا پینا حلال ہے اور اس چیز سے وضو کرنا صحیح ہے، اس حدیث کو دار قطنیؒ نے روایت کر کے کہا ہے کہ کسی راوی نے اس کو مرفوع نہیں کہا ہے سوائے بقیہؒ کے جو سعید ابن سعید الزبیدی سے بیان کیا ہے اور وہ ضعیف ہیں، انتہی۔

فتح القدیر میں بھی اسی طرح لکھا ہے بظاہر یہ طعن بقیہؒ پر ہے اور عینیؒ نے لکھا ہے کہ دار قطنیؒ نے سعید بن ابی سعید پر یہ طعن کیا ہے پھر لکھا ہے کہ اس کو ابن عدیؒ نے روایت کر کے اسی راوی سعید بن ابی سعید پر طعن کیا اور کہا کہ یہ شیخ ایسے ہیں جن کا حال معلوم نہیں اور ان کی حدیث محفوظ نہیں ہے، انتہی، شیخ عینیؒ اور ابن الہمامؒ نے جواب میں لکھا ہے کہ ان دونوں طعن کا جواب یہ ہے کہ یہ بقیہ بن ولید ہیں جن سے بڑے بڑے علماء مثلاً حماد بن زید، ابن مبارک، یزید بن ہارون، ابن عیینہ، وکیع، اوزاعی، اسحاق ابن راہویہ اور شعبہؒ نے روایت کیا ہے اطمینان کے لئے شعبہ کا نام اور ان کی احتیاط کا خیال کرنا ہی کافی ہے، یحییٰ بن معین نے کہا ہے کہ بقیہؒ جب بغداد میں آئے تو شعبہ ان کی بہت عزت کرتے تھے، جماعت محدثین میں سے سوائے بخاریؒ کے تمام اصحاب صحاح ستہ نے بقیہ سے روایت کی ہے، نیز سعید بن ابی سعید کا ذکر خطیب نے کیا ہے اور کہا ہے کہ ان کے باپ کا نام عبد الجبار تھا اور یہ شیخ محدثین کے نزدیک ثقہ ہیں اس بیان سے بقیہ پر مجہول الحال ہونے کا طعن کرنا ختم ہو گیا ان حالات سے معلوم ہو گیا کہ یہ حدیث درجہ حسن سے کم نہیں ہو سکتی ہے، ھفع، اور حدیث حسن حجت ہے، م، ابو عبیدؒ نے حضرت ام المؤمنین میمونہؓ کی روایت کتاب الطہور میں ذکر کرتے ہوئے کہا ہے کہ ان کا کبھی ایسے تالاب پر گذر ہوتا جس میں جعلان یعنی کیڑے ہوتے اور اس تالاب سے آپ کے واسطے پانی لایا جاتا تو آپ اسے پی لیتی تھیں اور وضو بھی کر لیتی تھیں۔

**ولان المنجس اختلاط الدم المفسوح بأجزائه عند الموت...... الخ**

احناف کی طرف سے صاحب ہدایہؒ نے پانی کے پاک ہونے کی دوسری دلیل عقلی طور پر یہ دی ہے کہ پانی اس واسطے پاک ہے کہ پانی کو ناپاک کرنے والا جانور کا وہ بہتا خون ہوتا ہے جو جانور کے مرتے وقت پانی کے اجزاء سے ملتا ہے یہی وجہ ہے کہ ذبح کیا ہوا جانور حلال ہوتا ہے کیونکہ اس کے اندر بہتا ہوا خون نہیں ہوتا جبکہ یہ جانور خود ایسے ہوتے ہیں کہ ان میں خون ہوتا ہی نہیں یعنی ان جانوروں میں بہتا خون نہیں ہوتا ہے جبکہ پانی کو ناپاک کرنے والا وہی خون ہوتا ہے جو جانور کے پانی میں مرتے وقت پانی کے اجزاء سے مل جاتا ہے تو ان جانوروں کے مرنے سے یہ خون پانی میں نہیں مل سکتا اس لئے پانی ناپاک نہیں ہوگا اور جس جانور میں بہتا ہوا خون ہوتا ہے اس کو ذبح کر دینے سے اور اس کا خون بہا دینے سے وہ جانور پاک اور حلال ہو جاتا ہے۔

ابن الہمامؒ نے لکھا ہے کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ جانوروں کے ذبح ہونے کے ثابت ہونے کا سبب وہ حلال ہونے کا سبب ہے اس طرح سے کہ ذبح کر دینے سے بہتا ہوا خون دور ہو جاتا ہے، اس لئے جو شخص ذبح کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے اس کے لئے اللہ اور اس کے رسول اللہ ﷺ نے اس کے ذبح کرنے کے عمل کو اس کے خون بہانے کے قائم مقام کر دیا ہے اسی وجہ سے اگر کسی جانور نے عناب (ولایتی جنگلی بیر) کی پتیاں یا اور کوئی ایسی چیز کھالی ہو جو خون کے بہنے کو روک دیتی ہو تو اس کے عمل ذبح سے ہی یہ مان لیا ہے کہ یہ جانور ذبح کر دیا گیا ہے اگرچہ اس جانور کے بدن سے خون بالکل نہ نکلا ہو، پھر اس کے حلال ہونے کا حکم دیا ہے، الفتح۔

## درندہ کا گوشت اور سانپ کا حکم

ماقبل میں ذبح کرنے کی صلاحیت کی قید اس لئے لگائی ہے کہ شرعاً اس کا بھی اعتبار ہے اور یہ ضروری ہے اسی بناء پر مجوسی کے ذبیحے میں بھی اگرچہ خون نہیں رہتا ہے بظاہر اسے بھی حلال ہونا چاہئے، مگر صرف جانور میں خون نہ ہونے سے اس کے حلال ہونے کا حکم نہیں دیا جاتا، عینیؒ نے لکھا ہے کہ مجوسی کے ذبیحے میں قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ وہ حلال ہو لیکن شریعت نے مجوسی کو ذبح کے لائق نہیں مانا ہے، مع، یوں تو حقیقت اللہ کو معلوم ہے مگر اس معاملے کا راز یہ معلوم ہوتا ہے کہ صرف خدا کے نام پر کسی حلال جاندار کو ذبح کر دینے سے وہ حلال ہو جاتا ہے جبکہ مجوسی کبھی بھی کسی آسمانی کتاب کے مطابق خدا کا نام نہ جانتا ہے اور نہ لیتا ہے، اس مسئلے میں غور کرو۔

اب ایک سوال کا جواب باقی رہا وہ یہ کہ امام شافعیؒ کا یہ کہنا ہے کہ ایسے کیڑوں مکوڑوں کا کھانا حرام ہے اور اس کا حرام ہونا ہی اس بات کی دلیل ہے کہ وہ جانور ناپاک ہے تو اس اعتراض کا جواب مصنفؒ نے اس طرح دیا **والحرمة ليست الخ**. یعنی کسی چیز کے حرام ہونے کے واسطے اس کا ناپاک ہونا ضروری نہیں ہے جیسے مٹی، کیونکہ مٹی کا کھانا حرام ہے، مگر اس کی یہ حرمت اس کی بزرگی اور کرامت کی وجہ سے نہیں ہے تو اس کا ناپاک ہونا اس کے لئے لازم نہیں ہوا، ع، غرض یہ کہ جو چیز ناپاک ہوگی وہ تو ضرور حرام ہوگی لیکن جو چیز حرام ہو اس کے لئے ضروری نہیں ہے کہ وہ ناپاک بھی ہو جیسے مٹی، سنکھیا اور کوئلہ وغیرہ کہ کھانے میں یہ سب چیزیں حرام ہیں مگر ان میں سے کوئی چیز ناپاک نہیں ہے، م، جامع کروری میں ہے کہ جس درندے اور جانور کو ذبح کر دیا جائے اس کا گوشت پاک ہو جاتا ہے مگر اس کا کھانا حرام رہتا ہے، ع۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ کہا گیا ہے کہ اصح قول یہ ہے کہ ذبح کے بعد بھی درندے کا گوشت ناپاک ہے لیکن فتویٰ پہلے قول پر ہے جیسا کہ الفیض میں ہے، م، اور حاوی میں ہے کہ اگر ذبح کئے ہوئے باز پرندے کا زیادہ گوشت اگر کسی کے پاس ہو تو اس کو اپنے پاس رکھتے ہوئے بھی نماز جائز ہے یہی حکم ہر ایسے جانور کا بھی ہے جس کے جھوٹے پانی سے وضو کرنے میں نماز لوٹانے کا حکم نہیں ہے جیسے سانپ بچھو اور چوہا اور تمام اڑنے والے جانور اگر ان کا گوشت پاس میں رکھا ہوا ہو بشرطیکہ ذبح کیا ہوا ہو تو نماز جائز ہے۔

ذخیرہ میں ہے کہ زندہ سانپ پاک ہے اور اس کا گوشت اور کچلی بھی اصح قول کے مطابق پاک ہے اسی طرح اگر کسی نے اس حالت میں نماز پڑھی کہ اس کے ساتھ بلی یا چوہا ہو تو نماز جائز ہوگی لیکن اگر لومڑی یا کتے کا پلہ ہو تو جائز نہیں ہوگی پھر یہ بتلایا ہے کہ اس قسم کے مسائل میں اصل اور بنیادی بات یہ ہے کہ ہر وہ جانور جس کے جھوٹے پانی سے وضو جائز ہے اس کے ساتھ ہونے کی حالت میں نماز جائز ہے ورنہ نہیں، حاوی میں ہے کہ خشکی کا سانپ اگر پانی میں مر جائے جس میں مرے گا وہ ناپاک ہو جائے گا اور مفید میں ہے کہ وزغہ (چھپکلی) اور سملیہ کا بھی یہی حکم ہے اور ان دونوں کا خون ناپاک نہیں ہے۔

ذخیرہ وغیرہ میں ہے کہ سانپ کا پائخانہ اور اس کا پیشاب نجس اور نجاست غلیظہ ہیں اور اس کی کھال اگر ایک درہم کے مقدار سے زائد ہو تو اس کے ساتھ نماز ناجائز ہے اگر ذبح کیا ہوا ہو اور اس کی دباغت بھی نہیں ہو سکتی ہے، ع، اور ابن الہمامؒ نے تجنیس سے ذکر کیا ہے کہ اگر خشکی کا سانپ کسی برتن میں مر گیا اگر اس میں خون نہیں ہے تو برتن ناپاک نہیں ہوگا اور اگر خون ہو تو برتن ناپاک ہو جائے، ف۔

**وموت ما يعيش في الماء فيه لايفسده، كالسمك والضفدع والسرطان، و قال الشافعيؒ يفسده الاالسمك لما مر، ولنا انه مات في معدنه، فلا يعطى له حكم النجاسة، كبيضة حال محها دما، ولانه لادم فيها اذ الدموى لايسكن في الماء، والدم هو النجس، وفي غير الماء قيل غير البسمك يفسده، لانعدام المعدن، وقيل لايفسده لعدم الدم وهو الاصح**

ترجمہ:- پانی میں ایسے جانور کا مرنا جو پانی ہی میں زندگی گذارتا ہو پانی کو ناپاک نہیں کرتا ہے جیسے مچھلی، مینڈک، کیکڑا، امام شافعیؒ نے فرمایا کہ سوائے مچھلی کے کسی بھی جانور کا مرنا پانی کو ناپاک کر دیتا ہے اس دلیل کی بناء پر جو گذر چکی ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ جانور اپنی ہی جگہ میں مرا ہے لہٰذا اسے ناپاکی کا حکم نہیں دیا جائے گا جیسے کہ وہ انڈا کہ اس کی زردی خون ہو گئی ہو اور اس وجہ سے بھی کہ ان دریائی جانوروں میں خون نہیں ہوتا ہے کیونکہ وہ جانور جن کے بدن میں خون ہو وہ پانی میں مستقل نہیں رہ سکتے اور خون ہی تو ناپاک ہوتا ہے، اگر پانی کے علاوہ کسی اور چیز میں جانور مر جائے تو مچھلی کے علاوہ دوسرے جانور مرنے سے وہ جانور پانی کو ناپاک کر دیں گے کیونکہ یہ اپنی جگہ میں نہیں مرے ہیں اور کہا گیا ہے کہ ناپاک نہیں کریں گے کیونکہ ان میں خون نہیں ہوتا ہے اور یہی قول اصح ہے۔

## توضیح: انڈا، بہتا خون اور پانی میں رہنے والے جانور کا حکم

**وموت ما یعیش فی الماء فیه لایفسده، کالسمك والضفدع والسرطان......الخ**

پانی کے مسئلے کی تفصیل کرتے ہوئے صاحب ہدایہؒ نے فرمایا کہ پانی کا جانور ہو اور پانی ہی میں مرے تو خواہ تھوڑا ہو یا زیادہ اس کے مرنے سے وہ پانی ناپاک نہیں ہوتا ہے مگر امام شافعیؒ نے فرمایا کہ مچھلی کے مرنے سے تو پانی ناپاک نہیں ہوتا لیکن اس کے علاوہ اور کسی جانور کے مرنے سے پانی ناپاک ہو جاتا ہے اسی دلیل کی بناء پر جو اس سے پہلے گزر چکی ہے یعنی ان کی دلیل بھی ہے کہ ان جانوروں کا کھانا حرام ہے اور ان کا کھانا حرام ہونا ہی ان کے ناپاک ہونے کی دلیل ہے۔

اگر کوئی یہ کہے کہ آئندہ کتاب الذبائح میں بیان کیا گیا ہے کہ مینڈک اور کیکڑے کا کھانا امام شافعیؒ کے نزدیک حلال ہے تو پھر گذری ہوئی دلیل کس طرح درست ہو سکتی ہے۔

جواب یہ ہے کہ کتاب الذبائح میں جو کچھ مذکور ہے اس کو شوافع تسلیم نہیں کرتے اسی بناء پر امام نوویؒ نے فرمایا ہے کہ جو جانور مستقل طور سے پانی میں زندگی گذارتا ہے اگر وہ ایسا ہے جو کھایا جاتا ہو تو بلاشک وہ پانی کو ناپاک نہیں کرے گا اور جو جانور کہ نہیں کھایا جاتا ہے جیسا کہ مینڈک وغیرہ جب وہ تھوڑے پانی یا کسی دوسری پتلی اور بہنے والی چیز میں خواہ وہ تھوڑی ہو یا زیادہ جانور مر جائے تو وہ اس کو ناپاک کر دے گا، رویانیؒ نے کہا ہے کہ یہی قول مشہور ہے اور کیکڑے کا بھی یہی حکم ہے، مع۔

**ولنا انه مات فی معدنه، فلا یعطی له حکم النجاسة، کبیضة حال محها دما......الخ**

ہماری ایک دلیل یہ ہے کہ جانور تو اپنے رہنے سہنے ہی کی جگہ میں مرا ہے اس لئے وہ جانور جگہ کے بارے میں ناپاک نہیں سمجھا جائے گا کیونکہ اگر کسی ناپاکی کو اپنی جگہ میں رہتے ہوئے اس کے ناپاک ہونے کا حکم دیا جائے تو کوئی آدمی کبھی بھی پاک نہیں رہ سکتا کیونکہ سب کی رگوں میں خون بھرا ہوا ہوتا ہے، ع، اسی بناء پر نجاست جب تک اپنی جگہ میں ہو اس کو نجس ہونے کا حکم نہیں دیا جائے گا جیسے وہ انڈا کہ اس کی زردی خون ہو گئی ہو جب تک وہ خون انڈے کے اندر ہے اس کو ناپاک نہیں سمجھا جائے گا اسی بناء پر اگر کوئی شخص ایسے انڈے کو اپنی جیب میں رکھے ہوئے نماز پڑھ لے تو بھی نماز جائز ہو جائے گی اس کے برخلاف اگر کوئی ناپاکی اپنی جگہ میں نہ ہو مثلاً کوئی شخص شیشی میں خون بھر کر جیب میں رکھ کر نماز پڑھے تو نماز جائز نہیں ہو گی کیونکہ شیشی اس خون کی اپنی جگہ نہیں ہے۔

## چند ضروری مسائل

نمبر ا۔ جامع اصغر میں ہے کہ گندے انڈے کے ساتھ صاحبینؒ کے نزدیک نماز جائز نہیں اور بقیاس قول اعظم وحسن کے جائز ہے اور اسی قول کو شیخ ابو عبید اللہ بلخیؒ نے اختیار کیا ہے۔

نمبر ۲۔ اور ایسے انڈے کو لے کر نماز پڑھنا جس میں مرا ہوا بچہ ہے اور اس کا مرنا معلوم ہو چکا ہے تو نماز جائز نہیں ہو گی۔

نمبر ۳۔ شوافعؒ کے نزدیک جو انڈا خون ہو گیا وہ دو وجہوں میں سے اصح وجہ کی بناء پر ناپاک ہے اور اگر انڈا گندا ہو گیا یعنی اس کی سفیدی اور زردی مل گئی ہو تو بلا اختلاف پاک ہے، ع۔

نمبر ۴۔ اگر انڈا مرغی کے پیٹ سے نکل کر پانی میں گر گیا تو وہ تر رہتے ہوئے گرا ہو یا خشک ہونے کے بعد گرا ہو بہر صورت پانی ناپاک نہ ہو گا۔

نمبر ۵۔ اسی طرح کسی چوپائے کا بچہ جو اپنی ماں سے ساقط ہو کر گرا ہو یا نکل کر خشک ہو کر پانی میں گرا ہو تو بھی وہ ناپاک نہیں ہو گا کیونکہ وہ اپنی اصل جگہ میں تھا، اصل جگہ سے مراد وہ جگہ ہے جہاں وہ ہمیشہ رہتا سہتا ہو اور جس سے علحدہ ہونے کی طاقت نہ ہو، مف۔

**ولانہ لادم فیھا اذ الدموی لایسکن فی الماء، والدم ھو النجس......الخ**

احناف کی طرف سے صاحب ہدایہؒ نے پانی کے ناپاک ہونے کی دوسری دلیل یہ دی ہے کہ دراصل ناپاک چیز بدن میں بہتا ہوا خون ہے مگر خون کا مزاج گرم اور پانی کا مزاج سرد ہے دونوں ایک دوسرے کے مخالف ہیں اس لئے جس جانور میں خون ہوتا ہے وہ مستقلاً پانی میں نہیں رہ سکتا مگر ہم یہ دیکھتے ہیں کہ یہ جانور مستقلاً پانی ہی میں رہا کرتے ہیں اس سے یہ بات واضح ہوگئی کہ ان جانوروں میں خون نہیں ہوتا اور خون نہ ہونے کی ایک دوسری دلیل یہ بھی ہے کہ مشاہدہ یہ بتلاتا ہے خون دھوپ میں رہ کر سیاہ ہوجاتا ہے لیکن ان جانوروں سے جو چیز بہہ کر نکلتی ہے وہ دھوپ میں بجائے سیاہ ہونے سفید ہوجاتی ہے اس سے بھی یہ بات واضح ہوگئی کہ ان کے بدن میں خون نہیں ہے یہی دوسری دلیل بہت صحیح ہے جیسا کہ امام سرخسیؒ نے اس بات کی تصریح کردی ہے، نہایہ، ع، ت۔

خلاصہ یہ ہوا کہ پانی کہ یہ جانور جب پانی میں مرجائیں تو ہمارے نزدیک بالاتفاق پانی ناپاک نہیں ہوگا خواہ پانی تھوڑا ہو یا زیادہ، ابن الہمامؒ نے فرمایا ہے کہ اسی طرح اگر یہ جانور پانی کے باہر مرجائیں اور پھر انہیں پانی میں ڈال دیا جائے تو بھی صحیح قول کے مطابق پانی ناپاک نہ ہوگا، پانی کے ماسوا دوسری پتلی بہنے والی چیزیں مثلاً سرکہ وغیرہ بھی پانی ہی کے حکم میں ہیں کہ ان میں بھی اگر یہ جانور مرجائیں یا مردے ڈال دئے جائیں تو وہ بھی ناپاک نہ ہوں گے کیونکہ ناپاک کرنے والا خون ہوتا ہے اور پانی کے جانوروں میں خون نہیں ہوتا۔

امام محمدؒ سے مبسوط میں یہ مروی ہے کہ اگر پانی میں مینڈک مرکر ریزہ ریزہ بھی ہوجائے تو بھی اس سے وضو کرنا جائز ہے مگر اس کا پینا مکروہ یعنی حرام ہے کیونکہ اس کا گوشت کھانا حرام ہے، مفع، **وفی غیر الماء الخ**، یعنی پانی کے ماسوا دوسری چیزیں مثلاً انگور کا شیرہ، سرکہ اور تیل وغیرہ میں اگر پانی کا جانور مرجائے اس کے بارے میں کہا گیا ہے نصیر بن یحییٰ اور محمد بن سلمہ وغیرہ نے کہا ہے کہ مچھلی کے ماسوا پانی کے دوسرے جانور الخ اس چیز کو ناپاک کردیتے ہیں کیونکہ وہ اپنی اصل جگہ میں نہیں مرے ہیں اور دوسرا قول یہ بھی ہے یعنی ابو عبید بلخی اور محمد بن مقاتلؒ وغیرہ نے کہا ہے کہ ایسی چیزوں کو یہ ناپاک نہیں کرتے، کیونکہ ان میں خون نہیں صاحب ہدایہؒ نے اسی کی تائید کی ہے وھو الاصح کہہ کر کہ یہی دوسرا قول بہت صحیح ہے، یہی صحیح ہے، ف۔

**والضفدع البحری والبری سواء، وقیل البری یفسد، لوجود الدم وعدم المعدن، ومایعیش فی الماء ما یکون توالدہ ومثواہ فی الماء، ومائی المعاش دون مائی المولد مفسد، قال الماء المستعمل لایطھر الاحداث خلافا لمالک والشافعی، ھما یقولان ان الطھور ما یطھر غیرہ مرۃ بعد اخری کالقطوع**

ترجمہ:- اور مینڈک خشکی کا ہو یا پانی کا دونوں اس حکم میں برابر ہیں اور کہا گیا ہے کہ خشکی کا جانور پانی کو ناپاک کرے گا اس میں خون موجود ہونے اور اپنی اصلی جگہ میں نہ ہونے کی وجہ سے پانی میں مستقل رہنے والے جانور سے مراد وہ جانور ہیں جن کا انڈا بچہ ہونا پانی ہی میں ہو اور اس کی رہائش مستقلاً پانی ہی میں ہو اور وہ جانور جو پانی میں زندگی تو گزارتے ہوں مگر ان کے انڈے اور بچے پیدا ہونے کی جگہ پانی میں نہ ہو اس لئے ایسے جانوروں کے پانی میں مرنے سے پانی ناپاک ہوجائے گا اور فرمایا کہ مستعمل پانی ناپاکی کو پاک نہیں کرتا ہے اس مسئلے میں امام مالکؒ اور امام شافعیؒ نے اختلاف کیا ہے یہ دونوں یعنی امام مالکؒ بعض صورتوں میں اور ایک قول میں امام شافعیؒ یہ کہتے ہیں کہ طہور وہ پانی ہوتا ہے جو ایک مرتبہ کے بعد دوسری مرتبہ بھی یعنی بار بار دوسرے کو پاک کرسکے جیسے قطوع۔

توضیح:- **والضفدع البحری والبری سواء......الخ**
پانی کے ناپاک کرنے کے سلسلے میں یہ مسئلہ بیان کیا ہے کہ مینڈک خواہ خشکی کا ہو یا تری کا حکم کے اعتبار سے دونوں برابر

ہیں یعنی دونوں میں سے کسی کے مرنے سے بھی پانی خراب نہیں ہوتا ہے، م، ابو القاسم الصفارؒ نے فرمایا ہے کہ ہم بھی اسی پر عمل کرتے ہیں، المضمرات، خشکی اور تری کے مینڈکوں کی شناخت میں فرق یہ ہے کہ تری کے مینڈک کی انگلیوں کے درمیان بط کی طرح جھلی کا پردہ ہوتا ہے جو خشکی کی مینڈک میں نہیں ہوتا ہے، ع ف۔

**وقیل البری یفسد، لوجود الدم وعدم المعدن، ومایعیش فی الماء ما یکون توالده ومثواه فی الماء، ومائی المعاش دون مائی المولد مفسد، قال الماء المستعمل لایطهر الاحداث خلافا لمالك والشافعی، هما یقولان ان الطهور ما یطهر غیره مرة بعد اخری کا لقطوع**

مینڈک کے حکم کے سلسلے میں دوسرا قول یہ ہے کہ اگر خشکی کا مینڈک پانی میں مر جائے تو اس میں خون پائے جانے اور اس کے اپنے اصلی مکان میں نہ ہونے کی وجہ سے پانی خراب ہو جاتا ہے، یہی قول اصح ہے، د، خون کا پایا جانا یہ علت ہے ناپاک ہونے کی اور اصلی مقام میں نہ ہونا نجاست کا حکم ظاہر ہونے کی علت ہے، ع۔

خلاصہ میں ہے کہ اگر پانی کا کتایا پانی کا سور پانی ہی میں مر جائے تو بالا تفاق پانی ناپاک نہیں ہوتا، ط، آبی جانور کسے کہتے ہیں اس سوال کے جواب کی تفصیل یہ ہے کہ وہ جانور کہ جن کے انڈے بچے بھی پانی میں ہوں اور مستقل طور سے ان کی رہائش بھی پانی ہی میں ہو وہ آبی کہلاتے ہیں یعنی آبی ہونے کے لئے دو صفتوں کا اعتبار کیا گیا ہے، ایک یہ کہ ان کی مستقل جائے رہائش پانی ہو دوسری یہ کہ ان کے انڈے بچے بھی وہیں ہوں اس سے معلوم ہوا کہ آبی کتا اور سور وہ ہیں جو مستقلاً پانی ہی میں رہتے ہیں اور ان کے بچے وغیرہ بھی پانی ہی میں ہوتے ہیں اس تعریف سے یہ بات معلوم ہوئی کہ ہندوستان میں جس کتے کو آبی کہا جاتا ہے وہ یہاں مراد نہیں کیونکہ وہ خشکی کا جانور ہے البتہ ایسا کتا پانی میں اچھا تیر لیتا ہے اس صفت کی بناء پر اسے آبی کہا جاتا ہے (اسی بناء پر یہ کتا خشکی کے کتوں کے حکم میں ہے آبی کا حکم اس پر نافذ نہیں ہوگا) صاحب ہدایہؒ نے فرمایا ہے **ومائی المعاش الخ** وہ جانور جو پانی میں زندگی تو گذارتا ہو مگر اس میں انڈے بچے نہ دیتا ہو اس کے مرنے سے پانی ناپاک ہو جائے گا اس وقت جبکہ پانی تھوڑا ہو اور یہی اصح ہے جیسے بط اور مرغابی وغیرہ، اس کے بعد اب صاحب ہدایہؒ نے مستعمل کا حکم بیان کرنا شروع کیا ہے۔

## مستعمل پانی

اس جگہ مستعمل پانی کی بحث شروع ہوئی کہ مستعمل پانی کسے کہتے ہیں اور اس کا کیا حکم ہے تو مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ **الماء المستعمل لایطهر الاحداث** یعنی مستعمل پانی احداث کو پاک نہیں کرتا، حدث یعنی وہ ناپاکی جو حکمی ہے اور جس سے وضو یا غسل لازم آتا ہے اس لفظ کے مقابل لفظ خبث ہے یعنی حقیقی نجاست، اس لفظ حدث کے بڑھانے سے اس بات کی طرف اشارہ کیا کہ اگرچہ حکمی نجاست کو پاک نہیں کرتا مگر خبث یعنی حقیقی نجاست کو پاک کر دیتا ہے، مستعمل پانی سے متعلق ابو حنیفہؒ سے یہ مروی ہے جو ان کی اصل کے موافق بھی ہے کہ وہ مطلق پانی کے ماسوا سرکہ اور گلاب جیسی چیزوں سے جو نجاست کو دور کرنے والی ہیں ان سے بھی نجاست حقیقی کے دور کر دینے کو جائز کہتے ہیں۔

جامع اسبیجابی میں لکھا ہے کہ جو پانی استعمال کیا جاتا ہے اس کی تین قسمیں ہیں ایک قسم وہ ہے جو خود بالا تفاق پاک ہے، وہ ایسا پانی ہے جسے پاک چیز کے اوپر بہادیا گیا اور استعمال کیا گیا دوسرا وہ مستعمل پانی ہے جو بالا تفاق ناپاک ہے وہ ایسا پانی ہے جس سے کوئی نجاست حقیقی دھوئی گئی اور ابھی تک اس کے پاک ہونے کا حکم نہیں ہوا اور تیسری قسم ایسا مستعمل پانی ہے جس کے بارے میں اختلاف ہے یعنی ایسا پانی جس سے کسی ایسے شخص نے جس کو وضو یا غسل کرنے کی ضرورت تھی اس پانی سے وضو یا غسل کر لیا بشرطیکہ اس کے بدن پر ظاہری ناپاکی بھی نہ تھی، ع، اس جگہ اسی تیسری قسم کے پانی سے بحث ہے۔

معلوم ہونا چاہئے کہ ہمارے مشائخ ماوراء النہر نے ماء مستعمل کے بارے میں ہمارے اصحاب کا اختلاف بیان کیا ہے، مشائخ

عراق نے کہا ہے کہ ماء مستعمل ہم احناف کے نزدیک پاک ہے، محققین مشائخ ماوراء النہر نے بھی اسی کی تائید کی ہے یعنی انہوں نے یہ کہا ہے کہ ایسا پانی پاک ہے اور اسی پر فتویٰ ہے، الفتح، اب یہ بات کہ مستعمل پانی حدث کو پاک نہیں کرتا جیسا کہ مصنفؒ نے ابھی اس مسئلے کو ذکر کیا ہے تو مشائخ ماوراء النہر اور مشائخ عراق بلکہ محققین شافعیہ کا بھی اس پر اتفاق ہے اور دوسرے ائمہ کے بارے میں مصنفؒ نے لکھا ہے کہ اس مسئلے میں ان کا اختلاف ہے یعنی امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا مسلک اس کے بالکل برخلاف ہے، ان کا اختلاف بعض صورتوں میں ہے اختلاف کی بنیادی وجہ طہور کے معنی کے بارے میں ان کا اپنا علیحدہ علیحدہ اجتہاد کرنا ہے، ان حضرات کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن پاک میں فرمایا ہے ﴿ انزلنا من السماء ماء طهورا ﴾ الخ، اس کی تفصیل کرتے ہوئے اور طہور کے معنی بیان کرتے ہوئے امام مالکؒ بعض صورت میں اور امام شافعیؒ ایک قول میں یہ فرماتے ہیں کہ طہور وہ ہے جو ایک بار کے بعد دوسری بار یعنی بار بار کسی چیز کو پاک کرے جیسے قطوع۔

مذہب مالکؒ کے بارے میں کتاب الجواہر میں مذکور ہے کہ حدث پاک کرنے میں جو پانی استعمال کیا گیا وہ طاہر ہے یعنی خود پاک ہے اور مطہر یعنی دوسرے کو پاک کرنے والا بھی ہے اس شرط کے ساتھ کہ اس پانی کے استعمال سے اس میں تغیر نہ ہوا ہو لیکن دوسرے اچھے پانی کی موجودگی میں اس کا دوبارہ استعمال اس لئے مکروہ سمجھا جاتا ہے کہ اس کے بارے میں اختلاف پیدا ہو چکا ہے، مصنفؒ نے دونوں اماموں کی دلیل یہ بیان کی ہے کہ لفظ قطوع کی طرح بار بار کام کرنے اور پاک کرنے کے ساتھ مقید ہے، اس کے جواب میں صاحب نہایہ فرمایا ہے کہ شیخ نے کہا ہے پانی دوسری چیزوں کو پاک کرنے والا ہے لیکن اس وجہ سے نہیں کہ پانی طہور یعنی صرف پاک کرنے والا ہے اور آیۃ پاک میں پانی کی صفت طاہر نہیں بیان کی گئی ہے کہ پانی خود پاک کرنے والا بلکہ ماء طہور کہہ کر اس بات کی طرف تنبیہ کی گئی ہے کہ طہور مبالغے کا لفظ ہے غفور اور شکور کے وزن پر، اس میں مبالغہ اس طرح ہے کہ خود بھی اور دوسرے کو بھی پاک کرتا ہے ورنہ صرف طہارت حاصل کرنے کی صفت میں طاہر اور طہور دونوں برابر ہیں اس میں زائد معنی ہوئے کہ دوسرے کو بھی پاک کرنے والا ہے یہ بات مبالغے کے لفظ سے معلوم ہوئی اور اس وجہ سے نہیں کہ طہور کے معنی مطہر کے آتے ہیں کیونکہ محاورے میں طہور اس طرح کہتے ہیں کہ طہور الشیء کہ وہ چیز پاک ہو گئی یہ فعل لازمی ہے اور مطہر جو باب تطہیر سے وہ متعدی ہے اس لئے فعل لازمی سے فعل متعدی کا فائدہ نہیں ہو سکتا ہے۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ لفظ طہور مصدر ہے جیسا کہ ائمہ سیبویہ، خلیل، مبرد، اصمعی اور ابن سکیتؒ نے اس بات کی تصریح کی ہے اسی معنی میں حدیث میں ہے مفتاح صلوٰۃ الطہور اور طہور اناء احدکم اور لاصلوٰۃ الابطہور کہا گیا ہے، فعل لازم کے مبالغے سے صرف فاعل کی زیادتی فعل کے لئے مفید ہوتی ہے مگر اس بات کا تصور نہیں ہوتا کہ متعدی مفعول میں تکرار کے لئے مفید ہے، اس تحقیق کی دلیل میں یہ آیت ﴿وسقاهم ربهم شرابا طهورا﴾ ہے یہ بات ہمیں اچھی طرح معلوم ہے کہ جنت والوں کو طہارت حاصل کرنے کی کوئی ضرورت نہیں بلکہ اس سے مراد صرف اعلیٰ درجہ کی طہارت ہے ان تمام چیزوں سے جو دنیاوی شراب میں ہوا کرتی ہیں مثلاً لغو اور بیہودہ باتیں، تلخی اور بد عقلی وغیرہ۔

**وقال زفر وهو احد قولي الشافعي: ان كان المستعمل متوضيا فهو طهور، وان كان محدثا فهو طاهر غير طهور، لان العضو طاهر حقيقة، ولاعتباره يكون الماء طاهرا، لكنه نجس حكما، وباعتباره يكون الماء نجسا، فقلنا بانتفاء الطهورية وبقاء الطهارة عملا بالشبهين، وقال محمد وهو رواية عن ابى حنيفة: هو طاهر غير طهور، لان ملاقاة الطاهر الطاهر لاتوجب التجنس، الا انه اقيمت به قربة، فتغيرت به صفته، كمال الصدقة**

ترجمہ:-اور امام زفرؒ نے فرمایا ہے جو کہ امام شافعیؒ کے دو قولوں میں سے ایک قول ہے اگر پانی کا استعمال کرنے والا پہلے سے باوضو ہو تو وہ مستعمل پانی طہور ہے، لیکن پانی کا استعمال کرنے والا محدث یعنی بے وضو ہو تو استعمال کیا ہوا پانی طاہر یعنی خود تو

پاک ہے مگر طہور یعنی دوسروں کو پاک کرنے والا نہیں ہے کیونکہ اعضاء وضو حقیقتاً پاک ہیں اس لحاظ سے اس کا استعمال کیا ہوا پانی بھی پاک ہے لیکن یہ اعضاء حکم شرعی کی بناء پر ناپاک ہیں اس وجہ سے جو پانی اس کے لئے استعمال کیا گیا وہ بھی ناپاک ہے ان دونوں باتوں کے لحاظ سے یہ کہا کہ مستعمل پانی ہونے کی وجہ سے اس سے دوسرے کو پاک کرنے کی صفت ختم ہوگئی لیکن پہلے اعتبار کے مطابق یہ خود پاک رہا ہم نے اصح اس لئے کہا تا کہ دونوں صورتوں پر عمل ہو جائے اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ یہی ایک قول ابو حنیفہؒ کا بھی ہے کہ آب مستعمل خود پاک ہے لیکن دوسرے کو پاک کرنے والا نہیں کیونکہ پاک پانی کا پاک اعضاء سے ملنا اس کے ناپاک ہونے کا سبب نہیں بن سکتا ہاں اتنی بات ہے کہ اس پانی سے ایک نیک کام کیا گیا ہے اس کام کی ادائیگی کی وجہ سے اس کی ایک صفت میں فرق آگیا یعنی طہور کی صفت اس میں باقی نہ رہی جیسا کہ صدقے کا مال۔

## توضیح: ماء مستعمل کے حکم میں اختلاف

ماء مستعمل کے بارے میں امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک جواب میں یہ تفصیل ہے کہ وضو کرنے والا دو حال سے خالی نہیں یعنی اس وقت وہ باوضو ہے یا بے وضو اگر باوضو ہے اور دوبارہ وضو پر وضو کر رہا ہے تو یہ استعمال کیا ہوا پانی حکم کے اعتبار سے خود بھی پاک ہوگا اور دوسرے کو بھی پاک کر سکتا ہے لیکن اگر وہ شخص اس حالت میں باوضو نہ ہو اور اب نیا وضوء کرنا چاہتا ہے تو یہ استعمال کیا ہوا پانی خود تو پاک رہے گا لیکن اس سے کسی دوسرے کو پاک نہیں کیا جا سکتا ہے کیونکہ اس صورت میں بھی اعضاء بدن پر گندگی لگی ہوئی نہیں ہے اور اعضاء پاک ہیں اس سبب سے یہ کہا جائے گا کہ پانی خود پاک ہے لیکن اعضاء وضوء شرعی حکم کے بناء پر ناپاک سمجھے گئے ہیں اسی بناء پر ان اعضاء سے اس پانی کو بہایا گیا ہے وہ ناپاک ہوا تو ایک صفت کا اعتبار کرتے ہوئے اس کے پاک ہونے کی صفت کو باقی رکھا گیا مگر دوسری صفت کا اعتبار کرتے ہوئے اس کے پاک کرنے کی صفت ختم کر دی گئی اور اس طرح اس کی دونوں صفتوں پر عمل ہو گیا، امام نوویؒ جو خود بھی شافعی مذہب ہیں انہوں نے فرمایا ہے کہ اسی مسئلے میں امام شافعیؒ کے دو قول ہیں اور تمام شوافع نے اتفاق کیا ہے کہ ان کا صحیح مذہب یہ ہے کہ مستعمل پانی طہور یعنی پاک کرنے والا نہیں ہے اور اسی بنیاد پر دوسرے مسائل بیان کئے گئے ہیں۔

**وقال محمد وهو رواية عن ابی حنيفة: هو طاهر غير طهور......الخ**

اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے جو امام ابو حنیفہؒ سے منقول ہے کہ مستعمل پانی خود پاک ہے لیکن دوسرے کو پاک نہیں کر سکتا یعنی اس سے دوبارہ وضو یا غسل نہیں ہو سکتا اور ظاہری روایت کے مطابق نجاست حقیقی کو بھی پاک کرنے والا نہیں ہے جیسا کہ "المجتبیٰ" سے نقل کر کے اسح میں لکھا ہے۔ م۔

**لان ملاقاة الطاهر...... الخ**

اس لئے کہ باوضو ہونے کی حالت میں جب پاک پانی پاک اعضاء وضو سے ملا تو یہ ناپاک ہونے کا سبب نہیں بن سکتا ہے صرف اتنی بات ہے کہ اس پانی سے نیکی کا کام ادا کیا گیا ہے جس سے اس کی صفت میں فرق آگیا ہے یعنی اس کی صفت طہور کی باقی نہیں رہی جیسے کہ صدقے کے مال۔

اس کی تفصیل یہ ہے شریعت سے یہ بات معلوم ہوئی ہے کہ جس مال سے فرض زکوٰۃ ختم ہوتا ہے اور اس کے ذریعے سے اللہ تعالیٰ کے دربار سے قربت حاصل کی جاتی ہے اس مال میں میل کچیل آ جاتا ہے مگر یہ شریعت سے نہیں معلوم ہو سکا کہ یہ پانی ناپاک ہو جاتا ہے یا نہیں جیسا کہ زکوٰۃ کے مال کے بارے میں کہ اس سے فرض چکا دینے کی وجہ سے وہ میلا ہو گیا ہے یہاں تک کہ حدیث میں ایسے مال کو مال کا میل کچیل کہا گیا ہے اور اسی وجہ سے اشرف المخلوقات رسول اللہ ﷺ اور آپ کی پاک اولاد اور بنی ہاشم کے لئے اس کا استعمال جائز نہیں رہا ہے اس کے باوجود وہ اس حد تک ناپاک نہیں ہوتا ہے کہ اگر کوئی شخص زکوٰۃ کے ایسے

روپے کو جیب میں رکھ کر نماز پڑھے تو بھی وہ نماز صحیح ہو گی اسی طرح مستعمل پانی کے بارے میں بھی حکم ایسا بدل جائے کہ اسے بالکل ناپاک نہ کہا جائے یعنی یہ کہ اس کی صرف طہور ہونے کی صفت جاتی رہے اور کچھ دوسری دلیل ایسی موجود نہیں ہے جو اس قیاس کو مخصوص کر سکے۔

اگر کوئی یہ کہے کہ ہم نے مستعمل پانی کے ناپاک ہونے کی دلیل پائی ہے کیونکہ حدیث میں ہے کہ مؤمن کے وضو کرنے سے اس کے تمام بدن سے یہانتک کہ ناخنوں کے نیچے سے بھی پانی کے آخری قطرے کے ساتھ یا پانی کے ساتھ اس کی تمام خطائیں نکل جاتی ہیں اس کے علاوہ دوسری حدیث ثابت ہے کہ انسان کی خطائیں قاذورات یعنی نجاسات ہیں چنانچہ حدیث میں ہے کہ تم میں سے اگر کوئی اس قسم کی قاذورات یا ناپاکیوں میں مبتلاء ہو جائے تو اسے چھپانا چاہئے اللہ تعالیٰ بھی اسے چھپائے گا اس حدیث سے جب یہ بات معلوم ہو گئی کہ پانی میں نجاسات مل جاتی ہیں تو لازمی طریقے سے وہ پانی پاک نہیں رہ سکتا۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں خطاؤں کو ظاہری معنی کے اعتبار سے قاذورات نہیں فرمایا گیا ہے کیونکہ لغوی اعتبار سے تو ظاہر ہے کہ ناپاک نہیں ہے اور شرعی لحاظ سے اس طرح سے کہ اگر کسی نے وضو کیا اس کے بعد کچھ ایسی خطا کی جس سے اس کا وضو نہیں ٹوٹتا ہے تو اس ناپاکی کو بدن سے دھوئے بغیر یعنی نیا وضو کئے بغیر پہلے وضو سے بھی نماز جائز ہے، مفع، اسی قول کو ہمارے مشائخ عراق نے قبول کیا اور اسی قول کو امام زفرؒ نے بھی امام اعظمؒ سے نقل کیا ہے، قاضی ابو حازم عبد الحمید عراقیؒ کہا کرتے تھے کہ مجھے امید ہے کہ مستعمل پانی کے ناپاک ہونے کی روایت امام اعظمؒ سے ثابت نہ ہو گی، اسی قول کو محققین مشائخ ماوراء النہر نے اختیار کیا ہے، محیط نے کہا ہے کہ یہی قول اشہر اور اقیس یعنی زیادہ مشہور اور قیاس کے زیادہ موافق ہے؛ مفید نے کہا ہے کہ یہی قول صحیح ہے، امام اسبی جابیؒ نے کہا ہے کہ اس پر فتویٰ ہے، یہی قول امام احمدؒ کا ہے اور امام شافعیؒ کے مذہب میں یہی صحیح ہے، اور امام مالکؒ سے یہی ایک روایت ہے بلکہ ابن المنذر نے تو امام مالکؒ سے صرف یہی قول ذکر کیا ہے، نوویؒ نے کہا ہے کہ جمہور سلف و خلف کا یہی قول ہے یعنی جمہور صحابہ اور تابعین کا یہی قول ہے، ع۔

**وقال ابوحنيفةؒ و ابويوسف هو نجس: لقوله عليه السلام "لايبولن احدكم في الماء الدائم ولايغتسلن فيه من الجنابة" ولانه ماء ازيلت به النجاسة الحكمية، فيعتبر بماء ازيلت به النجاسة الحقيقية، ثم في رواية الحسن عن ابى حنيفة نجاسته غليظة، اعتبارا بالمستعمل فى الحقيقية، و فى رواية ابى يوسف عنه وهو قوله نجاسة خفيفة، لمكان الاختلاف، والماء المستعمل هو ماء ازيل به حدث، اواستعمل فى البدن على وجه القربة، قال: وهذا عند ابى يوسف، وقيل هو قول ابى حنيفة ايضا، وقال محمد: لايصير مستعملا الابإقامة القربة، لان الاستعمال بانتقال النجاسة الأثام اليه، وانها تزال بالقربة**

ترجمہ:- امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ وہ ناپاک ہے کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ تم میں سے کوئی بھی ٹھہرے ہوئے پانی میں پیشاب نہ کرے اور اسی میں جنابت کا غسل نہ کرے، اور اس لئے کہ وہ ایسا پانی ہے جس سے نجاست حکمیہ دور کی گئی ہے لہذا اس کو ایسے پانی پر قیاس کرنا ہو گا جس سے نجاست حقیقی دور کی گئی ہے، پھر حسن بن زیادؒ کی روایت کو امام اعظمؒ سے منقول ہے کہ آب مستعمل نجس ہے اور اس کی نجاست غلیظہ ہے ایسے پانی پر قیاس کرتے ہوئے جو حقیقی نجاست دور کرنے میں مستعمل ہوا ہو اور ابو یوسفؒ کی ایک روایت میں جو امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے کہ اس کی نجاست، نجاست خفیفہ ہے کیونکہ اس پانی کے حکم میں اختلاف ہے اور مستعمل پانی ایسے پانی کو کہتے ہیں جس سے کوئی حدث یعنی نجاست حکمیہ دور کی گئی ہو یا نیکی حاصل کرنے کی نیت سے وہ استعمال کیا گیا ہو، صاحب ہدایہؒ نے فرمایا یہ ابو یوسفؒ کا قول ہے اور کہا گیا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کا بھی یہی قول ہے مگر امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ پانی اس وقت تک مستعمل نہیں ہو سکتا جب تک کہ اس سے نیکی کی ادائیگی نہ ہوئی ہو

اس لئے کہ کیونکہ مستعمل تو اس وجہ سے ہوتا ہے کہ گناہوں کی نجاست اس میں منتقل ہو جاتی ہے اور یہ نجاست صرف نیکی حاصل کر کے ہی دور کی جاسکتی ہے۔

توضیح:۔ وقال ابو حنیفۃ و ابو یوسف ھو نجس: لقولہ علیہ السلام "لایبولن ......" الخ

ماء مستعمل کے ناپاک ہونے کے سلسلے میں امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ آب مستعمل ناپاک ہے کبھی غلیظہ اور کبھی خفیفہ اس کی دو دلیلیں ہیں ایک دلیل رسول اللہ ﷺ کی حدیث ہے آپ نے فرمایا ہے لایبولن احدکم فی الماء الدائم الخ، کہ تم میں سے کوئی بھی ٹھہرے ہوئے پانی میں نہ پیشاب کرے اور نہ اس میں غسل جنابت کرے، آپؐ نے جس طرح نجاست حقیقیہ یعنی پیشاب کرنے سے منع فرمایا ہے کہ پیشاب کرنے سے پانی ناپاک ہو جاتا ہے اسی طرح اس میں غسل جنابت یعنی نجاست حکمیہ سے بھی منع فرمایا ہے تو اس طرح دونوں نجاستیں برابر ہوئیں اور دونوں طرح کا مستعمل پانی ناپاک ہوا۔

اور دوسری دلیل یہ ہے کہ آب مستعمل ایسا پانی ہے کہ اس سے نجاست حکمیہ دور کی گئی ہے لہٰذا اس کا قیاس ایسے پانی پر ہوا جس سے نجاست حقیقی دور کی گئی ہے، اور چونکہ نجاست حقیقی زائل کرنے والا پانی ناپاک ہوتا ہے تو حکمی حدث دور کرنے والا بھی ناپاک ہوگا، اس دلیل کا تقاضا تو یہ ہوا کہ آب مستعمل کی نجاست، نجاست غلیظہ ہو چنانچہ حسن بن زیاد کی روایت جو امام اعظمؒ سے منقول ہے اس میں اس بات کی تصریح ہے کہ مستعمل پانی کی نجاست غلیظہ ہوتی ہے اس پانی پر قیاس کرتے ہوئے جس سے حقیقی نجاست دور کی گئی ہو اور امام ابو یوسفؒ کی ایک روایت میں جو امام اعظمؒ سے ہی منقول ہے اور یہی قول امام ابو یوسفؒ کا بھی ہے کہ مستعمل پانی ناپاک ہو جانے کے سلسلے میں اختلاف پیدا ہو جانے کی بناء پر اس کی نجاست غلیظہ نہ ہو خفیفہ ہو کر رہ گئی ہے کیونکہ یہ قاعدہ ہے کہ جس مسئلے میں مجتہدین کا اختلاف ہوتا ہے اس میں سختی باقی نہیں رہتی بلکہ تخفیف ہو جاتی ہے، عنایہ، ع، اس قیاس کا جواب یہ ہے کہ حدث میں صرف شرعی اعتبار سے نجاست حقیقی کا اعتبار نہیں ہے اس لئے مذکور قیاس صحیح نہیں ہوا اسی لئے یہ فتوی دیا گیا ہے کہ مستعمل پانی پاک ہے اور اس حد تک پاک ہے کہ اس سے حقیقی نجاست کو دھونا ہی جائز ہے۔ م۔ مستعمل پانی کا پینا اور اس سے کھانا پکانا اس سے نفرت پیدا ہو جانے کی بناء پر مکروہ تنزیہی ہے۔ د۔ مگر اس سے دوبارہ وضوء کرنا بالاتفاق جائز نہیں ہے۔ م۔ اس جگہ یہ بحث ہے کہ مستعمل پانی کس پانی کو اور کیوں کہتے ہیں اور وہ کب سے مستعمل کہلاتا ہے اس سلسلے میں مصنفؒ نے فرمایا ہے۔ والماء المستعمل الخ یعنی مستعمل پانی وہ ہے جس سے کوئی حدث یعنی نجاست حکمیہ دور کی گئی ہو یا جس کو قربت یعنی نیکی حاصل کرنے کی نیت سے بدن میں استعمال کیا گیا ہو، قربت یعنی ثواب کا حاصل کرنا فرض کام کے علاوہ اسی وقت ہو سکتا ہے جبکہ اس سے حصول ثواب کی نیت بھی کی گئی ہو کیونکہ فرض وضو، تو بغیر نیت کے بھی ادا ہو جاتا ہے۔ الفتح۔ حدث خواہ چھوٹا ہو یا بڑا یعنی جس سے غسل لازم آتا ہو۔ حدث سے مراد حکمی نجاست شرعیہ ہے جو بے وضو، شخص کے اعضاء پر اور جنبی شخص کے پورے بدن پر ہوتی ہے، م۔

مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ یہ قول امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ہے اور کہا گیا ہے کہ یہی قول امام ابو حنیفہؒ کا بھی ہے، شیخ الاسلامؒ نے کہا ہے کہ ہاں یہی ہونا چاہئے جس کی دلیل چند مسائل ہیں جیسا کہ الفتح میں ہے۔ حاصل یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک حدث کا زائل ہو جانا اور قربت حاصل کرنا ان دونوں میں سے ہر ایک بات کا اعتبار ہے، وقال محمدؒ الخ اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ تقرب حاصل کئے بغیر مستعمل نہ ہوگا کیونکہ استعمال تو اس وقت میں ہوتا ہے کہ اس کی طرف نجاست منتقل ہوئی ہو اور ایسی نجاست صرف تقرب حاصل کرنے سے ہی دور کی جاسکتی ہے۔

**وابو یوسف یقول اسقاط الفرض مؤثر ایضا فیثبت الفساد بالامرین**

ترجمہ:۔ اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ کسی فرض کو ساقط کرنا بھی مؤثر ہوتا ہے اس لئے دونوں باتوں سے فساد ثابت

ہو جائے۔

توضیح:-ابو یوسفؒ یقول...... الخ

امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ تقرب کی نیت کی طرح فرض ادا کرنا بھی مؤثر ہوتا ہے لہذا دونوں باتوں سے فساد ثابت ہوگا، اور امام محمدؒ کے نزدیک تقرب ہو خواہ حدث کو دور کرنا ہو یا نہ ہو اسی طرح امام زفرؒ کے نزدیک صرف حدث دور کرنا ہے خواہ تقرب ہو یا نہ ہو، تقرب کے معنی وضو کی نیت کرنا تاکہ عبادت بن جائے، مف، اور رفع حدث کے معنی ہیں نیت کے بغیر اعضاء کو دھولینا، م، اگر کسی بے وضو شخص نے تقرب کی نیت سے وضو کیا تو بالاتفاق پانی مستعمل ہو جائے گا اور اگر باوضو شخص نے ٹھنڈک کی نیت سے وضو کیا تو بالاتفاق پانی مستعمل نہ ہوگا۔

اور اگر بے وضو شخص نے ٹھنڈک کی نیت سے وضو کیا تو امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک پانی مستعمل ہو گیا اسی طرح امام زفرؒ کے نزدیک بھی۔ بخلاف امام محمدؒ کے کیونکہ اس شخص نے قربت کی نیت نہیں کی ہے اگرچہ فرض ساقط ہو گیا، ع، شمس الائمہ نے لکھا ہے کہ یہ روایت امام محمدؒ سے ثابت نہیں ہے بلکہ امام محمدؒ کا صحیح مذہب یہ ہے کہ جس پانی سے حدث کا ازالہ ہو تو وہ مستعمل ہوتا ہے مگر مجبوری کی صورت میں جیسے کسی جنبی شخص نے اپنے ہاتھ کو برتن میں ڈالا ہو یا کنوئیں سے ڈول نکالنے کے لئے اترا ہو تو مجبوری کی بناء پر وہ مستعمل نہ ہوگا، یہی قول امام قدوری نے جرجانیؒ سے نقل کیا ہے، مفع۔

تینوں اماموں نے کہا ہے کہ اگر کسی محدث یا جنبی یا ایسی حائضہ نے جس کا خون بند ہو چکا ہے مگر ابھی تک اس نے غسل نہیں کیا ہے پانی نکالنے کے غرض سے اپنا ہاتھ پانی میں پنجے تک ڈالا تو ضرورت اور مجبوری کی وجہ سے وہ پانی مستعمل نہیں ہوگا، التبیین، اور ام المومنین حضرت عائشہ صدیقہؓ کی حدیث میں ہے کہ وہ رسول اللہ ﷺ کے ساتھ ایک لگن کے پانی سے نہاتی تھیں ہم دونوں کے ہاتھ اس میں پڑتے تھے حالانکہ ہمیں غسل کی ضرورت ہوتی تھی، اس کے برخلاف اگر کسی نے اپنا سر یا پاؤں یا کہنیوں تک ہاتھ ڈالا تو پانی خراب ہو جائے گا کیونکہ اس کی ضرورت نہیں ہوتی ہے چنانچہ اگر کسی وقت ضرورت ثابت ہو جائے مثلاً مٹکے میں پیالہ گر پڑا اور اس کے نکالنے کی نیت سے کہنی تک ہاتھ ڈالا تو پانی مستعمل نہ ہوگا، اس کے برخلاف اگر صرف ٹھنڈک حاصل کرنے کے لئے اپنا ہاتھ ڈالا تو پانی مستعمل ہو جائے گا کیونکہ اس کی ضرورت نہیں تھی، اور اگر دھونے کا ارادہ بھی کیا اس کے بعد صرف ایک یا کچھ زائد انگلیوں تک دھو کر چھوڑ دیا تو اس سے کچھ نقصان نہیں لیکن اگر ہتھیلی کے ساتھ دھولیا تو پانی مستعمل ہو جائے گا جیسا کہ خلاصہ اور ظہیریہ میں ہے لیکن اس کی توضیح میں تأمل ہے، الفتح، مضمرات میں ہے یہ امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک پاک ہے، اسی پر فتویٰ ہے۔

اگر کوئی باوضو ہو اور اس نے ٹھنڈک حاصل کرنے کے لئے پانی میں ہاتھ ڈالا تو پانی مستعمل نہیں ہوگا کیونکہ جس جگہ حدث دور کرنا مقصود نہ ہو وہاں پانی کا مستعمل ثابت کرنے کے لئے تقرب کی نیت ضروری ہے، الفتح، اگر باوضوء شخص نے مٹی یا گوندھا ہوا آٹا یا میل دور کرنے کے لئے وضو کیا یا پاک آدمی نے ٹھنڈک حاصل کرنے کے لئے غسل کیا تو پانی مستعمل نہ ہوگا، فتاویٰ قاضی خان، اگر کسی نے منڈوانے کی نیت سے سر دھویا اور وہ باوضو تھا تو پانی مستعمل نہ ہوگا، الظہیریہ، اگر کھانے کے بعد ہاتھ دھویا تو پانی مستعمل ہو جائے گا، محیط السرخسی، لیکن شرط یہ ہے کہ اس نے سنت کی ادائیگی کی نیت سے ایسا کیا ہو کیونکہ اگر صفائی مقصود ہو تو مستعمل نہ ہوگا، جیسا کہ المنتقی میں ہے۔

## چند ضروری مسائل

نمبر ا۔ اگر کسی نے پاک کپڑا دھویا یا حلال جانور نہلایا تو اس کا پانی مستعمل نہیں ہوگا، الفتح، لیکن چوپائے کے لئے یہ شرط ہے کہ اس پر حقیقی نجاست نہ ہو۔

نمبر ۲۔ اگر بکری کا پیشاب اس کے بدن پر ہو تو ظاہر یہ ہے کہ امام محمدؒ کے نزدیک یہ پیشاب پاک ہے اور شیخین کے نزدیک ناپاک ہوگا مگر خفیفہ۔

نمبر ۳۔ جامع صغیر، حسامی میں ہے اگر کسی بچے نے وضو کیا تو مذہب مختار یہ ہے کہ اگر بچہ سمجھ دار ہے تو پانی مستعمل ہو جائے گا ورنہ نہیں، المضمرات۔

نمبر ۴۔ اگر کسی عورت نے اپنے بالوں میں دوسری عورت کے بال جوڑے اگرچہ ایسا حرام ہے پھر بھی پانی سے انہیں بالوں کو دھویا جن کو اس نے جوڑا ہے تو پانی مستعمل نہ ہوگا اور اگر اپنے اصلی بال دھولئے تو مستعمل ہو جائے گا، الظہیریہ، السراج۔

نمبر ۶۔ اگر مستعمل پانی مطلق پانی میں گرا تو کہا گیا ہے کہ اس سے وضو جائز ہے یہی صحیح ہے، ع۔

نمبر ۷۔ اسی طرح حوض، حمام، بقول امام محمدؒ کے اس کو مستعمل پانی فاسد نہیں کرتا ہے جب تک اس پر غالب نہ ہو جائے اور فاسد نہ کرنے کے معنی یہ ہیں کہ اس سے پاک کرنے کی صفت ختم نہیں کرے گا، الخلاصہ، اسی قول پر فتویٰ ہے جیسا کہ بارہا معلوم ہو چکا ہے۔

نمبر ۸۔ اگر مستعمل پانی کنوئیں میں گرے تو اس کے پانی کو فاسد نہیں کرے گا جب تک کہ وہ کنوئیں کے پانی پر غالب نہ آجائے اور یہی صحیح ہے، محیط السرخسی، م۔

نمبر ۹۔ اور قاضی خان میں ہے کہ اگر وضو کا پانی کنوئیں میں ڈالا تو امام محمدؒ کے قول کے مطابق اس میں سے بیس ڈول نکالنے ہوں گے، ع، یہ حکم بظاہر احتیاط کی بناء پر تنزیہاً ہے، م۔

نمبر ۱۰۔ امام محمدؒ نے کتاب الاصل میں لکھا ہے کہ مردے کا دھون ناپاک ہے اور اصح یہ ہے کہ اگر اس کے بدن پر نجاست نہ ہو تو وہ مستعمل نہ ہوگا، امام محمدؒ نے اس کو اسی لئے مطلق رکھا ہے کہ عموماً مردہ نجاست سے خالی نہیں ہوتا ہے، الظہیریہ۔

نمبر ۱۱۔ اگر حمام کے حوض سے کسی نے اپنے منہ سے پانی لے کر اپنے دونوں ہاتھ دھوئے تو منہ ناپاک اور ہاتھ ناپاک ہوگا اور منہ سے جو پانی نکلا ہے وہ مستعمل ہوگا یہی اصح ہے، ع۔

نمبر ۱۲۔ ایسی لکڑی جس پر پائخانہ یا گوبر ہو وہ اگر جل کر راکھ ہو گئی تو تھوڑے پانی میں بھی گرنے سے اسے ناپاک نہ کرے گی اسی پر فتویٰ ہے، المضمرات۔

نمبر ۱۳۔ اگر اعضاء وضو کے علاوہ دوسرا کوئی عضو مثلاً ران یا پہلو دھویا تو اصح قول یہ ہے کہ پانی مستعمل نہ ہوگا بخلاف اعضاء وضو کے، الخلاصہ۔

نمبر ۱۴۔ واضح ہو کہ حدث کا اطلاق دو معنی پر آتا ہے ایک شرعی مانع یعنی جس سے نماز میں داخل ہونا جائز نہیں ہے اس کے حصے نہیں کئے جاسکتے نہ مانع شروع ہوتے وقت نہ مانع ختم ہوتے وقت دوسرے معنی حدث کے ہیں حدث بمعنی نجاست حکمیہ ہے اس کے بالاتفاق حصے ہوتے ہیں چنانچہ یہ حدث ایک عضو پھر دوسرا عضو دھو کر کے ختم ہو جاتا ہے یہاں یہی معنی مراد ہیں اور پانی کا مستعمل ہو جانا اسی حدث کے زائل ہونے پر ہے خواہ بعض حصے سے ہو یا کل اعضاء سے ہو یہ بات القاسمؒ نے کہی ہے، یاد رکھنے کے لائق ہے، اب ایک سوال باقی رہا کہ پانی کو مستعمل کس وقت کہا جاسکتا ہے اور وہ پانی کب مستعمل ہو جاتا ہے، جواب آرہا ہے۔

**ومتى يصير الماء مستعملا الصحيح انه كما زال عن العضو صار مستعملا لان سقوط حكم الاستعمال قبل الانفصال للضرورة ولا ضرورة بعده، والجنب اذا انغمس فى البير لطلب الدلو فعند ابى يوسف الرجل بحاله لعدم الصب وهو شرط عنده لاسقاط الفرض والماء لعدم نية القربة وعند ابى حنيفة كلاهما نجسان**

**الماء لاسقاط الفرض عن البعض باول الملاقاۃ والرجل لبقاء الحدث فی بقیۃ الاعضاء**

ترجمہ:- اور پانی کو کب مستعمل کہنا صحیح ہوگا؟ صحیح قول یہ ہے کہ پانی جیسے ہی عضو سے علیحدہ ہوتا ہے اسی وقت مستعمل ہو جاتا ہے اسی لئے کہ بدن سے جدا ہونے سے پہلے اسی کے مستعمل ہونے کا حکم نہ ہونا مجبوری کی بناء پر ہے لیکن عضو سے جدا ہونے کے بعد مستعمل کہنے میں کوئی مجبوری نہیں، جنبی آدمی جب کنوئیں کے اندر بالٹی نکالنے کے لئے ڈوبا تو ابو یوسفؒ کے نزدیک وہ اپنے حال پر باقی رہے گا یعنی جنبی ہی رہے گا کیونکہ پانی بہانا اس کے لئے نہیں پایا گیا جو کہ ابو یوسفؒ کے نزدیک فرض کو ساقط کرنے کے لئے شرط ہے اور پانی بھی اپنے حال پر باقی رہے گا یعنی پاک ہی رہے گا کہ دو باتوں میں سے کوئی بات نہیں پائی گئی اور امام محمدؒ کے نزدیک دونوں ہی پاک ہیں آدمی اس لئے پاک ہے کہ ان کے نزدیک پانی بہانے کی شرط ضروری نہیں ہے اور پانی اس لئے پاک ہے کہ اس سے عبادت کی نیت نہیں تھی اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک دونوں ناپاک ہیں پانی تو اس لئے ناپاک ہے کہ اس سے فرض جنابت کو بدن کے کچھ حصے سے ساقط کیا ہے پہلی ملاقات میں اور آدمی اس لئے ناپاک ہے کہ اس کے بعض اعضاء میں اب تک حدث باقی ہے۔

## توضیح:- کنوئیں میں جنبی آدمی کا غوطہ لگانا

**ومتی یصیر الماء مستعملا الصحیح انه کما زال عن العضو صار مستعملا ......الخ**

پانی کو مستعمل ہونے کا حکم کس وقت دیا جاتا ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اعضاء وضو سے پانی جیسے ہی جدا ہوگا مستعمل ہو جائے گا۔ اور وہ قطرات جو بدن اور کپڑوں پر لگے ہوں خواہ وہ تھوڑے ہوں یا زیادہ شیخینؒ کے قول کے مطابق اگرچہ مستعمل پانی نہیں ہے لیکن معاف ہے، مصنفؒ نے اسی قول کو صحیح کہا ہے کہ پانی جب تک عضوء کے ساتھ لگا ہوا ہے وہ مستعمل نہیں ہے اور جیسے ہی وہ بدن سے علیحدہ ہوگا اسے مستعمل ہونے کا حکم دیا جائے گا، **لان سقوط حکم الاستعمال الخ** اس لئے کے عضو سے جدا ہونے سے پہلے جو اس کو مستعمل ہونے کا حکم نہیں دیا جارہا ہے بلکہ اس سے یہ حکم ایک ضرورت کی بناء پر ساقط کیا ہے جبکہ عضو سے جدا ہونے کے بعد کوئی ضرورت باقی نہیں رہتی، اس لئے اس کو مستعمل کا حکم دیدیا گیا، محیط میں ہے کہ ہمارے اصحاب احناف کا یہی مذہب ہے اور پانی جدا ہو کر کسی جگہ میں پہنچ کر ٹھہرنا اس کے مستعمل ہونے کے لئے شرط نہیں ہے، اصل میں مذکور ہے کہ اگر کسی نے اپنی ڈاڑھی سے تری لے کر سر پر مسح کیا تو ہمارے نزدیک یہ جائز نہیں ہے، اسی طرح اگر اپنے دونوں موزوں پر مسح کیا اور تری باقی رہی اسی سے سر کا مسح کیا تو جائز نہیں، اسی طرح اگر کوئی شخص کسی اونچی جگہ پر وضوء کرتا ہے اور اس کا گرتا ہوا پانی زمین پر پہنچنے سے پہلے دوسرا کوئی شخص اسے لے کر وضو کرتا ہے تو یہ جائز نہیں ہے۔

خلاصۃ الفتاویٰ میں ہے کہ پانی جب کسی جگہ پر ٹھہر نہ جائے اس کے مستعمل ہونے کا حکم نہ ہوگا، ع، حرج کی وجہ سے اس قول کو ترجیح دی گئی ہے، د، یہ ترجیح جو بلا حرج کے ہے رد ہے اسی واسطے کہ جو تری کپڑوں اور بدن کو لگ جائے اگرچہ کثیر ہو معاف ہے لیکن مصنفؒ نے جس قول کی تصحیح کی ہے وہ مذہب ہے اور محققین مشائخ اسی مسلک پر عامل ہیں جو کتابوں میں مذکور ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ جب فتویٰ مستعمل پانی کے پاک ہونے پر ہے تو بدن اور کپڑوں کے لگ جانے میں کوئی حرج نہیں ہے اس میں صحیح مسلک وہی ہے جو کتابوں میں مذکور ہے اس بحث کے بعد مصنفؒ نے ایک مسئلہ ذکر کیا جس کو امام ابو بکرؒ الرازیؒ نے امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے اختلاف سے استنباط کیا ہے۔

اس طرح **الجنب اذا انغمس الخ** یعنی کسی جنبی نے ایسے کنوئیں میں ڈول نکالنے کے لئے غوطہ لگایا جو دہ در دہ نہیں ہے، یا ٹھنڈک حاصل کرنے کے لئے حالانکہ اس کے بدن پر کوئی حقیقی نجاست لگی ہوئی نہیں ہے اس نے غوطہ لگاتے وقت غسل یا وضو کی نیت نہیں کی اور نہ بدن میں پانی ملا، د، تو امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق وہ آدمی اپنے حال پر جنبی ہی باقی رہے گا

کیونکہ اس حالت میں پانی کا بدن پر بہانا نہیں پایا گیا حالانکہ فرض کی ادائیگی کے لئے ابو یوسفؒ کے نزدیک پانی بہانا شرط ہے اور پانی ہی اپنے حال پر پاک ہی باقی رہا کیونکہ دونوں باتوں میں سے کوئی بھی نہیں پائی گئی، یعنی اس عمل سے نہ کسی فرض کی ادائیگی ہوئی اور نہ اس کی نیت نیکی کرنے کی تھی اور یہ بات پہلے بتائی جاچکی ہے کہ پانی مستعمل ہونے کے واسطے امام ابو یوسفؒ کے نزدیک کسی حدث کو دور کرنا یا نیکی حاصل کرنے کی نیت ہونی چاہئے۔

**وعند محمد......الخ**

امام محمدؒ کے قول کے مطابق وہ مرد اور پانی دونوں پاک مانے جائیں گے کیونکہ مرد کے غسل سے پاک ہونے کے لئے ان کے نزدیک پانی بہانا شرط نہیں ہے اس لئے پانی بہائے بغیر ہی اس کا فرض جنابت ادا ہو گیا اور پانی اس لئے ناپاک نہ ہوا کہ اس میں نیکی کی نیت نہیں تھی حالانکہ اس سے پہلے یہ بات ذکر کر دی گئی ہے کہ امام محمدؒ کے نزدیک نیکی حاصل کرنے کیلئے نیت شرط ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ امام محمدؒ کے صحیح مذہب کے مطابق حدث دور کرنے سے پانی مستعمل ہو جاتا ہے اس لئے وہ انسان ان کے نزدیک پاک رہا اور کنواں بھی مستعمل کہلایا کیونکہ پانی تک پہنچنے کے لئے مجبوری باقی تھی اور یہ مجبوری کا ہونا مستثنیٰ ہے جیسا کہ قاضی خان میں ہے، ہاں اگر باہر سے مستعمل کنوئیں میں ڈالا جائے تو امام محمدؒ کے قول کے مطابق جب تک کہ کنوئیں کے پانی پر یعنی جو پانی پہلے سے موجود ہے اس پر مستعمل پانی غالب نہ ہو جائے اس وقت تک وہ پانی پاک کرنے والا ہے اور یہی قول صحیح ہے، اور تجنیس میں ہے کہ یہی مختار مذہب ہے۔

**وعند ابی حنیفة کلاهما نجسان......الخ**

امام ابو حنیفہؒ کے قول پر ایک روایت کے موافق آدمی اور پانی دونوں ناپاک ہیں یعنی پانی تو اس وجہ سے ناپاک ہوا کہ اس سے بعض اعضاء سے فرض جنابت کو ساقط کیا پانی لگتے ہی یعنی مثلاً اس شخص نے کنوئیں میں اترتے ہوئے سب سے پہلے اپنے دونوں پاؤں کنوئیں میں ڈالے تو پانی کا حدث دور ہو جانے سے اتنا پانی ناپاک ہو گیا لیکن اصح مذہب یہ ہے کہ امام اعظمؒ کے نزدیک بھی ضرورت کی وجہ سے کنواں مستعمل نہ ہوگا، جیسا کہ اوپر گذر چکا ہے، م، اور وہ آدمی ابھی تک اس لئے ناپاک رہا کہ اس کے باقی اعضاء میں اب تک حدث باقی ہے کیونکہ باقی اعضاء میں جو پانی لگا ہے وہ نجس پانی کے لگنے کی وجہ سے پاک نہ ہوئے اس بات سے صراحتاً یہ بات معلوم ہوئی کہ کچھ اعضاء سے بھی حدث ساقط ہو جاتا ہے جیسا کہ علامہ قاسمؒ نے اس پر تنبیہ کر دی ہے۔

**وقیل عنده نجاسة الرجل بنجاسة الماء المستعمل، وعنه ان الرجل طاهر، لان الماء لایعطی له حکم الاستعمال قبل الانفصال وهو اوفق الروایات عنه**

ترجمہ:-اور کہا گیا ہے کہ ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس آدمی کا ناپاک ہونا مستعمل پانی کے ناپاک ہونے کی وجہ سے ہے اور انہی کا دوسرا قول یہ بھی ہے کہ آدمی پاک ہے کیونکہ ایسے پانی تو بدن سے جدا ہونے سے پہلے مستعمل ہونے کا نہیں دیا گیا یہی قول تمام روایات میں اوفق ہے۔

## توضیح:- جنبی کا مٹکے میں ہاتھ ڈالنا، حائضہ کا کنوئیں میں گرنا، کافر کا کنوئیں میں جانا

**وقیل عنده نجاسة الرجل بنجاسة الماء المستعمل...... الخ**

کہا گیا ہے کہ مرد کی نجاست مستعمل پانی کے نجاست کی وجہ سے ہے یعنی فرض غسل تو بغیر نیت کے بھی ادا ہو گیا اور وہ پاک ہو گیا دوبارہ وہ ناپاک اس لئے ہوا کہ مستعمل پانی اس کے بدن سے لگ گیا اس بناء پر اس کے لئے قرآن شریف کی تلاوت تو جائز ہوگی مگر نماز پڑھنی جائز نہیں، میں مترجم کہتا ہوں کہ امام صاحبؒ سے مستعمل پانی کے پاک ہونے کی روایت صحیح ہے اس سے وہ شخص پاک ہو گیا اور یہی اصح ہے۔

**وعنه ان الرجل طاهر، لان الماء لايعطى له حكم الاستعمال قبل الانفصال ......الخ**

امام صاحبؒ سے روایت ہے کہ وہ شخص پاک ہو گیا کیونکہ پانی تو بدن سے جدا ہونے سے پہلے مستعمل قرار پایا اس کے بعد وہ دوبارہ پانی میں نہیں اترا اس لئے وہ پاک رہا، میں مترجم کہتا ہوں کہ اس بناء پر اگر اس نے پانی میں ایک مرتبہ غوطہ لگایا اور ڈول نہ پایا اور پانی سے بالکل جدا ہو کر ٹھہر کر پھر اسمیں دوبارہ داخل ہوا ان لوگوں کے کہنے کے مطابق کہ مستعمل پانی کو نجاست کہتے ہیں یہ شخص اب اس پانی سے ناپاک ہو جائے گا لیکن جو ائمہ مستعمل پانی کو پاک مانتے ہیں ان کے نزدیک یہ شخص ناپاک نہ ہوگا۔

**وهو اوفق الروايات عنه...... الخ**

امام صاحبؒ سے یہ روایت سب روایتوں کے مقابلے میں زیادہ موافق ہے، یعنی امام صاحبؒ کے اصول سے زیادہ موافق اور زیادہ آسان ہے، ع، ضرورت کی صورت میں پانی مستعمل نہیں ہوتا اس کی ایک مثال یہ ہے کہ کسی جنبی نے پانی نکالنے کے لئے مٹکے میں اپنا ہاتھ ڈالا تو بالاتفاق وہ پانی مستعمل نہ ہوا، ط، اس مسئلے میں اب اصح جواب یہ ہوا کہ پانی بھی مستعمل نہ ہوا اس باریک مسئلے کو اچھی طرح سمجھ لو، م، حدث اور جنبی کا ایک ہی حکم ہے، اصل مسئلہ میں غور کرنے اور اس کے قیود میں فکر کرنے سے یہ مسائل نکلتے ہیں، کہ جنبی کے حکم میں وہ حائضہ اور نفاس والی بھی ہے جس کا خون تو بند ہوا مگر ابھی تک غسل نہیں کیا ہے، چنانچہ فتاویٰ ہندیہ میں ہے کہ اگر کوئی حائضہ کنوئیں میں گر جائے تو اگر وہ خون بند ہو جانے کے بعد ایسی حالت میں گرے کہ اس کے بدن پر کوئی نجاست نہیں ہے تو اس کا حکم جنبی کی طرح ہوگا اور اگر خون بند ہونے سے پہلے وہ گری تو ایسے مرد کے حکم میں ہے جو نہایا ہوا پاک ہے اس واسطے کہ حائضہ کنوئیں میں غوطہ لگانے سے ایسے پاک نہیں ہو سکتی ہے، الخلاصہ اور قاضی خان۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اس کی مراد یہ ہے کہ اس حالت میں اس کا کچھ خون پانی میں نہیں گرا کیونکہ ایسا ہونے سے اس نجاست کی وجہ سے بالاتفاق پانی ناپاک ہو جائے گا، م، اگر جنبی کے بدن پر حقیقی نجاست موجود ہو مثلاً اس نے استنجاء نہ کیا ہو تو بالاتفاق پانی ناپاک ہوگا اور وہ اسی طرح ناپاک رہے گا، ع، اور اگر ڈھیلوں سے استنجاء کیا ہو تو بھی یہی حکم ہے، ط، اگر اس شخص نے نماز کے لئے نہانے کی نیت کی تھی تو بالاتفاق پانی مستعمل ہو جائے گا، ع، میں کہتا ہوں کہ پھر مفتی بہ مذہب کے مطابق مناسب ہے کہ اگر مستعمل پانی باقی پانی کے مقابلے میں کم ہو تو اس کنوئیں سے پاکی حاصل کرنا بھی جائز ہو، اگر جنبی نے کنوئیں میں داخل ہو کر بدن بھی ملا تو پانی مستعمل ہو گیا جیسا کہ المحیط اور الخلاصہ میں ہے، کیونکہ بدن ملنا غسل کرنے کی نیت سے ہوتا ہے لہٰذا یہ غسل کی نیت کے قائم مقام ہو گیا جیسا کہ البحر میں ہے، اگر کسی کافر کے بدن پر کوئی ناپاکی نہیں ہے اور وہ ڈول نکالنے کے لئے پانی میں اترا تو پانی مستعمل نہ ہوگا، م۔

## کھال کی پاکی وناپاکی، پھکنے اور اوجھ کا حکم

مصنفؒ نے اب کھال کی بحث کا ذکر کیا کہ کس کھال کے پانی میں گرنے سے پانی خراب اور کس کھال کے گرنے سے خراب نہیں ہوتا ہے اور کون سی کھال قابل دباغت ہے اور کون سی نہیں ہے، معلوم ہونا چاہئے کہ دباغت کی دو قسمیں ہیں، ایک حقیقی اور ایک حکمی حقیقی دباغت یہ ہے کہ کھال پر پھٹکری اور اس جیسی دوسری دوائیں اور مصالحے سے دباغت کی گئی ہو اور دوسری قسم حکمی ہے یعنی صرف دھوپ ہوا اور مٹی سے کوئی مصالحہ دیئے بغیر خشک کی گئی ہو جیسا کہ الظاہری میں ہے، مثانہ اور اوجھڑی کا حکم کھال کے مثل میں ہے، جیسا کہ فتح القدیر میں ہے کہ امام محمدؒ سے مروی ہے کہ اگر مری ہوئی بکری کے مثانے کو دباغت دیدی جائے تو وہ پاک ہے، عینیؒ نے کہا ہے اوجھ کا بھی یہی حکم ہے، اور امام ابو یوسفؒ نے اس کو گوشت کے مثل قرار دیا ہے لہٰذا مثانہ اور اوجھ میں صاحبینؒ کا اختلاف ہے مگر کھال میں سب کا اتفاق ہے۔

**قال وكل اهاب دبغ فقد طهر، وجازت الصلوة فيه، والوضوء منه، الاجلد الخنزير والآدمي، لقوله عليه**

السلام: ایما اھاب دبغ فقد طھر، وھو بعمومه حجة علی مالك في جلد المیتة

ترجمہ:۔ ہر وہ چمڑہ جسے دباغت دیا گیا وہ پاک ہوا اور اسی دباغت کی ہوئی کھال میں نماز جائز ہے اور اس سے وضو جائز ہے سوائے سور اور آدمی کی کھال کے کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے ایما اھاب الخ یعنی کوئی بھی کھال ہو جسے دباغت دی گئی وہ پاک ہو گئی اور یہ حدیث اپنے عمومی معنی کے اعتبار سے امام مالکؒ کے خلاف دلیل ہے مردار کی کھال کے بارے میں۔

## توضیح:۔ دباغت کئے ہوئے چمڑے کا حکم، آدمی اور سور کی کھال آدمی کی ہڈی جو آٹے میں پسی ہوئی ہو

قال وکل اھاب دبغ فقد طھر...... الخ

اہاب (بروزن کتاب) اہاب ایسے چمڑے اور کھال کو کہتے ہیں جسے دباغت نہیں دی گئی ہے مگر قابل دباغت ہے، ع، پس جملہ کل اہاب ہر ایسی کھال کو شامل ہے جو دباغت کے لائق ہو اور ایسی کھال کو شامل نہیں ہے جسے دباغت نہ دی جاسکے اس لحاظ سے سانپ اور چوہے کی کھال دباغت کے معاملے میں اس گوشت کے برابر ہے جو پاک نہیں ہوتی، الفتح، اسی پر فتویٰ ہے، شرح الطحاوی، اس میں یہ کہا گیا ہے کہ وہ پاک ہو گئی اس پاکی سے ظاہری اور باطنی دونوں مراد ہیں۔

جازت الصلوۃ فیه...... الخ

اس دباغت کی ہوئی کھال میں نماز جائز ہے مثلاً کوئی شخص ایسی کھال کا لباس پہن کر نماز پڑھے تو جائز ہو گی۔ اور جب پہن کر نماز جائز ہوئی اس کا مصلیٰ بنانا بدرجہ اولیٰ جائز ہوا کیونکہ فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿وثیابك فطھر﴾ الخ سے لباس کی طہارت بطور نص ہے اور جائز نماز کی طہارت دلالۃ النص سے ثابت ہے، ع، اور اس سے وضو بھی جائز ہے، مثلاً دباغت دی ہوئی کھال کا کوئی ڈول یا مشک بنالے تو اس کے پانی سے وضو جائز ہے، ع۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ مسئلے میں اس بات پر اشارہ ہے حکمی دباغت کی ہوئی کھال کو اگر بعد میں پانی لگ جائے تو وہ دوبارہ ناپاک نہیں ہو گی کیونکہ لفظ دباغت کو عام رکھا گیا ہے کہ وہ حقیقی ہو یا حکمی ہو اس کی تصریح عنقریب آئے گی اس کے بعد وضو کے حکم کے جزئیہ کو بیان کیا کہ اس سے وضو جائز ہے یہی صورت ہو سکتی ہے کہ حکمی دباغت کی مشک پانی سے ناپاک نہ ہو گی، فتاویٰ ہندیہ میں ہے کہ اگر مشک کے چمڑے کو حقیقی دباغت کے بعد پانی ملا اور اس کا چمڑا بھیگ گیا تو اس بھیگنے سے بالاتفاق اس کی ناپاکی اب واپس نہیں آئے گی اور اگر حکمی دباغت کے بعد پانی پہنچا تو اظہر یہ ہے کہ اس کی نجاست بھی نہ لوٹے گی، المضمرات۔

اس کے بعد مصنفؒ نے اس عام کھالوں میں دو کھالوں کو مستثنیٰ کیا ہے کہ سوائے سور اور آدمی کی کھال کے، سور کی کھال تو دباغت سے پاک ہوتی ہی نہیں لیکن آدمی کی کھال کو دباغت دینے اور نہ دینے میں دخل نہیں ہے کیونکہ اسے اس کی بزرگی اور شرافت کے اعتبار سے دباغت نہیں کی جاتی ہے یہانتک کہ غایۃ البیان میں ہے کہ اگر آدمی کی کھال کو دباغت دے دی گئی تو اگرچہ وہ پاک ہو گئی لیکن احتراماً اس سے نفع اٹھانا جائز نہیں ہے جیسا کہ آدمی کے دوسرے اجزاء سے نفع اٹھانا جائز نہیں ہے جیسا کہ المحیط اور البدائع میں ہے، فع، یہانتک کہ اگر آدمی کی ہڈی کسی آٹے میں پس گئی تو اصح قول کی بناء پر اس آٹے کو نہیں کھانا چاہئے، د۔

حاصل یہ ہے کہ سور کی کھال اور آدمی کی کھال کا حکم دوسری کھالوں کے مقابلے میں مختلف ہے کہ ان کے ماسوا ایسی کھال جو دباغت کے قابل ہو جب اسے دباغت دیدی جائے تو وہ پاک ہے رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی بناء پر کہ ایما اھاب الخ یعنی کوئی اہاب ہو یعنی کوئی بھی کھال ہو قابل دباغت ہو جب دباغت دیدی گئی تو وہ پاک ہو گی، یہ حدیث ابوداود، ترمذی، ابن

ماجہ اور نسائیؒ نے ابن عباسؓ سے مرفوعاً روایت کی ہے اور ترمذیؒ نے کہا ہے کہ صحیح ہے اور ابن حبان، امام احمد، شافعی، اسحٰق، اور بزار نے بھی روایت کی ہے اور صحیح مسلم میں الفاظ اس طرح ہیں اذا دبغ الاھاب فقد طهر یعنی جب قابل دباغت کھال کو دباغت دیدی جائے تو وہ پاک ہو جائے گی اس حدیث میں عموم ہے اس طرح پر کہ وہ کوئی بھی کھال ہو خواہ ذبح کئے ہوئے جانور کی ہو یا مرے ہوئے جانور کی ہو دباغت سے پاک ہو جائے گی۔

**وهو بعمومه حجة على مالك في جلد الميتة......الخ**

یہ حدیث اپنے معنی کے عموم کی وجہ سے امام مالکؒ کے خلاف مری ہوئی کھال کے مسئلے میں دلیل ہے، کیونکہ امام مالکؒ کہتے ہیں کہ مردار کی کھال پاک نہیں ہوتی لیکن پتلی چیزوں کے سوا جمی ہوئی چیزوں کے کام میں لانا جائز ہے اس لئے غلے کے بستے اور ستو کے تھیلے یا اس جیسی چیزیں اگر مردہ جانور کی کھال سے بنائی جائیں تو جائز ہے لیکن اس میں گھی اور شہد جیسی بھیگی چیزیں نہ رکھی جائیں۔

جواہر مالکیہ میں ہے کہ مردار کی کھال دباغت سے پاک ہو جاتی ہے، اس سے معلوم ہوا کہ مصنفؒ نے امام مالکؒ کی طرف جس قول کو منسوب کیا ہے وہ ضعیف قول ہے اور صحیح روایت میں ہمارے اور ان کے درمیان کوئی اختلاف نہیں البتہ امام احمدؒ کے نزدیک مردار کی کھال دباغت سے پاک نہیں ہوتی ہے، اس لئے یہ حدیث اپنے عموم کی بناء پر ان کے خلاف حجت ہے، یہ بات عینیؒ نے ذکر کی ہے اور لکھا ہے کہ اوزاعی، ابن المبارک، ابو ثور اور اسحٰق کا قول ہے کہ جن جانوروں کا گوشت کھایا جاتا ہے ان کی کھال دباغت سے پاک ہوتی ہے ورنہ نہیں، لہٰذا یہ حدیث ان حضرات کے بھی خلاف حجت ہے۔

علاوہ ازیں ایک حدیث میں ہے کہ حضرت ام المومنین میمونہؓ کی آزاد کی ہوئی ایک باندی کو ایک بکری صدقہ دی گئی تھی وہ مر گئی اور اس کے بعد رسول اللہ ﷺ اس بکری کے پاس سے گذرے تو آپؐ نے فرمایا کہ صرف اس کا کھانا حرام ہے یہ روایت بخاری اور مسلم نے روایت کی ہے دوسری روایت میں ہے کہ تم پر صرف اس کا گوشت حرام ہے تمہارے لئے اس کی کھال میں اجازت ہے، دار قطنیؒ نے کہا ہے کہ ان سب کی سندیں صحیح ہیں، حضرت ام المومنین سودہؓ نے کہا کہ ہمارے ایک بکری مر گئی تو ہم نے اس کی کھال کو دباغت دیدی پھر ہم اس سے برابر نبیذ التمر بناتے رہے بخاری نے اس کی روایت کی ہے، ابن عباسؓ نے کہا کہ آنحضرت ﷺ نے ایک مشکیزے سے وضو کرنا چاہا تو کہا گیا کہ یہ تو مردار کے کھال کی ہے (اس کی کھال سے وضو کس طرح درست ہوگا) تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ اسے دباغت دیدینے سے اس کا خبث یا نجس یا رجس (میں سے کوئی ایک لفظ فرمایا) دور ہو جاتا ہے یعنی ان الفاظ میں سے کوئی ایک لفظ فرمایا جس میں راوی کو شک ہے لیکن معنی کے اعتبار سے تینوں قریب قریب ہیں، بیہقیؒ نے کہا ہے کہ اس کی اسناد صحیح ہیں۔

اسی طرح ابن خزیمہ نے بھی اپنی صحیح میں اس کی روایت کی ہے، ام المومنین حضرت عائشہؓ نے کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حکم دیا ہے کہ جب مردار کی کھالوں کو دباغت دی جائے تو اس سے نفع اٹھایا کرو، یہ روایت ابو داؤد، نسائی اور ابن حبان نے روایت کی ہے یہ سب حدیثیں ہماری حجت ہیں، امام احمدؒ وغیرہ کی طرف سے ان حدیثوں کا معارضہ دوسری حدیث سے ہے جس میں لفظ ہے اھاب المیتہ یعنی مردار کی کھال سے نفع اٹھانے کو منع کیا گیا ہے مگر صاحب ہدایہؒ نے اس معارضے کو قبول نہیں کیا اور فرمایا۔

**ولايعارض بالنهي الوارد عن الانتفاع من الميتة، وهو قوله عليه السلام : لاتنتفعوا من الميتة باهاب لانه اسم لغير المدبوغ**

ترجمہ:- اور اس ممانعت سے معارضہ نہیں کیا جائے گا جو مردار سے نفع اٹھانے کے بارے میں ہے اور وہ نبی ﷺ کا فرمان ہے لاتنتفعوا الخ یعنی مردار کی کھال سے نفع نہ اٹھاؤ یہ معارضہ اس واسطے نہیں کیا جائے کہ اہاب بغیر دباغت کی ہوئی کھال کا

نام ہے۔

## توضیح: مردار کی کھال

**ولایعارض بالنھی الوارد عن الانتفاع من المیتة......الخ**

کل اھاب دبغ کی حدیث کا اس دوسری حدیث سے معارضہ نہیں کیا جائے گا جس میں مردار سے نفع اٹھانے کی ممانعت ہے وہ یہ ہے لاتنتفعوا من المیتة باھاب یعنی مردار کی کھال سے نفع اٹھاؤ، اور نہ پٹھے کے ساتھ، یہ معارضہ اس وجہ سے نہیں کیا جائے کہ اس میں لفظ اہاب ہے جو بغیر دباغت کی ہوئی کھال کا نام ہے۔

حاصل جواب یہ ہے کہ معارضے میں اہاب سے ممانعت ہے اور اہاب غیر دباغت دی ہوئی کھال کو کہتے ہیں جو اس وقت تک ناپاک ہے لیکن اجازت میں لفظ مطبوع ہے اور وہ پاک ہے اس لئے معارضہ نہیں ہو سکتا ہے وجہ یہی ہے کہ ہمارے نزدیک بھی مردار کی کھال کو دباغت سے پہلے فروخت کرنا جائز نہیں ہے اسی طرح کسی کو اس کا مالک بنانا بھی جائز نہیں جیسا کہ المحیط اور شرح الطحاوی میں ہے، امام احمدؒ وغیرہ کی طرف سے معارضے کی وجہ یہ بتائی گئی ہے کہ اصل حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ آخری حکم ناسخ ہے جیسا کہ ابوداؤد، ترمذی، نسائی اور ابن ماجہؒ نے عبداللہ بن حکیم سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنی وفات سے ایک ماہ قبل جہینہ والوں کو لکھا لاتنتفعوا من المیتة باھاب ولاعصب یعنی تم مردار کی کھال اور اس کے پٹھے سے نفع مت اٹھاؤ، ترمذیؒ نے کہا ہے کہ حدیث حسن ہے اور اس کو ابن حبان نے اپنی صحیح میں روایت کیا ہے، خلالؒ نے کہا ہے کہ ابن عکیم کی حدیث سے ظاہری طور پر یہ دلالت ملتی ہے کہ وہ ناسخ ہے اور اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اس میں لفظ اہاب کی ممانعت ہے جو غیر مدبوغ کو کہا جاتا ہے۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ بعض لوگوں کا کہنا کہ صحیح بات وہی ہے جو خلالؒ نے کہی ہے کہ ظاہراً معارض ہے اس معارضے کی توجیہ اس طرح پر ہے کہ ممانعت اہاب کی ہے جو لفظ نکرہ ہو رہا ہے جبکہ قاعدہ ہے نکرہ نفی کے ماتحت ہونے کی صورت میں عام ہوتا ہے جس کی تصریح اصول کی کتاب میں موجود ہے، اس کے معنی یہ ہوئے کہ کسی بھی اہاب سے خواہ اسے دباغت دی گئی ہو یا نہ۔ نفع نہ اٹھاؤ، جواب یہ ہے کہ دباغت دیدینے کے بعد تو اس کا نام اہاب نہیں رہتا ہے اس لئے اس کے اندر عموم اسی وقت تک رہے گا جب تک کہ وہ غیر مدبوغ اور اہاب کہلاتا ہے خواہ کسی قسم کا اہاب ہو یعنی مذبوح کا ہو یا مردار کی کھال کا، اس سے نفع اٹھانا ممنوع ہے، شیخ ابن الہمامؒ نے اس دلیل کو نہیں مانا ہے اور کہا ہے کہ یہ بات معلوم ہے کہ دباغت سے پہلے کوئی شخص مردار کی کھال سے نفع حاصل نہیں کر سکتا کیونکہ اس سے گھنا تا ہے یہ ممانعت دباغت نہ ہونے کی وجہ سے ہے بلکہ مردار کی دباغت دی ہوئی کھال سے ہے لہٰذا معارضہ صحیح ہے۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ شیخ ابن الہمامؒ پر تعجب ہے کہ انہوں نے یہ بات کس طرح پھیلادی کہ عرب عوام بلکہ قریش کے خواص بھی مردار کا خون اور گوشت تک کھاتے تھے اور کہتے تھے کہ جس کو اللہ تعالیٰ نے مار ڈالا ہے وہ ہمارے مارنے سے اچھا ہے پھر اس کے کیا معنی ہیں کہ وہ مردار کی کھال سے گھناتے تھے جبکہ مردار کھانے سے نہیں گھناتے تھے، لہٰذا حق بات یہی ہے کہ معارضہ مکمل نہیں ہے، البتہ طبرانیؒ نے اوسط میں یہی حدیث عبداللہ بن عکیم کی یوں روایت کی ہے کہ میں نے تم لوگوں کو مردار کی کھالوں میں اجازت دی تھی اب تم مردار کی کسی کھال یا پٹھے سے نفع حاصل نہ کرو، یہ روایت اگر صحیح ہوتی تو اسے ناسخ کہا جا سکتا تھا لیکن اس کی اسناد میں فضالہ بن مفضل ہیں جو انتہائی کمزور راوی ہیں۔

اس کے علاوہ اس حدیث کے اندر تین اور بیماریاں ہیں اول یہ کہ اس کی اسناد اور متن دونوں میں اضطراب ہے، اسناد میں اضطراب اس طرح ہے کہ سنن کی چاروں کتابوں میں ہے کہ عبدالرحمن بن ابی لیلیٰ نے عبداللہ بن عکیم سے روایت کی ہے اور

ابوداؤد کی روایت میں ہے کہ عبدالرحمٰن نے کہا کہ میں چند آدمیوں کے ساتھ عبداللہ بن عکیم کے یہاں گیا تو وہ لوگ اندر گئے اور میں دروازے پر باہر کھڑا رہا انہوں نے وہاں سے نکل کر یہ خبر دی کہ عبداللہ بن عکیم نے یہ حدیث بیان کی ہے اس سے معلوم ہوا کہ عبدالرحمٰن نے عبداللہ بن عکیم سے نہیں سنا بلکہ ان لوگوں سے سنا جو اندر گئے تھے اور یہ نہیں معلوم ہو سکا کہ وہ لوگ کیسے تھے، متن میں اضطراب اب اس طرح ہے کہ ترمذی کی روایت میں ہے کہ وفات سے ایک ماہ قبل، اور احمد کی روایت میں ہے کہ ایک ماہ یا دو ماہ قبل، اور بیہقی نے کہا کہ چالیس روز پہلے اور ایک روایت میں ہے صرف تین روز پہلے۔

دوسری بیماری یہ ہے کہ عبداللہ بن عکیم کے صحابی ہونے میں اختلاف ہے، بیہقیؒ وغیرہ نے کہا کہ وہ صحابی نہیں ہیں لہٰذا یہ حدیث مرسل ہوئی، خلالؒ نے کہا کہ پہلے تو امام احمدؒ کہتے تھے کہ رسول اللہ کا یہ آخری حکم ہے پھر شدید اضطراب پائے جانے کی وجہ سے اس کو چھوڑ دیا، خلالؒ نے کہا کہ انصاف یہ ہے کہ عبداللہ بن عکیم کی حدیث نص میں ظاہر الدلالت ہے لیکن اس میں اضطراب بہت زیادہ ہے۔

تیسری علت یہ ہے کہ یہ حدیث خطاؤ تحریرا ہے اور ابن عکیم نے یہی خط پایا ہے جیسا کہ اس کی تصریح بعض روایت میں موجود ہے لیکن اس میں انقطاع کا شبہ بھی ہے اور ابن عباسؓ کی حدیث بلاواسطہ رسول اللہ ﷺ سے سنی ہوئی ہے اور یہ ہر اعتبار سے ارجح اور اصح ہے، اگر یہ کہا جائے کہ ابن جریر نے حدیث حضرت جابرؓ سے مرفوعا حکایت کی ہے کہ مردار کی کسی چیز سے نفع نہ اٹھاؤ، اور ابن عمرؓ کی حدیث میں ہے کہ کھال سے نفع نہ لو، جواب یہ ہے حضرت جابرؓ کی حدیث کی اسناد میں زمعہ ہیں جو لائق اعتماد نہیں ہیں اور ابن عمرؓ کی اس حدیث کے اکثر راوی مجہول ہیں اس کے علاوہ اہاب دباغت دیا ہوا چمڑا نہیں ہے، اگر کہا جائے کہ ایک حدیث مرفوع میں ہے کہ رسول ﷺ نے ایسے درندوں کی کھالوں سے منع فرمایا ہے جو پھاڑ کھاتے ہیں۔

یہ روایت ابوداؤد اور ترمذی نے بیان کی ہے اور کہا ہے کہ صحیح ہے، عینیؒ نے جواب دیا ہے کہ کہا گیا ہے کہ لوگ درندوں کی کھالوں سے دباغت سے پہلے ہی نفع حاصل کر لیا کرتے تھے اس لئے اس سے منع کیا ہے، میں یہ کہتا ہوں کہ یہ حدیث بہت بہتر ہے البتہ اس میں کسی قدر ابہام ہے اور تاویل کا احتمال ہے؛ یہ بات نہیں معلوم ہو سکی کہ منع کرنے کی کیا وجہ تھی ممکن ہے کہ دباغت سے پہلے ہو لیکن پھاڑنے والے درندوں میں شکاری پرندوں کے مقابلے میں زیادہ احتیاط کرنی چاہئے، اور عینیؒ نے لکھا ہے کہ چیتا اور لومڑی کی کھال اور سمو اور سنجاب وغیرہ کی کھال پہن کر لوگ بغیر کسی انکار کے عام طور پر نماز پڑھتے ہیں عام مسلمانوں کا یہ عمل اس کھال کے پاک ہونے کی دلیل ہے، الحاصل **کل اهاب دبغ** کا مطلب یہ نکلا کہ ہر کھال دباغت دیئے جانے کے بعد پاک ہے اور امام مالکؒ یا احمدؒ کے خلاف حجت ہے جیسا کہ گذر چکا ہے۔

**وحجة على الشافعي في جلد الكلب، و ليس الكلب نجس العين، الاترى انه ينتفع به حراسة واصطيادا، بخلاف الخنزير لانه نجس العين، اذ الهاء في قوله تعالى ﴿فانه رجس﴾ منصرف اليه لقربه، وحرمة الانتفاع باجزاء الآدمي لكرامة، فخرجا عمار وبناه**

ترجمہ:- اور امام شافعیؒ کے خلاف یہ دلیل ہے، اور کتا نجس العین نہیں ہے کیا نہیں دیکھتے کہ کتے سے نگہبانی اور شکار پکڑنے کے کام میں نفع حاصل کیا جاتا ہے بخلاف سور کے، کیونکہ وہ نجس العین ہے کیونکہ فرمان باری تعالی فانه رجس میں "ھا" کی ضمیر اسی خنزیر کی طرف لوٹ رہی ہے اس کے قریب ہونے کی بناء پر، اور آدمی کے اجزاء سے نفع اٹھانے کو حرام کرنا اس کے کرامت اور احترام کی بناء پر ہے، پس یہ دونوں کھالیں اس حدیث سے خارج ہو گئیں جس کی ہم نے روایت کی ہے۔

## توضیح: کتے کی کھال، ہاتھی کی کھال، کنوئیں میں کتا گر جانے سے، بھیگے کتے کی چھینٹ کپڑے پڑنے کے احکام

**وحجة على الشافعي في جلد الكلب...... الخ**

کل اھاب کی حدیث کتے کی کھال کے بارے میں امام شافعیؒ کے خلاف دلیل ہے کہ کتا نجس العین نہیں ہے اس لئے کتے کا سور پر قیاس نہیں ہو سکتا، چنانچہ ہم یہ دیکھتے ہیں کہ شریعت میں کتے سے بھی نفع حاصل کرنے کی اجازت دی ہے، جان اور مال کی حفاظت اور شکار پکڑنے کے موقع میں، اگر وہ واقعۃً نجس العین ہوتا تو یہ باتیں کس طرح درست ہو سکتی تھیں برخلاف سور کے کہ نجس العین ہے کیونکہ قرآن پاک میں فرمایا ہے فانه رجس (یہ آیت سورہ انعام کی ہے مکمل اس طرح ہے ﴿قل لا اجد فيما اوحي الى محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير فانه رجس﴾ الايه، میں فانه کی ضمیر خنزیر کی طرف لوٹ رہی ہے کیونکہ خنزیر کا لفظ ہی اس کے قریب ہے اور لحم کا مرجع دور ہے اور قاعدہ ہے کہ قریب کا مرجع اگر ممکن ہو تو اسی طرف ضمیر کا رجوع کرنا اولیٰ ہے، یہ مقام احتیاط کا بھی ہے اس لئے جب یہ بات متعین ہو گئی کہ ہٗ کی ضمیر کا مرجع الخنزیر ہے تو بخوبی یہ بات معلوم ہو گئی کہ خنزیر خود پلید ہے اس طرح اس کا گوشت اور اس کا چمڑا سب پلید ہوا، ہاتھی کے بارے میں بھی اختلاف ہے کہ امام محمدؒ کے نزدیک یہ بھی نجس العین ہے لیکن مصنفؒ نے اسے تسلیم نہیں کیا ہے بلکہ کل اھاب کے عموم میں اسے بھی داخل رکھا ہے کہ جس طرح دباغت کے بعد دوسرے جانوروں کے چمڑے پاک ہو جاتے ہیں اس طرح اس کا چمڑا بھی پاک ہو جائے گا کیونکہ جس طرح خنزیر کے بارے میں آیت اس عموم کے مخالف ہے اس طرح کوئی آیت یا حدیث بھی ہاتھی کے چمڑے کے بارے میں معارض نہیں ہے جیسے کے کتے کے بارے میں معارض نہیں ہے۔

امام شافعیؒ نے کتے کو سور پر قیاس کیا تھا تو اس کا اس طرح دفع کیا کہ یہ قیاس فاسد ہے کہ سور تو نجس العین ہے، عینیؒ نے کہا ہے کہ کتے ہی کی کیا خصوصیت ہے اور یہ خصوصیت بے فائدہ ہے کیونکہ انؒ کے نزدیک ہر وہ جانور جس کا گوشت نہیں کھایا جاتا ہے اس کا چمڑا دباغت سے پاک نہیں ہوتا ہے، ابن الہمامؒ نے لکھا ہے کہ کل اھاب کا عموم کتے کی کھال کو بھی شامل ہے کیونکہ اس کی جھوٹے کی کوئی چیز کا نجس ہونا اس بات کو لازم نہیں ہے کہ وہ نجس العین ہو بلکہ یہ گوشت جس لعاب سے پیدا ہوا اس کے ناپاک ہونے کو لازم ہے لہٰذا کھال کو دباغت سے پاک ہو جانا چاہئے، مگر ہمارے یہاں اس کے بارے میں بھی دو روایتیں ہیں ایک روایت میں ہے کہ کتے کی کھال دباغت سے پاک نہیں ہوتی کیونکہ وہ نجس العین ہے، شیخ الاسلام نے کہا ہے کہ یہی ظاہر المذہب ہے۔

اور فتاویٰ قاضی خان میں اس موقع پر چند جزئیے بیان کئے گئے ہیں ایک یہ کہ کتا اگر کسی کنوئیں یا پانی کے گڈھے میں گر جائے تو اس کا پانی ناپاک ہو جائے گا خواہ اس کا منہ پانی کو لگا ہو یا نہیں نمبر دو اگر کتا بھیگ گیا اور اس نے اپنے بدن کو اس طرح جھاڑا کہ کسی آدمی کے کپڑے کو ایک درہم کی مقدار سے زائد اس کی چھینٹیں لگ گئیں تو کپڑا خراب ہو گیا، دوسری روایت یہ ہے کہ یہ نجس العین نہیں ہے، بدائع میں کہا گیا ہے کہ یہ حسنؒ کی روایت ہے، مشائخؒ نے دونوں روایتوں کی تصحیح میں اختلاف کیا ہے لیکن کل اھاب الخ کی حدیث کا عموم اسی بات کا تقاضا کرتا ہے کہ کتا نجس العین نہیں ہے اور اس کے خلاف کوئی ایسی روایت نہیں پائی جاتی جو اس کی نجاست کو واجب کرتی ہو تو واجب یہی ہوا کہ یہ روایت کہ وہ نجس العین نہیں ہے تصحیح کے لائق ہے لہٰذا اس کی کھال دباغت سے پاک ہو جائے گی اور اس کی جائے نماز اور ڈول بنایا جا سکتا ہے، ان کا کلام تمام ہوا۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ در مختار میں ہے کہ امام اعظمؒ کے نزدیک کتا نجس العین نہیں اور اسی پر فتویٰ ہے اگرچہ بعضوں نے اس کے نجس العین ہونے کی روایت کو ترجیح دی ہے لہٰذا کتا فروخت کیا جا سکتا ہے اور کرائے پر دیا جا سکتا ہے اگر وہ ہلاک کر دیا تو اس کا جرمانہ دلایا جا سکتا ہے اور اس کی کھال کی جائے نماز اور ڈول بنایا جا سکتا ہے نیز اگر کنوئیں سے زندہ نکل آیا اور اس کا منہ پانی

میں نہیں لگا تو پانی ناپاک نہیں ہوگا اور اگر وہ بھیگا ہو اور اس نے پھر بڑی لی تو اس کے چھینٹوں سے کپڑا ناپاک نہ ہوگا اسی طرح اس کے دانت لگنے سے بدن ناپاک نہ ہوگا جب تک کہ اس کی رال نہ لگ جائے اور اگر کوئی شخص نماز کی حالت میں کتے کو لئے رہا اگرچہ کتا بڑا ہی ہو مگر اس کی نماز فاسد نہیں ہوگی، لیکن امام حلوائیؒ نے اس موقع پر یہ شرط لگائی ہے کہ اس کا منہ اس حالت میں بندھا ہوا ہو، اور اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ کتے کا گوشت ناپاک ہے اور اس کے بال پاک ہیں، انتہی۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ معارض موجود ہے یعنی یہ حدیث نهى عن جلود السباع التى تفترس الخ کہ ایسے درندوں کے چمڑے سے منع کیا ہے جو پھاڑ کھاتے ہیں اور یہ صحیح حدیث ہے اور بلاشبہ یہ کتا بھی انہی درندوں میں سے ایک ہے، اب اگر تصحیح طاہر العین کی توجیہ یہی دلیل تھی تو اس کا صحیح معارض موجود ہے اگرچہ اس میں تاویل کی جائے اور کتے سے شکار کرانے اور اس سے نگہبانی کے کام لینے کو جائز کہنا اس کے پاک ہونے کو لازم نہیں ہے کیونکہ یہ ممکن ہے کہ ضرورت کی بناء پر جائز کہا گیا ہو اور ضرورت کا حکم عام نہیں ہوتا بلکہ ضرورت اپنی حد تک باقی رکھی جاتی ہے لہٰذا کتے کی کھال سے جائے نماز اور ڈول بنانا جائز نہ ہوگا اور نہ اس کو لئے ہوئے نماز صحیح ہوگی اور نہ اس کے گرنے سے کنواں پاک رہے گا البتہ خاص مجبوری کی حد تک جائز ہوگا جیسے ضرورت کی وجہ سے بلی کے بارے میں بھی جواز کا حکم ہے مگر ابن الہمامؒ نے مصنفؒ کے طہارت کی روایت کو اختیار کر لینے کی وجہ سے تصحیح کے زیادہ لائق سمجھا ہے، اور بحر الرائق اور در مختار وغیرہ نے اسی پر اعتماد کیا ہے مسئلے کو غور سے سمجھو۔

**وحرمة الانتفاع باجزاء الآدمى لكرامته، فخرجا عمار ويناه......الخ**

اور آدمی کے اجزاء مثلاً کھال اور گوشت وغیرہ سے نفع حاصل کرنے کو حرام کہنا آدمی کی شرافت اور احترام کی بناء پر ہے، اس نجاست کی وجہ سے نہیں ہے، ابن حزمؒ نے اس بات پر سب کا اتفاق نقل کیا ہے ساری بحث کا خلاصہ یہ ہوا کہ حدیث كل اهاب دبغ الخ عام ہے البتہ خنزیر کی کھال نجس العین ہونے کی وجہ سے اور آدمی کی کھال احترام کی بناء پر اس میں داخل نہیں رہی، لہٰذا یہ دونوں کھالیں ہماری مذکورہ روایت یعنی كل اهاب الخ کی حدیث سے خارج ہو گئیں اس بناء پر یہ بات معلوم ہو گئی کہ ایسی کوئی بھی کھال جو دباغت کے قابل ہو جب اس کی دباغت کر لی جائے تو وہ پاک ہے سوائے خنزیر کی کھال کے جو نجس العین ہے اور سوائے آدمی کی کھال اور اس کے دوسرے اجزاء کے کہ اس سے نفع اٹھانا اس کے احترام کی بناء پر جائز نہیں ہے اگرچہ اس کی کھال کو دباغت دیدی گئی ہو۔

**ثم مايمنع النتن والفساد فهو دباغ، وانكان تشميسا اوتتريبا، لان المقصود يحصل به، فلامعنى لاشتراط غيره، ثم ما يطهر جلده بالدباغ يطهر بالذكاة، لانه يعمل عمل الدباغ فى ازالة الرطوبات النجسة، وكذالك يطهر لحمه وهو الصحيح، وان لم يكن مأكولا**

ترجمہ:- پھر ہر وہ چیز جو بدبو ہو جانے اور بگڑ جانے کو روکتی ہے وہی دباغت ہے اگرچہ دھوپ میں رکھ کر سکھانا ہو یا مٹی لگائی ہو کیونکہ اس کام سے مقصود حاصل ہو جاتا ہے اس لئے اس کام کے علاوہ کسی دوسری چیز کی شرط لگانے کے کچھ معنی نہیں، اور ہر وہ جانور جس کی کھال دباغت کرنے سے پاک ہو جاتی ہے اس کھال اس جانور کو ذبح کر دینے سے بھی پاک ہو جاتی ہے اس لئے کہ جانور کا ذبح کر دینا بھی اس کے دباغت کا کام دیتا ہے اس طرح سے کہ ذبح کا کام جانور کی ناپاک رطوبت کو زائل کر دیتا ہے اس طرح اسے ذبح کرنا اس کے گوشت کو بھی پاک کر دیتا ہے یہی مذہب صحیح ہے اگرچہ وہ جانور ایسا نہ ہو جس کا گوشت کھایا جاتا ہو۔

## توضیح:- شرط دباغت، جس جانور کی کھال دباغت سے پاک ہو جاتی ہے اسے ذبح کرنا

ثم مايمنع النتن الخ اب یہاں سے یہ بیان کرنا ہے کہ دباغت کے معنی کیا ہیں اور اس کا طریقہ کیا ہے اور اس کا حکم کیا ہے چنانچہ یہ کہا کہ جو چیز اور جو عمل چمڑے کو بدبودار ہو جانے اور اس کے بگڑ جانے کو روکتی ہے وہی دباغت ہے اگرچہ یہ کام جس

طریقے سے بھی ہو مثلاً دھوپ میں سکھلا کر یا مٹی لگا کر چھوڑ دینے سے کیونکہ چمڑے کی حفاظت جو اصل میں مقصود ہے اتنے کاموں سے حاصل ہو جاتی ہے لہٰذا اب مزید کسی دوسری چیز کی شرط لگانے کی کہ اس پر نمک پھٹکری وغیرہ ڈالی جائے کوئی ضرورت نہیں ہے۔

**ثم ما یطهر جلده بالدباغ یطهر بالذكاة......الخ**

یعنی ایسا جانور جس کی کھال دباغت دینے سے پاک ہو جاتی ہے اس کی کھال اسے ذبح کر دینے سے بھی پاک ہو جاتی ہے بشرطیکہ ذبح کا یہ کام ایسے شخص نے کیا ہو جسے ذبح کرنے کے لائق مانا گیا ہے اس بناء پر کسی مجوسی کا ذبح کرنا اس جانور کو پاک نہ کرے گا اسی طرح ذبح کا کام اپنے محمل میں ہو یعنی جہاں ذبح کرنا چاہئے اسی جگہ اسے ذبح کیا گیا ہو، فع، اکثر کتابوں میں یہی شرط مذکور ہے، الخ، ظاہراً یہ قید ذبح اختیاری میں ہے کیونکہ جو اونٹ مثلاً بدک گیا ہو اس کے ذبح کا جو طریقہ بیان کیا گیا ہے وہ کافی ہے اس میں محل اور غیر محل ہونا دونوں برابر ہے، م۔

**لانه یعمل عمل الدباغ فی ازالة الرطوبات النجسة......الخ**

کیونکہ ذبح کرنا دباغت ہی کا کام دیتا ہے اس طرح سے کہ یہ ناپاک رطوبتوں کو دور کر دیتا ہے، اور ذبح سے جس طرح اس کی کھال پاک ہوتی ہے اسی طرح اس کا گوشت بھی پاک ہو جاتا ہے یعنی ذبح کا عمل خون کے ماسوا تمام اجزاء کو پاک کر دیتا ہے یہی صحیح مذہب ہے، البدائع، اور ایسی کھالیں جو دار الحرب یعنی کافروں کے علاقے سے لائی جاتی ہیں مثلاً سنجاب، ان کے متعلق اگر دباغت کا طریقہ معلوم ہو جائے کہ یہ پاک چیزوں سے دباغت کی گئی ہیں تو پاک ہیں اور اگر ناپاک چیزوں سے دباغت کی گئی ہیں تو ناپاک ہے اور جس کے بارے میں شک ہو اس کا دھونا افضل ہے، د۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ مصنفؒ نے بھی اسی طرف اشارہ کیا ہے کہ شرعی ذبح ہونا چاہئے چنانچہ فرمایا ہے **وهو الصحیح وان لم یکن ماكولاً الخ** اور یہی مذہب صحیح ہے اگرچہ وہ جانور ایسا نہ ہو جس کا گوشت کھایا جاتا ہو یعنی ایسا جانور اس کا گوشت نہیں کھایا جاتا ہے وہ بھی پاک ہو جاتا ہے یہ تنبیہ ہے اس بات کی طرف کہ اگر کھانے کے جانوروں میں سے ہو تو اس ذبح سے کھایا جائے بشرطیکہ اس کے ذبح کا کام شرعی طریقے پر ہوا ہو، م، اور مفید میں کہا ہے کہ یہی صحیح ہے۔

اس اختلاف کا فائدہ یہ ہوا کہ اگر مثلاً ذبح کئے ہوئے ایک درہم سے زیادہ گوشت نماز میں ساتھ ہو تو اس قول کی بناء پر نماز جائز ہو گی اور اگر وہ گوشت پانی میں گر پڑے تو پانی پاک ہو گا اور دوسری روایت کے مطابق نہ نماز جائز ہو گی نہ پانی پاک ہو گا، ناطفیؒ کا مختار مذہب یہی ہے، نہایہ میں ہے کہ مصنفؒ نے جو روایت بیان کی ہے اس میں ایک طرح کا ضعف ہے اور اس میں نجس ہونے کی دلیل ہے یعنی غیر ماکول اللحم جانور کا گوشت اور اس کی چربی وغیرہ نجس ہے اسی مسلک کو ہمارے محققین اصحاب ناطفی، خواہر زادہ، اور قاضی خان وغیرہ میں لیا ہے اور خلاصہ میں ہے کہ یہی مذہب مختار ہے، ع، یہی صحیح ہے، الکافی، اسی قول کو شارحین نے بھی اختیار کیا ہے کیونکہ ان کا جھوٹا نجس ہے اور اس کی ناپاکی گوشت کی ناپاکی کی بناء پر ہے۔ الفتح۔

لیکن اس پر یہ اعتراض لازم آتا ہے کہ ان جانوروں کی کھال بھی پاک نہ ہو کیونکہ اس سے ناپاک گوشت ملا ہوا ہے۔

اور اس اعتراض کا جواب انہوں نے یہ دیا کہ گوشت ایسا ناپاک ہے کہ پاک نہیں ہوتا لیکن کھال اس وجہ سے پاک ہو جاتی ہے کہ کھال اور گوشت کے درمیان ایک باریک کھال اور بھی ہوتی ہے جو گوشت کی نجاست کو اوپر کی کھال سے ملنے نہیں دیتی ہے، نہایہ، اس خیال کو اس طرح رد کیا گیا ہے کہ یہ بات وہمی ہے بالفرض اگر حقیقی مان لی جائے تو پھر بھی ہمارا یہ سوال ہوتا ہے کہ وہ جھلی خود بھی پاک ہے یا ناپاک، مگر جب اس گوشت کو ناپاک مانتے ہوئے اس جھلی کو اس سے ملی ہوئی مانی جائے تو خود جھلی بھی ناپاک ہوئی ایسی جو کبھی پاک نہیں ہو سکتی پھر اوپر کی کھال بھی اس جھلی سے ملی ہوئی ہے اس لئے یہ کھال بھی ناپاک ہوئی مگر

کھال کو کیوں پاک کہتے ہیں تو اس کھال کے پاک ہونے کی وجہ سے جھلی کو بھی پاک ہونا چاہئے اور جھلی اسی وقت پاک ہوگی کہ گوشت کو بھی پاک مانا جائے اس طرح گوشت ناپاک ثابت نہیں ہوا اس بناء پر مصنفؒ نے اس کی تصحیح کرتے ہوئے یہ کہا کہ گوشت پاک ہو گیا اور یہی امام مالکؒ کا قول ہے، ع۔

یہ توجیہ قوی ہے اور تمام رطوبت کا ظہور اس جلد کے مسامات کے ساتھ ہے لہذا یہ بات یقینی ہوگئی کہ جانوروں کا کھانا حلال نہیں کہا گیا کہ ان کا بہتا خون بھی ناپاک رکھا گیا ہے اور منہ کا لعاب چونکہ اسی خون سے پیدا ہوتا ہے اسی لئے لعاب اور جھوٹا سب ناپاک ہوا ماسوائے گوشت کے، کہ اس کا معاملہ دوسرا ہے، اس لئے اگر بخود مرا تو چونکہ اس کا ناپاک خون اس کے گوشت سے ملا ہوا رہ گیا تو گوشت ناپاک ہو گیا جیسے کہ وہ جانور جن کا گوشت کھایا جاتا ہے کہ ان کے مرجانے سے ان کا گوشت بھی ناپاک ہو جاتا ہے اور جب ذبح کر کے خون بہا دیا گیا تو صرف گوشت رہ گیا اور وہ سب جانوروں کا پاک ہے البتہ کھانے کے حکم میں فرق رکھا گیا ہے اور یہ فرق اللہ تعالیٰ کے اپنے خاص حکمت عملی کی بناء پر ہے کہ بعض جانوروں کے گوشت کھانے کی اجازت دی اور بعض کے نہیں، اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ گوشت بھی ناپاک ہو، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

اکثر علماء کے قول کے مطابق جن جانوروں کا کھانا جائز نہیں ہے ان کا گوشت پاک نہیں ہوتا اسی پر فتویٰ دینا چاہئے اگرچہ فیض میں لکھا ہے کہ اس کے پاک ہونے کا فتویٰ دیا گیا ہے لیکن عمدہ اور اصح فتویٰ یہ ہے کہ جھوٹے کے ناپاک ہونے کی بناء پر گوشت کو بھی ناپاک کہنے کا قاعدہ نہیں بنانا چاہئے بلکہ اگر یہ کہنا چاہئے کہ اگر گوشت ناپاک ہے تو جھوٹا بھی ضرور ناپاک ہے لیکن یہ ضروری نہیں ہے کہ جھوٹا ناپاک ہو تو گوشت بھی ناپاک ہو پھر یہ بھی لازم نہیں ہے کہ جو گوشت نہ کھایا جائے وہ ناپاک ہی ہو بلکہ اس کا نہ کھانے کا سبب کچھ اور بھی ہو سکتا ہے۔

فتح القدیر میں خلاصہ سے نقل کیا ہے کہ اگر ذبح کیا ہوا باز پرندہ یا چوہا یا سانپ ہو تو اس کے گوشت کو ساتھ لے کر نماز پڑھنے سے نماز جائز ہوگی اور یہی حکم ہر ایسے جانور کا ہے جس کا جھوٹا ناپاک نہ ہو اور یہ اعتراض کیا ہے کہ باز اور چوہا وغیرہ کے جھوٹے کے ناپاک نہ ہونے کا سبب ان کے گوشت کا پاک ہونا نہیں ہوتا بلکہ یہ ہوتا ہے کہ ان کے منہ کا لعاب پانی میں نہیں ملتا ہے بخلاف درندوں کے جھوٹے کے کہ ان کا گوشت ناپاک ہوتا ہے لیکن بلی اور چوہے وغیرہ میں ان کے جھوٹے کو پاک کہنا اس مجبوری کی بناء پر ہے کہ وہ ہر وقت ساتھ رہتے ہیں اور ان سے بچاؤ اور حفاظت اتنی دشوار ہے کہ ان کے جھوٹے کی ناپاکی کو ختم کر دی گئی ہے، مف۔

مگر حق بات یہ ہے کہ کسی جانور کے لعاب اور اس کے جھوٹے کی نجاست اس کے ناپاک خون کی وجہ سے ہوتی ہے گوشت کی وجہ سے نہیں ہوتی لہذا لعاب کی نجاست گوشت کی نجاست کی دلیل نہیں بن سکتی مگر صرف اس صورت میں جبکہ اس کا خون اس کے گوشت میں ملا ہوا رہ جائے اس طور سے کہ وہ خود سے مر جائے اور اسے ذبح نہ کیا جاسکے واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

اور ظہیر الدین بن مرغینانیؒ نے لکھا ہے کہ درندوں کا گوشت ذبح کرنے سے پاک نہیں ہوتا کیونکہ ان کا جھوٹا ناپاک ہے، یہی صحیح ہے، بخلاف باز وغیرہ کے کہ ان کا جھوٹا پاک ہے، ع، لیکن یہ دعویٰ مشکل ہے کیونکہ باز وغیرہ کا جھوٹا اس بناء پر پاک نہیں ہے کہ ان کا گوشت پاک ہے بلکہ اس بناء پر پاک ہے کہ ان کا لعاب ان کی چونچ کے ساتھ پانی میں نہیں ملتا، الفتح کے حوالے سے، اسی بناء پر جو لوگ درندوں کے گوشت کو ان کے ذبح کرنے کے باوجود پاک نہیں مانتے ان پر یہ لازم ہے کہ باز کے جیسے پرندوں کے گوشت کو بھی پاک نہ کہیں ورنہ فرق کرنا مشکل کام ہے۔

**وشعر الميتة وعظمها طاهر، و قال الشافعي نجس، لانه من اجزاء الميتة، ولنا انه لاحيٰوة فيهما، ولهٰذا لايتالم بقطعهما، فلايحلهما الموت، اذ الموت زوال الحيوٰة**

ترجمہ:- مردار کے بال اور اس کی ہڈی پاک ہے اور امام شافعیؒ نے کہا ہے یہ ناپاک ہے کیونکہ یہ مردار کے اجزاء میں سے

ہے، ہماری دلیل یہ ہے کہ بال وہڈی میں زندگی نہیں ہے اسی واسطے زندگی میں ان کے کاٹے جانے سے تکلیف نہیں ہوتی اس لئے موت بھی ان میں اثر نہ کریگی کیونکہ موت تو حیات کے خاتمے کا نام ہے۔

## توضیح:۔ مردار کے بال اور ہڈی کا حکم

**وشعر الميتة وعظمها طاهر، و قال الشافعي نجس......الخ**

مردار کے بال اور اس کی ہڈی پاک ہے سوائے سور کے بال اور ہڈی کے، اور یہی مذہب مختار ہے، د، یہی حکم پٹھے، کھر، سم، سینگ، اون، بال، پر، ناخن اور چونچ کا بھی ہے، الاختیار، بلکہ ہر ایسی چیز جس میں زندگی نے اثر نہیں کیا ہے ان چیزوں کے بارے میں ہمارے اصحاب کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے ،ھف، وہ تمام اجزاء جن میں خون نہیں ہے اگر سخت ہوں اور اصعب یعنی پھٹے ایک روایت میں پاک جبکہ دوسری روایت میں نجس ہیں، مع، اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ یہ ناپاک ہیں کیونکہ یہ مردار کے اجزاء سے ہی ہیں، قاضی ابوالطیب شافعیؒ نے لکھا ہے کہ بال، اون، ہڈی، سم، اور کھر میں زندگی پائی جاتی ہے لہذا مردار کی یہ چیزیں ناپاک ہیں اور یہی مذہب ہے، ع۔

**ولنا انه لاحيوٰة فيهما، ولهٰذا لايتالم بقطعهما، فلايحلهما الموت، اذ الموت زوال الحيوٰة ......الخ**

ہماری دلیل یہ ہے کہ بال اور ہڈی میں زندگی نہیں ہے اسی واسطے زندگی میں ان کے کاٹے جانے سے انہیں تکلیف نہیں ہوتی ہے اس لئے ان میں موت بھی اثر نہیں کرے گی کیونکہ موت تو زندگی کے خاتمے کا نام ہے، یعنی موت ایسی چیز ہے کہ اس کے اثر کرنے سے زندگی ختم ہو جاتی ہے اور موت بھی حیات کی طرح ایک وجودی چیز ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے **خلق الموت والحيوٰة** الخ اس نے موت اور حیات دونوں کو پیدا کیا اور ناخن اور ٹکرے کاٹنے سے بھی درد نہیں ہوتا۔

علماء شافعیہؒ سے اختلاف دراصل اس بات میں ہے کہ ان چیزوں میں زندگی اثر کرتی ہے یا نہیں، شافعیہؒ کے نزدیک اثر کرتی ہیں اسی لئے یہ چیزیں ناپاک ہیں اور ہمارے نزدیک اثر نہیں کرتی ہے لہذا وہ پاک ہیں ان کے پاک ہونے کے لئے نقلی دلائل میں سے یہ فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿ومن اصوافها واوبارها واشعارها اثاثا ومتاعا الى حين﴾ الآية، اس جملے میں اللہ تعالیٰ نے عام احسان ٹھہرایا ہے لہذا یہ چیزیں نجس نہ ہونگی، اور ایک حدیث بھی دلیل ہے، ایک باندی حضرت میمونہؓ کی مری ہوئی بکری کے بارے میں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا تھا **انما حرم اكلها** کہ صرف اس کا گوشت حرام ہے جیسا کہ صحیحین میں ہے، اور دوسری روایت میں ہے کہ تم پر صرف اس کا گوشت حرام ہے اور تم کو اس کی کھال میں اجازت دی گئی ہے۔

دار قطنیؒ نے ابن عباسؓ سے مردار کے بارے میں روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے تو فقط اس کا گوشت حرام کیا ہے اس لئے اس کے کھال، بال اور اون کے استعمال میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، کہا کہ عبدالجبار بن مسلم ضعیف راوی ہیں، اس کا جواب یہ ہے کیونکہ اس کو ابن حبانؒ نے ثقات میں لکھا ہے اس لئے یہ حدیث حسن کے درجے سے کم نہ ہوئی، اور ایک حدیث جو ثوبانؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت فاطمہؓ کے لئے اونٹ کی ہڈی کا ایک ہار اور عاج (ہاتھی دانت) کے دو کنگن خریدے، یہ روایت ابوداؤد، ابن عدی، طبرانی، محمد بن ہارون جوہریؒ نے کہا ہے عاج (ہاتھی دانت ہے) اور یہی عباب میں ہے، زھریؒ نے کہا ہے کہ اس حدیث میں یہ ہاتھی دانت مراد نہیں ہے بلکہ عاج سے مراد اس جگہ ذبل ہے جو سمندری کچھوے کی پیٹھ ہے، عباب میں لکھا ہے کہ اس سے کنگن اور انگوٹھیاں بنائی جاتی ہیں۔

امام الحرمین نے کہا ہے کہ ایسے زندہ جانور جن کے گوشت کھائے جاتے ہیں اگر ان کے بال یا اون اور صوف تراش لئے جائیں تو بالاتفاق وہ پاک ہوں گے، ع، اگر مردار کی ہڈی پانی میں گر جائے اور اس پر گوشت یا چربی لگی ہوئی ہو تو پانی ناپاک ہو جائے گا ورنہ نہیں، معراج الدرایہ، ط، مردار کا چستہ اور مردار کے تھنوں کا دودھ امام اعظمؒ کے نزدیک پاک ہے، محیط

السرخسی۔

ذبح کئے ہوئے جانور کا چتہ بالاتفاق پاک ہے، اگر کوئی شخص اس حال میں نماز پڑھے کہ اس کے گردن میں ایسا ہار ہو جس میں کتے یا بھڑئیے کے دانت ہوں نماز جائز ہے لیکن اگر سانپ کی کھال ایک درہم کے انداز سے زائد ہو تو نماز جائز نہیں ہوگی اگرچہ وہ کھال ذبح کئے ہوئے سانپ کی ہو کیونکہ سانپ کی کھال دباغت کے قابل نہیں ہے لیکن اگر نماز کی حالت میں زندہ سانپ پاس میں ہو تو نماز جائز ہے، سانپ کی کچل کے بارے میں دو روایتیں ہیں اور امام حلوائیؒ نے اس کی طرف اشارہ کیا ہے کہ صحیح یہ ہے کہ وہ پاک ہے، ع، یہی اصح ہے، ن۔

زندہ مرغی کا انڈا اس سے نکل کر پانی میں گر گیا تو اس کے بارے میں کہا گیا ہے کہ اگر خشک ہو تو کسی حال میں پانی ناپاک نہ ہوگا جب تک یہ معلوم نہ ہو جائے کہ اس میں نجاست لگی تھی کیونکہ مخرج کی رطوبت ناپاک نہیں ہے اسی لئے فقہاء نے کہا ہے کہ پیشاب کی راہ پاک ہے، اسی بناء پر اگر منی مل کر جھاڑ دی جائے تو پاک ہو جائے گی۔

ذخیرہ میں ہے کہ کتے کے دانت پاک ہیں اگر خشک ہوں، شہید کا خون جب تک اس کے بدن پر ہے پاک ہے اس خون کے رہتے ہوئے اس پر نماز پڑھنی چاہئے اور جب جدا ہو جائے تو ناپاک ہے، مردے کے منہ سے جو پانی بہتا ہے کہا گیا ہے کہ وہ ناپاک ہے لیکن سوتے ہوئے آدمی کے منہ کا پانی امام اعظمؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک پاک ہے اور اسی پر فتویٰ ہے، مشک کا نافہ اصح قول میں ہر حال میں پاک ہے، اور اگر ذبح کئے ہوئے ہرن سے نافہ نکلا تو بلا اختلاف ہر حال میں پاک ہے، ہر جانور کا مرارہ حکم میں اس کے پیشاب کے برابر ہے، ع، اس جگہ مرارہ سے مراد شاید مثانہ ہے، واللہ اعلم۔

**وشعر الانسان و عظمه طاهر، وقال الشافعي نجس، لانه لاينتفع به، ولا يجوز بيعه، ولنا ان عدم الانتفاع والبيع لكرامته فلايدل على نجاسة**

ترجمہ:- انسان کا بال اور اس کی ہڈی پاک ہے، امام شافعیؒ نے فرمایا کہ ناپاک ہے اس لئے کہ اس سے نفع نہیں اٹھایا جاتا اور اس کا بیچنا بھی جائز نہیں ہے، اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس سے نفع نہ اٹھانا یعنی اسے نہ بیچنا اس کی شرافت اور حرمت کی بناء پر ہے اور یہ چیز اس کی ناپاکی پر دلالت کرتی ہے۔

## توضیح:- انسان کی ہڈی اور بال، جن جانور کا گوشت کھایا جاتا ہے ان کا پیشاب حرام چیز سے بنائی ہوئی دوا، بلی کے خوف سے چوہا بھاگ کر پانی کے پیالے پر سے گذرا ناپاک پانی جانوروں کو پلانا اور اس سے گارا بنانا

**وشعر الانسان و عظمه طاهر، وقال الشافعي نجس......الخ**

انسان کا بال اور اس کی ہڈی پاک ہے، اور یہی صحیح ہے، ع، اور امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ یہ چیزیں ناپاک ہیں، کیونکہ نہ ان سے نفع اٹھایا جاتا ہے اور نہ ان کا بیچنا جائز ہے، مزنیؒ نے امام شافعیؒ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے آدمی کے بال کی نجاست سے رجوع کیا ہے، اور حلیہ میں ہے دو قولوں میں سے اصح یہ ہے کہ آدمی موت سے ناپاک نہیں ہوتا ہے اس لئے اس کے بال پاک ہیں۔

**ولنا ان عدم الانتفاع والبيع لكرامته فلايدل على نجاسة......الخ**

ہماری دلیل یہ ہے کہ ان چیزوں سے نفع اٹھانے اور ان کے بیچنے کو حرام کہنا آدمی کی شرافت اور کرامت کی بناء پر ہے لہذا ان کے بیع وغیرہ کو حرام کہنا ان کے ناپاک ہونے کی دلیل نہیں، یہ حکم اس وقت ہے جبکہ آدمی کے بال مونڈے یا کاٹے ہوئے

ہوں لیکن اگر اکھاڑے ہوئے ہوں تو نجس ہوں گے، السراج۔

آدمی کی کھال اگر تھوڑے پانی میں گر جائے تو اگر وہ اتنا تھوڑا ہو جو ناخن کے برابر بھی ہو جیسے پیروں کے شگاف سے گر پڑتا ہے یا اس کے برابر تو پانی کو ناپاک نہ کرے گا اور اگر ناخن سے زیادہ ہو تو ناپاک کرے گا اور اگر ناخن گر پڑے تو وہ پانی کو خراب نہیں کرتا، خلاصہ، آدمی کا دانت خواہ اپنا ہو یا غیر کا پاک ہے لیکن کان کے بارے میں اختلاف ہے، بدائع میں ہے کہ ناپاک ہے اور خانیہ میں ہے کہ ناپاک نہیں ہے، د۔

اگر زندہ جانور سے کچھ جدا ہوا اگرچہ ایک درہم سے زائد ہو تو اس کے ساتھ نماز اس کی درست ہے جس کا وہ جزو ہے لیکن اگر ناخن کے مقدار پانی میں گر گیا تو ناپاک ہو جائے گا، ط، اور زباد (یعنی ایک قسم کی بلی کا خوشبودار پسینہ جو اس کی دم کے پاس جمع ہو جاتا ہے) پاک ہے اور عنبر بھی پاک ہے، ش، جن جانوروں کا گوشت کھایا جاتا ہے ان کا پیشاب ناپاک ہے مگر نجاست خفیفہ، ت، حرام چیز سے دوا کرنا ظاہر مذہب میں منع ہے جیسا رضاع البحر میں ہے مگر ایک قول میں جائز ہے لیکن اس شرط کے ساتھ کہ اس سے شفاء ہونا معلوم ہو اور اس کے علاوہ کوئی دوسری دوا معلوم نہ ہو جیسے اگر پیاس کی وجہ سے ہلاکت کا خوف ہو تو جان بچانے کی غرض سے شراب پینا جائز ہے، اسی پر فتویٰ ہے، ت، د۔

وہ پیالہ جو عموماً ایک کونے میں اس غرض سے پڑا رہتا ہے کہ اس سے مٹکے سے پینے کا پانی نکالا جائے تو اس سے نکالنا پینا وضو کرنا سب جائز ہے جب تک کہ اس میں نجاست لگے رہنے کا علم نہ ہو۔

اگر بلی کے خوف سے چوہا بھاگا اور پانی کے بھرے پیالے پر سے گذرا تو شرح الطحاوی میں ہے کہ وہ پانی ناپاک ہو گیا کیونکہ عموماً چوہا بلی کے خوف سے پیشاب کر دیتا ہے، المحیط، اور یہی مختار ہے، الخلاصہ، لیکن نہر الفائق میں مجتبیٰ سے منقول ہے کہ فتویٰ اس کے خلاف ہے یعنی پانی ناپاک نہ ہو گا کیونکہ اس وقت چوہے کے پیشاب کرنے نہ کرنے میں شک ہے، د، اگر کنوئیں کے حوض پر سے کوئی درندہ گذرا اس وقت کسی کو یہ غالب گمان ہوا کہ اس درندے نے اس میں سے پانی پیا ہے تو پانی ناپاک ہو گا، اگر گمان غالب نہ ہو تو ناپاک نہ ہو گا، البحر۔

اگر صحرا میں کسی نے تھوڑا پانی پایا تو اس کے لئے اس پانی میں سے لینا اور وضو کرنا جائز ہے، اگر آدمی کا ہاتھ ناپاک ہو اور اس کے پاس ایسی کوئی چیز نہیں ہے جس سے بھر کر پانی نکالے تو اس کے لئے مناسب ہے کہ کوئی رومال یا اس قسم کی دوسری کوئی چیز اس پانی سے بھگا کر ہاتھ پر پانی بہالے اس طرح اس کا ہاتھ پاک ہو جائے گا، التاتارخانیہ۔

اگر کسی نے اپنے اعضاء کو رومال سے اتنا پونچھا کہ وہ تر ہو گیا یا اس کے اعضاء سے پانی کچھ زیادہ مقدار میں کپڑوں پر ٹپکا تو ایسے بھیگے ہوئے کپڑے سے نماز جائز ہے کیونکہ امام محمدؒ کے نزدیک مستعمل پانی پاک ہے اور یہی مختار ہے، اور شیخین کے نزدیک اگرچہ وہ ناپاک ہے لیکن ضرورت کی وجہ سے یہاں اس کی چھوٹ ہے یعنی اس کا اعتبار نہیں ہے، البدائع۔ مستعمل پانی کا پینا مکروہ ہے، الخلاصہ۔

اگر تھوڑا پانی کسی نجاست کے گر جانے کی وجہ سے ناپاک ہو گیا تو اگر اس کے ہر طرح کے اوصاف بدل گئے تو اس پانی کو پیشاب کی مانند کسی طرح استعمال میں نہیں لانا چاہئے اور نہ جانوروں کو پیلانا چاہئے، اور اس پانی سے کسی مٹی کو گارا بنانا جائز ہے لیکن اس مٹی سے مسجد کو نہیں لیپنا چاہئے، التاتارخانیہ، بہتے پانی میں پیشاب کرنا مکروہ ہے، الخلاصہ۔ ٹھہرے پانی میں پیشاب کرنا مکروہ ہے یہی مختار مذہب ہے، التاتارخانیہ۔ ایک حوض انگور کے شیرے سے بھرا ہوا ہے اس میں پیشاب پڑ گیا اگر وہ دردہ ہو تو وہ خراب نہ ہو گا اور اگر اس سے کم ہوا تو خراب ہو جائے گا جیسا کہ پانی کا حکم ہے، الخلاصہ۔

## فصل فی البیر

**واذا وقعت فی البیر نجاسة نزحت، وکان نزح مافیها من الماء طهارة لها باجماع السلف، و مسائل البیرمبنیة علی اتباع الآثار دون القیاس، فان وقعت فیها بعرة او بعرتان من بعر الابل والغنم لم تفسد الماء استحسانا، والقیاس ان تفسده لوقوع النجاسة فی الماء القلیل، وجه الاستحسان ان آبار الفلوات لیست لها رؤس حاجزة، والمواشی تبعر حولها فتلقیها الریح فیها، فجعل القلیل عفوا للضرورة، ولاضرورة فی الکثیر، وهو مایستکثر الناظر الیه فی المروی عن ابی حنیفة رحمه الله وعلیه الاعتماد**

ترجمہ:- فصل کنوئیں کے بیان میں، جب کنوئیں میں کوئی ناپاکی گر جائے تو اس کا پانی نکال دینا چاہئے اور اس کا تمام پانی نکالتے ہی سارا کنواں بھی پاک ہو جائے گا، اس پر تمام اسلاف کا اتفاق ہے، کنوئیں کے مسائل کا دارومدار آثار واحادیث کی اتباع پر موقوف ہے، اس میں قیاس کو کوئی دخل نہیں ہے، اب اگر کنوئیں میں اونٹ کی یا بکری کی ایک یا دو مینگنیاں گر پڑیں تو استحسانی دلیل کی بناء پر پانی خراب نہ ہوگا، حالانکہ قیاس یہ چاہتا ہے کہ ایک دو مینگنی بھی پانی کو ناپاک کر دے، استحسان کی وجہ یہ ہے کہ جنگلوں کے کنوئیں کے اوپر کوئی روک ٹوک اور منڈیر نہیں ہوتی ہے جبکہ درندے اور چوپائے اس کے آس پاس مینگنی اور گوبر کرتے رہتے ہیں جنہیں ہوائیں کنویں میں ڈالتی رہتی ہیں، اس ضرورت اور مجبوری کی بناء پر تھوڑی مقدار کو معاف کیا گیا ہے لیکن زیادہ مقدار کے معاف کرنے میں کوئی ضرورت نہیں ہے، اور زیادہ مقدار اسی کو سمجھا جائے گا جسے دیکھنے والا زیادہ سمجھے جیسا کہ ابوحنیفہؒ سے مروی ہے اور اسی قول پر اعتماد ہے۔

## توضیح:- کنوئیں کے بیان میں، کنویں میں نجاست گرنا، ایک دو مینگنی اونٹ یا بکری کا کنویں میں گرنا

**فصل فی البیر الخ** کنویں کے بیان میں، چونکہ کنویں کا پانی بھی عام پانی میں داخل ہے اس لئے اس کے ذکر کو بھی عام پانیوں کے ذکر میں داخل رکھا، اور چونکہ کنویں کے بہت سے احکام ایسے ہیں جو گذشتہ احکام سے بدلے ہوئے ہیں اس لئے کنویں کے احکام کو ایک مستقل فصل میں ذکر کیا۔

**واذا وقعت فی البیر نجاسة نزحت، وکان نزح مافیها من الماء......الخ**

جب کنویں میں حیوان کے ماسوا کوئی نجاست گر جائے تو کنویں کا پانی نکال دینا چاہئے، دراصل وہ ناپاکی جو پیشاب یا شراب یا خون کے قطرے کے مانند ہے اگرچہ چوہے کی دم ہی کیوں نہ ہو سب کو نکال دینا چاہئے لیکن نکالنے کی صورت وہی ہوگی کہ کنویں کے پانی کو بالکل صاف کر دیا جائے اب اس کنویں کا صرف پانی نکال دینے سے سارا پانی نکالتے ہی کنویں کی زمین، اور چاروں طرف کی دیوار میں سب ازخود پاک ہو جائیں گی، مطلب یہ ہے کہ تھوڑی ہی سی نجاست ہو اس کے پڑتے ہی کنویں میں جتنا ہی پانی ہے اس کو نکال دینا ہوگا اور اس سے پورا کنواں پانی دیوار وغیرہ کے ساتھ پاک ہو جائے گا، اس مسئلے میں تمام اسلاف یعنی صحابہ کرام اور تابعینؒ سبھوں نے اس بات پر اجماع کیا ہے کہ کنویں کا سارا پانی نکال دینے سے کنواں پاک ہو جائے گا۔

یہ بات یاد رکھنے کے لائق ہے کہ کنوئیں کے پانی کے سلسلے کے سارے مسائل آثار اور احادیث سے ماخوذ ہیں اور ان مسائل کی اتباع میں قیاس کو کوئی دخل نہیں ہے، لہذا اپنے قیاس سے کوئی مقدار نہیں نکالی جاسکتی ہے، اس جگہ بیر سے مراد اتنا پانی اور ایسا گڈھا مراد ہے جس کی وسعت لانبائی، چوڑائی یا گولائی میں دہ دردہ نہ ہو، اور معتمد قول کے مطابق اس کی گہرائی کا اعتبار نہیں ہے، اب مسئلہ کے ضمنی مسائل میں سے یہ ہے۔

**فان وقعت فیها بعرة او بعرتان من بعر الابل والغنم لم تفسد الماء استحسانا......الخ**

یعنی اگر کنویں میں سے اونٹ بکری کی ایک یا دو مینگنیاں اس میں گر پڑیں تو وہ کنواں اتنی تھوڑی مقدار سے استحساناً ناپاک نہ ہو گا، اس جگہ ایک یا دو کی قید اتفاقی ہے اتنی ہی ہونا لازمی نہیں ہے بلکہ اس سے مراد تھوڑی سی مقدار ہونا ہی معتبر ہے، جیسا کہ الفیض وغیرہ میں ہے، مگر اتنی بات ضرور ہے کہ ایک دو مینگنیوں کے بارے میں کسی کا بھی کوئی اختلاف نہیں ہے اس سے زائد میں اختلاف ہے، اور پانی کا ناپاک نہ ہونا بطریقہ استحسان ہے، والقیاس الخ قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ ایک دو قطرے سے بھی پانی ناپاک ہو جائے کیونکہ تھوڑے پانی میں نجاست مل گئی ہے۔

**وجه الاستحسان ان آبار الفلوات ليست لها رؤس حاجزة، والمواشي تبعر حولها ......الخ**

استحسان کی وجہ یہ ہے کہ جنگلوں کے کنووں کے سر و ں اور منڈیروں پر (فلوات جمع ہے فلاۃ کی بمعنی جنگل) اور ان کے چاروں طرف جانور مینگنیاں کرتے ہیں خواہ وہ ایسے جانور ہوں جو آبادی سے یہاں چرانے کے واسطے لائے جاتے ہوں یا جنگلی ہوں تو اس طرف آنے کے بعد پانی پینے اور بیٹھنے اٹھنے کے موقعہ، پر وہ مینگنیاں کرتے ہیں جو خشک ہو کر ان کنوؤں میں ہواؤں کے زور سے گرتی رہتی ہیں، اس لئے خاص مجبوری کی بناء پر چند مینگنیوں کو معاف کیا گیا ہے لیکن زیادہ میں معاف کرنے کی ضرورت نہیں ہے، کم مقدار کے اندر دو مینگنیوں تک معاف ہونے میں کسی کا اختلاف نہیں ہے لیکن تین کے بارے میں اختلاف ہے کیونکہ تین کے عدد کو بہت سے مواقع میں زیادہ مانا گیا ہے اور ایک قول میں پانی کی چوتھائی سطح پر اور ایک قول میں تہائی سطح پر اور ایک قول میں اس سے زیادہ سطح پر اور ایک قول میں اس حد تک ہو جائے کہ کوئی ڈول بغیر مینگنی کے نہ نکلے تو وہ زیادہ ہے لیکن مصنفؒ نے ابو حنیفہؒ کا قول نقل کیا ہے کہ کثیر وہ ہے جس کو معاملے والا انسان یا دیکھنے والا انسان خود زیادہ جانے کیونکہ امام ابو حنیفہؒ ایسے تمام مسائل میں جن میں اندازہ کرنے کی ضرورت پڑتی ہے اس میں اسی شخص کی رائے کے حوالے کر دیتے ہیں جس کو اس موقعہ پر ضرورت پڑ رہی ہو کہ اگر وہ خود دیکھ کر زیادہ جانے تو زیادہ ہے ورنہ کم ہے۔

ابن الہمام نے زیادہ پانی کے بارے میں بحث کرتے ہوئے لکھا ہے کہ یہ ایسے مسائل میں سے نہیں ہیں جن میں کسی مقلد کو کسی مجتہد کی تقلید لازم ہو بلکہ اپنے صوابدید پر صاحب معاملہ خود فیصلہ کرے کہ اگر وہ خود زیادہ جانے تو زیادہ ہے اس میں کوئی خاص مقدار کا ہونا لازم نہیں ہے وعلیہ الاعتماد اسی قول پر اعتماد ہے چنانچہ بدائع اور قاضی خان میں بھی کہا ہے کہ یہی صحیح ہے، اس سلسلے میں قول یہ ہے کہ زیادہ مقدار اس وقت سمجھا جائے گا جبکہ پانی نکالتے وقت کوئی ڈول بھی مینگنی سے خالی نہ ہو اور شرح مبسوط شمس الائمہ سرخسی میں ہے کہ یہی صحیح ہے اس کے بعد امام سرخسیؒ نے لکھا ہے کہ ظاہر الروایت میں ہے کہ لید اور ٹوٹی مینگنی سے پانی خراب ہو جائے گا مگر امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ تھوڑی مقدار معاف ہے اور یہی قول اوجہ ہے، انتہی، امام خواہر زادہؒ نے فرمایا ہے کہ صحیح قول یہ ہے کہ ضرورت اور عام مجبوری کی بناء پر ٹوٹی مینگنی اور پوری مینگنی میں کوئی فرق نہیں ہے حکم میں دونوں برابر ہے، ف، اسی لئے صاحب ہدایہؒ نے وہ جملہ فرمایا جس کا ذکر آئندہ ہو رہا ہے۔

**ولافرق بين الرطب واليابس، والصحيح والمنكسر، والروث والخثي والبعر، لان الضرورة تشتمل الكل، وفي شاه تبعر في المحلب بعرة اوبعرتين، قالوا يرمي البعرة ويشرب اللبن لمكان الضرورة، ولايعفى القليل في الاناء على ماقيل، لعدم الضرورة، و عن ابي حنيفة انه كالبير في حق البعرة والبعرتين، فان وقع فيها خرء الحمام اوالعصفور لايفسده، خلا فالللشافعيؒ له انه استحال الى نتن و فساد، فاشبه خرء الدجاجة**

ترجمہ:- اور تر اور خشک اور ٹوٹی ہوئی میں اسی طرح لید گوبر اور مینگنیوں میں کوئی فرق نہیں ہے کیونکہ مجبوری کی صورت سب میں پائی جاتی ہے اور اس صورت میں جبکہ بکری نے دودھ نکالنے کے برتن میں ایک یا دو مینگنیاں کر دی ہیں، فقہاء نے کہا ہے کہ وہ مینگنی نکال پھینک دی جائے اور دودھ پی لیا جائے کیونکہ ایسی مجبوری ہوتی رہتی ہے لیکن یوں عام برتنوں میں تھوڑی بھی مینگنی معاف نہیں سمجھی جائے گی کیونکہ اس کی کوئی خاص مجبوری نہیں ہے، اور ابو حنیفہؒ سے منقول ہے کہ اس کا حکم بھی

کنویں کے مانند ہے ایک یا دو مینگنی کے بارے میں، چنانچہ اگر کنویں میں کبوتر یا چڑیاں بیٹ کر دیں تو پانی کو ناپاک نہ کرینگی، اس مسئلہ میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے، ان کی دلیل یہ ہے کہ ان سے بھی بدبو اور گندگی ہو جاتی ہے اس لئے یہ مرغی کی بیٹ کے مشابہہ ہو گئیں۔

## توضیح:- بکری نے دودھ دوہتے وقت دودھ کے برتن میں ایک یا دو مینگنیاں کر دیں، کبوتر اور چڑیا کی بیٹ

**ولافرق بين الرطب واليابس، والصحيح والمنكسر......الخ**

مینگنیاں خواہ خشک ہوں یا تر ثابت ہوں یا ٹوٹی ہوئی لید گوبر ہوں مینگنیاں حکم کے اعتبار سے سب برابر ہیں یعنی جب تک ان کو زیادہ نہیں سمجھا جائے اس وقت تک پانی کو ناپاک نہیں سمجھا جائے گا، یہ حکم اصح قول کی بناء پر دیا گیا ہے ورنہ اس میں اختلاف بھی ہے یہ سب حکم میں برابر ہیں اس لئے کہ مجبوری سب میں پائی جاتی ہے کہ جس طرح کنویں کے آس پاس بکریاں لائی جانے کی ضرورت ہے اس طرح اونٹ اور گھوڑے اور گائیں بھینس بھی ضرورت سے لائی جاتی ہیں اور ان سے بھی گوبر اور لید ہوتی ہے، یہ حکم اگرچہ جنگلوں کے حکم کے بارے میں ہے لیکن حکم کے اعتبار سے ان کنویں کی کوئی خصوصیت نہیں ہے کیونکہ ضرورت اور مجبوری جس طرح جنگلی کنویں میں پیش آتی ہے اسی طرح آبادی کے کنویں میں بھی آتی ہے یہ بات فتاویٰ ہندیہ میں موجود ہے اور التبیین میں بھی ہے اور یہی صحیح ہے کیونکہ ضرورت کبھی شہروں میں بھی درپیش ہوتی ہے جیسے غسل خانے اور مسافر خانے وغیرہ میں، محیط السرخسی۔

**وفي شاة تبعر في المحلب بعرة اوبعرتين، قالوا يرمي البعرة......الخ**

دودھ دوہتے وقت اگر برتن کے اندر ایک دو مینگنی بکری کی گر جائے تو اس کے بارے میں مشائخ نے کہا ہے کہ وہ پھینک دی جائے اور دودھ پی لیا جائے کیونکہ اس صورت میں مجبوری ہے، یہ اس لئے کہ بکریوں کی عام فطرت ہے کہ ان کا دودھ نکالتے وقت وہ مینگنی کرتی ہیں اس لئے جس دوہنی میں دودھ دوہا جاتا ہے اگر اس کی مینگنی گر پڑے تو مشائخ نے کہا ہے کہ اس دوہنی سے مینگنی نکال کر پھینک دی جائے اور دودھ استعمال میں لایا جائے، م، لیکن مبسوط شیخ الاسلام میں ہے کہ یہ حکم اس وقت ہے کہ اسی وقت مینگنی کے پھوٹے بغیر اور اس کا رنگ بدلے بغیر وہ مینگنی نکال کر پھینک دی گئی ہو، د۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس جگہ لفظ محلب کے یہی معنی لئے جائیں یعنی دوہتے وقت بکری کی ایک دو مینگنی پڑ گئی ہو، اس وقت کے علاوہ دوسرے وقت میں ایسا ہونے سے معافی نہیں ہو گی، النہر۔

**ولايعفى القليل في الاناء على ماقيل، لعدم الضرورة......الخ**

یعنی برتن کی صورت میں تھوڑی مقدار بھی مینگنی کی معاف نہیں کی جائے گی اس بناء پر جو بتادی گئی ہے کہ اس کی خاص مجبوری نہیں ہے، کیونکہ برتن کو ڈھک کر رکھنا ممکن ہے اس لئے اگر برتن میں اتنی تھوڑی سی بھی مینگنی پڑ جائے کہ جس کو دیکھنے والا تھوڑی سمجھے تو بھی وہ پانی ناپاک ہو گا اور وہ گندگی معاف نہ ہو گی کیونکہ ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ برتن بھی ایک دو مینگنی کے انداز میں کنویں کے حکم کے مانند ہے یہ بظاہر دودھ کی صورت میں ہے اور اس روایت کے مطابق حکم کی بنیاد صرف مینگنی پر ہے اس لئے یہ لید اور گوبر پر جاری نہ ہو گا اور قلیل سے بھی مراد ایک دو کی حد تک ہے اور دوسرے قول میں برتن کے لحاظ سے ہے کہ جس کو دیکھنے والا تھوڑی مقدار خیال کرے مع۔ اسی جگہ دو کی قید اتفاقی ہے کیونکہ اس سے زیادہ کا بھی یہی حکم ہے جیسا کہ فیض وغیرہ میں مذکور ہے اور مصنفؒ کے کلام سے یہی بات ظاہر ہو رہی ہے واللہ تعالیٰ اعلم، م۔ اگر دودھ میں مینگنی گر جائے اور اس وقت نکال لی جائے پھر بھی مینگنی کا رنگ آ جائے یا دیر سے نکالی تو اس کا استعمال جائز نہیں ہو گا، الفتح، برتن میں تھوڑی

مقدار معاف ہونے کی دلیل یہ حدیث ہے کہ گھی میں اگر چوہا مر گیا اور گھی جما ہوا ہو تو چوہا اور اس کے آس پاس کا گھی نکال کر پھینک دو لیکن اگر پتلا ہو تو اس کے پاس بھی نہ جاؤ، ف۔

**فان وقع فيها خرء الحمام او العصفور لايفسده، خلا فا للشافعيؒ...... الخ**

یعنی اگر کنویں میں کبوتروں یا گورائیوں کی بیٹ گر جائے تو کنواں خراب نہیں ہوگا لیکن امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ پانی ناپاک ہو جائے گا، ان کی دلیل یہ ہے کہ یہ بیٹ بدبودار ہو جاتی ہے اس لئے مرغی کی بیٹ کے مشابہ ہوگی۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ غذا پیٹ میں جانے کے بعد دو طرح سے بدلتی ہے ایک صورت تو دودھ کی شکل میں ہو کر تھنوں سے نکلتی ہے اور دوسری صورت یہ ہے کہ لید اور بیٹ وغیرہ کی طرح بدبودار اور گندی ہو جاتی ہے لہٰذا یہ بدبودار ہو جانے میں کبوتر کی بیٹ بھی مرغی کی بیٹ کے مانند ناپاک ہوئی اور مرغی کی بیٹ بالاتفاق ناپاک ہے تو یہ ناپاک ہوگی۔

**ولنا اجماع المسلمين على اقتناء الحمامات في المساجد مع ورود الامر بتطهيرها واستحالته الى نتن رائحة، فاشبه الحمأة، فان بالت فيها شاة نزح الماء كله عندابي حنيفة وابي يوسف، و قال محمد لاينزح الا اذا غلب على الماء، فيخرج من ان يكون طهورا، واصله ان بول مايؤكل لحمه.طاهر عنده، نجس عندهما، له ان النبي عليه السلام امر العزنيين بشرب ابوال الابل والبانها**

ترجمہ:- اور ہماری دلیل یہ ہے کہ تمام مسلمانوں کا اتفاق ہے غسل خانوں اور مسجدوں میں کبوتروں کے رکھنے پر حالانکہ ان مقامات کو پاک رکھنے پر حدیث میں تاکید ہے اور اس کی غذائیت بدل کر بدبودار نہیں ہوتی ہے لہٰذا یہ پانی کی کیچڑ اور اس کی سیاہ مٹی کے مشابہ ہے اب اگر کنویں میں کوئی بکری پیشاب کر دے تو امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک کل پانی نکالا جائے گا لیکن امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ پانی نکالنا کچھ ضروری نہیں ہے ہاں اس وقت میں ضروری ہے جبکہ پانی پر پیشاب غالب آجائے اس وقت پانی کی صفت دوسرے کو پاک کرنے کی ختم ہو جائے گی اور اس حکم کی اصل یہ ہے کہ امام محمدؒ کے نزدیک ایسے جانور کا پیشاب پاک ہے جس کا گوشت کھایا جاتا ہے لیکن شیخین کے نزدیک ناپاک ہے، امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے قبیلہ العرنین کو اونٹوں کے پیشاب اور ان کا دودھ پینے کا حکم دیا تھا۔

## توضیح: کنویں میں بکری کا پیشاب مل جانا

**ولنا اجماع المسلمين على اقتناء الحمامات في المساجد مع ورود الامر بتطهيرها...... الخ**

(اقتناء) کسی چیز کا ذخیرہ کرنا اور پالنا ہماری دلیل یہ ہے کہ مؤمنین یعنی صحابہ اور تابعینؒ کا عملی طور سے یہ اجماع ہے کہ مسجدوں میں کبوتر پالتے تھے (یعنی وہاں سے بھگاتے نہیں تھے) حالانکہ مسجد کے پاک رکھنے کا حکم موجود ہے، مطلب یہ ہے کہ تمام مسلمانوں نے کبوتروں کے رہنے پر کبھی انکار نہیں کیا اور نہ ناراضگی کا اظہار کیا ہے، اس بناء پر مسجد حرام میں بیشمار کبوتر پائے جاتے ہیں اور اس پر علماء اور صحابہ کرامؓ میں سے کسی نے بھی اس پر ناپسندگی کا اظہار نہیں کیا حالانکہ کبوتروں کا بیٹ کرنا اور اس کی گندگی کا پھیلنا سب کو معلوم ہے، جبکہ مسجدوں کے پاک رکھنے کا حکم حضرت عائشہؓ کی روایت کردہ حدیث میں موجود ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے گھروں میں بھی مسجدوں کے بنانے اور اس کے پاک صاف رکھنے کا حکم دیا ہے، یہ روایت ابن حبان اور ابوداؤد نے بیان کی ہے اسی طرح ابوداؤد کی دوسری حدیث میں بھی ہے کہ حضرت سمرہؓ سے مروی ہے اور گوربیہ کی بیٹ بدرجہ اولیٰ پاک ہے، مفع۔

**واستحالته الى نتن رائحة، فاشبه الحمأة......الخ**

ان جانوروں کی بیٹ غذا سے بدل کر جو ہوتی ہے اس میں بدبو نہیں ہوتی ہے یعنی زیادہ بدبو نہیں ہوتی اگرچہ تھوڑی سی

ہوتی ہے، الہداد، اس لئے ان کی بیٹ مرغی کی بیٹ کے مانند نہیں ہے اور یہ بیٹ اس سیاہ مٹی کے برابر ہوگئی جو پانی کی تہہ میں جم جاتی ہے، (الحمئة حا کے فتح کے ساتھ بمعنی سیاہ مٹی) یعنی ایک قسم کی معمولی سی بدبو ہوتی ہے جیسے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک منی کے نکلنے میں بدبو ہوئی ہے اس کے باوجود امام شافعیؒ اس کو پاک کہتے ہیں اسی طرح کبوتر اور گوریہ کی بیٹ میں بھی ہوتی ہے، نہایہ، اور یہی حکم اصح قول میں شکاری پرندوں کی بیٹ کا بھی ہے کیونکہ ان سے بچنا تقریباً ناممکن ہے، چوہے کے پیشاب کی وجہ سے کنویں کے پانی کو خالی کرنا کوئی لازم نہیں ہے یہی اصح قول ہے جیسا کہ الفیض میں ہے، د۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ چوہے کا پیشاب ناپاک ہے، م، پیشاب کی چھوٹی چھوٹی چھینٹیں جو سوئی کے ناکے کے برابر ہوں یا ناپاک غبار کنویں میں گرنے سے اس کا پانی خالی کر دینا لازم نہیں ہے کیونکہ دونوں معاف ہیں، ت، د، چمگادڑ کا پیشاب اور اس کی بیٹ پانی اور کپڑے کو خراب نہیں کرتی ہے قاضی خان، جن جانوروں کا گوشت کھایا جاتا ہے ان کے بارے میں یہ اختلاف ہے کہ وہ پاک ہیں یا ناپاک ہیں نجاست خفیفہ کے ساتھ اس مسئلے کو مصنفؒ نے اس طرح ذکر کیا ہے۔

**فان بالت فیها شاة نزح الماء کله عندابی حنیفة وابی یوسف......الخ**

یعنی اگر بکری نے کنویں میں پیشاب کر دیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک کل پانی نکالنا ہوگا اس کے بغیر پانی پاک نہ ہوگا اس سے معلوم ہوا کہ نجاست خفیفہ کے گرنے سے بھی کنویں سے سب پانی نکالنا لازم ہوتا ہے اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ جب تک پانی پر پیشاب غالب نہ آجائے۔

اس وقت تک پانی نکالنے کی ضرورت نہیں ہے البتہ غالب آنے کی صورت میں پانی کی اصل صفت طہور ہونے کی ختم ہو جاتی ہے، مطلب یہ ہے کہ وہ پانی خود تو پاک رہے گا مگر اس سے دوسرے کو پاک کرنے کی صفت ختم ہو جانے کی وجہ سے کل پانی نکالا جائے گا تاکہ اس میں پھر سے دوبارہ پاک کرنے کی صفت پائی جائے، اس مسئلے کا یہ اختلاف ذرا سی ایک بنیادی اختلاف کی بناء پر ہے اور یہ ہے۔

**واصله ان بول مایؤکل لحمه طاهر عنده، نجس عندهما......الخ**

**واصله ان بول الخ**، اور وہ بنیادی اختلاف یہ ہے کہ امام محمدؒ کے نزدیک جس جانور کا گوشت کھایا جاتا ہے اس کا پیشاب بھی پاک ہے لیکن بقیہ دونوں ائمہ یعنی امام اعظمؒ اور امام یوسفؒ کے نزدیک ناپاک اس لئے ان دونوں حضرات کے نزدیک بکری کے پیشاب گرنے سے کنواں ناپاک ہو جائے گا اور امام محمد کے نزدیک ناپاک نہ ہوگا البتہ چونکہ پیشاب مطلق پانی نہیں ہے اس لئے جب وہ پانی پر غالب ہوگا تو پانی کے اندر پہلے سے جو صفت طہور ہونے کی یعنی دوسری چیزوں کے پاک کرنے کی تھی اب باقی نہیں رہے گی لیکن پانی کے برابر ہو تو احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ اس پانی کو بھی طہور نہ کہا جائے، م۔

**له ان النبی علیه السلام امر العرنیین بشرب ابوال الابل والبانها......الخ**

امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے قبیلہ عرینہ کو اونٹ کے پیشاب اور دودھ پینے کا حکم فرمایا تھا اس وقت جبکہ یہ لوگ مدینے میں آکر مسلمان ہوئے اور وہاں کی ناموافق آب ہوا کی وجہ سے بیمار پڑ گئے تھے، (عرینہ عین کو پیش اور زبر کے ساتھ) یہ قبیلہ ہے اسی کی طرف نسبت کرتے ہوئے آسانی کے لئے عرنی کہتے ہیں اور اسی کی جمع عرنین ہے، احادیث میں یہ قصہ بہت طویل ہے اس حدیث کو ائمہ صحاح ستہ نے روایت کیا ہے اس سے استدلال کی صورت یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس حکم کے اندر پیشاب اور دودھ کو برابر کا درجہ دیا بلکہ ذکر کرتے وقت پیشاب کو پہلے پھر دودھ کو ذکر کیا حالانکہ رسول اللہ ﷺ کبھی بھی ناپاک چیزوں کے پینے کا حکم نہیں فرماتے تھے اگر یہ پیشاب ناپاک ہوتا تو آپ ﷺ اسے پینے کا حکم کس طرح فرماتے۔

اس موقع پر اگر یہ اعتراض ہو کہ اس کے ناپاک ہوتے ہوئے بھی تندرستی حاصل کرنے اور مجبوری کی وجہ سے یہ حکم دیا

ہو تو اس کا جواب یہ ہے کہ حرام چیز میں قدرتی طور سے شفاء نہیں ہے چنانچہ طحاویؒ نے ایک مرفوع روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے شراب کے بارے میں فرمایا ہے کہ یہ بیماری ہے شفاء نہیں ہے اس طرح حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے روایت ہے کہ اللہ تعالیٰ نے نجس چیز میں یا حرام چیز میں شفاء نہیں رکھی ہے یہ طحاوی کی روایت ہے، مع، اسی طرح حضرت ابوالدرداء کی حدیث جو ابوداؤد میں ہے اس میں کہا ہے لاتتداووا بحرام یعنی تم کسی حرام چیز سے دوامت کرو اس روایت کی اصل صحیحین میں ہے اسی طرح ایک موقع پر آپ ﷺ سے شراب سے علاج کرنے کے متعلق پوچھا گیا تو آپ ﷺ نے جواب میں فرمایا لیس بدواء و لکنه داؤ یعنی وہ دوا نہیں بلکہ بیماری ہے، یہ روایت مسلم، ابوداؤد اور ترمذی نے بیان کی ہے، حضرت ابوہریرہؓ نے فرمایا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے زہر اور اس کی جیسی خبیث چیزوں سے علاج کرنے کو منع فرمایا ہے، یہ روایت ابوداؤد اور ترمذی نے بیان کی ہے، نجس چیز کو بھی خبیث کہتے ہیں اس لئے ناپاک چیزوں سے علاج کو منع فرمایا۔

**ولهما قوله عليه السلام استنزهوا عن البول فان عامة عذاب القبر منه من غير فصل ولانه يستحيل الى نتن و فساد فصار كبول والايؤ كل لحمه و تاويل ماروى انه عرف شفاؤهم و حيا .**

ترجمہ:- شیخین کی دلیل یہ حدیث ہے رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے پیشاب سے دور رہنے کی کوشش کرو کیونکہ قبر کا اکثر عذاب اسی وجہ سے ہوتا ہے، اس حدیث میں کسی قسم کوئی کی تفصیل بیان نہیں کی گئی ہے، شیخین کی دوسری دلیل یہ بھی ہے کہ ایسے جانور جن کا گوشت کھایا جاتا ہے ان کا پیشاب گندگی اور بدبو سے بدل جاتا ہے لہٰذا ان جانوروں کا پیشاب ان جانوروں جیسا ہو گیا جن کا گوشت نہیں کھایا جاتا ہے، اور امام محمدؒ کی بیان کردہ حدیث کی تاویل یہ ہے کہ وحی کے ذریعے رسول اللہ ﷺ کو یہ بات بتادی گئی تھی کہ ان لوگوں کی صحت اسی کے ذریعے ہو گی۔

توضیح:- **ولهما قوله عليه السلام استنزهوا عن البول فان عامة عذاب القبر منه......الخ**

اور ان دونوں یعنی شیخین کی دلیل یہ حدیث ہے استنزهوا الخ کہ پیشاب سے پاک صاف رہنے کی کوشش کرو کیونکہ اکثر عذاب قبر اسی وجہ سے ہوتا ہے، یہ روایت حضرت ابوہریرہؓ سے دار قطنی میں ہے مگر ضعیف ہے اور حضرت انسؓ کی حدیث میں لفظ استنزهوا کی بجائے تنزهوا آیا ہے اور یہ حدیث محفوظ اور مرسل مگر ضعیف ہے، سند کے اعتبار سے سب سے بہتر وہ روایت ہے جو حاکم نے روایت کی ہے کہ اكثر عذاب القبر من البول یعنی اکثر و بیشتر قبر کا عذاب پیشاب کی وجہ سے ہے، طبرانی اور بیہقی وغیرہ نے بھی یہ روایت بیان کی ہے اور اس پر سکوت اختیار کیا ہے، اس حدیث کو استدلال میں لانے کی وجہ یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے استنزهوا فرماتے وقت پیشاب سے بچنے کا حکم دینے میں کسی قسم کی تفصیل بیان نہیں فرمائی ہے کہ وہ پیشاب آدمی کا ہو یا جانور کا، اور وہ جانور ماكول اللحم میں سے ہو یا غير ماكول اللحم، لہٰذا ہر طرح کے پیشاب سے بچنا لازم آیا اس کے علاوہ البول میں الف لام ہونے کی وجہ سے بھی ہر قسم کے پیشاب کو عام ہو گا۔

تاج الشریعہ نے اپنی شرح میں فرمایا ہے کہ تنزهوا عن الاقذار یہ جملہ تو لغت کے محاورے کے مطابق ہے لیکن استنزهوا کا لفظ لغت میں نہیں پایا گیا لہٰذا اگر اس روایت کو صحیح مان لیں تو کہنا ہو گا کہ یہ باب الاستفعال باب تفعل کا مشارک ہے، عینیؒ نے جواب دیا ہے کہ حدیث کی روایت میں لفظ تنزهوا ہے جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے، مع

**ولانه يستحيل الى نتن و فساد فصار كبول ما لايؤ كل لحمه......الخ**

شیخینؒ کی یہ دوسری دلیل ہے کہ ماكول اللحم جانور کا پیشاب بھی بدل کر بدبودار اور گندہ ہو جاتا ہے لہٰذا ماكول اللحم جانور اور غير ماكول اللحم جانور دونوں کے پیشاب میں کوئی فرق نہیں آیا یعنی دونوں کا پیشاب برابر ثابت ہوا۔

**و تاويل ماروى انه عرف شفاؤهم وحيا......الخ**

امام محمدؒ نے جو حدیث بیان کی ہے اس کی تاویل اس طرح ہے کہ پیشاب کے ناپاک ہونے اور عام قاعدے کے مطابق ناپاک چیز کا سفید نہ ہونے کے باوجود اس ناپاک چیز کو استعمال کرنے کا حکم آپ نے دیا ہے وہ اس لئے کہ خصوصیت کے ساتھ آپ علیہ السلام کو وحی کے ذریعے یہ بات بتادی گئی تھی کہ فی الحال ان کی شفاء اسی پیشاب میں مقدر ہے یعنی اونٹ کا پیشاب اور اس کا دودھ ہی ان کے لئے مفید ہو سکتا ہے اسی بناء پر آپ نے یہ حکم دیا تھا اور اب اس طرح یقین کے ساتھ وحی کے ذریعے یہ بات معلوم نہیں ہو سکتی ہے کہ کس مرض کا کیا خاص علاج ہے اس لئے اب ان چیزوں سے علاج صحیح نہیں ہو سکتا ہے اور یہ چیزیں دوا کے طور پر استعمال نہیں کی جاسکتی ہیں۔

مترجم کا کہنا ہے کہ اس کا جواب عینیؒ نے اوپر لکھ دیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حرام چیزوں میں شفاء نہیں رکھی ہے اس لئے ناپاک چیز کے پینے کا حکم نہیں ہو سکتا ہے، یہ معلوم ہونا چاہئے کہ تاویل ضرورت کے مطابق کی جاتی ہے اور معارضہ قوت کے مطابق یعنی تاویل اور معارضہ میں فرق ہے اس جگہ اس بات میں کوئی شبہ نہیں ہے کہ عرنین کی حدیث بہت صحیح اور اعلیٰ درجے کی قوی ہے کیونکہ صحاح ستہ سب اس پر متفق ہیں اور سبھوں میں اس بات پر اتفاق ہے اور کسی روایت کے صحیح ہونے کا اعلیٰ درجہ یہی ہے اسی بناء پر اس روایت کو دلیل میں پیش کرنے کی وجہ بھی معلوم ہوئی اور اس کی قوت کا بھی اندازہ ہوا۔

اور استنزھوا عن البول کی حدیث اول تو ضعیف ہے ورنہ انتہائی کم درجہ کی صحیح ہے پھر اس سے استدلال کرنے کی یہ وجہ کہ اس میں عموم ہے یہ بھی ضعیف ہے حالانکہ اس بات کا احتمال ہے کہ اس کے اندر عموم مراد نہ ہو بلکہ وہی خاص جانور مراد ہوں اس لئے عرنین کی حدیث کا اس کے لئے مخصص ہونا اصول کے موافق ہے اس کے علاوہ دوسری حدیث میں ہے کہ رسول اللہ علیہ السلام ایک مرتبہ دو قبروں کے پاس سے گذرے اور فرمایا کہ ان دونوں پر عذاب ہو رہا ہے پھر یہ عذاب کسی کبیرہ گناہ کی بناء پر نہیں ہے پھر آپ علیہ السلام نے اس کی وضاحت کرتے ہوئے فرمایا کہ ان میں سے ایک کی وجہ کان یستنزہ عن البول الخ یعنی پیشاب سے استنزہ یعنی بچاؤ نہیں کرتا تھا اور بعض روایت میں بجائے لایتنزہ کے لایستنزہ ہے کہ وہ استتار نہیں کرتا تھا یعنی پردہ نہیں کرتا تھا یہ اس بات کی دلیل ہے کہ پیشاب سے ایک آدمی کے لئے اسی قسم کا استنزہ اور بچاؤ مقصود ہے کیونکہ اصول میں یہ بات متعین ہے کہ وہ حدیث جو مفسر ہو رہی ہو وہ اولیٰ ہوتی ہے، اور دوسری دلیل جو بدبو اور گندگی سے پیشاب کے بدلنے کی صورت میں ہے یہ اس وقت ممکن ہے کہ بدبو اور فساد حد درجے پر ہو جیسا کہ اوپر گذر گیا اس کے علاوہ نص کے موجود ہوتے ہوئے قیاس کرنا درست نہیں ہو سکتا ہے۔

البتہ ایک بات اور قابل غور ہے کہ یہ عرنین کا گروہ ازلی بدبخت گروہ تھا کہ جب وہ اپنی بیماری سے اچھا ہو گیا تو وہ مرتد ہو کر وہاں سے بھاگ نکلا اور بھاگتے وقت چرواہوں کی آنکھیں پھوڑ کر ان کو قتل کر دیا جیسا کہ اصل روایت میں ان باتوں کی تصریح موجود ہے لہٰذا ایسے نالائق اور نجس لوگوں کے علاج کے طور پر وحی الٰہی کے ذریعہ ہی نجس سے علاج مقدر کیا گیا ہو، یہ باتیں اگرچہ ظاہر اً شرعی قواعد کے بحث میں نہیں آسکتی ہیں لیکن تاویل ان کی ہو سکتی ہے جیسا کہ مذکور ہوا۔

اس کے بعد اس مترجم کو یہ معلوم ہوا کہ کافی میں عرنی کافر کی اسی طرح دوا نجس چیز سے ہوئی اس پر ہمارے خیال اور اس جواب میں موافقت پائی جانے کی بناء پر اللہ کی حمد ادا کرتا ہوں، اس کے علاوہ چونکہ یہ مقام اختیار کا ہے اس لئے ایسے جانور کے پیشاب کے بارے میں احتیاط کا تقاضا یہی ہے کہ اسے نجاست خفیفہ قرار دیا جائے اور اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ ہمارے صاحب ہدایہؒ نے اس مسئلے میں امام محمدؒ کے قول کو متن میں اس لئے داخل کیا ہے کہ ظاہر اُن کی دلیل میں قوت ہے اگرچہ مذہب اور عمل اور احتیاط کا قول وہی ہے جو شیخینؒ کا قول ہے اسی سے یہ بات بھی ظاہر ہو گئی کہ در مختار میں فیض سے جو یہ قول نقل کیا ہے کہ اگر چوہے کا پیشاب کنویں میں گر جائے تو اصح قول کی بناء پر کنویں سے کچھ بھی پانی نہ نکالا جائے، دلیل کے اعتبار سے یہ قول ضعیف ہے کیونکہ اول تو حدیث کے عام پیشاب کے حکم میں چونکہ یہ بھی داخل ہے اس لئے اس سے بھی بچنا

ضروری ہے۔
دوسری بات یہ ہے کہ چوہا ایک ایسا جانور ہے جس کا گوشت نہیں کھایا جاتا مگر بکری کا گوشت تو کھایا جاتا ہے، تیسرے یہ کہ اس میں گندگی اور بدبو بھی بہت زیادہ پائی جاتی ہے چوتھی اگر پانی کے پیالے پر سے ہو کر گذرے تو چونکہ ایسی حالت میں وہ اکثر پیشاب کرتا ہوا بھاگتا ہے اس لئے موقعہ پر بھی اس کے پیشاب کے ہونے کے احتمال کی بناء پر پیالے کے پانی کے نجس ہونے کا حکم شرح طحاوی کے حوالے سے ذکر کیا جاچکا ہے لہٰذا اصح قول یہ ہے کہ ایسے حکم پر اعتبار نہ کیا جائے اب رہی یہ بات کہ دوا کے طور پر اونٹ یا بکری کا پیشاب استعمال کرنا جائز ہے یا نہیں تو صاحب ہدایہؒ نے اس کا جواب آئندہ دیا ہے۔

**ثم عند ابی حنیفة لایحل شربة للتداوی لانه لایتیقن بالشفاء فیه فلا یعرض عن الحرمة و عند ابی یوسف اه یحل للتداوی للقصة و عند محمد یحل للتداوی و غیره لطهارته عنده**

ترجمہ:- پھر ابو حنیفہؒ کے نزدیک علاج کی غرض سے ماکول اللحم جانور کا پیشاب پینا جائز نہیں ہے کیونکہ ایسے مریض کو ایسے جانور کے پیشاب میں شفاء کا یقین حاصل نہیں ہوتا لہٰذا اسے حرام ماننے سے اعراض اور اختلاف نہ کیا جائے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک عرنین کے قصے کے پیش نظر اس سے علاج کرنا صحیح ہوگا اور امام محمدؒ کے نزدیک چونکہ یہ پاک ہے اس لئے اس سے علاج کرنا اور دوسرے کاموں میں بھی استعمال کرنا حلال ہوگا۔

## توضیح:- کنوئیں میں چوہے کا پیشاب گر جانا جن جانور کا گوشت کھایا جاتا ہے ان کے پیشاب سے دوا

**ثم عند ابی حنیفة لایحل شربة للتداوی......الخ**

ابو حنیفہؒ کے نزدیک ایسے جانور کا پیشاب پینا جن کا گوشت کھایا جاتا ہے دوا کے طور پر بھی حلال نہیں ہے کیونکہ اسے شفاء کا حاصل ہونا یقینی نہیں ہے، لیکن رسول اللہ ﷺ کو وحی کے ذریعے خبر دیدی گئی تھی اور اب کسی کو وحی کے ذریعے خبر نہیں دی جاسکتی ہے اس لئے اس پر قیاس کرتے ہوئے کسی دوسرے کو اس کے پینے کی اجازت نہیں دی جاسکتی اور اسی بناء پر ایسے جانور کو ناپاک جان کر اس سے منہ نہیں موڑنا چاہئے، حکیموں نے اگر اس کے استعمال کی اجازت بھی دی ہو جب بھی اس پر یقین کامل نہیں ہو سکتا ہے اور وہ حجت قطعی نہیں ہو سکتی ہے اس لئے ایک حرام چیز کے استعمال کی کس طرح اجازت دی جاسکتی ہے، اسی سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ درالمختار میں جو یہ قول نقل کیا ہے کہ ''فتویٰ اس پر ہے کہ جب حرام چیز میں شفاء کا ہونا کسی طرح معلوم ہو اور اس کے علاوہ دوسری دوا معلوم نہ ہو تو اس کا استعمال جائز ہوگا'' یہ فتویٰ امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مخالف ہے۔

**و عند ابی یوسفؒ یحل للتداوی للقصة......الخ**

اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ایسے پیشاب کا استعمال دوا و علاج کی غرض سے جائز ہے کیونکہ اس کا فائدہ عرنین کے قصہ سے معلوم ہو چکا ہے، لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کو تو وحی کے ذریعہ یہ بات بتادی گئی تھی کہ عرنین کی شفاء اسی پیشاب میں ہے مگر اب تو یہ بات باقی نہیں رہی، ہاں اب صرف یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ حکیموں کی غالب رائے یہ ہے کہ اس سے فائدہ ہوگا اور یہی غالب رائے اس کے قائم مقام ہو سکتی ہے۔

**و عند محمد یحل للتداوی و غیره لطهارته عنده......الخ**

اور امام محمدؒ کے نزدیک چونکہ بکری وغیرہ کا پیشاب پاک ہے اس سے علاج کرنے کے لئے ہی نہیں بلکہ دوسرے کاموں میں بھی اس کا استعمال کرنا درست اور صحیح ہوگا، مگر میں مترجم کہتا ہوں کہ بالفرض ایسا پیشاب پاک بھی ہو پھر بھی اس کا پینا مطلقا جائز اور صحیح نہیں ہو سکتا ہے جیسا کہ مستعمل پانی کو پاک مانا گیا ہے پھر بھی اس کا پینا مکروہ ہے، م، اس طرح گدھی کا دودھ اگر چہ

بالاتفاق پاک ہے مگر اس کا پینا حلال نہیں ہے، ملتقط میں ہے کہ گدھی کا دودھ اور ذبح کے بعد اس کا گوشت اور اس کی چربی، ہڈی بھی بالاتفاق پاک ہے مگر کھائی نہیں جاتی ہے، ع، جن جانوروں کا گوشت نہیں کھایا جاتا ہے ان کا پیشاب یقینی طور سے چاروں اماموں کے علاوہ دوسرے علماء کے نزدیک بھی نجس ہے، اور ابن المنذرؒ نے آدمی کے پیشاب ناپاک ہونے پر اجماع نقل کیا ہے، داؤد ظاہری کے نزدیک چھوٹے بچے کا پیشاب پاک ہے دوسرے علماء کے نزدیک پیشاب کے ناپاک ہونے میں چھوٹے بڑے سب برابر ہیں، مع، بچہ اگر لڑکا ہو تو وہ جب تک صرف دودھ پیتا ہو تو ظاہری احادیث کے پیش نظر وہ زیادہ ناپاک نہیں ہے اور لڑکی ہو تو ناپاک ہے، ہمارے مذہب میں چھوٹے بڑے سب برابر ہیں، م۔

عینیؒ نے کہا ہے کہ جب گدھی کے دودھ سے جو کہ بالاتفاق پاک ہے اس سے بالاتفاق علاج کرنا جائز نہیں ہوا تو اس شراب سے جس کے ناپاک ہونے پر سب کا اجماع ہے بدرجہ اولیٰ علاج درست نہیں ہوگا البتہ قاضی ابو الطیب شافعیؒ نے ربیعہ اور داؤد ظاہری سے اس کے پاک ہونے کا قول نقل کیا ہے، نوویؒ نے کہا ہے کہ آیت کی ظاہری دلالت سے اس شراب کے ناپاک ہونے کا حکم نہیں نکلتا ہے، غزالیؒ نے کہا ہے کہ سختی اور شدت کے واسطے اس کے نجاست غلیظہ ہونے کا حکم دیا جائے، اس پانی پر قیاس کر کے جس میں کتے نے منہ سے لعاب ڈالا ہو، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ شراب کے ناپاک ہونے پر تمام علماء کا اجماع ہو چکا ہے اس لئے داؤد ظاہری کی مخالفت اس کے لئے نقصان دہ نہیں ہے اور ربیعہؒ سے اس کے پاک ہونے کی روایت صحیح نہیں ہے، مع۔

اب یہ بیان کہ کنویں میں جانور کے مرنے سے کیا حکم ہوگا تو اس سلسلے میں یہ احکام آتے ہیں کہ اگر بغیر خون والا پانی کا جانور پانی میں مر جائے تو پانی ناپاک نہیں ہوگا جیسا کہ گذر چکا ہے پھر یہ بات بھی معلوم ہو چکی ہے کہ پانی کو وہی جانور ناپاک کرتا ہے جس میں خون موجود ہو یعنی وہ پانی والا نہ ہو ایسا جو پانی ہی میں رہتا ہو اور وہیں انڈے بچے دیتا ہو تو جب خون والا جانور کنویں میں مر جائے تو اس کی دو صورتیں ہوں گی کہ وہ پھولنے اور پھٹنے سے پہلے نکالا ہے یا پھولنے پھٹنے کے بعد نکالا ہو یا کنویں سے باہر مرا مگر کس طرح کنویں میں گر گیا اور پھر کنویں سے اسے نکالا گیا چونکہ ان میں سے ہر ایک کے احکام جدا جدا ہیں اس لئے مصنفؒ نے ہر مسئلے کو تفصیل کے ساتھ اس طرح بیان کیا ہے۔

**و ان ماتت فيها فارة اوعصفورة اوسودانية او صعوة اوسام ابرص نزح منها عشرون دلوا الى ثلثين بحسب كبر الدلو وصغر ها يعنى بعد اخراج الفارة لحديث انس ؓ انه قال فى الفارة اذا ماتت فى البير واخرجت من ساعة ينزح منها عشرون دلوا والعصفورة ونحوها تعادل الفارة فى الجثة فاخذت حكمها و العشرون بطريق الايجاب والثلثون بطريق الاستحباب فان ماتت فيها حمامة اونحوها كالدجاجة والسنورنزح منها مابين اربعين دلوا الى ستين وفى الدجاجة اذا ماتت فى البير ينزح منها اربعون دلوا هذا البيان الايجاب والخمسون بطريق الاستحباب**

ترجمہ:- اگر کنویں میں کوئی چوہا یا گوریا یا بھجنگا یا ممولا یا چھپکلی مر جائے تو اس کو پاک کرنے کے لئے بیس ڈول سے تیس تک نکالے جائیں، یہ اختلاف بالٹی کے چھوٹے یا بڑے ہونے کی بناء پر ہے یعنی مرے ہوئے جانور کے نکال دینے کے بعد، حضرت انسؓ کی روایت کردہ حدیث کی وجہ سے جس میں کہا گیا ہے اس چوہے کے بارے میں جو کنوئیں میں گر کر مرا ہو اور فوراً نکال دیا گیا ہو کہ اس سے بیس ڈول نکالے جائیں گے اور چڑیا اور اس جیسے دوسرے جانور جو جسامت میں چوہے کے برابر ہوں ان کو بھی چوہے ہی کا حکم دیا جائے گا کہ بیس ڈول تو لازمی طور سے اور تیس ڈول استحباب کے طریقے پر، اور اگر اس میں کبوتر یا اس جیسے جانور جیسے مرغی اور بلی وغیرہ تو چالیس ڈول سے ساٹھ ڈول تک، اور جامع صغیر میں ہے کہ چالیس سے پچاس ڈول اور یہی قول اظہر ہے، اس حدیث کی بناء پر جو حضرت ابو سعید خدریؓ سے مروی ہے کہ آپ نے اس مرغی کے بارے میں فرمایا تھا جو کنوئیں میں

گر کر مر گئی تھی کہ اس میں سے چالیس ڈول نکالے جائیں اتنے تو لازمی طریقے سے اور پچاس استحباب کے طریقے سے۔

## توضیح:- گدھی کا دودھ، بچے کا پیشاب، کنوئیں میں گرے اور مرے ہوئے چھوٹے جانور مثلاً چڑیا چھپکلی وغیرہ کا حکم اور کبوتر اور مرغی وغیرہ کا حکم

**و ان ماتت فیھا فارۃ اوعصفورۃ اوسودانیۃ او صعوۃ اوسام ابرص نزح منھا......الخ**

اگر کنوئیں میں چوہا گر کر مر جائے یا باہر سے سالم چوہا مرا ہوا اس میں ڈال دیا جائے (بخلاف اس چوہے کے کہ باہر زخمی ہو کر مرا ہو اور خون میں لتھڑا ہوا اس میں ڈال دیا گیا ہو کہ یہ ایسا چوہا نجاست کے برابر ہے اس لئے اس سے سارا پانی نکالنا ہوگا اگرچہ چوہے کی صرف دم ہو بغیر موم لگے) تو مرا ہوا چوہا فوراً کنوئیں میں گرا ہو یا چڑیا ہو یا مرا ہوا بھجنگا ہو یا مرا ہوا ممولا ہو یا مری ہوئی بڑی چھپکلی یا گرگٹ ہو تو ان تمام صورتوں میں بیس ڈول لازمی طور سے نکالنے ہوں گے اور اگر ڈول چھوٹا ہو تو تیس ڈول تک، الحاصل بڑے ڈول کے بیس اور چھوٹے ڈول کے تیس نکالنے واجب ہیں لیکن آئندہ مصنفؒ نے تصریح کی ہے کہ بیس ڈول واجب ہیں اور تیس ڈول مستحب ہے لیکن سب سے پہلے ان مرے ہوئے جانوروں کا نکالنا ضروری ہے کیونکہ اگر ان جانوروں کا نکالنے سے پہلے کچھ ڈول نکالے گئے تو ان کا اعتبار نہیں ہوگا، التبیین۔

یہ حکم اس وقت ہے جبکہ چوہا ابھی تک پھولا پھٹا نہ ہو، المحیط، اور کنوئیں میں گر کر چوہا مرے یا باہر سے مرا ہوا کسی طریقہ سے اس میں گر جائے تو بھی حکم میں کوئی فرق نہیں، اور یہی حکم باقی دوسرے جانوروں کا بھی ہے، البحر، لیکن شرط یہ ہے کہ منہ سے کچھ خون نہ نکلا ہو اور نہ وہ زخمی خون سے آلودہ ہو، جس کی تفصیل سامنے آرہی ہے، م، اگر چوہے کی دم کاٹ کر کنوئیں میں ڈال دی گئی تو سب پانی نکالا جائے گا اور اگر کٹی ہوئی جگہ پر موم لگا ہو تو بھی اتنا ہی نکالنا ہوگا جتنا سالم چوہے میں نکالنا لازم ہے، الجوہرہ، اگر بڑی چیچڑی اس میں گر کر مری تو بھی ایک روایت میں بیس سے تیس ڈول تک نکالنا لازم ہے اور بڑی چھپکلی میں بیس تک ظاہر الروایۃ ہے، قاضی خان، بڑا ڈول سے مراد ہے جس میں دس رطل پانی آئے (ایک رطل بارہ اوقیہ یا چالیس تولہ کا ہوتا ہے) دس رطل کے وزن کا ہونا امام اسبیجابی نے بیان کیا ہے اور کہا گیا ہے کہ بڑا ڈول سے مراد ہے کہ جس میں ایک صاع سے زیادہ پانی آئے، اور اگر بڑے چرس سے ایک ہی مرتبے میں بیس ڈول کے برابر نکال دیا جائے تو بھی جائز ہوگا، مع، اب جبکہ کنوئیں کے اس قسم کے مسائل میں قیاس کو دخل نہیں ہے تو مذکورہ حکم کس دلیل سے بیان کیا گیا ہے اس کے متعلق مصنفؒ نے فرمایا ہے:

**لحدیث انسؓ انہ قال فی الفارۃ اذا ماتت فی البیر واخرجت من ساعتہ ینزح منھا......الخ**

یعنی حضرت انسؓ نے فرمایا اس وقت جبکہ کنوئیں میں ایک چوہا مر گیا اور اسی وقت اسے نکال دیا گیا کہ کنوئیں سے بیس ڈول نکال دئے جائیں، ہمارے بزرگوں نے کہا ہے کہ ہماری کوتاہ نظری کی بناء پر اس روایت کا ہمیں پتہ نہیں ملا، ف، اور چڑیا اور اس کے مانند دوسرے جانور جو چوہے کے برابر ہیں تو لوگوں نے چوہے کے برابر اس کا حکم بیان کیا ہے اس جگہ یہ اعتراض ہوتا ہے کہ جب یہ مسائل نقل پر موقوف ہیں تو چوہے کے علاوہ دوسرے جانوروں کا چوہے پر قیاس کرنا کس طرح درست ہوا، جواب یہ دیا گیا کہ جب کہ نقل سے ایک مسئلے کی بنیاد متعین ہو گئی اس پر دوسرے جزئیات کو بیان کرنا درست ہو گیا جیسا کہ المستصفی اور مختارہ میں ہے اور بہتر جواب یہ ہے کہ یہ قیاس نہیں ہے بلکہ دلالۃ النص کے طریقے سے یہ احکام بیان کئے گئے ہیں۔ والعشرون الخ ان میں بیس ڈول تو وجوباً نکالنے ہونگے اور اس کے بعد دس زائد ڈول استحباباً نکالنے ہونگے کیونکہ مختلف روایتوں میں اس طرح توفیق دی گئی۔

**فان ماتت فیھا حمامۃ اونحوھا کالدجاجۃ والسنور نزح منھا مابین اربعین دلوا......الخ**

اور اگر چوہوں سے جسامت میں بڑے جانور جو کبوتر، مرغی اور بلی جیسے ہوں وہ گر کر مر جائیں تو ان کی وجہ سے چالیس یا پچاس ڈول تک نکالنے ہونگے لیکن جامع صغیر میں امام محمدؒ نے جو روایت کی ہے اس میں چالیس یا پچاس ڈول کا ذکر ہے اور یہی قول اظہر ہے کیونکہ حضرت ابوسعید خدریؓ سے روایت ہے جبکہ ایک مرغی کنوئیں میں گر کر مر گئی تو فرمایا کہ اس کنوئیں سے چالیس ڈول پانی کے نکال دئے جائیں اور یہ چالیس ڈول کی مقدار وجوبا ہے یعنی اتنے نکالنے ضروری ہیں پھر مزید دس ڈول نکالنے ہونگے استحبابا، چونکہ استحباب کے واسطے اصح قول یہی ہے کہ دس ڈول کافی ہوتے ہیں اس طرح چالیس پر دس زیادہ کرنے سے مجموعہ پچاس ڈول ہوگئے اور یہ روایت اظہر ہے۔

**ثم المعتبر فی کل بیر دلوھا الذی یستقی به منها وقیل دلویسع فیه صاع ولونزح منها بدلو عظیم مرة مقدار عشرین دلواجازلحصول المقصود وان ماتت فیها شاة اوادمی او کلب نزح جمیع مافیها من الماء لان ابن عباس وابن الزبیر افتیابنزح الماء کله حین مات زنجی فی بیر زمزم**

ترجمہ:- پھر ہر کنوئیں کے لئے وہی ڈول معتبر ہوگا جس سے اس کنوئیں سے پانی نکالا جاتا ہو اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ وہ ڈول معتبر ہوگا جس میں ایک صاع پانی کی گنجائش ہو اور اگر اس کنوئیں سے اتنے بڑے ڈول سے ایک مرتبہ پانی نکالا گیا جو بیس ڈول کے برابر ہو تو بھی جائز ہوگا مقصود حاصل ہو جانے کی وجہ سے، اور اگر کنوئیں میں کوئی بکری یا آدمی یا کتا مر جائے تو اس کنوئیں کا تمام پانی نکالنا ہوگا اس لئے کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور عبداللہ بن زبیرؓ نے اس وقت جبکہ زمزم کے کنوئیں میں کوئی حبشی مر گیا تھا تو ان دونوں حضرات نے اس کنوئیں کے سارے پانی کو نکالنے کا فتویٰ دیا تھا۔

## توضیح: اگر بکری یا آدمی یا کتا کنوئیں میں مر جائے

**ثم المعتبر فی کل بیر دلوھا الذی یستقی به منها ......الخ**

مصنفؒ اب اس سوال کا جواب دے رہے ہیں کہ کنوئیں کے پاک کرنے کے لئے کیسے ڈول کا اعتبار ہوگا، تو فرمایا کہ ہر کنوئیں کے پاک کرنے میں اسی ڈول کا اعتبار ہوگا جس سے اس کنوئیں سے پانی نکالا جاتا ہو، کیونکہ اگر پاک کرتے وقت کسی اور ڈول کی قید لگی ہو اور اس کی تلاش کا حکم ہو تو اس سے دقت پیدا ہوگی اور لوگوں کو تکلیف ہوگی، اس سلسلے میں ایک ضعیف قول یہ ہے کہ ایسا ڈول معتبر ہے جس میں ایک صاع پانی آتا ہو۔

**ولونزح منها بدلو عظیم...... الخ**

کہ اگر کنوئیں سے کسی بہت بڑے ڈول سے یا بڑے چرس سے جس میں کنوئیں پر موجود ڈول کے برابر بیس ڈول پانی آتا ہو اور اس سے ایک ہی بار میں پانی نکال دیا جائے تو بھی جائز ہو جائے گا کیونکہ پانی نکالنا جتنا مقصود تھا اتنا حاصل ہو جائے گا۔ اس موقع پر جو روایتیں پائی گئی ہیں وہ مختلف ہیں بعض روایت میں ہے کہ کل پانی نکالنا ہوگا اس لے تمام روایتوں پر غور کرنے کے بعد اجتہاد کر کے یہ کہا گیا ہے کہ یہ اختلاف روایت مختلف صورتوں کی بناء پر ہے اس طرح پر کہ کوئی بھی جانور ہو اگر پھول گیا اور پھٹ گیا ہو تو کل نکالنا ہوگا اور اگر پھولا پھٹا نہ ہو تو مختلف جسم کے لئے مختلف مقدار پانی کا نکالنا ہوگا وہ روایتیں مختصر طور پر اس طرح ہیں کہ مثلاً طحاوی نے حضرت علیؓ سے روایت نقل کی ہے کہ جبکہ چوہا کنوئیں میں گر کر مر جائے تو کل پانی نکالا جائے گا، اس روایت کی اسناد صحیح ہے اور عبدالرزاقؒ کی روایت میں حضرت علیؓ سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے یہ حکم اس لئے دیا کہ چوہا ٹکرے ٹکرے ہو گیا تھا، ابراہیم نخعیؒ سے منقول ہے کہ بڑے چوہے یا بلی میں چالیس ڈول نکالے جائیں، ابن ابی شیبہؒ عطاء سے بیس ڈول کی روایت کی ہے، اور چوہے میں بھی چالیس ڈول کے برابر فرمایا ہے۔

شعبیؒ سے پرندوں اور بلی اور اس جیسے دوسرے جانور کے بارے میں چالیس ڈول نکالنے کی روایت ہے، شیخ تقی الدینؒ نے

امام میں کہاہے کہ اس کی اسناد صحیح ہے، اور طبرانیؒ نے حماد ابن ابی سلیمان سے اس حکم کو مرغی کے بارے میں روایت کیا ہے، ابن ابی شیبہ نے حسن بصری اور ابن عباسؓ سے چوہے کے بارے میں چالیس ڈول کی روایت کی ہے، اور عبدالرزاقؒ نے دس ڈول کے قریب بھی نکالنے کے روایت کی ہے اس لئے ہمارے علماء نے بیس ڈول کو لازم مان کر اس پر مزید نصف یعنی دس ڈول کا استحباباً زیادہ کہاہے، مفع، حسنؒ نے امام ابوحنیفہؒ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے ایسے جانوروں کو پانچ درجوں میں تقسیم کیا ہے یعنی بڑی چیچڑی اور چوہے کے بچے اور اس جیسے جانوروں میں دس ڈول اور چوہے اور گوریا اور اس جیسے دوسرے جانوروں میں بیس ڈول، اور کبوتر اور فاختہ اور اس جیسے جانوروں میں تیس ڈول، اور مرغی اور بلی اور اس جیسے جانوروں میں چالیس ڈول، اور آدمی اور بکری اور ان جیسے بڑے جانوروں کے بارے میں کنوئیں کا تمام پانی نکالنے کا حکم دیا ہے، یہ تفصیل مبسوط، محیط، بدائع اور ینابیع میں مذکور ہے۔

قاضی خان میں ہے کہ ورشان (قمری) حکم میں بلی کے برابر ہے، جو جانور چوہے اور مرغی کے درمیان ہو وہ چوہے کے حکم میں ہے اور جو جانور مرغی اور بکری کے درمیان ہو وہ مرغی کے برابر ہے یہی ظاہر الروایت ہے، التاتارخانیہ، اسی طرح ہمیشہ چھوٹے جانور کا حکم دیا جاتا ہے، الجوہرہ، کنوئیں سے جتنا پانی نکالنا ضروری تھا اگر بروقت اتنا پانی موجود نہ ہو تو جتنا موجود ہو اسی کو نکال دینا کافی ہے اس کے بعد جب پانی اس میں آجائے تو بقیہ مقدار کو نکالنا ضروری نہیں ہے، الفتح، امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ چار چوہے تک کا حکم ایک چوہے کے برابر ہے اور پانچ سے نو چوہے تک حکم میں مرغی کے برابر ہے اور دس چوہے حکم میں بکری کے برابر ہیں۔

امام محمدؒ کے نزدیک اگر دو چوہے جسامت میں مرغی کے قریب ہوں تو چالیس ڈول نکالے جائیں، الفتح، اور امام محمدؒ کے نزدیک دو چوہے میں چالیس اور تین میں بھی چالیس ڈول نکالے جائیں، ع، د، اگر دو بلیاں ہوں تو بالاتفاق کل پانی نکالا جائے اور اگر ایک بلی کے ساتھ ایک چوہا بھی ہو تو ایک بلی ہی کے برابر حکم ہوگا، جیسا کہ تجنیس میں ہے، الفتح، ظاہر دو چوہے ہوں تو بھی یہ حکم ہوگا، م، تین چوہے سے پانچ تک بلی کے برابر اور چھ ہوں تو بکری کے برابر، یہی ظاہر مذہب ہے، د۔

اگر جانور زندہ نکل آئے تو چوہے میں بیس ڈول نکالنے مستحب ہیں اور بلی اور ایسی مرغی جو بندھی ہوئی نہ رہتی ہو اور اس کی چونچ اس کے پنجوں تک پہنچتی ہو اس میں چالیس ڈول نکالنے مستحب ہیں، کیونکہ ان جانوروں کا جھوٹا مکروہ ہے، اور اگر چھوٹی نہ رہتی ہو بلکہ بندھی رہتی ہو تو اس میں کچھ نکالنا ضروری نہیں، یہ سب ظاہر الروایت ہے، د، محیط، فقہاء نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ جب بھی استحباباً پانی نکالا جائے دس ڈول سے کم نہ کیا جائے، م۔

اگر چوہا زخمی ہو یا اس کی دم کٹی ہوئی ہو یا وہ بلی سے ڈر کر بھاگا ہو تو سب پانی نکالنا چاہئے خواہ چوہا زندہ نکلے یا مرا ہوا، ع، ف، اور یہی حکم اس وقت ہے جب بلی کتے سے اور بکری درندہ سے بھاگ کر گری ہو جیسا کہ الجوہرہ میں ہے، لیکن نہر الفائق میں مجتبی سے منقول ہے کہ فتویٰ اس کے خلاف ہے کیونکہ اس موقع پر شک ہے، د، وجہ یہ ہے کہ یہ جانور اکثر ڈر کے مارے پیشاب کر دیا کرتے ہیں، اسی لئے اکثر کو کلیہ کا حکم دیدیا گیا ہے اور یہی اصح ہے، م۔

**وان ماتت فیھا شاۃ اوادمی او کلب نزح جمیع مافیھا من الماء...... الخ**

اگر کنویں میں بکری یا آدمی یا کتا مر جائے تو اس کنوئیں میں جتنا پانی ہے سب نکالنا ہوگا، اس وقت کتے کا مرنا شرط نہیں ہے بلکہ اگر اس نے کنوئیں میں غوطہ کھالیا اور زندہ نکل آیا تب بھی سب پانی نکالنا ہوگا اور یہی حکم ہر اس جانور کا ہے جس کا جھوٹا ناپاک ہے یا مشکوک ہے، اور اگر اس کا جھوٹا مکروہ ہو تو نکالنا صرف مستحب ہے، بکری اگر زندہ نکل آئے تو دیکھنا ہوگا کہ وہ درندہ سے ڈر کر بھاگی تھی یا نہیں، اگر ڈر کر بھاگی تو کل پانی نکالا جائے گا بخلاف امام محمدؒ کے قول کے، ج۔

اگر جانور بکری کے برابر ہو اور وہ زندہ نکل آیا ہو اور نجس العین نہیں ہو اور اس پر نجاست بھی لگی ہوئی نہ ہو اور اس نے

پانی میں منہ بھی نہیں ڈالا ہو تو صحیح قول یہ ہے کہ پانی ناپاک نہ ہوگا، التبیین، البتہ صرف تسکین قلب کے لئے دس ڈول نکالنے مستحب ہیں، قاضی خان، اور صحیح یہ ہے کہ کتا نجس العین نہیں ہے، التبیین، اسی طرح وہ تمام شکاری پرندے اور درندے جانور جن کا گوشت نہیں کھایا جاتا ہے جب کنوئیں سے زندہ نکل آئیں اور اس میں منہ نہ ڈالا ہو تو کنواں ناپاک نہ ہوگا، محیط السرخسی، اگر منہ ڈال دیا تو جھوٹے کا اعتبار ہے اگر جھوٹا ناپاک یا مشکوک ہو تو پانی نکالنا واجب ہے، التبیین، اور صحیح یہ ہے کہ مشکوک میں واجب نہیں ہے، د، بلکہ جمہور کے نزدیک واجب ہے جیسا کہ فتح القدیر کے حوالے سے آئے گا، م، اور اگر مکروہ ہو تو مستحب ہے اور اگر جانور نجس العین ہو تو سارا پانی نکالنا واجب ہے اگرچہ اس میں منہ نہ ڈالا ہو، التبیین، اور اگر آدمی زندہ نکل آیا اور وہ محدث تھا تو چالیس ڈول اور اگر اس پر غسل لازم تھا تو سارا پانی نکالنا ہوگا، مج۔

مردہ کافر غسل کے بعد بھی ناپاک ہے، الظہیریہ، مسلمان مردہ غسل سے پہلے پانی کو خراب کر دیتا ہے لیکن غسل کے بعد نہیں، اور یہی مذہب مختار ہے، التاتارخانیہ، جو بچہ ہوا اگر وہ رویا ہو تو اس کے غسل کے بعد پانی کے لئے وہ مفسد نہیں ہے اور اگر نہ رویا ہو تو یہ پانی کو خراب کر دیگا، اگر شہید تھوڑے پانی میں گرا تو مفسد نہیں ہے ہاں اگر اس سے خون بہہ رہا ہو تو مفسد ہوگا، قاضی خان۔

**لان ابن عباس وابن الزبیر افتیابنزح الماء کلہ حین مات زنجی فی بیر زمزم ...... الخ**

آدمی کے سلسلے میں کنوئیں کے خالی کرنے کا وہ حکم اس بناء پر ہے کہ عبداللہ بن عباس اور عبداللہ بن الزبیرؓ دونوں حضرات نے اس وقت جبکہ زمزم کے کنوئیں میں ایک حبشی گر کر مر گیا تھا تو اس کے تمام پانی نکالنے کا فتویٰ دیا تھا۔

دار قطنیؒ نے ابن عباسؓ کا فتویٰ ابن سیرین سے مرسلا اور ابن ابی شیبہ نے عطاءؒ سے متصلاً روایت کیا ہے اور یہ اسناد صحیح ہے اور طحاویؒ نے بھی عطاءؒ سے ابن الزبیرؓ کا فتویٰ روایت کیا ہے اور وہ بھی اسناد صحیح ہے چنانچہ تقی الدینؒ نے اس اسناد کی صحت کا امام میں اقرار کیا ہے اور اس پر کسی قسم کا جرح نہیں سنا گیا ہے جیسا کہ ابن ہمامؒ اور عینیؒ نے وضاحت کے ساتھ بیان کیا ہے اس سے انکار کرنا ایک قسم کی ہٹ دھرمی ہے۔

واضح ہو کہ ایک روایت میں ہے کہ کنوئیں میں ایک چشمہ رکن کی طرف سے آتا تھا اور ابن الزبیرؓ کی روایت میں ہے کہ حجر اسود کی طرف سے آتا تھا، اس لئے بحر الرائق اور نہر وغیرہ میں کہا ہے کہ کنواں ایک عام لفظ ہے کہ اس کے اندر سے چشمہ پھوٹا ہوا ہو یا نہ ہو، بہر حال یہ تفصیل کنوئیں کے ساتھ مخصوص ہے اور اگر مٹکہ ہو تو سارا پانی بہا دیا جائے گا، د، اور اگر کنوئیں میں ناپاک لکڑی یا ناپاک کپڑا اس طرح گرا کہ اس کا نکالنا محال ہو گیا اور وہ کنوئیں میں غائب ہو گیا تو کنوئیں کا سارا پانی نکال دینے کے بعد کنوئیں کے پاک ہونے کا حکم دیا جائے گا تو اس کنوئیں کے تابع ہو کر اس کی لکڑی اور کپڑے کے بھی پاک ہونے کا حکم دیا جائے گا، الظہیریہ۔

پھر کنوئیں کی پاکی کا حکم ہونے کے ساتھ ساتھ اس کی ساری چیزوں کے مثلاً ڈول، رسی چرخی، منڈیر، دیوار، ہاتھ سب کے پاک ہو جانے کا حکم ہوگا، محیط السرخسی، اسی کے مثل لوٹے کا دستہ جبکہ آدمی کے ہاتھ میں بھیگی ہوئی نجاست ہو اور اس نے اس دستے کو اس بھیگے ہاتھ سے پکڑ لیا پھر ہاتھ پر اسی لوٹے سے پانی ڈالا تو تین بار پانی ڈالتے ہی جس طرح اس کا ہاتھ پاک ہوگا دستہ وغیرہ بھی پاک ہو جائے گا، یہی حکم استنجاء کرنے والے کے ہاتھ کا بھی ہے جگہ کے پاک ہوتے ہی ہاتھ بھی پاک ہو جائے گا، مٹکے کے اندر شراب جونہی سرکہ بن جائے گی وہ مٹکہ خود بھی پاک ہو جائے گا، بعضوں نے کہا ہے کہ ڈول فقط اسی کنوئیں کے حق میں پاک ہے دوسرے کنوئیں کے حق میں پاک نہیں ہے جیسے شہید کا خون کہ خود شہید کے حق میں پاک ہے، ان تمام صورتوں میں سے کسی صورت میں بھی کنوئیں کے کیچڑ کا نکالنا واجب نہیں ہے کیونکہ آثار واحادیث میں صرف پانی ہی کے نکالنے کا حکم پایا گیا

ہے، الفتح، پانی نکالتے ہوئے آخر میں پانی جب اتنا کم ہو جائے کہ اب ڈول آدھا نہ بھر سکے تو اسی وقت کنوئیں کے خالی ہونے کا حکم دیدیا جائے گا چاہے پانی باقی رہ گیا ہو اگر کنوئیں سے کچھ پانی نکالا اور پھر دوسرے روز کنوئیں میں کسی سوت سے پانی آ گیا تو جتنا نکالنا باقی تھا اتنا ہی نکالنا ضروری ہے یعنی پھر سے پورا نکالنا ضروری نہیں ہو گا یہی قول صحیح ہے، الخلاصہ، د۔

**فان انتفخ الحيوان فيها، او انفسخ نزح جميع ما فيها، صغر الحيوان او كبر، لانتشار البلة في اجزاء الماء، وان كانت البير معينة بحيث لايمكن نزحها، اخرجوا مقدار ما كان فيها من الماء، و طريق معرفته أن تحفرحفرة، ومثل موضع الماء من البير، ويصب فيها ما ينزح منها، الى ان تمتلى، أو ترسل فيها قصبة، وتجعل لمبلغ الماء علامة، ثم ينزح منها مثلا عشر دلاء، ثم تعاد القصبة، فتنظر كم انتقص، فينزح لكل قدر منها عشر دلاء، وهذان عن أبي يوسف**

ترجمہ :- پھر اگر کنوئیں میں حیوان پھول گیا یا پھٹ کر ریزہ ریزہ ہو گیا تو کنوئیں کا سارا پانی نکالا جائے گا خواہ وہ چھوٹا ہو یا بڑا کیونکہ تر نجاست پانی کے تمام اجزاء میں پھیل گئی ہے اور اگر وہ کنواں ایسا ہو کہ اس میں سے چشمہ پھوٹ رہا ہو اس طرح پر کہ اس کا سارا پانی نکال ڈالنا ممکن نہ ہو تو اس میں نجاست کے گرتے وقت جتنا پانی موجود ہو وہ نکال ڈالا جائے اور اس وقت کے پانی کے مقدار پہچاننے کا طریقہ یہ ہے کہ کنوئیں میں جتنا پانی موجود ہو اس کے اندازے سے ایک گڈھا کھودا جائے اور جو پانی کنوئیں سے نکلتا جائے اس گڈھے میں ڈالتے جائیں یہانتک کہ وہ گڈھا بھر جائے یا اس گڈھے میں کوئی بانس ڈالا جائے اور جہانتک پانی پہنچا ہے وہاں پر کر دیا جائے پھر اس میں سے دس ڈول نکال کر پھینک دیئے جائیں پھر بانس کو دوبارہ اس میں ڈال کر دیکھا جائے کہ کتنا پانی کم ہوا ہے اس طرح ہر دس ڈول کے انداز سے اتنا ہی پانی نکال دیا جائے اور یہ دونوں طریقے ابویوسفؒ سے منقول ہیں۔

## توضیح :- گراہوا جانور پھول گیا ہو یا سڑ گیا ہو تو اس کا حکم

**فان انتفخ الحيوان فيها، او انفسخ نزح جميع ما فيها، صغر الحيوان او كبر......الخ**

اگر جانور کنوئیں میں گر کر پھول گیا، خواہ وہ چوہا ہو یا بکری ہو یا آدمی ہو اسی طرح وہ پھٹ کر ریزے ریزے ہو گیا ہو یا اسی طرح اس کے بال گر گئے ہوں تو ان تمام صورتوں میں وہ تمام پانی جو کنوئیں میں اس وقت یعنی گرتے وقت موجود ہو نکال دیا جائے، ابن کمال پاشا، **صغر الحيوان الخ** پھولنے والا اور پھٹنے والا جانور خواہ چھوٹا ہو یا بڑا ہو حکم میں برابر ہے کیونکہ اس کی تر ناپاکی تمام پانی میں پھیل گئی ہے۔

ابن الہمامؒ نے اس موقع پر لکھا ہے کہ یہ حکم اس وقت ہو گا جب کہ جانور کنوئیں میں گر کر مر گیا ہو خواہ اسی وقت نکال دیا گیا ہو یا پھول پھٹ گیا ہو، اور اگر وہ زندہ نکل آیا ہو تو اگر وہ جانور نجس العین ہو یا اس کے بدن پر نجاست ایسی لگی ہو جو معلوم ہو رہی ہو تو اس کا سارا پانی نکالا جائے گا اس جگہ نجاست کے معلوم ہونے کی قید اس لئے لگائی ہے کہ فقہاء نے گائے اور بکری وغیرہ کے بارے میں کہا ہے کہ اگر وہ زندہ نکل آئے تو کچھ بھی پانی نکالنا واجب نہیں ہے حالانکہ ظاہر یہ ہے کہ اس کے رانوں پر پیشاب لگا ہی رہتا ہے پھر بھی اس بات کا احتمال رہتا ہے کہ گرنے سے پہلے وہ ناپاکی ختم ہو گئی ہو، اور اگر وہ جانور نجس العین نہیں ہو بلکہ فقط اس کا جھوٹا ناپاک یا مکروہ یا مشکوک ہو ایسی صورت میں اگر جانور نے پانی میں منہ نہیں ڈالا تو کوئی مضائقہ نہیں ہے اور اگر منہ ڈال دیا اور اس کا جھوٹا ناپاک ہو تو سارا پانی نکالنا ہو گا، فقہاء کے کلمات مشکوک ہونے کی صورت میں آپس میں ایک دوسرے سے مختلف ہے کہ کل نکالا جائے اور جوٹھا مشکوک ہونے کی صورت میں اس کے طہور ہونے کا حکم نہیں دیا جاتا ہے یعنی اس کے جوٹھے سے کوئی چیز پاک نہیں ہو سکتی اس لئے سارا پانی نکالا جائے گا بخلاف اس جانور کے جس کا جھوٹا مکروہ ہو کہ اس پانی سے اس کے طہور ہونے کی صفت ختم نہیں ہو جاتی لہذا صرف دس ڈول نکال دینا مستحب ہے اور کہا گیا ہے کہ احتیاط کے طور پر بیس ڈول

نکال دینا چاہئے، لیکن مصنفؒ نے تجنیس میں کہا ہے کہ جوٹھے کے مشکوک ہونے کی صورت میں کل نکالنا واجب ہے کیونکہ احتیاطا اس کے ناپاک ہونے کا حکم دیا گیا ہے۔

اور کہا ہے کہ حسنؒ نے ابن ابی مالکؒ کے واسطے سے ابو یوسفؒ سے روایت کی ہے کہ گدھے کا پسینہ گرنے سے پانی ناپاک ہو جائے گا لیکن یہ حکم ظاہر الروایت کے خلاف ہے، کلام ختم ہوا، اور اگر ایسی ہڈی گری جس پر چربی لگی ہے یا گوشت کا کچھ باقی ہے تو سارا پانی نکالا جائے، اور فقہاء نے کہا ہے کہ کسی ہڈی میں ناپاکی لگ گئی اور وہ کنوئیں میں گر گئی پھر اس کا نکالنا ناممکن ہو تو اس کا سارا پانی نکالتے ہی وہ ہڈی بھی پاک ہو جائے گی اور یہ فرض کیا جائے گا کہ وہ ہڈی دھل گئی ہے، اگر کسی اینٹ میں ناپاکی لگ گئی اور وہ پانی میں گر گئی تو سارا پانی نکال دینے سے ساری چیزیں پاک ہو جائیں گی۔

**وان كانت البير معينة بحيث لايمكن نزحها، اخرجوا مقدار ما كان فيها من الماء......الخ**

(معینۃ عین سے مشتق ہے یعنی چشمہ دار جس سے سوتے ہوئے ہوں) اگر کنواں چشمہ دار ہو اس طرح پر کہ اس کا سارا پانی نکال ڈالنا ممکن نہ ہو تو ناپاکی گرتے وقت اس میں جتنا پانی موجود ہو اتنا نکال دیا جائے **و طريق معرفته الخ** پانی کے موجودہ مقدار کے نکل جانے کی شناخت کا ایک طریقہ یہ ہے کہ کنوئیں میں جتنا پانی ہے اس کے برابر ایک گڈھا کھودا جائے اور کنوئیں سے پانی نکال کر اس گڈھے میں ڈالتے رہیں یہانتک کہ وہ گڈھا بھر جائے، گڈھا بھی کنوئیں کے اتنے حصے کے برابر ہو جتنے میں پانی موجود ہو اس طرح پر کہ اس کی گولائی اور گہرائی بھی کنوئیں کے اسی انداز سے ہوں جس انداز سے پانی موجود ہو یعنی لکڑی یا پتھر میں رسی باندھ کر اس کو پانی میں ڈالنے سے اندازہ کیا جا سکتا ہے۔

**أو ترسل فيها قصبة، وتجعل لمبلغ الماء علامة، ثم ينزح منها مثلا عشر دلاء......الخ**

اس کا دوسرا طریقہ یہ ہے کہ کنوئیں میں ایک بانس ڈالا جائے اور اس بانس پر جہاں تک پانی پہنچا ہو وہاں پر ایک نشان لگا دیا جائے یا کسی رسی کے کنارے میں ایک پتھر باندھ کر لٹکا دیا جائے جب وہ پتھر کنوئیں کی تہہ پر بیٹھ جائے تو اسے نکال کر دیکھا جائے کہ پانی کہاں تک پہنچا ہے، جہاں تک پہنچا وہاں ایک نشان لگا دیا جائے پھر کنوئیں سے دس ڈول نکال پھینک دئے جائیں اس طرح پانی کچھ کم ضرور ہو گا پھر اس بانس کو دوبارہ کنوئیں میں ڈال کر دیکھا جائے کہ پانی کتنا گھٹا ہے یا اسی رسی کو یا اس جیسی دوسری رسی کو پہلے کی طرح لٹکا کر جہاں تک بھیگی ہو اس کو پہلی رسی سے ملا کر ناپ لیا جائے اور دیکھا جائے کہ پانی کتنا کم ہوا ہے اب بانس پر سے یا اس رسی سے جتنی کمی معلوم ہو اس سے یہ فیصلہ کیا جائے گا مثلاً اگر دس ڈول نکالنے سے پانی چار انگل گھٹا ہے تو اس سے یہ معلوم ہو گا ہر دس ڈول سے چار انگلی کم ہوا ہے اب مثلاً ایک سو چوبیس انگلی پانی اس میں موجود ہو اور اس ایک سو چوبیس کو چار پر تقسیم کرنے سے اکتیس عدد ہوں گے اور ہر چار انگلی کے کم ہونے سے دس ڈول کم ہوں گے تو اکتیس بار اس میں سے پانی نکالنے سے ایک سو چوبیس انگلی پانی کم ہو جائے گا اس لئے پہلی مرتبہ دس ڈول نکالنے سے جو چار انگلی پانی کم ہوا ہے اور اس کمی کو ایک نشان بنا دیا گیا ہے اس کو چھوڑ کر حساب کیا جائے گا۔ خلاصہ یہ ہے کہ پہلی مرتبہ ناپنے کے بعد تیس بار اور ناپنے ہوں گے مجموعۃ چوبیس بار ہونے سے ایک سو چالیس انگلی پانی کم ہو جائے گا۔

**فينزح لكل قدر منها عشر دلاء......الخ**

گویا شمار کرنے کے لئے اس نشان سے ہر دوسرے نشان تک کے لئے دس ڈول کا حساب رہے گا، اس حساب سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ ناپاکی گرتے وقت اور اس کا پانی نکالنا شروع کرتے وقت جتنا موجود تھا آخر میں وہ سب نکل گیا اس طرح کنواں پاک ہو جائے گا، حلبی، د۔

**وهذان عن أبي يوسف......الخ**

اپنے کے یہ دونوں طریقے ابو یوسفؒ سے منقول ہیں لیکن دوسرا طریقہ پہلے کی بنسبت زیادہ بہتر ہے (کیونکہ اس میں اتنے لانبے چوڑے گڈھے کرنے کی زحمت نہیں اٹھانی پڑتی ہے)۔

**وعن محمد نزح مائتا دلو الی ثلث مائة، فكأنه بنى قوله على ما شاهد في بلده، وعن ابی حنيفة في الجامع الصغير في مثله ينزح حتى يغلبهم الماء، ولم يقدر الغلبة بشئى كما هو دأبه، وقيل يؤخذ بقول رجلين لهما بصارة في امر الماء، وهذا اشبه بالفقه .**

ترجمہ :- امام محمدؒ سے منقول ہے کہ دو سو ڈول سے تین سو ڈول تک نکالنے ہونگے گویا کہ انہوں نے اپنے شہر میں کنوئیں کا اندازہ کر کے اپنے قول کی بنیاد رکھی ہے اور ابو حنیفہؒ سے جامع صغیر میں منقول ہے کہ اس جیسے سوت والے کنوئیں سے اتنا پانی نکال دیا جائے یہاں تک کہ پانی نکالنے والے پر غالب آجائے اور غالب آنے کے لئے انہوں نے کوئی مقدار کسی چیز سے معین نہیں کی، جیسا کہ امام ابو حنیفہؒ کا دستور ہے اور کہا گیا ہے کہ ایسے دو عادل مردوں کے قول کا اعتبار کیا جائے گا جن کو پانی کے معاملے میں زیادہ تعلق ہو، یہی قول فقہ کے زیادہ مشابہ ہے۔

## توضیح :- ناپاک کنوئیں کا پانی پاک کنوئیں میں

**وعن محمد نزح مائتا دلو الى ثلث مائة......الخ**

امام محمدؒ نے کنوئیں کو پاک کرنے کے لئے دو سو سے تین سو ڈول تک نکالنے کا حکم دیا ہے جس کی غالب وجہ یہ ہے کہ انہوں نے اپنے علاقے کے کنوئیں کے پانی کا اندازہ کیا ہوگا کہ اس میں اتنا ہی پانی ہوگا اسی اندازے کے مطابق یہ فیصلہ کیا ہے، اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ہر جگہ اندازے کا ٹھیک ہونا ضروری نہیں ہے کیونکہ جہاں زیادہ پانی ہو اس میں اتنی تعداد کافی نہیں ہوگی، در مختار میں ہے کہا گیا ہے کہ اسی پر فتویٰ دیا جائے کہ یہ آسان ہے۔

**وعن ابی حنيفة في الجامع الصغير في مثله ينزح حتى يغلبهم الماء......الخ**

اور جامع صغیر میں ابو حنیفہؒ سے ایسے چشمے کے بارے میں منقول ہے جس میں سوت جاری ہو اتنا پانی نکالا جائے کہ پانی اس کے نکالنے والے پر غالب آجائے یعنی نکالنے والے تھک جائیں اور وہ ختم نہ ہو، اس سلسلے میں امام ابو حنیفہؒ نے کوئی مقدار مقرر نہیں کی ہے جیسا کہ ان کا طریقہ ہے، کہ وہ ایسی صورتوں میں اسی شخص کی رائے پر معاملے کو چھوڑ دیتے ہیں جو ایسے واقعہ میں مبتلا ہو، اس کی مراد واللہ اعلم یہ ہے کہ نکالنے والے اتنا پانی نکالیں کہ ان کا غالب گمان یہ ہو جائے کہ پانی اب پاک ہو گیا ہے اور اگر نکالتے نکالتے تھک جائیں اور پانی کے دھار میں کمی نہ ہو تو ان اس طرح مغلوب ہو جانا ہی پانی کے لئے طہارت کا حکم ہوگا، اگرچہ یہ بھی ایک قسم کا اندازہ لگانا ہوا لیکن مجبوری کی بناء پر اس سے زیادہ کی تکلیف نہیں دی جائے گی، یہی مذہب میں مختار ہے، البقالی۔

طحاویؒ نے اپنی سند سے حضرت علیؓ سے روایت کی ہے جن کنوئیں میں جانور گر جائے تو اس سے پانی کو تم اتنا نکالو کہ پانی تم میں غالب آجائے، اور ابن ابی شیبہؒ نے اپنی اسناد سے حضرت علیؓ سے روایت کی ہے کہ جب کنوئیں میں چوہا گر جائے یعنی سڑ جائے تو فرمایا کہ پانی نکالو اتنا کہ پانی غالب آجائے، عینیؒ نے لکھا ہے غالب آجانے کے لئے کسی قسم کا کوئی اندازہ مقرر نہیں ہے، یہی ظاہر الروایت ہے، قاضی خان نے کہا ہے کہ ابو حنیفہؒ سے جو صحیح روایت منقول ہے وہ یہ ہے کہ آدمی عاجز ہو جائے، امام اسبیجابیؒ نے مغلوب ہونے کی یہ تفصیل بیان کی ہے کہ دو سو یا تین سو ڈول نکال لئے جائیں جیسا کہ المحیط اور فتویٰ قاضی خان میں مذکور ہے، مع۔

**وقيل يؤخذ بقول رجلين لهما بصارة في امر الماء، وهذا اشبه بالفقه......الخ**

اندازہ کرنے کے سلسلے میں ایک قول یہ ہے کہ ایسے دو آدمیوں کی بات پر اعتبار کیا جائے جو عادل ہوں اور پانی کے معاملے میں ان کو پورا اندازہ ہو، کہ اگر وہ یہ کہہ دیں کہ فلاں کنوئیں میں دو سو ڈول پانی نکالنے ہونگے اور اگر کہہ دیں کہ چار سو ڈول پانی ہے تو اتنا ہی نکالنا ہوگا، اسی لئے در مختار میں نقل کیا ہے قیل به یفتی یعنی اس پر فتویٰ دیا جائے اس طرح یہاں پر دو قول کی وضاحت کی گئی ہے اور ان کو صحیح مانا گیا ہے، اول یہ کہ دو سو سے تین سو ڈول تک اور دوسرا قول یہی ہے جو ابھی مذکور ہوا کہ (و تجربہ کار آدمی کی بات پر عمل کیا جائے) لیکن ہندیہ میں لکھا ہے پہلا قول زیادہ آسان ہے جیسا کہ الاختیار میں ہے اور دوسرا قول جس کو مصنفؒ نے اشبه بالفقه کہا ہے شرح مبسوط امام سرخسی اور کافی اور التبیین سے اصح کہہ کر نقل کیا ہے۔

## چند مختلف مسائل

نمبر ۱۔ ایک ناپاک کنوئیں سے بیس ڈول پانی نکالنا لازم ہو اور اس لئے کسی نے اس میں سے ایک ڈول پانی نکال کر وہ پانی ایک دوسرے پاک کنوئیں میں ڈال دیا جس سے وہ کنواں بھی ناپاک ہو گیا اور اس سے بھی بیس ڈول پانی نکالنا لازم ہو گیا، اس موقع میں ایک قاعدہ اور اصل یہ ہے کہ پہلا کنواں جتنے ڈول نکالنے سے پاک ہوگا اتنے ہی ڈول سے دوسرا کنواں بھی پاک ہوگا اس وقت جبکہ پہلے ڈول میں پانی موجود تھا۔

نمبر ۲۔ اور اگر دوسرا ڈول نکال کر دوسرے کنوئیں میں ڈالا تو دوسرا کنواں انیس ڈول سے پاک ہوگا۔

نمبر ۳۔ اور اگر دسواں ڈول ڈالا تو وہ گیارہ ڈول سے پاک ہوگا، یہی قول اصح ہے، البدائع۔

نمبر ۴۔ اور اگر پہلے کنوئیں سے چوہا نکال کر دوسرے میں ڈالا تو اس میں سے چوہا نکالنے کے بعد بیس ڈول نکالنے ہوں گے، السراج۔

نمبر ۵۔ اور اگر ایک سے بیس اور دوسرے سے چالیس نکالنے واجب ہوں اور ایک سے نکال کر دوسرے میں پانی کا ڈول ڈالا گیا تو چالیس ہی نکالنے واجب ہوں گے اس میں اصل یہ ہے کہ دونوں میں سے جس قدر نکالنا واجب ہے۔

نمبر ۶۔ اگر برابر ہو تو تداخل ہو کر اسی قدر واجب رہے گا۔

۷۔ اور اگر کم وبیش ہو تو زیادہ میں تھوڑا داخل ہو جائے گا۔

نمبر ۸۔ اسی طرح اگر ایک سے بیس اور دوسرے سے چالیس واجب ہوں اور دونوں کے ڈول یعنی سب ساٹھ نکال کر تیسرے پاک کنوئیں میں ڈالے گئے تو اس میں سے صرف چالیس ڈول نکالنے ہوں گے، البدائع۔

نمبر ۹۔ پانی کے مٹکے میں چوہا مر گیا اور اس کا سب پانی ایک کنوئیں میں ڈال دیا گیا تو امام محمدؒ نے کہا ہے کہ جس قدر ڈالا گیا ہے اسے دیکھیں اور بیس ڈول کا پانی دیکھیں ان میں سے جو زیادہ ہوگا وہی واجب ہوگا، اور یہی قول اصح ہے، محیط السرخسی۔

نمبر ۱۰۔ اور فتاویٰ میں ہے کہ اگر اس مٹکے میں سے ایک قطرہ کنوئیں میں ڈالا تو بیس ڈول نکالنے واجب ہوں گے، السراج۔

نمبر ۱۱۔ اور اگر چوہا مٹکے میں پھول کر پھٹ چکا پھر اس کا قطرہ کنوئیں میں ڈالا تو سب پانی نکالنا واجب ہوگا، خزانۃ المفتین۔

نمبر ۱۲۔ پانی کے کنوئیں کے پاس اگرچہ بچہ (پانی کا گڈھا) ناپاک یا کنواں ناپاک ہو تو جبتک رنگ و بو اور مزہ میں کوئی نہ بدلا ہو پانی کا کنواں پاک رہے گا، ظ، اگرچہ صرف ایک ہی گز کا فرق ہو، المحیط، اور یہی قول صحیح ہے، محیط السرخسی، جس میں جانور مر گیا ہو اس کو نجاست غلیظہ کے ساتھ نجس ہونے کا حکم دیا جائے گا، ت، د۔

**وان وجدوا فی البیر فارة اوغیرها ولایدری متی وقعت و لم ینتفخ اعاد واصلوٰة یوم ولیلة اذا کانوا توضؤا منها وغسلوا کل شئی اصابه ماؤها و ان کانت قد انتفخت اوتفسخت اعادُ واصلوٰة ثلثة ایام ولیا لیها وهذا عندابی حنیفة وقال لیس علیهم اعادة شئی حتی یتحققوا انها متی وقعت لان الیقین لایزول بالشک**

وصار کمن رائی فی ثوبہ نجاسۃ ولایدری متی اصابتہ

ترجمہ :-اگر لوگوں نے کنوئیں میں چوہایا اس جیسا دوسرا جانور مرا ہوا پایا لیکن معلوم نہیں کہ وہ کب گرا ہے اور پھولا پھٹا بھی نہیں ہے، ایسی صورت میں ایک دن اور ایک رات کی نماز کا اعادہ کریں گے، وہ لوگ جنہوں نے اس کے پانی سے وضو کیا ہے اور ان تمام چیزوں کو دھوئیں گے جس جس چیز میں اس عرصے میں اس کنوئیں کا پانی لگا ہے اور اگر وہ جانور پھول گیا ہو یا پھٹ گیا ہو تین دن اور تین رات کی نماز کا اعادہ کریں گے، یہ تو تھیں امام ابو حنیفہؒ کے مسلک کے مطابق اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ لوگوں پر کچھ بھی نماز کا اعادہ لازم نہیں ہے یہاں تک کہ یہ یقین سے معلوم ہو جائے کہ جانور کب گرا ہے، اس لئے کہ یقین شک سے نہیں بدلتا ہے اور اس کی مثال ایسی ہو گی جیسا کہ کسی شخص نے اپنے کپڑے میں نجاست لگی ہوئی دیکھی اور اسے یہ نہیں معلوم ہو سکا کہ نجاست کب لگی ہے۔

## توضیح: پانی کے مٹکے میں چوہا مرا اور اس کا پانی کنوئیں میں ڈالا گیا، نجاست گرنے کا وقت معلوم نہ ہونا

وان وجدوا فی البیر فارۃ اوغیرھا ولایدری متی وقعت......الخ

اگر کنوئیں کے اندر چوہا یا اور کوئی جانور مرا ہوا پایا گیا اور یہ معلوم نہیں ہو سکا کہ وہ کب گرا ہے لیکن ابھی تک وہ پھولا پھٹا نہیں ہے تو لوگ اپنی ایک رات کی نمازوں کا اعادہ کریں اگر اسی پانی سے وضو کر کے نماز پڑھی ہو اور اپنی ان تمام چیزوں کو دھو ڈالیں جن کو اس کنوئیں کا پانی لگا ہو، یعنی برتن وغیرہ کو اسی طرح دھونا ہو گا جس طرح اس کے پاک کرنے کا ذکر سامنے بیان کیا جائے گا، غرض کہ ہر وہ چیز جس کو یہ ناپاک پانی لگا ہے اس کو اسی طرح پاک کرنا ہو گا جس طرح اسے پاک کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔

و ان کانت قد انتفخت اوتفسخت اعاد واصلوٰۃ ثلثۃ ایام ولیالیھا ......الخ

اور اگر گرا ہوا جانور اس حالت میں ملا ہو کہ وہ پھول گیا یا اس سے زیادہ ریزے ریزے ہو گیا ہو تو تین دن اور تین رات کی نمازوں کا اعادہ کرنا ہو گا، اس وقت سے تین دن کا اعتبار کرنا ہو گا جس وقت وہ ملا ہو یعنی جس وقت وہ جانور ملا اس سے پہلے کی تین دن اور تین رات سے شمار کرنی ہونگی، یہ حکم ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے مگر ظاہر الروایت میں مذکور نہیں ہے بلکہ فقط حسن زیادؒ نے امام اعظمؒ سے روایت کی ہے جیسا کہ البدائع میں موجود ہے، جانوروں کا پھول جانا ذکر کرنے کے بعد پھٹ جانا کا جملہ اسی لئے بڑھایا ہے کہ پھولنے سے زیادہ وقت اگرچہ پھٹنے میں لگتا ہے پھر بھی تین دن اور تین رات سے زیادہ نماز کا اعادہ ضروری نہیں ہے، مع، اور مذکورہ حکم استحسان کی وجہ پر ہے۔

وقال لیس علیھم اعادۃ شیء حتی یتحققوا انھا متی وقعت......الخ

اور صاحبین نے قیاس کر کے فرمایا ان لوگوں پر ایک بھی نماز کا اعادہ ضروری نہیں ہے البتہ اگر کسی طرح یہ بات ثابت ہو جائے کہ کب گرا ہے تو اسی وقت سے پانی کے ناپاک ہونے اور نماز کے اعادہ کا احکام جاری ہو گیا اگرچہ زیادہ دنوں کی بات ہو لیکن اگر تحقیق سے کوئی بات معلوم نہ ہو سکی اور صرف گمان کی بات ہو رہی ہو تو کچھ بھی لازم نہیں ہو گی اور یہ طے کر لیا جائے گا کہ جانور ابھی گرا ہے مثلاً کوئی چیل ایسے سڑے ہوئے چوہے کو لے کر اڑتی ہوئی آ رہی تھی اور وہ چوہا اس کے پنجے سے چھوٹ کر گر پڑا ہے لہٰذا اس سے پہلے وقت تک کی نماز ٹھیک رہی کیونکہ لوگوں نے اس وقت تک اس پانی کو یقین کے ساتھ پاک سمجھا اور اس سے وضوء کر کے اسی وضو پر نماز پڑھ لی ہے لہٰذا اس وقت احتمال اور شک کی بناء پر وہ یقین ختم نہیں کیا جا سکتا کیونکہ الیقین لایزول بالشك الخ کیونکہ یقین شک سے ختم نہیں ہو جاتا ہے اس جگہ پر جو یقین پہلے کافی دونوں سے چلا آ رہا

تھا اس پانی کے پاک ہونے کے متعلق وہ اس احتمالی واقعے کی وجہ سے شک پیدا ہو جانے کی وجہ سے ختم نہیں ہو گا بلکہ اس یقین کے ختم ہو جانے کے لئے کسی نئے یقین کی ضرورت ہو گی اس کی صورت یہ ہو گی کہ کسی طور پر یہ بات معلوم ہو جائے کہ یقینی طور سے فلاں وقت چوہا اس میں گرا ہے۔

وصار کمن رائی فی ثوبہ نجاسۃ ولایدری متی اصابتہ.....الخ

اور اس کی صورت ایسی ہو جائے گی جیسے کسی شخص نے اپنے کپڑے میں اچانک نجاست لگی ہوئی دیکھی اور اس کو یہ پتہ نہیں چل سکا کہ یہ نجاست کب گری تھی تو اس صورت میں جب تک کہ اسے نجاست کس وقت لگی ہے اس بات کا یقین نہ ہو یہی کہا جائے گا کہ وہ نجاست ابھی لگی ہے اور اصح قول میں اس پر کسی نماز کا اعادہ واجب نہیں ہے جیسا کہ حاکم شہیدؒ نے بدائع میں اس کا ذکر کیا ہے، د، ع، کہا گیا ہے کہ اسی قول پر فتویٰ دیا جائے، الدر، اور غایۃ البیان میں ہے کہ امام کے قول میں زیادہ احتیاط ہے اور صاحبین کا قول عمل کے اعتبار سے زیادہ آسان ہے اور فتاویٰ عتابیہ میں کہا ہے کہ یہی مذہب مختار ہے، اور قاسم بن قطلو بغاء نے اس کو رد کیا ہے کیونکہ یہ قول اکثر کتابوں کی مخالف ہے جبکہ امام کی دلیل مرجح ہے، النہر۔

جانور جبکہ پھولا نہ ہو تو ایک دن رات سے اس کے پانی کو ناپاک مانا جائے گا وضو اور غسل کے بارے میں اور اس عرصے میں جو آٹا گوندھا گیا وہ کتوں کو کھلا دیا جائے اور ان باتوں کے علاوہ دوسری باتوں میں جیسے کپڑا دھونا تو اس کی نجاست کا حکم اسی وقت دیا جائے گا، پھر وضو اور غسل میں ایک دن رات اور کپڑے میں فوری طور سے پانی کے ناپاک ہونے کا حکم اس وقت ہے جب اس نے حدث کی وجہ سے طہارت حاصل کی ہو یا کپڑے کو کسی حقیقی نجاست کی وجہ سے دھویا ہو اور اگر بغیر حدث کے وضو یا غسل کیا اور بغیر ناپاکی کے کپڑا دھویا تو بالاتفاق اس پر ایک وقت کی بھی نماز کا اعادہ اور کپڑے دھونے کا حکم لازم نہیں ہو گا، الدر من الجوہرہ، اگر اس کے گرنے کا وقت یقینی طور سے ثابت ہو جائے تو بالاجماع اسی وقت سے اس کا اعادہ لازم ہو گا، جو آٹا اس پانی سے گوندھا گیا تو استحساناً اس صورت میں جبکہ وہ پھولا پھٹا ہو پہلے کے تین دن سے اس آٹے کا خمیر نہ کھایا جائے اور جب پھولا پھٹا نہ ہو تو صرف ایک دن اور ایک رات کی خمیر کو نہ کھایا جائے، امام ابو حنیفہ نے اسی قول کو اختیار کیا ہے، المحیط۔

**ولابی حنیفۃؒ ان للموت سببا ظاھرا، وھو الوقوع فی الماء، فیحال بہ علیہ، الا ان الانتفاخ دلیل التقادم، فیقدر بالثلاث، وعدم الانتفاخ والتفسخ دلیل قرب العھد، فقدرناہ بیوم ولیلۃ، لان مادون ذلک ساعات لایمکن ضبطھا، واما مسألۃ النجاسۃ فقد قال المعلی ھی علی الخلاف، فیقدر بالثلاث فی البالی، و بیوم ولیلۃ فی الطری، ولوسلم فالثوب بمرأی عینہ، و البیر غائبۃ عن بصرہ فیفترقانِ**

ترجمہ:- اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ موت کا ایک سبب ظاہر ہے یعنی پانی میں گرنا، اس لئے اس چوہے کی موت کو اسی سبب پر عائد کر دیا جائے گا، البتہ اس جانور کا پھول جانا اس بات کی دلیل ہے کہ اس جانور کی موت کو ایک عرصہ گذر چکا ہے اور اسی کا اندازہ تین دنوں سے کر لیا گیا ہے، اور اس کا صرف مرنا اور نہ پھولنا اور نہ پھٹنا اس بات کی دلیل ہے کہ وہ قریبی وقت ہی میں مرا ہے اس لئے ہم نے قریبی وقت کا ایک دن اور ایک رات سے کیا ہے، کیونکہ اس سے کم وقت کو گھنٹوں میں شمار کیا جاتا ہے جس کو متعین کرنا مشکل ہو جاتا ہے اور کپڑے کی نجاست کے مسئلہ کے بارے میں معلیٰ نے کہا ہے کہ یہ بھی مختلف فیہ ہے اس لئے اگر وہ بہت پرانی ہو تو اس کے لئے تین دن اور تین رات کا اندازہ کیا جائے گا، اور اگر نجاست نئی ہو تو ایک دن اور رات کا اندازہ کیا جائے گا، پھر اگر کپڑے پر نجاست کے بیان کئے ہوئے مسئلہ کو مان لیا جائے تو بھی ان دونوں مسئلوں میں باہم کافی فرق ہے کیونکہ کنوئیں کی ناپاکی تو نظروں سے اوجھل رہتی ہے، اس کے برخلاف بدن کے کپڑے کی ناپاکی کے کہ وہ نظروں کے سامنے رہتی ہے۔

# توضیح: کپڑے کے نجس ہونے کا وقت معلوم نہ ہونا

**ولابی حنیفةؒ ان للموت سببا ظاهرا، وهو الوقوع فی الماء، فیحال به علیه......الخ**

ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس صورت میں جبکہ پھولا پھٹا ہوا چوہا کنوئیں میں پایا جائے اور اس کے گرنے کا وقت معلوم نہ ہو سکے تو اس پانی سے وضو کرنے والوں کو تین دن اور تین راتوں کی نمازیں قضاء کرنی ہونگی، اس کی دلیل یہ ہے کہ چوہے کی موت کے لئے ایک ظاہری سبب موجود ہے اور وہ اس کا پانی میں گرنا ہے اس لئے چوہے کی موت کے لئے یہ سبب ماننا پڑے گا کہ وہ پانی میں گرا ہے اسی لئے اس کی موت واقع ہوئی ہے، یعنی جب کسی چیز کا سبب مخفی ہوتا ہے تو جو چیز ظاہر میں نظر آرہی ہو اس کو سبب ماننا لازم ہوتا ہے اس جگہ پانی میں ہونا چوہے کی موت کے لئے ظاہرا یقینی بات ہوگئی اور یہی اس کی موت کا سبب بنا، اگرچہ حقیقت میں اس کا مرنا پوشیدہ ہے اس لئے پانی میں مرنے کو ہی اس کا ظاہری سبب ماننا ضروری ہوا، ف۔

حاصل یہ کہ اس جگہ چوہے کی موت کے لئے پانی ظاہری سبب کے طور پر معلوم ہے، اس یقین کو چھوڑ کر یہ احتمال پیدا کر لینا کہ شاید اور کسی طریقے سے مر کر یہ جو پانی میں آیا ہے حقیقت میں ظاہر سے منہ موڑ لینا ہے۔

**الا ان الانتفاخ دلیل التقادم، فیقدر بالثلاث، وعدم الانتفاخ والتفسخ دلیل قرب العهد...... الخ**

اب رہی یہ بات کہ چوہا کس طرح پھولا اور کتنی دیر میں پھولا یہ معلوم نہیں مگر اس کا پھول جانا اس بات کی دلیل ہے کہ اس کی موت بہت پہلے ہو چکی ہے جس کے لئے کم سے کم وقت یقینی طور پر تین دن ہو سکتی ہے اسی بناء پر اس جگہ چوہے کے پھولنے کی مدت تین دن متعین کر دی ہے، اور مر کر نہ پھولنا نہ پھٹنا اس بات کی دلیل ہے کہ اس کی موت کا وقت بہت ہی قریبی وقت میں گذرا ہے اسی لئے ہم نے ایک دن رات کا وقت اس کے لئے اندازہ کیا ہے کیونکہ اس سے کم وقت میں چونکہ گھنٹے کا حساب ہوگا اور گھنٹے کو متعین کرنا ممکن نہیں، اب کپڑے میں نجاست لگ جانے کا مسئلہ ذکر کر کے اس پہ جو قیاس کیا گیا ہے، مصنفؒ نے اس کے دو جواب دئے ہیں۔

پہلا جواب یہ ہے کہ اگرچہ یہ بھی متفق علیہ بات نہیں ہے چنانچہ مصنفؒ نے اس طرح فرمایا ہے **و اما مسئلة النجاسة الخ** یعنی کپڑے کی نجاست کا مسئلہ متفق علیہ نہیں ہے چنانچہ معلّٰی بن مسعود منصور فقیہ نے جو محدث اور ثقہ ہیں فرمایا ہے کہ یہ بھی اختلافی مسئلہ ہے یہاں بھی ایسا ہی اختلاف ہے، **فیقدر بالثلث الخ** پرانی نجاست لگی ہونے میں تین دن تین رات کا اندازہ متعین کرنا اور تازہ نجاست میں ایک دن اور ایک رات کا تخمینہ مقرر کیا گیا ہے، یہاں تک کہ اگر اسی نجس کپڑے سے نمازیں پڑھی ہوں تو امامؒ کے قول کے مطابق ان کا اعادہ کرے۔

**ولو سلم فالثوب بمرأى عینه، و البیر غائبة عن بصره......الخ**

اور اگر بالفرض یا بات مان لی جائے کہ اس میں اختلاف نہیں ہے تو بھی ان دونوں صورتوں میں کافی فرق موجود ہے کیونکہ کپڑا تو نظروں کے سامنے رہتا ہے اس لئے اگر اس میں پہلے سے لگی ہوتی تو نظر آگئی ہوتی یہ اس بات کی دلیل ہے کہ نجاست زیادہ پہلے سے لگی ہوئی نہیں ہے لیکن کنواں اور اس کا پانی نظروں سے غائب رہتا ہے اس لئے جب جانور اس میں سے نکلے گا جبھی یہ معلوم ہوگا کہ اس کنوئیں میں وہ گرا ہوا تھا اس سے بہت پہلے اس کا علم ہونا ضروری نہیں ہے، اس تفصیل سے یہ بات واضح ہو گئی کہ مذکورہ دونوں مسئلوں میں بہت فرق ہے اس لئے ایک پر دوسرے کو قیاس کرنے سے قیاس مع الفارق لازم آجائے گا جو درست نہیں ہوگا۔

## چند ضروری مسائل

نمبرا۔ ابن رستمؒ نے نوادر میں ذکر کیا ہے کہ جس شخص نے اپنے کپڑے پر منی پائی تو آخری مرتبہ جس وقت وہ سویا ہو اس

وقت سے نماز کا اعادہ کرے کیونکہ اس سے پہلے کے وقت کی تعین میں شک ہے، جیسا کہ المحیط اور البدائع میں ہے، لیکن اگر خون نظر آیا ہو تو کسی بھی نماز کا اعادہ ضروری نہیں ہوگا جب تک کہ اس کے لگنے کے وقت کا یقین نہ ہو جائے کیونکہ خون تو راہ چلنے میں بھی ادھر ادھر سے لگ کر خشک ہو جاتا ہے بخلاف منی کے کہ وہ باہر نہیں لگتی ہے بلکہ اپنے بدن سے ہی نکل کر خشک ہوتی ہے۔

نمبر ۲۔ اور اگر کسی نے اپنے ایسے جبہ کی سلائی کھول ڈالی جس میں روئی بھری ہوئی تھی مگر کھولتے وقت اس میں مرا ہوا ایک چوہا نظر آیا اور یہ خیال نہیں آتا کہ یہ چوہا اس میں کب سے ہے اس لئے یہ دیکھنا ہوگا کہ اس جبہ میں کسی جگہ کاٹا ہوا سوراخ ہے یا نہیں، اگر کسی جگہ سوراخ نظر نہ آتا ہو تو جب سے روئی اس میں بھری گئی تھی اس وقت سے چوہے کو اس میں مانتے ہوئے ان نمازوں کی قضاء کرنی ہوگی جو اس عرصہ میں اسے پہن کر پڑھی گئی ہوں گی، اور اگر کوئی سوراخ اس میں نظر آتا ہو تو تین دن اور تین رات کی نمازیں قضاء کرنی ہوگی جیسا کہ کنوئیں کے مسئلہ میں گذرا، جیسا کہ البدائع میں ہے، مع۔

نمبر ۳۔ اگر کسی شخص نے کسی دوسرے شخص کے کنوئیں کا پانی نکال کر اسے بالکل خشک کر دیا تو اس نکالنے والے پر کوئی جرمانہ لازم نہیں ہوگا کیونکہ کنوئیں کا مالک اس کے پانی کا مالک نہ تھا۔

نمبر ۴۔ اگر کنواں ناپاک ہو گیا اور کسی شخص نے اس کے پانی کو جاری کر دیا اس طور سے کہ کسی حکمت عملی کے ساتھ پانی نکلنے کا راستہ بنا دیا جس سے پانی نکلنے لگا، تھوڑا پانی نکلنے کے بعد کنواں پاک ہو گیا کیونکہ پاکی کا سبب پایا گیا یعنی پانی کا جاری ہونا اور اس کا حکم اس قسم کا ہو گیا کہ کوئی حوض ناپاک ہو گیا اور اس میں پانی جاری کر دیا اس طرح سے ایک طرف سے پانی آنے لگا اور دوسری طرف سے نکلنے لگا اس صورت میں پانی نکلتے ہی حوض پاک ہو جائے گا، الفتح۔

نمبر ۵۔ کنوئیں سے نل وغیرہ کے ذریعے پانی کا جاری ہو کر نکلنا ممکن ہے۔

نمبر ۶۔ اگر کنوئیں کا تعلق رکیہ اور بغیر سوت کے گڑھے سے ہو تو زیادہ بہتر ہے، رکیہ کا حکم بھی کنوئیں جیسا ہے، د، رکیہ ایسے گڑھے کو کہتے ہیں جس میں چرواہے کنوئیں سے نکال کر بھر کر رکھتے ہیں تاکہ جانوروں کہ پینے پلانے میں آسانی ہو۔

نمبر ۷۔ ایسا مٹکا جس کا آدھے سے زیادہ حصہ زمین میں گڑا ہو وہ کنوئیں کے حکم میں ہے، اسی طرح ایسے گڈھے جن میں پانی جمع ہوتے رہتے ہوں اور بڑی مٹھور سے کنوئیں کے مانند ڈول نکالنے چاہئیں۔

نمبر ۸۔ اگر ڈول میں پانی نکالتے وقت زیادہ بھرا ہوا اور کچھ خالی ہی نکلے تو وہ پورا ڈول شمار ہونے کے لئے کافی ہے، یعنی پانی نکالتے وقت اس کو پاک کرنے کے لئے بالٹی کا ہر مرتبہ بالکل بھرا ہونا ضروری نہیں ہے۔

نمبر ۹۔ جتنا پانی نکلنا ضروری تھا اگر اتنا ہی پانی از خود زمین میں جذب ہو جائے تو اس کنوئیں کے پاک ہونے کے لئے کافی ہے، د۔

نمبر ۱۰۔ اگر زمین کی تہہ خشک ہو کر دوبارہ اس میں پانی آنے لگے اور اس میں پانی جمع ہو جائے تو ناپاک نہیں سمجھا جائے گا۔

نمبر ۱۱۔ لیکن اگر تھوڑی سی کیچڑ یا تر مٹی رہ گئی ہو یا پانی بالکل خشک نہ ہوا ہو تو دوبارہ پانی آنے سے ناپاک ہو جائے گا، البحر، ط۔

# فصل فی الآسار وغیرھا

**وعرق كل شيء معتبر بسؤره، لانهما يتولدان من لحمه، فاخذ احدهما حكم صاحبه، وسور الأدمي وما يؤكل لحمه طاهر، لان المختلط به اللعاب، وقد تولد من لحم طاهر، ويدخل في هذا الجواب الجنب والحائض والكافر**

ترجمہ :- جھوٹوں وغیرہ کے بیان میں یہ فصل ہے، ہر جانور کے پسینہ کا حکم اس کے جھوٹا کے پسینہ کے اعتبار سے ہوتا ہے

کیونکہ یہ دونوں چیزیں اس کے گوشت سے پیدا ہوتی ہیں، اسی لئے ایک نے دوسرے کا حکم پایا ہے، اور آدمی اور ایسے جانور جن کا گوشت کھایا جاتا ہے سب کا جھوٹا پاک ہوتا ہے کیونکہ جھوٹے میں منہ کا لعاب ملا ہوا ہوتا ہے جبکہ یہ لعاب پاک گوشت سے پیدا ہوتا ہے، اس مسئلہ میں جنبی، حائض اور کافر سب ایک حکم میں ہیں۔

**توضیح:۔ فصل، انسان اور دوسرے جانوروں کے جوٹھوں کے بیان میں، پسینے کا بیان، غلاظت کھانے والی گائے اور اونٹ کا جھوٹا، کیڑے مکوڑے کا جھوٹا جس میں بہتا خون نہیں ہوتا ہے**

**فصل فی الآسار الخ** آسار سور کی جمع ہے، بچا ہوا کھانا پانی وغیرہ جو عرف اور بول چال میں جھوٹا کہلاتا ہے، حکم کا اصل تعلق لعاب سے ہوتا ہے لیکن جوٹھے میں کبھی لعاب ظاہر نہیں ہوتا ہے، مثلاً پانی پینے کے بعد لعاب کا اثر نہیں ہوتا ہے لیکن جوٹھا ہونا صاف معلوم ہو جاتا ہے اسی لئے جھوٹے پر ہی حکم کا مدار رکھا گیا ہے، ابن الہمامؒ نے فرمایا ہے کہ محاورت کی بناء پر لعاب کو جھوٹا کہا گیا ہے، م، صاحب ہدایہؒ نے جمع کے صیغہ کے ساتھ آسار کہا ہے اور سور واحد استعمال نہیں کیا یہ بتانے کیلئے اس کی مختلف قسمیں اور مختلف احکام ہوتے ہیں اسی لئے مبسوط، محیط، ینابیع، اور بدائع و تحائف میں کہا ہے کہ ہمارے نزدیک جھوٹوں کی چار قسمیں ہوتی ہیں لیکن امام اسبیجابیؒ نے اس کی پانچ قسمیں بتائی ہیں، وہ یہ ہیں۔

نمبر ا۔ پہلی جس کے بغیر کراہت کے پاک ہونے پر تمام ائمہ کا اتفاق ہے جیسے کسی انسان کا جھوٹا خواہ وہ مسلمان ہو یا کافر، چھوٹا ہو یا بڑا، مرد ہو یا عورت اس طرح حائض ہو یا نفاس والی یا جنبی، البتہ کسی وقتی نجاست کے پائے جانے کی صورت میں کہ مثلاً فوراً شراب پی ہو، اور مثلاً وہ جانور جن کا گوشت کھایا جاتا ہو یا ایسا جانور جن کے بدن میں خون نہ ہو، ساتھ ہی یہ معلوم بھی ہو کہ اس کا منہ پاک ہو یعنی کوئی ناپاک چیز اس وقت نہ کھائی ہو۔

نمبر ۲۔ دوسری قسم یا سور کا جھوٹا جو بالاتفاق ناپاک ہے۔

نمبر ۳۔ تیسری قسم ناپاک یعنی پرندوں کے ماسوا درندہ جانوروں کا جھوٹا۔

نمبر ۴۔ چوتھی قسم مکروہ یعنی نمر (چیتا) کا جھوٹا، پانچویں قسم مشکوک یعنی گدھے اور خچر کا جھوٹا، مع۔

**وعرق کل شیء معتبر بسؤره، لانهما یتولدان من لحمه، فاخذ احدهما حکم صاحبه...... الخ**

عرق، پسینہ، جاندار کے مطابق ہی اس کے پسینہ کا حکم دیا جاتا ہے اس جگہ جھوٹے سے اصل میں اس کا لعاب دھن ہوتا ہے مگر جیسا کہ اوپر گذر گیا کہ بعض جگہ لعاب ملنے نہ ملنے کا ظاہر میں پتہ نہیں چلتا ہے اسی لئے جھوٹے کا اعتبار کر لیا جاتا ہے کہ یہ ظاہر المعلوم ہو جاتا ہے، اسی تفصیل سے یہ بات ظاہراً معلوم ہو گئی کہ پسینے کے مسائل علیحدہ جاننے کی ضرورت نہیں ہے، صرف لعاب کی تفصیل جان لینے سے پسینے کا حکم اس پر قیاس کیا جا سکتا ہے۔

ایک اعتراض یہ ہوتا ہے کہ گدھے کا جھوٹا مشکوک نہیں ہے البتہ شک صرف اس بات میں ہوتا ہے کہ ایسے جھوٹے پانی سے طہارت حاصل کی جا سکتی ہے یا نہیں، اسی طرح جب اس کے پاک ہونے پر اتفاق ہے تو اس کا پسینہ بھی بلاشبہ پاک ہوا، مع، اسی طرح اگر گدھے کا پسینہ پانی میں گر جائے تو پانی یقیناً پاک رہا مگر اس لحاظ سے وہ مشکوک ہو گیا کہ اب اسی پانی سے وضو کیا جا سکتا اور دوسری طرح طہارت حاصل کی جا سکتی ہے یا نہیں، الحاصل پسینہ کا جھوٹے پر قیاس کرنے کا حکم اپنی جگہ پر بالکل صحیح رہا۔

**لانهما یتولدان من لحمه، فاخذ احدهما حکم صاحبه......الخ**

اس کی وجہ یہ ہے کہ پسینہ اور لعاب دونوں جانور کے گوشت سے پیدا ہوتے ہیں اس لئے دونوں کا حکم بھی ایک ہی ہوا، اس کا مطلب یہ ہے کہ ہر ایک کو دوسرے پر قیاس کیا جا سکتا ہے، نہایہ میں کہا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ دونوں کی اصل ایک ہی ہے،

عینیؒ نے اس پر اعتراض کیا ہے کہ پسینہ کا گوشت سے پیدا ہونا تو ظاہر بات ہے لیکن جھوٹے کا اس سے پیدا ہونا تو غلط معلوم ہوتا ہے کیونکہ جھوٹا تو استعمال کئے ہوئے پانی یا کھانا کے بچے ہوئے حصہ کو کہا جاتا ہے، جواب یہ ہے کہ اس جگہ جھوٹے سے مراد جانور کا لعاب ہے، کیونکہ لعاب مخفی ہونے کی وجہ سے جوٹھے کو اس کا قائم مقام مان لیا گیا ہے، فتح القدیر میں اس بات کی تصریح کر دی گئی ہے۔

تاج الشریعہ نے کہا ہے کہ پسینہ کا اعتبار جھوٹے سے ہونے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ کبھی پسینہ کو جھوٹے پر اور کبھی جھوٹے کو پسینہ پر قیاس کیا جاتا ہے، اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ گدھے کا پسینہ مشکوک ہو، لیکن چونکہ رسول اللہ ﷺ گدھے کی ننگی پیٹھ پر بھی سواری کیا کرتے تھے اس لئے اس کے پسینے کے پاک ہونے کا حکم دیا گیا ہے، اور مبسوط اور ذخیرہ میں ہے کہ گدھے اور خچر کا پسینہ اور دونوں کا لعاب صحیح قول میں پاک ہے، اور ذخیرہ میں امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا قول منقول ہے کہ اگر خچر یا گدھے کا لعاب یا پسینہ تھوڑے سے پانی میں گر جائے تو اس پانی کو ناپاک کر دے گا، اس جملہ کا مطلب یہ ہے کہ اس پانی سے دوسری کوئی چیز پاک نہیں کی جاسکتی ہے، قاضی خان نے کہا ہے کہ اصح قول یہ ہے کہ گدھا خواہ نر ہو یا مادہ دونوں کے جوٹھے میں کوئی فرق نہیں ہوتا ہے، امام ابو حنیفہؒ کے تین قولوں میں سے ایک قول یہ ہے کہ گدھے کا لعاب اور پسینہ خواہ کتنا ہی زیادہ ہو اس کے ساتھ نماز صحیح ہوتی ہے، اسی قول پر فتویٰ ہے، امام محمدؒ سے منتقی میں مروی ہے کہ گدھی کا دودھ اس کے لعاب اور پسینہ کی مانند پانی کو خراب (مشکوک) کرتا ہے لیکن کپڑے کو خراب (مشکوک) نہیں کرتا ہے، مع۔

**وسور الآدمي وما يؤكل لحمه طاهر، لان المختلط به اللعاب......الخ**

اور آدمی اور ماکول اللحم کا جھوٹا پاک ہے یعنی خود بھی پاک ہے اور اس سے دوسری چیز کو پاک بھی کیا جاسکتا ہے (طہور) ہے یہاں تک کہ اس سے وضو بھی کیا جاسکتا ہے، اور گھوڑے کے جھوٹے کا بھی یہی حکم ہے، تفصیل عنقریب آئے گی۔

**لان المختلط...... الخ** کیونکہ اس میں لعاب ملا ہوتا ہے اور لعاب پاک گوشت سے پیدا ہوتا ہے، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اگر کسی کا لعاب پانی میں اتنی زیادہ مقدار میں مل گیا ہو کہ پانی پر غالب آگیا ہو تو چونکہ وہ اب مطلقاً پانی نہ رہا اس لئے اس سے وضو جائز نہ ہوگا، مسئلہ یاد رکھنے کے لائق ہے، م۔

**ويدخل في هذا الجواب الجنب والحائض والكافر......الخ**

اس جواب یعنی مذکور حکم (پانی کے طہور رہ جانے) میں جنبی، حائض اور کافر سب برابر کے شامل ہیں، کیونکہ سب آدمی ہونے میں برابر ہیں، اس طرح وہ جنبی مرد ہو یا عورت اسی طرح عورت حیض والی ہو یا نفاس والی، اسی طرح وہ کافر مرد ہو یا عورت کسی مذہب سے اس کا تعلق ہو سب کا جھوٹا پاک ہے، مگر ایک شرط یہ ضروری ہے کہ اس کا منہ ظاہری ناپاکی سے پاک ہو، اسی بناء پر فوراً ہی شراب پی رکھی ہو یا منہ سے خون نکلا ہو اور فوراً پانی پی لیا ہو تو اس کا جھوٹا فی الحال ناپاک ہوگا، لیکن اگر اس پانی پینے سے پہلے اس نے کئی بار اپنا تھوک نگل لیا ہو یا کلی کر چکا ہو تو صحیح قول کے مطابق اس کا منہ پاک مانا جائے گا، السراج، عینیؒ نے تھوک نگلنے کے سلسلہ میں معتبرات کے حوالہ سے تین بار تھوک نگلنے کا قول نقل کیا ہے، م۔

اگر شراب خوار کی مونچھیں لانبی ہوں تو پانی ناپاک ہو جائے گا، اگرچہ کچھ دیر بعد پانی پیا ہو، الحجہ کے حوالہ سے تاتارخانیہ میں مذکور ہے، یہ بات جو مشہور ہے کہ اجنبی عورت اور مرد میں سے ایک جھوٹا دوسرے کے لئے مکروہ ہے تو یہ بات اس لئے نہیں ہے کہ جھوٹا ناپاک ہے بلکہ اس لئے کہ کبھی ایک کے جھوٹے سے دوسرے کو لذت شہوانی حاصل ہو جاتی ہے، اجنبی شخص کا تھوک استعمال کرنا ممنوع ہے، المجتبیٰ، نہر، د۔

مسئلہ ذکر کرتے ہوئے مایؤکل لحمہ عام کہا ہے کہ وہ جانور چرندہ ہو یا پرندہ سب اس حکم میں آجائے جیسا کہ محیط سرخسی میں یہ بات صراحۃ کہی گئی ہے، کھلی ہوئی گندگی کھانے والی اونٹنیوں اور گایوں کا جوٹھا مکروہ ہے، مگر مرغی کے بارے میں تفصیل

آگے آئے گی، اسی طرح جن کیڑے مکوڑوں اور غیر جاندار میں بہتا ہوا خون نہیں ہے خواہ وہ پانی کے جانور ہوں یا نہ ہوں، سب کا جوٹھا پاک ہے، التبیین۔

اگر یہ کہا جائے کہ جس طرح مستعمل پانی نجس ہوتا ہے اسی طرح جنبی شخص کا جھوٹا بھی نجس ہونا چاہئے کیونکہ ناپاک شخص کے منہ میں لگنے سے ناپاک ہو جانا چاہئے، جواب یہ دیا جائے گا کہ ضرورت اور مجبوری کی وجہ سے حکم کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے، مف، اور حضرت ابوہریرہؓ سے مروی حدیث میں ہے کہ انہوں نے کہا یارسول اللہ (میں آپ کے قریب اس لئے نہیں آیا تھا کہ میں نجس تھا، تو آپ ﷺ نے فرمایا سبحان اللہ (تم نے کیا بات کہی) ان المومن لاینجس، مومن ناپاک نہیں ہوتا ہے، بخاری وغیرہ نے اس کی روایت کی ہے۔

اسی طرح حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی مروی حدیث میں ہے کہ فرمایا لاتنجسوا موتاکم فان المسلم لاینجس حیا و میتا، یعنی آن حضرت ﷺ نے فرمایا ہے کہ تم اپنے مردوں کو نجس مت کہو کیونکہ مسلمان زندگی یا مردنی کی کسی حالت میں بھی نجس نہیں ہوتا ہے، حاکم نے اس کی روایت کی ہے اور کہا ہے کہ یہ حدیث شیخینؒ کی شرط کے مطابق ہے، اور حضرت عائشہؓ کی حدیث میں ہے کہ فرماتی ہیں کہ میں اپنے حیض کے دنوں میں بھی پانی پی کر رسول اللہ ﷺ کو پیالہ دیدیتی تو آپ میرے منہ رکھنے کی جگہ پر اپنا منہ رکھ کر پانی پی لیتے تھے، یہ روایت مسلم کی ہے، اسی طرح ایک مرتبہ رسول اللہ ﷺ نے ثمامہ بن اثالؓ کو ان کے کفر کے زمانہ میں پکڑ کر مجلس میں لاکر باندھ دیا گیا تھا، اگر کافر ظاہری طور پر ناپاک ہوا کرتا تو انہیں مسجد میں ہرگز نہیں باندھا جاتا، اور مسجد میں جگہ نہیں دی جاتی، مع۔

**وسؤر الکلب نجس، و یغسل الاناء من ولوغہ ثلاثا، لقولہ علیہ السلام: یغسل الاناء من ولوغ الکلب ثلاثا، ولسانہ یلاقی الماء دون الاناء، فلما تنجس الاناء فالماء اولی، وھذا یفید النجاسۃ والعدد فی الغسل، وھو حجۃ علی الشافعی فی اشتراط السبع، ولان ما یصیبہ بولہ یطھر بالثلاث، فما یصیبہ سؤرہ وھو دونہ اولی، والامر الوارد بالسبع محمول علی ابتداء الاسلام**

ترجمہ:- اور کتے کا جھوٹا ناپاک ہے برتن میں اس کے منہ ڈال دینے سے برتن کو تین بار دھو دینا چاہئے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ برتن میں منہ ڈالنے سے برتن کو تین بار دھو ڈالنا چاہئے، جبکہ کتا اپنی زبان کو پانی میں لگاتا ہے برتن میں نہیں لگاتا ہے، ایسی صورت میں رسول اللہ ﷺ کا برتن کو ناپاک مان کر دھونے کا حکم دینا اس بات کو مقتضی ہے کہ بدرجہ اولیٰ پانی بھی ناپاک ہوا ہو، اس حکم سے کتے کے جھوٹے کے ناپاک ہونے کا پتہ چلتا ہے، ساتھ ہی اس روایت میں تین بار دھونے کی تصریح کا ہونا امام شافعیؒ کے مسلک کے خلاف دلیل ثابت ہوتی ہے کیونکہ وہ سات بار دھونے کا فتویٰ دیتے ہیں اس کے علاوہ دوسری دلیل یہ ہے کہ جب کہ اس کا کسی برتن میں پیشاب لگ جانے سے اسے صرف تین بار دھونے سے وہ پاک ہو جاتا ہے تو اس کے منہ کا لعاب جو کہ ہمیشہ پیشاب کے مقابلہ میں کم ناپاک ہوا کرتا ہے تو اس جگہ بھی لعاب کو تین بار دھونے سے بدرجہ اولیٰ کافی سمجھ کر پاک ماننا چاہئے اور جس روایت میں سات کا عدد پایا جاتا ہے اسے ابتدائے اسلام پر محمول کرنا ہوگا۔

## توضیح: کتے کا جھوٹا، برتن کو اگر کتا چاٹ لے

**وسؤر الکلب نجس، و یغسل الاناء من ولوغہ ثلاثا...... الخ**

کتے کا جھوٹا ناپاک ہے اور اس کے منہ ڈالنے کی وجہ سے برتن تین بار دھویا جائے، ولوغ کے معنی ہیں کسی برتن میں کتے کا منہ ڈال کر پانی یا کسی اور چیز کو زبان سے حرکت دینا خواہ تھوڑی ہو یا زیادہ، اس جگہ دو باتیں قابل بحث ہیں، اول کتے کے جھوٹے کی ناپاکی کس قسم کی ہوتی ہے دوم اس کے منہ ڈالنے سے تین بار سے زائد مرتبہ برتن کو پاک کرنا، خود اصحاب احناف میں یہ

اختلاف ہے کہ کتا نجس العین ہے یا نہیں، اصح مذہب یہ ہے کہ وہ نجس العین نہیں ہے، البدائع، روایات میں سے میرے نزدیک یہ صحیح روایت ہے کہ صاحبینؒ کے نزدیک کتا نجس العین ہے لیکن امام اعظمؒ کے نزدیک نجس العین نہیں ہے، القنیہ، ایضاح، مع۔

تین مرتبہ دھونے کے بارے میں صاحب ہدایہؒ نے فرمایا ہے لقوله عليه السلام الخ اس حدیث کی وجہ سے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ کتے کے برتن میں منہ ڈالنے سے تین بار دھونا چاہئے، یہ قول حضرت ابوہریرہؓ سے دار قطنی اور طحاویؒ نے صحیح سند کے ساتھ موقوفاً بیان کیا ہے، بیہقیؒ نے تین مرتبہ دھونے کے بارے میں عبد الملک تنہا ہیں، جواب یہ ہے کہ یہ وہ ہستی ہیں جن سے امام مسلمؒ نے بھی روایت کی ہے نیز امام احمد اور امام ثوریؒ نے ان کے بارے میں کہا ہے کہ وہ حافظوں کی زینت ہیں، اور ثوریؒ نے یہ بھی کہا ہے کہ وہ ثقہ ہیں ان پر سب کا اتفاق ہے، اور احمد بن عبد اللہؒ نے کہا ہے کہ یہ حدیث میں ثقہ اور ثبت ہیں۔

اس بحث سے یہ بات معلوم ہوئی کہ تین مرتبہ دھونے کے لئے خود حضرت ابوہریرہؓ نے فتویٰ دیا ہے جبکہ سات مرتبہ دھونے کی حدیث بھی ان سے ہی مروی ہے، اس طرح یہ بات ثابت ہوئی کہ سات مرتبہ دھونے کا حکم پہلے تھا جسے بعد میں منسوخ کر کے تین مرتبہ دھونے کا حکم باقی رکھا گیا ہے، یہ کہ تین مرتبہ دھونا وجوبا اور لزوما ہے اور بقیہ چار مرتبہ دھونا استحبابا ہے، اور زہریؒ نے بھی یہی فتویٰ دیا ہے، اور عطاءؒ نے سات یا پانچ یا تین مرتبہ دھونے کا حکم کیا ہے عبد الرزاقؒ نے یہ روایت بیان کی ہے۔

**ولسانه يلاقي الماء دون الاناء، فلما تنجس الاناء فالماء اولى...... الخ**

اور کتے کی زبان تو پانی سے لگتی ہے، برتن سے نہیں لگتی ہے، اس لئے جب برتن ناپاک ہو گیا تو بدرجہ اولیٰ پانی بھی ناپاک ہوا، بلکہ برتن کی ناپاکی پانی کی ناپاکی کی وجہ سے ہوئی ہے جس سے لعاب برتن تک پہنچا ہے، اور لعاب کے نجس ہونے کی یہ ایک دلیل ثابت ہوئی، ساتھ ہی یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ اس کے پاک ہونے کے لئے تین مرتبہ دھولینا ہی کافی ہے، اب تک مذکورہ دونوں باتیں ثابت ہو گئیں، لیکن پاک کر لینے کے لئے صرف ایک مرتبہ ہی دھولینا واجب ہے کیونکہ حضرت ابوہریرہؓ سے سند صحیح کے ساتھ یہ بھی ایک روایت ہے کہ ایک مرتبہ دھونا چاہئے اس بناء پر یہ بات ثابت ہو گئی کہ ایک بار واجب اور تین بار موکدا اور اوفق ہے۔

**وهو حجة على الشافعي في اشتراط السبع...... الخ**

مذکور حدیث امام شافعیؒ کے خلاف دلیل ہے جس میں امام شافعیؒ نے سات مرتبہ دھونے کی شرط لگائی، اس حدیث کی بناء پر جس میں حضرت ابوہریرہؓ نے رسول ﷺ سے حدیث بیان کی ہے کہ جس برتن میں کتا منہ ڈال دیا کرے اس کو سات مرتبہ دھویا کرو اور اول و آخر مٹی سے بھی دھو دیا کرو، اس روایت کو صحاح ستہ کے اماموں نے روایت کیا ہے، امام طحاویؒ نے کہا ہے کہ اگر اسی حدیث پر عمل کرنا واجب ہوا اور یہ منسوخ نہ مانی جائے تو اس حدیث کی دوسری روایت میں ہے کہ چاہئے کہ سات مرتبہ دھویا جائے اور آٹھویں مرتبہ مٹی سے دھویا جائے، اس سے یہ لازم آئے گا کہ سات مرتبہ دھونا بھی کافی نہ ہو بلکہ ایک مرتبہ اس سے اور زیادہ کیا جائے کیونکہ اس زیادہ کو بھی قبول کرنا ضروری ہے، حاصل یہ ہوا سات مرتبہ دھونے کو لازم کرنے والی یہ حدیث منسوخ ہے، اس لئے تین مرتبہ کی روایات حجت ہے۔

**ولان ما يصيبه بوله يطهر بالثلاث، فما يصيبه سؤره وهو دونه اولى......الخ**

اور یہ قیاس مخالفین پر الزامی حجت ہے کہ جس چیز کو کتے کا پیشاب لگ جائے وہ تین مرتبہ دھونے سے پاک ہوتی ہے تو جس چیز کو اس کا جھوٹا لگ جائے حالانکہ وہ پیشاب سے کم ناپاک ہے وہ بدرجہ اولیٰ تین مرتبہ سے پاک ہو جائے گی اور جو روایت

سات مرتبہ دھونے کے لئے منقول ہے اسے ابتداء اسلام پر محمول کیا جائے یعنی یہ کہا جائے گا کہ کتے کا منہ لگانے سے اسلام کے ابتدائی دنوں میں سات مرتبہ دھونے کا حکم تھا مگر منسوخ ہو گیا اور بات یہ ہے کہ اسلام کے ابتدائی دنوں میں رسول اللہ ﷺ نے کتوں کے بارے میں لوگوں پر سختی کردی تھی تاکہ کتوں کے جمع کرنے سے باز رہیں، پھر جب لوگوں کی عادت کتوں کے سلسلے میں جاتی رہی تو حکم منسوخ ہو گیا، مفع، مٹکے سے اگر پانی رستا ہو پھر کسی کتے نے آکر اوپر سے اس مٹکے کو چاٹ لیا تو مٹکے کے اندر کا پانی پاک ہے۔

**وسؤر الخنزير نجس، لانه نجس العين على مامر، وسؤر سباع البهائم نجس، خلافا للشافعي فيما سوى الكلب والخنزير، لان لحمهما نجس، و منه يتولد اللعاب، وهو المعتبر في الباب، و سؤر الهرة طاهر مكروه، وعن ابي يوسف انه غير مكروه، لان النبي عليه السلام كان يصغي لها الاناء، فتشرب منه، ثم يتوضأ منه، ولهما قوله عليه السلام: الهرة سبع، والمراد بيان الحكم الا انه سقطت النجاسة لعلة الطواف، فبقيت الكراهة، وما رواه المحمول على ماقبل التحريم**

ترجمہ :- سور کا جھوٹا ناپاک ہے اس لئے کہ وہ نجس العین ہے جیسا کہ گذر گیا اور شکاری درندہ کا جھوٹا ناپاک ہے، سوائے کتے اور سور کے باقی درندہ میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے، ہماری دلیل یہ ہے کہ ان درندوں کا گوشت ناپاک ہے اور اسی گوشت سے لعاب پیدا ہوتا ہے، اور لعاب کی ناپاکی اور پاکی میں گوشت ہی کا اعتبار ہے اور بلی کا جھوٹا پاک ہے، مکروہ ہے اور ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ مکروہ بھی نہیں ہے، اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ بلی کے واسطے پانی کے برتن کو جھکا دیتے اور وہ اس میں سے پانی پی لیتی اور آپ اس میں سے وضوء فرمالیتے اور طرفینؒ کی دلیل یہ حدیث ہے کہ بلی درندہ جانور ہے اور اس فرمانے کا مقصد حکم کو بیان کرنا ہے اس کی خلقت اور صورت کو بیان کرنا مقصود نہیں ہے مگر اس بناء پر کہ گھر میں چکر لگانے والی ہوتی ہے اس لئے اس کی ناپاکی کا اعتبار ختم کر دیا گیا ہے تو کم از کم کراہت باقی رہ گئی اور جو روایت امام ابو یوسفؒ نے بیان کی ہے وہ محمول ہے حرام کرنے سے پہلے کے زمانے پر۔

## توضیح: سور کا جھوٹا، بلی کا جھوٹا

**وسؤر الخنزير نجس، لانه نجس العين على مامر...... الخ**

خنزیر یعنی سور کا جھوٹا ناپاک ہے کیونکہ سور نجس العین ہے جیسا کہ پہلے گذر چکا اور شکاری جانور کا جھوٹا ناپاک ہے لیکن امام شافعیؒ کا کتے اور سور کے ماسوا دوسرے جانوروں کے بارے میں اختلاف ہے۔

**لانه نجس العين على مامر...... الخ**، ہماری دلیل یہ ہے کہ تمام درندوں کا گوشت ناپاک ہے جبکہ گوشت سے ہی لعاب پیدا ہوتا ہے اور لعاب کی پاکی اور ناپاکی میں گوشت ہی کا اعتبار ہے؛ امام شافعیؒ جو کتے اور خنزیر کے علاوہ دوسرے جانوروں کے جوٹھے کو پاک کہتے ہیں، ان کے ثبوت میں یہ چند حدیثیں ہیں، ان میں سے ایک یہ ہے، ایسے تالاب کے بارے میں پوچھا گیا جن پر درندے اور کتے آکر پانی پیا کرتے تھے تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا جو پانی ان کے پیٹ میں گیا وہ ان کا ہے اور باقی ہمارے لئے ہے، پاک ہے، یہ روایت ابن ماجہ اور دار قطنی اور کچھ دوسروں نے بھی بیان کی ہے، حالانکہ اس میں کتے کا بھی ذکر ہے جو ان کے خلاف دلیل ہے، دوسری دلیل یہ ہے کہ درندے کی کھال دباغت سے پاک ہو جاتی ہے اس لئے صرف گوشت حرام رہا، اور ہمارے نزدیک غذا کے لائق ہونے کے باوجود حرام ہونا ناپاکی کی دلیل ہے۔

**و سؤر الهرة طاهر مكروه، وعن ابي يوسف انه غير مكروه......الخ**

اور بلی کا جھوٹا پاک ہے، مکروہ ہے، اس کی کراہت تنزیہی ہے، یہی قول اصح اور مروی آثار کے موافق ہے، فع، پھر اس کے

جھوٹے کو طاہر اور مکروہ کہنا جامع صغیر میں ابو حنیفہؒ سے مروی ہے، اور کتاب الصلوۃ میں یہ حکم اس طرح ہے وان توضأ بغیرہ کان احب الی، یعنی اگر بلی کے جھوٹے پانی کے ماسوا کسی دوسرے پانی سے وضو کرلے تو مجھے زیادہ پسند ہے۔

وعن ابی یوسفؒ ...... الخ اور امام ابو یوسفؒ سے منقول ہے کہ بلی کا جھوٹا مکروہ بھی نہیں ہے، یہی قول امام شافعیؒ کا بھی ہے اس لئے رسول اللہ ﷺ بلی کے پینے کے واسطے اپنے برتن کو جھکا دیتے تھے اور وہ اس میں سے پانی پی لیتی تھی اور آپ ﷺ اس سے وضو فرمایا کرتے تھے، یہ بات دار قطنی نے روایت کیا ہے اسے ضعیف کہا ہے کیونکہ اسناد میں واقدیؒ موجود ہیں، شیخ تقی الدینؒ نے امام میں کہا ہے کہ ہمارے شیخ ابو الفتح الحافظؒ نے کتابت السیر کے شروع میں جن لوگوں نے واقدی کو ضعیف کہا ہے اور جن لوگوں نے انکو ثقہ کہا ہے سب کو جمع کر دیا ہے اور ترجیح دی ہے کہ واقدیؒ ثقہ ہیں اور جن لوگوں نے ان پر اعتراضات کئے ہیں ان کے جوابات دیئے ہیں۔

دار قطنیؒ نے ایک حدیث اس طرح روایت کی ہے، حارث عن امراء عن عائشہؓ فرماتی ہیں کہ میں اور رسول اللہ ﷺ ایک ہی برتن میں وضو کرتے جس میں سے بلی نے پہلے پی لیا تھا، دار قطنیؒ نے کہا ہے کہ حارث راوی کے بارے میں کچھ مضائقہ نہیں ہے اور اسی روایت کو ابن خزیمہؒ نے روایت کیا ہے کہ قتادہ نے سنا ہے کہ رسول اللہ ﷺ فرماتے تھے کہ بلی ناپاک نہیں ہے یہ تو تمہارے گھروں میں پھرنے والوں یا والیوں میں سے ہے یعنی یہ گھر خدمت کے کار کی طرح ہے یہ حدیث ترمذی، نسائی اور ابن ماجہ نے روایت کی ہے اور ترمذی نے کہا ہے کہ یہ حسن صحیح ہے، مفع۔

**ولهما قوله عليه السلام: الهرة سبع، والمراد بيان الحكم الا انه سقطت النجاسة لعلة الطواف...... الخ**

امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کی دلیل یہ حدیث ہے کہ بلی درندہ جانور ہے، اس حدیث کو امام احمدؒ، ابن شیبہ، اسحق بن راہو یہ اور دار قطنی اور حاکمؒ نے روایت کیا ہے، حاکم نے اس حدیث کو صحیح کہا ہے، بلی کو درندہ جانور بتانے کا مقصد اس کی خلقت بیان کرنی نہیں ہے بلکہ اس کو درندہ بتانے کی مراد اس کے حکم کا بیان ہے، اس کی خلقت اور اس کی صورت بتانی نہیں ہے، کیونکہ یہ باتیں تو ہر شخص کو اپنی آنکھوں سے دیکھنے سے معلوم ہیں اس کے باوجود جب اسے درندہ کہا گیا تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ بلی کا بھی حکم درندہ جانوروں کے مانند ہے، یعنی اس کا جھوٹا بھی ناپاک ہوتا ہے۔

**الا انه سقطت النجاسة لعلة الطواف، فبقيت الكراهة، وما رواه المحمول على ماقبل التحريم...... الخ**

مگر دوسرے جانوروں میں اور اس میں فرق یہ ہے کہ یہ ہر وقت گھروں کے اندر آتی جاتی رہتی ہے، اسی وجہ سے اس کے نجس ہونے کا حکم ختم کر دیا گیا ہے، پھر بھی اس کے اندر کچھ کراہت باقی رہ گئی ہے، اور امام ابو یوسفؒ نے جو حدیث روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ بلی کے لئے اپنا برتن جھکا دیا کرتے تھے تو یہ حدیث محمول ہے اس زمانے پر جو بلی کو حرام کرنے سے پہلے کا زمانہ تھا، لیکن امام ابو یوسفؒ جواب دیں گے کہ حرمت پہلے تھی پھر آسان کر دی گئی ہے کہ حرمت کو منسوخ فرما دیا اور یہی اوفق ہے۔

**ثم قيل كراهته لحرمة اللحم، وقيل لعدم تحاميها النجاسة، وهذا يشير الى التنزه، والاول الى القرب من التحريم، ولواكلت الفارة، ثم شربت على فوره الماء، يتنجس الا اذا مكثت ساعة لغسلها فمها بلعابها، والاستثناء على مذهب ابى حنيفة وابى يوسف، ويسقط اعتبار الصب للضرورة، وسؤر الدجاجة المخلاة مكروه، لانها تخالط النجاسة، ولو كانت محبوسة بحيث لايصل منقارها الى ماتحت قدميها لايكره لوقوع الامن عن المخالطة**

ترجمہ:- پھر کہا گیا ہے کہ بلی کے جھوٹے کے مکروہ ہونے کی وجہ اس کے گوشت کا حرام ہونا ہے، اور یہ بھی وجہ بتائی گئی

ہے کہ وہ نجاست سے پرہیز نہیں کرتی ہے، اور یہ جملہ اس بات کی طرف اشارہ کرتا کہ اس کی کراہت تنزیہی ہے، اور پہلا قول حرام ہونے کے قریب ہے، اور اگر بلی نے چوہا کھا کر فوراً پانی پی لیا تو پانی ناپاک ہو جائے گا، ہاں اگر اس نے کچھ دیر ٹھہر کر پانی پیا اور اپنے لعاب سے وہ اپنے منہ کو صاف کرتی ہے، اور چاٹتی رہی تو وہ پانی ناپاک نہ ہوگا، یہ استثناء امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک ہے، لیکن پاک کرنے کے لئے پانی کا بہانا ضروری ہے مگر اس جگہ مجبوری اور ضرورت کی وجہ سے یہ شرط ختم کر دی گئی ہے۔

## توضیح: مرغی کا جھوٹا

**ثم قيل كراهته لحرمة اللحم، وقيل لعدم تحاميها النجاسة......الخ**

پھر کہا گیا ہے کہ بلی کا گوشت حرام ہونے کی وجہ سے اس کا جھوٹا مکروہ مانا گیا ہے اور یہ قول طحاویؒ کا ہے، اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس کے جھوٹے کی کراہت اس وجہ سے ہے کہ وہ نجاست سے پرہیز نہیں کرتی ہے، اور یہ قول کرخیؒ کا ہے، امام کرخیؒ کا یہ قول اس بات کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ اس کی کراہت تنزیہی ہے، یہی قول اصح اور آثار واحادیث کے موافق ہے، مطع۔

**والاول الى القرب من التحريم...... الخ**

اور پہلا قول امام طحاویؒ کا حرام ہونے کے قریب کا اشارہ کرتا ہے، یعنی کراہت تحریمی ہے، م، فتاویٰ ہندیہ میں ہے کہ گھر کے حشرات جیسے سانپ، چوہا اور بلی ان کا جھوٹا مکروہ تنزیہی ہے یہی قول اصح ہے، الخلاصہ، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ ظاہراً حشرات یعنی کیڑے مکوڑے دو قسم کے ہیں بعض گھروں میں رہتے ہیں جیسے نیولا، سانپ اور چوہا وغیرہ اور کچھ جنگلوں میں رہتے ہیں، اور حضرت انسؓ کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے بلی کے متعلق فرمایا ہے کہ اے انسؓ یہ گھر کے درندوں میں سے ہے، کسی چیز کو ناپاک اور گندہ نہیں کرتی ہے، یہ روایت طبرانیؒ نے جامع صغیر میں بیان کی ہے، اور حضرت عائشہؓ کی حدیث میں ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ یہ نجس نہیں ہے یہ تو گھر میں رہنے والے آدمیوں کی طرح ہے، ابن خزیمہؒ نے روایت بیان کی ہے۔

نیز حضرت ام المؤمنین عائشہؓ نے ثرید کے پیالہ سے جس جگہ سے بلی نے کھایا تھا اسی جگہ سے خود بھی کھایا جیسا کہ ابوداؤد وغیرہ کی حدیث میں ہے، یہاں سے وہ بات ظاہر ہوئی جو خلاصہ میں مذکور ہے اور وہی اصح ہے، اور کراہت کی روایت جو زیلعی وغیرہ میں ہے ضعیف ہے، م، جس طرح بلی کا جھوٹا پاک اور مکروہ ہے اسی طرح اڑنے والے ایسے جانوروں کا جھوٹا بھی پاک اور مکروہ ہے جن کا گوشت نہیں کھایا جاتا ہے، یہ حکم استحسانا ہے جیسا کہ المبسوط میں ہے، مکروہ تنزیہی ہے۔

**ولو اكلت الفأرة، ثم شربت على فوره الماء، يتنجس الا اذا مكثت ساعة...... الخ**

اگر بلی نے چوہا کھایا پھر اس نے فوراً پانی پی لیا تو وہ پانی بالاتفاق ناپاک ہو گیا لیکن اگر بلی چوہا کھا کر تھوڑی دیر رکی رہی اس کے بعد پانی پیا ہو تو وہ پانی ناپاک نہیں ہوا کیونکہ اس نے اپنا منہ اپنے لعاب سے دھوڈالا ہے، یہی صحیح ہے، جیسا کہ ظہیریہ میں ہے، ت، مطلق پانی ہوتے ہوئے اگر کسی نے مکروہ پانی سے وضو کیا تو وہ مکروہ ہے، اور اگر مطلق پانی نہ ہو تو مکروہ نہیں ہے، الاختیار، ت، اگر کسی نے شراب پی کر فوراً پانی میں منہ لگایا تو بالاتفاق ناپاک ہو گیا، المجتبیٰ، ع۔

**الا اذا مكثت ساعة لغسلها فمها بلعابها، والاستثناء على مذهب ابى حنيفة وابى يوسف...... الخ**

اور یہ استثناء کہ جب اس نے اپنے منہ کو اپنے لعاب سے دھوڈالا ہو صرف امام ابوحنیفہؒ اور امام ابویوسفؒ کے مذہب کے مطابق ہے، ظہیریہ میں اس کی تصحیح کی ہے کیونکہ ان دونوں کے نزدیک پانی کے ماسوا دوسری بہنے والی چیزوں مثلاً لعاب سے بھی نجاست پاک ہو جاتی ہے۔

**ویسقط اعتبار الصب للضرورۃ......الخ**

اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اگرچہ پاک ہونے کے واسطے پانی دوسری بہنے والی چیز کا نجاست کے اوپر بہانا شرط ہے اور یہاں بلی کی طرف سے اپنا منہ صاف کرتے وقت کسی چیز کا بہانا نہیں پایا گیا ہے پھر بھی یہ شرط ایک مجبوری کی بناء پر ختم کردی گئی ہے۔

**وسؤر الدجاجۃ المخلاۃ مکروہ، لانہا تخالط النجاسۃ...... الخ**

اور مخلاۃ (چھوٹی ناپاکیوں میں پھرنے والی) مرغی کا جوٹھا مکروہ ہے مگر بقول اصح مکروہ تنزیہی ہے، مجمع الانہر، کیونکہ ایسی آزاد مرغی نجاست سے لتھڑ جاتی ہے، اسی لئے اگر کوئی مرغی بندھی رہا کرتی ہو اس طرح سے کہ اس کی چونچ اس کے پنجوں تک نہیں پہنچتی ہو تو ایسی مرغی کا جھوٹا مکروہ نہیں ہوگا کیونکہ وہ نجاست کے لتھڑنے سے محفوظ ہے، اس جگہ محبوسہ یعنی بندھی رہنے والی مرغی کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جو پنجرے یا ڈربہ میں مقید رہتی ہو اور اس کے دانہ پانی کا اسی جگہ انتظام رکھا جاتا ہو، پھر ایسی مرغی کی اپنی چونچ اس کی اپنی بیٹ تک پہنچتی رہتی ہے جس سے وہ گندہ رہتی ہے اسی لئے اس کا جھوٹا مکروہ ہے، اور دوسری قسم ایسی مقید مرغی کہ اس کا دانہ پانی باہر رہتا ہو تو صاحب ہدایہؒ نے ایسی ہی مرغی کی طرف اشارہ کیا ہے، کہ اس کی چونچ اس کے پنجوں کے نیچے نہ پہنچتی ہو، عنایہ، ع، ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ حق بات یہ ہے کہ مرغی اپنی بیٹ خود کبھی نہیں کھاتی ہے، اور دانہ دیکھ کر درمیان سے اٹھالیتی ہے، انتہی، اس بناء پر محبوسہ کی دونوں قسموں میں سے جو بھی ہو اس کا جھوٹا مکروہ نہیں ہے جیسا کہ مبسوط شیخ الاسلام میں ہے، ع، م، (آزاد اور چھوٹی رہنے والی) جلالہ گائے یا اونٹ یعنی جو نجاست کھاتے ہوں ان کا جھوٹا پانی بھی اصح قول میں مکروہ تنزیہی ہے، د۔

**وکذا سور سباع الطیر، لانہا تأکل المیتات، فاشبہ الدجاجۃ المخلاۃ، وعن ابی یوسفؒ انہا اذا کانت محبوسۃ یعلم صاحبہا انہ لا قذر علی منقارہا، لایکرہ لوقوع الامن عن المخالطۃ، واستحسن المشائخ ہذہ الروایۃ، وسؤر ما یسکن البیوت کالحیۃ، والفارۃ مکروہ، لان حرمۃ اللحم اوجبت نجاسۃ السؤر، الا انہ سقطت النجاسۃ لعلۃ الطواف، فبقیت الکراہۃ، والتنبیہ علی العلۃ فی الہرۃ، وسؤر الحمار والبغل مشکوک فیہ، قیل الشک فی طہارتہ، لانہ لوکان طاہرا لکان طہورا مالم یغلب اللعاب علی الماء، وقیل الشک فی طہوریتہ، لانہ لو وجد الماء لایجب علیہ غسل راسہ**

ترجمہ:- اور اسی طرح شکاری پرندوں کا جوٹھا مکروہ ہے، کیونکہ وہ مردے جانور کھایا کرتے ہیں لہٰذا وہ کھلی ہوئی مرغیوں کے مشابہہ ہوگئے، اور امام ابو یوسفؒ سے منقول ہے کہ جب وہ مقید ہوں اور ان کا مالک یہ بات جانتا ہو کہ ان کی چونچ پر کسی قسم کی نجاست لگی ہوئی نہیں ہے تو ان کا جھوٹا مکروہ نہ ہوگا کیونکہ نجاست سے ان کا کوئی تعلق نہیں ہے، اور ہمارے مشائخ نے اسی قول کو اچھا سمجھا ہے، اور وہ جانور جو گھروں میں اکثر پائے جاتے ہوں جیسے سانپ اور چوہے تو ان کا جھوٹا مکروہ ہے کیونکہ ان کے گوشت کے حرام ہونے ان کے جھوٹا کے ناپاک ہونے کو لازم کردیا ہے، البتہ گھروں میں آمد و رفت کرتے رہنے کی وجہ سے ان کی وہ نجاست اور حرمت تو ختم کردی گئی ہے، پھر بھی ان کی کراہت باقی رہ جائے گی، اور ان کی مجبوری کی طرف بلی کے مسئلہ میں تنبیہ کی جاچکی ہے، اور گدھا اور خچر کا جھوٹا مشکوک ہے، پھر شک کس چیز میں ہے تو اس کے بارے میں کہا گیا ہے کہ شک ان کے جھوٹوں کے پاک ہونے میں ہے، کیونکہ اگر ان کا جھوٹا پاک ہوتا تو طہور یعنی دوسروں کو پاک کرنے والا بھی ضرور ہوتا جب تک ان کا لعاب پانی پر غالب نہیں آجاتا، اور دوسرا قول یہ ہے کہ ان کے لعاب کے طہور ہونے میں شک ہے، کیونکہ اگر مسح کرنے والا کوئی شخص پانی پالے تو اسے اپنے سر کو پھر سے دھونا واجب نہ ہوگا۔

## توضیح:- شکاری چڑیوں کا جوٹھا، سانپ چوہے کا جوٹھا، گدھے اور خچر کا جوٹھا اور پسینہ

**وكذا سور سباع الطير، لانها تأكل الميتات، فاشبه الدجاجة المخلاة...... الخ**

اسی طرح شکاری پرندوں کا جوٹھا مکروہ تنزیہی ہے کیونکہ یہ شکاری پرندے مردار کھاتے ہیں اس لئے گندگی اور نجس کے کھانے میں آزاد اور کھلی ہوئی مرغیوں کے حکم کے مشابہہ ہوگئے لیکن اس شرط کے ساتھ مردار کھا کر فوراً پانی میں منہ ڈالتے ہوئے نہ دیکھا ہو۔

**وكذا سور سباع الطير...... الخ**

شکاری پرندے مثلاً شکرہ، باز، شاہین، عقاب اور چیل وغیرہ، اور ان ہی میں وہ پرندے بھی شامل ہیں جن کا گوشت نہیں کھایا جاتا اگرچہ وہ شکاری نہ ہوں جیسے طوطا وغیرہ، مصنفؒ نے جو کچھ بیان کیا ہے وہ استحسان کے طور پر ہے کیونکہ قیاس یہ تھا کہ شکاری پرندوں کا جوٹھا درندے جانوروں کی طرح ناپاک ہو کیونکہ دونوں میں ایک بات پائی جاتی ہے یعنی ان کے گوشت کا حرام ہونا، لیکن استحسان کی وجہ وہ ہے جو محیط اور مبسوط میں بیان کی گئی ہے وہ یہ ہے کہ یہ پرندے زبان لگائے بغیر صرف اپنی چونچ سے پانی پیتے ہیں اور چونچ ایک قسم کی ہڈی ہے برخلاف درندوں کے کہ وہ زبان لگا کر پیتے ہیں جو کہ لعاب سے تر ہوتی ہے دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ شکاری پروندوں میں ضرورت اور عموم بلویٰ یعنی عام لوگوں کا ابتلاء ہو جانا بھی پایا جاتا ہے، اس لئے کہ یہ پرندے ہواہیں اڑتے رہتے ہیں، م، ع۔

**وعن ابی یوسفؒ انها اذا كانت محبوسة يعلم صاحبها انه لا قدر على منقارها......الخ**

امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ یہ شکاری پرندے اگر قید میں ہوں تو ان کا پالنے والا یہ جانتا ہو کہ ان کے چونچ پر کچھ بھی نجاست لگی ہوئی نہیں ہے تو ان کا جوٹھا مکروہ بھی نہیں ہوگا، کیونکہ نجاست لگنے سے محفوظ ہے، اور مشائخ نے اس روایت کو پسندیدہ اور اچھا سمجھا ہے، حاصل یہ ہوا کہ شکاری پرندہ یا وہ پرندہ جن کا گوشت نہیں کھایا جاتا جب ان کی چونچ پر نجاست کا ہونا معلوم نہ ہو یا شکاری پرندے نے مردار کھا کر فوراً پانی نہ پیا ہو تو ان تمام صورتوں میں کسی کا بھی جوٹھا مکروہ نہ ہوگا، م، اسی پر مشائخ نے فتویٰ دیا ہے، النہایہ، ع۔

**وسؤر ما يسكن البيوت كالحية، والفارة مكروه، لان حرمة اللحم أوجبت نجاسة السؤر......الخ**

اور ان جانوروں کا جوٹھا مکروہ ہے جو گھروں میں رہتے ہیں جیسے سانپ اور چوہا وغیرہ، اصح قول کے مطابق مکروہ تنزیہی ہے، یعنی ضرورت کے وقت پاک ہے جبکہ دوسرا پانی موجود ہو ورنہ مکروہ بھی نہیں ہے، د۔

**لان حرمة اللحم** ......الخ کیونکہ ان کے گوشت کے حرام ہونے کی وجہ ان کا لعاب حرام ہونا لازم ہو گیا، البتہ یہ جانور موقع بہ موقع گھروں میں چکر لگاتے رہتے ہیں اس لئے ان سے بچنا بہت مشکل کام ہے اسی بناء پر ان کی نجاست کا اعتبار ختم کر دیا گیا ہے، لیکن کراہت باقی رہ گئی ہے، اب یہ بات کہ ان جانوروں کے جوٹھے کو حرام نہ کہنے کی وجہ جو ان میں علت طواف بتائی گئی ہے یہ کہاں سے معلوم ہوئی تو اس کا جواب مصنفؒ نے اس طرح دیا ہے کہ:

**والتنبيه على العلة في الهرة......الخ**

یعنی اس مسئلہ کی علت کی طرف بھی بلی کے مسئلہ میں تنبیہ کر دی گئی ہے، کیونکہ بلی کے بارے میں کہا گیا ہے کہ اس کا جوٹھا اس لئے نجس نہیں ہے کہ وہ شب وروز گھروں میں چکر لگانے والی ہے، اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ اس کی نجاست کے حکم کو بے اعتبار کرنے کی یہی وجہ اور یہی مجبوری ہے، اور یہ بات بالکل ظاہر ہے کہ بلی ہی کی طرح ان جانوروں میں بھی وہی مجبوری کی علت پائی جارہی ہے، مع۔

**وسؤر الحمار والبغل مشكوك فيه، قيل الشك في طهارته......الخ**

گدھے اور خچر کا جوٹھا مشکوک ہے، اس جگہ گدھے سے مراد پالتو گدھے ہیں کہ ان ہی کا جوٹھا مشکوک ہے، اصح قول میں ان جانوروں کے مادہ اور نر کے حکم میں کسی قسم کا فرق نہیں ہے، وہ سب ایک حکم کے یعنی مشکوک ہیں، جیسا کہ قاضی خان میں ہے، اس جگہ خچر سے مراد وہ خچر ہے جس کی ماں گدھی ہو کیونکہ اگر اس کی ماں گھوڑی یا گائے ہو تو وہ پاک ہے، جیسا کہ جنگلی گدھے اور گائے سے جو بچہ پیدا ہو تو وہ پاک ہے، الکافی، حاصل گفتگو یہ ہوئی کہ پالتو گدھا اور ایسا خچر جو گدھی کے پیٹ سے پیدا ہو ان دونوں کا جھوٹا مشکوک ہے۔

**قيل الشك في طهارته، لانه لو كان طاهرا لكان طهورا مالم يغلب اللعاب على الماء.....الخ**

مشکوک کہنے کی صورت میں شبہ یہ ہوتا ہے کہ شک کس بناء پر ہے یعنی خود لعاب کے پاک ہونے میں ہے یا اس سے دوسری چیز کے پاک کرنے میں ہے، تو جواب دیا کہ دونوں وجہوں کا ایک ایک قول ہے، نمبر ا۔ اس طرح پر کہ لعاب کے پاک ہونے میں شک ہے کہ وہ پاک ہے یا نہیں کیونکہ اگر وہ پاک ہوتا تو پانی میں اس کے مل جانے کے بعد بھی پانی اپنی جگہ پر طہور یعنی دوسروں کو پاک کرنے والا باقی رہ جاتا، البتہ اگر لعاب پانی پر غالب آجاتا تو پاک کرنے والا باقی نہ رہتا، حالانکہ مقدار میں پانی کی زیادتی کے بغیر اس پانی سے طہارت حاصل کرنا کافی نہیں ہے جیسا کہ یہ بحث عنقریب آئے گی اس تفصیل سے یہ بات معلوم ہوئی کہ خود اس لعاب کے پاک ہونے میں شک ہے، وقيل الشك الخ اور دوسرا قول یہ ہے کہ لعاب کے طاہر ہونے میں تو شک نہیں ہے البتہ اس کے طہور ہونے میں شک ہے اس بناء پر کہ اگر وضو کرنے والے شخص نے پانی پالیا تو اس پر اپنا سر دھونا واجب نہیں ہے، یعنی وضو کرتے ہوئے پہلے گدھے کے جھوٹے سے سر کا مسح کیا پھر مطلق پانی یا عام پانی مل گیا تو اب اپنے سر کا دھونا اس شخص پر واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ اگر لعاب کے پاک ہونے میں شک ہوتا تو سر کو دھونا اس وقت واجب ہوتا۔

**وكذا لبنه طاهر، ولا يوكل، وعرقه لايمنع جواز الصلوة، وان فحش، فكذا اسؤره، وهو الاصح، ويروى نص محمد على طهارته، و سبب الشك تعارض الادلة في اباحته وحرمته، او اختلاف الصحابةؓ في نجاسته وطهارته، و عن ابي حنيفة انه نجس ترجيحا للحرمة والنجاسة، والبغل من نسل الحمار، فيكون بمنزلته، فان لم يجد غيرهما، يتوضأ بهما، و يتيمم و يجوز ايهما قدم، و قال زفرؒ لايجوز الا ان يقدم الوضوء، لانه ماء واجب الاستعمال، فاشبه الماء المطلق**

ترجمہ: اور اسی طرح گدھی کا دودھ بھی پاک ہے، لیکن اسے کھانا نہیں چاہئے، اور اس کے پسینہ کے ساتھ بھی نماز صحیح ہو سکتی ہے اگرچہ مقدار میں زیادہ ہو، یہی حکم گدھی کے جھوٹے کا بھی ہے، اور قول اصح ہے، ایک روایت یہ بھی ہے کہ امام محمدؒ نے اس کے پاک ہونے کو تصریحاً بیان کیا ہے، اور اس میں شک ہونے کا سبب اس کے حلال اور حرام ہونے کے بارے میں دلائل کے درمیان تعارض کا ہونا، اور صحابہ کرامؓ میں اس کی ناپاکی اور پاکی کے درمیان اختلاف پایا جانا ہے، اور امام ابو حنیفہؒ سے اس کی نجاست کا ہونا منقول ہے اس کی حرمت اور نجاست کی جانب کو ترجیح دیتے ہوئے، اور خچر چونکہ گدھے کی نسل سے ہوتا ہے اسی لئے حکم میں بھی اسی کے برابر ہوگا۔

# توضیح: گدھی کے دودھ اور پسینہ کا حکم

**وکذا لبنه طاهر، ولایو کل......الخ**

گدھی کا دودھ بھی پاک ہے، ویسے یہ بھی کہا گیا ہے کہ وہ ناپاک ہے، المحیط، جبکہ وہ مقدار میں بہت زیادہ نظر آنے لگے، اور یہی صحیح ہے، التمر تاشی، مع، پاک ہونے کے باوجود اسے کھانا نہیں چاہئے، یعنی اس کے کھانے کی ممانعت کی گئی ہے خواہ صرف دودھ ہو یا کسی اور چیز میں ملا کر کھانے کی خواہش ہو۔

**وعرقه لایمنع جواز الصلوٰة، وان فحش، فکذا اسؤره، وهو الاصح......الخ**

لیکن اس گدھے کا پسینہ پاک ہے اگر کپڑے میں لگ جائے تو بھی اسی کے ساتھ نماز بالکل صحیح ہوتی ہے خواہ جتنا پسینہ بھی ہو، اسی طرح اس کا جھوٹا بھی پاک ہے صرف اس کے طہور ہونے لیعنی اس سے دوسری چیز کو بھی پاک کر سکتے ہیں یا نہیں کے بارے میں شک ہے، یہی قول اصح بھی ہے، لیکن امام محمدؒ اس بات کی تصریح ملتی ہے کہ یہ پاک اور طاہر ہے، اور یہی صحیح ہے القاضی خان، جمہور مشائخ کا بھی یہی عمل ہے، الکافی۔

پسینہ کے بارے میں یہ حکم ظاہری روایات کے مطابق صحیح ہے، لیکن دودھ کے بارے میں معتبر کتابوں میں نجس ہونے کی روایت پائی جاتی ہے، یا بعض میں نجس ہونے کی اور بعض میں طاہر ہونے کی دو قسم کی روایتیں ہیں، النہایہ، عین الائمہؒ نے کہا ہے کہ صحیح یہ ہے کہ گدھی کا دودھ نجاست غلیظہ ہے کیونکہ بالاتفاق حرام ہے، قدوریؒ نے کہا ہے کہ مشہور روایات کے مطابق گدھی کا پسینہ پاک ہے، المحیط، مع۔

**و سبب الشك تعارض الادلة فی اباحته وحرمته،...... الخ**

گدھی کے جھوٹے میں شک ہونے کا سبب یہ ہے کہ اس کے مباح اور حرام ہونے کے سلسلہ کی دلیلیں ایک دوسرے کے مخالف ہیں، یا یہ کہ صحابہؓ نے اس کے پاک اور ناپاک کہنے میں اختلاف کیا ہے۔ وعن ابی حنیفة الخ اور امام ابو حنیفہؒ سے مروی ہے کہ گدھی کا جھوٹا نجس ہے کیونکہ انہوں نے حرام اور ناپاک ہونے کی دلیلوں کو ترجیح دی ہے۔

**والبغل من نسل الحمار، فیکون بمنزلته......الخ**

اور خچر بھی چونکہ گدھے کی نسل سے ہے لہٰذا حکماً یہ بھی گدھا ہی جیسا ہوا، اس جگہ تعارض ادلہ کہنے سے مراد احادیث کا اختلاف ہے، کیونکہ حضرت جابرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے پالتو گدھوں کے کھانے سے غزوہ خیبر کے موقع پر منع فرمایا ہے اور گھوڑے کے گوشت کی اجازت دی ہے، بخاری و مسلم وغیرہ، اور حضرت علیؓ کی روایت میں ہے کہ آنحضرت ﷺ نے گھوڑے خچر اور گدھے کے گوشت ممانعت کر دی ہے، یہ روایت ابوداؤد، نسائی اور ابن ماجہ کی ہے، اس روایت سے یہ بات معلوم ہوئی کہ گدھا اور خچر نجس ہیں اور غزوہ خیبر کے موقع کی بعض روایتوں میں ہے کہ کسی کو حکم دیا گیا کہ وہ زور سے یہ اعلان کر دے کہ ہانڈیاں اوندھا دی جائیں کیونکہ ان کا گوشت ناپاک ہے، یہ روایت طحاویؒ کی ہے۔

اور ان کے گوشت کے پاک ہونے کی دلیل یہ ہے کہ کچھ لوگوں کو قحط کے دنوں میں گدھے کے گوشت کھانے کی اجازت دی ہے، جیسا کہ ابوداؤد کی روایت میں ہے؛ اور صحابہ کرامؓ میں سے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے روایت ہے کہ گدھے کا جھوٹا ناپاک ہے، لیکن حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے اس کا پاک ہونا مروی ہے، اس جگہ وضاحت طلب بات یہ ہے کہ تردد تو اس بات میں ہے کہ وہ ضرورت جس سے ناپاکی کا حکم ختم ہو جاتا ہے وہ موجود ہے یا نہیں ہے کیونکہ گدھے اور خچر تو گھروں کے دروازوں اور صحن میں باندھے جاتے ہیں اور کونڈوں اور بالٹیوں میں انہیں پانی پلایا جاتا ہے، ان جانور سے اتنا تعلق اور قربت کی بناء پر ان کے گوشت حرام ہونے کی وجہ سے ان کے جھوٹوں کے نجس ہونے کا حکم ہونا تھا وہ ختم کر دیا گیا ہے، مف۔

حاصل کلام یہ ہوا کہ ان جانوروں کے جھوٹے سے بچنے میں مجبوری کے ہونے اور نہ ہونے میں شک ہو گیا، لیکن اس کے برخلاف پسینہ کے بارے میں بلاشبہ مجبوری باقی ہے، نیز رسول اللہ ﷺ گدھے کی ننگی پیٹھ پر یقیناً سوار بھی ہوتے تھے، ان وجوہ سے گدھے کا پسینہ کپڑے اور بدن کے بارے میں پاک ہے، لیکن پانی میں پڑ جائے تو اس سے وضوء کرنے میں شک ہے، کیونکہ ایسے پانی کے استعمال کرنے میں مجبوری ہے یا نہیں اس بارے میں تردد ہے، اور کپڑے اور بدن سے نجاست دور کر کے پاک کرنا ضروری ہے جیسا کہ الفتح میں ہے اسی طرح ظاہر روایت کے مطابق دودھ ناپاک ہے اور جھوٹا اور لعاب بھی پسینہ کے حکم میں ہے یعنی کپڑے کے معاملہ میں پاک ہے لیکن اس سے کپڑا دھونے اور وضو کرنے میں تردد ہے، م، ف۔

**فان لم یجد غیرھما، یتوضأ بھما، و یتیمم و یجوز ایھما قدم......الخ**

اگر وضو کرنے والا گدھے یا خچر کے جھوٹے پانی کے سوا دوسرا کوئی پانی نہ پائے تو اسی پانی سے وضوء کرلے پھر تیمم بھی کرلے، اور یہ جائز نہیں ہے کہ صرف وضو یا صرف تیمم پر ہی اکتفاء کرے، خزانۃ المفتیین، ان میں سے جس کسی کو چاہے پہلے کرے اور دوسرے کو بعد میں وقال زفر اور امام زفرؒ نے فرمایا ہے کہ وضو کو ہی پہلے کرنا ہوگا کیونکہ گدھے کے پانی کو جب استعمال کے لائق مان لیا گیا ہے تو دوسرے عام پانی کے مشابہ ہو گیا لہٰذا اسی کا استعمال واجب ہوا۔

**ولنا ان المطھر احدھما، فیفید الجمع دون الترتیب، وسؤر الفرس طاھر عندھما، لان لحمہ مأکول، وکذا عندہ فی الصحیح، لان الکراھۃ لاظھار شرفہ، فان لم یجد الانبیذ التمر، قال ابوحنیفۃؒ یتوضأ بہ، ولا یتیمم، لحدیث لیلۃ الجن، فان النبی علیہ السلام توضأ بہ حین لم یجد الماء، وقال ابویوسفؒ یتیمم ولایتوضأ بہ، وھو روایۃ عن ابی حنیفۃ، و بہ قال الشافعی، عملا بآیۃ التیمم، لانھا اقوی، او ھو منسوخ بھا، لانھا مدنیۃ، ولیلۃ الجن کانت بمکۃ، وقال محمد: یتوضأ بہ ویتیمم، لان فی الحدیث اضطرابا، و فی التاریخ جھالۃ، فوجب الجمع احتیاطا**

ترجمہ:-اور ہماری دلیل یہ ہے کہ جھوٹے پانی سے وضو کرنے اور تیمم کرنے دونوں میں سے کسی ایک سے ہی پاکی حاصل ہوتی ہے کیونکہ پاک کرنے والی چیز کوئی ایک ہی ہے، لہٰذا دونوں کام کرلینے سے یقیناً پاکی حاصل ہو جائے گی مگر ترتیب لازم نہیں ہے کہ دونوں میں سے پہلے کسے کیا جائے، اور گھوڑے کا جھوٹا صاحبینؒ کے نزدیک پاک ہے، کیونکہ اس کا گوشت ان کے نزدیک کھایا جاتا ہے، اسی طرح امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بھی صحیح روایت میں گھوڑے کا جھوٹا پاک ہے کیونکہ اس کے گوشت سے کراہت اس گھوڑے کی حرمت کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ اس کی شرافت ظاہر کرنے کی وجہ سے ہے، اگر وضو کرنے کا خواہشمند عام پانی نہ پائے بلکہ صرف ایسا پانی جو نبیذ التمر ہے تو امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ اسی سے وضو کرلے پھر تیمم کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے لیلۃ الجن کی حدیث کی وجہ سے کہ نبی کریم ﷺ نے اس رات کو پانی نہ پایا تو اسی نبیذ التمر سے وضو کرلیا تھا، لیکن ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ وضو نہ کرے بلکہ تیمم کرلے، یہی روایت امام ابوحنیفہؒ سے بھی ہے، اور یہی قول امام شافعیؒ کا بھی آیت تیمم پر عمل کرتے ہوئے، کیونکہ آیت سے استدلال کرنا حدیث کے مقابلہ میں بہت قوی ہے، یا یہ کہ ایک تیمم کی وجہ سے حدیث منسوخ ہو چکی ہے، نیز جن کا معاملہ اور لیلۃ الجن ہجرت سے قبل مکہ میں قیام کا زمانہ ہے، اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اس سے وضو بھی کرے پھر تیمم بھی کرلے، کیونکہ حدیث کے اندر اضطراب ہے اور واقعہ کی تعیین وقت میں اختلاف ہے لہٰذا احتیاطاً دونوں کام کرنا واجب ہوا۔

## توضیح:-گدھے کا جھوٹا پاک پانی میں مل جانا، گھوڑے کا جھوٹے

**ولنا ان المطھر احدھما، فیفید الجمع دون الترتیب...... الخ**

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ جوٹھے پانی سے وضو کرنا یا مٹی سے تیمم کرنے کے دو کاموں میں سے کسی ایک سے ہی پاکی حاصل ہوتی ہے لہٰذا دونوں کام کر لینے سے یقیناً پاکی حاصل ہو جائیگی مگر کسی ترتیب کا خیال کئے بغیر کہ پہلے کون ہو اور بعد میں کون ہو، مگر ہمارے نزدیک افضل کام یہ ہے کہ پہلے وضو کر لیا جائے، اسی طرح تیمم سے پہلے غسل کر لیا جائے، الفتح والبحر، نیت کرنے اور نہ کرنے کے بارے میں اختلاف ہے، زیادہ احتیاط اسی میں ہے کہ گدھے کے جھوٹے سے وضو کرنے میں نیت کر لینی چاہئے، الفتح۔

اگر گدھے کا جھوٹا پانی دوسرے پاک پانی میں مل جائے تو اگر مقدار میں دوسرے پانی سے کم ہو تو اس پانی سے وضو کر لینا جائز ہے، جس طرح ماء مستعمل کا ہے، محیط السرخسی، گدھے کے جھوٹے سے نجاست کا دھونا جائز ہے یا نہیں اس میں دو قول ہیں، نماز کے لئے وضو اور تیمم کر لینے میں شرط صرف یہ ہے کہ ایک نماز کے لئے دونوں کاموں کا ہونا ضروری ہے، یہ کام ضروری نہیں ہے کہ بیک وقت دونوں کام کر لئے جائیں، اگر کسی نے ایک مرتبہ وضو کر کے ایک نماز پڑھ لی پھر تیمم کر کے دوبارہ وہی نماز پڑھ لی تو وہ نماز ادا ہو کر ذمہ سے ساقط ہو جائے گی، النہایہ ع ف۔

اگر کسی نے فقط تیمم کر کے نماز پڑھی پھر گدھے کا جھوٹا پانی زمین پر بہادیا تو اس پر لازم ہے کہ دوبارہ تیمم کر کے نماز پڑھے کیونکہ اس بات کا احتمال ہے کہ بہایا پانی ہی اس کے حق میں پاک ہو، اور اگر کسی نے جوٹھے پانی سے وضو کر کے پھر تیمم بھی کر لیا پھر عام پانی پالیا مگر اس سے وضو نہیں کیا یہانتک کہ وہ پانی بھی کسی طرح ختم ہو گیا تو دوبارہ تیمم کر لے مگر اب دوبارہ اس جھوٹے پانی سے وضو کرنا واجب نہیں ہے، ع۔

**وسؤر الفرس طاهر عندهما، لان لحمه مأكول......الخ**

جھوٹا گھوڑے کا خواہ وہ نر ہو یا مادہ صاحبینؒ کے نزدیک پاک ہے، اور پاک کرنے والا بھی ہے، کیونکہ ان کے نزدیک گھوڑے کا گوشت کھایا جاسکتا ہے، امام شافعیؒ اور دوسرے ائمہ کا بھی یہی قول ہے، اور صحیحین کی حدیث سے بھی ثابت ہے؛ لیکن ابوداؤد اور نسائی کی روایت میں اس کی ممانعت بھی موجود ہے جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے۔

**وكذا عنده في الصحيح، لان الكراهة لاظهار شرفه...... الخ**

اور امام اعظمؒ کے نزدیک بھی صحیح روایت میں گھوڑے کا جھوٹا پاک ہے، امام اعظمؒ نے اس کے گوشت کو جو مکروہ کہا ہے تو وہ اس کی نجاست کی بناء پر نہیں کہا ہے بلکہ اس گھوڑے کی شرافت کے اظہار کے واسطے ہے، جیسا کہ آدمی کے گوشت کو اس کی شرافت کی بناء پر حرام کہا گیا ہے۔

## نبیذ تمر سے وضو اور غسل

**فان لم يجد الا نبيذ التمر، قال ابوحنيفةؒ يتوضأ به، ولا يتيمم، لحديث ليلة الجن......الخ**

نبیذ تمر کے معنی میں ایسا پانی جس میں کچھ کھجوریں اتنی دیر کے لئے ڈال دی گئی ہوں کہ پانی میں کچھ مٹھاس آجائے تو ایسے پانی سے بغیر کسی اختلاف کے وضو کرنا جائز ہو گا، لیکن اگر زیادہ کھجوریں اتنی دیر کے لئے ڈالی گئیں کہ اس کا پانی شیرہ کی طرح گاڑھا ہو گیا تو بالاتفاق اس سے وضو جائز نہ ہو گا، اور اگر اس میں مٹھاس تو آجائے مگر ابھی تک وہ پانی کی طرح پتلا ہی ہو تو اس سے وضو کرنے اور نہ کرنے کے بارے میں اختلاف ہے، صحیح مذہب کے مطابق اس سے وضو نہ کر کے صرف تیمم کر لینا چاہئے اسی آخری مسئلہ کی وضاحت کے لئے مصنف ہدایہؒ نے مذکورہ عبارت کا اضافہ کیا ہے یعنی اگر وضو کے خواہشمند کسی شخص نے سوائے اس نبیذ تمر کے عام پانی نہیں پایا تو ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ اس سے وضو معاف نہ ہو گا بلکہ اس سے وضو کرنا ہو گا، اور تیمم کرنے کی ضرورت نہ ہو گی۔

یہ امام اعظمؒ کا پہلا قول تھا جس کی دلیل لیلۃ الجن کی حدیث ہے (یعنی جس رات رسول اللہ ﷺ جنوں کی جماعت کے پاس ان کی تبلیغ کے واسطے تشریف لے گئے تھے) اس موقع پر آپ ﷺ نے وضو کے لئے سوائے نبیذ تمر کے دوسرا پانی نہیں پایا تھا اس لئے آپ ﷺ نے اسی نبیذ تمر سے وضو کر لیا تھا، امام ابو بکر الرازیؒ نے احکام القرآن میں کہا ہے کہ امام صاحبؒ سے یہی روایت مشہور ہے، قاضی خان نے کہا ہے کہ یہی پہلا قول ہے، نوح بن ابی مریم، اسد بن عمرو اور حسن بن زیادؒ نے روایت کی ہے کہ امامؒ نے کہا ہے کہ تیمم کر لے اور اس نبیذ سے وضو نہ کرے، یہی قول امام مالکؒ، شافعیؒ اور امام احمدؒ کے علاوہ دوسروں کا بھی ہے، وقال ابو یوسفؒ اور امام ابو یوسفؒ نے کہا ہے کہ تیمم کر لے اور اس سے وضو نہ کرے امام اعظمؒ کے یہی ایک روایت ہے، قاضی خان نے کہا ہے کہ یہی صحیح ہے، اور امام اعظمؒ کا قول اخیر ہی ہے، کہ قول اول سے آپ نے رجوع کر لیا تھا۔

وبه قال الشافعی الخ امام شافعیؒ کا بھی یہی قول ہے آیت تیمم پر عمل کرتے ہوئے، کیونکہ آیت تیمم کا مرتبہ احادیث کی بہ نسبت زیادہ قوی ہے، یا اس لئے کہ حدیث مذکور (لیلۃ الجن کی) اس آیت تیمم سے منسوخ ہے کیونکہ یہ آیت ہجرت کے بعد نازل ہوئی جبکہ اس لیلۃ الجن کا واقعہ مکہ میں ہوا تھا، وقال محمدؒ الخ اور امام محمد بن الحسنؒ نے کہا ہے کہ نبیذ التمر سے وضو کر کے تیمم بھی کر لے، کیونکہ اس حدیث میں اضطراب ہے، اس لئے اس بات پر اطمینان نہیں ہوتا ہے کہ نبیذ التمر سے وضو کرنا جائز ہو، اور اس واقعہ جن کی تاریخ میں جہالت ہے اس لئے یہ بات معلوم نہیں ہوتی ہے کہ آیت تیمم پہلے نازل ہوئی ہے یا لیلۃ الجن کا واقعہ پہلے کا ہے اس لئے منسوخ کہنے میں بھی اس بات میں تردد باقی رہ جاتا ہے کہ اگر نبیذ سے وضو جائز ہو تو تیمم باطل ہوگا اور نماز درست ہوگی، فوجب الجمع احتیاطا واجب ہوا کہ احتیاط کی بناء پر وضو اور تیمم دونوں کرنا چاہئے، ف، اسی لئے اگر صرف ایک کام کرے گا تو جائز نہ ہوگا اس جگہ ابو یوسفؒ نے حدیث کو آیت پر مقدم کیا ہے۔

**قلنا ليلة الجن كانت غير واحدة، فلايصح دعوى النسخ، والحديث مشهور عملت به الصحابة، و بمثله يزاد على الكتاب، واما الاغتسال به فقد قيل يجوز عنده اعتبارا بالوضوء، وقيل لايجوز، لانه فوقه والنبيذ المختلف فيه ان يكون حلوا رقيقا يسيل على الاعضاء كالماء، وما اشتد منها صار حراما لايجوز التوضى به، وان غيرته النار فمادام حلوا فهي على الخلاف، وان اشتد فعند ابی حنيفة يجوز التوضى به، لانه يحل شربه عنده، وعند محمد لايتوضأ به، لحرمة شربه عنده، ولايجوز التوضىء بما سواه من الانبذة جريا على قضية القياس**

ترجمہ:- ہم اس کا جواب اس طرح دیتے ہیں کہ لیلۃ الجن کا واقعہ صرف ایک مرتبہ نہیں بلکہ کئی مرتبہ ہوا ہے لہذا اس کے منسوخ ہونے کا دعویٰ صحیح نہیں ہے اور حدیث مشہور ہے، اسی کے مطابق صحابہ کرامؓ نے عمل کیا ہے اور اس جیسی حدیث سے کتاب اللہ پر زیادتی کی جاسکتی ہے، لیکن اس سے غسل کرنا بھی جائز ہے، اور دوسرا قول یہ ہے کہ اس سے غسل کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ جنابت کی ناپاکی وضو کی ناپاکی سے زیادہ ہے وہ نبیذ جس کے بارے میں اختلاف ہے وہ ایسی نبیذ ہے جو میٹھی ہو اور پتلی ہو اتنی کہ پانی کی طرح اعضاء بدن پر بہتی ہو، اور جو اس سے زیادہ گاڑھی ہو جائے تو اس سے وضو کرنا جائز نہیں ہوتا کہ وہ خود حرام ہو جاتی ہے، اور اگر نبیذ کو آگ پر چڑھانے کی وجہ سے اس میں تغیر آگیا ہو تو جبتک کہ وہ میٹھی ہو اس وقت تک اس کے بارے میں اختلاف ہے اور اگر وہ گاڑھی ہو چکی ہو تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس سے وضو کرنا جائز ہے کیونکہ ان کے نزدیک اس کا پینا حلال ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک اس سے وضو کرنا جائز نہیں ہے، اس مسئلے کو اپنے قیاس پر باقی رکھا گیا ہے۔

توضیح:- **قلنا ليلة الجن كانت غير واحدة، فلايصح دعوى النسخ...... الخ**

ہم اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ لیلۃ الجن کا واقعہ صرف ایک مرتبہ نہیں ہوا بلکہ ایسا واقعہ کئی راتوں کو ہوا ہے اور یہ کیونکہ معلوم ہوا کہ نبیذ التمر سے وضو رسول اللہ ﷺ نے اسی لیلۃ الجن میں کیا جو مکے میں ہوا تھا اس لئے یہ جائز ہے کہ تیمم

کے نازل ہونے کے بعد یہ واقعہ ہوا ہو لہذا منسوخ ہونے کا دعویٰ صحیح نہیں ہے۔

**والحدیث مشهور عملت به الصحابة، و بمثله یزاد علی الکتاب...... الخ**

اور مذکور حدیث بھی احادیث میں سے نہیں بلکہ مشہور ہے صحابہ کرامؓ نے اس پر عمل کیا ہے، یہی قول عکرمہ، اوزاعی، حسن ابن حیی اور اسحٰقؒ کا ہے کہ نبیذ التمر دل س وضوء کرنا جائز ہے اور ابن قدامہ نے کہا ہے کہ حضرت علیؓ اور حسن بصریؒ سے بھی یہی قول منقول ہے، ایسی مشہور حدیث سے کتاب اللہ پر زیادتی کرنا جائز ہے، مذکورہ جواب میں دو باتیں بیان کی گئی ہیں اور دونوں باتوں پر اعتراض کیا گیا ہے، اول یہ کہ حدیث کی کتابوں میں لیلۃ الجن کا بار بار ہونا مذکور نہیں ہے۔

دوم یہ کہ یہ حدیث مشہور نہیں ہے، بلکہ متاخرین میں کچھ لوگوں نے اس حدیث میں ایسی گفتگو کی ہے جس کی وجہ سے قریب ہے کہ حدیث صحیح ثابت نہ ہو لہذا اس روایت کی تصحیح ضروری ہے، جس سے امام ابو یوسفؒ کا قول موافق ہے، چنانچہ متاخرین کی جماعت اسی کی طرف گئی ہے، مف، ابن ماجہ نے حضرت عبداللہ ابن عباسؓ سے یہ روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے لیلۃ الجن میں حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ سے فرمایا کہ کیا تمہارے پاس پانی ہے؟

جواب دیا کہ نہیں ہے، سوائے نبیذ التمر کے جو ایک برتن میں موجود تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ چھوہارا پاک ہے اور پانی طہور ہے، (لہذا دونوں کا مجموعہ پاک اور طہور رہا) تو تم اس نبیذ کو میرے ہاتھ پر ڈال دو میں نے ایسا ہی کیا اور آپ نے اس سے وضوء فرمایا یہ روایت طحاویؒ، طبرانیؒ، بزار کے علاوہ اوروں نے بھی بیان کی ہے، مگر اس کی اسناد اور متن دونوں میں گفتگو ہے، صحیح مسلم میں حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ سے روایت ہے کہ علقمہؒ نے پوچھا کہ لیلۃ الجن میں آپ لوگوں میں سے رسول اللہ ﷺ کے ساتھ کوئی اور بھی موجود تھا تو حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ نے جواب دیا کہ نہیں مگر میری آرزو تھی کہ میں بھی آپ ﷺ کے ساتھ ہوتا، پھر ہم نے آپ ﷺ کو نہیں پایا اس لئے گھاٹیوں اور وادیوں میں تلاش کیا اور نہ پانے کی وجہ سے میری رات بہت خراب اور بہت بے چینی کے ساتھ گزاری، جب صبح ہوئی تو ہم نے دیکھا کہ آپ ﷺ حرا پہاڑ کی طرف سے تشریف لا رہے ہیں، الحدیث، یہ روایت مسلم، ابوداؤد، ترمذی کے علاوہ اوروں نے بھی بیان کی ہے۔

ممکن ہے کہ اس لیلۃ الجن کی صبح کو جب ابن مسعودؓ اور دوسرے صحابہ سے آپ ﷺ کی ملاقات ہوئی اس وقت نبیذ التمر کا واقعہ ہوا ہو، لیکن ابن عدی نے امام بخاری سے اور ابن حاتم نے ابوزرعہ سے نبیذ التمر والی حدیث کو ضعیف قرار دیا ہے کیونکہ ابوزید راوی مجہول ہے اور ابن حبان نے بھی یہی کہا ہے لیکن شیخ عینی اور ابن الہمام نے اس کے جوابات دیئے ہیں اور ابوزید کو ثقہ ثابت کیا ہے، مگر میں مترجم اس بحث میں جانے سے اس لئے اعراض کر رہا ہوں کہ خود امام ابو حنیفہؒ سے تو اس سے رجوع کرنا ثابت ہے اس کے باوجود اب اس بحث میں پڑنے سے بلا فائدہ طوالت لازم آئے گی، در مختار میں ہے کہ جب امام اعظمؒ نے ایک قول سے رجوع کیا تو اس کو اب بھی لینا جائز نہیں ہے، یہ ساری گفتگو نبیذ التمر سے وضو کرنے کے بارے میں تھی۔

**واما الاغتسال به فقد قیل یجوز عنده اعتبارا بالوضوء، وقیل لایجوز......الخ**

اب نبیذ التمر سے غسل کرنے کے جائز یا ناجائز کے سلسلہ میں دو قول ہیں اول یہ کہ امام اعظمؒ کے مذہب کے مطابق اس سے وضو صحیح ہونے پر قیاس کرتے ہوئے اس سے غسل کرنے کو بھی جائز کہا ہے، شرح مبسوط میں ہے کہ یہی صحیح ہے، اور ایسا ہی الکافی اور العتابیہ میں ہے، ف، اور دوسرا یہ ہے کہ اس سے غسل جائز نہیں ہے، کیونکہ جنابت کی ناپاکی وضو کی ناپاکی سے بہت زیادہ ہوتی ہے، اسی لئے وضو پر غسل کا قیاس کرنا درست نہ ہوگا، اور مفید میں اسی کو صحیح کہا ہے، الفتح والتبیین، اور جامع صغیر، حسامی میں ہے کہ یہی قول اصح ہے، التاتارخانیہ، اس سے پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ اسی پر فتویٰ ہے۔

**والنبیذ المختلف فیه ان یکون حلوا رقیقا یسیل علی الاعضاء کالماء...... الخ**

وہ نبیذ جس کے بارے میں یہ اختلاف بیان ہوا ہے، اس سے مراد ایسی نبیذ ہے جو میٹھی اور پتلی اور پانی کی طرح بہتی ہو کیونکہ

جو نبیذ ایسی ہو جو گاڑھی ہو گئی ہو وہ حرام ہے اس سے وضوء بالاتفاق جائز نہیں ہے، شرح الطحاوی، اور اگر آگ سے پک کر نبیذ میں فرق آگیا ہو اتنا زیادہ کہ اس میں کچھ تغیر آجائے تو جب تک وہ میٹھی ہے اس میں پرانے اختلاف کا حکم باقی ہے، اور اگر گاڑھی ہو گئی ہو تو امام اعظمؒ کے نزدیک اس سے وضوء جائز ہے، کیونکہ امام اعظمؒ کے نزدیک اس کا پینا حلال ہے۔

**وعند محمد لایتوضأ به، لحرمة شربه عنده ...... الخ**

اور امام محمدؒ کے نزدیک اس سے وضوء جائز نہیں ہے کیونکہ ان کے نزدیک اسکا پینا حرام ہے، لیکن مفید و مزید میں ہے کہ اگر آگ سے اس میں معمولی کا فرق آیا ہو تو بھی اس سے وضوء جائز نہیں ہے خواہ وہ شیریں ہو یا تلخ ہو یا نشہ دار ہو، اور یہی اصح ہے، المفید، یہی اصح ہے، المحیط، اور یہی اصح ہے القاضی خان، میں مترجم کہتا ہوں کہ اس سے پہلے یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ فتویٰ اس بات پر ہے کہ نبیذ تمر سے کسی حال میں وضوء جائز نہیں ہے لہذا گذشتہ اختلاف میں سے ناجائز ہونے کے قول پر ہی فتویٰ ہوگا، اس کے سوا کسی دوسرے قول کو لینا جائز نہ ہوگا اگرچہ اسے صحیح کہا گیا ہو، م۔

## نبیذ تمر کے ماسوا دوسری نبیذوں کا حکم

**ولایجوز التوضیء بما سواه من الانبذة جریا علی قضیة القیاس...... الخ**

اور نبیذ التمر کے ماسوا باقی کسی نبیذ سے وضوء جائز نہیں ہے اسے عام قیاس پر باقی رکھا گیا ہے، نبیذ تمر میں بھی قیاس تو یہی تھا کہ وضوء ناجائز ہو لیکن اس حدیث سے خلاف قیاس جواز کا قول لیا گیا ہے، اور باقی چیزوں کی نبیذیں مثلاً کشمش، منقیٰ، گیہوں، جو اور اس جیسی دوسری چیزوں کے بارے میں حدیث میں کچھ مذکور نہیں ہے اس لئے ان تمام چیزوں میں عام قیاس کے مطابق ناجائز کہنا ہوگا۔

## چند مسائل

جو لوگ نبیذ تمر سے وضوء کے جائز ہونے کے قائل ہوں ان کے لئے یہ لازم ہے کہ وضوء کرتے وقت اس کی نیت ضرور کریں کیونکہ بغیر نیت کے وضوء اس موقع پر جائز نہ ہوگا، وجہ یہ ہے کہ یہ نبیذ تمر پانی کے قائم مقام ہوگی جس طرح مٹی سے تیمم کرنا وضوء میں پانی کے قائم مقام ہے، اسی بناء پر پانی کی موجودگی میں نبیذ سے وضوء جائز نہ ہوگا، نیز پانی نہ پائے جانے کی صورت میں اگر نبیذ سے وضو کر لیا گیا اس کے بعد ہی پانی بھی مل گیا تو پہلا وضوء باطل ہو جائے گا اور دوسرا وضوء اس پانی سے کرنا ضروری ہوگا، اس مسئلہ کو صاحب قدوریؒ نے اپنی شرح میں ہمارے اصحاب سے نقل کیا ہے، الفتح، وضوء کے لئے جب پانی نہ پایا جائے خواہ واقعہ پانی نہ پایا جاتا ہو یا اس کے استعمال پر قدرت نہ ہو تو اس وضوء کا قائم مقام تیمم ہوتا ہے اسی لئے تیمم کی بحث اب شروع کی جارہی ہے۔

## باب التیمم

**ومن لم یجد الماء وھو مسافر او خارج المصر بینه وبین المصر میل اواکثر یتیمم بالصعید**

ترجمہ:- یہ باب تیمم کے احکام میں ہے، جس نے حقیقۃً پانی نہیں پایا جبکہ وہ حالت سفر میں ہو یا اگرچہ شرعی مسافر نہ ہو پھر شہر سے باہر ہو اور اس شخص کے اور شہر کے درمیان ایک میل یا اس سے زیادہ فاصلہ ہو تو ایسے شخص کے لئے جائز ہے کہ صعید سے تیمم کرلے۔

## توضیح: باب، تیمم کے احکام کا بیان

باب الخ ابتداء کتاب میں وضوء یعنی طہارت صغریٰ پھر غسل یعنی طہارت کبریٰ اور اس سے متعلق مسائل کو تفصیل سے

بیان کیا، اور اب ان دونوں کے قائم مقام یعنی تیمم کا بیان مصنفؒ نے شروع کیا ہے، ع، تیمم صرف اسی امت محمدیہ ﷺ کی خصوصیتوں میں سے ایک ہے، یعنی پچھلی کسی امت کے لئے یہ سہولت نہ تھی کہ وضو یا غسل سے معذوری کی صورت میں وہ تیمم کر لیتے جیسا کہ ہمارے لئے اس بات کی اجازت ہے، فقہاء و محدثین نے اس مسئلہ کو تصریحا بیان کیا ہے، اسی امت محمدیہ کی خصوصیتوں میں سے تیمم کے علاوہ احادیث میں اور بھی کئی باتیں ہیں جن میں ایک یہ بھی ہے آپ ﷺ نے فرمایا ہے **جعلت لی الارض مسجد وطهور** کہ روئے زمین میرے لئے مسجد اور طہور بنادی گئی ہے جہاں چاہئیں نماز پڑھ لیں اور جس (پاک) مٹی سے چاہیں تیمم کرلیں، م۔

تیمم کی ابتداء (سنہ ۵ھ) غزوہ مریسیع میں ہوئی اس وقت جب کہ حضرت عائشہ صدیقہؓ کا ہار گم ہو گیا تھا، رسول اللہ ﷺ نے اس کی تلاش کے لئے عام لوگوں کو اسی میدان میں رکے رہنے کا حکم دیا جس میں وہ گم ہوا تھا، لوگ اس کی تلاش میں ادھر ادھر گئے اتنے میں نماز کا وقت آگیا، اتفاق سے اس جگہ وضو کرنے کے لئے دور دور پانی کا نشان نہ تھا اور نہ قافلہ میں سے کسی کے پاس تھا، نماز کے قضاء ہونے کے خوف سے عام صحابہ کرامؓ کو پریشانی تھی بالخصوص سیدنا ابو بکر صدیقؓ کو آپ کی صاحبزادی حضرت صدیقہؓ پر سخت غصہ آنے لگا کہ ان کی وجہ سے ہی عام مسلمانوں کو شکایت ہوئی تھی اس کے بعد حضرت صدیقؓ نے اپنی صاحبزادی پر کچھ سختی کی اور دھمکی بھی دی، اسی موقع پر اللہ تعالیٰ نے آیت تیمم نازل فرمائی تو اسید بن حضیرؓ نے کہا کہ اے آل ابی بکر! ام المومنین حضرت عائشہؓ آپ پر رحم کرے اس تیمم کا حکم اور اس سے سہولت کا حاصل ہونا جو صرف آپ ہی کی وجہ سے نازل کیا گیا ہے یہ کوئی نئی برکت نہیں ہے، بلکہ اس سے پہلے بھی کئی مواقع میں اس قسم کی سہولتیں آپ کے واسطہ سے عام مسلمانوں کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے حاصل ہو چکی ہیں، یہ پوری حدیث صحیح حدیث کی عام کتابوں میں ہے۔

تیمم کے شرعی معنی ہیں چہرہ اور دونوں ہاتھوں کو خاص نیت کے ساتھ پاک مٹی پر مسح کرنا، الفتح، یہی تعریف بحر اور نہر میں بھی کی گئی ہے اور یہی صحیح بھی ہے، "نیت خاص" سے مراد یہ ہے بالاتفاق صرف اللہ کی قربت اور نزدیکی حاصل کرنے کا ارادہ رکھنا، لیکن نماز کے تیمم میں امام اعظمؒ کے قول کے مطابق ایسی نیکی سے اللہ کی نزدیکی حاصل کرنے کا ارادہ کرنا جو بغیر پاکی کے درست نہیں ہوتی ہے، لیکن امام ابو یوسفؒ کے فرمان کے مطابق صرف اللہ کی قربت شرط ہے اگر چہ بغیر پاکی کے بھی وہ حاصل کی جاسکتی ہو مثلاً اسلام لانا۔

خلاصہ یہ ہوا کہ مطلق تیمم کے واسطے تقرب الی اللہ کی نیت کا ہونا شرط ہے، اسی لئے بغیر نیت کے تیمم درست ہی نہ ہوگا، کسی کو تیمم کا طریقہ سکھلانا بھی تقرب الی اللہ میں داخل ہے، اور بھی ثواب کا کام ہے، لہٰذا اس نیت سے تیمم کرنے سے تیمم درست ہوگا، لیکن ایسے تیمم سے نماز جائز نہ ہوگی، بلکہ نماز کے تیمم میں ابو یوسفؒ کے نزدیک تقرب کے لئے ایسا کام کرنا شرط ہے جو خود بھی مقصود ہو، اور وہ دوسری عبادت کرنے کے لئے شرط نہ ہو، اور طرفینؒ یعنی امام اعظم اور امام محمدؒ کے نزدیک اس شرط میں اتنی زیادتی اور بھی ہے کہ وہ تقرب خود مقصود ہو اور ایسا ہو کہ طہارت کے بغیر وہ درست نہ ہو، م، اس جگہ تیمم کی سب سے بہتر تعریف اس طرح کی گئی ہے، "پاک زمین پر ہاتھ مار کر چہرہ اور دونوں ہاتھوں کو خاص نیت کے ساتھ مسح کرنا" اس تعریف سے فائدہ یہ ہوگا کہ زمین پر ہاتھ مارنا بھی تیمم کے لئے ایک رکن ہو جائے گا، در مختار میں اسی تعریف کو اصح اور احوط کہا ہے، لیکن تحقیق اس کے خلاف ہے جیسا کہ عنقریب اپنے مقام پر اس کی بحث سے معلوم ہو جائے گا، م۔

تعریف میں "پاک زمین یا مٹی" کہنے کے دو فائدے حاصل ہوتے ہیں نمبر ا۔ اس سے نجس زمین خارج ہو گئی، آیت تیمم ﴿فتیمموا صعیدا طیبا﴾ کہہ کر صعیدا کے ساتھ طیب کی بھی قید لگادی گئی ہے، جس سے اس زمین کا اچھا ہونا اور پاک ہونا ضروری ہو گیا، یعنی ہر طرح سے وہ پاک ہو لہٰذا اگر کوئی زمین پاخانے یا پیشاب یا دوسری ناپاکی کی وجہ سے ناپاک ہو گئی پھر دھوپ

لگنے کی وجہ سے وہ خشک ہو گئی تو بعض اعتبار سے وہ پاک ہو گئی یہانتک کہ اس پر نماز پڑھنی جائز ہو گی مگر ہر طرح سے اور مکمل پاک نہ ہونے سے اس پر تیمم کرنا درست نہ ہوگا، اس کے بارے میں در مختار میں لکھا ہے کہ ایسی مٹی مستعمل پانی کے حکم میں ہے؛ دوسرا فائدہ یہ ہوگا کہ جس پر مسح کرنا ہو وہ زمین کی جنس سے ہو خواہ خاک و غبار ہو یا نہ ہو یہانتک کہ چکنے پتھر پر بھی مسح کرنا جائز ہوگا، جیسا کہ عنقریب بیان ہوگا، اور الدر وغیرہ میں ہے

تیمم کے دو رکن ہیں (۱) دو مرتبہ ہاتھ مارنا، لیکن مترجم کے نزدیک یہ بات تحقیق کے خلاف ہے، اس کی تفصیل التیمم ضربتان کی تحقیق میں آئے گی، (۲) پورے چہرے پر اور ہاتھوں کی کہنیوں تک اچھی طرح مسح کرنا، اور اس میں چھ شرطیں ہیں، (۱) نیت (۲) مسح کرنا (۳) انگلیوں یا اس سے زیادہ ہونا، (۴) پاک مٹی ہونا، (۵) مٹی میں پاک کرنے والے کی صفت ہونا، (۶) پانی نہ پانا خواہ حقیقت میں پانی موجود نہ ہو یا اس طرح کہ پانی ہو لیکن بیماری یا بیماری کے خوف کی وجہ سے اس کا استعمال منع ہو، میں مترجم کہتا ہوں کہ مذہب مختار کے مطابق چونکہ شہر اور باہر حکم میں برابر ہے لہذا جگہ کی خصوصیت شرط نہیں ہے، م، اور ابن وہبانؒ نے ان باتوں کے علاوہ حالت اسلام کا ہونا بھی زیادہ کیا ہے، د، اور حیض نفاس کا ختم ہونا اور چہرہ اور ہاتھوں پر چربی وغیرہ کی مانند کسی ایسی چیز کا بھی نہ ہونا شرط ہے جس سے مسح کرنا مشکل ہو، ط، یہ باتیں تیمم کے صحیح ہونے کی شرطیں ہیں۔

اور تیمم میں آٹھ باتیں سنت ہیں، (۱) دونوں ہتھیلیوں کو اندر کی طرف سے زمین پر رگڑنا، (۲) ہتھیلیوں کو مٹی پر رکھ کر آگے کی طرف کھینچنا (۳) اون ہتھیلیوں کو رکھے ہوئے پیچھے کی طرف ہٹانا، النہر، (۴) ان کو جھاڑنا (۵) انگلیوں کو کشادہ رکھ کر زمین پر ملنا تاکہ اگر غبار موجود ہو تو انگلیوں کے بیچ میں آجائے (۶) سب سے پہلے بسم اللہ پڑھنا جیسے وضو میں ہے، (۷) ترتیب کا خیال رکھنا کہ پہلے چہرے پر، پھر دائیں ہاتھ پر پھر بائیں ہاتھ پر مسح کرنا (۸) پے در پے مسح کرنا اس طرح پر کہ اگر مٹی کے بجائے پانی ہوتا تو اتنی دیر میں پہلا عضو خشک نہ ہو جاتا، د، اتنی تمہید کے بعد اب مصنفؒ کے مسائل کا ترجمہ شروع ہوتا ہے، اس صورت میں جبکہ حقیقت میں پانی نہ پایا جائے۔

**و من لم یجد الماء......الخ**

جس نے حقیقت میں پانی نہیں پایا یعنی ایسا عام پانی جس سے وضو کرنا جائز ہو، ایسی نماز کے لئے کہ قضاء میں اس کا قائم مقام موجود ہو، برخلاف عید کی نماز اور جنازہ کی نماز کے (کہ ان نمازوں کی قضاء نہیں اگر وقت پر جماعت سے یہ نمازیں نہ پڑھی جاسکیں) حاصل یہ ہے کہ جس نے ایسا پانی نہیں پایا جس سے وضو جائز ہوتا ہے اتنی مقدار میں جو اس کے وضو یا جنابت کو کافی ہو اور ایسی نماز کے واسطے وضو ہو جس کا خلیفہ یعنی قضاء موجود ہو۔

**وھو مسافر او خارج المصر بینه وبین المصر میل او اکثر یتیمم بالصعید ...... الخ**

اور وہ شخص اگرچہ مسافر نہیں ہے پھر بھی شہر سے باہر ہو یا حقیقت میں مسافر ہو، اور اس شخص کے اور شہر کے درمیان ایک میل یا اس سے زیادہ فاصلہ ہو تو ایسے شخص کے لئے جائز ہے کہ پاک مٹی سے تیمم کرلے۔

**لقوله تعالی: ﴿فَلَمْ تَجِدُوْا مَاءً فَتَيَمَّمُوْا صَعِيْدًا طَيِّبًا﴾ و قوله علیه السلام: التراب طهور المسلم ولو الی عشر حجج مالم یجد الماء، والمیل هو المختار فی المقدار، لانه یلحقه الحرج بدخول المصر، والماء معدوم حقیقة، والمعتبر المسافة دون خوف الفوت، لان التفریط یأتی من قبله**

ترجمہ:- اللہ تعالی کے اس فرمان کی وجہ سے کہ اگر تم پانی نہ پاؤ تو تم صعید طیب کا تیمم کرو اور رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ مٹی مسلمان کو بہت پاک کرنے والی ہے اگرچہ دس برس تک ہو جبتک پانی نہ پایا جائے، دوری صرف ایک میل کا ہونا ہی مذہب مختار ہے کیونکہ شہر سے ایک میل باہر ہونے میں اس کو دوبارہ شہر جانے میں سخت تکلیف ہوگی اور پانی تو در حقیقت

نایاب یا معدوم ہے، اس بارے میں مسافت معتبر ہے وقت کی تنگی کی وجہ سے نماز کے جانے کے خوف کا اعتبار نہیں ہے کیونکہ اس قدر وقت تنگ ہونے میں خود اسی شخص کی کوتاہی کو دخل ہے۔

## توضیح: مسافر ہونے کے لئے مسافت کا اعتبار

لقوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَجِدُوْا مَآءً فَتَيَمَّمُوْا صَعِيْدًا طَيِّبًا﴾ الخ تیمم کے ثبوت کے لئے پہلی دلیل خدائے تعالیٰ کا یہ فرمان ہے ﴿فَلَمْ تَجِدُوْا مَآءً فَتَيَمَّمُوْا صَعِيْدًا طَيِّبًا﴾ کہ اگر تم کو پانی پر حقیقتاً یا حکماً) قدرت نہ ہو تو پاک مٹی سے تیمم کرلو، اسی طرح دوسری دلیل رسول اللہ علیہ کا یہ فرمان التراب طهور المسلم الخ یعنی زمین مسلمان کو بہت زیادہ پاک کرنے والی ہے، اس کے استعمال کرتے ہوئے دس سال ہی کیوں نہ گذر جائیں بلکہ جب تک پانی نہ ملے ساری زندگی ہی کیوں نہ ہو اس سے طہارت حاصل ہوتی رہے گی۔

حضرت ابوذر غفاریؓ سے روایت ہے کہ وہ سفر کر کے اپنے اہل و عیال کے پاس پہنچتے تو انہیں جنابت ہوتی اور غسل لازم آتا، اس مجبوری کا اظہار انہوں نے رسول اللہ علیہ کے سامنے کیا تو رسول اللہ علیہ نے فرمایا الصعيد الطيب وضوء المسلم وان لم يجد الماء عشر سنين فاذا وجده فليمسه بشرته یعنی پاکیزہ زمین مسلمان کا وضو ہے اگر چہ وہ دس سال تک پانی نہ پائے، پھر جب پانی مل جائے تو اپنے ظاہری بدن پر اسے پہنچادے (یا ڈالدے) اس حدیث کو ابوداؤد، ترمذی اور نسائی نے روایت کی ہے، اور ترمذی نے کہا ہے کہ یہ حسن صحیح ہے، ع‌ف، اور حاکم، ابن حبان، بزار اور طبرانی نے اس کی روایت کی ہے، یہ حدیث اس بات کی واضح دلیل ہے کہ تیمم پانی کا مکمل خلیفہ اور قائم مقام ہے کہ جب تک پانی کے استعمال پر قدرت نہ ہو اس وقت تک تیمم وضو کا قائم مقام رہے گا۔

نیز یہ ضروری نہیں ہے کہ صرف نماز کے وقت میں ہی اس کے ادا کرنے تک تیمم وضو کا قائم مقام رہے گا جیسا کہ امام شافعیؒ کا قول اور امام مالکؒ کا مذہب ہے، م، پھر آیت پاک اور حدیث رسول اللہ علیہ میں ہے کہ پانی نہ پائے، جبکہ مذکورہ مسئلہ میں ایک میل دور دور پانی ہونے کو بھی پانی نہ پانے کے حکم ہی میں مانا گیا ہے یعنی اس نے پانی نہیں پایا اگرچہ ایک میل کے بعد پانی موجود ہو، اس کا مطلب یہ ہے کہ آیت و احادیث کا مقصد یہ ہے کہ واقعتہً پانی کے نہ پانے پر ہی تیمم کی اجازت نہیں ہوتی بلکہ اس شخص کے پانی نہ پانے پر ہی حکم عائد ہوگا کیونکہ کسی مسلمان کو حرج میں ڈالنا شرعاً مطلوب نہیں ہے بلکہ حرج میں مبتلاء ہونے کو ختم کردیا گیا ہے اور اس حکم کا مدار حرج کے دور ہونے پر ہے، البتہ کتنے فاصلہ سے پانی کی تلاش حرج میں داخل ہے اور کس مقدار میں حرج نہیں مانا گیا ہے اسی مسئلہ میں اختلاف ہے چنانچہ بعضوں نے دو میل کا اعتبار کیا ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ اگر سفر کے رخ پر پانی پانے کی امید ہے تو دو میل اور اگر پیچھے کی جانب ہو یا بائیں جانب ہو تو ایک ایک میل کا اعتبار کیا گیا ہے، کیونکہ آمد و رفت کا مجموعہ دو میل ہو جائے گا، تیسرا قول یہ ہے کہ اتنے فاصلہ پر اگر پانی موجود ہو کہ اس کے چلانے سے پانی کی جگہ پر موجود شخص اس کی آواز نہ سن سکے تو دور سمجھا جائے گا ورنہ قریب ہوگا، غرضیکہ اس میں مختلف اقوال ہیں۔

والماء معدوم حقيقة......الخ

یعنی اس جگہ جہاں یہ شخص موجود ہے وہاں حقیقت میں پانی موجود ہے، اگرچہ ایک میل کے فاصلہ سے کم پر پانی موجود ہو، البتہ ایک میل سے کم میں حقیقۃً حرج نہ پائے جانے کی بناء پر یہ مان لیا گیا ہے کہ گویا یہاں پر پانی موجود ہے، م۔ اور والماء معدوم کی عبارت میں اس بات کا بھی احتمال ہو سکتا ہے کہ یہ ایک اعتراض کا جواب ہو، اعتراض یہ ہو آیت پاک میں حکم مطلق ہے کسی قسم فاصلہ کی کوئی قید نہیں ہے مگر فقہاء نے ایک میل کی قید لگادی ہے ایسا کیوں ہے؟۔ اس طرح تو آیت کو اپنی رائے سے مقید

کرنالازم آتا ہے۔

جواب کی تفصیل یہ ہے کہ آیت میں اس بات کی تصریح موجود ہے کہ اگر حقیقت میں پانی موجود نہ ہو تو تیمم جائز ہے لیکن ہم سب کا اس پر اتفاق ہے کہ اگر آدمی اپنے دروازے پر ہو اور وہاں پانی نہ ہو، مگر گھر میں پانی موجود ہو تو اسے معذور مان کر ہر گز تیمم کی اجازت نہیں دی جائے گی، یہانتک کہ سو پچاس قدم فاصلہ پر ہونے سے بھی تیمم کی اجازت نہیں دی جاسکتی ہے، بلکہ اتنے فاصلہ پر ہونے سے ہی معذور مانا جائے گا کہ وہاں تک جاکر لانے میں حرج ہو تو اس وقت تیمم کی اجازت دی جائے گی، اسی بناء پر یہ اندازہ لگایا گیا ہے کہ ایک میل کے فاصلہ کی صورت میں حرج ہوگا اور حقیقت میں پانی کو معدوم مان کر تیمم کی اجازت دی جائے گی، مع، اور امام ابو یوسفؒ سے یہ روایت ہے کہ اگر پانی اتنی دوری پر ہو کہ وہاں جاکر وضوء کر کے آنے میں مسافر کے دوسرے ساتھی نظروں سے غائب ہو جائیں گے تو اسے دور سمجھا جائیگا، اور اس کے حق میں تیمم جائز ہوگا، یہ قول بہت بہتر ہے جیسا کہ الذخیرہ میں ہے، ف، ع۔

اور امام زفرؒ نے فرمایا ہے کہ اگر جانے میں نماز جاتی رہنے کا خوف ہو تو تیمم جائز ہوگا اگرچہ ایک میل سے کم فاصلہ پر پانی موجود ہو، مگر صاحب ہدایہؒ نے اس قول کو رد کر دیا ہے اس قول سے **والمعتبر المسافة الخ** یعنی اس مسئلہ میں مسافت کا اعتبار ہے اسی لئے وقت کی کمی کی بناء پر نماز کے قضاء ہو جانے کے خوف کا اعتبار نہ ہوگا، کیونکہ وقت میں تو پہلے گنجائش تھی مگر اسے تلاش نہ کرنے سے وقت میں جو کمی ہوئی اس شخص کی اپنی کوتاہی کی وجہ سے ہوئی ہے کہ اس نے طہارت کرنے میں اتنی دیر کیوں کر دی کہ یہ آخری وقت آگیا، لہٰذا اسے معذور نہیں کہا جائے گا، ج، اس لئے جب پانی اس سے قریب ہو تو وہ تیمم کرنے میں معذور نہ ہوگا، جیسا کہ شرح مبسوط میں تصریح کے ساتھ موجود ہے، ن۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ اصول فقہ میں یہ بات طے ہو چکی ہے کہ ہمارے نزدیک نماز کی ادائیگی کے لئے جب وقت آخر ہونے کو ہوتا ہے اس وقت من جانب اللہ واجبی خطاب متوجہ ہوتا ہے تو پھر اس شخص کو معذور کیوں نہیں مانا جائے گا، جواب یہ ہے کہ آخری وقت سے وہ وقت مراد ہے جب طہارت حاصل کر لینے کے بعد باقی وقت میں پوری نماز مکمل طور سے ادا کی جاسکے کیونکہ بغیر طہارت کے تو نماز شروع نہیں ہوسکتی ہے اب جبکہ اس نے طہارت حاصل کرنے میں ہی اتنی زیادہ تاخیر کر دی کہ طہارت کے ساتھ نماز مکمل طور سے ادا کر سکے تو اس تاخیر کا ذمہ دار خود اسی شخص کو مانا جائے گا، اب جبکہ وہ قصوروار ثابت ہو چکا ہو اسے کس طرح معذور سمجھا جائے گا، ح، اتنی پوری تفصیل اس صورت کی تھی جبکہ حقیقۃً پانی نہ پایا جاتا ہو، اور اب حکماً کی معذوری کا بیان ہو رہا ہے کہ اگرچہ پانی موجود ہے مگر وہ شخص کسی وجہ سے اس کے استعمال پر قادر نہیں ہے۔

**ولو كان يجد الماء الا انه مريض، فخاف ان استعمل الماء اشتد مرضه، يتيمم لما تلونا، ولان الضرر في زيادة المرض فوق الضرر في زيادة ثمن الماء، وذلك يبيح التيمم، فهذا أولى، ولا فرق بين ان يشتد مرضه بالتحرك اوبالاستعمال، واعتبر الشافعي خوف التلف، وهو مردود بظاهر النص**

ترجمہ:- اور اگر پانی تو پاتا ہے مگر اپنی بیماری کی وجہ سے اس بات سے ڈرتا ہے کہ پانی استعمال کرنے سے بیماری بڑھ جائے گی، تو اسے بھی تیمم کر لینا چاہئے، اس فرمان خداوندی کی بناء پر جو اس سے پہلے ہم نے تلاوت کر دی ہے، اور اس وجہ سے کہ بیماری کے زیادہ ہو جانے کا نقصان پانی کی قیمت کے زیادہ ہو جانے کے نقصان سے حالانکہ پانی خریدنے کے لئے اس کی عام قیمت سے زیادہ قیمت کا ہونا تیمم کرنے کو مباح کر دیتا ہے تو یہ مرض کی زیادتی کا خوف بدرجہ اولی تیمم کو مباح کر دے گا، اور اس بات میں کوئی فرق نہیں ہے کہ مریض کا مرض اس کی حرکت کی زیادتی سے بڑھتا ہے یا پانی کے استعمال سے بڑھتا ہے، اور امام شافعیؒ

مریض کے لئے تیمم کے جائز ہونے کے لئے مرض کہ زیادہ ہونے کا اعتبار نہیں کیا ہے بلکہ جان کے ہلاک ہو جانے کا اعتبار کیا ہے، مگران کا یہ قول ظاہر نص کی وجہ سے رد کر دیا گیا ہے۔

## توضیح:- بیماری کی زیادتی کا خوف

**ولو کان یجد الماء...... الخ**

یہاں سے حکماً پانی نہ پانے کے احکام بیان کرنے شروع کئے ہیں کہ اگر کسی کے پاس پانی موجود ہو مگر اسے خطرہ ہو کہ اگر میں وضوء کروں گا تو میری بیماری بڑھ جائے گی تو اسے چاہئے کہ تیمم کرلے، فتح القدیر کے ایک نسخہ میں ہے کہ اس کا مرض بڑھ جائے گا یا اس کے اچھے ہونے میں دیر لگے گی تو وہ تیمم کرلے، م، کیونکہ یہ صورت بھی پانی نہ پانے کی ہے، لما تلونا الخ اس آیت پاک سے جو پہلے ہم نے تلاوت کردی ہے، اور وہ آیت یہ ہے ﴿وان کنتم مرضی ولم تجدوا ماء فتیمموا صعیداً طیبا﴾، اس آیت میں بیماروں کے لئے صریحاً اجازت ہے، پھر مرض کی زیادتی کبھی زیادہ حرکت کرنے کی وجہ سے ہوتی ہے جیسے عرق المدنی یعنی (۱) نہروا کے بیمار یا میطون (دست کے بیمار) کو ہوتی ہے، یا پانی کے استعمال سے ہو جیسے چیچک وغیرہ والے کو ہو ان دونوں قسموں میں کوئی فرق نہیں ہے، ف، ع، د، ھ۔

## پانی کی قیمت کی زیادتی، بیماری کے بڑھ جانے کا خوف خواہ کسی طرح ہو

**ولان الضرر فی زیادۃ المرض فوق الضرر فی زیادۃ ثمن الماء......الخ**

اور اس عقلی دلیل یا قیاس جلی کی وجہ سے کہ بیماری کے زیادہ ہو جانے سے جو نقصان انسان کو ہوتا ہے وہ بلاشبہ قیمت کی زیادتی کے نقصان سے بہت زیادہ ہوتا ہے، اب جبکہ اگر کہیں وضو کے لئے پانی قیمت دے کر خریدنا پڑتا ہو، اب اگر عام قیمت پر پانی مل رہا ہو تو اسے خرید کر وضو ہی کرنا چاہئے لیکن اگر کوئی شخص موقع سے ناجائز فائدہ اٹھاتے ہوئے وضو کے لئے پانی کی عام قیمت سے زیادہ مطالبہ کرتا ہو تو ایسے شخص کے لئے یہ جائز ہوگا کہ پانی نہ خریدے اور تیمم کر کے اپنی نماز ادا کرلے

**وذلک یبیح التیمم، فھذا أولی......الخ**

اس بناء پر مرض کی زیادتی کی صورت میں بدرجہ اولیٰ تیمم کرنا مباح ہوگا، اگر کوئی شخص اس جگہ یہ اعتراض کرے کہ قیمت کی زیادتی تو کھلم کھلا اور یقینی ہو رہی ہے مگر بیماری کی زیادتی کا تو صرف خوف اور احتمال ہے، لہٰذا قیاس کرنا ایک کو دوسرے پر صحیح نہ ہوگا، جواب یہ ہے کہ ان صورتوں میں خوف سے مراد صرف احتمال خوف نہیں ہے بلکہ یقین کے معنی میں ہے، اور شریعت میں اس جیسی بہت سی مثالیں مل سکتی ہیں، م، اور یہ خوف کہ بیماری بڑھ جائے گی کئی طرح سے معلوم ہو جاتا ہے، مثلاً تجربہ سے کچھ علامتیں سامنے آجاتی ہیں یا ایسے حکیم نے جو مسلمان ہو اور ماہر فن ہو، اور اس کا فاسق ہونا ظاہر نہ ہو یہ بتادیا ہو کہ فی الحال پانی کے استعمال سے اس مریض کو نقصان ہوگا، شرح المنیہ الحلبی۔

اس مسئلہ میں پانی کی دوری میں جس میل کا تذکرہ ہوا ہے اس سے مراد ایسا میل ہے جو ایک فرسخ کی تہائی ہو، یا چار ہزار گز ہو اور ہر گز (۲۴) انگلی کے برابر اور ہر انگلی ایسے چھ جو کے برابر جس کی پیٹھ اور بیٹ ملے ہوئے ہوں، ف، د، ع، اس قول اور میل کے اس حساب میں زیادہ احتیاط ہے، م، پھر تیمم کے مستحق ہونے کے لئے ایک میل کی دوری کی جو قید لگائی گئی ہے وہ ہر شخص کے لئے عام ہے خواہ مسافر ہو یا نہ ہو اسی طرح شہر سے باہر ہو یا شہر کے اندر رہو اور یہی تفصیل صحیح ہے، جیسا کہ التبیین میں ہے کیونکہ تیمم کے مباح ہونے کی اصل بنیاد پانی نہ ملنے پر ہے اور اس مجبوری میں سب برابر ہیں، ف، ط۔

اگر کسی کے پاس اتنا مختصر پانی ہو کہ اس سے صرف وضو کیا جاسکتا ہو یا صرف کپڑے کی یا صرف بدن کی حقیقی نجاست دھوئی جاسکتی ہو جبکہ بدن یا کپڑے پر نجاست لگی ہو تو بالاتفاق اس پانی سے ممکن حد تک نجاست حقیقی دھو کر وضو کی بجائے تیمم

---

(۱) نہروا، رشتے کی بیماری دھاگہ سا جو بدن میں سے نکلتا چلا آتا ہے - فیروز اللغات، انوار الحق قاسمی -

کرلینا چاہئے، لیکن اگر اس کے بر عکس اس نے وضوء کر کے ناپاک کپڑوں کے ساتھ ہی نماز پڑھ لی تو نماز ہو جائے گی مگر وہ گنہگار ہو گا، خانیہ کے حوالہ سے بحر میں ہے، لیکن سراج میں ذکر کیا ہے کہ شہر یا ایسے گاؤں میں جس کے کل یا اکثر رہنے والے دن کے وقت وہاں رہا کرتے ہوں ان کے لئے پانی نہ پانے کا عذر کر کے وہاں تیمم کرنا جائز نہ ہو گا، اور سلمیؒ سے تیمم کا جواز منقول ہے مگر عدم جواز کا قول ہی صحیح ہے، پھر جواز و عدم جواز کا اختلاف اسی صورت میں ہے کہ ان لوگوں نے پانی تلاش کر کے نہ پایا ہو لیکن تلاش کئے بغیر ہی تیمم کر لینا بالاجماع جائز نہ ہو گا، اصح قول وہی ہے کہ شہر میں بھی پانی نہ پائے جانے کی صورت میں جواز کا حکم ہے، واللہ اعلم، م۔

اور اگر خود مریض کو پانی استعمال کرنے سے تو بڑا نقصان نہ ہوتا ہو البتہ ایسا کوئی شخص اس کے پاس نہ ہو جو اسے وضوء کرادے وہ خود پانی استعمال کرنے پر قادر نہ ہو تو اس کے لئے تیمم کرنا جائز ہے، اور اگر ایسے شخص کے پاس کوئی خادم ہو یا اتنی مالی گنجائش ہو کہ اسے اجرت دے کر اس کی مدد سے پانی سے وضوء کر سکتا ہو یا یونہی کسی سے کہنے سے وہ وضوء کرانے پر راضی ہو سکتا ہو، تو ظاہر الروایہ کے مطابق اسے تیمم کرنا جائز نہ ہو گا کیونکہ کسی نہ کسی طور سے اسے پانی استعمال کرنے پر قدرت حاصل ہے، بحر کے حوالہ سے الدر میں ہے، فتح القدیر وغیرہ میں بھی یہی ذکر کیا ہے اور یہ صاحبینؒ کے قول کے مطابق ہے، لیکن امام اعظمؒ کے نزدیک تیمم جائز ہے اور یہی اصح ہے، جیسا کہ بحث عنقریب آئیگی، م، اور منکوحہ بیوی اور شوہر میں سے کسی پر دوسرے کو وضوء کرانا اور اس قسم کی نگہداشت کرنی واجب نہیں ہے لیکن غلام اور باندی کو ان باتوں کا خیال رکھنا واجب ہے، بحر کے حوالہ سے الدر میں ہے۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ بیوی پر شوہر کی اس قسم کی خدمت حکم شریعت کے مطابق تو واجب نہیں ہے البتہ دیانۃً اس پر واجب ہونا چاہئے، چنانچہ فقہاء نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ عورت پر دیانۃً کھانا پکانا اور خانہ داری کے کاموں کو بجالانا واجب ہے، فتامل، م۔

**ولا فرق بين ان يشتد مرضه بالتحرك اوبالاستعمال، واعتبر الشافعي......الخ**

مریض کو حرکت کرنے سے اس کا مرض بڑھتا ہو یا اس طرح سے کہ پانی کے استعمال سے مرض بڑھتا ہو حکم کے اعتبار سے دونوں برابر ہیں اور ان میں کوئی فرق نہیں ہے، بہر حال تیمم کرنا جائز ہو گا، واعتبر الشافعیؒ الخ اور امام شافعیؒ نے جواز تیمم میں مرض کے اضافہ کا اعتبار نہیں کیا ہے بلکہ جان عضو بدن کے تلف ہو جانے یا بیکار ہو جانے کا اعتبار کیا ہے، یعنی اگر جان یا عضو ہلاک ہو جائے یا بیکار ہو جانے کا خوف ہو تب جائز ہے ورنہ نہیں، مگر ظاہر نص کے اعتبار سے یہ قبول نا قابل قول ہے، کیونکہ فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿وان كنتم مرضى﴾ الاية میں صرف مریض ہونے کا تذکرہ کیا ہے اور یہ قید نہیں لگائی گئی ہے کہ ایسی بیماری ہو جس سے وضوء کرنے سے جان یا عضو کا خوف ہو، ن، اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ پھر آپ لوگوں نے کہاں سے یہ قید لگائی ہے کہ بیماری کے بڑھ جانے کا یا دیر سے صحت ہونے کا خوف ہو حالانکہ اس آیت پاک میں ایسی کوئی قید بھی لگی ہوئی نہیں ہے بلکہ آیت عام ہے (صرف بیمار ہونا شرط ہے)۔

جواب یہ ہے کہ آیت کی ابتداء میں ہے، ﴿ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج﴾، یعنی اللہ تعالیٰ تم پر حرج ڈالنا نہیں چاہتا ہے اس سے معلوم ہوا جس صورت میں حرج اور مشقت نہیں ہے یہاںتک کہ بیماری کے بڑھنے کا بھی خوف نہیں ہے تو اس صورت کے سوائے باقی تمام صورتوں میں تیمم کا جائز ہونا نص سے ثابت ہے، جس عالم نے اس بات کا فرق نہیں کیا اس نے ہر قسم کی بیماری میں تیمم کرنا جائز قرار دیا، چنانچہ داؤد ظاہری نے ایسی صورت میں بھی جس میں پانی کے استعمال سے نقصان نہ ہو تیمم کرنے کو جائز کہا ہے، جیسے کہ درد سر وغیرہ حق بات یہ ہے کہ اس جگہ تیمم کی بنیاد حد اور تنگی پر ہے اس لئے اگر کوئی شخص کمزور ہو اس کے وضوء کرنے سے سر کے درد میں زیادہ ہو جانا یا اس کے سر کا درد سر دی ہی کی وجہ سے ہو یا وضوء کرنے سے اس

کی بیماری دیر سے جانے کا احتمال ہو تو اس کے لئے تیمّم کرنا جائز ہے۔

حاصل یہ ہے کہ فقہ ظاہر یہ اور ہمارے درمیان اس طرح فرق ہوا کہ وہ لوگ بیمار ہو جانے ہی سے تیمّم کو جائز کہتے ہیں اور ہم لوگ صرف بیماری ہی نہیں بلکہ اس کے ساتھ تنگی اور حرج پائے جانے سے تیمّم کو جائز کہتے ہیں، فافہم، م، تو امام شافعیؒ کا یہ قول جو مذکور ہوا اس کے بارے میں عینیؒ نے لکھا ہے کہ ان کا یہ قول جدید ہے مگر غیر صحیح اور غیر مشہور ہے اور ان کا قدیم قول ہمارے قول کے موافق ہے، اور شرح الوجیز میں ہے یہی قول عام اصحاب کا ہے اور یہی قول امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو مالکؒ کا بھی ہے اور حل یہ ہے کہ یہی قول اصح ہے، حاوی میں ہے کہ اصح قول جواز کا ہے اور یہی جمہور کا قول، مع، اس سے معلوم ہوا کہ اس مسئلے میں امام اعظمؒ، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ سب کا قول ایک ہی ہے لیکن امام احمدؒ سے منع کی روایت لیکن ان کے اصح مذہب میں بھی جواز کا حکم ہے؛ واللہ اعلم، یہ ساری صورتیں بیماری کے موجود ہونے کی صورت میں ہیں۔

**ولو خاف الجنب انلغتسل ان یقتله البرد، اویمرضه، یتیم بالصعید، وھذا اذا کان خارج المصر لمابینّا ولو کان فی المصر فلا یعتبر، وله ان العجز ثابت حقیقة، فلابد من اعتبارہ**

ترجمہ:-اور اگر کسی جنبی کو اس بات کا خوف ہو کہ غسل کرنے سے سردی اسے ہلاک کردے گی یا بیمار کردے گی تو اسے بھی پاک زمین سے تیمّم کر لینا چاہئے، یہ حکم اس وقت ہے جبکہ وہ جنبی شہر سے باہر ہو اسی مجبوری کی بناء پر جس کو ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے، لیکن اگر اس جنبی کو شہر میں ہونے کی صورت میں بھی خوف لگا ہوا ہو تو بھی امام اعظمؒ کے نزدیک یہی حکم ہے یعنی اس کو تیمّم کرنا جائز ہے، برخلاف صاحبینؒ کے قول کہ یہ دونوں حضرات فرماتے ہیں کہ شہر میں ایسی حالت کا ہونا شاذ و نادر ہے اس لئے اس کا اعتبار نہیں ہوگا لیکن امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ ایسا جنبی جس کو غسل کرنے سے خوف ہو حقیقت میں اس کا عاجز ہونا ثابت ہے لہٰذا اس کے عاجز ہونے کا اعتبار ضروری ہے۔

## توضیح: سردی سے بیماری کے بڑھنے یا ہلاک ہونے کے خوف کی صورت میں تیمّم کرنا

**ولو خاف الجنب اناغتسل ان یقتله البرد، اویمرضه، یتیم بالصعید...... الخ**

اگر جنبی کو غسل کرنے کی صورت میں اس بات کا ڈر ہو کہ سردی اسے مار ڈالے گی یا بیمار کردے گی تو وہ شخص پاک زمین سے تیمّم کر لے، بالخصوص برفستانی ملکوں میں پھر خاص کر سردی کے موسم میں اس بات کا بہت زیادہ خوف لگا رہتا ہے، یہ صورت بیماری لگ جانے کی ہے، جیسے پہلے سے بیماری جو موجود ہو اس کے بڑھ جانے اور تکلیف دینے کی تھی۔

اس جگہ اصل سوال کی چار صورتیں ہو سکتی ہیں جیسا کہ اس سے پہلے اجمالاً ذکر کیا جا چکا ہے یعنی (۱) شہر کے باہر ہو یا (۲) شہر کے اندر ہو (۳) پانی کا استعمال غسل کی صورت میں ہو (۴) وضو کی صورت میں ہو، اب بھی مذکور مسئلہ میں جنب کی تو قید لگائی یعنی غسل کی صورت ہو مگر یہ ظاہر نہیں کیا کہ شہر کے اندر ہو یا باہر ہو، اسی لئے مصنف ہدایہؒ نے فرمایا ہے **ھذا اذا کان الخ** یہ حکم اس وقت کا ہے جب جنبی شخص شہر کے باہر ہو اس وجہ سے جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے اس طرح پر کہ **لانه یلحقه الحرج بدخول المصر** یعنی اس وجہ سے تیمّم مباح ہوگا کہ اس کو شہر جانے میں حرج لاحق ہوگا، عینیؒ نے ایسا ہی کہا ہے اور میرے نزدیک اس کی تفصیل یہ ہوگی کہ بیماری کا آجانا یا بیمار ہونا ہی حرج اور تکلیف میں مبتلاء کرنے والی چیز ہے، اور یہ تکلیف وضو کے لئے پانی کو عام قیمت سے زیادہ قیمت پر خریدنے سے بہت زیادہ تکلیف دہ ہے جبکہ اس صورت میں بھی تیمّم کی اجازت دی گئی ہے تو بیماری کی زیادتی یا بیمار ہو جانے یا مر جانے کے خوف صورت میں بدرجہ اولی تیمّم کرنا جائز ہوگا، پھر یہ بات بھی پہلے بتلا دی گئی ہے کہ اس صورت میں زیادہ گمان ہونا ہی حقیقت کے قائم مقام سمجھا جاتا ہے، مسئلہ کی باریکی اچھی طرح سمجھ لیں۔

خلاصہ یہ ہوا کہ اگر کسی جنبی کو شہر کے باہر پانی پانے کے لئے جان سے مارے جانے یا بیمار ہو جانے کا خوف ہو تو اسے

بالاتفاق تیمم کر لینا مباح ہوگا۔

**ولو کان فی المصر فلا یعتبر، وله ان العجز ثابت حقیقة، فلابد من اعتباره......الخ**

اور اگر جنبی کو مذکور خطرہ شہر میں رہ کر پیش آئے تو بھی امام اعظمؒ کے نزدیک یہی حکم ہوگا یعنی اسے تیمم کرنا جائز ہوگا، لیکن صاحبینؒ اس کے خلاف فرماتے ہیں **هما یقولان الخ** وہ صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ شہر میں ایسی صورت شاذ و نادر ہی ہوا کرتی ہے لہٰذا اس کے لئے تیمم جائز نہ ہوگا، صاحبینؒ کے کہنے کا مقصد یہ ہوگا کہ شہر میں گرم پانی کا حمام اور غسل خانہ ہوا کرتا ہے اسی طرح سردی سے حفاظت کا انتظام ممکن ہے اس لئے مرض کے لاحق ہونے کے خوف کا کوئی اعتبار نہ ہوگا، ورنہ عوام تیمم کا جواز پاکر غسل و وضو، چھوڑ کر تیمم پر ہی اکتفاء کرتے رہیں گے، جیسا کہ صحیح بخاری میں ہے کہ حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ نے فرمایا ہے کہ اگر اجازت دی جائے تو عام لوگ تھوڑی سی سردی میں بھی اس کو حیلہ اور بہانا بنالینگے لیکن حق بات یہ ہے کہ لوگوں کے حالات بہت مختلف ہوتے ہیں یہانتک کہ بہت سے غریبوں مگر ایمانداروں کو اکثر کھانے میں روٹی بھی میسر نہیں ہوتی ہے تو وہ سردی یا گرمی سے اپنی حفاظت کا خطرہ خواہ انتظام کہاں سے کر سکیں گے۔

**وله ان العجز ثابت حقیقة، فلابد من اعتباره......الخ**

اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ ایسے جنبی جس کو غسل سے خطرہ ہو اس کے لئے حقیقت میں عاجزی ثابت ہے اس لئے اس کے عجز کا اعتبار کرنا ضروری ہے، اگر کسی منصوص حکم میں کوئی نادر الوقوع واقعہ داخل ہو تو اسے صرف اپنی رائے سے اس منصوص سے خارج کر دینا جائز ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ بعض ملکوں اور بعض شخصوں کے لحاظ سے نادر الوقوع ہونا یقیناً مسلم ہے مگر مفلس مسلمان اور سرد ملکوں کے باشندوں کے ساتھ ایسے واقعات میں اکثر مبتلا ہوتے رہتے ہیں، اور قاضی خان نے کہا ہے کہ ایسے لوگوں کو بالاجماع تیمم کرنا جائز ہے، جیسا کہ عینیؒ میں ہے، م۔

یہ اختلاف اس صورت میں ہے جبکہ حمام میں داخل ہونے کی قدرت نہیں پائی، لیکن اگر کسی طرح حمام میں داخل ہونا ممکن ہو جائے تو بالاتفاق اسے تیمم کرنا جائز نہ ہوگا، اور اگر خود بھی پانی گرم کا موقع میسر ہو جائے تو بھی تیمم کرنا جائز نہ ہوگا، السراج، لیکن اصل بنیاد جائز ہونے اور نہ ہونے کی حرج پر ہے اسی بناء پر اگر حمام میں یا کہیں بھی ہو گرم پانی کے استعمال سے بھی خوف ہو تو تیمم جائز ہوگا اور اسی پر فتویٰ ہوگا، م۔

اب چار صورتوں میں سے باقی دو صورتوں کی تفصیل یہ ہوگی کہ (۱) اگر شہر کے باہر یا مسافر کو حالت سفر میں (۲) شہر کے اندر وضو کرنے سے بیماری کے بڑھنے یا نقصان کا خوف ہو، تو کافی میں ہے کہ اگر محدث کو وضو کرنے میں یہ خوف ہو کہ سردی سے وہ ہلاک یا بیمار ہو جائے گا تو اس کو تیمم کرنا جائز ہے، اور اسی قول کو اسرار میں مختار کہا ہے، لیکن اصح قول یہ ہے کہ یہ بالاجماع جائز نہیں ہے، النہر، اور صحیح یہ ہے کہ اس کو تیمم جائز نہیں ہے الخلاصہ و قاضی خان، یہ حکم اس بناء پر ہے کہ وضو میں ایسے خوف کا اعتبار نہ ہوگا، کیونکہ تجربہ سے یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ وضو کرنے سے اتنا زیادہ نقصان نہیں ہوتا ہے، الفتح، اور حق یہ ہے کہ اگر ایسا خوف ہو اور محقق ہو تو اسی قول کو لیا جائے گا جو کافی اور اسرار میں ہے، م۔

## تیمم کے جائز ہونے کی صورتیں چند ضروری مسائل

نمبر ۱۔ اگر بیمار کو اتنی طاقت نہ ہو کہ قبلہ کی طرف خود متوجہ ہو یا اس کے بستر پر نجاست موجود ہو لیکن اس سے ہٹ جانے یا بستر بدلنے کی قدرت نہ ہو، اور اس نے ایسے شخص کو پایا جو اسے قبلہ رخ کردے یا نجاست سے ہٹادے تو امام محمدؒ کے نزدیک اس پر یہ واجب نہیں ہے، الفتح، ع، یعنی صاحبینؒ کے نزدیک واجب ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ قول مختار وہ ہے جس کی طرف بحر الرائق میں اشارہ کیا گیا ہے کہ اگر غلام ہو تو واجب ہے مگر اس

کے علاوہ کسی دوسرے کے معاملہ میں اختلاف ہونا چاہئے، م۔

نمبر ۲۔ اسی طرح اگر اندھے نے ایسے شخص کو پایا جو اسے جمعہ کی نماز کے لئے لے جائے یا حج کو لے جائے تو بھی امام اعظمؒ کے نزدیک اس پر جمعہ یا حج فرض نہ ہوگا، فع۔

نمبر ۳۔ اور اصل یہ ہے کہ امام اعظمؒ کے نزدیک دوسرے شخص کی قدرت کے توسط سے انسان کو قادر نہیں مانا جاتا ہے کیونکہ قادر تو ایسے شخص کو کہا جاسکتا ہے کہ جب چاہے اپنا کام خود کر سکے اور یہ بات دوسرے کے توسط سے ہونے میں نہیں پائی جاسکتی ہے، اسی لئے ہمارے نزدیک۔

نمبر ۴۔ اگر کسی بیٹے نے اپنے باپ کو اپنا مال و دولت خرچ کرنے کی پوری اجازت دے دی ہو پھر بھی اس باپ پر حج کرنا لازم نہیں آئے گا، اسی طرح اگر کسی شخص پر کوئی کفارہ ادا کرنا لازم ہو مگر وہ مفلس و محتاج ہو اسی زمانہ میں دوسرے کسی شخص نے اسے اجازت دے دی کہ وہ شخص اس کے مال سے خرچ کر سکتا ہے پھر بھی اسے اس کے مال سے کفارہ ادا کرنا لازم نہ آئے گا، مگر صاحبینؒ کے نزدیک دوسرے شخص کے سامان اور اس کی قدرت سے یہ شخص اپنی قدرت اور اپنا آلہ رکھنے کے حکم میں سمجھا جائے گا، اور صدر شہید حسام الدینؒ نے صاحبینؒ کے قول کو قبول کیا ہے، الفتح۔

یہ بات سمجھنے کی ہے کہ غیر کی مدد اور اس کے سامان سے دوسرے کی یہ حیثیت تو ضرور ہو جاتی ہے کہ اگر وہ شخص ایسے سامان سے کوئی کام کرلے گا تو وہ کام ادا مان لیا جائے گا لیکن اس کی حیثیت اتنی نہیں ہو جاتی کہ خود سے اسے قادر مختار کہدیا جائے، کہ یہ بات بہت دور کی ہے، لہٰذا حق بات وہی ہوئی جو امام اعظمؒ نے فرمائی ہے، **واللہ تعالیٰ اعلم**، م۔

نمبر ۵۔ اگر کوئی شخص از خود نماز میں کھڑے ہونے سے عاجز ہو مگر وہاں پر کوئی بھی ایسا شخص موجود ہے جو اس کے کھڑے ہو کر نماز پڑھوانے میں مدد کر سکتا ہے اس کے باوجود بالاتفاق اس پر کھڑے ہو کر نماز پڑھنا واجب نہیں ہے، وہ بیٹھ کر ہی نماز پڑھ سکتا ہے۔

نمبر ۶۔ اسی طرح اگر کوئی شخص ایسا جو اپنے پیروں سے معذور اور اپاہج ہو ایسے شخص کو پالے جو اسے لاد کر یا سوار کر کے منزل تک پہنچا سکتا ہو تو بھی بالاجماع اس پر پنجوقتی نماز کی جماعت اور جمعہ میں شرکت اور حج واجب نہیں ہے، اگرچہ بعضوں نے کہا ہے کہ اس مسئلہ میں بھی اختلاف ہے، ع، یہ بات مسلم ہے کہ عام مسلمانوں سے حرج اور تنگی کو دور کرنے کے لئے ہی تیمم کرنے کی اجازت دی گئی ہے اب اگر غیر کی مدد اور محتاجی میں بھی وضو اور غسل واجب کر دیا جائے تو ظاہر ہے کہ حرج اپنی جگہ پر باقی رہے گا لہٰذا اس مسئلہ میں اصح قول امام اعظمؒ کا ہے، اسی لئے عینیؒ نے ذکر کیا ہے کہ اگر ایسے مجبور شخص کے پاس ایسا کوئی شخص موجود ہو جو پانی استعمال کرانے میں اس کا مددگار ہو تو صاحبینؒ کے نزدیک اسے تیمم کرنا جائز نہ ہوگا، اور اگر مددگار شخص اس کا اپنا غلام ہو تو مشائخ نے امام اعظمؒ کے قول پر اختلاف کیا ہے، ع۔

مذہب مختار یہ ہے کہ غلام پر اپنے آقا کی خدمت بجا آوری واجب ہے، اور خدمت میں سب سے بہتر ایسی خدمت سمجھی جائے گی جو آخرت میں کام آئے لہٰذا ایسے شخص کو اپنے غلام سے وضو کی خدمت لینی چاہئے اور تیمم نہیں کرنا چاہئے کہ تیمم کرنا جائز نہ ہوگا، م، ایک قول یہ بھی ہے کہ اگر مدد کرنے والا شخص کسی عوض کے بغیر مدد کرتا ہو تو بالاتفاق تیمم کرنا جائز نہ ہوگا، ع۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ کہا گیا ہے کہ اس بات کی طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ یہ قول ضعیف ہے اور صحیح یہ ہے کہ امام اعظمؒ کے نزدیک جائز ہے، م۔

اور اگر مدد کرنے والا اجرت پر مل جائے تو بھی امام اعظمؒ کے نزدیک تیمم جائز ہوگا خواہ وہ تھوڑی اجرت چاہتا ہو یا زیادہ، اور صاحبینؒ نے کہا ہے کہ چوتھائی درہم تک اگر اجرت چاہتا ہو تو تیمم کرلے، ع، یہ بات پہلے معلوم ہو چکی ہے کہ بحر الرائق کے

حوالہ سے در مختار میں ہے کہ اگر مددگار اپنی اجرت عام اجرت کے مطابق مانگتا ہو (زیادہ نہ مانگتا ہو) اور اسے بھی بآسانی دینے کی صلاحیت ہو تو اجرت دے کر وضو کر لے اور تیمم نہ کرے، یہ باتیں صاحبینؒ کے مذہب مختار میں ہیں لہٰذا احتیاطاً اسی پر فتویٰ دینا چاہئے، لیکن اصح قول امام اعظمؒ کا ہے جیسا کہ پہلے معلوم ہو چکا ہے، م۔

ایسا شخص جو مسافر ہو یا شہر سے باہر ہو اور اس کے پاس پانی نہ ہو جب بھی اس کے لئے اپنی اہلیہ اور باندی سے مجامعت کرنی جائز ہے، (غسل کے لئے پانی نہ ہونے سے کوئی حرج نہ ہو گا اس کے لئے تیمم کر لینا کافی ہو گا) عام علماء کا یہ متفقہ فیصلہ ہے، ع۔

نمبر ۸۔ اگر کسی شخص کے پاس مال موجود ہو مگر ساتھ میں نہ ہو (بلکہ گھر میں ہو) تو پانی گرم کرنے کے واسطے ادھار لے سکتا ہے، ورنہ نہیں، د۔

نمبر ۹۔ اگر کسی مسافر کو یا شہر سے باہر شخص کو اس بات کا خوف ہو کہ پانی کے لئے نکلنے سے ہی سامنے درندہ ہو گا یا کوئی دشمن انسان ہو گا جس سے جان کا شدید خطرہ ہو گا، یا پیچھے سے مال ضائع ہو جانے کا ڈر ہو تو وہ تیمم کر سکتا ہے، العنایہ۔

نمبر ۱۰۔ اسی طرح پانی لینے میں اگر سانپ یا آگ کا خطرہ ہو تو تیمم کر سکتا ہے، التبیین۔

نمبر ۱۱۔ یا اس جگہ پر چور، ڈکیت یا موذی اور ظالم کا خوف ہو (تب بھی تیمم کر سکتا ہے) القنیہ، ع۔

نمبر ۱۲۔ یا عورت کو اس بات کا خطرہ ہو کہ راستہ میں کوئی فاسق و فاجر اس پر دست درازی کرے گا، البحر، النہر۔

نمبر ۱۳۔ اور معف میں ہے کہ کسی کی امانت وغیرہ کے ضائع ہونے کا خطرہ ہو یا اس بات کا خطرہ ہو کہ اس کا قرض خواہ اسے گرفتار کر لے گا حالانکہ یہ شخص اپنی حقیقی مالی مجبوری کی وجہ سے قرض کی واپسی سے مجبور ہو، الزاہدی، الکفایہ۔

نمبر ۱۴۔ یا اپنی جان پر یا اپنے قافلہ میں سے کسی کی پیاس کی زیادتی کی وجہ سے جان کا خطرہ ہو اس وقت جبکہ اپنا پانی وضو وغیرہ میں خرچ کر ڈالے گا۔

نمبر ۱۵۔ اسی طرح اپنے جانور کی ہلاکت کی وجہ سے جان کا خطرہ ہو اگرچہ اس کا اپنا کتا ہی کیوں نہ ہو، اگرچہ فی الحال خطرہ ہو یا آئندہ خطرہ ہو، السراج، لیکن جانور کا خطرہ اس وقت معتبر ہو گا جبکہ وضو کے مستعمل پانی کو کسی برتن میں محفوظ کر لینے کا سامان نہ ہو کیونکہ ایسے مستعمل پانی کو دوبارہ جانور کو پلایا بھی جا سکتا ہے کہ وہ پاک ہی ہوتا ہے؛ جیسا کہ ابن کمال پاشا نے اس مسئلہ کو تصریح کے ساتھ بیان کیا ہے، نمبر ۱۶۔ اسی طرح اگر آٹا گوندھنے کے لئے پانی کی ضرورت ہونے والی ہو مگر شوربہ کے لئے اس وقت پانی استعمال کر کے تیمم کرنے کی اجازت نہ ہو گی، سراج۔

نمبر ۱۷۔ اسی طرح جب حقیقی نجاست دور کرنے کی ضرورت ہو جیسا کہ البحر کے حوالہ سے گذر گیا ہے۔

نمبر ۱۸۔ پھر ان صورتوں میں جن میں بندہ کے خوف سے تیمم کر کے نماز پڑھی ہو اگر اطمینان کی صورت میں وضو کر کے اسی نماز کا اعادہ کر سکتا ہو تو اعادہ کرے ورنہ نہیں۔ کیونکہ یہ عذر منجانب اللہ تعالیٰ ہے، اس کا اپنا اختیار کردہ نہیں ہے۔

نمبر ۱۹۔ اگر کسی کے بدن پر چیچک یا زخم ہو اور غسل جنابت فرض ہو جائے تو بدن کے زیادہ حصوں یا وضو کے زیادہ اعضاء کا اعتبار کرنا ہو گا، یعنی جب بیماری کے زیادہ ہو جانے کا ڈر نہ ہو تو اکثر تندرست حصہ کو دھوئے اور زخمی حصہ پر اگر مسح کرنا ممکن ہو ورنہ اس کی اوپر کی پٹی پر خواہ لکڑی کی ہو یا کپڑے کی ہو اس پر مسح کرے۔

نمبر ۲۰۔ اور اس کے بعد پھر تیمم کرنے کی ضرورت باقی نہیں رہتی ہے، اور اگر صرف نصف بدن تندرست ہو تو اصح قول یہ ہے کہ تیمم کر لے، م، الخلاصہ والمحیط۔

نمبر ۲۱۔ اور جمع العلوم میں ہے کہ پسوؤں اور مچھروں کی زیادتی سے گالوں کے اوپر تیمم کرنا جائز ہے، اسی طرح سخت بارش یا سخت گرمی کے موقع پر بھی تیمم کرنا جائز ہے، الزاہدی، الکفایہ۔

نمبر ۲۲۔ اگر پانی نکالنے کا سامان نہ ہو تو بھی تیمم کرنا جائز ہے، ف۔
نمبر ۲۳۔ وہ لوگ جن کی زندگی اکثر اوقات شکار کرنے پر گذرتی ہوں اور اکثر ذریعہ معاش بھی شکار ہی ہو وہ اگر اس غرض سے کتے پالیں تو ان کے لئے کتے پالنا جائز ہے، اسی طرح اپنے جانوروں اور کھیتوں کی حفاظت اور درندے، جنگلی جانوروں اور چوروں سے حفاظت کے لئے بھی کتے پالنا جائز ہے، اسی طرح ایسے کتوں کو خریدنا اور بیچنا بھی جائز ہے۔
نمبر ۲۴۔ اور کتوں کو محض شوق سے یا دوسرے ناجائز مقصد کے لئے پالنا حرام ہے، صحیح حدیث میں ہے کہ ایسے کتے پالنے والے کی ہر روز پانچ نیکیاں کم ہوتی ہیں۔
نمبر ۲۵۔ ابھی کچھ اوپر جو یہ بیان کیا گیا ہے کہ اپنا وضو نہ کر کے اس پانی سے اپنے کتے کو پلا کر خود تیمم کر لینا کافی ہے، تو سراج میں یہ قید لگائی ہے کہ اس کا مقصد یہ ہے کہ وہ کتا شکار کے لئے یا جانوروں کی حفاظت کے لئے ہو، اور در مختار میں اس قسم کی کوئی قید نہیں لگائی ہے، بلکہ مطلقاً بیان کیا ہے کہ اپنے کتے کی پیاس کا خوف ہو، اور یہی اصح ہے، واللہ اعلم، م۔
نمبر ۲۶۔ اگر مسافر کے پاس کنوئیں سے پانی نکالنے کے لئے ڈول نہ ہو یا رسی نہ ہو تو بھی تیمم کر سکتا ہے، قاضی خان، حاصل یہ ہے کہ پانی نکالنے کا سامان پاک اور صاف نہ ہو تو تیمم کر سکتا ہے اور اگر رومال یا پگڑی یا گھاس کے گٹھے سے بھی اگر چہ تھوڑا تھوڑا ہی پانی نکالنا ممکن ہو تو تیمم کرنا جائز نہ ہوگا، اگر چہ لٹکانے سے ان چیزوں کے خراب ہونے کا احتمال ہو اور اگر رومال وغیرہ کے پھاڑنے کے بغیر پانی نہ نکلتا ہو تو ایسی صورت میں صرف اتنی قیمت کا نقصان برداشت کرلے جتنا عام حالت میں اتنے پانی کی قیمت ہوتی ہو، یا پانی کے لئے کنوئیں میں اترنے والا عام دستور میں اتنی اجرت مانگتا ہو، البحر، طحاویؒ نے کہا ہے کہ ہمارے نزدیک یہ مسئلہ اس طرح کھل کر نہیں بیان کیا گیا ہے، بلکہ شافعیہ کے ہاں بیان کیا گیا ہے، توشیخ میں کہا ہے کہ مسئلہ ہمارے قواعد کے موافق ہے۔
مترجم کا کہنا ہے کہ مذکور مسئلہ میں جو نقصان برداشت کرنا بیان کیا گیا ہے اس میں ہمیں تامل ہے، قاضی خان میں ہے کہ مشائخ نے کہا ہے کہ رسی نہ ہونے کی صورت میں اس وقت تیمم کرنا صحیح ہوگا جبکہ ساتھ میں پگڑی وغیرہ نہ ہو، اور اگر ہو تو تیمم کرنا صحیح نہ ہوگا۔
نمبر ۲۷۔ اگر مسافر کے ساتھی کے پاس اس مسافر کا اپنا ڈول ہو، اور ڈول کے مطالبہ پر اس نے کہا کہ میں اپنی ضرورت پوری کر کے ڈول واپس کر دوں گا تو مستحب یہ ہے کہ اس کا انتظار کر کے وضو کرے اور اگر انتظار نہ کر کے تیمم کے ساتھ نماز پڑھ لی تو نماز جائز ہوگی، انتہی۔
نمبر ۲۸۔ اگر کوئی شخص ایسی نہر کے پاس ہو جس کا پانی جما ہوا ہو اور اس شخص کے پاس ایسا کوئی سامان موجود ہو جس کے ذریعہ جمے ہوئے پانی کو کاٹ کر نیچے سے وضو کے لئے پانی نکال سکتا ہو تو پانی نکال کر وضو کر لے اور تیمم نہ کرے، اگر چہ یہ بھی کہا گیا ہے کہ اسے تیمم کرنا جائز ہوگا۔
نمبر ۲۹۔ اسی طرح اگر نہر میں برف جمی ہوئی ہو اور اس کے پگھلانے کا سامان موجود ہو تو ظاہر قول اول ہے یعنی تیمم نہ کرے، البحر۔
نمبر ۳۰۔ اگر کسی مسلمان قیدی کو کفار نے دار الحرب میں روک لیا اور اس نے تیمم کر کے اشارہ سے نماز پڑھ لی تو اسے چاہئے کہ وہاں سے نکل کر وضو کر کے نماز کا اعادہ کرلے۔
نمبر ۳۱۔ اگر کسی نے ایک شخص سے کہا کہ اگر تم نے وضو کیا تو میں تمہیں قتل کر دوں گا یا قید خانہ میں ڈال دوں گا تو اسے چاہئے کہ وقتی طور سے تیمم کر کے نماز پڑھ لے، مگر اطمینان کے بعد نماز کا اعادہ کرلے، قاضی خان و محیط السرخسی۔
نمبر ۳۲۔ اس جگہ اصل مسئلہ یہ ہے کہ اگر بغیر جان یا مال کے نقصان کے پانی کا استعمال ممکن ہو تو پانی استعمال کرنا واجب

ہے، لیکن اگر عام قیمت سے زیادہ میں پانی ملتا ہو تو وہ ضرر شمار ہوگا، البحر، عام قیمت سے اگر دوگنی قیمت پر ملتا ہو تو ضرور شمار ہوگا اور تھوڑے سے نقصان کا اعتبار نہیں ہوتا ہے، یہی صحیح ہے، ایسا ہی الکافی، الفتح اور الخلاصہ میں ہے، م، آئندہ تیمم کی کیفیت کا بیان شروع ہوگا۔

**والتیمم ضربتان، یمسح باحدٰھما وجھه، وبالاخری یدیه الی المرفقین، لقوله علیه السلام: التیمم ضربتان ضربة للوجه وضربة للیدین**

ترجمہ:- اور تیمم ایسی دو ضربیں ہیں جن میں پہلے سے اپنے چہرہ پر مسح کرے اور دوسرے سے اپنے دونوں ہاتھوں پر کہنیوں سمیت مسح کرے کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے تیمم دو ضرب ہیں ایک چہرہ کے لئے اور دوسری دونوں ہاتھوں کے لئے ہے۔

## توضیح:- کتنی مرتبے ہاتھ مارنے چاہئے، اور کن اعضاء پر تیمم کیا جائے

**التیمم ضربتان یمسح باحدٰھما وجھه، وبالاخری یدیه الی المرفقین...... الخ**

تیمم کی دو ضربیں ہیں، امام شافعیؒ کا یہی قول جدید ہے اسی طرح امام ثوریؒ، نخعی، حسن، ابن قانع، لیث، اوزاعی، حکم، اسمٰعیل اور ایک قول امام مالکؒ کا ہے، اور امام مالکؒ واحمدؒ نے فرمایا ہے کہ ایک ضرب چہرہ کے لئے اور ایک ضرب ہاتھ کے لئے پہونچوں تک ہے، اور ابن عبد البرؒ نے کہا ہے کہ پہونچوں تک بطور فرض اور کہنیوں تک مختار ہے، اور ابن قدامہؒ نے مغنی میں کہا ہے کہ امام احمدؒ سے ایک ضرب مسنون اور کافی دو ضرب ہیں، اور قاضیؒ نے کہا ہے کہ دو ضرب کمال ہیں، مع، اور مشہور اہل حدیث سے ایک ضرب چہرہ اور ہاتھوں کے پہونچوں تک کے لئے ہے، لیکن یہ بات ثابت ہو گئی ہے کہ چاروں مشہور ائمہ قول مختار کے مطابق اس بات پر متفق ہیں کہ ضرب دو ہی ہیں اور ہاتھوں کا مسح پہونچوں تک نہیں بلکہ کہنیوں تک ہے، سوائے امام احمدؒ کی ایک روایت کے، واللہ اعلم، اور احوط بھی یہی ہے کہ دو ضرب ہیں۔

**یمسح باحدٰھما وجھه، وبالاخری یدیه الی المرفقین......الخ**

ایک ضرب سے اپنے چہرہ کو اور دوسری ضرب سے اپنے دونوں ہاتھوں کو کہنیوں تک مسح کرنا چاہئے، لیکن اس ترتیب سے مسح ہو کہ پہلے بائیں ہاتھ سے دائیں ہاتھ پر مسح کرے پھر دائیں ہاتھ سے بائیں ہاتھ پر مسح کرے کہ یہ مسنون یا مستحب ہے، یہ مذکور مسئلہ اس صورت میں ہے کہ خود مسح کر رہا ہو کہ دو ہی ضرب ہوں گے، نیز اگر مسح کرنے والے کی انگلیوں کے درمیان غبار داخل نہ ہو تو تیسری ضرب کی ضرورت نہیں ہے سوائے ایک روایت کے جو امام محمدؒ سے منقول ہے، لیکن اگر کسی دوسرے کو تیمم کراتا ہو تو قہستانیؒ نے جامع الرموز میں لکھا ہے کہ تین ضربیں ہوں گی، ایک سے چہرہ دوسری سے دایاں ہاتھ اور تیسری سے بایاں ہاتھ کا مسح کیا جائے، لیکن یہ قول ظاہر معتبر روایتوں کے مخالف ہے کیونکہ ان میں دو ہی ضرب کا ذکر ہے خواہ انسان خود تیمم کرتا ہو یا دوسرے کو تیمم کرا رہا ہو، اور اسی قول پر اعتماد ہے، م۔

## اور تیمم کی شرط

حقیقت میں یہ ہے کہ تیمم کرنے والے کی طرف سے عمل پایا جائے خواہ ضرب کا ہو یا مسح کا یا کسی اور طرح پر ہو، البحر، تاج الشریعہؒ نے کہا ہے کہ مصنف ہدایہؒ نے لفظ ضرب کا حدیث سے تبرک حاصل کرنے کے لئے ذکر کیا ہے، کیونکہ عام روایتوں میں اس موقع پر لفظ ضرب ہی کو ذکر کیا گیا ہے، مع۔

**لقوله علیه السلام: التیمم ضربتان ضربة للوجه وضربة للیدین......الخ**

اس دلیل کی وجہ سے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ تیمم دو ضرب ہیں ایک ضرب چہرہ پر مسح کرنے کے لئے اور ایک

ضرب دونوں ہاتھوں پر مسح کے لئے ہے، حدیث مذکورہ الفاظ سے دار قطنی اور حاکمؒ حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مرفوعاروایت کی ہے، پھر حاکمؒ نے روایت کے بعد سکوت اختیار کیااور کہاہے کہ میں نہیں جانتاہوں کہ علی بن ظبیان کے ماسوااس روایت کو کسی نے مرفوعاذکر کیاہو، یہ روای صدوق ہیں اور یحییٰ بن سعید القطان وہشیم وغیرہ نے اس روایت کو ابن عمرؓ پر موقوف کیاہے، اور دار قطنیؒ نے موقوف کو ہی صواب کہاہے، انتہی، اور ابن عدیؒ نے نسائی اور ابن معین سے ابن ظبیان کی تضعیف نقل کی ہے، مالکؒ نے نافع سے یہی موقوف روایت نقل کی ہے، اور ابن عدیؒ نے بھی موقوف کو صواب کہاہے، اور ابو داؤدؒ نے علی بن ظبیان کے متعلق کہاہے کہ وہ کچھ نہیں ہے، اور نسائی اور ابو حاتم نے بھی ایسا ہی کہاہے، اور ابو زرعہ نے کہاہے کہ یہ روایت اور بے اصل ہے۔

میں مترجم کہتاہوں کہ حاکم نے اس روایت کی توثیق کی ہے، اس حدیث کی مذکور سند کے علاوہ دو سندیں اور بھی ہیں جو اس کی تائید کرتی ہیں، مع، اور حضرت جابرؓ کی روایت قوی ہے جس کی سند اس طرح ہے **عثمان بن محمد الانماطی عن حرمی بن عمارہ عن عزرہ بن ثابت عن ابی الزبیر عن جابرؓ عن النبی ﷺ قال التیمم ضربتان ضربة للوجه و ضربة للذراعین الی المرفقین**، یعنی تیمم دو ضرب ہیں ایک ضرب چہرہ (پر مسح) کے واسطے اور ایک ضرب دونوں ہاتھوں کی کہنیوں تک کے واسطے ہے، حاکم نے اس کے بارے میں کہاہے کہ اس کی اسناد صحیح ہے، اور دار قطنی نے کہاہے کہ اس کے سارے راوی ثقہ ہیں، ابن الجوزیؒ نے کہاہے کہ عثمان بن محمد کے بارے میں کلام کیاگیاہے، صاحب التنقیح نے اس کلام کا رد کرتے ہوئے کہاہے کہ خود یہ کلام مقبول نہیں ہے کیونکہ اس میں یہ بات نہیں بتلائی گئی ہے کہ کس نے کلام کیاہے حالانکہ اس راوی سے ابوداؤد اور ابو بکر بن ابی عاصم نے بھی روایت کی ہے، اور ابن ابی حاتم نے اس پر بغیر جرح کئے ان سے روایت کیاہے، ت، د، ع، اور ابن حجرؒ نے تقریب میں کہاہے کہ راوی مقبول ہے اور بلوغ المرام میں اس کی اسناد کو حسن کہاہے، م۔

اور بزار کی وہ حدیث جو حضرت عائشہؓ سے مروی ہے اور طبرانی کی وہ روایت جو حضرت ابوامامہ سے اس کتاب میں متن کے جن الفاظ سے منقول ہے اس کی مؤید ہے، اس کے علاوہ اور بھی کئی آثار اس میں موجود ہیں، اور طحاویؒ نے شعبیؒ سے مرسل اور ابن عمرؓ سے چار صحیح سندوں سے موقوفا روایت کیاہے، فع، اور عمار بن یاسرؓ کی وہ حدیث جو صحیحین میں بہت سی سندوں سے ہے اسی طرح ابو موسی اشعریؓ کی حدیث بھی صحیحین اور سنن میں موجود ہے، البتہ اس میں بجائے دو ضرب کے ایک ہی ضرب چہرہ اور دونوں ہاتھوں کے پہونچوں تک کے لئے مذکور ہے، اور شرح سفر السعادۃ میں شیخ دہلویؒ نے لکھاہے کہ تیمم میں احادیث باہم متعارض و مخالف ہیں، بعض میں ایک ضرب اور بعض میں دو ضرب اور بعض میں صرف بغیر تعداد کے مذکور ہوئے، اور بعض میں پہونچوں تک اور بعض میں کہنیوں تک اور بعض میں صرف ہاتھ کا لفظ مذکور ہے، لیکن دو ضرب اور کہنیوں تک لینے میں اس حدیث کے ذریعہ ساری حدیثوں پر عمل ہو جاتاہے اور یہی بہت احوط اور احتیاط کے لائق ہے، ملخصا۔

یہاں ایک اشکال یہ ہوتاہے کہ فرض کے لئے قطعی الثبوت ہوناچاہئے جبکہ یہاں (اختلاف روایت کی وجہ سے) ثبوت ظنی ہو رہاہے، اگر یہ کہاجائے کہ احادیث میں "دونوں ہاتھ" کا جملہ آیاہے اس سے تو اس بات کی تصریح ہوتی ہے کہ پہونچوں تک نہ ہو، جواب یہ ہے کہ "ہاتھ" سے قرآن پاک میں پہونچا بھی مراد لیاگیاہے جیسا کہ چور کی سزا میں ﴿**فاقطعوا ایدیهما**﴾ چور خواہ مرد ہو یا عورت کے دونوں ہاتھ کاٹ ڈالو، حالانکہ اس سے یہ بات مسلم ہے کہ پہنچے ہی مراد ہیں، اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے اسی طرح دوسری احادیث میں کہنیوں تک کی تصریح ہے جیسا کہ حضرت جابرؓ کی وہ حدیث جس کی سند حسن ہے گذر چکی ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ امام مالکؒ نے فرمایاہے کہ پھونچوں تک ہی مسح کرنا فرض ہے البتہ کہنیوں تک ہی عمل کیاجاتاہے، اس پر ہماری طرف سے یہ کہاجاتاہے کہ ہمارے اطمینان کے لئے یہی بات بہت کافی ہے کہ جس فرض پر عمل ہے وہ کہنیوں تک ہی ہے اور یہی ہمارا مدعی ہے، م، اور حضرت عمارؓ کی حدیث کو بھی اسی پر محمول کرتے ہیں جس میں اسطرح کہا

گیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے مجھے فرمایا کہ تمہیں تو تیمم کے وقت اتنا سا کام کافی تھا کہ اس طرح کر لیتے، اس کے بعد آپ نے یہ عمل کر کے دکھایا کہ آپ نے دونوں ہاتھ زمینوں پر مار کر دائیں کو بائیں پر اور ظاہر ہتھیلیوں پر اور اپنے چہرہ پر مسح کیا اس کے جواب میں ہم یہ کہتے ہیں کہ دونوں ہتھیلیوں سے دونوں ہاتھ مراد ہیں کیونکہ عموماً کل پر جزء کا اطلاق ہوتا رہتا ہے اسی طرح یہاں بھی ہوا ہے، یا یہ مطلب ہے کہ ظاہر ہتھیلیوں پر مع باقی ہتھیلیوں کے مسح کیا، ان باتوں کے علاوہ اکثر امت کا عمل یعنی کہنیوں تک مسح کرنا اس بات کو ترجیح دیتا ہے کہ کہنیوں تک کی حدیث پر ہی عمل ہونا چاہئے۔ مف۔

پھر اگر یہ کہا جائے کہ حضرت عمارؓ کی حدیث تو ہتھیلیوں کی تصریح کرتی ہے اور اگر کہنیوں تک کا کسی طرح ثبوت ہو بھی تو اس پر عمل شاید مستحب ہو کیونکہ اگر واجب ہوتا تو اس پر عمل ترک نہ کرتے، جواب یہ ہوگا کہ شاید ہتھیلیوں سے مراد معہود وضوء ہو یعنی جتنا بھی عموماً وضو میں دھویا جاتا ہے یعنی کہنیوں تک وہیں تک اس تیمم میں بھی ہو۔

پھر اگر یہ اعتراض ہو کہ دار قطنی کی روایت میں صاف طریقہ یہ بیان ہے کہ مسح کرو اپنے چہرہ پر اور اپنی ہتھیلیوں پر پہونچوں تک، لہٰذا مذکور تصحیح درست نہیں ہوئی، تو اس کا بھی اس طرح جواب دوں گا کہ اوہم بن طہمان کے ماسوا کسی نے بھی یہ روایت مرفوعاً بیان نہیں کی ہے، اور شعبہ اور زائدہ وغیرہ نے تو قف کیا ہے، مع۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس موقع پر موقوف بھی مرفوع کے حکم میں ہے، اس طرح حجت جدل ہو جائے گی، فافہم، خطابیؒ نے کہا ہے کہ روایت کے لحاظ سے صرف پہونچوں تک اکتفاء کرنا اصح ہے، لیکن کہنیوں تک مسح کرنے کو واجب ماننا اصول سے زیادہ مناسب اور قیاس کے اعتبار سے زیادہ صحیح ہے، ع۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ حافظ ابن حجرؒ نے بھی اسی طرح پہونچوں تک کے قول کو دلیل کے اعتبار سے قوی کہا ہے، اسی طرح بحر العلوم لکھنویؒ نے بھی ارکان اربعہ میں اسی قول کو قوی کہا ہے، مگر قیاسی دلیل اور احتیاط کا تقاضا ہے کہ کہنیوں تک ہی عمل ہو، اور احتیاط پر عمل واجب ہوتا ہے، م، عینیؒ نے کہا ہے کہ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے وضو میں سے پورے اعضاء سر اور پیر پر مسح ساقط کر دیا لہٰذا تیمم میں اب دو اعضاء یعنی چہرہ اور ہاتھ پورے باقی رہ گئے جن پر مسح کرنا چاہئے، مع، یعنی وضو اصل ہے اور تیمم خلیفہ ہے حذف کے بعد جتنا باقی رہا وہ اصل کے موافق باقی رہا، لیکن تیمم تو اصل وضو سے نیت وغیرہ میں مختلف ہے کہ تیمم میں نیت فرض ہے مگر وضوء میں سنت ہے، فافہم۔

**وينفض يديه بقدر ما يتناثر التراب لئلا يصير مثلة......الخ**

ترجمہ: اور اپنے دونوں ہاتھ اتنا جھاڑ دے کہ مٹی جتنی گر سکتی ہو گر جائے تاکہ مثلہ اور بد صورتی نہ ہو اور استیعاب تیمم یعنی پورے عضو پر بھرپور مسح کرنا ضروری ہے، یہی ظاہر الروایۃ ہے، کیونکہ تیمم وضوء کے قائم مقام ہے، اسی لئے فقہاء نے کہا ہے کہ انگلیوں میں خلال کرے اور انگوٹھی کو نکال لے تاکہ اس پر پورا مسح ہو سکے۔

## توضیح: ہاتھ جھاڑنا، استیعاب، انگلیوں کا خلال، انگوٹھی نکال ڈالنا، عذار کا مسح، پہونچے تک ہاتھ کٹے کا تیمم

**وينفض يديه بقدر ما يتناثر التراب لئلا يصير مثلة......الخ**

تیمم کے لئے پہلی مرتبہ ہاتھ میں مٹی مارنے کے بعد اتنے جھاڑے اور پھونک لے کہ ہاتھ پر لگا ہوا زائد گرد و غبار اڑ جائے اور منہ پر مسح کرنے کے بعد مثلہ کی طرح بد شکل نہ ہو جائے، زاد میں ہے کہ احوط یہ ہے کہ ایک بار دونوں ہاتھوں کو مار کر جھاڑ لے تاکہ خاک جھڑ جائے پھر اس ہاتھ سے چہرہ پر مسح کرے پھر دوبارہ ہاتھ مار کر جھاڑ لے اور بائیں ہاتھ کی انگلیوں سے دائیں ہاتھ کے ظاہر پر انگلیوں کے پوروں سے کہنیوں تک مسح کرے، پھر بائیں ہتھیلی انگوٹھے سمیت کو دائیں ہاتھ کے اندر پہونچے تک پھیرے، پھر دائیں ہاتھ سے بائیں ہاتھ کے ساتھ اسی طرح کرے، اور بعض مشائخ نے تین انگلیوں سے اوپر اور

کلمہ کی انگلی وانگوٹھے وہتھیلی سے اندر مسح قرار دیا ہے، اور محیط میں ہے کہ تین انگلیوں سے کم مسح کرنا جائز نہیں ہے، جیسا کہ سر اور موزہ کے مسح کا حکم ہے۔

اور محیط میں ہے کہ اس طرح مسح کرے کہ کچھ باقی نہ رہے، اگرچہ تھوڑا ہی ہو، اور دونوں نتھنوں کے درمیان کی جو جگہ ہے (وترہ) اس پر بھی مسح کرلے، اور ذخیرہ میں ہے کہ اصح یہ ہے کہ ظاہر ہتھیلی اور باطن ہتھیلی کو زمین پر مارے، صلوۃ الاصل میں ہے کہ ظاہر الروایہ میں ہر بار جب بھی ہاتھ اٹھائے تو ایک بار جھاڑ لے، اور نوادر میں ہے کہ اگر انگلیوں کے درمیان غبار نہ آیا تو تیسری ضرب واجب ہے، مبسوط میں ہے کہ وضوء کی طرح اس میں بھی بسم اللہ پڑھنا مستحب ہے، فتاویٰ قاضی خان میں ہے کہ ہتھیلی کے مسح کرنے میں اختلاف ہے، اور اصح یہ ہے کہ اس کو مسح نہ کرے، نوویؒ نے اپنے مذہب میں کہا ہے کہ تیمم میں دو چیزیں شرط نہیں ہیں، بلکہ واجب یہ ہے کہ چہرہ اور دونوں ہاتوں پر خاک پہونچ جائے۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ ہمارے نزدیک اگر ایک بار ہاتھ مار کر ایسا کیا تو تیمم صحیح نہ ہوگا جیسا کہ قاضی خان میں ہے، امام محمدؒ سے نوادر میں روایت ہے کہ کسی نے ایک عالم سے دریافت کر کے پہونچوں تک تیمم کیا اور وتر ایک رکعت پڑھی، پھر اس کا یہ اعتقاد ہو گیا کہ تیمم کہنیوں تک اور وتر کی تین رکعتیں ہیں تو جتنی نمازیں اس سے پہلے وہ پڑھ چکا ہے ان کا اعادہ لازم نہ ہوگا، کیونکہ یہ مسائل اجتہادی ہیں۔

اور اگر بغیر پوچھے ایسا کیا ہو تو اعادہ کرنا ہوگا، مبسوط میں ضرب کا لفظ ذکر نہ کر کے مذکورہ حالت لکھدی ہے کہ زمین پر ہاتھ رکھے، مع، لیکن فقہاء کا یہ قول کہ التیمم ضربتان زیادہ مفید ہے کیونکہ اس سے یہ بات معلوم ہو جاتی ہے کہ ضرب (زمین پر ہاتھ مارنا) رکن تیمم ہے، اسی بناء پر اگر ضرب کے فورا بعد مسح کرنے سے پہلے حدث ہو گیا تو اس ضرب سے مسح کرنا جائز نہ ہوگا کیونکہ وہ رکن تھا، اس کی مثال ایسی ہوگئی جیسے وضو کرتے ہوئے کچھ عضو کے دھو لینے کے بعد حدث ہو گیا تو پہلا عمل باطل ہو جائے گا اور از سر نو وضو کرنا ہوگا، یہی قول امام السید ابو شجاع کا ہے، اور امام اسبیجابیؒ نے کہا ہے کہ مذکورہ پہلے ضرب سے مسح کرنا جائز ہوگا، جیسے وضو کے لئے کسی نے پانی لیا اس کے بعد اسے حدث ہو گیا اس کے بعد اس نے پانی استعمال کیا۔

اور خلاصہ میں کہا ہے کہ اصح یہ ہے کہ یہ خاک استعمال نہ کرے، یہی بات شمس الائمہ حلوانیؒ نے کہی ہے؛ ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ اسی بناء پر فقہاء نے جو یہ تصریح کی ہے کہ اگر ہوا سے کسی کے چہرہ اور ہاتھوں پر غبار پڑ گیا، اور اس نے تیمم کی نیت سے ان پر مسح کر لیا تو تیمم درست ہو جائے گا، اور اگر مسح نہیں کیا تو تیمم صحیح نہ ہوگا، اس قول کے متعلق یا تو یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ صرف ان ہی لوگوں کا قول ہے جو ضرب (ہاتھ مارنے) کو رکن نہیں مانتے ہیں، اور یا یہ کہا جائے کہ اس جگہ ضرب سے مراد عام ہے کہ خواہ زمین پر ہو یا چہرہ پر ہو، الفتح، لیکن یہ تاویل دوسری صورت میں درست نہیں ہو سکتی ہے جو خلاصہ وغیرہ میں ہے کہ اگر تیمم کرنے والے نے اپنا چہرہ جہاں غبار ہے ہلایا یا داخل کیا اور تیمم کی نیت کی تھی تو ظاہر تیمم جائز ہوگا، جیسا کہ البحر میں ہے، اور اس سے پہلے یہ بات بتائی جا چکی ہے کہ مبسوط اصل میں ضرب کا ذکر ہی نہیں ہے بلکہ اس کی جگہ وضع (کا لفظ مذکور ہے، اسی لئے بحر الرائق و، غیرہ میں ذکر کیا ہے کہ تیمم میں شرط وجود الفعل ہے خواہ ضرب ہو یا اس کے قائم مقام کوئی دوسرا عمل ہو، م، اور اس کے بارے میں تحقیق جو غایۃ البیان اور فتح القدیر میں ہے کہ قرآن پاک میں تیمم کے لئے فامسحوا کہہ کر صرف مسح کا حکم دیا گیا ہے اس سے زیادہ اور کچھ نہیں ہے لہٰذا تیمم کے معنی میں شرعاً زمین پر ہاتھ مارنے کا تقاضا معتبر نہیں ہے، اور حدیث میں التیمم ضربتان کہہ کر جو ضرب کا تذکر کیا گیا ہے وہ اکثری عادت کے طور پر ہے کہ عادۃً اسی طرح تیمم کیا جاتا ہے، انتہی، الفتح، اور اسی ضرب کو اختیار کر کے در مختار میں مسائل متفرع کئے گئے ہیں۔

لیکن انتہائی تعجب خیز بات یہ ہے کہ مصنفؒ کے قول بصفۃ مخصوصۃ کے تحت ابتداء کتاب میں کہا ہے کہ ضربتان کا رکن ہونا ہی اصح اور احوط ہے، اور یہ بھی لکھا ہے کہ تیمم کے رکن دو ہیں دو ضرب اور استیعاب، م۔

**ولابد من الاستیعاب...... الخ**

اور استیعاب تیمم یعنی تمام عضو کو بھرپور مسح کرنا ضروری ہے یہی ظاہر الروایۃ ہے، یہاںتک کہ اگر ایک بال بھی مسح سے چھوٹ گیا تو جائز نہ ہوگا، د، کیونکہ تیمم وضو کے قائم مقام ہے، اور وضو میں بھی استیعاب شرط ہے۔

**ولھذا قالوا...... الخ**

چونکہ استیعاب شرط ہے اسی لئے فقہاء نے کہا ہے کہ انگلیوں کے درمیان خلال کرنا اور انگوٹھی کو اتار لینا چاہئے تاکہ بھرپور مسح ہو سکے، اسی طرح عورت کنگن کو بھی حرکت دے، اور اسی پر فتویٰ دینا چاہئے، د، امام محمدؒ سے روایت ہے کہ انگلیوں میں خلال کے لئے تیسری ضرب کی ضرورت ہے، لیکن یہ بات نص کے خلاف ہے اور تخلیل کا مقصد اسی پر موقوف نہیں ہے، الفتح، یہاں سے معلوم ہوا کہ قہستانیؒ کی روایت جو درمختار میں مذکور ہے کہ دوسرے کو مسح کرانے میں تین ضرب کی ضرورت ہے، یہ روایت ضعیف ہے، اور تعجب اس بات پر بھی ہے کہ خود درمختار میں بضوبتین کی تفصیل میں کہا ہے کہ اگرچہ دونوں ضرب کسی غیر سے ہوں، یعنی دوسرا تیمم کرادے اور چونکہ تمام نصوص میں دو ضربوں کا ذکر ہے اس لئے تیسری ضرب نص کے خلاف ہے، م، محیط میں ہے کہ بھنوں کے نیچے مسح کرے، اور حلیہ میں ہے کہ بقول صحیح چہرہ سے اوپر کی ظاہری کھالوں اور بالوں پر مسح کرے، معراج، د، الفتح۔

استیعاب پورے عضو پر مکمل طور سے مسح کرنا ظاہر الروایۃ ہے، اور حسنؒ نے امام اعظمؒ سے روایت کی ہے کہ اگر اکثر عضو پر مسح ہو جائے تو کل کے قائم مقام ہوگا، کیونکہ مسح کرنے کے مسئلہ میں استیعاب شرط نہیں ہے، جیسے سر اور موزہ میں شرط نہیں ہے، شمس الائمہ حلوانیؒ نے کہا ہے کہ اس روایت کو یاد رکھنا چاہئے کیونکہ عموم بلوی کا زمانہ ہے، نوویؒ نے امام شافعیؒ کے مذہب سے استیعاب بیان کرنے کے بعد کہا ہے کہ یہی ایک روایت امام ابوحنیفہؒ سے ہے جو کرخیؒ نے اپنے مختصر میں ذکر کی ہے، تاج الشریعہؒ نے شرح میں کہا ہے کہ اگر یہ کہا ہے کہ آیت تیمم میں فامسحوا بوجوھکم و ایدیکم ہے، اس میں باء وجوہ پر داخل ہے، اور جیسے امسحوا بروسکم میں رؤس پر باء داخل ہے، حالانکہ تمام سر کا استیعاب فرض نہیں ہے ایسا ہی تیمم میں بھی استیعاب فرض نہیں ہونا چاہئے؛ پھر جواب اس طرح دیا کہ استیعاب یہاں سنت مشہور سے ثابت ہے، اس طرح تیمم میں جو ہاتھ ہے وہ صلہ ہے ایصال فعل نہیں ہے، یا یہ کہا جائے کہ کتاب اللہ سے بطور دلالۃ النص ہے کیونکہ تیمم وضوء کا خلیفہ ہے، تو جیسے وضوء میں چہرہ اور ہاتھ کا استیعاب ہے اسی طرح تیمم میں استیعاب بھی شرط ہے، اکملؒ نے کہا ہے کہ اس مسئلہ میں بحث ہے، عینیؒ نے کہا ہے کہ گویا یہ بحث ہے کہ تیمم وضو کا خلیفہ ہے اس لئے باء صلہ تیمم اور ایصال وضوء ہونے کی وجہ سے نہیں ہے، اور اصل کی خلافت مسح میں ظاہر ہوتی ہے حالانکہ وضو میں مسح مستوعب اور پورے سر پر نہیں ہے اس لئے خلیفہ میں بھی مخالفت نہیں ہونی چاہئے۔ حاصل یہ ہے کہ جب اصل یعنی وضوء میں باء تبعیض ہی کے لئے ہونا چاہے، مع، اس بحث کے علاوہ مشہور احادیث میں بھی استیعاب کا کچھ ثبوت نہیں ملتا ہے واللہ اعلم۔

تیمم میں ایک جہت ممسوح کے ساتھ ہے یعنی وجوہ پر باء داخل ہے جو تبعیض کے لئے ہے تو خلیفہ یعنی تیمم میں بھی تبعیض الخ اور ایک جہت بدلالت استیعاب کے اور وہ یہ ہے کہ وضو میں وجہ اور یدین میں پورے کو دھونا ہوتا ہے لہٰذا اس کے خلیفہ یعنی تیمم میں بھی تبعیض نہیں ہونا چاہئے، اور اس صورت میں بہت زیادہ احتیاط پر عمل ہوتا ہے کہ استیعاب ہی مراد لیا جائے، یہی توجیہ ظاہر الروایۃ ہے، مترجم کو یہی بات واضح ہوئی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

العذار (کان اور داڑھی کے بیچ کی سپیدی) پر مسح کرنا شرط ہے، زاہدی، مٹی میں کسی کو لوٹ جانے کی صورت میں اگر چہرہ اور دونوں ہاتھوں پر ہتھیلیوں سمیت مٹی لگ گئی تو تیمم درست مانا جائے گا ورنہ نہیں، الخلاصہ، اگر کسی کے ہاتھ پہونچوں سے کٹے ہوئے ہوں تو بانہوں پر، اور اگر کہنی سے کٹے ہوئے ہوں تو کٹاؤ کی جگہ پر مسح کرنا ہوگا، اور اگر اس کے اوپر سے کٹے ہوں تو مسح

کرنا ضروری نہ ہوگا جیسا کہ محیط السرخسی میں ہے، اگر کسی کے ہاتھ شل ہو گئے ہوں تو زمین پر رگڑے اور چہرہ کو دیوار پر بس اتنا ہی کافی ہوگا، بہر حال نماز نہ چھوڑے، الذخیرہ، اس کے بعد متن ہے۔

**والحدث والجنابة فيه سواء، وكذا الحيض والنفاس، لما روى ان قوما جاؤا الى رسول الله ﷺ و قالوا: انا قوم نسكن هذه الرمال، ولا نجد الماء شهر او شهرين، و فينا الجنب والحائض والنفساء، فقال عليكم بارضكم، و يجوز التيمم عند ابى حنيفةؒ و محمدؒ بكل ما كان من جنس الارض، كالتراب والرمل والحجر والجص والنورة والكحل والزرنيخ**

ترجمہ:- تیمم کے بارے میں حدث اور جنابت دونوں برابر ہیں اسی طرح حیض اور نفاس کا بھی حکم ہے، اس روایت کی بناء پر جس میں کہا گیا ہے کہ کچھ لوگ رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں آئے اور انہوں نے کہا کہ ہم لوگ اس ریگستان کے باشندے ہیں اور ایک دو مہینے تک ہم پانی نہیں پاتے ہیں، حالانکہ ہم میں جنبی، حائض اور نفاس والیاں بھی ہوتی ہیں، یہ سن کر آپ ﷺ نے فرمایا کہ تم اپنے اوپر اپنی زمین کا لینا فرض کر لو، اور جائز ہے تیمم کرنا ابو حنیفہؒ اور محمدؒ کے نزدیک ہر اس چیز سے جو زمین کی جنس سے ہو جیسے مٹی، ریت، پتھر، گچھ، چونہ، سرمہ اور ہڑتال۔

## توضیح: حدث، جنابت، حیض اور نفاس میں تیمم، زمین کی جنس سے تیمم کرنا

**والحدث والجنابة فيه سواء...... الخ**

تیمم درست ہونے میں حدث جنابت برابر ہیں، حضرت عمار بن یاسرؓ کی حدیث صراحۃً صحاح ستہ میں موجود ہے کہ وہ جب جنبی تھے تو ان کو تیمم کا حکم کیا گیا تھا، النہر، **وكذا الحيض الخ**، اور یہی حکم حیض و نفاس کا بھی ہے، دلیل کی بناء پر کہ حدیث میں ہے کہ دیہاتیوں کی ایک جماعت رسول اللہ ﷺ کے پاس آئی اور کہنے لگی کہ ہم لوگ ایسی قوم کے ہیں جو اس ریگستان میں رہتی ہے، م، فی الحال اس علاقہ میں تین چار ماہ تک ہیں، ع، ط، اور پانی ایک یا دو ماہ تک نہیں پاتے ہیں حالانکہ ہم میں جنبی مرد و عورتیں بھی ہوتی ہیں اسی طرح حیض و نفاس والی عورتیں بھی ہوتی ہیں (ہم لوگوں کے پاک ہونے اور نمازیں ادا کرنے کی کیا صورت ہو سکتی ہے) ط، تو آپ نے فرمایا کہ تم پر اپنی زمین یعنی ریگستان سے پاکی حاصل کرنا ضروری ہے، یعنی اس سے تیمم کر کے طہارت حاصل کر لو، یہ حدیث امام احمد، بیہقیؒ، اسحٰق بن راہویہ ابو یعلی اور طبرانی نے حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کی ہے، اور اس کی اسناد میں مثنی بن الصباح ہے، احمد، ابن معین اور بزار نے کہا ہے کہ یہ سند ہیچ ہے اور نسائی نے کہا ہے کہ متروک ہے، اور ابو یعلی کی اسناد میں ابن لہیعہ ضعیف ہے، مفع، اور طبرانی نے معجم اوسط میں دوسری سند سے روایت کی ہے، جس کو ابن الہمام نے فتح القدیر میں ذکر کیا ہے، اور طبرانی نے کہا ہے کہ سلیمان احول کی کوئی حدیث سعید بن المسیب سے اس کے ماسوا میں نہیں جانتا ہوں، مف۔

اس کے علاوہ اسی اسناد میں ابراہیم بن یزید راوی ہے، احمد اور نسائی نے کہا ہے کہ وہ متروک ہے، ابن معین نے کہا ہے کہ ثقہ نہیں ہے، لیکن ذہبیؒ نے ابن عدی سے نقل کیا ہے کہ اس کی حدیث لکھی جاسکتی ہے، م، اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ ضعیف حدیث سے استدلال درست نہیں ہے تو جواب یہ ہوگا کہ عمران بن حصین کی حدیث بخاری میں جنب کے واسطے تیمم کی صریح اجازت ہے، مع، میں مترجم کہتا ہوں کہ حضرت عمار بن یاسرؓ کی حدیث صحاح ستہ میں بہت زیادہ صریح ہے، جو کچھ کلام ہے وہ حائض اور نفاس والی میں ہے، نہر الفائق میں کہا ہے کہ ان دونوں کو بھی جنبی کے ساتھ لاحق کر دیا گیا ہے۔

مسئلہ: امام محمد بن الفضل نے کہا ہے کہ میں نے جامع صغیر کرخیؒ میں دیکھا ہے کہ ہاتھ پاؤں کٹے ہوئے انسان کے چہرہ پر اگر زخم ہو جائے تو وہ بغیر طہارت کے نماز پڑھے تیمم بھی نہ کرے اور بعد میں اعادہ کی ضرورت نہیں ہے، یہی اصح ہے، الظہیریہ

اب یہ بحث شروع ہوتی ہے کہ کن چیزوں سے تیمم کرنا درست ہوتا ہے، تو اس کا جواب مصنفؒ نے اس طرح دیا ہے:

**و یجوز التیمم عند ابی حنیفۃؒ و محمدؒ بکل ما کان من جنس الارض......الخ**

امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک ہر ایسی چیز کے ساتھ تیمم جائز ہے جو زمین کی جنس سے اور پاک چیز ہو، التبیین، جیسے مٹی، ریت، پتھر، گچھ، چونہ، اور سرمہ اور ہڑتال وغیرہ، زمین کی جنس سے ہونے کی شناخت یہ ہے کہ جو جل کر راکھ نہ ہو جائے، جیسے درخت کے اجزاء اور پھل اور گیہوں وغیرہ اور گھاس اور اس جیسی چیزیں اور یہ کہ وہ پگھل کر نرم اور پھٹنے کے قابل ہو جائے، جیسے لوہا، تانبا، پیتل، سونا، چاندی اور اس جیسی چیزیں اور بلور تو یہ چیزیں زمین کی جنس نہیں ہیں، اور جو چیزیں اس کے خلاف ہوں وہ زمین کی جنس سے ہوں گی، البدائع۔ شیشہ، جو ریت کے علاوہ اور بھی چیزیں اس جنس زمین سے خارج ہو گئیں، لیکن اگر مذکورہ چیزیں کان میں ہی ہوں اور ان پر مٹی لگی ہوئی ہو تو اس مٹی کے اثر سے تیمم جائز ہو گا مگر خود ان چیزوں پر جائز نہ ہوگا، الفتح، بشرطیکہ ہاتھ لگا کر کھینچنے سے مٹی کا اثر ظاہر ہو ورنہ نہیں، اسبیجابیؒ، اور پتھر جنس زمین میں داخل رہا، الفتح، اگرچہ اس پر غبار نہ ہو، قاضی خان، اور اگرچہ پتھر کی راکھ ہو، یا باریک پسا ہوا ہو، یا گھسا ہوا ہو یا دھلا ہوا ہو، د، گیرو، گندھک، فیروزہ، عقیق، بلخش سے تیمم جائز ہے، الفتح، البحر، جلی ہوئی زمین سے بھی اصح قول کے مطابق جائز ہے، الظہیریہ، اسی طرح وہ چیزیں جو زمین کی مٹی سے بنائی جاتی ہوں جیسے مٹی کا پیالہ، تھالی وغیرہ کہ ان میں تیمم جائز ہے، الفتح، لیکن ان پر ایسی چیز اگر لگا دی گئی ہو جو جنس زمین سے نہ ہو تو ان پر تیمم جائز نہ ہوگا، خزانہ والفتح، اور صحیح قول کے مطابق پکی ہوئی اینٹ سے جائز ہے، الفتح، البحر، اور یہی ظاہر الروایۃ ہے، التبیین، سرخ، سفید اور سیاہ ہر قسم کی مٹی سے بھی جائز ہے، البدائع۔

زرد مٹی سے بھی جائز ہے، الخلاصہ، سبز مٹی سے بھی جائز ہے، تاتار خانیہ، بھیگی ہوئی اور کیچڑ سے بھی جائز ہے، البدائع، موتی خواہ ثابت اور سالم ہو یا پسا ہوا ہو، اس سے تیمم جائز نہ ہوگا، محیط السرخسی وغیرہ، مشک و عنبر کافور، راکھ سے جائز نہیں ہے، الظہیریہ، نمک اگر پانی سے بنا ہو تو بالاتفاق جائز نہیں ہے، اور اگر پہاڑی نمک ہو تو فتویٰ یہ ہے کہ جائز ہے، د، البحر، زمرد، زبرجد سے رہا ہے، البحر، یاقوت و مرجان سے بھی جائز ہے، التبیین، لیکن فتح القدیر کے موجودہ نسخہ میں ہے کہ مرجان، یاقوت، زمرد، زبرجد اور موتی سے، تیمم جائز نہیں ہے، الفتح، صاحب تنویر نے مرجان کے بارے میں بھی ناجائز ہونا اختیار کیا ہے کہ وہ پانی سے بنتا ہے، اور شارح نے در مختار میں اسی کو ذکر کیا ہے، لیکن محیط، غایۃ البیان، توشیخ، غایۃ، معراج الدرایہ، تبیین، اور بحر میں جواز کا حکم لکھا ہے، اور یہی اظہر ہے، لیکن احتیاطاً عدم جواز کا قول ہے، و اللہ اعلم، م۔

اگر مٹی میں ایسی چیز ملی ہوئی ہو جو زمین کے اجزاء سے نہ ہو تو جس چیز کا غلبہ ہو گا اسی کا اعتبار ہو گا، قاضی خان، الظہیریہ، اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ کچی اینٹ میں غور کرنا ہو گا، کیونکہ پختہ اینٹ میں تو غیر جنس کے اجزاء جل جاتے ہیں، الفتح، اگر کوئی مسافر کیچڑ یا دلدل میں پھنس گیا، اور پانی نہیں ملا، اور نہ کوئی خشک مٹی ملی، اور اس کے کپڑے دزین وغیرہ پر غبار ہو تو غبار سے بالاجماع تیمم جائز ہو گا، الفتح، اور اگر غبار بھی نہ ہو تو اپنے کپڑے یا جسم پر تھوڑی سی کیچڑ لتھڑ لے، جب وہ خشک ہو جائے تو اس پر تیمم کر لے، اور جب تک وقت قضا ہونے کا خوف نہ ہو اس وقت تک کیچڑ سے تیمم نہ کرے، کہ بلا ضرورت اپنی بھلی صورت کو خراب کرنا لازم ہو جو مثلہ کے حکم میں ہو گا، البدائع، د۔

ہدایہ وغیرہ مثلہ کہہ کر اس بات کی طرف اشارہ لازم آتا ہے کہ تیمم میں مٹی کو جھاڑنا واجب ہے کیونکہ مثلہ کی کیفیت پیدا ہو جائے گی جو حرام ہوتا ہے، انہد اد، لیکن ایسا خیال کرنا وہم ہے، بلکہ جھاڑنا سنت ہے، م، اور اگر کیچڑ سے تیمم کر ہی لیا تو جائز ہو گا کیونکہ یہ کیچڑ بھی اجزائے زمین سے ہے، اور اس کا پانی باقی رہنے والا نہیں ہے، البدائع، اگر پانی اتنی زیادہ ہو کہ مٹی لاپتہ یا مغلوب ہو گئی ہو تو تیمم جائز نہ ہوگا، محیط السرخسی، اگر کوئی زمین نجس ہو کر اتنی خشک ہو گئی ہو کہ اس کا اثر جاتا رہا ہو تو اس سے تیمم جائز

نہ ہوگا، قاضی خان، اگر ناپاک کپڑے کے غبار سے کسی نے تیمّم کیا تو جائز نہ ہوگا، لیکن اگر ناپاک کپڑا خشک ہونے کے بعد اس پر غبار پڑا ہو تو اس سے تیمّم جائز ہوگا، النہایہ، تیمّم جائز ہے زاج (سجی)[1] اور ایسی دیوار سے جس پر بھس ملی ہوئی مٹی سے پلستر کیا ہوا ہو یا سرخی لگی ہوئی ہو، قاضی خان نے کہا ہے کہ اصح قول کے مطابق پہاڑی نمک سے جائز نہیں ہے، اور پختہ اینٹ سے ظاہر الروایۃ میں بلا تفصیل جائز ہے، اور کرخیؒ نے یہ شرط لگائی ہے کہ وہ کوفتہ ہو، ثعلبیؒ نے کہا ہے کہ ابو حنیفہؒ نے جوہرہ (بڑے موتی) سے تیمّم جائز ہے، یہ ثعلبیؒ کی غلطی ہے؛ اور قرطبیؒ نے اُمت کا اجماع نقل کیا ہے کہ زمرد اور یاقوت سے تیمّم جائز نہیں ہے، یہ بھی وہم ہے، کیونکہ وہ زمین کے عمدہ اجزاء میں سے ہیں، چنانچہ امام اعظمؒ کے نزدیک ان سے تیمّم جائز ہے، ابن عبد البرؒ نے کہا ہے کہ تمام علماء اسلام کا اس بات پر اجماع ہے کہ مٹی سے تیمّم جائز ہے، البتہ اس کے ماسوا دوسری چیزوں میں اختلاف ہے، مع، یہ سارے اقوال امام اعظمؒ اور امام محمدؒ کے ہیں۔

**وقال ابو یوسف لایجوز الابالتراب والرمل وقال الشافعیؒ لایجوز الابالتراب المنبت وھو روایة عن ابی یوسف لقوله تعالیٰ فتیمموا صعیدا طیبا ای ترابا منبتا قاله ابن عباسؓ غیران ابا یوسف زاد علیه الرمل بالحدیث الذی رویناه ولھما ان الصعید اسم لوجه الارض سمی به لصعوده والطیب یتحمل الطاھر فحمل علیه لانه الیق بموضع الطھارة اوھو مراد بالاجماع**

ترجمہ :-اور امام ابویوسفؒ نے فرمایا ہے کہ مٹی اور ریت کے ماسوا کس اور چیز سے تیمّم جائز نہیں ہے، اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ ایسی مٹی جس میں اگانے کی صفت ہو صرف اسی سے تیمّم جائز ہے، اور امام ابویوسفؒ سے ایک روایت یہ بھی ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے کہ تم پاک مٹی سے تیمّم کرو، حضرت عبد اللہ بن عباسؓ نے اس کی تفسیر اس طرح کی ہے کہ ایسی مٹی ہو جس میں اگانے کی صفت ہو، البتہ امام ابویوسفؒ نے مٹی کے علاوہ ریت سے بھی مسح کو زیادہ کیا ہے مذکورہ حدیث کی وجہ سے، اور ان دونوں حضرات (امام اعظمؒ اور امام محمدؒ) کی دلیل یہ ہے کہ الصعید زمین کے بالائی حصہ کا نام ہے اس کو صعید اس وجہ سے کہتے ہیں کہ وہ اوپر ہوتی ہے، اور طیب کے معنی میں اس بات کا احتمال ہے کہ وہ طاہر کے معنی میں ہو اس لئے اسی پر محمول کر دیا گیا کیونکہ طہارت کے موقع میں یہی معنی لائق اور مناسب ہے، یا یہ کہ معنی اجماع کی وجہ سے لئے گئے ہیں۔

## توضیح :-زمین کی جنس سے تیمّم کرنا

**وقال ابو یوسف لایجوز الابالتراب والرملؒ ......الخ**

اور امام ابویوسفؒ نے فرمایا ہے کہ مٹی اور ریت کے ماسوا کس اور چیز سے تیمّم جائز نہ ہوگا، وقال الشافعیؒ الخ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ سوائے اس مٹی کے جو اگانے کی صلاحیت رکھتی ہو کسی اور چیز سے تیمّم کرنا درست نہ ہوگا، وھو روایة الخ امام ابویوسفؒ کے قول کے کئی اقوال میں سے ایک قول یہ بھی ہیں۔

**لقوله تعالیٰ ﴿فتیمموا صعیدا طیبا﴾ الایة......الخ**

امام شافعیؒ کی دلیل میں یہ فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿فتیمموا صعیدا طیبا﴾ کہ تم صعید طیب سے تیمّم کرو، جبکہ حضرت عبد اللہ بن عباسؓ نے اس کی تفسیر کرتے ہوئے فرمایا ہے صعیدا طیبا بمعنی ترابا منبتا، یعنی ایسی مٹی جو اگانے والی ہو غیر ان الخ البتہ امام ابویوسفؒ نے امام شافعیؒ کے قول سے ریت کا بھی اضافہ فرمایا ہے یعنی اس خاص مٹی کے علاوہ ریت سے بھی مسح کی اجازت دی ہے، اس حدیث کی بناء پر جو اوپر گذر چکی ہے یعنی ایک سوال کے جواب میں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا علیکم بارضکم تم پر لازم ہے کہ اپنی مٹی کو استعمال کرو اور اس سے فائدہ اٹھاؤ، حالانکہ اہل عرب کی زمین ریگستان تھی، لیکن امام ابو یوسفؒ نے اس قول سے رجوع کیا ہے، اگرچہ ابتداء یہ قول تھا مگر بعد میں فرمایا ہے کہ سوائے خالص مٹی کے تیمّم جائز نہیں ہے،

(۱) سجی ایک قسم کا کھار جس سے کپڑا دھویا جاتا ہے۔ فیروز اللغات (انوار الحق قاسمی ۹-۱۹۸۹ء)

جیسا کہ معلیؒ نے ان کا آخری قول اور رجوع کی روایت کی ہے، چنانچہ مبسوط میں یہی ہے، مفع، پھر امام شافعیؒ کی طرف سے یہ استدلال یعنی ترابا منبتا سے تفسیر کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ وہ اگانے والی مٹی ہونے کی شرط لازم نہیں کرتے، چنانچہ امام میں لکھا ہے کہ اصح قول میں اگانا شرط نہیں ہے۔

**ولهما ان الصعيد اسم لوجه الارض سمى به لصعوده والطيب يتحمل الطاهر ...... الخ**

اور امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ صعید نام ہے روئے زمین کا یعنی زمین کی اوپری تہہ اسے صعید کہنے کی وجہ یہ ہے کہ وہ دوسرے حصوں کے مقابلہ میں اوپر ہے، مذکورہ معنی اصمعی، خلیل، ثعلب، ابن الاعرابی، زجاج کے علاوہ دوسرے بلیغوں اور ادیبوں نے بیان کئے ہیں، اور زجاجؒ نے معانی قرآن میں کہا ہے کہ صعید کے معنی میں روئے زمین، خاک کے ماسوا خواہ کہیں کوئی اور چیز ہو، کیونکہ صعید صرف خاک اور مٹی ہی نہیں ہے بلکہ روئے زمین خواہ مٹی ہو یا پتھر ہو، زجاج نے کہا ہے کہ میں نہیں جانتا کہ لغت میں سے کسی نے اس میں اختلاف کیا ہو، مع، اگر کوئی کہے کہ صعید کے یہ بتائے ہوئے معنی ہم نے مان لئے لیکن آیت میں تو صعیدا طیبا کہا ہے وہاں کیا معنی ہوں گے، اس کا جواب اس طرح دیا ہے کہ **والطيب يحتمل الخ** کہ آیت میں اس بات کا احتمال ہے صعید کے معنی طیب ہو یعنی پاک ہو، اور اس بات کا بھی احتمال ہے کہ ستھری، حلال اور اگانے والی زمین کے معنوں میں سے کوئی ایک معنی ہو، اور یہ سارے معانی قرآن پاک میں مختلف مواقع میں مراد لئے گئے ہیں، اس مقام میں اس مشترک لفظ طیب سے اکثر نزدیک بقول ابی اسحٰق طاہر یعنی پاک مراد ہے۔

**فحمل عليه لانه اليق بموضع الطهارة ...... الخ**

اسی بناء پر طیب کے معنی میں مستعمل ہوا کیونکہ طہارت کے موقع کی مناسبت سے یہی زیادہ لائق ہے، کیونکہ تیمم سے مقصود طہارت ہے اور مشترک لفظ میں کسی ایک معنی مراد لینے کے لئے کوئی ترجیح کی وجہ ہونا چاہئے جبکہ اس جگہ مقام کے اعتبار سے اسی طہارت کے معنی کو ترجیح ہے، اب حاصل معنی یہ ہوں گے روئے زمین پاک سے تیمم کرو، اور خود اللہ تعالیٰ نے اسی آیت کے آخر میں فرمایا ہے **ولكن يريد ليطهركم** یعنی اللہ تعالیٰ چاہتا ہے کہ تم کو پاک کردے، پھر اس لفظ کے معنی اگانے والی کے لینا کسی طرح مناسب نہیں ہے، کیونکہ ہم یہ دیکھتے ہیں کہ ناپاک کھار والی مٹی میں اگرچہ اگانے کی صلاحیت پوری ہو جاتی ہے مگر اس سے طہارت اور تیمم کا فائدہ حاصل نہیں کیا جاسکتا ہے، اس لئے اس بات کے کچھ معنی نہ ہوئے کہ اگانے والی مٹی سے تیمم کرو خواہ پاک ہو یا ناپاک ہو بلکہ اس کے معنی یہ ہوئے کہ پاک زمین سے تیمم کرو خواہ اگانے والی ہو یا نہ ہو۔

**اوهو مراد بالاجماع ...... الخ**

یا یہ کہا جائے کہ طیب سے مراد بالاجماع طاہر ہے، اس طرح صعید طیب کے معنی ہوئے پاک روئے زمین، پھر اصول فقہ میں یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ ہمارے نزدیک مشترک میں عموم نہیں ہے، یعنی ایک ہی استعمال میں جب لفظ مشترک سے اس کے حقیقی معنی مراد لئے جائیں تو اس وقت دوسرے معنی مراد نہیں ہو سکتے البتہ امام شافعیؒ کے نزدیک عموم مشترک جائز ہے، اس لئے انہوں نے اگانے والی مٹی کے پاک ہونے پر اسی لفظ طیب سے استدلال کیا ہے، اور طیب کے معنی طاہر کے لئے، اور ہم احناف بھی یہی معنی مراد لیتے ہیں، اس لحاظ سے ہمارے اور ان کے درمیان بالاتفاق یہی معنی مراد ہوئے، لہٰذا ہمارے نزدیک طیب سے اس کے دوسرے معنی مراد لینا جائز نہیں ہے، کیونکہ ہمارے نزدیک مشترک میں عموم مراد نہیں ہوتا ہے، اب جبکہ صعید طیب کے یہ معنی متعین ہو گئے تو حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی تفسیر اس اطلاق کے لئے قید نہیں ہو سکتی ہے کیونکہ خبر واحد سے مطلق آیت کو مقید کرنا جائز نہیں ہے، یہاں تک ابن عباسؓ کے اثر کے متعلق گفتگو ہوئی، اس کے علاوہ اگر اسی اثر سے استدلال کرنا ہے تو اس سے یہ بات لازم آئے گی کہ کھاری اور نمکین زمین سے تیمم جائز نہ ہو حالانکہ امام نوویؒ نے کہا ہے کہ

اس سے تیمّم جائز ہے اسی طرح ہمارے نزدیک بھی اس سے تیمّم جائز ہے۔

دلائل میں سے حجت کے لائق ایک دوسری حدیث ابو جہیم انصاریؓ کی ہے کہ نبی کریم ﷺ ایک مرتبہ بیر جمل کی طرف سے تشریف لارہے تھے اس وقت ایک شخص نے آپ ﷺ کو سلام کیا آپ ﷺ نے اسے سلام کا جواب نہیں دیا یہاں تک کہ آپ ﷺ نے ایک دیوار کی طرف متوجہ ہو کر تیمّم کر کے اس کا جواب دیا، یہ روایت بخاریؒ نے روایت کی ہے اور مسلمؒ نے اسے معلق ذکر کیا ہے، امام طحاویؒ نے کہا ہے کہ مدینے کی دیواریں سیاہ پتھروں سے بغیر مٹی کے بنی تھیں، ابن القصار مالکیؒ نے کہا ہے کہ یہ حدیث امام شافعیؒ کے خلاف حجت ہے، جس میں وہ تیمّم کے لئے ایسی مٹی کی شرط لگاتے ہیں جس میں اگانے کی صلاحیت موجود ہو جبکہ مذکور حدیث میں رسول اللہ ﷺ نے ایسے پتھر پر تیمّم کیا جس میں مٹی کا اثر تک نہ تھا، ابو جہیم راوی کے نام سلسلہ میں تصحیح کرتے ہوئے امام نوویؒ نے اسے مصغر یعنی ابو جہیم کہا ہے۔

مستدل احادیث میں سے ایک یہ بھی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے **جعلت لي الارض مسجدا وطهورا** کہ میرے لئے زمین مسجد اور طہور کر دی گئی ہے، الارض کے متعین معنی جنس زمین کے ہیں لہٰذا جنس زمین طہور ثابت ہوئی، اور صحاح کی عام روایتوں میں اسی طرح مروی ہے، ابن القطانؒ نے کہا ہے کہ حدیث میں ہے حضور ﷺ نے فرمایا ہے **ایما رجل ادركته الصلوة فليصل** یعنی جس آدمی کو جہاں نماز کا وقت وہیں نماز پڑھ لے، اور یہ بات تیمّم کے باب میں ہے جیسا کہ پوری حدیث سے اس کی تصریح ہوتی ہے، لہٰذا یہ حدیث بھی اس بات کی دلیل ہوئی کہ الارض سے تمام روئے زمین کی جنس مراد ہے، کیونکہ نماز کا وقت تو ہر قسم کی زمین میں یعنی کبھی ریت میں، کبھی نمکین زمین اور کبھی پہاڑ میں آسکتا ہے، اس کے علاوہ دوسری روایت میں ہے کہ **فعنده طهوره و مسجده**، یعنی وہ وہاں نماز پڑھ لے کہ اس کی طہارت کی چیز اور سجدہ گاہ اس کے پاس موجود ہے، مع، میں مترجم کہتا ہوں کہ اس بارہ میں احادیث بہت سی ہیں کہ خالص مٹی ہونا تیمّم کے لئے شرط نہیں ہے، اسی لئے صحیح قول یہی ہے کہ روئے زمین کی جنس سے تیمّم جائز ہے۔

**ثم لايشترط ان يكون عليه غبار عند ابى حنيفة، لاطلاق ما تلونا، وكذا يجوز بالغبار مع القدرة على الصعيد عند ابى حنيفة ومحمد، لانه تراب رقيق، والنية فرض فى التيمم، و قال زفرؒ: ليس بفرض لانه خلف عن الوضوء، فلا يخالفه فى وصفه، ولنا انه ينبئى عن القصد، فلا يتحقق دونه، او جعل طهورا فى حالة مخصوصة، والماء طهور بنفسه علي مامر**

ترجمہ:- پھر امام اعظمؒ کے نزدیک تیمّم کے لئے یہ بھی شرط نہیں ہے کہ اس جنس زمین پر گرد و غبار بھی ہو، اس آیت کے مطلق ہونے کی وجہ سے جو ہم نے اوپر تلاوت کی ہے، اسی طرح امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک یہ بھی جائز ہے کہ مٹی پر قدرت ہوتے ہوئے صرف غبار پر ہی تیمّم کر لیا جائے، کیونکہ وہ غبار بھی تو مٹی ہی ہے صرف یہ کہ وہ ہلکی ہے، اور نیت تیمّم میں فرض ہے، اور امام زفرؒ نے فرمایا ہے کہ وہ فرض نہیں ہے کیونکہ تیمّم وضو کا نائب ہے لہٰذا وصف وضو میں بھی وضو کے مخالف نہ ہوگا، اور ہماری دلیل یہ ہے کہ تیمّم خبر دیتا ہے قصد ہونے کا (کہ تیمّم کے لغوی معنی ارادہ کرنے کے ہیں) لہٰذا بغیر نیت کے تیمّم کے معنی متحقق نہ ہوں گے یا یہ کہ تیمّم حالت مخصوصہ میں طہور قرار دیا گیا ہے، اور پانی بذات خود یعنی بالطبع طہور واقع ہوا ہے۔

## توضیح: تیمّم کے لئے مٹی یا پتھر وغیرہ پر غبار ہونا ضروری نہیں ہے

**ثم لايشترط ان يكون عليه غبار عند ابى حنيفة، لاطلاق ماتلونا......الخ**

تیمّم کے لئے امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک غبار کا ہونا شرط نہیں ہے، لیکن ایک روایت میں امام محمدؒ کے نزدیک غبار کا ہونا بھی

شرط ہے جیسا کہ العنایہ میں ہے، اس آیت کے مطلق ہونے کی وجہ سے جو ہم نے پہلے بیان کی ہیں، اس میں صعید طیب کہا گیا ہے، کہ وہ پاک ہو اور جنس زمین سے ہو مگر اس میں غبار ہونے یا نہ ہونے کی کوئی شرط نہیں ہے۔

**و کذا یجوز بالغبار مع القدرة علی الصعید عند ابی حنیفة و محمد...... الخ**

اسی طرح ایسے شخص کو جس کو پاک مٹی پر قدرت حاصل ہو اگر وہ صرف غبار پر تیمم کرلے تو بھی جائز ہو جائے گا، یہ قول امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کا ہے کیونکہ غبار بھی باریک مٹی ہی ہے، یہی صحیح ہے، المحیط، وقایہ، د، ت، جس کی صورت یہ ہو گی کپڑے، گدے اور بستر وغیرہ پاک چیز کو جھاڑنے سے جب ہاتھ پر غبار آجائے تو اس سے تیمم کیا جائے، یا ہوا میں غبار اڑا کر ہوا میں سے ہاتھ پر غبار لے کر تیمم کیا جائے، جیسا کہ المحیط میں ہے، اسی طرح غبار خود چہرہ اور ہاتھوں پر لگا اور تیمم کی نیت سے اس سے مسح کرلیا تو بھی صحیح ہو گا، لیکن اگر مسح نہیں کیا تو صحیح نہ ہو گا، الظہیریہ۔

اور اگر گیہوں جو وغیرہ میں ہاتھ ڈالا، جب غبار لگ گیا اور اثر ظاہر ہوا تو اس سے بھی تیمم کرنا صحیح ہو گا، السراج، اور اگر اثر ظاہر نہ ہوا تو صحیح نہ ہو گا، البحر، اسی طرح اگر کتے یا سور کی پیٹ پر لگے ہوئے غبار سے جس کے بال خشک ہیں تو امام اعظمؒ کے نزدیک جائز ہو گا، ع، اگر جنبی عورت کے ایسے چہرہ پر غبار لگا ہوا ہے جو ظاہر ہو رہا ہے ہاتھ مارا تو بھی جائز ہو گا اور امام ابو یوسفؒ کے بھی نزدیک جائز ہو گا جبکہ پاک مٹی میسر نہ ہو، طرفین یعنی امام اعظمؒ اور امام محمدؒ کی دلیل حضرت عمرؓ کی حدیث ہے کہ ایک مرتبہ وہ احباب کے ساتھ سفر میں تھے راستہ میں بارش ہوئی، اتفاق سے اسی وقت کسی کو غسل کی حاجت ہو گئی تو حکم دیا کہ اپنے نمدے اور زین جھاڑ کر اس کے غبار سے تیمم کرلیں، جیسا کہ المبسوط میں ہے، مع۔

## تیمم میں نیت کرنا اور اس میں اختلاف علماء مع دلائل

تفصیل بیان کرنے کے لئے مصنفؒ نے یہ عبارت بڑھائی ہے والنیة فرض الخ اور تیمم میں نیت کرنا فرض ہے، عام علماء کا یہی قول ہے، ع، اس نیت کی کیفیت یہ ہونی چاہئے کہ ایسی عبادت کرنے کے لئے تیمم کرنے کا ارادہ کرنا چاہئے جو خود مقصود ہو اور بغیر طہارت کے وہ عبادت صحیح ادا نہیں کی جاسکتی ہو، اور اگر صرف طہارت کی نیت یا نماز مباح ہو جانے کی نیت کی جائے تو وہ ارادہ نماز کے قائم مقام مانی جائے گی، التبیین، اگر کسی مریض کو دوسرا شخص تیمم کرا رہا ہو تو اس وقت خود اس مریض پر تیمم کی نیت لازم آئے گی، اس دوسرے شخص پر لازم نہ ہو گی، القنیہ۔

**و قال زفرؒ: لیس بفرض لانه خلف عن الوضوء، فلا یخالفه في وصفه..... الخ**

اور امام زفرؒ نے کہا ہے کہ تیمم میں نیت کرنا فرض نہیں ہے، کیونکہ تیمم وضو کا قائم مقام ہوتا ہے، اس لئے جو اوصاف وضو کے ہیں وہی اس کے بھی ہونے چاہئے اس کے خلاف نہیں ہونا چاہئے، اور وضو میں نیت فرض نہیں ہے اس لئے تیمم میں بھی فرض نہ ہو گی، ورنہ یہ لازم آئے گا کہ خلیفہ وصف اور شرط میں اصل کے مخالف ہے، حالانکہ اصول میں یہ بات ثابت ہو چکی ہے خلیفہ وصف اور شرط میں اصل سے مخالف نہیں ہوتا ہے، مع

**ولنا انه ینبئی عن القصد، فلا یتحقق دونه......الخ**

اور دلیل یہ ہے کہ تیمم لفظی معنی کے لحاظ سے قصد و ارادہ کے معنی ادا کرتا ہے لہٰذا تیمم بغیر ارادہ کے ثابت نہیں ہو سکتا ہے، اس مطلب کی وضاحت میں یہ کہا گیا ہے کہ تیمم کی اصل اور ماہیت میں ارادہ داخل ہے لہٰذا بغیر ارادہ کے تیمم متحقق نہ ہو گا کیونکہ جب تیمم کی ذاتی چیز (نیت) نہ ہو گی تو ذات تیمم بھی نہیں پائی جائے گی، اس طرح یہ بات ثابت ہو گئی کہ تیمم کا دوسرا نام قصد ہے اور اسی کو ارادہ بھی کہتے ہیں، اب جبکہ ہمیں تیمم کرنے کا حکم دیا گیا ہے اور یہ ہمارے لئے واجب ہو تو اس کی نیت بھی واجب ہو گی، یہ دلیل غایة البیان کی ہے، اور اکملؒ۔

اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ تیمم کا مطلب ہوتا ہے کہ مٹی کے استعمال کا ارادہ کرنا، اور جو نیت تیمم میں فرض ہے اس سے مراد طہارت حاصل کرنے کی نیت، یا نماز مباح ہونے کی نیت یا حدث ختم کر دینے کی نیت، یا جنابت ختم کر دینے کی نیت پہلی نیت کے ماسوا ہے اس طرح ایک سے دوسرے کا جواب نہ ہوگا، عینیؒ نے جواب دیا ہے کہ مٹی استعمال کرنے کا قصد بھی نیت ہے اور یہ ان مذکورہ چار باتوں میں سے کسی بات کے واسطے مقصود ہوتی ہے ورنہ یہ لازم آئے گا، کہ اس جگہ دو ارادے ہیں ایک ارادہ مٹی کے استعمال کرنے کا اور دوسرا ارادہ ان چار باتوں میں سے کسی ایک کا، حالانکہ کسی نے بھی یہ نہیں کہا ہے کہ تیمم میں دو نیتوں کی ضرورت ہوتی ہے، مع۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اس جواب میں کوئی وزن نہیں کہا ہے کیونکہ مٹی کے استعمال کا ارادہ تو اپنے کام کا اردہ کرنا، یعنی آدمی جب کوئی کام کرنا چاہتا ہے تو جس سے وہ کام پورا ہوتا ہے اس کا ارادہ کرتا ہے پھر اس کا کام کرنے کا کوئی مقصد ہوتا ہے، اور وہ ان چار باتوں میں سے کوئی ایک بات ہوتی ہے۔ ابن الہمامؒ نے اکملؒ کے اعتراض کو اس طرح خوب وضاحت کرتے ہوئے تقویت دی ہے جس کا ماحصل یہ ہے کہ اگر کسی نے یونہی چہرہ اور ہاتھ پر مسح کرنے کا ارادہ کیا تو کوئی فائدہ نہ ہوگا (کہ وہ تیمم نہیں مانا جائے گا) اور مصنفؒ کے کہنے کا مقصد یہ ہے کہ لفظ تیمم ایک اصطلاح شرعی ہے جس کے معنی میں قصد وارادہ کا ہونا معلوم ہوتا ہے۔ اور اصول فقہ میں یہ بات مسلم ہو چکی ہے کہ اصطلاح شرعی اسماء میں اس معنی کا ہونا لازمی ہوگا جو الفاظ لغوی معنی کے اعتبار سے ہوں (الحاصل تیمم میں بھی لغوی معنی ارادہ کا پایا جانا ضروری ہوگا)۔

مصنف ہدایہؒ نے اپنی تجنیس میں کہا ہے کہ تیمم میں جس نیت کا ہونا لازمی ہے اس سے مراد پاکی حاصل کرنا ہے۔ یہی صحیح ہے۔ کلام مصنف ختم ہوا۔ اور دوسرے فقہاء نے جو تیمم میں مختلف قسم کی نیتوں کا ہونا مراد لیا ہے مثلاً حدث کے ختم ہونے کی نیت کا ہونا یا نماز کا صحیح ہونا تو ان سب میں پاکی حاصل ہونے کا مفہوم پایا جاتا ہے۔ اور فقہاء نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ اگر دخول مسجد یا تلاوت قرآن پاک یا اس کے چھونے یا زیارت قبور یا دفن میت یا اذان یا اقامت یا سلام یا جواب سلام کے واسطے کسی نے تیمم کیا ہو تو عام مشائخ کے نزدیک اس تیمم سے نماز جائز نہ ہوگی۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ قاضی خان نے بھی اس مسئلہ کو نص کے ساتھ بیان کیا ہے۔ اور اگر کسی شخص نے صرف سجدہ شکر کی ادائیگی کی نیت سے تیمم کیا ہو تو اس سے شیخینؒ کے نزدیک فرض کی ادائیگی درست نہ ہوگی البتہ امام محمدؒ کے نزدیک درست ہو جائیگی، جیسا کہ الذخیرہ میں ہے۔ اور اگر تعلیم حاصل کرنے کی غرض سے تیمم کیا ہو تو اس سے تینوں ائمہ کے نزدیک نماز درست نہ ہوگی۔ الخلاصہ۔ یہی ظاہر الروایہ ہے۔ قاضیخان۔

پھر بحر اور در مختار میں یہ اشکال ظاہر کیا ہے کہ اگرچہ اس سے فرض کی ادائیگی جائز نہ ہوگی کیا خود یہ تیمم بھی جائز ہوگا۔ میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اظہر اور اشبہ بہ صحت یہ ہے کہ صرف اس نیت سے تیمم بھی جائز نہیں ہے۔ چنانچہ مصنفؒ اور محقق کمالؒ کے قول سے یہ بات جلد ہی ظاہر ہو جائیگی۔ اس کا انتظار کریں۔ م۔ خلاصہ یہ ہوا کہ مذکورہ مسائل اور بیان سے یہ بات ظاہر ہو گئی کہ ان تینوں ائمہ کے نزدیک تیمم جائز نہیں ہے۔ لہٰذا ہمیں یہ بات معلوم ہو گئی کہ ایسی نیت جس سے طہارت یا نماز یا نماز جنازہ یا سجدہ تلاوت مقصود ہو معتبر ہوگی۔ اور ایسی نیت جس سے نفس فعل صادر ہو وہ معتبر نہ ہوگی۔ البتہ نوادر کی بعض روایتوں میں صرف تیمم کی نیت کافی سمجھی گئی ہے۔ لیکن یہ بات ظاہر المذہب کے خلاف ہے۔

اس تفصیل سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ لفظ تیمم سے ایسے قصد کا ہونا مراد ہے جو معتبرہ نیت کے علاوہ ہے۔ لہٰذا اس قصد سے وہ نیت معتبرہ موجب نہ ہوئی اور نہ آیت وضو ﴿إذا قمتم إلى الصلوة﴾ جس کا مطلب ہوتا ہے إذا قصدتم القيام إلى الصلوة کہ جب تم نماز کے لئے کھڑے ہونے کا ارادہ کرو۔ بھی قصد و نیت کو لازم ہو حالانکہ وضو میں نیت فرض نہیں ہے۔ اگر کوئی یہ کہے کہ اس سے پہلے یہ بات کہی گئی ہے کہ جو تیمم سلام کا جواب دینے کے لئے ہو وہ ظاہر مذہب کے مطابق صحیح

نہ ہوگا، حالانکہ رسول اللہ ﷺ نے اس کے لئے تیمم کیا ہے، چنانچہ بیر جمل سے آتے ہوئے دیوار سے تیمم کر کے جواب دینے کی حدیث گذر چکی ہے، جواب میں ہم تسلیم کرتے ہیں کہ آپ ﷺ نے جواب سلام کے لئے تیمم کیا تھا مگر اس سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ صرف اسی غرض یعنی جواب سلام کے لئے تیمم کیا ہو بلکہ طہارت کی نیت کر کے تیمم کیا ہو اس کے بعد سلام کا جواب دیا ہو، الفتح مختصرا، اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ جو تیمم جواب سلام کے لئے ہی مخصوص نہیں ہے بلکہ تلاوت قرآن پاک، قرآن پاک کو ہاتھ لگانے اور قبور کی زیارت وغیرہ کے لئے تیمم کرنا سب کا یہی حکم ہے، البتہ خصوصیات کے ساتھ سلام کا ذکر اعتراض کی غرض سے ہے۔

پھر اس مقام پر زیادہ لکھنے کے لائق یہ بات ہے کہ کوئی بھی اختیاری کام بغیر ارادہ کے نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ تمام اختیاری کام دلی ارادہ کے بعد ہی ہوتا ہے لہذا اس ارادہ میں فعل تیمم وغیر تیمم سب یکساں ہیں، پھر بھی ان تمام کاموں میں خاص کر تیمم کا نام تیمم رکھنا، معنی اس کام میں ارادہ کا ہونا صرف اس بناء پر رکھا گیا ہے کہ مخصوص ارادہ کے علاوہ دوسرا کوئی کام بھی مقصود ہو، اسی کو نیت خاصہ بھی کہتے ہیں، اس طرح یہ بات معلوم ہوگئی کہ تیمم میں عام ارادہ کے علاوہ ایک نیت خاصہ بھی ضروری ہے، اور اس کے بغیر تیمم صحیح نہ ہوگا، لہذا وہ نیت واجب ہوئی اور یہ مقصود ہے، میں مترجم کے دل میں اللہ نے اس سمجھ کی توفیق دی ہے اس بحث اور تحریر کو غنیمت جاننا چاہئے، **واللہ تعالیٰ اعلم**

**او جعل طهورا فی حالة مخصوصة...... الخ**

یا یہ کہ مخصوص حالات میں تیمم کو طہور قرار دیا گیا ہے، یعنی شریعت نے زمین کو اس شرط کے ساتھ طہور کہا ہے کہ پانی نہیں پایا جا رہا ہو، اور اس شرط کے ساتھ کہ تیمم نماز کے واسطے ہو، اسی بناء پر پانی کی موجودگی میں تیمم سے طہارت کا فائدہ حاصل نہ ہوگا، اسی طرح بغیر نیت کے بھی طہارت کے لئے مفید نہ ہوگا، یہ باتیں اس لئے کہی گئیں کہ آیت تیمم ﴿**فتیمموا صعیدا طیبا**﴾ کی بنیاد دوسری آیت پاک یعنی آیت وضوء **اذا قمتم الی الصلوة** پر ہے کہ تم نماز کا ارادہ کرو تو وضو کرو، اور اگر وضو کے لئے پانی نہ پاؤ تو تیمم کرو، اب جس طرح وضو کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ نماز کے لئے مخصوص اعضاء دھوڈالو اسی طرح تیمم کی بھی مراد یہ ہے کہ نماز کے لئے طہارت حاصل کرو، شیخ الاسلامؒ نے مبسوط میں ایسا ہی لکھا ہے، نہایہ، اب اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ کیا وضو میں بھی طہارت کی نیت شرط ہوگی، تو جواب یہ ہوگا، کہ نیت شرط نہ ہوگی کیونکہ کوئی دلیل بھی ایسی نہیں ہے جس سے نیت کا واجب ہونا ثابت ہو۔

**والماء طهور بنفسه علی مامر...... الخ**

پانی بذات خود بالطبع طہور واقع ہوا ہے، جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے، اس پر اگر کوئی شخص یہ اعتراض کرے کہ پانی تو محسوس نجاستوں کے لئے طہور ہے، اس سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ نجاست حکمیہ یعنی حدث کو بھی بلا نیت دور کرے، جیسا کہ الفتح میں ہے، مترجم کی طرف سے یہ جواب ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ﴿**وینزل من السماء ماء طهور الیطهرکم به**﴾ الایة، کہ وہ خدا آسماں سے طہور پانی نازل کرتا ہے تاکہ تم کو اس پانی سے پاک کر دے، اس سے صاف طریقہ سے یہ معلوم ہوا کہ بندوں کو پاک کرنے کے واسطے ہی پانی نازل کرتا ہے، اور یہ حکم عام ہے اس بات کو کہ ناپاکی حقیقی ہو یا حکمی ہو اور اس بیان کی خصوصی تائید اس طرح سے بھی ہوتی ہے کہ جنگ بدر کی ابتداء میں یہ آیت اس وقت نازل کی گئی تھی جبکہ لوگوں کو غسل کرنا جنابت کی بناء پر لازم ہو گیا تھا اور پانی وہاں میسر نہیں تھا، اس موقع پر آیت نازل کر کے ان لوگوں کو پاک ہونے کا موقع دیا گیا، اس سے یہ معلوم ہوا کہ پانی دونوں قسموں کی ناپاکی کو دور کر دیتا ہے، اور نیت شرط ہونے کے لئے کوئی دلیل نہیں پائی جاتی ہے۔

الحاصل پانی سے طہارت حاصل کرنے کے لئے نیت کی ضرورت نہیں رہی، سمجھنے کی کوشش کرنی چاہئے، اب اس اعتراض کا جواب باقی رہا کہ تیمم تو وضو کا قائم مقام ہے لہذا اسے اپنی اصل یعنی وضو کے مخالف نہیں ہونا چاہئے، میں جواب

دیتا ہوں کہ اصل اور خلیفہ کے حکم میں اس جگہ کوئی اختلاف نہیں ہے، بلکہ خلیفہ کی ذات نیت ہے، مسئلہ میں اچھی طرح غور کرلو، م، بعض علماء نے کہا ہے کہ تیمم نماز کو صرف مباح کر دیتا ہے اور بدن سے حدث کو دور نہیں کرتا ہے، لیکن ہمارے نزدیک تیمم حدث کو دور کر کے نماز کو مباح کرتا ہے، اس وقت تک کے لئے کہ جب تک پانی نہ مل جائے، شیخ ابو بکر رازیؒ پہلے قول کے قائل ہیں، اور دوسرے قول کی دلیل میں حضرت عمرو بن العاصؓ کا واقعہ ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ غزوہ ذات السلاسل جو سخت جاڑے کے زمانے میں ہوا تھا اسی موقع پر مجھے غسل جنابت کی ضرورت لاحق ہوئی تو مجھے یہ خطرہ محسوس ہوا کہ اس وقت غسل کرنے سے میری جان نکل جائے گی اور میں ٹھٹھر جاؤں گا اس لئے میں نے تیمم کر کے اپنے ساتھیوں کے ساتھ نماز پڑھ لی، اس کے بعد میں نے رسول اللہ ﷺ کو واقعہ سے مطلع کر دیا تو سن کر آپ مسکرائے اور مجھے کچھ نہ فرمایا یہ روایت ابو داؤدؒ نے اور حاکمؒ نے بھی بیان کی ہے، مع، اب یہ سوال رہا کہ کیا تیمم صحیح ہونے کے لئے یہ بات ضروری ہے کہ حدث یا جنابت کی تفصیلی طور سے نیت بھی کی جائے، جواب یہ ہے کہ تفصیلی جواب کی ضرورت نہیں ہے، جیسا کہ مصنف ہدایہؒ آئندہ فرما رہے ہیں۔

**ثم اذا نوى الطهارة، اواستباحة الصلوة اجزأه، ولا يشترط نية التيمم للحدث، او للجنابة. هو الصحيح من المذهب، فان تيمم نصراني يريد به الاسلام، ثم اسلم لم يكن متيمماً عند ابى حنيفةؒ و محمدؒ، وقال ابو يوسفؒ هو: متيمم لانه نوى قربة مقصودة، بخلاف التيمم لدخول المسجد و مس المصحف، لانه ليس بقربة مقصودة، لهما ان التراب ماجعل طهورا الا فى حال ارادة قربة مقصودة لاتصح بدون الطهارة، والاسلام قربة مقصودة يصح بدونها، بخلاف سجدة التلاوة، لانها قربة مقصودة لاتصح بدون الطهارة**

ترجمہ:- پھر جبکہ طہارت کی یا نماز صحیح ہونے کی نیت کر لی تو یہی نیت کافی ہو جائے گی، اور حدث یا جنابت سے پاک ہونے کے لئے تیمم میں تفصیلی نیت کی ضرورت باقی نہ رہے گی، یہی مذہب صحیح ہے، اسی بناء پر اگر کوئی نصرانی شخص اسلام لانے کی نیت سے تیمم کر کے اسلام لے آئے تو امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اس کا تیمم نہیں مانا جائے گا، لیکن امام ابو یوسفؒ نے کہا ہے کہ اس کا تیمم صحیح ہوگا، کیونکہ اس نے تیمم سے ایسی نیکی کی نیت کی ہے جو مقصود ہے، بخلاف مسجد میں داخل ہونے اور قرآن پاک کو ہاتھ لگانے کے لئے تیمم کرنے والے کے، کیونکہ یہ کام اگرچہ نیکی کے ہیں مگر مقصود نہیں (بلکہ نیکی کے لئے ذریعہ) ہیں۔ اور طرفین کی دلیل یہ ہے کہ مٹی کو طہور صرف اس وقت کہا گیا ہے جبکہ اس سے ایسی مقصود بالذات نیکی کرنے کا ارادہ کیا جائے جو بغیر پاکی کے ادا نہیں کی جا سکتی ہو، اور اسلام لانا ایسی مقصود بالذات نیکی ہے جو بغیر طہارت کے بھی ہو سکتی ہے، بخلاف سجدہ تلاوت کے کہ یہ ایسی مقصود بالذات نیکی ہے جو بغیر طہارت کے نہیں ہو سکتی ہے۔

## توضیح:- تیمم کرنا سجدہ تلاوت کی نیت سے، کافر کا تیمم

## مسلم تیمم کر کے مرتد ہو گیا پھر اسلام لایا

**ثم اذا نوى الطهارة، اواستباحة الصلوٰة اجزأه، ولا يشترط نية التيمم للحدث......الخ**

پھر جب تیمم کرنے والے نے طہارت حاصل ہونے یا نماز مباح ہونے کی تو یہی نیت کافی ہوگی پھر یہ شرط رہے گی کہ اس نے یہ تیمم حدث دور کرنے یا جنابت دور کرنے کی مفصل نیت کی ہو۔

**هو الصحيح من المذهب...... الخ**

یہی صحیح مذہب ہے۔ بر خلاف شیخ ابو بکر الرازیؒ کے وہ امتیاز کرنے کیلئے نیت میں تفصیل کرنے کی شرط لگاتے ہیں اس

طرح پر کہ تیمم فرض نماز کے لئے ہے یا نفل نماز کے لئے ہے، مگر یہ قول صحیح نہیں ہے کیونکہ محمد بن سماعہؒ نے امام محمدؒ سے روایت نقل کی ہے کہ اگر کسی جنبی نے وضو کی نیت سے تیمم کیا تو وہی تیمم جنابت کے لئے بھی کافی ہوگا، مفع، التبیین، اور نصاب میں ہے کہ اسی قول پر فتویٰ ہے، تاتارخانیہ، اور اگر نماز جنازہ یا سجدہ تلاوت کے واسطے تیمم کیا تو بلا اختلاف اس تیمم سے فرض نمازیں ادا کرنی درست ہوں گی، المحیط۔ اور وقت ہونے سے پہلے ہی تیمم کر لینا اسی طرح ایک فرض سے زیادہ کے لئے تیمم کر لینا جائز ہے۔ دت۔ اور سنت و نفل کے لئے بھی تیمم جائز ہے کیونکہ ہمارے نزدیک تیمم وضو کا مطلق اور مکمل بدل ہے۔ اور ضرورۃً یا مجبوراً یا بدل ضروری نہیں ہے۔ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک تیمم کے لئے ضروری ہے کہ اس سے قربت مقصودہ کی نیت کی گئی ہو۔ لیکن امام اعظمؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک قربت مقصودہ کی نیت کے ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ وہ کام بغیر طہارت کے ادا نہیں کیا جاسکتا ہو۔ مذکورہ اصول کے مطابق یہ مسائل نکلتے ہیں۔

**فان تیمم نصرانی یرید به الاسلام، ثم اسلم لم یکن متیمماً عند ابی حنیفةؒ و محمدؒ...... الخ**

کہ اگر کسی نصرانی نے اسلام قبول کرنے کی غرض سے تیمم کیا کہ وہ پاک ہو کر مسلمان ہو پھر وہ اسلام لے آیا تو امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اس تیمم کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کا اعتبار ہوگا اور تیمم کہنا صحیح ہوگا۔

**وقال ابو یوسفؒ هو: متیمم لانه نوی قربة مقصودة...... الخ**

کیونکہ اس نے نیک کام کرنے کی نیت کی ہے کہ وہ اسلام لائے گا اور یہ نیکی مقصود بھی ہے یعنی یہ کسی دوسرے نیک کام کرنے کا صرف ذریعہ نہیں ہے جیسے کہ دوسری شرطیں ہوا کرتی ہیں، اور اسلام لانا خود مستقل بلکہ سب سے بڑھی ہوئی نیکی ہے، لہٰذا اس قربت مقصودہ کی نیت سے اس کا تیمم صحیح ہوگا اور اسے متیمم مان لیا جائے گا۔ ت۔ چنانچہ اسلام لانے کے بعد بھی اسے تیمم کی حالت میں مانا جائے گا اور اگر چاہے تو اسی تیمم سے اپنے فرائض ادا کر سکے گا، نئے تیمم کرنے کی اسے ضرورت نہ ہوگی۔

**بخلاف التیمم لدخول المسجد...... الخ**

بخلاف اس تیمم کے جو دخول مسجد یا قرآن پاک کو ہاتھ لگانے کی غرض سے کیا گیا ہو کہ یہ صحیح نہ ہوگا کیونکہ یہ کام ایسے نہیں ہیں جنہیں مقصود بالذات نیکی کا کام کہا جاسکے بلکہ یہ کام دوسرے کاموں مثلاً ادائیگی نماز یا تلاوت قرآن کے لئے ذریعہ ہیں۔ اگر یہ کہا جائے کہ نیت کی لیاقت کہاں ہے تو جواب یہ ہے کہ کافروں کو صرف اسلام لانے کی صلاحیت کا ہونا امام ابو یوسفؒ کے نزدیک، یہاں تک امام ابو یوسفؒ کی دلیل ہوئی۔

**لهما ان التراب ماجعل طهوراً الا فی حال ارادة قربة مقصودة لاتصح بدون الطهارة...... الخ**

اور طرفین یعنی امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ مٹی صرف اسی صورت میں طہور ہوگی جبکہ اس سے ایسی نیکی کا کام کرنے کا ارادہ ہو جو مقصود بالذات ہونے کے علاوہ وہ کام بغیر طہارت کے صحیح نہیں ہوتا ہو۔

**والاسلام قربة مقصودة یصح بدونها...... الخ**

اور اسلام لانا اگرچہ ایسی عبادت ہے جو مقصود بالذات ہے بلکہ تمام عبادتوں کی اصل ہے پھر بھی چونکہ بغیر طہارت کے بھی اسلام لانا صحیح ہوتا ہے اس لئے اس نیت سے تیمم کرنا معتبر نہیں مانا جائے گا۔

**بخلاف سجدة التلاوة...... الخ**

البتہ اگر سجدہ تلاوت کی ادائیگی کے لئے تیمم کیا تو صحیح ہوگا، کیونکہ یہ مقصود بالذات نیکی ہے جو طہارت کے بغیر ادا نہیں کی جاسکتی ہے ایک اعتراض اس تفصیل پر یہ ہوتا ہے کہ اگر کوئی کافر نماز کی نیت سے تیمم کر کے اسلام لایا اور اب اسی تیمم سے نماز ادا کرنا چاہتا ہے تو مذکورہ تفصیل کے مطابق تیمم کا اعتبار کر کے اس کی نماز درست ہونی چاہئے کیونکہ تیمم کا مقصد ایسی نیکی انجام دینی تھی جو مقصود بالذات ہونے کے ساتھ یہ نیکی بغیر طہارت ادا بھی نہیں کی جاسکتی ہے، حالانکہ شیخ الاسلامؒ نے مبسوط میں

صراحت کے ساتھ یہ بیان کیا ہے کہ اس تیمّم سے نماز جائز نہیں ہے کیونکہ کافر کو نیت کرنے کی صلاحیت نہ تھی۔ النہایۃ مختصراً۔
اور حق بات یہ ہے کہ اس جگہ دو اختلافات ہیں (۱) کافر کے اندر نیت کرنے کی مطلقاً صلاحیت نہیں ہوتی ہے، لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک صرف اسلام لانے کی نیت کافر سے صحیح ہوتی ہے اور (۲) امام ابو یوسفؒ کے نزدیک تیمّم کے لئے صرف مقصود بالذات عبادت کا ہونا کافی ہے لیکن طرفینؒ کے نزدیک تیمّم کے صحیح ہونے کے لئے ضروری ہے کہ اسے کام کرنے کی نیت ہونی چاہئے جو مقصود بالذات عبادت ہونے کے علاوہ وہ عبادت بغیر طہارت کے ادا نہیں ہو سکتی ہو، صدر الشریعہؒ نے کہا ہے کہ مسئلہ کا ماحصل یہ ہوا کہ کافر نے اگر اسلام لانے کی غرض سے تیمّم کیا اور اس تیمّم سے نماز فرض ادا کرنی چاہتا ہو تو نماز صحیح نہ ہوگی، بخلاف امام ابو یوسفؒ کے کہ ان کے نزدیک فرض کی ادائیگی صحیح ہو جائیگی کیونکہ طرفینؒ جواز نماز کے بارے میں تیمّم کے صحیح ہونے کے لئے یہ شرط لگاتے ہیں کہ وہ ایسی عبادت مقصودہ ہو جو بغیر طہارت کے صحیح نہ ہو، اور امام ابو یوسفؒ یہ آخری شرط لگانا ضروری نہیں کہتے کہ خواہ بغیر طہارت صحیح ہو یا نہ ہو، اس بناء پر جب نماز جنازہ یا سجدہ تلاوت کے لئے تیمّم کیا گیا ہو تو اس سے بالاتفاق فرض نماز کی ادائیگی صحیح ہوگی، البتہ کافر سے اس لئے صحیح نہ ہوگی کہ کافر میں نیک کام کرنے کی صلاحیت ہی نہیں ہوتی ہے، اور اگر قرآن پاک کو چونا یا مسجد میں داخل ہونے کی غرض سے تیمّم کیا تو بالاتفاق اس تیمّم سے فرائض ادا کرنا صحیح نہ ہوگا کیونکہ اس سے مقصود بالذات نیکی کرنے کی اس نے نیت نہیں کی ہے، البتہ اسی تیمّم سے اسے قرآن پاک کو ہاتھ لگانا یا مسجد میں داخل ہونا صحیح اور حلال ہوگا، انتہی مختصراً۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ ظاہر کلام سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ اس کا تیمّم تو صحیح ہو گیا ہے البتہ ادائیگی نماز کے لئے یہ کافی نہ ہوگا، اور بحر الرائق نے بھی ایسا ہی کہا ہے کہ ایسے تمام کاموں کیلئے تیمّم صحیح ہوگا جس میں طہارت شرط نہیں ہے، اور در مختار میں یہ چند جزئی مسائل بیان کئے گئے ہیں سونے، سلام کرنے، سلام کا جواب دینے کے لئے تو تیمّم صحیح ہوگا لیکن اس سے فرض نماز کی ادائیگی جائز نہ ہوگی، اور منیہ اور اس کی شرحوں میں لکھا ہوا ہے کہ پانی کی موجودگی میں مسجد میں داخل ہونے یا قرآن پاک کو ہاتھ لگانے کے لئے تیمّم کرنا درست نہیں ہے، مختصراً۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اصل بحث اس روایت کی بناء پر شروع ہوئی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے خود سلام کا جواب دینے کی نیت سے تیمّم کیا ہے، لیکن اس کا جواب جو شیخ ابن الہمامؒ نے دیا ہے وہ کچھ پہلے گذر چکا ہے کہ آنحضرت ﷺ نے صرف سلام کا جواب دینے کی غرض سے تیمّم نہیں کیا تھا، بلکہ اس سے طہارت کی نیت کر کے سلام کا جواب بھی دیا تھا، میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ جواب واقعۃً صحیح ہے کیونکہ خود بعض روایتوں میں اس جواب کی تصریح ہے کہ میں طہارت کی حالت میں نہیں تھا اس لئے میں نے چاہا کہ طہارت حاصل کر کے سلام کا جواب دوں، اور خود صاحب ہدایہؒ کا جواب بھی اسی کی طرف اشارہ کر رہا ہے کہ انہوں نے فرمایا ہے لم یکن متیمما یعنی اسے تیمّم ہونے کی صفت ہی حاصل نہیں ہوئی ہے، مزید تحقیق یہ بھی ہے کہ محقق علماء کے جواب کے الفاظ مختلف نہیں ہیں، اور ایک باریک جواب یہ بھی ہے کہ فرض نمازوں کی ادائیگی کے لئے وضو کا پانی تلاش کرنے کی حد مقرر کر دی گئی ہے، اس طرح مثلاً طہارت کے ساتھ سلام کے جواب میں وضو کے لئے پانی کی تلاش لازم کر دی جائے اور تاخیر کا حکم دیا جائے تو اصل مقصود فوت ہو جائے گا یعنی اتنی دیر تک جواب کا انتظار نا ممکن ہو جائیگا لہٰذا وقتی طور سے تیمّم کے ساتھ جواب دینا گوارہ کیا گیا ہے، لیکن تیمّم میں طہارت کی نیت کرنی ہوتی ہے اس سے ظاہر ہوا کہ اگر سجدۂ تلاوت میں بھی اگر ادائیگی میں تاخیر ہو رہی ہو جو ایک مکروہ کام ہے تو اس موقع پر بھی تیمّم جائز ہونا چاہئے، اور ایسی ضرورت اکثر حالت سفر میں پیش آسکتی ہے، لہٰذا مختار میں حالت سفر میں مطلق رکھا گیا ہے، لیکن حالت اقامت میں جواز اور عدم جواز دونوں حکم ہے جو مذکورہ اصل سے متفرع ہوا ہے، باریکی کو سمجھنے کی کوشش کرنی چاہئے، لہٰذا حق بات یہ ہوئی کہ تیمّم کرنے کے لئے ایسی نیکی جو مقصود بالذات ہو اس کے لئے طہارت کی نیت کرنی شرط ہے، اور ریائی پانے کی صورت میں بھی تیمّم جائز قرار دیا جائے گا

مگر اس وقت جب کہ اس مقصود کے فوت ہو جانے کا خوف ہو مثلاً عید کی نماز اور نماز جنازہ وغیرہ، فاحفظہ۔

**وان توضأ لا يريد به الاسلام، ثم اسلم، فهو متوضئ خلافا للشافعيؒ، بناء على اشتراط النية، فان تيمم مسلم ثم ارتد – والعياذ بالله – ثم اسلم فهو على تيممه، وقال زفرؒ يبطل تيممه لان الكفر ينافيه، فيستوى فيه الابتداء والانتهاء كالمحرمية في النكاح، ولنا ان الباقي بعد التيمم صفة كونه طاهرا فاعتراض الكفر عليه لاينافيه، كما لو اعترض على الوضوء، وانما لايصح من الكافر ابتداء لعدم النية منه وينقض التيمم كل شيء ينقض الوضوء، لانه خلف عنه، فاخذ حكمه وينقضه ايضا رؤية الماء اذا قدر على استعماله، لان القدرة هي المراد بالوجود الذي هو غاية لطهورية التراب، وخائف السبع والعدو والعطش عاجز حكما**

ترجمہ:-اور اگر کافر نے وضوء کیا حالانکہ اس وقت اس کا ارادہ اسلام لانے کا نہیں ہے مگر بعد میں اسلام لے آیا تو اسے باوضو سمجھا جائے گا اس مسئلہ میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے اس بناء پر کہ ان کے نزدیک وضوء میں نیت کرنا فرض ہے، اور اگر کسی مسلمان نے تیمم کیا بعد میں وہ خدانخواستہ مرتد اور بے دین ہو گا پھر اسلام لے آیا تو وہ اپنے تیمم پر باقی رہے گا، اور امام زفرؒ نے فرمایا ہے کہ اس کا تیمم باطل ہو جائے گا کیونکہ اس کا کفر تیمم کے منافی ہے، لہذا تیمم کے لئے جس طرح ابتداء میں کافر ہونا منافی ہے اس طرح انتہاء میں منافی ہو گا جیسا کہ نکاح کے معاملہ میں ایک کا دوسرے کے لئے محرم ہونے میں ابتدائی اور انتہائی دونوں زمانے برابر ہوتے ہیں اور ہماری دلیل یہ ہے کہ تیمم کر لینے کے بعد اس کی پاکی کی صفت باقی رہ جاتی ہے لہذا ایسی حالت میں کفر لاحق ہو جانا اس کے مخالف نہیں ہو گا، جیسے وضو کر کے پاک ہوا پھر مرتد ہو گیا تو یہ کفر اس طہارت کے مخالف نہ ہو گا لیکن کافر سے اس کے کفر کی حالت میں تیمم اس لئے صحیح نہیں مانا جاتا ہے کہ اس وقت اس کی نیت درست نہیں ہوتی ہے، اور تیمم کو ہر وہ چیز توڑ دیتی ہے جو وضو کو توڑ دیتی ہے کیونکہ تیمم وضو کا خلیفہ ہے لہذا تیمم وضو کا حکم ہی قبول کرے گا، ان کے علاوہ پانی کو پا کر اس کے استعمال پر قادر ہونا بھی تیمم کو باطل کر دیتا ہے، کیونکہ پانی کے وجود اور پائے جانے سے اس کے استعمال پر قادر ہونا ہی تو مراد ہے، اور یہی چیز مٹی کو طہور ماننے کے لئے غایت مانی گئی ہے، اور درندے دشمن اور پیاس سے ڈرنے والے کو حکم کے اعتبار سے پانی کے استعمال سے عاجز مانا گیا ہے۔

## توضیح:- تیمم کو توڑنے والی چیزیں، درندہ، دشمن یا پیاس کے خوف سے تیمم کرنا

**وان توضأ لايريد به الاسلام...... الخ**

اگر کافر نے وضو کیا اور اس وقت اس سے اسلام لانے کی نیت نہیں کی مگر بعد وضو اسلام قبول کر لیا تو اس کے وضو کو درست مانتے ہوئے اسے باوضو مانا جائے گا، اور اگر وضو کرتے وقت اسلام لانے کی نیت کر لی تھی تو اب بھی اسے بدرجہ اولی باوضو سمجھا جائے گا اگرچہ اس کی سابقہ نیت لغو ہو گی۔ خلافاً للشافعیؒ اس مسئلہ میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے کیونکہ ان کے نزدیک وضو میں نیت کرنا شرط ہے اگرچہ اس نے نیت کی تھی مگر کفر کی وجہ سے اس کی نیت لغو اور بیکار سمجھی جائیگی جبکہ ہم احناف کے نزدیک وضو میں نیت شرط نہیں ہے۔

**وان توضأ لا يريد به الاسلام، ثم اسلم، فهو متوضئ خلافا للشافعيؒ...... الخ**

اور اگر کسی مسلمان نے تیمم کیا اور اب اس کے لئے اپنی طہارت کی وجہ سے عبادات کی نیت کرنا صحیح ہو گیا۔ اس کے بعد اللہ محفوظ رکھے وہ مرتد ہو گیا پھر حدث ہونے سے قبل ہی دوبارہ اسلام قبول کر لیا تو اس کا پہلا تیمم صحیح ہوا اور اسے طہارت کی صفت حاصل ہو گی یعنی وہ طاہر ہو گیا۔ اس کے بعد مرتد ہونے سے اس صفت طہارت میں کوئی فرق نہ ہو گا کیونکہ فی الحال اسے نیت کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

**وقال زفرؒ يبطل تيممه لان الكفر ينافيه، فيستوى فيه الابتداء والانتهاء كالمحرمية في النكاح......الخ**
اور امام زفر نے فرمایا ہے کہ اس مرتد کا تیمم باطل ہو جائیگا کیونکہ اس کا فی الحال کافر ہونا اس کے تیمم کے مخالف اور منافی ہے۔ تیمم کی ابتداء میں جس طرح کفر منافی تیمم تھا اس طرح بعد میں بھی کفر اس کے تیمم کے منافی ہوگا، اس کی مثال نکاح ہے کہ اس کے رشتہ میں محرم ہونا جس طرح نکاح سے پہلے منافی ہوتا ہے اسی طرح نکاح ہو جانے کے بعد بھی محرم ہونا (کسی طرح ثابت ہو جانے سے) نکاح کے منافی ہوتا ہے۔ مثلاً بعد نکاح معلوم ہوا کہ عورت اس کی رضاعی بہن ہے اس لئے یہ نکاح باطل ہوگا۔ اسی طرح اپنی خوشدامن یا ساس سے برا تعلق کر لینے سے اس کی بیوی اس پر حرام ہو جاتی ہے، تو ایسے رشتے جس طرح قبل نکاح پائے جانے سے نکاح باطل ہوتا ہے اسی طرح بعد نکاح ہونے سے بھی نکاح باطل ہو جاتا ہے، اسی طرح کفر قبل تیمم ہونے سے تیمم درست نہیں ہوتا ہے اسی طرح بعد تیمم بھی کفر پائے جانے سے تیمم باقی نہیں رہے گا۔

**ولنا ان الباقي بعد التيمم صفة كونه طاهرا فاعتراض الكفر عليه لاينافيه...... الخ**
اور ہماری دلیل ہے کہ ایک بار تیمم صحیح ہو جانے سے اس شخص کے اندر طہارت کی صفت باقی رہ جاتی ہے اسی طرح کفر طاری ہو جانے کے بعد بھی اس کی وہ صفت طہارت باقی رہ جاتی ہے اس پر کفر طاری ہونا اس کے منافی نہیں ہے جس طرح وضوء کر کے طہارت حاصل کر لینے کے بعد مرتد ہونا اس طہارت کے مخالف نہ ہوگا۔ اور کافر کا تیمم ابتدا اس لئے صحیح نہیں ہوتا کہ اس کی نیت قابل قبول نہیں ہوتی ہے جبکہ تیمم میں نیت کا ہونا شرط ہے اور موجودہ مفروضہ مسئلہ میں تو نیت کے وقت وہ مسلمان تھا اور صحیح نیت اور صحیح طریقہ سے نیت ہو چکا تھا۔
حاصل بحث یہ ہوا کہ بحالت اسلام تیمم کرنے سے اس شخص کے اندر طہارت آگئی۔ اس کے بعد اس پر کفر طاری ہونے کی وجہ سے اس کا نفس تیمم تو باقی نہیں رہا البتہ اس میں صفت طہارت باقی رہ گئی جو کفر سے نہیں بلکہ کسی حدث ہونے سے ہی باطل ہوگی۔ اس موقع پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ مرتد ہو جانے کی وجہ سے نیک اعمال برباد ہو جاتے ہیں اس لحاظ سے تیمم اور اس کے اثرات کو بھی ختم ہو جانا چاہئے؟ اس کا جواب یہ ہوگا کہ تیمم کرنا بھی ایک عبادت ہے اس کا ثواب بلاشبہ مرتد ہونے سے برباد ہو گیا مگر اس سے جو طہارت حاصل ہوئی تھی وہ باقی رہ گئی اور برباد نہ ہوئی۔ اب نواقض تیمم کا بیان شروع ہوتا ہے۔
**وينقض التيمم كل شيء ينقض الوضوء، لانه خلف عنه، فاخذ حكمه...... الخ** اور تیمم کو ہر وہ چیز توڑ دیتی ہے جو وضو کو توڑ دیتی ہے، کیونکہ تیمم وضو کا قائم مقام ہے اس لئے وضو کا حکم اس پر بھی جاری ہوگا۔
**وينقضه أيضا الخ** نواقض وضو کے علاوہ تیمم کو باطل کر دیتا ہے پانی کے استعمال پر قدرت کی حالت میں پانی کا مہیا ہونا، مذکورہ عبارت میں اس مسئلہ کی طرف اشارہ ہے کہ تیمم سے فائدہ حاصل کر لینے سے تیمم باطل نہیں ہوتا بلکہ اس وقت تک باقی رہتا ہے کہ پانی کے استعمال کی قدرت کی حالت میں پانی دستیاب ہو جائے، اسی بناء پر اب بغیر وضو کئے ہوئے قرآن پاک کو ہاتھ بھی نہیں لگا سکتا ہے۔

**لأن القدرة هي المرادة...... الخ**
یعنی اللہ تعالیٰ نے جو یہ فرمایا ہے **ولم تجدوا ماءً** کہ پانی نہ پاؤ تو تیمم کرو الخ، اس کا مطلب یہ ہے کہ جب تک تم پانی پر قدرت نہ پاؤ، اسی بناء پر اگر کسی بیمار کے پاس پانی موجود ہو پھر بھی اس کے لئے تیمم کرنا محض اس لئے جائز ہے کہ وہ پانی کے استعمال کرنے پر قدرت نہیں پاتا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ **لم تجدوا** میں پانی کے پائے جانے سے بھی مراد اس کے استعمال پر قادر ہونا ہے اور یہی آخری حد ہے۔ اس کے حق میں مٹی کے طہور بننے کی، یعنی جب تک پانی پر قدرت نہ پاؤ تب تک مٹی تمہارے حق میں مثل پانی کے طہور ہے جیسا کہ اس حدیث میں تصریح کے ساتھ ہے **التراب طهور المسلم ولو الى عشر حجج مالم يجدوا الماء فإذا وجده فليمسه بشرته** مٹی مسلمان کو پاک کرنے والی ہے اگرچہ دس برس تک ہو جب تک

کہ پانی نہ پائے۔ پھر جب پانی پالے تو اسے اپنی ظاہری بدن پر استعمال کرے۔
اس حدیث سے یہ بات صراحتاً معلوم ہوئی کہ مٹی اسی وقت تک پاک کرنے والی ہوگی کہ پانی نہ پائے یعنی پانی کے استعمال پر قادر نہ ہو۔ لہٰذا یہ بات واضح ہوگئی کہ مٹی کے پاک ہونے کی حد یہی ہوگی۔ ابن الہمامؒ نے لکھا ہے کہ یہ حکم عام ہے کہ خواہ نماز پڑھتے ہوئے پانی پر قدرت حاصل ہو جائے یا نماز سے باہر یعنی پہلے ہو یا بعد میں ہر حال میں تیمم ٹوٹ جائے گا۔ لیکن باقی تینوں اماموں کے نزدیک نماز پڑھتے ہوئے قادر ہونے سے تیمم نہیں ٹوٹے گا۔ ہمارے مذکورہ قول کے مطابق ہی امام ثوریؒ کا قول ہے، اسی طرح امام احمدؒ کا قول مختار نیز امام مزنیؒ اور ابن شریحؒ کا بھی یہی قول ہے۔ اور امام بغویؒ نے کہا ہے کہ اکثر علماء کا قول یہی ہے۔ ع۔

خلاصہ کلام یہ ہوا کہ پانی پر قادر نہ ہونا بلکہ اس کے استعمال سے عاجز ہونا خواہ یہ عجز حقیقتاً ہو یا حکماً تیمم کرنا جائز ہوگا۔

- **وخائف السبع والعدو والعطش عاجز حكما ......الخ**

اور ایسا شخص جسے اس بات کا ڈر ہو کہ اگر پانی لینے کے لئے کنواں یا تالاب پر جائے تو راستہ میں کسی درندہ یا دشمن کا مقابلہ ہو اور وہ اس شخص کو ہلاک کردے گا یا موجود پانی وضو کے لئے استعمال کرلینے کے بعد آئندہ پیاس سے ہلاک ہو جانے کا خطرہ ہو، وہ عاجز کے حکم میں ہوگا اور عاجز سمجھا جائے گا۔ اس کے بعد اگر کسی خوف سے تیمم کر لیا اور وہ خوف بعد تیمم ختم ہو گیا تو وہ تیمم بھی ختم ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر کسی بیماری کی وجہ سے پانی کے استعمال پر قدرت نہ تھی بعد میں وہ اچھا ہو گیا یا سردی کے خوف سے تیمم کیا اور وہ سردی ختم ہو گئی تو تیمم بھی ختم ہو جائے گا۔

حاصل کلام یہ ہوا کہ جس سبب کی وجہ سے تیمم کرنا جائز ہوا تھا وہ سبب جب بھی ختم ہوگا اس کے تیمم کا حق بھی ختم ہو جائے گا، اسی طرح اگر پانی ایک میل دور ہونے کی وجہ سے تیمم کیا اس کے بعد پانی ہی کی طرف سفر شروع کر دیا تو ایک میل سے کم فاصلہ ہوتے ہی تیمم باطل ہو جائے گا۔ د۔

**والنائم عند ابى حنيفةؒ قادر تقديرا، حتى لو مر النائم المتيمم على الماء، بطل تيممه عنده، والمراد مايكفى للوضوء، لانه لا معتبر بما دونه ابتداء، فكذا انتهاء**

ترجمہ:- اور سونے والا ابو حنیفہؒ کے نزدیک تقدیراً قادر ہے، یہاں تک کہ اگر تیمم کرنے والا نیند کی حالت میں پانی کے قریب سے گذر جائے تو ان کے نزدیک اس شخص کا تیمم باطل ہو جائے گا، اور پانی پر قادر ہونے سے مراد اتنا پانی کا ہونا ہے جو وضو کرنے کے لئے کافی ہو، کیونکہ ابتداء میں بھی اس سے کم کا اعتبار نہ تھا اس لئے انتہاء میں بھی اس کا اعتبار نہ ہوگا۔

## توضیح:- تیمم کرنے والے کا سوتے ہوئے میں کسی سواری پر سے پانی کے قریب سے گذرنے والے کا حکم

**والنائم عند ابى حنيفةؒ...... الخ**

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تیمم کے مسئلہ میں سونا عذر میں شمار نہ ہوگا، اور سونے والے کو حکماً پانی پر قادر کہا جائے گا، چنانچہ اگر کوئی شخص تیمم کر کے اس طرح سوتے ہوئے سواری پر سوار ہو کر جائے جس سے نہ تیمم باطل ہوتا ہو اور نہ اسے حدث کا حکم ہوتا ہو اور وہ پانی کے قریب سے گذرتا ہوا چلا جائے تو امام اعظمؒ کے نزدیک اس کا تیمم ٹوٹ جائے گا کیونکہ وہ جاگنے کے حکم میں ہے اور اس کا سونا ایک ایسا عذر ہے جو بندہ کے اختیار سے ہوا ہے، نیز یہ نیند عذر خفی ہے جب کہ وضوء سے معذور ہونے کا حکم ظاہری عذر پر ہے، اور پانی پر سے گذرنا خفی نہیں ہے بلکہ ظاہری ہے، لیکن صاحبینؒ کے نزدیک یہ سونے والا شخص معذور اور

عاجز انسان ہے لہٰذا ان کے قول کے مطابق اس کا تیمم نہیں ٹوٹے گا، ایک قول یہ بھی ہے کہ مذکورہ روایت امام اعظمؒ سے بھی منقول ہے، یہی صحیح اور اسی پر فتوی بھی ہے، م۔

ابن الہمامؒ نے لکھاہے کہ اگر کسی شخص نے درندہ یا دشمن یا پیاس کے ڈر سے اس طرح آٹا گوندھنے کے لئے پانی نہ پانے کے خوف سے تیمم کیا تو اس خوف اور ایسے عذر کے ختم ہونے کے بعد وہ شخص وضو کر کے نماز کا اعادہ کرے گا یا نہیں، تو نہایہ میں کہاہے کہ ایک قول جو یہ ہے کہ "اعادہ واجب" اس میں اس بات کا احتمال ہے کہ اعادہ کا حکم صرف اس صورت میں ہو کہ جب دشمن کے خوف سے تیمم کیا ہو کیونکہ یہ عذر بندوں کی طرف سے ہے، اور درایہ میں بھی نہایہ کے موافق یہی قول ذکر کیا ہے۔

حاصل یہ ہوا کہ فقہاء کرام نے آسمانی خوف اور بندوں کی طرف سے ہونے والے خوف کے درمیان فرق کیا ہے، کہ بندوں کی طرف سے ہونے والے خوف کی صورت میں اعادہ کو واجب قرار دیا ہے، اور نیند کی صورت میں قاضی خان میں کہا گیا ہے کہ واجب یہ ہے کہ بالاتفاق کسی کے نزدیک بھی تیمم باطل نہ ہو، کیونکہ اگر تیمم کرنے والے کے قریب پانی ہو اور اس نے بے خبری میں تیمم کر لیا ہو تو بالاتفاق اس کا تیمم صحیح ہوتا ہے، لہٰذا سونے والا بھی چونکہ بے خبری کی حالت میں پانی کے پاس سے گذرا ہے لہٰذا اعادہ نہیں ہونا چاہئے، الفتح میں ایسا ہی لکھاہے، اسی طرح فتاویٰ قاضی خان میں لکھاہے کہ تیمم کر کے (محتاط حالت میں) سونے والے کا پانی کے پاس سے گذرنا بالاتفاق تیمم کو باطل نہیں کرتا ہے، اسی طرح مجتبیٰ میں ہے کہ اصح قول یہی ہے کہ کسی کے نزدیک بھی اس کا وضو نہیں ٹوٹے گا، فتاویٰ میں قول یہ ہے کہ بالاتفاق تیمم باطل نہ ہوگا، مع۔

اور تجنیس میں ہے کہ اگر کسی کے بغل میں کنواں تھا مگر اسے اس کی خبر نہ تھی اور اسی انجانی حالت میں اس نے تیمم کر کے نماز پڑھ لی تو بالاتفاق اس کی نماز درست ہوگی، لیکن اگر کسی نہر کے کنارہ پر ہو اور اسے اس کی خبر نہ ہو تو امام ابو یوسفؒ کی ایک روایت میں ہے کہ اس کی نماز صحیح نہ ہوگی، جیسا کہ کسی کی گردن میں پانی کا برتن لٹکا ہو، اور امام ابو یوسفؒ کی دوسری روایت میں ہے کہ وہ نماز جائز ہوگی کیونکہ وہ پانی کے استعمال پر قادر نہیں ہے اور قادر نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ بغیر علم کے قدرت نہیں ہوتی ہے (یعنی کسی چیز پر قدرت ہونے کے لئے ضروری ہے کہ اس کی بارے میں اس کے معلومات بھی ہوں) کہا گیا ہے کہ مذکورہ یہ قول امام ابو حنیفہ کا ہے اور یہی قول اصح بھی ہے، انتہی۔

ان مسائل سے جب یہ بات معلوم ہوئی کہ حقیقت میں جاگتے ہوئے نہر کے کنارے گذرتے ہوئے ایسے شخص کو جسے اس نہر کا علم نہ ہو امام ابو حنیفہؒ تیمم کرنے کی اجازت دیتے ہیں تو محتاط طریقہ سے سوتے ہوئے نہر کے قریب سے گذر جانے والے شخص کے تیمم کو وہ کیونکر باطل قرار دیں گے، الفتح، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ مذکورہ دونوں صورتوں میں اس طرح فرق ظاہر ہے کہ علم کے اسباب جن میں ایک بیدار ہونا بھی ہے ان کے حصول میں اس شخص کی طرف سے کسی قسم کی کوئی کوتاہی نہیں ہوئی اس کے باوجود نہر پر مطلع نہ ہونا اس کے حق میں ایک قسم کا عذر سماوی ہوا، اس کے برخلاف سو جانے کی حالت ایسی ہوتی ہے کہ اگر شریعت اسے عذر تسلیم کرے تو اسے عذر مانا جائے گا ورنہ نہیں، چنانچہ بہت سے ایسے مسائل ہیں جن میں سونے کو جاگنے کا حکم دیا گیا ہے، اور عینیؒ نے اس کی توضیح کرتے ہوئے کہاہے کہ ایسے چھبیس (۲۶) مسائل ہیں جن میں ایک مسئلہ یہ بھی ہے جس کی بحث ہو رہی ہے، مزید چند مسائل یہاں پر ذکر کئے جا رہے ہیں۔

نمبر ۲۔ اگر کوئی شخص روزہ رکھ کر آنگن میں چت سویا ہوا تھا کہ بارش کے قطرے اس کے کھلے ہوئے منہ کے اندر از خود چلے گئے تو اسے بیدار کا حکم دیتے ہوئے اس کا روزہ ٹوٹ جائے گا۔

نمبر ۳۔ کوئی عورت روزہ رکھ کر سوئی ہوئی تھی کہ خاوند نے اسی حالت میں اس سے ہمبستری کر لی تو اس کا روزہ ٹوٹ جائے گا۔

نمبر ۴۔ اور اگر یہ باتیں حالت احرام میں ہوئیں تو احرام باطل ہو جائے گا۔

نمبر۵۔ سوئے ہوئے محرم کا سر اگر کسی نے مونڈ دیا تو اس پر جرمانہ لازم ہوگا۔
نمبر۶۔ اگر حالت احرام میں کوئی شخص سویا ہوا تھا اور وہ کروٹ لیتے ہوئے کسی شکار پر اس طرح گرا کہ وہ شکار مر گیا تو اس نص پر جرمانہ لازم ہوگا۔
نمبر۷۔ اگر عرفات میدان سے کوئی شخص سوتے ہوئے میدان سے گذر گیا تو اس پر قیام عرفات جو لازم تھا وہ ادا ہو گیا۔
نمبر۸۔ اگر کوئی شخص تنہائی میں سویا تھا اسی حالت میں اس کی بیوی کچھ وہاں پر بیٹھی رہی اب چونکہ خلوت صحیحہ ہونے میں دسری کوئی رکاوٹ نہ تھی اس لئے اسی حالت کو خلوت صحیحہ کا حکم دیا جائے گا۔
نمبر۹۔ سوتے ہوئے میں کوئی شخص اس طرح گرا کہ اس سے کسی کا کچھ مال ضائع ہو گیا تو وہ اس بربادی کا ذمہ دار ہوگا۔
نمبر۱۰۔ اگر سوتے ہوئے میں اپنے کسی مورث پر اس طرح گرا کہ وہ مورث مر گیا تو یہ اس کی وراثت سے محروم ہو جائے گا۔
نمبر۱۱۔ اگر نماز کی حالت میں نیند آگئی اور خواب میں اس نے کسی سے بات کر لی تو اس کی نماز برباد ہو جائے گی۔
نمبر۱۲۔ سوتے ہوئے میں ایسے شخص سے بات کر لی جس سے بات نہ کرنے کی قسم کھائی تھی تو کفارہ لازم آجائے گا یہی صح قول ہے، اسی طرح بقیہ دوسرے مسائل بھی ہیں کہ ان تمام مذکورہ مسائل میں سونے والے شخص کو جاگنے والے کا حکم دیا یا ہے، مذکورہ مسئلہ میں جس قیاس کا ذکر کیا گیا ہے اس میں خوف خداوندی یا سماوی اور مخلوق کے خوف کے درمیان فرق کو اضح کر دیا گیا ہے، البتہ یہ بحث اس صورت میں درست ہوگی جب کہ امام اعظمؒ کی طرف جو قول منسوب کیا گیا ہے وہ درست و کیونکہ ایک صحیح روایت یہ بھی ہے کہ امام صاحبؒ نے سونے والے شخص کو معذور تسلیم کر لیا ہے اگر ایسی ہی بات ہو تو پھر ان کا پس میں کوئی اختلاف باقی نہیں رہا، بہر صورت فتویٰ اس قول پر ہے کہ اگر تیمم کرنے والا شخص نیند کی حالت میں پانی کے پاس سے گذر گیا تو اسے پانی پر قادر تسلیم نہیں کیا جائے گا اور اس کا تیمم اپنی جگہ باقی رہ جائے گا۔

**والمراد مایکفی للوضوء، لانه لا معتبر بما دونه ابتداء، فکذا انتهاء......الخ**

**والمراد ما یکفی الخ** اور پانی پر قادر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اتنا پانی ہو جو وضو کے لئے کافی ہو، کیونکہ جس طرح ضوء کی ابتداء کرنے کے لئے مناسب مقدار پانی کا ہونا ضروری ہے اسی طرح وضوء کے مکمل کرنے کے لئے بھی مناسب مقدار پانی کا ہونا بھی ضروری ہوگا، حاصل کلام یہ ہوا کہ تیمم کرنے والے کو جب بھی اتنے پانی کے استعمال پر قدرت حاصل ہو جائے جس سے وضو پورا کیا جا سکتا ہو تو اس کا تیمم ٹوٹ جائے گا اور اسے وضو کرنا لازم ہوگا، البحر وغیرہ۔

اس جگہ مصنف ھدایہؒ نے تیمم کرنے کو وضو کے ٹوٹ جانے پر مبنی کیا ہے، حالانکہ تیمم تو کبھی وضو کے لئے ہوتا ہے اور بھی جنابت ہو جانے اور کبھی حیض نفاس کی وجہ سے ہوتا ہے، اسی بناء پر تنویر میں کہا ہے کہ جس اصل کی قائم مقام تیمم ہے وہ صل جس چیز سے بھی ٹوٹتی ہے اسی سے اس کا خلف یعنی تیمم بھی ٹوٹے گا مثلاً اگر تیمم وضو کا قائم مقام تھا اور اسی موقع پر اگر اتنا نی مل گیا جس سے وضو کیا جا سکتا ہو مثلاً ایک لوٹا پانی تو اتنا پانی مل جانے اور اس کے استعمال پر قدرت ہو جانے سے وہ تیمم ٹوٹ جائے گا اور وضو کرنا لازم ہو جائے گا اسی طرح اگر تیمم غسل جنابت کا تھا تو صرف ایک لوٹا پانی سے تیمم نہیں ٹوٹے گا کیونکہ اتنا انی غسل کے لئے کافی نہیں ہوگا، اسی طرح مثلاً خروج ریح سے ٹوٹتا ہے تو اسی سے تیمم بھی ٹوٹ جائے گا، اسی بناء پر اگر تیمم نسل جنابت کے عوض کیا گیا ہو تو وہ تیمم خروج ریح سے نہیں ٹوٹے گا البتہ احتلام سے یا جماع سے ٹوٹ جائے گا (ہاں اس خروج ریح کے بعد نماز پڑھنے کے لئے وضوء کر لینا کافی ہوگا، م۔

کسی مسافر کو حدث لاحق ہوا ساتھ ہی اس کا کپڑا بھی ناپاک ہو گیا اور اس کے پاس پانی صرف اتنا ہے جس سے وہ صرف کوئی یک کام کر سکتا ہے یعنی کپڑے کی پاکی یا بدن کی پاکی تو ایسی صورت میں اسے چاہئے کہ وہ پہلے نجاست حقیقیہ دھوئے اور حدث کے لئے تیمم کرے اور اگر پہلے تیمم کر کے بعد میں کپڑا دھویا ہو تو تیمم دوبارہ کر لے، محیط السرخسی، اور اگر پانی سے وضو کر کے

ناپاک کپڑے ہی میں نماز پڑھ لی تو نماز جائز ہو گی لیکن وہ شخص گنہگار ہو گا، قاضی خان، اگر وہ مرض ختم ہو گیا جس کی وجہ سے تیمم جائز قرار دیا گیا تھا تو اس کا تیمّم بھی ٹوٹ جائے گا، الفصول، ہر ایسی چیز جس کے ہونے سے تیمم مباح نہیں تھا بلکہ اس کے نہ ہونے پر مباح ہو تو جب وہ چیز پائی جائے گی تیمم ٹوٹ جائے گا اور جو چیز ایسی نہیں تھی اس کے پائے جانے سے تیمّم نہیں ٹوٹے گا ،البدائع، اگر پانی نہ پائے جانے کی وجہ سے کسی نے تیمّم کیا اس کے بعد کوئی ایسی بیماری بھی لگ گئی جس سے تیمّم کرنا جائز ہے اور اس کے بعد وضو کے لائق پانی مل گیا تو اگر وہ شخص مقیم ہو تو اسے سابقہ تیمّم سے نماز پڑھنی صحیح نہ ہو گی کیونکہ تیمّم کی اجازت کا سبب بدل جانے سے پہلی مجبوری کا تیمّم دوسری مجبوری کے تیمّم کے لئے کافی نہ ہوگا، الفصول، اگر تیمّم کرنے والا ایسے پانی سے گذرا کہ وہاں پر کسی دشمن یا درندے کے خوف سے وضو کے لئے نہیں اتر سکتا ہے تو وہ تیمّم نہیں ٹوٹے گا، السراج۔

اگر کوئی شخص کنوئیں پر پہنچا مگر وہاں پر کنوئیں سے پانی نکالنے کے لئے ڈول یا رسی وغیرہ کوئی سامان نہیں ہے یا کہیں پر پانی ملا مگر وضو کر لینے کے بعد پیاس کا خوف ہے تو تیمّم نہیں ٹوٹے گا، البدائع، اگر کوئی شخص پانی کے پاس سے اس حال میں گذرا کہ اسے یہ یاد نہیں ہے کہ میں تیمّم کی حالت میں ہوں اس کے باوجود وضو ٹوٹ جائے گا، خزانۃ المفتین، مسافر تیمّم کی حالت میں پانی بھرے مٹکے کے پاس سے گذرا تو اس کا تیمّم نہیں ٹوٹے گا اور اسے یہ اختیار نہیں ہو گا کہ اس پانی سے وضو کرے البتہ اگر پانی اتنا زائد ہو کہ اسے دیکھ کر اس کو یہ یقین ہو کہ یہ پانی وضو کرنے اور پینے سب کام کے لئے رکھا گیا ہے تو اسے وضو کر لینا چاہئے ، قاضی خان، اگر راستہ میں اتنا پانی ملا ہو کہ اندازہ کرنے سے یہ معلوم ہو تا ہو کہ اس سے صرف ایک ایک مرتبہ دھو کر ادائے گی فرض کے طریقے پر وضو کیا جا سکتا ہے لیکن سنت کے ادائے گی کے لئے وہ پانی کافی نہیں ہو سکتا ہے تو مذہب مختار یہ ہے کہ اس کا تیمم ٹوٹ گیا، الخلاصہ۔

اگر تیمّم کرنے والا نماز میں ہو اور اس کو ایک شخص ایسا نظر آیا ہو جس کے پاس پانی موجود ہو اور گمان غالب یہ ہو کہ مانگنے سے وہ شخص پانی وضو کے لئے دیدے گا تو اس کے مانگنے سے پہلے ہی اس کا وضو ٹوٹ جائے گا، اور اگر غالب گمان یہ ہو کہ مانگنے سے نہ دے گا یا دینے کے معاملے میں اسے شک ہو تو اسے چاہئے کہ نماز پوری کر لے اس کے بعد اس سے پانی مانگے اب اگر اس نے پانی دیدیا خواہ مفت میں یا اتنا عوض لے کر جو اس پانی کے لئے مناسب مانا جاتا ہو تو وہ اپنی پہلی نماز کا اعادہ کرے ورنہ اس کی نماز مکمل سمجھی جائے گی اگر مانگنے پر اس نے پہلے انکار کیا مگر بعد میں دیدیا تو پڑھی ہوئی نماز صحیح سمجھی جائے گی اس کے اعادے کی ضرورت نہیں ہو گی البتہ آئندہ نماز پڑھنے کے لئے اسے وضو کرنا ضروری ہو گا، الفتح۔

## چند جزوی مسائل

اگر کوئی حاجی حج سے فراغت کے بعد لوگوں کو ہدیہ دینے کی نیت سے کسی برتن میں پانی لاتا ہو اور اس برتن کے منہ کو رانگا وغیرہ سے اچھی طرح بند کر دیتا ہو تو جب تک کہ اسے اس پانی کو خرچ کر دینے کے بعد پیاسے رہ جانے کا خطرہ نہ ہو اس کے لئے ضروری ہو گا کہ وضو کی ضرورت کے لئے اس پانی کو اپنے استعمال میں لائے یعنی اس پانی کے رہتے ہوئے اسے تیمّم کرنا جائز نہ ہو گا، الخلاصہ ، صاحب ہدایہؒ نے تجنیس میں کہا ہے کہ ایسے موقعہ پر اس پانی کو محفوظ رکھنے کے لئے وہ یہ حیلہ اختیار کر سکتا ہے کہ پانی کسی غیر کو ہبہ کر دے اور بطور امانت اپنے پاس رکھے تو اب اس کے لئے تیمّم کر لینا جائز ہو گا، قاضی خان نے کہا ہے کہ یہ حیلہ صحیح نہیں ہے کیونکہ جب کسی غیر کے پاس پانی ہو اور وہ مناسب قیمت پر یا کچھ نقصان سے پانی فروخت کرتا ہو تو اس کے لئے تیمم جائز نہیں ہے اور موجودہ صورت میں تو اس کے لئے یہ ممکن ہے کہ اپنے ہبہ سے رجوع کرے تو ایسی صورت میں اسے تیمّم کرنا کس طرح جائز ہو گا۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ ہبہ سے رجوع کرنا مکروہ ہے اس بناء پر اس کے حق میں پانی نہ ہونے

کے برابر ہے، اگر چہ حقیقتاً پانی مل جائے جیسے سبیل کا پانی (عوام الناس کے فائدہ کے لئے راستہ میں رکھا ہوا پانی ٹنکی وغیرہ میں ہو) بر خلاف بیع کے کہ اس میں کراہت نہیں ہے، الفتح، در مختار میں ہے کہ وہ شخص اس آب زمزم کو اس طرح سے دوسرے کو ہبہ کر دے کہ اس کے بعد اس کے رجوع کرنا ممکن ہو یا اس میں کوئی ایسی چیز ملا دے جو اس پانی پر غالب آجائے، انتہی، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس جگہ گفتگو تو اسی میں ہے کہ غیر کے پاس پانی ہونے سے پانی مانگنا چاہئے یا نہیں، اور آب زمزم میں عام سے پانی زیادہ ملا دینے سے اس کی وہ خصوصیت ختم ہو کر آب زمزم کا اس سے نفع ختم ہو جاتا ہے، م۔

**ولا يتيمم الا بصعيد طاهر، لان الطيب اريد به الطاهر، ولانه آلة التطهير، فلابد من طهارته في نفسه كالماء، ويستحب لعادم الماء وهو يرجوه ان يؤخر الصلوة الى آخر الوقت، فان وجد الماء يتوضأ والا تيمم وصلى ليقع الاداء باكمل الطهارتين، فصار كالطامع في الجماعة، وعن ابي حنيفةؒ وابي يوسفؒ في غير رواية الاصول ان التاخير حتم، لان غالب الرأى كالمتحقق، وجه الظاهر ان العجز ثابت حقيقة، فلايزول حكمه الا بيقين مثله، ويصلي بتيممه ماشاء من الفرائض والنوافل، وعند الشافعيؒ تيمم لكل فرض، لانه طهارة ضرورية، ولنا انه طهور حال عدم الماء، فيعمل عمله ما بقي شرطه**

ترجمہ:- اور صرف پاک زمین کے ساتھ تیمم کرے اس لئے کہ قرآن پاک میں طیب سے مراد طاہر ہے اور اس لئے بھی کہ وہ پاک کرنے کا ذریعہ ہے لہٰذا خود اس کو بھی پاک ہونا ضروری ہے جیسا کہ خود پانی میں بھی پاکی کا ہونا ضروری ہے، پانی نہ پانے والے کے لئے اس حال میں کہ پانی پانے کی امید ہو یہ بات مستحب ہے کہ نماز کو آخر وقت تک کے لئے وہ موخر کرے تاکہ آخر میں اگر وہ پانی پالے تو وضو کرے ورنہ تیمم کر کے ہی نماز پڑھ لے تاکہ دونوں طہارتوں میں سے اکمل یعنی وضو کے ساتھ نماز کی ادائے گی ہو سکے، اس طرح ایسا ہو گا جیسے جماعت پانے کی لالچ میں کوئی شخص جماعت کا انتظار کرتا ہے لیکن امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ سے اصول کتب کے ماسوا دوسری کتابوں یعنی نوادر وغیرہ میں روایت ہے تاخیر کرنا واجب ہے کیونکہ غالب رائے ایسے ہوتی ہے گویا کہ وہ محقق ہے لیکن ظاہر الروایت کی وجہ یہ ہے کہ پانی نہ پانے والے کا عجز حقیقۃً ثابت ہے لہٰذا اس کا حکم یقین کے ماسوا کسی دوسرے طریقے سے زائل نہیں ہو سکتا، اس کے بعد اسی تیمم سے جس قدر بھی چاہے فرائض یا نوافل نمازیں پڑھ سکتا ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک ہر نماز فرض کے لئے مستقل تیمم کرنا ہو گا کیونکہ تیمم مجبوری کی حالت میں طہارت ہے اور ہمارے احناف کے نزدیک یہ پانی نہ پانے تک ہر حال میں طہور ہے لہٰذا جب تک کہ اس کی شرط پائی جائے گی اس وقت تک یہ تیمم اپنا کام کرتا رہے گا۔

## توضیح:- پاک مٹی ہونے کی شرط، پانی کے انتظار میں نماز میں تاخیر کیا، ایک تیمم سے کئی وقت کی نماز

**ولا يتيمم الا بصعيد طاهر، لان الطيب اريد به الطاهر......الخ**

صرف پاک روئے زمین کے ساتھ تیمم کرنا جائز ہو گا کیونکہ فرمان باری تعالیٰ ﴿فتيمموا صعيداً طيباً﴾ الخ میں صعید سے روئے زمین اور طیب سے پاک مراد ہے اور دوسری عقلی دلیل یہ ہے کہ صعید پاک کرنے والی چیز ہے لہٰذا ضروری ہے کہ وہ خود بھی پاک ہو جیسا کہ پانی میں بھی اس کا پاک ہونا ضروری ہے، مٹی کا پاک ہونا چاروں اماموں کے نزدیک بالاتفاق شرط ہے، ع، اس بناء پر یہ مسئلہ استنباط کیا گیا ہے کہ اگر کسی نے ناپاک کپڑے کے غبار سے تیمم کیا ہو تو صحیح نہیں ہو گا البتہ اگر کپڑے کے خشک ہونے کے بعد غبار اس پر پڑا ہو تو اس پر جائز ہو گا، النہایہ، ف۔

مٹی اتنی ہی مستعمل سمجھی جائے گی جو منہ اور ہاتھ میں لگی ہو اور اس جگہ کی مٹی مستعمل نہیں ہو گی جہاں پر ہاتھ لگے ہوں جیسا کہ خلاصہ میں ہے، م، اگر جنبی یا حائض نے ایک جگہ سے تیمم کیا پھر دوسرے شخص نے اسی جگہ ہاتھ رکھ کر تیمم کیا تو وہ

تیمّم صحیح ہوگا جیساکہ خلاصہ میں ہے، ف، اگر دو شخص نے ایک ہی جگہ تیمّم کیا تو بھی جائز ہے، محیط السرخسی، ایک ہی جگہ سے بار بار تیمّم کرنا بھی جائز ہے، تاتار خانیہ، اگر ناپاک زمین خشک ہوگئی اور ناپاکی کا اثر جاتا رہا تو اس پر نماز جائز ہے لیکن تیمّم جائز نہیں ہے، قاضی خان، الصدر، اگر ناپاک زمین پر تین بار پانی پڑ کر زمین خشک ہوتی رہی تو اس طرح اس کی پاکی ہو جائے گی اور یہ مسئلہ عنقریب الفتح وغیرہ سے بیان کیا جائے گا

**ویستحب لعادم الماء وھو یرجوہٗ ان یؤخر الصلوٰۃ الی آخر الوقت...... الخ**

جس شخص کو پانی بروقت میسر نہ ہو لیکن اسے امید ہو اور غالب گمان ہو کہ پانی مل جائے گا، ایضاح، ع، تو اس کے لئے مستحب ہے کہ نماز کو آخر وقت تک کے لئے مؤخر کردے، ف، یہی صحیح ہے اس جگہ آخر وقت سے مراد مستحب وقت کا آخر ہے لہٰذا مکروہ وقت آنے سے پہلے نماز پڑھ لے اس سے زیادہ تاخیر نہ کرے، البدائع، یہی صحیح ہے، البرجندی۔

**فان وجد الماء یتوضأ والا تیمم وصلی لیقع الاداء باکمل الطھارتین......الخ**

اگر آخر وقت میں بھی اپنے گمان کے مطابق پانی پالیا تو وضو کر کے نماز پڑھ لے اور اگر پانی نہ پاسکے تو تیمّم کر کے نماز پڑھ لے، ف، اور اس سے زیادہ مکروہ وقت کا انتظار نہ کرے، اور انتظار کرنے کی غرض یہ ہے کہ حتی الامکان طہارت کے جو طریقے ہیں یعنی وضو اور تیمّم ان میں سے اکمل طریقہ کے ساتھ نماز ادا ہو سکے اس کی صورت ایسی ہوگی جیساکہ جماعت پانے والا جماعت کی لالچ میں انتظار کرتا رہتا ہے اور ایسا کرنا مستحب ہے۔

**وعن ابی حنیفۃؒ وابی یوسفؒ فی غیر روایۃ الاصول ان التاخیر حتم...... الخ**

اور امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسفؒ سے نوادر میں روایت ہے کہ اس جگہ تاخیر کرنا واجب ہے اس لئے کہ غالب گمان یقین کے برابر ہوتا ہے، ف، قدوریؒ نے کہا ہے کہ تاخیر کرنا واجب نہیں ہے بلکہ مستحب ہے، ائمہ کا یہ اختلاف اس وقت ہے جبکہ پانی ایک میل دور ہو اور اگر اس سے کم پر پانی موجود ہو تو اس وقت تیمّم نہیں کرنا چاہئے اگرچہ وقت جاتے رہنے کا خوف ہو، فقیہ ابو جعفرؒ نے کہا ہے کہ اس مسئلے پر ہمارے تینوں ائمہ متفق ہیں، معلوم ہونا چاہئے کہ شوافعؒ کے نزدیک بھی تاخیر کرنا اصح ہے، مع، اس اختلاف کا فائدہ یہ ہوگا کہ مستحب ہونے کی صورت میں اگر تاخیر نہیں کی اور تیمّم کر کے نماز پڑھ لی تو نماز جائز ہوگی بخلاف اس قول کے جس میں تاخیر کرنا واجب قرار دیا گیا ہے (کہ تاخیر نہ کرنے کی وجہ سے ترک واجب لازم آئے گا اور نماز نہ ہوگی)۔د۔

**وجہ الظاھر ان العجز ثابت حقیقۃ، فلایزول حکمہ الا بیقین مثلہ......الخ**

ظاہر الروایت کی وجہ یہ ہے کہ پانی سے عاجز ہونا تو حقیقت میں ثابت ہو چکا ہے اور اس کا حکم تیمّم کا جائز ہونا ہے تو یہ جواز ختم نہ ہوگا البتہ اسی صورت میں زائل ہوگا جب کہ اس کی بناء پر یقین کی کوئی دلیل پائے جائے، ف، جب کہ موجودہ صورت میں یقین نہیں بلکہ غالب گمان ہے یہاں تک کہ اگر آخر وقت میں بھی پانی نہ ملا تو تیمّم کر کے نماز پڑھ لینی ہوگی، م۔

اس موقعہ پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ آبادی یا جنگل میں کسی نے تیمّم کرنا چاہا اور اسی وقت اس کو خبر دی گئی کہ پانی قریب میں ہے یا خود اس کو غالب گمان ہوا کہ پانی قریب میں ہے تو پانی تلاش کرنے سے پہلے اس کے لئے تیمّم کرنا جائز نہیں ہوگا، کیونکہ ظن غالب کا حکم یقین کے قریب ہوتا ہے اسی بناء پر اگر آخر وقت میں بھی پانی ملنے کا یقین ہو تو ظاہر الروایت کے مطابق نماز میں تاخیر کرنا واجب ہونا چاہئے لیکن اس کے خلاف ہونے کی تصریح کی گئی ہے، مف۔

**ویصلی بتیممہ ماشاء من الفرائض والنوافل...... الخ**

اور اس تیمّم سے (جب تک کہ حدث نہ ہو۔ع۔) جتنی بھی فرض اور نفل نمازیں پڑھنی چاہے پڑھ سکتا ہے، ف، خواہ ایک وقت میں ہو یا مختلف اوقات میں، ع، خلاصہ یہ ہے کہ ہمارے نزدیک وقت آنے سے پہلے بھی تیمّم کرنا جائز ہے اور وقتی فرض

سے زائد مختلف اوقات کے فرائض بھی اسی ایک تیمم سے ادا کئے جاسکتے ہیں جیسا کہ متون میں ہے، م، یہی قول حضرت عبد اللہ بن عباسؓ اور سعید بن مسیبؒ امام نخعیؒ اور حضرت حسن بصریؒ کا ہے جیسا کہ امام نوویؒ نے ذکر کیا ہے اور یہی قول داؤد ظاہری اور امام شافعیؒ کے شاگردوں میں سے امام مزنیؒ کا ہے اور رویانیؒ کا بھی مختار مذہب ہے۔

**وعند الشافعیؒ تیمم لکل فرض، لانه طهارة ضرورية..... الخ**

یعنی امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ ہر فرض نماز کے واسطے تیمم کرنا ضروری ہے کیونکہ تیمم سے طہارت ضروری اور مجبوری درجے کی ہوئی ہے، ف، یعنی جب پانی نہیں ملا یا اس کا استعمال نہ کیا جاسکا اور مجبوراً تیمم کیا گیا تو مجبوری اور ضرورت کے مطابق ہی تیمم کرنا صحیح ہوگا، تیمم کی ضرورت ہر فرض نماز کی ادائیگی ہے اور سنن کی ادائیگی فرض کے تابع ہوتی ہے اس لئے جب دوسرے وقت میں بھی تیمم کرنے کی ضرورت پڑ جائے تو نیا تیمم کرنا ہوگا، م، یہ قول حضرت علیؓ اور ابن عمرؓ، شعبیؒ، قتادہ، ربیعہ اور اسحاق کا ہے۔

امام شافعیؒ کی دلیل وہ حدیث ہے جو حضرت عبد اللہ بن عباسؓ سے منقول ہے کہ سنت سے ہے کہ ایک تیمم سے ایک نماز سے زیادہ نہ پڑھے، دار قطنی، طبرانی، مگر اس حدیث میں دو طریقے سے گفتگو ہے اول یہ کہ اس کی اسناد میں حسن بن عمارہ راوی کو شعبہ، سفیان، احمد، نسائی، دار قطنی، ابن معین، علی بن مدینی، ساجی اور جوز جانی رحمہم اللہ اور کچھ دوسروں نے بھی ضعیف اور متروک کہا ہے لہٰذا یہ حدیث قابل حجت نہیں ہو سکتی۔

دوم یہ کہ بالفرض اگر یہ حدیث ثابت بھی ہو تو اس میں صرف اسی قدر بیان ثابت ہے کہ ایک ہی وقت میں تیمم سے نماز پڑھنا سنت ہے تو اس کا مطلب یہ نکل سکتا ہے کہ شاید مسنون طریقہ یہ ہوا ہو کہ آپ ﷺ نے ایک وقت زیادہ نماز پڑھنے کی ضرورت نہ ہونے کی بناء پر ایک تیمم سے صرف ایک ہی وقت کی نماز پڑھی ہو لہٰذا اس روایت سے کوئی خاص بات ثابت نہ ہو سکی، دوسری دلیل یہ ہے کہ بیہقی حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے موقوف ایک روایت کی ہے کہ نماز کے لئے تیمم کرے جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا کہ یہی مذہب ابن عمرؓ کا ہے و لنا انه طهور الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ جب پانی پر قدرت نہ ہو تو مٹی بھی طہور ہے، ف، اس صحیح حدیث کی بناء پر جو صحاح اور سنن میں ثابت ہے یعنی "الصعيد الطيب وضوء المسلم وان لم يجد المآء عشر سنين" الخ یعنی پاک مٹی مسلمان کے لئے وضو کے پانی کا حکم رکھتی ہے اگرچہ وہ دس سال تک پانی نہ پائے، مع، لہٰذا مٹی جب طہور ٹھہری تو وہ اپنا کام کرتی رہے گی جب تک اس کی شرط باقی رہے گی، ف، مطلب یہ ہے کہ جب تک پر قدرت نہ ہوگی مٹی سے طہارت حاصل کی جائے گی، چاہے جتنا بھی زمانہ گذر جائے اسی لئے ہم نے کہا ہے کہ مٹی صرف نماز پڑھنے کو جائز نہیں کرتی ہے بلکہ حدث دور کرتی ہے۔

**ويتيمم الصحيح في المصر اذا حضرت جنازة والولي غيره، فخاف ان اشتغل بالطهارة أن تفوته الصلوة، لانها لاتقضى فيتحقق العجز، وكذا من حضر العيد، فخاف ان اشتغل بالطهارة ان تفوته العيد يتيمم، لانها لاتعاد، وقوله الولي غيره اشارة الى انه لايجوز للولي، وهو رواية الحسن عن ابي حنيفةؒ، وهو الصحيح لان للولي حق الاعادة، فلا فوات في حقه، وان احدث الامام او المقتدى في صلوة العيد، تيمم و بنى ابي حنيفةؒ، وقالا لا يتيمم، لان اللاحق يصلي بعد فراغ الامام، فلا يخاف الفوت، وله ان الخوف باق، لانه يوم زحمة، فيعتريه عارض يفسد عليه صلاته، والخلاف فيما اذا شرع بالوضوء ولو شرع بالتيمم تيمم فعتريه، وبنى بالاتفاق، لانا لو اجبنا الوضوء، يكون واجداً للماء في صلوته فيفسد**

ترجمہ:- اور تندرست آدمی شہر کے اندر جبکہ جنازہ موجود ہو اور اس کا ولی کوئی دوسرا آدمی ہو اس لئے اسے خوف ہو کہ اگر وہ طہارت میں مشغول ہوگا تو اس کی جنازے کی نماز جاتی رہے گی ایسی صورت میں وہ شخص نماز جنازہ کے لئے تیمم کر سکتا ہے کیونکہ نماز فوت ہو جانے کے بعد اس کی قضاء نہیں کی جاسکتی ہے لہٰذا اس کا عاجز ہونا ثابت ہو گیا اسی طرح اگر کوئی شخص عید کی

نماز میں حاضر ہوا اور اسے یہ خوف ہوا اگر طہارت حاصل کرنے کے لئے وضو میں مشغول ہوگا تو اس کی نماز چھوٹ جائے گی تو بھی تیمّم کر سکتا ہے کیونکہ اس کا بھی اعادہ نہیں کیا جا سکتا ہے، اس متن میں لفظ الولی وغیرہ سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ولی کو تیمّم جائز نہیں ہوگا یہی روایت حسن بصریؒ کی ہے جو امام ابو حنیفہؒ سے منقول ہے اور یہی صحیح ہے کیونکہ ولی کو دوبارہ جنازہ کی نماز پڑھوانے کا حق حاصل ہے لہٰذا اس کے حق میں نماز کا فوت ہونا نہیں پایا جائے گا، اور اگر امام یا مقتدی میں سے کسی نے بھی عید کی نماز میں حدث کیا تو وہ تیمّم کر سکتا ہے اور پڑی ہوئی نماز پر بناء کر سکتا ہے یہ امام ابو حنیفہؒ کا مسلک ہے لیکن صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ وہ تیمّم نہیں کر سکتا کیونکہ لاحق شخص امام کے فارغ ہونے کے بعد اپنی نماز پوری کر سکتا ہے لہٰذا اس کے حق میں بھی نماز کے فوت ہونے کا خوف نہ رہا اور امام اعظمؒ کی دلیل یہ ہے کہ خوف اپنی جگہ پر ان کے لئے باقی ہے کیونکہ وہ دن بھیڑ کا ہوتا ہے اس لئے اس بات کا احتمال باقی رہتا ہے کہ کوئی ایسی صورت پیدا ہو جائے جس سے اس کی نماز فاسد ہو جائے، اور مذکورہ اختلاف اس صورت میں ہے جبکہ وضو کر کے نماز شروع کی ہو کیونکہ اگر تیمّم کر کے ہی نماز شروع کی ہو تو بالاتفاق حدث کے بعد وہ تیمّم کرے گا اور گذشتہ نماز پر بناء کرے گا کیونکہ اگر اس صورت ہم اس پر وضو کو لازم کر دیں تو وہ اپنی نماز کے دوران پانی پانے والا کے حکم میں آجائے گا اس طرح اس کی نماز ہی فاسد ہو جائے گی۔

## توضیح:- نماز جنازہ، یا نماز عید کے واسطے تیمّم کرنا اور مقتدی اور امام اور شروع کرنے سے پہلے تیمّم کرنے کی تفصیل اور جنبی اور حائض کے لئے تیمّم کا حکم

**ویتیمم الصحیح في المصر اذا حضرت جنازة والولي غیره...... الخ**

اور تندرست انسان تیمّم کرے (اگرچہ وہ شخص جنبی ہو یا حائضہ کا خون بند ہو چکا ہو، د) جب کوئی شخص شہر کے اندر ہو اور جنازہ حاضر ہو اور اس کے ماسوا کوئی دوسرا شخص ولی ہو جس سے اسے یہ خوف ہو کہ اگر وضو کرنے میں مشغول ہوگا تو اس کے جنازے کی نماز جاتی رہے گی، ف، یعنی اس کی کل تکبیریں اس سے فوت ہو جائے گی، د۔

**لانها لاتقضي فیتحقق العجز، وکذا من حضر العید،......الخ**

کیونکہ جنازے کی نماز ایسی نماز ہے کہ اس کی قضاء نہیں ہوتی ہے لہٰذا ایک مرتبہ جماعت فوت ہو جانے سے اس کا عاجز ہونا بالکل متحقق ہو گیا، ف۔ تیمّم کی بناء پر یہ ہے کہ ایک مرتبہ نماز فوت ہو جانے کے بعد اس کا بدل ممکن نہ ہو اسی لئے کسوف یعنی چاند گرہن اور خسوف یعنی سورج گرہن اور سنن مؤکدہ نمازوں کے لئے اور فقط فجر کی سنت جس کے جاتے رہنے کا خوف ہو ان نمازوں کے لئے تیمّم کرنا جائز ہوگا، د، فجر کی سنت کے فوت ہونے کی صورت یہ ہے کہ کسی آدمی کو پانی لانے کے واسطے بھیجا گیا مگر نمازی کو اس بات کا خوف ہے کہ پانی لانے کے بعد صرف فرض نماز مل سکتی ہے سنت نہ ملے گی تو اسے چاہئے کہ وہ فوراً تیمّم کر کے صرف سنت پڑھ لے اور پانی سے وضو کر کے فرض ادا کر لے اور اگر اتنا وقت ہو کہ پانی آنے تک سنت کے ساتھ فرض نماز بھی نہ ملے گی تو ایسی صورت میں تیمّم کر کے سنت نہ پڑھے بلکہ دونوں کو قضاء کرے جیسا کہ امام طحاویؒ نے تصریح کی ہے۔

**وکذا من حضر العید، فخاف ان اشتغل بالطهارة ان تفوته العید یتیمم...... الخ**

اسی طرح عید گاہ میں آنے والے کا حکم ہے کہ پہلے سے اس پر عید کی نماز واجب ہو جب وہ عید گاہ میں حاضر ہو گیا اس کے بعد اسے خوف ہوا کہ اگر وضو کی طہارت میں مشغول ہوگا تو اس عید کی نماز جاتی رہے گی تو وہ تیمّم کر لے، ف، مثلاً وہ ایسے وقت پر پہنچا ہو کہ ابتداء نماز کے لئے وضو میں مشغول ہونے کی صورت میں اسے جماعت کے چھوٹنے کا خوف ہو یا اس نے تیمّم

کر کے نماز شروع کی پھر بے اختیار اس کا وضو ٹوٹ گیا اور یہ خوف ہوا ہو تو وہ بھی تیمم کر کے نماز پڑھ لے، جس کی وجہ یہ ہے، م، کہ عید کی نماز کی قضاء نہیں ہے اور نہ اس کا اعادہ کیا جاتا ہے۔

**وقوله الولي غيره اشارة الى انه لايجوز للولي......الخ**

جنازہ کی نماز تیمم کر کے پڑھ لینے کا بیان کرتے ہوئے متن میں جو یہ قید بڑھائی ہے "والولی غیرہ" اس سے یہ بتانا مقصود ہے کہ جنازہ کے ولی کے علاوہ کسی دوسرے کو وضو کر کے نماز میں شریک ہونے میں نماز کے فوت ہونے کا خوف ہو تو وہ تیمم کر کے نماز پڑھ لے، کیونکہ اس کی وجہ سے نہ نماز میں تاخیر کی جائے گی اور نہ ہی دوبارہ نماز پڑھانے کی اجازت ہوگی، البتہ اگر وہ خود ہی جنازہ کا ولی ہو تو اس لئے تیمم کر کے پڑھنا درست نہ ہوگا کیونکہ نماز کی جماعت فوت ہو جانے کی صورت میں اس کے لئے دوبارہ جماعت کی جاسکتی ہے، یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے جو حضرت حسن بصریؒ سے مروی ہے، اور یہی قول صحیح ہے کیونکہ اس کے حق میں نماز نہ پڑھنے کا خوف نہیں ہے، ف، اور یہی حکم سلطان وقت کا بھی ہے، المحیط، اور یہی حکم بادشاہ کے نائب کا بھی ہے، المجتبیٰ، ع۔

**وان احدث الامام او المقتدى فى صلوة العيد......الخ**

اگر نماز عید میں امام یا مقتدی کو حدث ہو گیا ہو اس مسئلہ میں امام اور مقتدی میں کوئی فرق نہیں ہے کہ وہ تیمم کر کے پڑھی ہوئی نماز کے بعد بقیہ حصہ ادا کر لے، یہ مسلک امام ابو حنیفہؒ کا ہے لیکن صاحبینؒ نے فرمایا ہے اسے تیمم کر کے پڑھنا جائز نہ ہوگا۔

**لان اللاحق يصلى بعد فراغ الامام، فلا يخاف الفوت......الخ**

کیونکہ موجودہ صورت میں ایسا شخص لاحق ہو جائے گا اور لاحق امام کے بعد بھی اپنی نماز پوری کر کے پڑھ سکتا ہے اس طرح اس کے حق میں جماعت کے فوت ہونے کا خوف باقی نہ رہا، مگر امام اعظمؒ کی دلیل یہ ہے کہ عید کے دن نمازیوں کی بھیڑ بہت زیادہ ہو جاتی ہے اس لئے اس کے حق میں یہ احتمال یقین کے برابر ہو جاتا ہے کہ اس سے کوئی ایسی حرکت سرزد ہو جائے جو نماز کے منافی ہو مثلاً کسی سے گفتگو کرے یا سلام وجواب میں مشغول ہو جائے تو آخر کار اس کی جماعت فوت ہو جائے گی، ف، بالخصوص ہمارے زمانے میں اس قسم کا خوف بہت زیادہ ہے اور اس مسئلے کی نظیر جمعہ یا عیدین کی نماز میں سجدہ سہو کا حکم ہے کہ اگر ان نمازوں میں ایسا سہو ہو جس سے سجدہ لازم آتا ہو پھر بھی سجدہ سہو کرنا ضروری نہیں ہے کہ بھیڑ بہت ہوتی ہے اور لوگ سجدہ سہو کا خیال نہ کر کے ذہنی طور پر پریشان ہونگے اور نماز فاسد کر لینگے۔

**والخلاف فى ما اذا شرع...... الخ**

مذکورہ اختلاف امام صاحب اور صاحبین کے درمیان ایسی صورت میں ہے کہ اس نے وضو کر کے نماز شروع کی ہو اس لئے کہ اگر تیمم کر کے نماز شروع کی ہو تو بالاتفاق تیمم کر کے ہی بناء کرے گا کیونکہ اگر اس پر وضو واجب کیا جائے تو لازم آئے گا کہ نماز کے درمیان پانی پر قادر ہو جانے کی وجہ سے پوری نماز فاسد ہو جائے اور از سر نو وضو کر کے نماز پڑھنی ہوگی، ف، حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے فرمایا ہے کہ جب جنازہ آجائے اور تم بے وضو ہو اور تمہیں اس بات کا خوف ہو کہ وضو کرنے سے نماز ختم ہو جائے گی تو تم تیمم کر کے ہی نماز پڑھ لو اس طرح حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے بھی عیدین کے بارے میں مروی ہے اور خود رسول اللہ ﷺ نے سلام کے جواب کے واسطے تیمم فرمایا اس وقت جبکہ آپ کو یہ خوف ہوا کہ ایک مسلمان آپ کی نظر سے غائب ہو جائے گا لہٰذا ان تمام مسائل سے یہ بنیادی مسئلہ طے پایا کہ جو چیز اس طرح سے فوت ہوتی ہو کہ اس کا بدل بھی نہ ہو تو اس کے ادا کرنے کے لئے پانی ہونے کے باوجود تیمم کرنا جائز ہے جیسا کہ مبسوط میں ہے، النہایہ۔

## چند ضروری مسائل

نمبر۱۔ جس طرح میت کے ولی کو اس پر نماز جنازہ کے لئے تیمّم کرنا جائز نہیں ہے اسی طرح ولی نے جسے امامت کے لئے کہا ہے اسے تیمّم کرنا جائز نہ ہوگا، الخلاصہ۔

نمبر۲۔ اگر ولی ابعد کی موجودگی میں ولی اقرب یا اونچا حقدار آجائے تو اب اس ولی ابعد کو بھی تیمّم کرنا جائز ہو جائے گا، اور یہ حکم بالاتفاق ہے، کیونکہ اسے بھی نماز کے فوت ہو جانے کا اب خوف ہو گیا ہے۔

نمبر۳۔ اسی طرح اگر ولی مستحق نے کسی غیر کو امامت کی اجازت دیدی اس کے بعد ہی خود ولی کو حدث ہو گیا تو اب اس ولی کو بھی تیمّم کی اجازت ہو جائے گی، البحر۔

نمبر۴۔ اگر ایک جنازہ پر تیمّم کر کے نماز پڑھی اس سے فراغت کے بعد دوسرا جنازہ بھی آگیا تو وہ اس بات کا اندازہ لگائے کہ پہلے جنازہ سے فارغ ہونے کے بعد سے اب تک وضو کر کے آسکتا ہے تو تیمّم دوبارہ کرلے، ورنہ اسی پہلے تیمّم سے نماز پڑھ لے، اس پر فتویٰ ہے، المضمرات۔

نمبر۵۔ نماز عید کے لئے ابتداء ہی جائز ہوگا۔

نمبر۶۔ اگر امام یا مقتدی نے تیمّم کر کے نماز شروع کی پھر اسے حدث ہو گیا تو بالاتفاق تیمّم کر کے نماز کی بناء کر سکتا ہے۔

نمبر۷۔ اسی طرح اگر وضوء کر کے نماز شروع کی پھر حدث ہو گیا لیکن وضو کر کے نماز پڑھنے سے وقت نکل جانے کا خوف ہو تو بالاتفاق تیمّم کرنا جائز ہوگا۔

نمبر۸۔ اور اگر وقت نکل جانے کا خوف نہ ہو ایسی صورت میں وضو کر کے نماز میں شرکت کرنے سے بھی جماعت چھوٹ جانے کا خوف نہ ہو تو بالاتفاق تیمّم جائز نہ ہوگا اور وضو کرنا ہوگا۔

نمبر۹۔ اور اگر جماعت پانے کی امید نہ ہو تو امام اعظمؒ کے نزدیک تیمّم کر کے نماز میں شریک ہو جائے اور بقیہ نماز پوری کرلے، مگر صاحبینؒ کا اس میں اختلاف ہے، النہایہ، یہ چند حاصل مسائل ہیں۔

نمبر۱۰۔ جنب کو نماز عید اور جنازہ کے لئے تیمّم کرنا جائز ہے، الظہیریہ۔

نمبر۱۱۔ ایسی حائضہ جس کا خون بند ہو چکا ہو اس کا بھی یہی حکم ہے۔

نمبر۱۲۔ ان تمام مسائل کی اصل یہ ہے کہ جس صورت میں اگر اس طرح کوئی عبادت فوت ہو رہی ہو کہ اس کا عوض اور بدل نہ ہو تو اس کے لئے تیمّم کرنا جائز ہے۔

نمبر۱۳۔ اور ایسی عبادت جس کے فوت ہو جانے کے بعد اس کی قضاء ہو جیسے جمعہ فوت ہو جانے کی صورت میں اس کے عوض ظہر کی نماز ہے اس لئے جمعہ فوت ہونے کے خوف سے تیمّم جائز نہ ہوگا، الجوہرہ۔

**ولا يتيمم للجمعة وان خاف الفوت لوتوّضا، فان ادرك الجمعة صلاها، والا صلى الظهر اربعا، لانها تفوت الى خلف، وهو الظهر بخلاف العيد، وكذا اذا خاف فوت الوقت لوتوّضا، لم يتيمم و يتوضأ، و يقضى مافاته، لان الفوات الى خلف وهو القضاء، والمسافر اذا نسى الماء فى رحله، فتيمم و صلى ثم ذكر الماء، لم يعدها عند ابى حنيفه و محمد، وقال ابو يوسفؒ يعيدها، والخلاف فيما اذا وضعه بنفسه او وضعه غيره بامره، وذكره فى الوقت و بعده سواء، له انه واجد للماء، فصار كما اذا كان فى رحله ثوب فنسيه، ولان رحل المسافر معدن للماء عادة، فيفترض الطلب، ولهما انه لاقدرة بدون العلم، وهى المراد بالوجود، وماء الرحل معدن للشرب لا للاستعمال**

ترجمہ:- اور جمعہ کے نماز کے لئے تیمم نہیں کرنا چاہئے اگرچہ وضو کرنے کی وجہ سے جمعہ کی نماز فوت ہو جانے کا خوف ہو، اس لئے اگر وضوء کرنے کے بعد نماز جمعہ مل جائے تو ادا کر لے ورنہ ظہر کے فرض کی چار رکعتیں ادا کر لے، کیونکہ جمعہ کے قائم مقام ظہر کی نماز باقی رہ جاتی ہے، بخلاف عید کی نماز کے، اسی طرح اگر کسی وقتیہ نماز کو وضو کر کے پڑھنے کی صورت میں وقت کے ختم ہو جانے کا خوف ہو جب بھی وضو ہی کر لے، اس لئے وضوء کرنے کے بعد جو نماز چھوٹ گئی ہو اسے ادا کر لے، کیونکہ اس صورت میں بھی نماز فوت ہو جانے کے بعد اس کی قضاء پڑھنا ممکن ہے، مسافر جب پانی اپنے کجاوے میں بھول گیا اور تیمم کر کے نماز پڑھ لی اس کے بعد پانی یاد آ گیا تو اس نماز کا اعادہ نہ کرے، یہ مسلک امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کا ہے لیکن امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ اس نماز کو دوبارہ پڑھے، یہ اختلاف اس صورت میں ہے جبکہ اس پانی کو اس مسافر نے خود اپنے ہاتھ سے رکھا ہو یا اس کے حکم سے کسی غیر نے رکھا ہو، پانی کا یاد آ جانا وقت کے اندر ہو یا اس کے بعد ہو دونوں کا حکم برابر ہے کیونکہ یہ پانی کا پانے والا ہو اس کی مثال ایسی ہو گی کہ کجاوے میں اپنا کپڑا رکھ کر بھول گیا اور ننگے ہو کر نماز پڑھنے کے بعد یاد آیا اور اس لئے کہ مسافر کا کجاوہ عادۃ پانی کا معدن ہوتا ہے یعنی مکمل انتظام ہوتا ہے لہٰذا اس پر ضروری ہے کہ پانی تلاش کرے اور طرفین کی دلیل یہ ہے کہ بغیر علم کے پانی پر قدرت حاصل نہیں ہو سکتی ہے اور پانی کے پائے جانے سے مراد بھی یہی ہے اور کجاوے میں جو پانی رکھا جاتا ہے وہ پینے کے لئے ہوتا ہے استعمال کے لئے نہیں۔

## توضیح:- جمعہ کے لئے تیمم، وقتیہ نماز کے وقت کے فوت ہو جانے کے خوف سے تیمم

## مسافر کجاوے میں پانی رکھ کر بھول گیا، مسافر کا کجاوے میں کپڑا رکھ کر بھول جانا

**ولا يتيمم للجمعة وان خاف الفوت لو توضا...... الخ**

جمعہ کی نماز کو وضو کر کے پڑھنے کی صورت میں اگرچہ اس کے فوت ہو جانے کا خوف ہو جب بھی اس کے لئے تیمم جائز نہ ہو گا، کیونکہ یہ خوف معتبر نہیں ہے اس لئے کہ اس کے فوت ہو جانے کی صورت میں اس کا بدل ظہر موجود ہے اسی لئے اگر جمعہ کے خیال سے وضو کیا اور جمعہ کی جماعت مل گئی یعنی امام نے ابھی تک سلام نہیں پھیرا تو اس نماز میں شریک ہو جائے اور اگر شریک ہونے سے پہلے ہی امام نے سلام پھیر دیا ہو تو ظہر کی چار رکعتیں نماز پڑھ لے، اس جگہ جمعہ پانے سے یہی مراد ہے اس کے برخلاف اس قسم کی قسم کھانے کی صورت میں کہ اگر قسم کھا کر کہا ہو کہ میں جمعہ ضرور پاؤں گا پھر امام کو صرف قعدے میں پایا تو اس نے جمعہ کی صرف فضیلت پائی اور جمعہ نہیں پایا چنانچہ اس کی تصریح عنقریب آئے گی، م۔ خلاصہ یہ ہے کہ جمعہ کے فوت ہونے کے خوف سے تیمم کرنا جائز نہیں ہے اس لئے کہ اس کا قائم مقام ظہر ہوتا ہے برخلاف عید کی نماز کے کہ اس کا کوئی قائم مقام اور خلیفہ نہیں ہے لہٰذا اسے تیمم سے پڑھنا جائز ہے۔

**وكذا اذا خاف فوت الوقت...... الخ**

اس طرح وقتی فرضوں کو اگر وضو کر کے پڑھنے سے وقت کے فوت ہونے کا خوف ہو تو بھی تیمم نہیں کر سکتا ہے اس لئے وضو کر کے چھوٹی ہوئی نماز کی قضاء کرے، سنتوں کی قضاء نہیں ہے البتہ فجر کی سنت کی قضاء ہے، مگر اس صورت میں جبکہ فرض بھی چھوٹ گئی ہو اس میں تمام علماء کا اتفاق ہے اور اگر صرف سنت چھوٹی ہو تو اس کے قضاء میں اختلاف ہے جیسا کہ اس کا بیان اپنے باب میں آئے گا، م۔

**لان الفوات الى خلف وهو القضاء، والمسافر اذا نسى الماء فى رحله...... الخ**

وقتیہ نماز کے فوت ہونے کی صورت میں بھی وضو کو چھوڑ کر تیمم کرنے کی اجازت اس لئے نہیں ہے کہ اس کا خلیفہ موجود ہے، یعنی اس کے عوض قضاء نماز پڑھی جا سکتی ہے، اس مسئلے کی اصل بھی وہی ہے جو اوپر گذر چکی ہے اب اس بات کا بیان

ہورہا ہے کہ اگر کوئی شخص پانی رکھ کر بھول جائے واقعۃً اسے اتنا عاجز اور مجبور سمجھا جاسکتا ہے یا نہیں کہ اسے تیمم کرنا صحیح ہو اس سلسلے میں مصنفؒ نے فرمایا ہے۔

**والمسافر اذا نسی الماء...... الخ**

یعنی مسافر نے اپنے کجاوے میں یا ضروری سامان میں اپنے ہاتھ سے پانی رکھا یا اس کے حکم سے رکھا گیا اور رکھ کر وہ بھول گیا اور اس نے تیمم کر کے نماز پڑھ لی پھر بعد میں وہ پانی یاد آیا تو امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک نماز کا اعادہ کرنے کی ضرورت نہیں ہے لیکن امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ دوبارہ نماز پڑھنی ہوگی یہی قول امام شافعیؒ کا بھی ہے والخلاف فی ماء الخ یہ مذکورہ اختلاف اس صورت میں ہے جبکہ اس نے خود پانی رکھا ہو یا اس کے حکم سے دوسرے نے رکھا ہو اس کا مطلب یہ ہے کہ کسی نہ کسی طرح اسے پانی رہنے کا علم ہو خواہ واقعتاً اس نے اس کا حکم دیا ہو یا نہ دیا ہو، اس کا جگہ مسافر کا بھول جانا شرط ہے کیونکہ اگر اس نے ظن غالب پر اعتبار کیا کہ میرے کجاوے میں پانی نہیں ہے حالانکہ پانی موجود تھا تو بالاتفاق اس کا تیمم جائز نہیں ہوگا اور نماز کا اعادہ لازم ہوگا، نہایہ۔

جامع صغیر میں مسافر کی قید نہیں لگائی گئی ہے بلکہ اس طرح لکھا ہے کہ ایک آدمی کے کجاوے میں پانی موجود تھا مگر وہ شخص بھول گیا اور تیمم کر کے نماز پڑھ لی پھر وقت کے اندر یاد آگیا تو نماز پوری ہو جائے گی اسی مسئلے سے فخر الاسلامؒ نے اپنی شرح میں استدلال کرتے ہوئے کہا ہے کہ ایسا شخص واقعۃً مسافر ہو یا صرف آبادی سے باہر ہو حکم میں دونوں برابر ہوں گے، ع۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ مسئلے کی اصل بحث مسافر کے بارے میں ہے اور غیر مسافر کا حکم اسی پر قیاس کیا گیا ہے، فافہم، م۔ اوپر معلوم ہو چکا ہے کہ جامع صغیر میں وقت کے اندر یاد آنا ذکر کیا گیا ہے لیکن یہ قید احترازی نہیں ہے بلکہ اتفاقی ہے اسی لئے مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ **ذکرہ فی الوقت و بعدہ سواء** یعنی مسافر کا وقت کے اندر پانی یاد آجانا یا وقت کے بعد یاد آنا حکم میں دونوں یکساں ہیں، یعنی دونوں صورتوں میں اختلاف باقی ہے اس سلسلے میں امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ وہ شخص مسافر حقیقت میں پانی جمع رکھنے والا ہے لہٰذا حکم کے اعتبار سے وہ ایسا ہوا کہ اس کے کجاوے میں کپڑا تھا مگر بھول کر ننگے حالت میں یا ناپاک کپڑے پہنے ہوئے نماز پڑھ لی۔

**ولان رحل المسافر معدن للماء عادۃ، فیفترض الطلب......الخ**

اور اس دلیل سے بھی کہ مسافر کے کجاوے میں بالعموم پانی رکھا جاتا ہے اس لئے اس پر یہ فرض تھا کہ پہلے اپنے کجاوے میں پانی تلاش کر لینا، جب اس نے تلاش نہیں کیا تو اسے معذور نہیں سمجھا جائے گا اور اس کے لئے نماز کا اعادہ ضروری ہوگا، الحاصل امام ابو یوسفؒ کی یہ دو دلیل تھیں لیکن طرفین یعنی امام اعظمؒ اور امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ پانی پر قادر ہونا اس وقت تک قابل قبول نہیں ہو سکتا ہے جب تک اسے اس کا علم نہ ہو، اس جگہ پانی کے حاصل ہونے سے یہی مراد ہے کہ اسے پانی پر قدرت حاصل ہو، جب اس کو پانی موجود ہونے کا علم ہی نہ ہو تو اس کی قدرت بھی نہیں پائی گئی اور اسی حال میں اسے پانی نہیں ملا لہٰذا اس کا تیمم جائز ہوا اور جب تیمم جائز ہو گیا تو نماز بھی صحیح ہو گئی اب اس سوال کا جواب کہ بالعموم مسافر کے کجاوے میں پانی کا وافر انتظام ہوتا ہے تو جواب دیا وماء الرحل الخ یعنی کجاوے کا پانی ہونے کے باوجود نہ ہونے کے برابر ہوتا ہے کیونکہ وہ بالعموم صرف پینے کے لئے رکھا جاتا ہے اور دوسرے کسی مقصد کے لئے نہیں رکھا جاتا ہے، جبکہ یہاں پر گفتگو اس پانی سے ہے جو اس نے اپنے تمام لوازمات میں استعمال کے لئے رکھا ہو پھر اسے بھول گیا اس جگہ پاک کپڑے کے مسئلے پر قیاس کرتے ہوئے جو بات کہی ہے اس کا جواب اس طرح دیا ہے جو آئندہ عبارت میں ہے۔

**ومسألۃ الثوب علی الاختلاف، ولو کان علی الاتفاق ففرض الستر یفوت لا الی خلف، والطھارۃ بالماء تفوت الی خلف، وھو التیمم ولیس علی المتیمم طلب الماء اذا لم یغلب علی ظنہ ان بقربہ ماء، لان الغالب**

**عدم الماء في الفوات، ولا دليل على الوجود، فلم يكن واجدا، وان غلب على ظنه ان هناك ماء، لم يجزله ان يتيمم حتى يطلبه، لانه واجد للماء نظرا الى الدليل، ثم يطلب مقدار الغلوة، ولا يبلغ ميلا كيلا ينقطع عن رفقته**

ترجمہ:-اور کپڑے کے مسئلے میں اختلاف ہے اور اگر کپڑے کا مسئلہ اتفاقی ہوتا تو بھی ستر کا فرض جس کا چھپانا واجب ہے وہ فوت ہوتا ہے اس طرح پر کہ اس کا کوئی خلیفہ بھی نہیں ہے لیکن پانی کی طہارت فوت ہونے کی صورت میں اس کا خلیفہ باقی رہتا ہے یعنی تیمم کرنا، اور تیمم کرنے والے پر پانی کو تلاش کرنا اس وقت تک ضروری نہیں ہے جب تک کہ قریب ہی میں پانی پانے پر ظن غالب نہ ہو کیونکہ میدانی علاقوں میں پانی نہ پانا اغلب ہے اور اس کے وجود پر کوئی دلیل نہیں لہذا پانی پانے والا اسے نہیں سمجھا جائے گا ہاں اگر اس کو اس بات کا ظن غالب ہو کہ اس علاقے میں پانی موجود ہے تو پھر جب تک کہ پانی تلاش نہ کرے اس وقت تک تیمم کرنا جائز نہ ہوگا کیونکہ دلیل پر غور کرتے ہوئے اسے پانی پانے والا سمجھا جائے گا پھر پانی کی تلاش ایک غلوہ تک کرنا چاہئے اور پانی تلاش کرتے ہوئے ایک میل تک نہیں پہنچنا چاہئے تاکہ وہ شخص اپنے سفر کے ساتھیوں سے جدا نہ ہو جائے۔

## توضیح:-مسافر کو پانی کی جستجو

**ومسئلة الثوب على الاختلاف...... الخ**

کپڑے کا مسئلہ بھی اس اختلاف کے مطابق ہے یعنی امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک کوئی مسافر اپنا پاک کپڑا رکھ کر بھول گیا اور ننگے ہو کر یا ناپاک کپڑا پہنے ہوئے نماز پڑھ لی تو اس کی نماز صحیح ہو جائے گی چنانچہ امام کرخیؒ نے اس مسئلے کو ذکر کیا اور یہی اصح ہے، ع، مسئلے کو تسلیم کرنے کی صورت میں قیاس مع الفارق لازم آتا ہے اسی بناء پر مصنفؒ نے فرمایا ہے **ولو كان على الاتفاق الخ** یعنی اگر کپڑے کا مسئلہ اختلافی نہ ہو کر اتفاقی ہی ہوتا تو بھی اس میں فرق لازم آتا ہے کہ کپڑے کی صورت میں بدن کے صرف اسی حصے کو چھپانا فرض ہے جس کا چھپانا واجب ہے اور اس کے فوت ہونے سے اس کا بدل بھی کوئی نہیں پایا جاتا لیکن پانی کی طہارت فوت ہونے سے اس کا بدل پایا جاتا ہے یعنی تیمم۔

مطلب اس کا یہ ہے کہ ننگے ہو کر نماز پڑھنے میں ستر چھپانا جو فرض ہے وہ فوت ہوتا ہے اس طرح پر کہ اس کا کوئی بدل بھی نہیں ہوتا جو اس کے قائم مقام ہو بخلاف پانی کی طہارت کے کہ اس کے فوت ہونے کی صورت ہی میں اس کا بدل باقی رہ جاتا ہے یعنی تیمم کر لینا جس سے جواز کی صورت نکل آتی ہے واضح ہو کہ اس جگہ شروع میں کچھ توضیح باقی رہ گئی ہے، یعنی معنی کے توضیح کی دو صورتیں ہیں یعنی اول معنی سے مقصود ایسا فرق بیان کرنا ہے جس سے قیاس درست نہ ہو اور علامہ عینیؒ نے بھی اسی طرف رجوع کیا ہے دوم یہ کہ مصنفؒ کی مراد یہ ہے کہ نماز کی شرطوں میں سے ایک شرط پاک کپڑوں سے ستر عورت کرنا ہے اور طہارت سے مراد وضو ہے اس لئے جس صورت میں کوئی شخص کپڑا رکھ کر بھول گیا اور ننگے حالت میں اس نے نماز پڑھ لی ہو یا اس جیسی کوئی دوسری صورت ہو تو گویا دوسرا کوئی کام بھی نہیں ہوا کیونکہ اس لئے کہ ستر عورت کے عوض کوئی دوسرا کام بھی نہیں ہے لہذا بدون ستر عورت کے ہی نماز ادا ہو گئی، اور جس صورت میں طہارت وضو فوت ہو گئی تو نماز میں اس کے بجائے تیمم اس کا قائم مقام نہیں ہوا لہذا نماز اس شرط سے خالی نہیں ہوئی کیونکہ اصل نہیں پایا گیا تو اس کا بدل پایا گیا لہذا اگر کپڑے کی موجودگی میں اعادہ کا حکم ہوگا اس وجہ سے وہ اصل اور بدل سے خالی ہے بخلاف دوسری صورت کے کہ اس میں نماز کا اعادہ ہونا چاہئے کیونکہ اگر اصل نہیں تھا تو اس کا بدل موجود تھا یہی توضیح اس بندہ مترجم کی سمجھ میں آئی ہے اور یہی توضیح بہتر ہے، واللہ اعلم۔

اس مسئلے کی نظیر یہ ہے کہ اگر دو برتنوں میں پانی بھرا ہوا ہو اور اتنا معلوم ہو کہ ان میں سے ایک پاک اور ایک ناپاک ہے مگر

اس کی تعین نہیں ہے ایسی صورت میں دونوں کا پانی بہادیا جائے اور کسی سے بھی وضو نہ کیا جائے کیونکہ وضو کا قائم مقام اس جگہ پر تیمم موجود ہے اسی طرح اگر کسی کے پاس دو کپڑے ہیں جن میں سے ایک پاک اور دوسرا ناپاک ہے مگر کسی کی تعین نہیں ہے ایسی صورت میں تحری کر کے ان میں سے کسی ایک کو پہن کر نماز پڑھنی چاہئے کیونکہ دونوں میں سے کسی کو نہ پہننے سے ترک کے بغیر قائم مقام لازم آئے گا، ع، پھر یہ ذکر کیا گیا ہے کہ اس صورت میں اصح قول یہ ہے کہ موجودہ صورت میں بھی اختلاف ہے ان میں سے اصح قول یہ ہے کہ طرفین کے نزدیک اعادہ واجب نہیں ہے اس تفصیل کو اچھی طرح یاد رکھ لو۔

خلاصہ کلام یہ ہوا کہ جو شخص آبادی کے اندر نہ ہو یعنی خواہ مسافر ہو یا خواہ شہر سے باہر ہو وہ اپنے کجاوے میں پانی رکھ کر بھول گیا اور اس نے تیمم کر کے نماز پڑھ لی اور پانی اس حالت میں ہو کہ وہ رکھ کر بھولا جا سکتا ہو تو تیمم کر کے نماز پڑھنے کے بعد اس شخص پر نماز کا اعادہ واجب نہیں ہوگا اگرچہ امام ابو یوسفؒ کا قول اس کے خلاف ہے، محیط السرخسی، اور اگر کجاوے میں پانی رکھے جانے کا اسے علم نہ ہو تو بالاتفاق اس پر نماز کا اعادہ واجب نہیں ہے، التبیین، لیکن محیط السرخسی میں اس صورت میں بھی امام ابو یوسفؒ کا اختلاف لکھا ہے اور یہی صحیح ہے، م، اگر کسی نے ایسے کنوئیں پر پڑاؤ ڈالا جس میں پانی موجود تھا لیکن اس کا منہ ڈھکا ہوا تھا اس لئے اسے اس کنوئیں کا علم نہ ہو سکا یا نہر کے کنارے پر کوئی شخص تھا اور اسے اس نہر کا علم نہیں ہوا اور اس نے تیمم کر کے نماز پڑھ لی تو امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک نماز جائز ہو جائے گی لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز نہ ہوگی، المحیط۔

اگر اس مسافر نے پانی کے ختم ہو جانے کے بارے میں شک کیا یا ختم ہو جانے کا اسے گمان غالب ہوا اور تیمم کر کے نماز پڑھ لی اور نماز کے بعد پانی یاد آ گیا تو بالاتفاق اس نماز کا اعادہ کرے، اور اگرچہ پیٹھ پر پانی لدا ہوا یا گردن میں لٹکا ہو یا سامنے رکھا ہوا اور بھول کر تیمم کر کے نماز پڑھ لی تو بالاتفاق اسے نماز کا اعادہ کرنا ہوگا، السراج، اور اگر پالان یا زین سے پانی لٹکا ہوا تھا اب اگر وہ شخص اس پر سوار ہوا اور پانی پیچھے لٹکا ہوا تھا یا پیچھے سے جانور کو ہانکتا ہو اور پانی آگے لٹکا ہوا ہو یا آگے سے کھینچتا ہو اور پانی خواہ آگے یا پیچھے لٹکا ہوا ہو اور اس نے تیمم کر کے نماز پڑھ لی تو یہ نماز جائز ہوگی اور اگر سواری میں آگے یا ہانکنے میں پیچھے لٹکا ہوا اور نماز پڑھ لی ہو تو نماز جائز نہیں ہوگی، محیط السرخسی، اور اگر پاک کرنے والی چیز کو رکھ کر بھولے سے نجاست کے ساتھ یا بغیر وضو کے نماز پڑھ لی یا ناپاک پانی سے وضو کر لیا تو بالاتفاق یاد آنے پر اعادہ واجب ہوگا، البحر، د۔

**ولیس علی المتیمم طلب الماء اذا لم یغلب علی ظنه ان بقربه ماء......الخ**

ایسا شخص جس کو اپنے قریب پانی ہونے کا گمان غالب نہ ہو اس پر پانی تلاش کرنا تیمم کے غرض سے ضروری نہیں ہے ہاں اگر پانے کی کچھ امید ہو تو اسے پانی تلاش کرنا مستحب ہے ورنہ نہیں، سراج۔ **لان لغالب الخ** اس لئے کہ میدانوں میں اکثر پانی نہیں ہوا کرتا ہے اور ساتھ ہی پانی کے ہونے کی یا نہ ہونے کی کوئی دلیل بھی نہیں پائی گئی لہٰذا اسے پانی کا پانے والا نہیں کہا جائے گا، یہ حکم میدانوں کا بیان کیا گیا ہے لیکن آبادی میں بالاتفاق پانی تلاش کرنا واجب ہے جیسا کہ المجتبیٰ میں ہے، ع۔

**وان غلب علی ظنه ان هناك ماء، لم یجزله ان یتیمم حتی یطلبه......الخ**

یعنی اگر اس کا گمان غالب یہ ہو کہ اس جگہ پانی موجود ہے یا کسی عادل شخص نے اسے پانی ہونے کی خبر دیدی تو اب اسے بغیر پانی تلاش کئے ہوئے تیمم کرنا جائز نہیں ہوگا، یعنی اس صورت میں پانی تلاش کرنا واجب ہے، ت، کیونکہ دلیل کے اعتبار سے وہ پانی کا پانے والا مانا گیا۔

**ثم یطلب مقدار الغلوة، ولا یبلغ میلا کیلا ینقطع عن رفقته......الخ**

پانی تلاش کرنے میں ایک غلوے سے زائد آگے نہ بڑھے یعنی ایک میل تک نہ جائے کیونکہ دور نکل جانے سے اپنے ساتھیوں سے بچھڑ جانے کا خوف ہوتا ہے، غلوے کی مقدار چار سو گز ہے، الظہیریہ، ع، اور حلبی نے تین سو گز ذکر کیا ہے اور بدائع میں کہا ہے کہ اس جگہ اصح قول یہ ہے کہ وہ اتنی دور تک تلاش کرے کہ تلاشی کرنے میں نہ خود اسے نقصان ہو اور نہ اس

کے ساتھیوں کو انتظار کی مشقت اٹھانی پڑے، د، پھر تلاش کرنا خود نمازی پر ضروری نہیں ہے بلکہ کسی کے ذریعے تلاش کروانا بھی کافی ہے، السراج، د، اگر وہ شخص پانی کے قریب بھی پہنچ گیا مگر وہ نہ جان سکا اور ایسا کوئی دوسرا شخص بھی نہیں ہے جس سے وہ پوچھے تو اس کا تیمم صحیح ہوگا اور نماز جائز ہوگی اور اگر کوئی دوسرا شخص تھا مگر اس سے پوچھے بغیر تیمم کر کے نماز پڑھ لی اور بعد میں اس شخص نے بتلادیا تو اس نماز کو لوٹانا ضروری ہے، اور اگر اس نے پوچھا پھر بھی اس نے نہیں بتلایا اس لئے اس نے نماز پڑھ لی مگر بعد میں بتلادیا تو بھی اس پر نماز کا اعادہ ضروری نہیں ہے۔

**وان كان مع رفيقه ماء طلب منه قبل ان تيمم لعدم المنع غالبا فان منعه منه تيمم لتحقق العجز ولو تيمم قبل الطلب اجزاه عند ابى حنيفة لانه لايلزمه الطلب من ملك الغير وقالا لايجزيه لان الماء مبذول عادة ولو ابى ان يعطيه الابثمن المثل وعنده ثمنه لايجزيه التيمم لتحقق القدرة**

ترجمہ:- اگر مسافر کے ساتھی کے پاس پانی موجود ہو تو تیمم کرنے سے پہلے اس سے پانی مانگ لینا چاہئے کیونکہ عموماً ایسے موقع پر کوئی پانی سے انکار نہیں کرتا ہے اب اگر انکار کر بیٹھے تو یہ تیمم کرے کیونکہ اس صورت میں پانی سے عاجز ہونا ثابت ہو گیا اور بالفرض کسی نے پانی چاہنے سے پہلے ہی تیمم کر لیا تو بھی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک نماز جائز ہو جائے گی کیونکہ غیر کی ملکیت سے کسی چیز کا مانگنا ان کے نزدیک لازم نہیں ہے لیکن صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ اس کی نماز درست نہیں ہوگی کیونکہ عموماً پانی دینے میں انکار نہیں کیا جاتا ہے اور خوشی کے ساتھ دیا جاتا ہے، اگر دوسرے ساتھی نے بغیر قیمت کے پانی دینے سے انکار کر دیا البتہ قیمت مناسب مانگتا ہے زائد نہیں مانگتا ہے اور اس کے پاس قیمت دینے کی صلاحیت بھی ہے تو ایسی صورت میں اس کے لئے تیمم کرنا جائز نہیں ہوگا کیونکہ پانی پر اس کی قدرت ثابت ہو گئی۔

## توضیح:- ہمراہی کے پاس پانی کا ہونا، قیمۃً پانی ملنا، قیمت کا موجود ہونا یا نہ ہونا

**وان كان مع رفيقه ماء طلب منه قبل ان تيمم لعدم المنع غالبا......الخ**

اور اگر رفیق سفر کے پاس پانی موجود ہو تو وہ تیمم کرنے سے پہلے اس سے وضو کے لئے پانی مانگ لے کیونکہ غالب گمان یہ ہے کہ وہ پانی کا انکار نہیں کرے گا پھر بھی اگر اس ساتھی نے پانی دینے سے انکار کر دیا تو تیمم کرے کیونکہ اب پانی سے عاجز ہونا ثابت ہو گیا اور اگر پانی مانگنے سے پہلے ہی تیمم کر لیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کا تیمم صحیح مانا جائے گا کیونکہ اس پر یہ لازم نہیں ہے کہ وہ غیر سے اس کی ملکیت کی چیز مانگے، اس جملے سے یہ معلوم ہوا کہ امام اعظمؒ کے نزدیک تیمم سے پہلے اس مسافر کے لئے پانی طلب کرنا استحبابی حکم تھا لازمی نہیں تھا یا یہ کہ یہ حکم اس صورت میں ہو کہ وہ رفیق تنگدل نہ ہو بلکہ کشادہ پیشانی ہو، اور امام شافعیؒ کا بھی یہی قول ہے کہ پانی مانگنا اس پر واجب نہیں ہے کیونکہ شریف انسانوں کے لئے کسی سے کچھ مانگنا تکلیف دہ ہوتا ہے اور حسن بن زیادؒ کا بھی قول اسی قسم کا ہے۔

**وقالا لايجزيه لان الماء مبذول عادة......الخ**

اور صاحبینؒ نے فرمایا کہ پانی بغیر مانگے ہوئے تیمم کرنا جائز نہ ہوگا کیونکہ پانی عموماً آسانی سے دیدیا جاتا ہے، بذل کے معنی دیدینا، بانٹ دینا، عینیؒ نے ذکر کیا ہے کہ تجرید میں ہے کہ ہمراہی سے پانی مانگنا امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک واجب نہیں ہے لیکن امام ابو یوسفؒ اس سے مختلف ہیں، اور ایضاح اور تقریب اور شرح الاقطع میں امام صاحب اور صاحبینؒ کے درمیان اختلاف اسی طرح ذکر کیا ہے جیسا کہ صاحب ہدایہؒ نے بیان کیا ہے، اور ذخیرہ میں جصاصؒ سے نقل کیا ہے کہ امام اعظمؒ کی مراد یہ ہے کہ جب انکار کا گمان غالب ہو تو مانگنا واجب نہیں ہے اور صاحبینؒ کی مراد یہ ہے کہ جب دینے کا گمان غالب ہو تو مانگنا واجب ہے اس طرح ان ائمہ کے درمیان کوئی اختلاف باقی نہیں رہا، اور مبسوط میں ہے کہ اگر ہمراہی کے پاس پانی موجود ہو تو اس سے

مانگنا واجب ہے سوائے حسن بن زیادؒ کے قول کے کہ انہوں نے فرمایا کہ سوال میں بہر صورت ذلت ہے، اور نہایہ میں ہے کہ اکثر نسخوں میں اس جگہ امام ابو حنیفہؒ کا قول منقول نہیں ہے بلکہ کہا گیا ہے کہ مانگنے سے پہلے تیمم کرنا جائز نہیں ہے جب کہ اسے غالب گمان یہ ہو کہ وہ مانگتے ہی دیدیگا اور تینوں ائمہ کے درمیان کسی قسم کا کوئی اختلاف نہیں ہے البتہ حسنؒ کا قول ہے کہ سوال کرنا ذلت اور نقصان دہ ہے، عینیؒ نے لکھا ہے کہ اظہر یہ ہے کہ مانگنا واجب ہے کیونکہ پانی قیمتی چیز نہیں ہے، تنویر میں اس قول کو ظاہر الروایت قرار دیا ہے اس بناء پر جو مبسوط کی روایت اوپر گذر چکی ہے۔

اور کافی اور عتابی کی شرح زیادات میں ہے کہ اگر یہ گمان ہو کہ مانگنے سے دیدیگا تو مانگنے سے پہلے تیمم کرنا جائز نہیں ہوگا اور اگر یہ گمان ہو کہ نہیں دیگا تو تیمم کرنا جائز ہوگا اور اگر شک ہو تو تیمم کر کے ہی نماز پڑھ لے اس کے بعد اگر اس نے دیدیا تو لوٹالے، اور اگر نماز شروع کرنے سے پہلے انکار کیا لیکن نماز سے فارغ ہونے کے بعد دیدیا تو لوٹانا ضروری نہیں، انتہا، البتہ تیمم باطل ہو گیا، ف، ابن الہمامؒ نے جصاصؒ کی توضیح اور توفیق کی بناء پر یہ مسائل بیان کئے ہیں کہ امام صاحبؒ کے نزدیک پانی کو مباح کر دینے سے پانی پر قدرت مان لی جاتی ہے جیسا کہ صاحبینؒ کے نزدیک ہے اسی بناء پر اگر کسی نے مسافر سے کہا کہ تم انتظار کرو میں فارغ ہو کر تمہیں پانی دونگا تو اس پر انتظار واجب ہے اگرچہ نماز کے فوت ہو جانے کا خوف ہو اور پانی کے سوا اور چیزوں میں بھی مباح کر دینے سے قدرت مان لی جاتی ہے لیکن امام اعظمؒ کے نزدیک قدرت نہیں مانی جاتی ہے اس بناء پر اگر ساتھی کے پاس ڈول اور رسی موجود ہو تو امام اعظمؒ کے نزدیک مانگنے سے پہلے ہی اگر تیمم کرلے تو اس کا تیمم صحیح ہوگا لیکن اگر اس کے مانگنے پر اس نے کہا کہ اتنی دیر انتظار کرو کہ میں پانی بھر لوں تو امام اعظمؒ کے نزدیک مستحب وقت تک انتظار کرنا بہتر ہے لیکن صاحبینؒ کے نزدیک انتظار کرتے رہنا ہوگا اگرچہ پورا وقت نکل جائے اسی طرح اگر رفیق سفر کے پاس کپڑا موجود ہو اور دوسرا شخص ننگا ہو اور اس نے کہا ہو کہ انتظار کرو میں پڑھ کر تم کو دیدوں گا اس جگہ بھی حکم میں وہی اختلاف ہے جو پہلے بیان کیا گیا ہے، اور تینوں اماموں نے اجماع کیا ہے کہ اگر کسی نے دوسرے سے کہا کہ میں نے تمہارے حج کرنے کے لئے اپنا مال تمہارے لئے مباح کر دیا ہے تو اس پر حج کرنا واجب نہیں ہوگا کیونکہ حج واجب ہونے کے لئے مال کی ملکیت ہونے کا اعتبار کیا گیا ہے اور تیمم کے مسئلے میں ملکیت ضروری نہیں ہے صرف قدرت کافی ہے، الفتح۔

حاصل کلام یہ ہے کہ اس جگہ پر چند فوائد ہیں (۱) فتویٰ اس بات پر ہے کہ جب ساتھی کے پاس اس کی اپنی ضرورت سے زائد پانی ہو اور اس کے دینے کا گمان ہو تو ظاہر الروایت کے ظاہر مذہب کے مطابق اس سے پانی مانگنا واجب ہے (۲) اگر گمان ہو کہ نہیں دے گا تو مانگنا واجب نہیں ہے (۳) اگر مانگنے سے کسی وقت ذلت ظاہر ہوتی ہو تو اصح مذہب کے مطابق مانگنا واجب نہیں ہے (۴) پانی کے علاوہ اور چیزوں میں مانگنا واجب نہیں ہے یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے اور اسی پر فتویٰ دینا چاہئے واللہ تعالیٰ اعلم۔

**ولو ابى ان يعطيه الابثمن المثل وعنده ثمنه لايجزيه التيمم لتحقق القدرة......الخ**

اور اگر ہمراہی نے پانی بغیر قیمت کے دینے سے انکار کر دیا البتہ بازاری قیمت کے برابر مانگتا ہو یا کچھ زیادتی کے ساتھ مگر دو گنی قیمت سے کم اور اس کے پاس یہ قیمت موجود بھی ہو جو اس کی ضروری اخراجات سے فاضل ہوں تو تیمم کرنا جائز نہ ہوگا یعنی پانی خرید کر وضوء کرے اسی لئے اگر اس کے پاس اتنی قیمت نہ ہو یا ضرورت سے فاضل نہ ہو تو اس کے لئے بالاتفاق تیمم کرنا جائز ہے، نہایہ، اور تیمم اس لئے جائز نہیں ہوگا کہ اسے پانی پر قدرت حاصل ہے اسی لئے اگر وہ خریدنا چاہے اور خریدنے میں کوئی مجبوری نہ ہو تو تیمم جائز نہیں ہوگا، م، اور تنویر میں ہے کہ اگر عام بازاری قیمت سے زائد پر اگر پانی دینا ہو اور اس سے کم کرنے پر راضی نہ ہو یعنی غبن فاحش پر دینا چاہتا ہو تو ایسی صورت میں تیمم جائز ہوگا۔

**ولا يلزمه تحمل الغبن الفاحش لان الضرر مسقط والله اعلم**

ترجمہ :-اور غبن فاحش یعنی کھلے ہوئے خسارے کو برداشت کر کے پانی خریدنا اس پر لازم نہیں ہوگا کیونکہ یہ نقصان دہ بات ہے اور شریعت نے ایسے نقصان برداشت کرنے کے حکم کو ساقط کر دیا ہے۔

## توضیح :- کھلے ہوئے خسارے سے پانی خریدنا لازم نہیں، ترتیب مسح تیمّم

**ولا یلزمه تحمل الغبن الفاحش لان الضرر مسقط......الخ**

یعنی کھلے ہوئے خسارے کو برداشت کرنا اس پر لازم نہیں ہے کیونکہ ایسے کھلے ہوئے نقصان کو برداشت کرنا شریعت نے ختم کر دیا ہے، اس جگہ اصل یہ ہے کہ آدمی کو بغیر نقصان اٹھائے جان یا مال کے ساتھ پانی استعمال کرنا واجب ہے اور ثمن مثل یعنی جتنی قیمت پر عام طریقے سے ملتا ہو اور اس سے جس قدر بھی زائد ہو وہ نقصان دہ ہے لہٰذا اس کا برداشت کرنا لازم نہیں البتہ ثمن مثل سے ہو تو اس کا حکم اس سے مختلف ہے، البحر۔

اس جگہ غبن فاحش سے مراد دوگنی قیمت ہے، الکافی، اس سے معلوم ہوا کہ دوگنی قیمت سے کم قیمت ثمن مثل کے حکم میں ہے، اور یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ ثمن مثل حقیقت میں اس قیمت کو کہتے ہیں جو اس علاقے کے لوگ اس چیز کی قیمت لگاتے ہوں اور جو قیمت عام لوگوں کے اندازے کے خلاف بڑھی ہوئی ہو تو وہ غبن ہے یعنی نقصان ہے اس لئے اگر وہ قیمت عام اندازے سے دوگنی ہو تو اس جگہ پر اسے غبن فاحش کہا جائے گا لیکن اکثر معاملات میں دس درہم سے ایک درہم زائد قیمت بھی غبن فاحش میں داخل ہے جیسا کہ اپنے موقعہ پر ذکر کیا جائے گا، م، غبن فاحش کی یہ تفصیل تیمم اور وضو سے متعلق ہے اسی لئے اگر کسی کو پیاس سے جان جانے کا خوف ہو اور دوگنی قیمت پر پانی ملتا ہو تو اپنی جان بچانے کی خاطر اس دوگنی قیمت پر بھی خریدنا واجب ہے، د، واضح ہو کہ شوافع میں سے بغویؒ اور ان کے ساتھیوں نے ہمارے قول کے مانند معمولی غبن پر خریدنا لازم قرار دیا ہے اور نوویؒ نے ثمن مثل سے زائد پر خواہ وہ زیادتی کم ہو یا زیادہ بہر صورت تیمم کو جائز رکھا ہے اور کہا ہے کہ یہی قول صحیح ہے اور امام شافعیؒ نے اپنی کتاب "اُم" میں اس پر نص بیان کیا ہے، مع۔

اگر تیمم کر کے نماز پڑھتے ہوئے کسی نے اپنے رفیق کے پاس یا کسی اور کے پاس پانی دیکھا اور اس کا گمان غالب یہ ہوا کہ مانگنے سے وہ شخص پانی دیدے گا تو اسے چاہئے کہ نماز توڑ کر اس سے پانی مانگ لے اور اگر شک ہو تو نماز نہ توڑے بلکہ اسے پوری کر لے اگر پوری کرنے کے بعد چاہنے سے اس نے پانی دیدیا تو وضو کر کے نماز کا اعادہ کرے اور اگر اس نے انکار کر دیا تو اس کی نماز پوری ہوگئی اور اگر انکار کرنے کے بعد دیدیا تو جو کچھ پڑھ چکا ہے وہ پوری ہوگئی، محیط السرخسی، آئندہ کے لئے وضو کرلے، ف، اس جگہ رفیق وغیرہ سے مراد مسلمان رفیق ہے، م۔

## چند ضروری مسائل

### چند آدمیوں کے درمیان تھوڑا پانی، ایک کے پاس تھوڑا پانی، مریض کو وضو اور تیمّم کی طاقت نہیں ہے، قیدی کو پانی بھی نہیں اور مٹی بھی میسر نہ ہو، اور زخمی کا حکم

نمبر ۱۔ ایضاح میں ہے کہ ایک شخص ایسا ہے کہ اسے وضو کرنے سے پیشاب ہوتا رہتا ہے لیکن تیمم کرنے سے پیشاب جاری نہیں رہتا تو اس کو تیمّم کرنا جائز ہے، السراج۔

نمبر ۲۔ جس شخص کو اپنے تیمّم کے باقی رہنے کا یقین ہو ساتھ ہی کچھ شک بھی ہو تو اس کا تیمّم باقی رہے گا مگر جب کہ اسے حدث ہو جانے کا یقین ہو جائے۔

نمبر ۳۔ اور جس شخص کو حدث ہونے کا یقین ہو اسے حدث کی حالت میں مانا جائے گا یہانتک کہ اس کے تیمّم رہنے کا یقین

ہو جائے، الخلاصہ، اس جگہ یقین سے مراد گمان غالب ہے، م۔
نمبر ۴۔ تیمم ہوتے ہوئے پھر تیمم کرنا کوئی نیکی نہیں ہے، القنیہ، نمبر ۵۔ اس کے برخلاف وضو پر وضو کرنا نور علی نور ہے یہ کچھ اس وجہ نہیں کہ مٹی طہارت ضروری ہے کیونکہ غسل پر غسل کرنا بھی کوئی نیکی نہیں۔
نمبر ۶۔ مسافر کو اگر غسل کے لئے پانی ملنے کی امید نہ ہو پھر بھی اپنی اہلیہ سے ہمبستری کرنا جائز ہے، الخلاصہ، عام علماء کا یہی قول ہے، ع۔
نمبر ۷۔ تیمم کر کے نماز پڑھنے والے اگر کسی نصرانی نے کہا کہ پانی لے لو تو وہ اس کا کچھ خیال نہ کرے اور اپنی نماز پوری کرلے فارغ ہونے کے بعد اسی سے مانگے اگر وہ دیدے تو وضو کر کے اپنی نماز کا اعادہ کرلے ورنہ نہیں، قاضی خان۔
نمبر ۸۔ تیمم میں سات سنتیں ہیں، (۱) زمین پر ہاتھ رکھ کر آگے لانا (۲) پیچھے ہٹانا (۳) ہاتھ کو جھاڑنا (۴) انگلیاں کشادہ رکھنا (۵) بسم اللہ پڑھنا (۶) ترتیب کے ساتھ مسح کرنا (۷) پے درپے مسح کرنا، البحر والنہر۔
نمبر ۹۔ ہمارے مشائخ نے کہا ہے کہ بائیں ہاتھ کی چار انگلیوں سے ظاہری دائیں ہاتھ پر انگلیوں کے سروں سے کہنیوں تک مسح کرے پھر بائیں ہتھیلی سے دائیں ہتھیلی کے اندرونی حصے کے پہنچے تک مسح کرے اور بائیں انگوٹھے کے اندرونی حصے کو دائیں انگوٹھے کے ظاہری حصے پر پھیرے پھر بائیں ہاتھ کو بھی اس طرح مسح کرے یہی طریقہ احوط ہے، محیط السرخسی اور البدائع۔
نمبر ۱۰۔ سفر میں ایک ساتھ تین ضرورت مند جمع ہوئے ایک جنبی دوسری حائضہ جس کا خون بند ہو چکا ہو تیسرا مردہ، اور اس جگہ صرف اتنا پانی ہو جو ان میں سے کسی ایک کی ضرورت پوری کرسکتا ہو، تو اگر وہ پانی ان میں سے کسی ایک کی ملکیت ہو تو وہی اس پانی کا زیادہ حقدار ہوگا اور اسی کی ضرورت میں خرچ ہوگا۔
نمبر ۱۱۔ اور اگر تینوں اس کے برابر کے حقدار ہوں تو ان میں سے فی الحال کسی کے کام میں خرچ نہیں کیا جائے گا اور سب کو تیمم کرنا مباح ہوگا۔
نمبر ۱۲۔ اور اگر کسی کا وہ نہ ہو بلکہ سب کے لئے مباح ہو تو جنبی شخص اس کا زیادہ مستحق ہوگا، قاضی خان، اور یہی قول اصح ہے، الظہیریہ۔
نمبر ۱۳۔ اسی طرح اگر حائضہ کی جگہ محدث بھی ہو تو جنبی ہی کو اولیٰ اور زیادہ مستحق سمجھا جائے گا، الخلاصہ۔
نمبر ۱۴۔ اور اگر باپ اور بیٹے کے درمیان پانی ضرورت مشترک ہو جائے تو باپ کی ضرورت کا زیادہ خیال کیا جائے گا اور وہ زیادہ مستحق ہوگا، قاضی خان۔
نمبر ۱۵۔ اور اگر جنبی کو صرف اتنا پانی میسر ہوا جس سے وضو کیا جاسکتا ہے تو تیمم کرے کیونکہ اس پر وضو کرنا لازم نہیں ہے اور اگر جنابت کے تیمم کے بعد حدث ہوا جس سے وضوء لازم آتا ہے تو اب وضو کرے۔
نمبر ۱۶۔ اسی طرح اگر محدث کے پاس صرف اتنا پانی ہو جس سے وضو کے بعض اعضاء دھو سکتے ہیں تو انہیں دھونے کی ضرورت نہیں ہے تیمم کرلے، شرح الوقایہ، د، وغیرہ۔
نمبر ۱۷۔ لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک اس پر لازم ہے کہ جتنے اعضاء دھو سکتا ہو دھولے بقیہ اعضاء کے لئے پورا تیمم کرلے، ہمارے نزدیک تیمم اور دھونا دونوں کام اکٹھے نہیں کئے جائیں گے، م۔
نمبر ۱۸۔ مریض کو نہ وضو کی طاقت ہے اور نہ تیمم کی اور نہ اس کے پاس ایسا کوئی آدمی ہے جو ان کاموں میں اس کی مدد کرے تو وہ شخص دونوں اماموں کے نزدیک نماز نہیں پڑھے گا۔
نمبر ۱۹۔ امام ابو بکر محمد بن الفضل نے کہا ہے کہ میں نے شرح جامع صغیر کرخی میں دیکھا ہے کہ جس کے دونوں ہاتھ اور دونوں پاؤں کٹے ہوں اگر ان کے چہرے پر زخم ہو تو وہ بغیر طہارت کے ہی نماز پڑھ لے تیمم بھی نہ کرے اور اس پر اس نماز کا اعادہ

بھی ضروری نہیں، یہی قول اصح ہے، الظہیریہ۔
نمبر ۲۰۔ اس مسئلے کی بناء پر مریض کا مسئلہ بھی یہی ہوگا اور یہی اصح ہے، م۔
نمبر ۲۱۔ اگر کسی قیدی کو نہ پانی مل رہا ہو اور نہ پاک مٹی تو امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک وہ نماز نہ پڑھے، قاضی خان۔
نمبر ۲۲۔ یہ اس وقت میں جب کہ پاک زمین کو کھرچ کر یا پاک دیوار کو کھرچ کر بھی مٹی نہیں نکال سکتا ہو اور اگر ممکن ہو تو اس مٹی سے تیمم کرلے، الخلاصہ۔
نمبر ۲۳۔ لیکن تنویر میں لکھا ہے کہ جس قیدی کو نہ پانی مل رہا ہو اور نہ مٹی جس سے وہ طہارت حاصل کر سکے تو وہ امام اعظمؒ کے نزدیک نماز میں تاخیر کرے لیکن صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ وہ نمازیوں کے مانند نماز کے افعال ادا کرتا رہے، امام اعظمؒ نے اسی طرف رجوع کیا ہے، ت، اور شارحؒ نے در مختار میں کہا ہے کہ ایسی مشابہت کرنا اس پر واجب ہے، د، نمبر ۲۴۔ اور یہ بھی لکھا ہے کہ یہی حکم اس پر مریض کا بھی ہے جو اپنے مرض کی وجہ سے دونوں قسم کی طہارتوں سے عاجز ہو تو وہ بھی نمازیوں کی طرح نماز کے افعال ادا کرتا رہے یعنی اس پر یہ لازم ہے کہ وہ رکوع کرے اور اگر خشک جگہ پائے تو سجدہ بھی کرے ورنہ کھڑے ہو کر اشارہ کرے پھر نماز کا اعادہ کرے جیسا کہ روزے کے دنوں میں کرنا ہوتا ہے، اسی پر فتویٰ دیا جائے گا، امام اعظمؒ نے بھی اسی طرف رجوع کیا ہے جیسا کہ فیض میں تصریح کے ساتھ بیان کیا ہے، د، میں مترجم کہتا ہوں یہ روایت الظہیریہ کی روایت کے خلاف ہے کیونکہ اس میں اس بات کی تصریح ہے کہ وہ نمازی کی مشابہت نہ کرے بلکہ مستقلاً نماز پڑھے اور نماز کا اعادہ بھی نہیں کرے اور کہا ہے کہ یہی اصح ہے، لہٰذا اسی پر فتویٰ دیا جائے گا۔
نمبر ۲۵۔ واضح ہو کہ مریض اور مجبور اور وہ شخص جس کے دونوں ہاتھ اور دونوں پاؤں کٹے ہوئے ہوں ان دونوں کے حق میں تو بلا طہارت نماز پڑھنا اور اور نماز کا اعادہ نہ کرنا صحیح ہے کیونکہ ان دونوں کا عذر سماوی اور قدرتی ہے بر خلاف قیدی کے کہ اس کا عذر مخلوق کی جانب سے ہوا ہے لہٰذا اس پر اعادہ کرنا واجب ہے، اس سے معلوم ہوا کہ شارح در مختار نے سہو کے ساتھ مریض مجبور کو اس قیدی کے ساتھ ملا دیا اور سب کی اصل یہ طے ہوئی کہ وہ معذور جس کا عذر قدرتی ہو اس کے لئے تیمم کرنا جائز ہے اور بعد میں اس کا لوٹانا بھی لازم نہیں لیکن وہ معذور جس کا عذر مخلوق کی جانب سے ہو اس کے لئے بھی تیمم کرنا جائز تو ہے لیکن بعد میں اس کا اعادہ واجب ہے اسی اصل کی بناء پر یہ حکم دیا گیا ہے کہ جس شخص نے پانی اس لئے نہیں پایا کہ پانی کے پاس جانے سے اس کو دشمن کا خوف تھا یا قرض خواہ کی جانب سے گرفتار کئے جانے کا خوف تھا تو اسے بھی تیمم کرنا جائز ہوگا لیکن اس پر وضو کر کے نماز کا اعادہ واجب ہوگا، فتح القدیر میں اس مسئلے کو اصل کے ساتھ صراحتہ لکھا ہے۔
لکھا ہے کہ اگر ایک نے دوسرے سے کہا کہ اگر تو نے وضو کیا تو تجھے میں قید یا قتل کر دونگا تو اسے چاہئے کہ تیمم کر کے نماز پڑھ لے بعد میں اعادہ کرلے، قاضی خان، اور جو شخص قید خانے میں گرفتار ہو وہ تیمم کر کے نماز پڑھے بعد میں وضو کر کے اعادہ کرے کیونکہ اس کے عاجز ہونے کا تعلق بندوں کے افعال سے ہے اور بندوں کی طرف سے جو حرکت ہو اس سے حق الٰہی عز و جل ساقط نہیں ہوتا ہے، محیط السرخسی، ہمارے نزدیک پانی اور مٹی دونوں طہارتوں کو استعمال کرنے کا حکم نہیں ہے بر خلاف امام شافعیؒ کے قول کے اسی بناء پر اگر کسی جنبی کے بدن کا اکثر حصہ زخمی ہے تو وہ فقط تیمم کرلے اور پانی استعمال نہ کرے لیکن اگر اکثر بدن صحیح ہو تو تندرست حصے کو دھو ڈالے اور زخمی حصے پر مسح کرنے سے اگر نقصان نہ ہو تو مسح کرلے ورنہ اس کی پٹی پر مسح کرے۔
اور اگر نصف حصہ زخمی اور نصف تندرست ہو تو اس سلسلے میں کوئی روایت نہیں پائی گئی ہے، مشائخ نے اس میں اختلاف کیا ہے البتہ تنویر نے اس بات کو ترجیح دی ہے کہ صحیح بدن کو دھولے اور زخمی بدن پر مسح کرے اور در مختار میں کہا ہے کہ یہی اصح ہے، فتح القدیر میں کہا ہے کہ فقہ کی زیادہ موافق اور نوادر کی روایت کے مطابق یہ حکم ہے کہ تیمم کرلے، فیض وغیرہ میں کہا ہے

کہ یہی صحیح ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ خلاصہ اور محیط میں کہا ہے کہ اصح یہ ہے کہ تیمم کرے پانی استعمال نہ کرے لہذا اسی پر فتویٰ دینا چاہئے اور در مختار کا اصح کہنا ضعیف اور قاعدے کے خلاف ہے کیونکہ بحر الرائق میں اس بات کی تصریح ہے کہ جب کوئی حکم اصول کی روایت میں نہ ہو لیکن نوادر میں مذکور ہو تو وہی قابل ترجیح اور قابل عمل ہوگا جیسا کہ اس مسئلہ میں پایا جارہا ہے اس کے علاوہ خلاصہ اور محیط میں بھی اس کی تصریح کی ہے، اگر کسی کو چیچک ہو یا زخم بھرے ہوئے ہوں اور اسے حدث یا جنابت ہو گئی ہو سب کا حکم اسی تفصیل کے مطابق ہے لہذا جنابت کی صورت میں بدن کے اکثر حصے کا اعتبار ہوگا اور حدث میں وضو کے اکثر اعضاء کا اعتبار ہوگا جیسا کہ تفصیل کے ساتھ بیان کیا گیا ہے اور خلاصہ میں بھی ایسا ہی ذکر گیا ہے۔

جس شخص کے دونوں ہاتھوں میں زخم ہوں اسے تیمم کرنا جائز ہے اگرچہ وضو کرانے والا بھی اس کے پاس ہو صاحبین کے نزدیک جائز نہیں ہے، اگر مجروح شخص کو اپنے جسم کا صحیح حصہ دھونے میں پانی سے نقصان ہو تو اسے بالاتفاق تیمم کرنا جائز ہے، ط، جس شخص کے سر میں ایسا درد ہو کہ وضو کرتے ہوئے سر کا مسح نہیں کر سکتا یا غسل کرتے ہوئے دھو نہیں سکتا تو فیض میں ایک نادر روایت یہ بیان کی ہے کہ وہ تیمم کر سکتا ہے، اور قاری الہدایہؒ نے فتویٰ دیا ہے کہ اس سے مسح کا فرض ساقط ہو گیا، اور اگر سر پر لکڑی تختے وغیرہ سے کوئی پٹی بندھی ہوئی ہو تو اس پر مسح کرنے میں دو قول ہیں، د، اور اظہر یہ ہے کہ اگر مسح نقصان نہ دیتا ہو تو مسح کرنا واجب ہے، ط، اور اگر نقصان دیتا ہو تو غسل کی طرح اصل مسح اور پر مسح کرنا بھی معاف ہے گویا یہ عضو یہی باقی نہیں ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

# باب المسح علی الخفین

## (پاؤں کے دونوں موزوں پر مسح کرنے کا بیان)

### توضیح:- موزوں پر مسح کا بیان

جس طرح تیمم وضو کا بدل ہے اسی طرح موزوں پر مسح بھی پاؤں دھونے کا بدل ہے لیکن تیمم کا ثبوت نص قرآنی سے ہے اور موزوں پر مسح کا ثبوت حدیث متواتر یا مشہور سے ہے، مسح کے لئے بھی اجازت ویسی ہے جیسے تیمم کے لئے اجازت ہے اور دھونا اصل ہے اور تیمم اور مسح عارض ہے، مسح ایک خاص صورت اور مخصوص مدت کے لئے ہے اسی طرح تیمم اور مسح دونوں میں بعض جز پر اکتفا ہوتا ہے، تاج الشریعہ، نہایہ، غایۃ اور کفایہ، مع، لغت میں مسح کے معنی ہاتھ پھیرنا اور شریعت میں خاص قسم کے موزے کو خاص زمانے میں تری پہنچانا، شریعت میں وہ موزہ معتبر ہے جو ٹخنوں یا اس کے اوپر حصے کو چھپالے خواہ وہ چمڑے کا ہو یا اس کے مانند ہو، د۔

واضح ہو کہ موزے کے مسح کے ثبوت میں روافض اور خوارج وغیرہ نے اعتراض کیا ہے لیکن اہلسنت اور دوسرے لوگوں کے نزدیک اس کے ثبوت میں بہت سی حدیثیں موجود ہیں اسی طرح صحابہ کرامؓ اور تابعینؒ کے زمانے میں ہمیشہ اس پر عمل در آمد ہوتا رہا ہے لیکن فرقہ روافض اور خوارج جب پیدا ہوا تو یہ لوگ علیحدہ ہو گئے یعنی اپنا الگ مسلک اختیار کر لیا، مبسوط میں ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ میں نے موزے پر مسح کا قول اس وقت تک قبول نہیں کیا جب تک کہ دوپہر کی مانند واضح دلائل میرے پاس نہ آگئے امام اسبیجابیؒ نے بھی اسی طرح فرمایا ہے، محیط میں ہے کہ امام اعظمؒ نے فرمایا ہے کہ جو کوئی موزوں پر مسح کا منکر ہوگا اس پر کفر کا خوف ہے، مفید میں بھی کرخیؒ سے نوادر کے حوالے سے اسی طرح کا قول منقول ہے، ثمر قندیات میں ہے کہ صاحبینؒ کے قول کے مطابق منکر پر کفر کا حکم عائد نہیں ہوگا، مع، لیکن یہ ضعیف قول ہے، در مختار میں ہے کہ اس کا منکر مبتدع ہے اور امام ابو یوسفؒ کی رائے کے مطابق وہ کافر ہے اور تحفہ میں کہا ہے کہ اس کا ثبوت اجماع سے بلکہ تواتر سے ہے،

انتہی، اور اظہر یہ ہے کہ اگر کوئی شخص بغیر کسی تاویل کے اس کا منکر ہو گا تو وہ کافر ہو گا کیونکہ اس کا ثبوت قطعی ہے، م۔

ابن ابی حاتمؒ نے کہا ہے کہ خفین کے مسح کی روایت اکتالیس صحابہ کرام نے رسول اللہ ﷺ سے کی ہے، مطلب اس کا یہ ہے کہ مسئلہ اس قدر مشہور ہو چکا تھا صحابہ کرام کے زمانے میں بھی کہ اس کے راوی اتنے زیادہ پائے گئے ورنہ عموماً روایت کرنے والے کم ہی ہوتے ہیں ابن قدامہؒ نے امام احمدؒ سے اسی کے مانند مغنی میں ذکر کیا ہے اسی طرح ابن عبد البر نے استذکار میں کہا ہے کہ اشراق میں حسن بصریؒ کا قول منقول ہے فرماتے ہیں کہ ستر صحابہ نے مجھے روایت کی ہے، اور بدائع میں ہے کہ حسنؒ نے فرمایا ہے کہ میں نے ستر بدری صحابہ کو پایا سب موزوں پر مسح کے قائل تھے اس مسئلے کو ابن المنذر وغیرہ نے روایت کیا ہے اور سروجیؒ اور اس سے عینی وہ فتح القدیر میں صحابہ کرامؓ کی ایک بڑی جماعت کے نام ذکر کئے گئے ہیں جو اس مسئلے کی روایت کرتے ہیں، عینیؒ نے کہا ہے کہ میں نے شرح معنی الآثار میں سر سٹھ صحابہ کی روایت اور ساتھ ان محدثین کے نام جنہوں اس روایت کی تخریج کی ہے سب بیان کئے ہیں۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ میں مختصراً ان کو ذکر کرتا ہوں اور یہ سب حدیثیں مرفوع ہیں اور ان کی سندیں صحیح ہیں سوائے ان کے جن میں کچھ علت ہے تو میں ان کو بھی ان کی علت کے ساتھ بیان کروں گا چنانچہ ان کے بیان یہ ہیں اصحاب صحاح ستہ کی پوری جماعت نے حضرت جابر وانس بن مالک اور مغیرہ ابن شعبہؓ سے روایت کی ہے اور سوائے امام بخاری کے دوسرے تمام لوگوں نے حضرت بریدہؓ سے روایت کی ہے، صرف بخاری نے عمرو بن امیہؓ سے اور ایک صحابی سے روایت کی ہے۔

صرف مسلمؒ نے حضرت علیؓ واسامہ بن زید وحذیفہ اور حضرت بلالؓ سے اور ابوداؤد نے حضرت ثوبان سے، ترمذی نے حضرت صفوان سے اور ابن ماجہؒ نے بھی حضرت صفوانؓ سے اور صحیح ابن حبان میں حضرت سلمانؓ وانسؓ سے اور صحیح ابن خزیمہ میں حضرت علیؓ اور ابو بکرہ بن الحارث اور مسند احمد میں حضرت ثوبان اور ابو ہریرہ اور عوف بن مالک سے روایت کی ہے، نیشاپوریؒ نے حضرت یعلی ابن مرہ اور اسامہ بن زید اور ابو برزہ اسلمی اور عقبی بن عامر اور خالد بن سعید بن العاص اور ام سعد اور ابوایوب انصاری سے روایت کی ہے، اور بیہقیؒ نے حضرت عبد اللہ بن حارث بن جزء اور ابو ہریرہ اور عبد اللہ بن عمر اور قیس بن سعد اور ابو موسیٰ اور عمرو بن العاص اور ابو سعید الخدری اور عمار بن یاسر اور جابر بن سمرہ اور ابو بکرہ بن الحارث سے حدیث کی روایت کی ہے اور عبد اللہ بن وہبؒ نے حضرت عبادہ بن الصامت سے حدیث کی روایت کی ہے اور ابو عمامہؓ کی بھی حدیث کی روایت کی ہے لیکن ابن ابو عمامہ کی حدیث کے اسناد میں کلام ہے۔

امام طحاویؒ نے حضرت صفوانؓ کے حدیث کے روایت کی ہے اور طبرانیؒ نے حضرت صفوان اور عوف بن مالک اور عبد اللہ بن رواحہ اور ابو عوسجہ اور ابو طلحہ اور زبیر بن العوام اور ربیعہ بن کعب اور عبد الرحمٰن بن حسنہ اور عمرو بن حزم اور ابوایوب اور جابر بن عبد اللہ اور براء بن عازب اور ابو بکرہ بن الحارثؓ کی حدیثیں روایت کی ہیں، اور ابو یعلی موصلی نے اسامہ بن شریک کی حدیث اور ابو الطاہر الزہلی نے حضرت اسامہ بن شریک کی حدیث روایت کی ہے اور ابو نافع نے حضرت اسامہ بن زید اور عبد اللہ بن رواحہ کے حدیث روایت کی ہے اور ابن عبد البرؒ نے حضرت ابو ہریرہ اور ابو طلحہ اور ابو مسعود انصاری اور ابو عبیدہ بن الجراح اور عبد الرحمٰن بن عوف اور فضالہ بن ابی عبید اور عثمان بن ابی عفان اور علی بن ابی طالبؓ کے حدیث کی روایت کی ہے اور اسحاق بن راہویہ نے حضرت عوف بن مالک اور ابوایوبؓ کے حدیث کی روایت کی ہے اور بزارؒ نے حضرت عوف بن مالک اور ابو برزہ اسلمی صحاح اور ابو عوسجہ کی حدیث کی روایت کی ہے مگر معمولی ہے اسی طرح حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث کی روایت کی ہے مگر یہ بھی معلول ہے اور حضرت جابر بن عبد اللہؓ کی حدیث کی روایت کی جس کی اسناد صحیح ہے۔

دار قطنیؒ نے صحیح سند میں سے حضرت ام المومنین حضرت عائشہؓ اور عروہ بن مالکؓ کی حضرت میمونہؓ کی حدیثیں روایت کی

ہیں اور عسکریؒ نے بن ورقہ کی حدیث کی روایت کی ہے اور ابو نعیمؒ نے شعیب بن غالب کندیؒ اور مالک بن سعدؓ کی حدیث کی روایت کی ہے اور ابن حاتمؒ نے عبد اللہ بن مسلم کے دادا یسار کی حدیث کی روایت کی ابن حزمؒ نے ابوذر غفارؓ اور کعب عجرہ کی حدیث میں سے ہر ایک کو صحیح اسناد کہا ہے، اور ابن عساکر نے ابو العلاء الداری کی حدیث کی روایت کی اور ابن ابی شیبہ نے اوس ثقفی اور عمرؓ کی حدیث مرفوعا روایت کی اور جابر بن سمرہ کی حدیث کو موقوفا روایت کی ہے۔

اسلم بن اسہل الواسطیؒ تاریخ واسط میں خالد بن عرفطہ سے روایت کی ہے، قاضی ابواحمد نے سہل بن سعد سے صحیح سندوں سے حدیث کی روایت کی ہے یہ گنتی صحابہ کرام کے نام ذکر کئے گئے، کتب صحاح کے علاوہ سنن و مسانید میں اور بھی دوسرے اصحاب سے روایتیں موجود ہیں یہاں تک کہ بعضوں نے کہا ہے کہ اس مضمون کی ان صحابہ کرام سے روایتیں پائی گئی ہیں اور فتح القدیر میں کہا ہے کہ روایتوں میں ان حضرات کے نام بھی ہیں حضرت ابو بکر حضرت عمر حضرت علی حضرت ابن عباس اور حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم الخ اور عینیؒ نے بھی ان صحابہؓ کے نام لکھے ہیں جن میں عشرہ مبشرہ (یعنی چاروں خلفاء راشدین اور ان کے علاوہ وہ چھے جن کو قطعی طور سے جنتی ہونے کی حضور نے بشارت دی ہے) کے نام ہیں ان کے علاوہ ان تمام بڑے بڑے صحابہ کے نام بھی ذکر کئے ہیں جو نبی کریم ﷺ کے ساتھ ہمیشہ لگے رہے ہیں اور سیوطیؒ نے اس حدیث کو متواتر قرار دیا ہے۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ صرف سیوطیؒ کی ہی خصوصیت نہیں ہے بلکہ سب کے نزدیک یہ عملا متواتر ہے بلکہ روایۃ بھی متواتر ہونے میں ائمہ علماء متفق ہیں اسے اچھی طرح سمجھ لو، اور عینیؒ اور ابن ہمامؒ نے لکھا ہے کہ شیخ ابوعمر بن عبد البر نے کہا ہے کہ صحابہؓ میں سے کسی نے بھی مسئلہ خفین کا انکار نہیں کیا اور نہ کسی سے کوئی روایت منقول ہے البتہ بعض روایتوں میں ابن عباسؓ اور حضرت ابوہریرہؓ اور حضرت عائشہؓ سے بعض راویوں نے نقل کیا ہے لیکن یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ کہ ابن عباس اور ابوہریرہؓ سے صحیح سندوں کے ساتھ دوسرے صحابہ کرام کے مانند موزوں پر مسح کرنا مروی ہے اور کاشانیؒ نے کہا ہے کہ ابن عباسؓ سے انکار کی روایت صحیح نہیں ہے کیونکہ وہ تمام روایتیں عکرمہؒ راوی سے منقول ہیں حضرت عطاءؒ نے جب یہ بات سنی تو کہا کہ عکرمہ سے جھوٹ نقل ہوا ہے یعنی وہ ابن عباس کی بات نہیں سمجھ سکے اور غلط روایت کر دی۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ خود حضرت عائشہؓ سے ان کا اپنا عمل مسح کا صحیح سندوں سے منقول ہے چنانچہ نسائی اور دار قطنیؒ نے حضرت ام المؤمنین عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ ہمیں موزوں پر مسح کا حکم دیتے تھے اور دوسری سند سے منقول ہے کہ حضرت عائشہؓ نے فرمایا ہے کہ جب سے سورہ مائدہ نازل ہوئی ہے اس وقت سے رسول اللہ ﷺ اپنی آخری زندگی تک موزوں پر مسح کرتے رہے اس کا مطلب یہ ہے کہ موزوں پر مسح کا حکم کبھی منسوخ نہیں ہوا اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ آپ ہمیشہ موزے پہنے رہتے تھے، شیخ ابوعمر بن عبد البرؒ نے کہا ہے کہ وہ بدعتی جو مسلمانوں کی جماعت میں فقہ و احادیث سے خارج ہے ان کے ماسوا کوئی بھی موزے پر مسح کا انکار نہیں کرے گا جیسا کہ عینیؒ میں موجود ہے اس بناء پر صاحب ہدایہؒ نے یہ فرمایا ہے جو آئندہ مذکور ہے۔

**المسح على الخفين جائز بالسنة، والاخبار فيه مستفيضة حتى قيل ان من لم يره كان مبتدعا، لكن من رآه ثم لم يمسح اخذاً بالعزيمة كان ماجوار**

ترجمہ:- دونوں موزوں پر مسح کرنا جائز ہے اور یہ سنت سے ثابت ہے اور احادیث و اخبار اس بارے میں بہت مشہور ہیں یہاں تک کہ یہ کہا گیا ہے کہ جو شخص اس کو جائز سمجھتا ہے وہ بدعتی ہے لیکن جس نے اسے جائز تو سمجھا لیکن ثواب کی نیت سے اس نے مسح نہیں کیا تو وہ یقیناً مستحق ثواب ہے۔

## توضیح:- مسح نہ کرنے میں خارجی یا رافضی ہونے کے الزام کا خوف، وقت کے ختم ہونے کا خوف یا وقوف عرفہ کے وقت موزوں پر مسح کرنے کا رخصت سے لاعلمی، موزے کے اعتبار، موزہ پہننے کی شرط

**المسح على الخفين جائز بالسنة، والاخبار فيه مستفيضة......الخ**

دونوں موزوں پر مسح کرنا جائز اور اس کا ثبوت سنت سے ہے چونکہ یہ صرف جائز ہے لہٰذا پیروں کو دھونا ہی افضل ہے ہاں اگر کوئی شخص جو مسح نہیں کرنا چاہتا ہے اس کی طرف لوگوں کو خارجی یا رافضی ہونے کا شک ہوتا ہے تو اس کے حق میں دھونے کے مقابلے میں مسح کرنا ہی افضل ہے، اسی طرح اگر کسی کے پاس صرف اتنا پانی ہو کہ موزوں پر مسح کے ساتھ وضوء کر سکتا ہے یا وقت جانے کا خوف ہو یا حج میں وقوف عرفہ کے چھوٹ جانے کا خوف ہو تو اس کے لئے مسح کرنا واجب ہونا چاہئے، البحر۔

مصنفؒ نے مسح کو جائز کہا ہے لہٰذا اسی حکم میں مرد اور عورت سب شریک ہوں گے اور سب کے لئے مسح کرنا جائز ہوگا، ف، مسح خفین میں عورت بھی مرد کے برابر ہے، المحیط، بعض فقہاء کا خیال یہ ہے کہ آیت وضوء میں لفظ ارجلکم کو حالت جری میں یعنی زیر کے ساتھ پڑھنے سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ موزوں پر مسح کا حکم اسی سے استنباط کیا گیا ہے اور ایجاد ہوا ہے، فتح القدیر اور عینی وغیرہ نے کہا ہے کہ یہ دعویٰ صحیح نہیں کیونکہ آیت پاک میں ارجلکم الی الکعبین کہا گیا ہے یعنی ٹخنوں تک پیروں دھونے کا حکم ہے حالانکہ بالاتفاق موزوں پر مسح کا حکم ٹخنوں تک کا نہیں ہے بلکہ قدم کے پشت پر انگلیوں کی طرف سے اوپر کی جانب ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اس سے یہ معلوم ہوا کہ آیت پاک میں پاؤں پر مسح کرنا مراد ہی نہیں کیونکہ مسح دونوں ٹخنوں تک کرنا ہے اس لئے یہاں پر صرف دھونا ہی مراد ہو سکتا ہے اور ارجلکم کو زیر پڑھنا تو وہ جر جوار یعنی اس سے پہلے لفظ رؤسکم کے زیر ہونے کی وجہ سے ہے۔

اس موقعہ پر یہ اعتراض کیا جائے کہ التباس اور اشتباہ کے موقع پر جر جوار کرنا ممنوع ہے لہٰذا یہ قاعدہ یہاں پر جاری نہیں ہو سکتا تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ ارجلکم کے لفظ کعبین کہدینے کی وجہ سے وہ اشتباہ دور ہو گیا اس لئے اس کی ممانعت ہی ختم ہو گئی۔

اس جگہ نکتہ یہ ہے کہ اگر چہرے اور ہاتھ کے دھونے کے ساتھ ہی دونوں پاؤں کے دھونے کا حکم ہوتا تو پھر سر کے مسح کا حکم بیان کرنے کے بعد یہ جملہ بھی بڑھانا لازم آتا کہ ان چیزوں کے دھونے میں ان کے درمیان ترتیب کا خیال رکھتے ہوئے پہلے سر کا مسح کر لو پھر پاؤں دھو، اور اگر پاؤں کے ساتھ غسل کی بھی تصریح ہوتی تو عبارت میں طوالت کرنی پڑتی حالانکہ موجودہ کلام ہی میں صرف لفظ کعبین بڑھانے دینے سے ترتیب بھی باقی رہ گئی اور مسح کا التباس بھی نہ رہا اور کلام بلیغ ہو کر معجز ہو گیا اور یہ اعجاز نادر ہوا یہ تحقیق اس مترجم کو محض فضل الٰہی عزوجل سے حاصل ہوئی ہے، والحمد للہ رب العالمین، اس سے معلوم ہوا کہ موزوں پر مسح کرنے کا حکم مرد ہو یا عورت صرف رحمت خداوندی سے حاصل ہوا ہے یا اس کی اجازت ملی ہے اگرچہ دھونا افضل ہے اور ہم لوگوں کو مسح کے جواز کا ثبوت سنت کی دلیل سے ہوا ہے۔

**والاخبار فيه مستفيضة حتى قيل ان من لم يره كان مبتدعا......الخ**

یعنی احادیث و اخبار ان کا تعلق خواہ فعل سے ہو یا قول سے اس مسئلے کے بارے میں بہت زیادہ اور بہت مشہور ہیں لہٰذا ان احادیث کا کسی طرح انکار نہیں کیا جا سکتا ہے اس بناء پر فقہاء نے یہ بھی کہدیا ہے کہ جس شخص نے موزوں پر مسح کرنے کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے رخصت اور اجازت نہیں تصور کیا تو وہ بدعتی ہے لیکن جس نے اسے تسلیم کیا اور تسلیم کے بعد افضلیت کو حاصل کرنے کے خیال سے مسح نہ کر کے پاؤں کو دھو لیا تو وہ زیادہ ثواب کا مستحق ہوگا، لفظ عزیمت رخصت اور اجازت کے

مقابلے میں ہے یعنی موزوں پر مسح کرنا اگرچہ ناجائز ہے اور اس کی رخصت ہے مگر بجائے مسح کرنے کے پاؤں کو دھو لینا زیادہ کار ثواب ہے یہ باتیں جو مصنفؒ نے ذکر کیں ہیں یہ سب شیخ الاسلام خواہر زادہ وغیرہ کی بیان کی ہوئی ہیں، اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ حضرت عائشہ صدیقہؓ تو یہ روایت کی جاتی ہے کہ انہوں نے فرمایا ہے کہ میرے دونوں پاؤں کا ٹکڑے ٹکڑے ہو جانا موزوں پر مسح کرنے کے مقابلے میں زیادہ پسندیدہ ہے تو پھر مسح کرنے کا حکم کس طرح ثابت ہو سکتا ہے۔

تو جواب یہ ہے کہ یہ روایت موضوع ہے اس کا راوی محمد بن مہاجر ہے، ابن حبانؒ نے اسماء الرجال بیان کرتے ہوئے کہا ہے کہ محمد بن مہاجر حدیثیں گڑھا کرتا تھا، ابن الجوزیؒ نے اپنی کتاب علل متناہیہ میں کہا ہے کہ یہ روایت اسی شخص نے گڑھی ہے، امام نوویؒ نے فرمایا ہے کہ محامل میں امام مالکؒ سے جائز اور ناجائز وغیرہ ہونے کے چھ اقوال نقل کئے ہیں پھر نوویؒ نے کہا ہے کہ یہ سب اختلاف باطل اور مردود ہے، امام مالکؒ کے شاگردوں میں یہ بات مشہور ہے کہ موزوں پر مسح کرنا جائز ہے جس کے لئے کسی وقت کی تعیین بھی نہیں ہے، اور عینیؒ نے لکھا ہے کہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک بھی بنسبت مسح کرکے دھونا ہی افضل ہے اور ابن المنذرؒ نے حضرت عمرو بن عمر سے اسی قول کی روایت کی ہے، اور بیہقیؒ نے ابو ایوب انصاریؓ سے روایت کی ہے، شعبی، حماد بن سلیمان، حکم اور ہمارے مشائخ میں سے استغنیؒ نے کہا ہے کہ مسح کرنا افضل ہے اور امام احمدؒ سے بھی یہی صحیح ترین روایت ہے، ابن المنذرؒ نے دونوں عمل کے برابر ہونے کو اختیار کیا ہے۔

جن لوگوں نے مسح کو افضل کہا ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ حضرت مغیرہؓ کی روایت کردہ حدیث میں ہے، بھذا امرنی ربی کہ میرے رب نے مجھے اس بات کا حکم کیا ہے یہ حدیث ابوداؤد میں موجود ہے اس سے استدلال اس طرح ہے مسح کا حکم اگر وجوب کے لئے نہ ہو تو کم از کم استحباب کے لئے تو ہو گا اس لئے مسح کرنا مستحب ہوا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حضرت علیؓ نے فرمایا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ہمارے مسافروں کے لئے تین دن اور مقیم کے لئے ایک دن ایک رات کی رخصت دی ہے یہ روایت ابن خزیمہ نے اپنی صحیح میں میں بیان کی ہے اور حضرت سفانؓ کی روایت میں ہے کہ ہمیں اس بات کی رخصت دی گئی ہے کہ ہم اپنے موزے اتاریں، آخر تک اس کی روایت نسائی نے کی ہے۔

ان احادیث سے معلوم ہوا کہ مسح کا حکم رخصت پر ہے اور رخصت میں عزیمت اولی ہے، اس جگہ یہ اعتراض ہوتا ہے کہ بندوں کی مجبوریوں پر جو رخصت دی جاتی ہے ان کی دو قسمیں ہوتی ہیں ایک رخصت رفاہیت جس میں عزیمت بھی ثابت ہو جیسے سفر کی حالت میں روزہ رکھنا دوسری وہ رخصت جو عزیمت کو ختم کردے جیسے سفر میں چار رکعت کی جگہ دو رکعت پڑھنا یہ رخصت اسقاط ہے اسی بناء پر اگر کوئی شخص دو رکعت کی جگہ چار رکعت پڑھ لے گا تو ہمارے نزدیک اس کو ثواب بھی نہیں ملے گا اسی طرح موزے پر مسح کا بھی حکم ہے اور اس کا حکم بھی رخصت اسقاط کا ہے جیسا کہ اصول فقہ میں اس بات کی تصریح کردی گئی ہے کہ موزوں پر مسح کرنا رخصت اسقاط ہے جیسے کہ سفر میں بجائے چار رکعت کے دو رکعت اس طرح پاؤں کے دھونے میں ثواب کس طرح ہو سکتا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ یہ رخصت اسی وقت تک کے لئے ہے۔

جب تک کہ کوئی موزہ پہنے ہوئے ہو اور موزہ اتار دینا اس کے اختیار میں ہے ایسے ہی جیسا کہ سفر کے ارادے کو ختم کردینا یا مقیم ہو جانا اس کے اختیار میں ہے اس طرح معنی یہ ہوئے کہ موزہ اتار دے تو اس کو دھونے میں زیادہ اجر ہے، تاج الشریعہ نے کہا ہے کہ مسح کے مقابلے میں دھونے میں تکلیف زیادہ ہے اور اس کا ثبوت نص سے ہے، مع۔

واضح ہو کہ موزوں پر مسح کے صحیح ہونے کے لئے یہ چند باتیں ضروری ہیں، (۱) موزہ ویسا ہو جیسا کہ شریعت میں معتبر ہے یعنی اس میں یہ تین خصوصیتیں پائی جارہی ہوں، (۱) اس کو پہن کر سفر طے کرنا اور پے در پے رفتار رکھنا ممکن ہو، المحیط، وہ رفتار عادت کے مطابق ہو ایک یا فسخ یا زیادہ بھی، د، اس لئے وہ موزہ جو کانچ یا شیشہ یا لکڑی یا لوہے کا بنا ہوا ہو تو اس پر مسح جائز نہ ہو گا، الجوہر یرہ، دوسرے یہ کہ وہ موزہ کم از کم دونوں ٹخنوں کو چھپا رہا ہو اس سے اوپر چھپانا شرط نہیں ہے، المحیط، تیسری بات یہ

ہے کہ وہ موزہ پاؤں کے ساتھ ملا ہوا ہو یعنی بیچ میں زیادہ خلاء نہ ہو تا کہ گندگی کے اثر کو اندر جانے سے روکتا رہے، د۔
پنڈلی کی طرف سے نیچے کی طرف جھانکنے میں اگر پاؤں نظر آجاتے ہوں تو اس سے کوئی نقصان نہیں، الصدر، بلکہ پاؤں سے اگر موزہ زائد بھی ہو تو بھی حرج نہیں ہے البتہ اگر پاؤں سے بڑھے ہوئے موزے کے حصے پر مسح کیا اور پاؤں کو بڑھا کر وہاں تک نہیں لے گیا تو مسح جائز نہ ہوگا اسی لئے اگر پاؤں کو بڑھا کر خالی جگہ پر لے گیا اور اوپر سے مسح کر لیا تو مسح جائز ہو جائے گا البتہ اگر پاؤں کو پھر پیچھے ہٹا لیا تو مسح کا اعادہ کرنا ضروری ہوگا، السراج، مگر حلبیؒ نے اپنے استاد سے نقل کیا ہے کہ مسح کا اعادہ کرنا ضروری نہیں ہے، ط، ان میں پہلا قول اظہر ہے، واللہ اعلم، م۔
دوسری شرط یہ ہے کہ ہر موزے کے اوپر کی طرف سے تین انگلی کی مقدار مسح کیا گیا ہو، تیسری شرط یہ ہے کہ تین انگلیوں یا اس کے قائم مقام حصے سے مسح ہوا ہو، چوتھی شرط یہ ہے کہ حدث سے کامل طہارت حاصل کر کے موزے پہنے گئے ہوں پانچویں شرط یہ ہے کہ مسح مقررہ مدت کے اندر ہو چھٹی شرط یہ ہے کہ موزوں میں زیادہ پھٹن نہ ہو انہی باتوں کو مصنف ہدایہؒ نے صراحت کے ساتھ لکھا ہے جو سامنے آرہی ہے۔

**و يجوز من كل حدث موجب للوضوء اذا لبسهما على طهارة كاملة ثم احدث، خصه بحدث موجب للوضوء لانه لا مسح من الجنابة على مانبين ان شاء الله، و بحدث متاخر، لان الخف عهد مانعا، ولو جوزناه بحدث سابق، كالمستحاضة اذا لبست ثم خرج الوقت، والمتيمم اذا لبس ثم رأى الماء، كان رافعا، وقوله اذا لبسهما على طهارة كاملة لايفيد اشتراط الكمال وقت اللبس، بل وقت الحدث، وهذا المذهب عندنا حتى لو غسل رجليه، و لبس خفيه، ثم اكمل الطهارة، ثم احدث يجزيه المسح، وهذا لان الخف مانع حلول الحدث بالقدم، فيراعى كمال الطهارة وقت المنع، حتى لو كانت ناقصة عند ذلك كان الخف رافعا.**

ترجمہ:- مسح جائز ہے ہر اس حدث سے جس سے وضوء لازم آتا ہو اس شرط کے ساتھ کہ اس کو طہارت کی حالت میں پہنا ہو اور اس کے بعد اس کو حدث ہوا ہو، ماتن نے اس کو مخصوص کیا ہے ایسے حدث کے ساتھ جس سے وضوء لازم آتا ہے، اس لئے کہ غسل جنابت لازم آنے کی صورت میں مسح جائز نہیں ہے جیسا کہ ہم عنقریب انشاءاللہ بیان کریں گے، اسی طرح مخصوص کیا ہے مسح کو اس حدث کے ساتھ جو وضو کے بعد ہوا ہو اس لئے کہ موزے کو شریعت نے حدث کی شرائط سے مانع تسلیم کیا ہے، اور اگر ہم موزے پر مسح کو سابق حدث پر مان لیں مثلاً مستحاضہ عورت نے موزے پہنے پھر وقت نکل گیا اور تیمم کرنے والی نے موزے کو پہنا اس کے بعد پانی پالیا تو موزے رافع مانے جائیں گے، اور ماتن کا یہ قول کہ جب ان دونوں کو پوری طہارت کی حالت میں پہنا ہو، اس سے یہ بات لازم نہیں آتی کہ پہنتے وقت مکمل طہارت ضرور ہو بلکہ حدث ہونے کے وقت یہ ضروری ہوگا کہ مکمل طہارت پر موزوں کو پہنا ہو، یہی طریقہ ہمارا مذہب ہے، اسی لئے اگر کسی نے پہلے اپنے دونوں ہاتھوں کو دھو لیا پھر دونوں موزے پہن لئے پھر بقیہ طہارت پوری کی اس کے بعد حدث ہوا تو اس کے لئے موزوں پر مسح کرنا جائز ہوگا اس لئے کہ یہ موزے قدم میں حدث کے سرائیت کرنے کو روکتے ہیں۔

## توضیح:- مسح جائز ہونے کی شرط، مستحاضہ اور تیمّم والے نے موزہ پہنا ہو وضو میں ترتیب کا لحاظ نہ رکھا اور موزہ پہن لیا تو کیا حکم ہوگا

**و يجوز من كل حدث موجب للوضوء اذا لبسهما على طهارة كاملة ثم احدث......الخ**

اور ہر ایسے حدث سے وضو کرنا جائز ہے جس سے وضو لازم آتا ہے جب کہ دونوں موزوں کو طہارت کی حالت میں پہنا ہو اس کے بعد حدث ہوا ہو، واضح ہو کہ وضو کو لازم کرنے والی اصل چیز نماز کا ارادہ ہے جیسا کہ باب الطہارات کے شروع

میں گذر چکا ہے اور حدث مسح کے لئے شرط ہے اس لئے حدث کو وضو لازم کرنے والا کہنا مجازاً ہے اور مبسوط اور غیر مطلوب میں حدث کو جو سبب کہا ہے وہ صحیح نہیں ہے، اس جگہ وضو لازم کرنے والا کہنے سے وہ حدث خارج ہو گیا جس سے غسل لازم آتا ہو، اور طہارت کاملہ پر پہننے کی شرط لگانے سے وہ صورت اس سے خارج ہو گئی جب کہ شک کی بناء پر وضو کر کے پہنا ہو، حاکم شہید نے کہا ہے کہ گدھے کو جھونے سے وضو کرنے والا مسح کرے کیونکہ جس وقت پانی سے طہارت حاصل کی جا رہی ہے اس وقت وہ مطلق پانی ہے، مع، دوسرے کو اپنے موزے پر مسح کا حکم دینا جائز ہے، الخلاصہ۔

**خصه بحدث موجب للوضوء لانه لا مسح من الجنابة علی مانبین ان شاء الله......الخ**

مذکورہ صورت میں مسح کے جائز ہونے کو ایسے حدث کے ساتھ خاص کیا ہے جس سے فقط وضو لازم آتا ہو اس لئے کہ اگر کوئی شخص مکمل طہارت کی حالت میں موزے پہنے اور اس کے بعد اسے ایسا حدث لاحق ہوا جس سے غسل جنابت لازم آتا ہو تو اسے موزوں پر غسل کرنا جائز نہ ہوگا، اس بحث کو ان شاء اللہ ہم دوبارہ بیان کریں گے، اگر کسی نے وضو پر وضو کیا ہو تو وہ بھی مسح کر سکتا ہے اگرچہ وضو لازم کرنے والی یہاں پر کوئی چیز نہیں ہے مگر ثواب کے حاصل کرنے میں یہ فرض کرنا ہوتا ہے کہ گویا یہ لازم کرنے والا ہے، م۔

**و بحدث متاخر، لان الخف عهد مانعا......الخ**

مسح کو ایسے حدث کے ساتھ خاص کیا ہے جو کامل طہارت کی حالت میں موزے پہننے کے بعد واقع ہوئی ہو اس کی وجہ یہ ہے کہ موزہ حدث کو سرائیت کرنے نہیں دیتا ہے مانع ہوتا ہے، اسی سے معلوم ہوا کہ موزہ حدث کو سرائیت کرنے سے روکتا ہے اور حدث ختم کر دینے والا نہیں ہوتا ہے کیونکہ حدث کو دور کرنا پانی وغیرہ سے ہوتا ہے موزے سے نہیں ہوتا ہے۔

**ولو جوزناه بحدث سابق، کالمستحاضة اذا لبست ثم خرج الوقت...... الخ**

اگر ہم موزے پر مسح کو اس حدث کے بعد فرض کریں جو پہلے ہو چکا ہے مثلاً مستحاضہ عورت نے موزہ پہنا اور وقت نکل گیا اور تیمم کرنے والے نے موزہ پہنا اور پانی پالیا تو اس وقت یہ موزے مسح کے لئے رافع ہو جائیں گے یعنی مسح کے حکم کو ختم کر دیں گے، ف، کیونکہ وہ مستحاضہ جس کا خون جاری ہوا ہو وضو کے وقت یا موزے پہننے کے وقت یا ان دونوں کے درمیان تو اس پر صرف وقت رہنے تک کے واسطے طہارت کافی ہے لہٰذا وہ وقت کے اندر مسح کر سکتی ہے اور جب وقت نکل گیا تو اب ہمارے نزدیک اس کی طہارت باقی نہ رہی، لہٰذا وہ دوسرے وقت کے وضو میں مسح نہیں کر سکتی، اور امام زفرؒ کے نزدیک جس طرح دوسرے تندرست آدمی مسح کر سکتے ہیں اسی طرح یہ مستحاضہ بھی مسح کر سکتی ہے، ہماری دلیل یہ ہے کہ وقت نکلتے ہی اس کا پہلا حدث لوٹ آیا ہے اب اگر ہم یہ فرض کریں کہ موزے پر مسح کافی ہے، و۔

تو اس سے یہ نتیجہ نکلے گا کہ موزہ شاید پیروں کے حدث کو دور کرنے والا ہوا حالانکہ موزہ دور کرنے والا ہوتا ہے رافع نہیں ہوتا ہے اسی طرح تیمم کرنے والے نے اگر موزہ پہنا اور اس کے بعد اسے پانی نظر آ گیا تو اس کا پہلا حدث لوٹ آئے گا اب اگر موزے پر مسح جائز ہو تو یہ سمجھا جائے گا کہ موزے حدث کے لئے رافع ہیں حالانکہ یہ باطل ہے، واضح ہو کہ اس جگہ مستحاضہ سے مراد وہ ہے جس کو وضو کے وقت یا موزے پہنتے وقت یا دونوں کے درمیان خون جاری ہو گیا ہو اور اگر وضو کرنے کے بعد سے موزے پہننے تک خون نہیں آیا ہو تو اس کو تندرست کے حکم میں رکھا جائے گا، مع۔

**وقوله اذا لبسهما علی طهارة کاملة لایفید اشتراط الکمال وقت اللبس......الخ**

اور ماتن کا یہ کہنا کہ دونوں موزوں کو پوری طہارت کی حالت میں پہنا ہو، اس سے کوئی فائدہ نہیں ہے اس صورت میں جبکہ پہنتے وقت مکمل طہارت ہو بلکہ حدث کے وقت یہ بات درست ہو رہی ہو کہ مکمل طہارت کی حالت میں موزوں کو پہنا ہو **هذا مذهب عندنا الخ** ہمارے نزدیک یہی صورت مذہب ہے **حتی لو غسل رجلیه الخ** یعنی اگر ایسے شخص نے پہلے دونوں

ہاتھ دھوئے پھر دونوں موزے پہنے (اگرچہ بے ترتیبی کے ساتھ دونوں پاؤں دھوئے ہوں اور موزے پہنے ہوں، م) اس کے بعد طہارت کا کام پورا کیا ہو (اور ابھی تک حدث نہیں ہوا ہو) اس کے بعد حدث ہوا تو اس کو موزوں پر مسح کرنا جائز ہے۔

**وهذا لان الخف مانع حلول الحدث بالقدم...... الخ**

مذکورہ حکم اس وجہ سے ہے کہ یہ موزے قدم میں حدث کے اثر کو داخل ہونے سے روکتے ہیں اس لئے اس کمال طہارت کی ضرورت اور نگہداشت اسی وقت ہوگی جبکہ اس میں رکاوٹ آتی ہو یعنی حدث پایا گیا اس لئے اسی وقت کمال طہارت چاہئے، چنانچہ اگر اس وقت طہارت ناقص ہوگی تو موزہ رافع حدث ہوگا، اگر ہم اس صورت میں مسح کو جائز قرار دیں لیکن ہم اسی وجہ سے جواز مسح کے قائل نہیں ہیں اور امام شافعیؒ کا اس میں اختلاف ہے جسے عینیؒ نے ذکر کیا ہے، م، حاصل یہ ہے کہ موزے پہننے کے بعد جس وقت بھی حدث ہو طہارت کاملہ کی حالت میں خواہ طہارت موزے پہننے سے پہلے پوری ہوگئی ہو یا پہننے کے بعد پوری ہوئی ہو، یہی ہمارے نزدیک معتبر ہے، المحیط، اگر دونوں پاؤں دھو کر کسی نے موزے پہنے اور طہارت پوری ہونے سے پہلے اسے حدث ہو گیا ہو تو موزوں پر مسح جائز نہیں ہوگا، الکافی۔

اگر کسی محدث نے موزے پہنے اور وہ پانی میں چلا گیا یہاں تک کہ موزوں میں پانی داخل ہو کر اس کے پاؤں دھل گئے اس کے بعد باقی اعضاء کی طہارت حاصل کی اور اسکے بعد اسے حدث ہوا تو موزوں پر مسح جائز ہے، التبیین، موزے پہننے کے بعد کسی کو جنابت ہوئی تو اسکے لئے مسح کرنا جائز نہیں ہوگا لیکن اگر نہانے کے لئے پانی نہیں ملا یا غسل کرنا ممکن نہ ہو سکا اس لئے اس نے تیمم کر لیا اس کے بعد وضو کیا اور پاؤں دھو کر پھر موزے پہنے تو مدت مسح کے اندر جب بھی وضو کرے گا مسح کر سکے گا اس کے بعد نہانے کا پانی پالینے یا پانی پر قدرت حاصل ہو جانے کے صورت میں مسح نہیں کر سکے گا یہ سمجھ کر کہ وہ ابھی جنبی ہوا ہے، المضمرات۔

کسی جنبی نے غسل کیا اور اس کے بدن پر کہیں پر پٹی لگی رہ گئی اسی صورت میں اس نے موزے پہنے اور وہ پٹی دھولی اس کے بعد اسے حدث ہوا تو وہ مسح کر سکتا ہے، الخلاصہ، یہ لازم ہے کہ یہ پٹی اعضائے وضو کے علاوہ کسی اور حصے پر لگی ہوئی ہو، م، کیونکہ اگر اعضائے وضو میں پٹی لگی رہ گئی ہو اور اس کے دھونے سے پہلے حدث ہو گیا ہو تو ایسی صورت میں مسح جائز نہیں ہوگا، مسح کرنے کے مسائل جو مصنفؒ نے ذکر کئے ان پر مسح کرنے کی صورت میں شریعت کی طرف سے ایک وقت معین کیا گیا ہے جسے اب صاحب ہدایہؒ بیان فرمارہے ہیں۔

**ويجوز للمقيم يوما وليلة، و للمسافر ثلثه ايام و لياليها، لقوله عليه السلام: يمسح المقيم يوما وليلة والمسافر ثلثة ايام ولياليها**

ترجمہ:- اور جائز ہے مسح کرنا مقیم کے لئے ایک دن ایک رات تک اور مسافر کے لئے تین دن اور تین رات تک، اس حدیث کی وجہ سے جس میں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ مقیم ایک دن ایک رات مسح کر سکتا ہے اور مسافر تین دن اور تین رات تک، اور مسح کی ابتداء حدث کے بعد سے ہوگی اس لئے کہ موزہ حدث کے اثر کرنے سے مانع ہوتا ہے، اس لئے مدت کا اعتبار کیا جائے گا منع کے وقت سے۔

## توضیح:- موزے کے مسح کی مدت مقیم اور مسافر کے لئے، موزے کے مسح کی ابتدائی مدت

**ويجوز للمقيم يوما وليلة، و للمسافر ثلثه ايام و لياليها...... الخ**

مقیم کے لئے ایک دن اور ایک رات تک اور مسافر کے لئے تین دن اور تین رات تک موزے پر مسح کرنا جائز ہوگا، رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ مقیم ایک دن اور ایک رات اور مسافر تین دن تین رات تک مسح کر سکتا ہے اس

حدیث کی روایت حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، جابرؓ، خزیمہؓ، صفوانؓ، عوف بن مالکؓ، ابو بکرۃؓ اور ان کے علاوہ دوسرے صحابہ کرامؓ نے بھی کی ہے، عنایہ، اور ان سب کی سندیں صحیح ہیں، م، واضح ہو کہ کچھ لوگ اس سے مختلف ہوگئے کہ ان کی رائے میں مسح کی کوئی محدود مدت نہیں ہے لیکن عام علماء تابعین اور صحابہ کرام کے نزدیک وقت محدود ہے، خطابیؒ نے کہا ہے کہ عام فقہاء کا یہی قول ہے، اگرچہ امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ اس کے لئے وقت کی کوئی تحدید نہیں ہے، امام نوویؒ نے فرمایا ہے کہ امام شافعیؒ کا یہ قول قدیم اور ضعیف ہے اس پر کسی مسئلے کی بنیاد نہیں رکھی گئی ہے، ابو داؤد، دار قطنی اور بیہقیؒ نے ابن ابی عمارۃؓ سے سات دن اور اس سے زیادہ پر دلالت کرنے والی مرفوع حدیث کی روایت کی ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ خود ابو داؤد نے اس کو ضعیف کہا ہے اور دار قطنیؒ نے کہا ہے کہ اس کی سند ثابت نہیں ہے اور ابن القطان نے کہا ہے کہ اس روایت میں محمد بن زید بن ابی زیاد راوی کو ابن حاتم نے مجہول کہا ہے اور ابن عربی نے کہا ہے کہ اس میں ضعیفوں اور جاہل راویوں کی بھرمار ہے، بخاریؒ نے کہا ہے کہ یہ حدیث مجہول ہے مستدرک میں کہا ہے کہ صحیح ہے بخاری مسلم نے اسے ذکر نہیں کیا ہے، عینیؒ نے کہا ہے کہ بخاریؒ نے جب اس حدیث کو مجہول اور غیر صحیح کہدیا تو پھر کس طرح سے اسے ذکر فرماتے اس لئے حاکم کا قول قابل قبول نہیں ہے، ابو زرعہؒ نے کہا ہے کہ ایک صحیح اثر بھی ان کے پاس موجود ہے جو صحیح سند سے ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ ابن عمرؓ موزوں پر مسح کرنے میں کسی وقت کی قید نہیں کرتے تھے اسی طرح صحابہ کی ایک جماعت حضرت بن خطابؓ سعد بن ابی وقاص، عقبہ بن عامر، عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے جیسا کہ ابن عبد البر نے استذکار میں بیان کیا ہے حقیقت یہ ہے کہ ان میں سے کوئی اثر بھی دلیل میں پیش نہیں کی جاسکتی اس لئے کہ اول تو یہ کہ یہ آثار صحیح احادیث کے مقابلے میں ہیں دوم یہ کہ ان میں اکثر سندیں معلول ہیں، ان پر اعتراض ہے۔

سوم یہ کہ انہی صحابہ کرام سے وہ دوسری روایت بھی منقول ہے جس میں مسافر کے تین دن اور تین رات اور مقیم کے لئے ایک دن ایک رات کا حکم ہے اس لئے بالفرض اگر ان روایتوں کے ثبوت کو مان لیا جائے تو ان میں توفیق پیدا کرنے کی یہ صورت ہوگی کہ ان حضرات نے اس قول سے جس میں وقت کی تحدید نہیں ہے رجوع کرکے وقت کی تحدید کے قائل ہوگئے ہوں، اس کے علاوہ دوسری صحیح حدیثوں سے موافقت کا ہونا خود قابل ترجیح ہے اور صاحب ہدایہؒ نے جو حدیث لکھی ہے وہ صحیح ہے اور اس مضمون کی بہت سی دوسری صحیح حدیثیں موجود ہیں چنانچہ طبرانیؒ نے براء بن عازبؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے موزوں پر مسح کرنے کے سلسلے میں مسافر کے لئے تین رات تین دن اور مقیم کے لئے ایک دن ایک رات مدت مقرر کی ہے، حافظ ابو نعیمؒ نے مالک بن سعدؓ کی حدیث قولی اور مالک بن ربیعہؓ کی فعلی حدیث روایت کی ہے اور مسلمؒ نے شریح بن ہانیؒ سے حدیث روایت کی ہے کہ میں نے حضرت عائشہؓ سے مسح کے وقت کے سلسلے میں دریافت کیا تو فرمانے لگیں کہ حضرت علیؓ کے پاس جاکر دریافت کرو کیونکہ وہ رسول اللہ ﷺ کے ساتھ سفر میں رہتے تھے تب ہم نے حضرت علیؓ سے پوچھا تو انہوں نے فرمایا کہ مسافر کے لئے تین دن تین راتیں اور مقیم کے لئے ایک دن ایک رات ہے، ابن خزیمہ نے حضرت علیؓ سے بھی روایت کی ہے جو ہم پہلے بیان کرچکے ہیں۔

ابو داؤد نے خزیمہ بن ثابت سے اسی جیسی ایک مرفوع روایت کی ہے اسی کو ابن ماجہؒ اور ترمذی نے روایت کرکے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے، اور ابن ابی شیبہؒ نے حضرت عمرؓ سے اور ابو بکر نیشاپوری نے عمرو بن امیہ ضمریؓ سے اور بزارؒ نے عوف بن مالک سے اور حضرت ابو ہریرۃؓ سے اور دار قطنی نے ابو بکرۃؓ سے مرفوع حدیثیں روایت کی ہیں، ابن خزیمہ نے ابو بکرہ کی حدیث کو اپنے صحیح میں روایت کیا ہے اور طحاویؒ نے کہا ہے کہ اس کی سند صحیح ہے اور بخاریؒ نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن ہے، طبرانیؒ نے معجم کبیر میں حضرت مغیرۃؓ سے حدیث روایت کی کہ وہ آخری غزوہ جو ہم نے رسول اللہ ﷺ کے ساتھ ادا کیا تھا اس میں رسول اللہ ﷺ نے ہمیں حکم دیا ہے کہ ہم اپنے موزوں پر مسح کریں مسافر ہونے کی صورت میں تین دن تین راتیں اور

مقیم ہونے کی صورت میں ایک دن ایک رات جبکہ انہیں پاؤں سے نہ اتارا گیا ہو، ترمذیؒ نے صفوان بن عسالؓ سے حدیث روایت کی ہے اور کہا ہے کہ حدیث حسن صحیح ہے اس کو نسائی، ابن ماجہ، ابن حبان اور خزیمہ نے بھی روایت کیا ہے اس طرح یہ سب حدیثیں صحیح ہیں اور سب میں اس بات کی تصریح ہے کہ مسافر کے لئے زیادہ سے زیادہ مدت تین دن تین راتیں اور مقیم کے لئے ایک دن ایک رات ہے، یہاں تک اس وقت کا بیان تھا جو مسح کی آخر مدت ہو سکتی ہے۔

اب یہ سوال کہ مدت کی ابتداء کب سے مانی جائے گی اس کے جواب میں صاحب ہدایہؒ نے فرمایا و ابتداؤها عقيب الحدث الخ مسح کی ابتداء حدث کے بعد ہو گی کیونکہ موزہ حدث کے اثر کرنے سے روکتا ہے لہذا یہ وقت اسی وقت سے شمار ہو گا جس وقت سے اس نے حدث کے اثر کرنے کو روکا ہے اور وہ وقت حدث کے بعد سے شروع ہوتا ہے کیونکہ اس سے پہلے وضو کی وجہ سے طہارت حاصل تھی، یہی قول امام شافعیؒ اور ثوریؒ اور جمہور علماء کا بھی ہے اور امام احمدؒ اور داؤدؒ کی دو روایت میں سے یہی اصح روایت ہے، اور امام اوزاعیؒ اور ابو ثورؒ نے کہا ہے کہ ابتداء مدت اس وقت سے ہو گی کہ حدث کے بعد جب مسح کیا ہو، یہی ایک روایت امام احمدؒ اور ابو داؤد سے بھی ہے اور دلیل کے اعتبار سے یہی قول مختار اور زیادہ راجح ہے یہی بات امام نوویؒ نے ذکر کی ہے، ابن المنذرؒ اس قول کو اختیار کیا ہے اور عام علماء کا صحیح قول بھی یہی ہے، مع، لہذا مسافر کو جس وقت حدث ہو اس وقت سے تین دن اور تین راتیں شمار کرنی چاہئے، م، سفر خواہ کوئی نیکی کرنے کے موقع کا ہو یا کسی معصیت سے کرنے کا ہو دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے دونوں کے لئے ایک ہی حکم ہے، السراجیہ۔

اسی طرح مقیم بھی حدث کے وقت سے ایک دن اور ایک رات تک مسح کر سکتا ہے، م، اسی بناء پر اگر کسی نے فجر کے وقت وضو کر کے موزے پہنے اور اسے عصر کے وقت حدث ہوا اس وقت اس نے وضو کر کے مسح کیا تو مسح کی مدت اسی وقت سے اعتبار کر کے دوسرے دن کے اسی وقت تک باقی رہے گی جس وقت حدث ہوا تھا اگر وہ مقیم ہو، المحیط، اگر مسافر ہو تو چوتھے دن اسی وقت تک مدت ہو گی، السرخسی، اور واضح ہو کہ وہ مسح جو طہارت کی حالت میں کیا گیا ہو وہ معتبر نہیں ہو گا اسی بناء پر اس مذکور صورت میں اس شخص نے اپنی طہارت کے باوجود ظہر کے وقت دوبارہ وضو کر کے موزے پر مسح کیا تو اس وقت سے مدت شروع نہ ہو گی، م، مقیم نے اگر اپنے مدت کے اندر سفر شروع کر دیا تو اب وہ اپنے سفر کی مدت پوری کرے گا، الخلاصہ، اگر اقامت کی مدت پوری کر کے سفر شروع کیا ہو تو موزے اتار کر وہ پاؤں دھولے گا، المحیط، اور اگر کوئی سفر اقامت کی مدت گذار کر مقیم ہوا تو وہ اپنے موزے اتار لے اور اگر ایسی حالت ہی میں مقیم ہوا کہ اقامت کی مدت ابھی پوری نہیں ہوئی ہے تو وہ صرف اقامت کی مدت پوری کرے گا، الخلاصہ۔

اگر کسی شخص کو موزے اتارنے سے اپنے پاؤں پر خطرہ محسوس ہو تو وہ ضرورت کی بناء پر کسی وقت کی تحدید کئے بغیر موزوں پر مسح کرتا رہے، المحیط، ع، اور مسافر کے لئے سردی کے خوف کی وجہ سے یہ جائز ہے کہ ضرورت کی بناء پر تین دن اور تین رات سے زیادہ موزوں پر مسح کر سکتا ہے، جوامع الفقہ، ع، اب یہ بات باقی رہی کہ مسح کرنے کا طریقہ کیا ہے تو اس کا جواب مصنفؒ نے اس طرح دیا ہے جو آئندہ بیان کیا جا رہا ہے۔

**والمسح على ظاهر هما خطوطا بالاصابع، يبدأ من قبل الاصابع الى الساق، لحديث مغيرةؓ ان النبي عليه السلام وضع يديه على خفيه، ومدهما من الاصابع الى أعلاهما مسحة واحدة، وكاني انظر الى اثر المسح على خف رسول الله ﷺ خطوطا بالاصابع، ثم المسح على الظاهر حتم، حتى لايجوز على باطن الخف، و عقبه و ساقه، لانه معدول به عن القياس، فيراعى جمع ما ورد به الشرع**

ترجمہ:- اور وہ مسح دونوں موزوں کے ظاہری حصے پر ہوتا ہے اس حال میں کہ وہ انگلیوں کی لکیر بن جائیں اس طریقے سے کہ ہاتھ کی انگلیوں کو پاؤں کی انگلیوں سے پنڈلی کی طرف کھینچ کر لے جائے، اس حدیث کی وجہ سے جو حضرت مغیرہؓ

بن شعبہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنے دونوں ہاتھ اپنے دونوں موزوں پر رکھ کر پیروں کی انگلیوں سے کھینچتے ہوئے اوپر حصے کی طرف لے گئے اس طرح سے ایک بار مسح کیا، اس مسح کو جو رسول اللہ ﷺ نے اپنے موزوں پر ہاتھوں کی انگلیوں سے لکیر کھینچ کر کیا ہے گویا اب بھی دیکھ رہا ہوں، پھر ظاہری حصے پر مسح کرنا یہ اتنا لازمی ہے کہ اس سے علاوہ موزے کے باطنی حصے پر یا اس کی ایڑی پر اور اس کی پنڈلی پر مسح کرنا جائز ہی نہیں ہوتا، اس لئے کہ یہ حکم قیاس سے باہر ہے اس بناء پر اس کی رعایت کی جائے گی جتنا شریعت میں حکم دیا گیا ہے۔

## توضیح:- موزے پر مسح کی کیفیت

**والمسح علی ظاهر هما خطوطا بالاصابع، يبدأ من قبل الاصابع الى الساق...... الخ**

موزوں پر مسح کرتے وقت ان موزوں کے اوپر کے ظاہری حصے پر کرنا چاہئے، اس طرح پر کہ بیسوں انگلیوں سے ہاتھوں کی انگلیوں کھینچتا ہوا پنڈلی تک لے جائے جس سے موزوں کے ظاہر پر لکیر پڑ جائیں، اس حدیث کی بناء پر جو حضرت مغیرہ بن شعبہؓ سے منقول ہے جس میں یہ کہا گیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنے دونوں ہاتھ اپنے دونوں موزے پر رکھے اور ان کو انگلیوں سے اوپر کو کھینچا اس طرح ایک بار مسح کیا یہ واقعہ میرے سامنے میں ایسے گذرا گویا میں آپ کی انگلیوں کی لکیر کو ابھی بھی موزوں پر دیکھ رہا ہوں۔

مصنفؒ نے حضرت مغیرہؓ کی جو حدیث ذکر کی ہے اس میں حدیث کے مفہوم کو بیان کیا ہے اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ یہ حدیث انہی الفاظ سے مروی ہو ، م، وہ روایت اس طرح بیان کی گئی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنے دونوں موزوں پر اس طرح مسح کیا کہ اپنا دایاں ہاتھ دائیں موزے پر اور بایاں ہاتھ بائیں موزے پر
رکھا اور دونوں کو اوپر کی طرف ایک بار کھینچ کر مسح کیا گویا میں اب بھی رسول اللہ ﷺ کی انگلیوں کو آپ کے دونوں موزوں پر دیکھ رہا ہوں، یہ روایت ابن ابی شیبہ نے بیان کی ہے مگر اس کی سند غریب ہے، اگر چہ اس کی سند غریب ہے مگر اس سے یہ چند احکام ثابت ہوتے ہیں نمبر ایک موزوں پر دونوں ہاتھ رکھنا سنت ہے اور کھینچنا بھی سنت ہے۔

دوم یہ کہ سنت یہ ہے دائیں ہاتھ کو دائیں موزے پر اور بائیں ہاتھ کو بائیں موزے پر رکھا جائے سوم یہ کہ ایک بار مسح کرنا مسنون ہے، مع۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ ہاتھوں کا موزوں پر رکھنا مسنون نہیں ثابت ہوتا کیونکہ یہ ایک محاورے کے مطابق کہا گیا ہے یہاں ہمیں بیان اظہر ہے کیونکہ آخر میں تصریح ہے کہ موزوں پر انگلیاں دیکھتا ہوں اس کا مطلب یہ نکلا آپ کی انگلیوں سے جو نشان پیدا ہوئے تھے وہ دیکھتا ہوں یہ مقصود نہیں ہے نہ یہ کہ حقیقت میں انگلیاں دیکھتا ہوں کیونکہ اس کے بیان کرنے کی ضرورت نہیں تھی اسی سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ عینیؒ نے اس باریکی پر غور نہیں کیا اور یہی وجہ ہے کہ مصنفؒ نے حدیث کو پورے الفاظ کے ساتھ بیان نہیں کیا بلکہ اس کا اصل مطلب اس طرح بیان کر دیا جس سے حدیث کا مقصود ظاہر ہو جائے، م۔

فقہاء نے اس حدیث سے یہ بات اخذ کی ہے کہ دھونے کے مانند مسح خفین میں تکرار یعنی تین بار مسح کرنا ثابت نہیں ہے اور بار بار مسح کرنے سے نشانات باقی نہیں رہ سکتے، طبرانیؒ نے کتاب اوسط میں حضرت جابرؓ سے ایک مرفوع روایت کی ہے جس کا مضمون یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنے ہاتھ سے موزوں پر مسح کر کے دیکھایا اس طرح پر کہ موزوں کے اگلے حصے سے انگلیاں رکھ کر پنڈلیوں کی جڑ تک ایک بار لے گئے اور اس وقت انگلیوں میں فاصلہ باقی رکھا، طبرانیؒ نے کہا ہے کہ حضرت جابرؓ سے اسی اسناد سے روایت کی جاتی ہے، اور کتاب امام میں کہا ہے کہ ابن المنذر نے عمر بن خطابؓ سے حدیث کی روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے موزوں پر اس طرح مسح کیا تھا کہ انگلیوں کے نشانات موزوں پر لکیر کی شکل میں دیکھائی دیتے تھے، اور یہ روایت

کی کہ قیس بن سعدؓ کی انگلیوں کے نشانات ان کے موزے پر دیکھے جاتے تھے ،مف، میں مترجم کہتا ہوں کہ اس مسئلے میں تو کسی کا اختلاف نہیں ہے کہ مسح جس طرح سے ہوا دا ہو جائے گا اور مسنون ہونے کے واسطے معقول طریقے سے اتنا ہی ثبوت کافی ہے، ابن ابی شیبہ اور طبرانی دونوں کی روایت کی معنوی غرابت دور ہو گئی اگرچہ حضرت مغیرہؓ اور حضرت جابرؓ کی حدیث کی اسناد کی غرابت باقی ہو بالخصوص صحابہؓ کے آثار سے زیادہ تعلق ظاہر ہوا جس سے یہ معلوم ہوا کہ اس طرح مسح کرنا مستحب ہے۔

**ثم المسح على الظاهر حتم، حتى لايجوز على باطن الخف، و عقبه و ساقه...... الخ**

موزوں کے ظاہری حصے پر مسح کرنا لازم ہے اس لئے باطنی یعنی نیچے کے حصے پر مسح کرنا جائز نہ ہو گا اسی طرح اس کے ایڑیوں پر اور پنڈلیوں پر بھی مسح جائز نہ ہو گا کیونکہ یہ حکم ایسا ہے جس میں قیاس کو کوئی دخل نہیں ہے لہٰذا شریعت سے جو باتیں ثابت ہوںگی وہی باتیں باقی رکھی جائیں گی اور انہی پر عمل ہو گا، حاصل مطلب یہ نکلا کہ یہ بات جائز نہیں کہ سر کے مسح کی طرح موزے کے ظاہری حصے پر مسح کا ایک انداز کر کے موزے کے نچلے حصے پر یا اسی کے ایڑی یا دائیں بائیں کسی جگہ بھی مسح کرنا جائز ہو جائے جیسا کہ سر کے مسح کرنے میں جائز ہے بلکہ موزے کے مسح کا حکم چونکہ قیاس سے خارج ہے اس لئے یہ حکم جس طرح ثابت ہو رہا ہے اس طرح یعنی موزے کے ظاہری حصے پر ہی مسح کرنا ضروری ہو گا اس کے علاوہ اور کسی جگہ مسح کرنا بیکار ہو گا لیکن اگر ضروری حصے پر مسح کرنے کے بعد زائد حصے پر مسح کر لیا جائے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔

**والبداية من الاصابع استحباب، اعتبارا بالاصل، وهو الغسل، وفرض ذلك مقدار ثلاث اصابع من اصابع اليد، وقال الكرخيؒ من اصابع الرجل، والاول اصح اعتبا را لآلة المسح**

ترجمہ :-اور انگلیوں کی طرف سے مسح شروع کرنا مستحب ہے اصل یعنی دھونے پر قیاس کرتے ہوئے اور ہاتھ کی انگلیوں میں سے تین انگلیوں کی مقدار مسح کرنا فرض ہے، امام کرخیؒ نے فرمایا ہے پاؤں کی انگلیوں سے لیکن پہلا قول اصح ہے آلہ مسح کا اعتبار کرتے ہوئے۔

## توضیح :- مسح شروع کرنے کی جگہ، موزے پر مسح کرنے میں کتنی مقدار فرض ہے

**والبداية من الاصابع ......الخ**

موزوں پر مسح کرتے ہوئے انگلیوں کی طرف سے شروع کرنا کوئی حکم لازمی نہیں ہے بلکہ مستحب ہے، اصل حکم یعنی دھونے پر قیاس کرتے ہوئے، یعنی پیروں کو دھونے میں جس طرح انگلیوں کی طرف سے دھونے کو شروع کرنا مستحب ہے اسی طرح اس کے بدل یعنی مسح میں بھی اسی جگہ سے شروع کرنا مستحب ہے اس بات کی وضاحت ہو چکی ہے کہ جو حدیث ذکر کی گی ہے وہ مکمل اصل نہیں ہے بلکہ مجملاً بیان ہے لہٰذا موزے کے اوپر سے مسح کرنے کا حکم تو قطعی ہو گا لیکن سروں کی طرف سے ابتدا کرنا یہ ضروری نہیں بلکہ مسنون بھی نہیں ہے صرف مستحب ہے یہ اصولی بات ہے اور ہمارے شیخ الاسلام عینیؒ نے اپنی شرح میں جو فرمایا ہے کہ اس حکم کا مدار حدیث پر ہے یہ سمجھنا ایک وہم ہے، فافہم۔

شوافع کے نزدیک بھی کتاب الامام جیسی دوسری کتابوں میں اس بات پر نص ہے کہ صرف نچلے حصے پر مسح کرنا جائز نہیں ہے، ابن المنذرؒ نے کہا ہے کہ جو لوگ موزوں پر مسح کے قائل ہیں ان میں سے کوئی یہ کہتا ہو کہ موزے میں اوپر کی طرف مسح کر لینا کافی نہیں، ابن بطالؒ نے کہا ہے کہ صحابہ کرامؓ نے اس پر اجماع کیا ہے کہ اگر کسی نے موزے کے نچلے حصے کی طرف مسح کر لیا اور اوپر کی طرف مسح نہ کیا تو اس کا مسح جائز نہیں ہو گا، جیسا کہ عینی میں ہے، صاحب ھدایہؒ کے فرمانکا بھی یہی مطلب ہے ،اجماع سے یہی بات قطعی طور پر معلوم ہو گئی کہ مسح کے ظاہر پر مسح کرنا چاہئے لہٰذا اس مفہوم کو چھوڑ کر اپنے قیاس سے ظاہری حصے کی مقدار کسی اور مقام سے مسح کر لینا جائز نہیں ہو گا جبکہ ظاہری حصے کو چھوڑ دیا گیا ہو، لہٰذا اشار حین کی اس مضمون

کے خلاف تشریح کرنا اور علامہ عینیؒ کا اعتراض یہ سب بیکار بحث ہے، م۔

عینیؒ نے کہا ہے کہ قولہ وَالمَسحُ عَلی ظَاھِرھِما الخ یعنی موزوں کے ظاہری حصے پر مسح کرنا ہی ہمارے نزدیک مستحب ہے اور موزوں کے نچلے حصے پر مسح کرنا مستحب نہیں ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ مطلب نکالنا غلط ہے بلکہ یہ کہ موزوں کے ظاہری حصے پر مسح کرنا فرض کی مقدار تو ضروری اور لازم ہے اس پر مسح کرنا کسی طرح نہیں چھوڑا جاسکتا یہاں تک کہ اگر کسی نے مسح نہیں کیا اور چھوڑ دیا کسی اور جگہ مسح کر لیا تو وہ مسح جائز نہ ہوگا، اس عبارت کی غرض یہ نہیں ہے کہ نچلے حصے کا مسح کرنا مستحب نہیں ہے یا مستحب ہے، اس سے کوئی بحث نہیں کی ہے لہٰذا بدائع میں جو یہ لکھا ہے غلط نہیں ہے کہ ہمارے نزدیک موزے کے ظاہر اور باطن سب پر مسح کرنا مستحب ہے بشرطیکہ نچلے حصے میں نجاست لگی ہوئی نہ ہو۔

میں یہ کہتا ہوں کہ ایک درہم کی مقدار سے کم نجاست ہو، اور عینیؒ نے لکھا کہ امام شافعیؒ کا قول بھی یہ ہے اور ان کے نزدیک چھوٹے سے چھوٹے حصے پر مسح کرنا واجب ہے کیونکہ یہ بات اجماع سے ثابت اور قطعی ہے امام سرخسیؒ نے مبسوط میں لکھا کہ اگر صرف موزے کے نچلے حصے پر مسح کیا ظاہری حصے پر مسح نہیں کیا تو یہ مسح جائز نہ ہوگا اور بدائع میں جو کچھ باتیں لکھی ہوئی ہیں انہی باتوں کو صحابہ اور تابعین کی ایک جماعت نے بھی بیان کیا ہے اور امام نوویؒ اور اوزاعیؒ اور احمدؒ کا بھی مذہب بیان کیا ہے، امام نوویؒ اور ابن المنذرؒ نے ذکر کیا ہے کہ موزے کے نچلے حصے کا مسح کرنا ہمارے بزرگوں کے نزدیک مستحب ہے، امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کا بھی یہی قول ہے پھر حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی یہ حدیث حجت ہے جس میں فرمایا ہے کہ اگر دین عقل اور رائے کے ساتھ ہوتا تو موزوں پر نچلے حصے کی طرف مسح کرنا اس کے اوپر کے حصے کے مقابلے میں اولیٰ ہوتا حالانکہ میں نے تو رسول ﷺ کو دیکھا کہ آپ موزوں کے اوپر کے حصے کی طرف مسح کیا کرتے تھے، یہ روایت ابوداؤدؒ احمدؒ اور ترمذیؒ نے روایت کی ہے، امام ترمذیؒ نے اس کی روایت کے بعد لکھا ہے کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے اور ابوداؤدؒ نے یہی روایت دوسرے صحیح طریقوں سے بھی روایت کی ہے۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس روایت سے یہ بات صراحۃً معلوم ہوئی کہ رسول ﷺ نے موزوں کے صرف ظاہری حصے پر مسح فرمایا ہے ورنہ یہ کلام بے ربط ہوگا اور اس میں اس فائدے کی بھی تصریح ہے کہ رسول ﷺ اکثر و بیشتر عادت کے مطابق صرف ظاہری حصے ہر مسح فرمایا کرتے تھے اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ آپ نے کبھی کبھی باطنی حصے پر بھی مسح کر لیا ہو جس سے اس میں اتنی قوت نہیں آجاتی کہ اسے سنت کہا جاسکے، کیونکہ سنت کہنے کے لئے اس پر ہمیشگی اور مداومت کرنا بھی پایا جائے بلکہ سنت طریقہ یہی ہوا کہ اکثر و بیشتر صرف ظاہری حصے پر مسح میں اکتفا کیا جائے اور اتفاقاً شاذ و نادر باطنی حصے پر بھی مسح کر لیا جائے بشرطیکہ باطنی حصے پر مسح کرنے کی حدیث درجہ ثبوت تک پہنچ چکی ہو، حدیث میں تو وہ عبارت ہے جو ابوداؤدؒ ترمذیؒ اور ابن ماجہ نے ثور بن یزید عن رجاء بن حیوہ عن کاتب المغیرہ عن المغیرہ سے روایت کی ہے کہ غزوہ تبوک میں رسول ﷺ کو وضو کرایا تو آپ نے موزے کے اوپر اور نیچے مسح کیا، اس سلسلے میں ابوداؤدؒ نے کہا ہے کہ ثور بن یزید نے رجاء بن حیوہ سے نہیں سنا ہے، ترمذیؒ نے کہا ہے کہ یہ روایت معلوم ہے اس لئے میں نے محمد اسمٰعیل بخاری اور ابوذرعہ رازیؒ سے اس حدیث کی حالت پوچھی تو دونوں نے کہا ہے کہ یہ صحیح نہیں ہے، دارقطنیؒ نے علل میں کہا ہے کہ یہ حدیث ثابت نہیں ہے، اسی طرح احمدؒ نے بھی اس کو ضعیف کہا ہے، عینیؒ نے ان اعتراضات کے جواب نقل کئے ہیں پھر کہا ہے کہ اس حدیث سے شوافعؒ نے استدلال کیا ہے اسی وجہ سے بدائع میں کہا گیا ہے کہ اعلیٰ اور اسفل پر مسح کرنا مستحب ہے۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ یہ بات کہاں سے ثابت ہوئی کہ ایسا کرنا سنت ہے حالانکہ یہ طریقہ عام حالت کے خلاف ہے پھر اس میں اس کی بھی وضاحت نہیں ہوسکی اور یہ بات معلوم نہ ہوسکی کہ آپ نے موزے کے نچلے حصے پر جو ہاتھ پھیرا تھا وہ موزے کے مسح کی نیت سے تھا یا گرد و غبار کی صفائی کی نیت سے تھا، اسی سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ اصح قول یہی ہے کہ موزے

کے ظاہری حصے پر مسح کرنا فرض ہے اسی لئے اکثر اوقات صرف اسی پر بس کیا گیا ہے اور اتفاقاً گاہے گاہے باطنی حصے کو بھی مسح کرسکتے ہیں جبکہ اس میں کچھ بھی نجاست لگی نہ ہو، واللہ تعالیٰ اعلم۔

**وفرض ذٰلك مقدار ثلاث اصابع من اصابع اليد، وقال الكرخیؒ من اصابع الرجل...... الخ**

موزے پر مسح کرنے میں ہاتھ کی صرف تین انگلیوں کے مقدار مسح کرنا فرض ہے لیکن امام کرخیؒ نے کہا ہے کہ پیر کی تین انگلیوں کے مقدار مسح کرنا فرض ہے، لیکن پہلا قول یعنی ہاتھ کی انگلیوں سے اندازے میں تین انگلیوں کے برابر ہونا ہی اصح ہے آلۂ مسح کا اعتبار کرتے ہوئے، کیونکہ ہاتھ آلۂ مسح ہے اور پاؤں ممسوح ہے جبکہ ہاتھ سے مسح کیا ہے تو اسی کا اعتبار بھی ہونا چاہئے، امام سرخسیؒ نے محیط میں اسی کو اصح کہا ہے، ع، ہاتھ کی انگلیوں میں تین چھوٹی انگلیوں کا اعتبار ہوگا، قاضی خان۔

اگر دونوں پاؤں میں سے ایک پاؤں پر زخم ہو جس کے دھونے اور مسح کرنے پر قدرت نہ ہو تو دوسرے پاؤں پر مسح کرنا جائز نہ ہوگا، اسی طرح ایک پاؤں ٹخنے کے اوپر کٹا ہوا ہو تو بھی یہی حکم ہوگا اور اگر ٹخنوں کے نیچے سے کٹا ہوا اتنا نیچے ہو کہ ہاتھ کی تین انگلیوں سے اس پر مسح ہو سکتا ہو تو پھر دونوں موزوں پر مسح جائز ہوگا ورنہ نہیں، المحیط، انگلیاں پانچ ہوتی ہیں اور نص میں اصابع کا لفظ مذکور ہے اس لئے جمع کا اعتبار کرتے ہوئے تین انگلیاں لازمی ہوئیں ان سے کم نہیں ہو سکتی ہیں لہٰذا یہ تین انگلیوں کی مقدار مسح کرنا واجب ہوا جیسا کہ اصول میں اپنی جگہ پر ثابت ہو چکا ہے لہٰذا تین سے زائد انگلیاں رکھنا بہتر ہے، م، امام احمدؒ کے نزدیک اکثر حصے پر ہونا امام مالکؒ کے نزدیک سارے حصے پر سوائے انگلیوں کے درمیان اور امام شافعیؒ کے نزدیک اوپر حصے کے تھوڑے پر بھی مسح کر لینا کافی ہے اگر نچلے حصے سے کچھ چھوٹ گیا ہو تو کافی نہیں ہوگا جیسا کہ البویطی اور المزنی نے مختصر میں تصریح کے ساتھ بیان کیا ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں یہ بیان دلیل ہے اس پر کہ امام شافعیؒ کے نزدیک موزے کے باطنی حصے پر مسح کرنا واجب ہے لیکن مسئلہ ان کے مختار مذہب کے خلاف ہے ورنہ اجماع کے خلاف لازم آئے گا اور ابن المنذرؒ اور ابن بطالؒ کا وہ قول جو اوپر گذر گیا اس کی تردید کرتا ہے، م، اگر موزے کا کچھ حصہ پاؤں سے خالی ہو (یعنی پیر سے اتنا بڑا ہو کہ پیر داخل کرنے کے بعد بھی موزہ خالی رہ جاتا ہو ایسی صورت میں) اور موزے کے ایسے حصے پر مسح کیا جہاں پر قدم موجود ہوئے تو درست ہوگا اور اگر اس حصے پر مسح کیا جو قدم سے خالی ہے تو درست نہیں ہوگا، المحیط، ع، اگر ایک موزے پر دو انگلیوں کے برابر اور دوسرے پر پانچ انگلیوں کے برابر بھی مسح کیا تو جائز نہ ہوگا، جوامع الفقہ، ع، ف، امام محمدؒ نے اس بات کی تصریح ہے کہ آلۂ مسح میں سے زیادہ ہونے کا اعتبار ہوگا، المحیط والزیادات، تین انگلیوں سے مسح کرنا بھی صحیح ہے، الکافی، اسی طرح اگر ایک انگلی سے تین جگہ تین مرتبہ مسح کیا اور ہر بار نیا پانی لیا تو مسح جائز ہوگا، التبیین، اور اگر انگوٹھے اور کلمے کی انگلیوں سے اس طرح مسح کیا کہ درمیانی جگہ کھلی ہوئی ہو تو جائز ہوگا، قاضی خان، اگر تین انگلیاں رکھ دیں اور ان کو اوپر نہیں کھینچا تو مسح جائز ہوگا مگر خلاف سنت ہوگا، المنیہ۔

اگر موزے پر انگلیوں کے پوروں سے مسح کیا تو ایسی صورت میں اگر پانی ٹپک رہا ہو تو وہ مسح جائز ہوگا ورنہ نہیں، الذخیرہ، اگر مسح کی جگہ پانی یا مینہ نہ پہنچا تو تین انگلیوں کے انداز سے یا بارش سے بھیگی ہوئی گھاس پر چلا تو وہ کافی ہوگا، اور اصح قول میں اوس کا حکم بارش کے حکم کے مطابق ہے، التبیین، اگر اس جگہ پر اوس پڑ جائے تو کافی ہوگا، مرغینانیؒ نے کہا ہے کہ یہی قول اصح ہے، ع، مسح میں لکیروں کے نشان کو ظاہر کرنا ظاہری روایت کے مطابق شرط نہیں ہے، شرح الطحاوی اور المجتبیٰ، لیکن مستحب ہے، المنیہ۔

کسی عضو کو دھویا اور اس کی تری باقی رہ گئی تو اس سے مسح کرنا جائز ہے خواہ اس کی تری ٹپکتی ہو یا نہ ٹپکتی ہو اور اگر مسح کرنے کے بعد تری رہ گئی ہو تو اس سے موزے پر مسح جائز نہ ہوگا، المحیط، اگر کوئی شخص پنڈلیوں کی طرف سے مسح شروع کرتے ہوئے پیروں کی انگلیوں کی طرف ہاتھ لے گیا یا دونوں موزوں پر چوڑائی میں مسح کیا تو یہ مسح جائز ہوگا مگر خلاف سنت، الجوہرہ، اگر

ہتھیلی رکھ کر کھینچی یا انگلیاں رکھ کر کھینچی تو اچھا کیا، بہتر تھا پورا ہاتھ رکھنا اور اگر ہاتھ کی پیٹھ کی طرف سے مسح کیا تو جائز ہوگا لیکن مستحب ہے ہتھیلی کی طرف سے مسح کرنا، الخلاصہ۔

اگر انگلیاں کھینچی اور ان کی جڑیں الگ رکھیں تو جائز نہ ہوگا، موزے پر مسح کرتے ہوئے تکرار یعنی بار بار کرنا مسنون نہیں ہے، قاضی خان، موزے کی مسح کے لئے نیت کرنا شرط نہیں ہے، یہی قول صحیح ہے، الفتح، اسی لئے اگر کسی نے اس نیت سے موزے پر مسح کیا تاکہ دوسروں کو تعلیم دے لیکن طہارت صحیح ہو جائے گی۔ الخلاصہ۔ اب یہ سوال کہ کس قدر پھٹا ہوا ہونا نقصان دہ نہیں اس کا جواب مصنف آئندہ دے رہے ہیں۔

**ولایجوز المسح علی خف فیه خرق کثیر یتبین منه قدر ثلاث اصابع من اصابع الرجل، وان کان اقل من ذٰلك جاز، وقال زفر والشافعیؒ: لایجوز وإن قل، لانه لما وجب غسل البادی یجب غسل الباقی، ولنا: ان الخفاف لا تخلو عن قلیل خرقٍ عادةً، فیلحقهم الحرج فی النزع، وتخلو عن الکثیر، فلاحرج، والکثیر ان ینکشف قدر ثلاث اصابع الرجلِ اصغرها هو الصحیح، لان الاصل فی القدم هو الاصابع، والثلاث اکثرها، فتقام مقام الکل، واعتبار الاصغر للاحتیاط، ولا معتبر بدخول الانامل اذاکان لاینفرج عند المشی، ویعتبر هذا المقدار فی، کل خف علی حدة فیجمع الخرد فی خف واحد ولایجمع فی خفین، لان الخرق فی احدهما لا یمنع قطع السفر بالآخر، بخلاف النجاسة المتفرقة، لانه حامل اللکل، وانکشاف العورة نظیر النجاسة**

ترجمہ:- ایسے موزوں پر مسح کرنا جائز نہیں ہے جس میں پھٹن بہت زیادہ ہو اتنی زیادہ کہ اس سے پاؤں کی تین انگلیوں کے انداز سے ظاہر ہو جاتی ہوں اور اگر اس سے کم ہو تو مسح جائز ہے، امام زفرؒ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ پھٹن تھوڑی ہونے سے بھی مسح جائز نہ ہوگا کیونکہ جب ظاہری حصے کو دھونا ضروری ہوا تو باقی حصے کا بھی دھونا واجب ہوگا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ عام طریقے سے عادۃً موزے پھٹن سے خالی نہیں ہوتے ایسی صورتوں میں موزے کے اتارتے رہنے میں موزے والے پر تنگی لازم آجائیگی اور زیادہ پھٹن ہونے کی صورت میں اتارنے میں کوئی حرج نہ ہوگا، کثیر مقدار سے مراد یہ ہے کہ پاؤں کی چھوٹی تین انگلیوں کے برابر پاؤں کھل جاتے ہوں یہی قول صحیح ہے کیونکہ قدم میں اصل انگلیوں کا ہونا ہے اور انگلیوں میں تین انگلیاں مجموعوں کے لحاظ سے اکثر ہیں اس لے یہ پوری انگلیوں کے قائم مقام ہو جائیگی اور اختیار کا خیال کرتے ہوئے چھوٹی انگلیوں کا اعتبار کیا گیا ہے، اگر پھٹن کچھ ایسی ہو کہ چلتے وقت انگلیاں نظر نہ آتی ہوں تو ان میں انگلیوں کے داخل ہونے کا اعتبار نہ ہوگا، ہر موزے میں اتنی مقدار کا علیحدہ اعتبار ہوگا لہٰذا ایک موزے کے پھٹن کا اعتبار کیا جاسکتا ہے اور دونوں موزوں کے پھٹن کا اعتبار نہیں کیا جائے گا کیونکہ ایک موزے میں پھٹن کا ہونا دوسرے موزے پہن کر سفر کرنے میں رکاوٹ نہیں ڈالتی ہے بر خلاف اس نجاست کے جو متفرق جگہوں میں لگی ہوئی ہو کیونکہ یہی شخص تمام نجاست کو اپنے ساتھ لئے ہوئے اور ستر کھل جانے کا حکم نجاست جیسا ہے

## توضیح:- پھٹے موزے پر مسح، ہر ہر موزے میں پھٹنے کی مقدار

**ولایجوز المسح علی خف فیه خرق کثیر یتبین منه قدر ثلاث اصابع من اصابع الرجل......الخ**

ایسے موزے پر مسح جائز نہیں ہے جس میں پھٹن بہت زیادہ ہو کیونکہ کم شگاف تو اکثر و بیشتر موزوں میں ہوا کرتا ہے اس لئے اسے قابل معافی سمجھا گیا البتہ زیادہ شگاف کا ہونا نقصان دہ ہے، زیادہ سے مراد یہ ہے جس سے پاؤں کی انگلیوں سے تین انگلیوں کے برابر شگاف پایا جائے اس جگہ پاؤں کی تین چھوٹی انگلیاں مراد ہیں، ت، کہ اگر اس سے کم ہو تو وہ قابل معافی ہے اور پھر اس سے مسح جائز ہے۔

**وقال زفر والشافعیؒ: لایجوز وإن قل، لانه لما وجب غسل البادی یجب غسل الباقی...... الخ**

امام زفرؒ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ کم شگاف بھی قابل معافی نہیں ہے لہذا اس پر مسح جائز نہیں ہوگا کیونکہ کھلے ہوئے حصے کا دھونا واجب ہوتا ہے اور وہ حصہ بھی کھل چکا ہے لہذا اس کا دھونا بھی واجب ہوگا، لیکن اس کا یہ فرمانا ایک سرسری سا قیاس ہے اس کے برخلاف ہمارے نزدیک کم کے معاف ہونے میں اور زیادہ کے معاف نہ ہونے میں فرق کرنے کی دلیل یہ ہے کہ عموماً موزے تھوڑے بہت پھٹے ہوئے ہوتے ہیں اگر ان کو بھی معاف نہ کیا جائے اور ان کے اتارنے کا حکم دیا جائے تو حرج لازم آئے گا لیکن زیادہ پھٹن کی بناء پر اتارنے میں کوئی حرج نہیں ہے اور یہ مسلم ہے کہ شریعت میں انسان پر حرج کو لازم نہیں کیا ہے بلکہ ختم کر دیا ہے لہذا حرج ختم کرنے کی وجہ سے کم پھٹے ہوئے موزے پر مسح کرنا جائز ہوگا لیکن زیادہ پھٹے ہوئے پر مسح جائز نہ ہوگا۔

**والکثیر ان ینکشف قدر ثلاث اصابع الرجل اصغرها هو الصحیح...... الخ**

زیادہ مقدار اس وقت سمجھا جائے گا جب کہ پاؤں کی انگلیوں میں سے تین چھوٹی انگلیوں کے برابر پھٹا ہوا ہو، یہی قول صحیح ہے غیر صحیح روایت میں حضرت حسنؒ کے واسطے سے ابوحنیفہؒ سے منقول ہے کہ ہاتھ کی تین انگلیوں کی مقدار معاف ہے اور شمس الائمہ حلوائی سے غیر صحیح قول یہ ہے کہ اگر بڑی انگلیوں پر پھٹن ہو تو تین بڑی انگلیوں کے برابر ہونے سے اور چھوٹی انگلیوں پر پھٹن ہو تو چھوٹی تین انگلیوں کے برابر ہونے سے زیادہ سمجھا جائے گا۔ النہار۔

اور صحیح قول میں پیر ہی کا اعتبار ہے ہاتھ کی انگلیوں کا اعتبار نہیں کیونکہ قدم میں انگلیوں ہی کا اعتبار اصل ہے اسی بناء پر کسی نے کسی کے پاؤں کی انگلیاں کاٹ دیں تو اس کے عوض پورے پاؤں کی دیت لازم آئے گی، کفایہ، کیونکہ انگلیاں ہی اصل ہیں اور انگلیاں کل پانچ ہوا کرتی ہیں جن میں سے تین کو نصف سے زیادہ ہونے کی وجہ سے کل ہونے کا حکم دیا گیا ہے اسی بناء پر تین ہی انگلیاں پانچوں انگلیوں کے برابر سمجھی جائیں گی، اور صرف تین انگلیوں کے کھلنے سے ہی یہ سمجھ لیا جائے گا کہ اس کا پورا پاؤں کھل گیا ہے اس لئے اس کا دھونا لازم ہو جائے گا، اب یہ سوال کہ تین انگلیاں جس طرح بڑی ہونے کا احتمال رکھتی ہیں اس طرح چھوٹی تین کا بھی احتمال پایا جاتا ہے اور احتیاط کی بناء پر اعتبار کرنے میں چھوٹی تین انگلیوں پر ہی مسح واجب کیا گیا ہے اور جب ایسے مقام پر احتیاط کرنا واجب کیا گیا تو تینوں چھوٹی پر ہی مسح کا اعتبار کرنا صحیح پڑا، اگر موزے اس طرح سے پھٹے ہوئے ہوں کہ ان میں تین پوریں چلی جاتی ہوں تو اس سلسلے میں صاحب ھدایہؒ نے فرمایا کہ اس کا کچھ اعتبار نہ ہوگا جیسا کہ اس صورت میں کہ چلتے وقت وہ حصہ کھلتا نہ ہو کیونکہ شگاف کے نقصاندہ ہونے میں اس حصہ کے کھل جانے اور چلنے میں دقت محسوس کرنے کا اعتبار کیا جاتا ہے، یہی قول اصح ہے، نہایہ، اور اگر شگاف اس طرح ہو گیا ہو کہ صرف ایک میں ایک ساتھ تین انگلیوں کے برابر شگاف نہ ہو بلکہ دونوں ملا کر ہو تو اس کا جواب منصفؒ نے اس طرح دیا ہے۔

**ویعتبر هذا المقدار...... الخ**

کہ ہر موزے میں علیحدہ ان شگاف کا اعتبار ہوگا اور اگر ایک ہی موزے میں ہو مگر ایک ہی جگہ شگاف نہ ہو بلکہ علیحدہ علیحدہ جگہوں میں پھٹن ہو تو ایک موزے کے تمام شگاف اکٹھا کر کے دیکھا جائے گا اور اگر شگاف ٹخنوں کے نیچے تک نہ ہو بلکہ پنڈلی میں ہو تو اس کی وجہ سے مسح کرنے میں کوئی نقصان نہ ہوگا اور اس شگاف کا کچھ اعتبار نہ کیا جائے گا جیسا کہ خلاصہ میں ہے اور پھٹن کچھ ایسے ہوں جن میں سوجا سما جاتا ہو کیونکہ اگر اس سے کم ہو تو اس پھٹن کا کوئی اعتبار نہ ہوگا جیسا کہ التنبیین میں ہے۔

**ولا یجمع فی خفین...... الخ**

یعنی دونوں موزوں کے پھٹن کو اکٹھا کر کے دیکھنے کا حکم نہیں دیا جائیگا کیونکہ ایک میں پھٹن ہونے سے دوسرے کو پہن کر راستہ طے کرنے میں کوئی رکاوٹ نہیں آتی، اگر یہ وہم کیا جائے کہ نجاسات کے معاملے میں تو اس بات کا خیال کیا جاتا ہے کہ

موزوں میں اگر متفرق جگہوں پر نجاستیں لگی ہوں مثلاً ایک میں ایک درہم کی مقدار سے کم مگر دوسری جگہوں کو ملانے سے ایک درہم کی مقدار سے زیادہ ہو جاتی ہے تو سب کو ملا کر پورے کو ناپاک کہتے ہوئے یہ حکم دیا جاتا ہے کہ اس موزے پر نماز جائز نہیں ہوگی اور بظاہر ان میں پھٹن کا ہونا بھی جب کہ مختلف جگہوں میں ہوں تو انہیں یہی اکٹھے کر کے نماز کو جائز کہنا چاہئے، آخر دونوں میں فرق کرنے کی کیا وجہ ہے جواب دیا جائے گا کہ دونوں کا حکم برابر نہیں ہو سکتا کیونکہ ہر ایک پاؤں کے موزے کی رفتار علیحدہ علیحدہ ہوتی ہے اور ان کا تعلق بھی مختلف ہے۔

**بخلاف النجاسة المتفرقة...... الخ**

برخلاف اس نجاست کے جو تھوڑی تھوری مختلف جگہوں میں ہوں تو اگر وہ سب ملا کر ایک درہم سے زائد ہو جائے تو ان سبھوں کو جمع کیا جائے گا اور اس بناء پر کہ ساری ناپاکی نمازی کے بدن پر ہیں جو ایک درہم کے مقدار سے زائد ہیں اگر چہ مختلف جگہوں میں ہے اس لئے ناپاک کہا جائے گا پھر اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ نجاست کے علاوہ ستر عورت ہونے کی صورت میں بھی یہی سوال ہوتا ہے کہ اگر تھوڑی تھوڑی بے ستری مختلف جگہوں میں ہو لیکن ان کے جمع کر لینے سے اتنی مقدار ہو جاتی ہو جس سے نماز درست نہیں ہوتی یا بدن کے کسی حصے چوتھائی کے برابر ہو جاتی ہے تو اس کی نماز جائز نہیں ہوتی، اس سوال کا جواب اس طرح دیا، **والكشاف العورة الخ**، یعنی عورت یا وہ جگہ جس کا چھپانا نماز میں فرض ہے اس کے کھلنے کی صورت میں نماز اسی طرح خراب ہوگی جس طرح نجاست لگ جانے سے نماز خراب ہوتی ہے، اور جیسا کہ کسی احرام والے کا اپنے کپڑے پر یا بدن پر تھوڑی تھوڑی خوشبو مختلف جگہوں میں اس طرح لگانا کہ اگر ان کو جمع کیا جائے اور کسی عضو کے مقدار ہو جائے تو اس کے جرمانے میں اس پر قربانی آجائے گی اسی طرح اگر کسی کپڑے پر ریشم کی چھوٹی چھوٹی بوٹیاں اتنی بنی ہوئی ہو کہ اگر وہ سب جمع کی جائیں تو اس مجموعہ چار انگلیوں سے زائد ہو جائیں تو وہ کپڑا مرد کے لئے حرام ہو جائے گا اسی طرح قربانی کے جانور کے کانوں میں تھوڑی تھوڑی پھٹن مختلف جگہوں میں ہو تو احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ ان تمام شگافوں کو اکٹھا کر کے دیکھا جائے کہ اگر وہ مجموعی طور سے کان کی ایک تہائی سے ہو جائیں تو اس جانور کی قربانی جائز نہیں ہوگی، ط۔

واضح ہو کہ موزے کے پھٹن میں جو تین انگلیوں کے اعتبار کرنے کو کہا گیا ہے اس کی مراد یہ ہے کہ پوری تین انگلیوں کی مقدار ظاہر ہوتی ہو اور یہی قول اصح ہے نیز یہ شگاف موزے کے نیچے ہو یا اوپر ہو یا ایڑی کے کنارے میں ہو سب کا حکم ایک ہوگا، المحیط، ٹخنے میں تین انگلیوں کی مقدار ہونے سے مانع سمجھا جائے گا اور اس سے کم ہونے میں نہیں، ع، اگر وہ شگاف ٹخنوں سے اوپر ہو خواہ جتنی زائد ہو وہ مانع نہیں ہے یہی مختار مذہب ہے، چھوٹی انگلیوں سے حساب کرنے کا اعتبار اس وقت ہے جب کہ انگلیوں کی جگہ چھوڑ کر کسی اور جگہ شگاف ہو لیکن اگر خود انگلیاں ہی کھل گئی ہوں تو جس جگہ کھلی ہیں اسی جگہ انگلیاں معتبر ہوں گی خواہ وہ چھوٹی ہو یا بڑی ہو چنانچہ پھر بھی اس پر مسح جائز ہے اور اگر انگوٹھا اور اس کے پاس والی انگلی اور اس سے متصل انگلی کی تینوں انگلیاں کھل جائیں تو ان پر مسح جائز نہ ہوگا، اگر کسی کی انگلیاں کٹی ہوئی ہوں تو اسی جیسے دوسرے شخص کی انگلیوں سے اس کا حساب ہوگا، الجوہرہ، یہ صحیح نہیں ہے، م، اگر موزے کے سامنے حصے میں ایک انگلی کی مقدار پہلو میں ایک انگلی اس طرح ایڑی میں بھی ایک انگلی کی مقدار کھلا ہوا ہو تو اس صورت میں مسح جائز نہیں، المحیط، جس شگاف کی وجہ سے مسح جائز نہیں ہے اس سے مراد ایسا شگاف ہے کہ اس کے نیچے کی جگہ کھلی ہوئی ہو یا چلنے میں بھی کھل جاتی ہو کیونکہ اگر ایسا شگاف ہے کہ چلنے میں اس کے نیچے کی جگہ نہیں کھلتی تو پھر یہ شگاف مسح سے مانع نہیں ہے اگر چہ وہ شگاف کافی بڑا ہو، التبیین، المحیط، البدائع، الاسبیجابی، ع، اور اگر موزہ تہ دار ہو اور اس کے اوپر کا حصہ کھل گیا اور نیچے کا حصے خواہ چمڑے کا ہو یا معمولی کپڑے کا سلا ہوا ہو تو اوپر کا حصہ کھل جانے کی وجہ سے کوئی نقصان نہ ہوگا اور مسح کرنا جائز ہوگا، التبیین، الذخیرہ، ع۔

موزہ یا پائے تابہ یا جاروق جس میں قدم کے اوپر سے کاٹ کر کے گھنڈیاں یا تسمے لگا دئے ہوں اس طرح پر کہ ان کے باندھ

دینے وہ اس حصے کو ڈھانک لیتا ہو تو یہ نہ کٹے ہوئے کے حکم میں ہے، اگر قدم کے اوپر سے کچھ ظاہر ہو تو اس میں موزے کے شگاف کا اعتبار ہوگا، الزاہدی، یہ سارے احکام موزے پر مسح کرنے کے اس وقت ہیں کہ طہارت کی حالت میں موزے پہننے کے بعد ایسا حدث ہوا ہو جس سے وضو کرنا لازم آتا ہو تو مذکورہ بالا احکام کے مطابق موزے پر مسح کرنا جائز ہے اور اگر موزے پہننے کے بعد ایسا حدث لاحق ہوا جس سے غسل لازم آتا ہو تو مصنفؒ اس کی ان الفاظ سے وضاحت کے ساتھ احکام بیان کر رہے ہیں۔

**ولا يجوز المسح لمن وجب عليه الغسل، لحديث صفوان بن عسالؓ انه قال: كان رسول ﷺ يأمرنا اذا كناسفرا ان لاننزّع خفافنا ثلاثة أيام ولياليها، لا عن جنابة، ولكن عن بول او غائط او نوم، ولان الجنابة لاتتكرر عادة، فلاحرج في النزع، بخلاف الحدث لانه يتكرر، وينقض المسح كل شيء ينقض الوضوء، لانه بعض الوضوء، وينقضه ايضا نزع الخف لسراية الحداث الى القدم حيث زال المانع، وكذا نزع احدهما لتعذر الجمع بين الغسل و المسح في وظيفة واحدة، وكذا مضى المدة لما روينا**

ترجمہ:- اور موزے پر مسح کرنا اس شخص کے لئے جائز نہیں ہے جس پر غسل لازم ہوا ہو اس حدیث کی بناء پر جو حضرت صفوان بن عسالؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا ہے کہ رسول ﷺ اس وقت جب کہ ہم سفر کی حالت میں ہوتے ہمیں آپ حکم دیتے کہ ہم تین دن اور تین رات تک اپنے موزے نہ اُتاریں، مگر جنابت سے لیکن پیشاب یا پاخانہ یا نیند سے (نہ اتاریں اور جنابت کی صورت میں اتاریں) اور اس وجہ سے کہ غسل کی ضرورت عموماً بار بار نہیں ہوتی اس لے اس کو اتار دینے میں کوئی حرج نہیں ہے بخلاف اس صورت کے جس سے وضو، لازم آتا ہو کیونکہ یہ ضرورت بار بار ہوتی رہتی ہے، اس مسح کو وہ تمام چیزیں توڑ دیتی ہیں جو وضو کو توڑتی ہیں کیونکہ یہ بھی وضو کا حصہ ہے، اسی طرح اس مسح کو ختم کر دیتا ہے موزے کا اتار دینا بھی، کیونکہ یہ موزے جو حدث کو پنڈلی تک پہنچنے سے روکتے تھے ان کے اتار دینے کے بعد حدث کو پنڈلی تک پہنچنے میں کوئی اسی طرح چیز مانع نہیں رہی، اسی طرح دونوں موزوں میں سے کسی ایک کو اتار دینا بھی مسح باطل کر دیتا ہے کیونکہ صرف ایک موزے کو اتار دینے سے ایک عضو (پاؤں) کے ایک حصہ پر مسح کرنا اور دوسرے کو دھونا ہوگا حالانکہ ایک عضو میں بیک وقت مسح کرنا اور دھونا لازم آئے گا جو شرعاً ممنون ہے، اسی طرح مدت مسح گذر جانا نقص ہے، اس روایت کی بناء پر جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے،

توضیح:- جس پر غسل واجب ہو اس کا مسح کرنا کیسا ہے، مسح کب ٹوٹ جاتا ہے

**ولا يجوز المسح لمن وجب عليه الغسل، لحديث صفوان بن عسالؓ ...... الخ**

اور جس پر غسل کرنا واجب ہوا سے موزے پر مسح کرنا جائز نہیں ہے، اس جگہ پر غسل واجب ہوا ہو اس سے مراد جنبی ہی ہو سکتا ہے اور دوسرے حیض و نفاس والی عورتیں وہ مراد نہیں ہیں کیونکہ ان کی مدت ہی تو مدت مسح اکثر زیادہ ہوتی ہے، اس حدیث کی وجہ سے جو حضرت صفوان بن عسالؓ سے مروی ہے انہوں نے فرمایا ہے کہ وضو کرتے وقت رسول ﷺ نے ہم لوگوں کو ہمارے مسافر ہونے کی صورت میں حکم فرمایا ہے کہ ہم اپنے پاؤں کو دھونے کے لئے موزے کو نہ اتاریں تین دن تین راتیں، ہاں جنابت کی حالت میں اتارنا ہوگا لیکن حدیث یعنی ایسے اسباب جن سے وضو، ٹوٹ جاتا ہے اس میں اپنے موزوں کو نہ اتاریں اور جب غسل کی ضرورت ہو تب اتار دیں، سَفر پہلے حرف کو زبر اور دوسرے حرف یعنی ف کو سکون، سافر کی جمع ہے، ع، یہ روایت بیان کی ہے ابن ماجہ، نسائی، ابن خزیمہ، ابن حبان، ابن خزیمہ، شافعیؒ، بیہقی، دار قطنی اور ترمذیؒ نے، ترمذی نے روایت کرنے کے بعد روایت کے بارے میں فرمایا ہے کہ یہ حسن صحیح ہے۔

مسئلے کی صورت یہ ہو گی کہ ایک شخص نے وضو کر کے موزے پہنے اور اسے جنابت ہو گئی اس وجہ سے اس پر غسل لازم ہوا

مگر اس کو صرف اتنا ہی پانی میسر ہوا وہ وضو کے لئے کافی ہے اور اس پانی سے غسل نہیں کر سکتا ہے تو اس کے لئے لازم ہے کہ غسل کے عوض تیمم کرلے اور جب وضو کرے تو اپنے پاؤں بھی دھوئے کیونکہ اس کے لئے فی الحال موزوں پر مسح جائز نہیں ہوگا، منتقی میں اسی طرح مذکور ہے، ع، اس کے بعد مدت مسح کے اندر جب بھی وضو کرے گا موزوں پر صرف مسح کر سکتا ہے اب ان کو دھونے کی ضرورت نہ ہوگی اور اس کے بعد جب بھی غسل کے واسطے پورا پانی پالے گا تو اس کی جنابت کا حکم لوٹ آئے گا اور یہ سمجھا جائے گا کہ یہ شخص ابھی جنبی ہوا ہے، المضمرات۔

اس کے بعد یعنی پانی پر قادر ہو جانے کے باوجود اگر غسل نہیں کیا اور پانی ختم ہو گیا تو وہ اب پھر موزے سے پاؤں نکال کر پاؤں دھوئے یعنی مسح نہ کرے، مدت مسح کے اندر جب تک اس کو غسل کا پانی نہ ملے اسی طرح موزوں پر مسح کرتا رہے پھر جب اسے پانی مل جائے گا تو اس کی جنابت کو لوٹ آنے کا حکم دیا جائے گا، ف، اگر جنبی نے غسل کیا اور اعضائے وضو کے سوا اس کے بدن پر کوئی پٹی خشک نہ رہی اور پھر اس نے موزے پہنے اور وہ پٹی دھولی اس کے بعد اسے حدث ہوا تو وہ مسح کر سکتا ہے، الخلاصہ۔ اگر اعضائے وضو میں سے کوئی جگہ خشک رہ گئی اور اس کو دھونے سے پہلے حدث ہو گیا تو وہ مسح نہ کرے، التبیین، خلاصہ یہ ہے کہ جنبی کے لئے موزوں پر مسح کی ممانعت کا ہونا ایک صراحۃ حدیث سے ثابت ہے دوسرے قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے

**ولان الجنابة لاتتكرر عادة، فلاحرج في النزع، بخلاف الحدث لانه يتكرر...... الخ**

یعنی قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ جنابت کی حالت میں موزوں پر مسح جائز نہ ہو کیونکہ جنابت کی ضرورت بہت کم ہوا کرتی ہے اور جلد جلد یا بار بار نہیں ہوتی، لہٰذا جنابت کی وجہ سے غسل کرنے کی صورت میں موزوں کو نکال کر پاؤں دھو لینے میں کسی قسم کا حرج نہیں ہوتا ہے اس کے برخلاف وضو لازم ہونے کی صورت میں کہ وہ تو مکرر ہوتا رہتا ہے اور اکثر و بیشتر پایا جاتا ہے، ف، اور حدیث میں جو حرج کی وجہ سے مسح کو جائز کہا گیا ہے وہ وجہ غسل جنابت میں موجود نہیں ہے۔

اب یہاں سے یہ بحث شروع ہوتی ہے کہ کن وجوہ سے موزوں پر مسح ٹوٹ جاتا ہے، اس سوال کے جواب میں صاحب ہدایہؒ نے فرمایا وینقض المسح الخ موزے پر مسح کو ہر وہ چیز توڑ دیتی ہے جو وضو توڑتی ہے کیونکہ وضو کے ناقض پائے جانے سے تمام وضو کرنا لازم آئے گا اس لئے مسح کرنا لازم آئے گا کیونکہ موزے کا مسح بھی وضو کا حصہ ہے جو پیر کے دھونے کے قائم مقام ہو گیا ہے، اس لئے وضو لازم ہونے کی صورت میں پیر پر مسح کرنا بھی لازم آئے گا اس طرح یہ بات ثابت ہو گئی کہ جو چیز ناقض وضو رہے وہی ناقض مسح بھی، مذکورہ ناقضات وضو اور ناقضات مسح کے علاوہ بعض وہ چیز بھی ہے جس سے وضو ہونے کے باوجود صرف مسح ٹوٹ جاتا ہے وہ یہ ہے۔

**وينقضه ايضا نزع الخف لسراية الحدث الى القدم حيث زال المانع...... الخ**

یعنی وضو کو توڑنے والی چیزوں میں ایک موزہ کا پاؤں سے اتار دینا بھی ہے، کیونکہ ایک موزے کو اتارنے سے ہی پیروں کو دھونا ضروری ہو جاتا ہے کیونکہ یہی موزہ حدث کے قدم تک سرائیت کرنے سے مانع تھا لہٰذا موزہ کے اتارتے ہی اس پاؤں کا دھونا ضروری ہو گیا اور جب ایک کا دھونا ضروری ہوا تو دوسرے کا دھونا ضروری ہو جائے گا کیونکہ اس سے یہ بات بتا دی گئی ہے کہ ایک عضو کے اندر دھونے اور مسح کرنے دونوں کاموں کو جمع کرنا شریعت سے ثابت نہیں ہے، (دونوں پاؤں اگرچہ بظاہر دو اعضاء ہیں لیکن حکماً ایک ہی مانے گئے ہیں مثلاً دونوں ہاتھوں کے) یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ در حقیقت موزوں کو اتارنا ناقض مسح نہیں ہے اور در حقیقت ناقض مسح وہ حدث ہے جو پہلے سرزد ہو چکا ہے اب موزے کے اتارنے کو ناقض اس لئے کہا گیا ہے کہ اب اس حدث کا اثر ظاہر ہوا ہے، نزع کے مانے اگرچہ اتارنے کے ہیں کہ اپنے ارادے سے موزے کو اتار اگیا ہے اگر بغیر ارادہ موزہ از خود اتر گیا ہو تو اس کا یہی حکم ہوگا جیسا کہ عینی میں ہے، اور جب موزے اتر گئے ہوں تو اس صورت میں دونوں

پاؤں کو دھو کر موزہ پہن لینا کافی ہوگا اس کے بعد جب بھی حدث ہوگا اسی وقت سے مسح کی مدت کی ابتدا ہو جائے گی جو مقیم کے لئے ایک دن اور ایک رات اور مسافر کے لئے تین دن تین راتوں کی مقرر ہے، م، مصنفؒ نے انہی مسائل کو اس طرح تصریح کے ساتھ بیان کیا ہے۔

**و کذا نزع احدهما لتعذر الجمع بين الغسل و المسح في وظيفة واحدة......الخ**

اور اسی طرح دونوں موزوں میں سے ایک کا اتارنا ناقض ہے، بہت ممکن ہے کہ مصنفؒ کی مراد اس جگہ یہ ہو کہ ایک موزے کا از خود نکل جانا ہی ناقض ہے کیونکہ دھونا اور مسح کرنا جو احکام ہیں ان کو ایک ہی پر بیک وقت جمع کرنا شرعی طور پر ثابت نہیں ہے، یعنی اگر دھونا لازم ہے تو دونوں حصوں کو اور اگر مسح کرنا ہے تو دونوں حصوں کو، جیسا کہ کافی میں ہے، ع، اب جب کہ دونوں کا جمع کرنا مشکل ہو گیا تو لامحالہ دونوں کا دھونا لازم ہو جائے گا، اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ اگر دونوں پاؤں کو مسح کے مسئلے میں ایک سمجھا گیا ہے تو کیوں نہیں دونوں موزوں کی پھٹن بھی جمع کرنے کے بعد ناقض کہا گیا، اس کی تفصیل اوپر گذر چکی ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ ایضاح میں اس بات کی تصریح ہے کہ مسح کا عمل اگرچہ ایک ہے بیان تک کہ ایک کو اتارنے سے ہی دونوں کا مسح ٹوٹ جاتا ہے لیکن دھونے کے معاملے میں یہ دونوں دو عضوء ہیں، م۔

**و کذا مضى المدة لما روينا......الخ**

اور اسی طرح موزے کے مسح کو توڑنے والی مدت مسح کا ختم ہو جانا بھی ہے اس حدیث کی بناء پر جو ہم نے بیان کر دی ہے یعنی موزوں پر مسح کرنا مقیم کے لئے ایک دن اور ایک رات جبکہ مسافر کے لئے تین دن اور تین رات تک جائز ہے، اور جب اس بات کی تصریح ہے کہ اس کے بعد مسح جائز نہیں ہے تو یقینی طور سے اس کا دھونا لازم ہو گیا اس وقت پاؤں میں حدث اثر کر گئی اور مسح ٹوٹ گیا اگرچہ وضو کے باقی اعضاء میں ہنوز وضو کا اثر موجود ہے اس لئے صرف انہی دونوں پاؤں کو دھونا کافی ہوگا ، م، یہ حکم اس وقت ہوگا جب کہ مسح کرنے والے نے پاؤں دھونے کے لائق پورا پانی پالیا ہو کیونکہ اگر اسے اتنا پانی میسر نہ ہو تو اس کا مسح باقی رہ جائے گا اور اسی حالت میں اس کی نماز جائز ہو جائے گی یہاں تک کہ اگر نماز کے اندر ہی مسح کی مدت پوری ہو گئی اور اسے پانی میسر نہیں ہوا تو وہ شخص اپنی نماز پوری کرلے، یہی اصح قول ہے، المحیط، قاضی خان، الذاہدی، الجوہرہ۔

مسئلے کی صورت یہ ہوگی کسی نے فجر کی نماز کا وقت آتے ہی وضو کر کے موزے پہن لئے اور ظہر کے وقت اسے حدث ہوا اس لئے اس نے وضو کر کے مسح کیا اور دوسرے زور اسی وقت جب اس کو حدث ہوا تھا نماز شروع کر دی اسی حالت میں اس کو یہ یاد آیا کہ یہ وقت تو مدت مسح کے ختم ہونے کا ہے ساتھ ہی اسے یہ بات بھی معلوم ہے کہ اس علاقے میں پانی نہیں ہے تو اس اصح قول کی بناء پر اسے چاہئے کہ اپنی نماز پوری کرلے، م، بعض مشائخ نے کہا ہے کہ اس کی نماز فاسد ہو جائے گی اور یہی قول فقہ کے قریب ترین ہے، الفتح، التبیین، د۔

**واذا تمت المدة نزع خفيه، وغسل رجليه، وصلى وليس عليه اعادةبقية الوضوء، وكذا اذا نزع قبل المدة، لان عند النزع يسرى الحدث السابق الى القدمين، كانه لم يغسلهما، وحكم النزع يثبت بخروج القدم الى الساق، لانه لامعتبر به في حق المسح، وكذا بأكثر القدم، هو الصحيح**

ترجمہ :-اور جب مدت پوری ہو جائے تو وہ اپنے دونوں موزے اتارے اور اپنے دونوں پاؤں دھو کر نماز پڑھ لے، اب اس کے اوپر وضو کے بقیہ کام کو دوبارہ ضروری نہیں ہوگا اور ایسا ہی جب مدت ختم ہونے سے پہلے از خود اپنا موزہ نکال لیا ہو اس لئے کہ پاؤں سے موزہ جدا کرنے اور اتارنے کے وقت پہلا حدث اس کے قدموں تک اثر کر جائے گا تو اس وقت یہ سمجھا جائے گا کہ گویا اس نے ان دونوں کو دھویا ہی نہیں ہے، اتارنے کا حکم اس وقت ثابت ہو جائے گا جب قدم کی پنڈلی تک موزہ نکال دیا گیا ہو کیونکہ موزے کی پنڈلی کا مسح کے بارے میں کوئی اعتبار نہیں ہے اسی طرح قدم کا زیادہ حصہ موزے کی پنڈلی تک نکلنے یا نکالنے

سے بھی موزہ ڈالنے کا حکم ثابت ہو جاتا ہے یہی صحیح ہے۔

## توضیح:- موزے کی مدت پوری ہو گئی حالانکہ وضو باقی ہو، موزہ اتارنے کا ثبوت

**واذا تمت المدۃ نزع خفیہ، وغسل رجلیہ، وصلی ولیس علیہ اعادۃ بقیۃ الوضوء......الخ**

اور جب مدت مسح کی ختم ہو جائے تو دونوں موزے نکال کر دونوں پاؤں دھو کر نماز پڑھ سکتے ہیں اس وقت جب کہ باقی وضو موجود ہو ایسی صورت میں باقی وضو کا اعادہ واجب نہیں ہے، یہی حکم اس وقت بھی ہے جب کہ مسح کرنے والے نے مدت گذرنے سے پہلے خود ہی موزہ نکال دیا ہو کہ اس پر بھی وضو کے بقیہ کاموں کا اعادہ کرنا واجب نہیں بلکہ صرف پاؤں دھو لینا ضروری ہیں۔

**لان عند النزع یسری الحدث السابق الی القدمین، کانہ لم یغسلھما......الخ**

اس دلیل کی بناء پر کہ موزے کو پاؤں سے نکالتے ہی پہلا حدث قدموں تک پہنچ جائے گا اور ایسا ہو جائے گا گویا اس نے ان دونوں کو دھویا ہی نہیں ہے لہذا صرف پیروں کو ہی دھونا واجب ہوا، یہ حکم اس وقت ہے جب کہ پاؤں دھونے سے کوئی چیز مانع نہ ہو اور اگر موزہ اتارنے والے کو سردی کی زیادتی کی وجہ سے پاؤں کے سردی سے متاثر ہو جانے کا خوف ہو تو دوبارہ موزے پہن کر ان پر مسح کرنا جائز ہو گا اگر چہ جتنی بھی مدت گذر جائے جیسا کہ پٹی پر مسح کرنے کا حکم ہے، التبیین، البحر اور جوامع الفقہ، ع۔
یعنی جبیرے کی طرح اوپر نیچے سب جگہ مسح کرے ورنہ صرف موزے کی تہہ تک مسح کرنے میں شبہہ ہے کیونکہ سردی کو سرائیت سے روکنے میں کوئی تعلق نہیں ہے اس لئے یہ کہنا ہو گا کہ موزے نہ اتارے لیکن مسح نہیں کرے بلکہ سردی کے خوف سے تیمم کر لے پٹی پر مسح کرنا مشائخ کی تعلیل کی وجہ سے ہو گا لیکن اس صورت میں ظاہر و باطن سب پر مسح کرنا ہو گا صرف موزے کی طرح مسح کرنا کافی نہ ہو گا، الفتح اختصار کے ساتھ۔

**وحکم النزع یثبت بخروج القدم الی الساق، لانہ لامعتبر بہ فی حق المسح......الخ**

یعنی پاؤں کی پنڈلی تک موزے اتر جانے سے اس کے اترنے کا حکم ثابت ہو جاتا ہے اسی طرح موزے کو پنڈلی تک نکالنے سے بھی موزے اتارنے کا حکم ثابت ہو جاتا ہے کیونکہ موزے کی پنڈلی کا اس کے مسح کے معاملے میں کوئی اعتبار نہیں ہے، اسی بناء پر اگر کسی نے بغیر پنڈلی کا ایسا موزہ پہنا جس سے صرف ٹخنہ ڈھک سکتا ہو تو اس پر مسح جائز ہو گا اور جس حصے کا مسح میں اعتبار نہیں ہے وہاں تک پاؤں آجانے سے مسح کے ٹوٹ جانے کا حکم دیا جائے گا، ع، اسی بناء پر شیخ الاسلام نے مبسوط میں کہا ہے کہ اگر کسی نے وضوء کرکے موزے پہنے پھر اس کے دل میں آیا کہ ان کو نکال دے اور اس نے اپنے پاؤں کو موزے کے پنڈلی تک نکال لیا پھر فوراً ہی اس کی رائے بدل گئی اور پاؤں اندر داخل کر لیا تو اس کے بعد اب اسے مسح نہیں کرنا چاہئے بلکہ دونوں پاؤں دھو کر موزے پہن لے، نہایہ، یہ قول امام ابو حنیفہ کا ہے اور یہی اولی ہے، الفتح، یہی حکم قدم موزے کی پنڈلی کے اکثر حصے کو باہر لینے یا ان کے از خود نکل جانے سے بھی موزہ کے اتر جانے کا حکم ثابت ہو جاتا ہے، یہی قول صحیح ہے، یہی اصح ہے، ت۔
اس جگہ موزے سے مراد صرف شرعی موزہ ہے، (یہ روایت امام ابو یوسفؒ اور حسنؒ کی ہے، اور شرح الطحاوی میں ہے کہ اگر موزے سے ایڑی کا زیادہ حصہ نکل آیا تو مسح ٹوٹ گیا اور امام محمدؒ سے مروی ہے کہ جب تک موزے میں قدم کا اتنا حصہ باقی ہے کہ اس پر مسح جائز ہے تو مسح کرنا جائز ہو گا ورنہ نہیں، یہ حکم اس وقت ہے کہ اس نے موزے اتارنے کا ارادہ کیا پھر اس کے دل میں آیا کہ نہ اتارے، اور اگر موزے کے چوڑے ہو جانے یا بڑے ہو جانے کی وجہ سے ایڑی اپنی جگہ سے نکل جاتی ہے تو مسح نہیں ٹوٹے گا اور کافی میں لکھا ہے کہ اکثر مشائخ امام محمدؒ کے قول پر عامل ہیں کیونکہ اعتبار تو صرف اس جگہ کا ہے جس پر مسح فرض ہے اسی لئے جب تک وہ رہ جائے گا مسح نہیں ٹوٹے گا، مع۔

اور اگر موزہ اتنا ڈھیلا ہو کہ قدم اٹھانے سے اس سے ایڑی نکل آتی ہو اور قدم رکھنے سے ایڑی اپنی جگہ پر چلی جاتی ہو تو اس پر مسح کرنا جائز ہے، اور اگر آدمی لنگڑا ہو یا اس کا پاؤں ٹیڑھا ہو کہ اس کی وجہ سے وہ پنجوں کے بل پر چلتا ہو اور موزے کی ایڑی اپنی جگہ سے اٹھ جاتی ہو تو اس کے لئے یہ بات جائز ہے کہ اس وقت تک وہ مسح کرتا رہے جب تک اس کا قدم موزے کی پنڈلی تک نہ نکلتا ہو، قاضی خان، ع، الذخیرہ، ع، یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے اور یہی اولی ہے، الفتح۔

ایڑی کے نکلنے اور اندر ہو جانے کا کوئی اعتبار نہیں ایڑی کا اپنی جگہ سے ہٹ جانے سے مسح ٹوٹنے کی جو روایت ہے وہ اس صورت میں ہے جب اس نے موزہ اتارنے کے ارادہ سے ایسا کیا ہو اور اگر موزہ اتارنے کا ارادہ نہ ہو بلکہ موزے کے ڈھیلے ہونے یا کسی دوسری وجہ سے ایسا ہو تو بالاتفاق مسح نہیں ٹوٹے گا جیسا کہ برجندی کی نقل ہنایہ سے معلوم ہوتا ہے، ت، د، اور اگر کسی نے دوہرے موزے پر مسح کیا اور ایک کو اتار دیا تو دوسرے تہہ پر دوبارہ مسح کرنے کی ضرورت نہیں اسی طرح اگر کسی نے ایسے موزے پر مسح کیا جس پر بال لگے ہوئے ہوں اس کے بعد اس کے بال ختم کر دئے گئے تو وہ اس کا اعادہ ضروری نہیں ہے، المحیط، اسی طرح اگر مسح کیا پھر موزوں کے اوپر سے کھال کے چھلکے نکال دیئے تو بھی مسح دوبارہ کرنا ضروری نہیں، محیط السرخسی۔

مسح توڑنے والے مذکورہ اسباب کے علاوہ ایک سبب اور بھی ہے جو ہدایہ میں مذکور نہیں ہے یعنی موزے میں پانی بھر جانا، ع، اس لئے کہ اگر موزے میں پانی بھر گیا اور وہ ٹخنوں تک پہنچ گیا اس طرح پر کہ اس کا ایک پاؤں پورا دھل گیا تو اس پر لازم ہے کہ دوسرے پاؤں کو بھی دھو ڈالے، الخلاصہ، اسی طرح اگر اکثر قدم پانی سے تر ہو گیا ہو تو بھی یہی حکم ہو گا، یہی اصح ہے، الظہیریہ، بہت سے فقہاء نے اس کی تصحیح کی ہے اور تنویر میں اسی قول کو لیا ہے پھر عینی کی نقل کے مطابق بعض مشائخ نے کہا ہے کہ اس سے مسح نہیں ٹوٹے گا اگر چہ گھٹنے تک پانی پہنچ جائے اور کہا ہے کہ یہی اظہر ہے، در مختار میں بھی ہے کہ بحر الرائق نے یہی قول سراج سے نقل کیا ہے کیونکہ موزے سے قدم کا چھپا ہونا حدث کو پاؤں تک سرائیت کرنے سے مانع ہے لہٰذا دھلنے یا دھونے کا قول معتبر نہ ہو گا اور مسح کے باطل ہونے کا سبب نہ ہو گا جیسا کہ نہر میں ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ قول اس بات پر دلالت کرتا ہے جس کی یہ روایت ہے کہ کوئی شخص موزے پر مسح کرنا بھول گیا اور وہ بہتے پانی میں داخل ہو گیا تو فرض ادا ہو گیا بشرطیکہ موزے کے اوپر کا حصہ بھیگ گیا ہو، امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کا پانی مستعمل نہ ہو گا اور امام محمدؒ کے نزدیک مستعمل ہو گا اور اگر پانی تھوڑا اور بہتا ہوا نہ ہو تو اس پر مسح ادا نہ ہو گا، م۔

یہ مسئلہ عینی کی شرح میں **قوله من ابتداء المسح وهو مقيم** آہ کی تشریح میں مذکور ہے، اب نواقض میں سے ایک مسئلہ باقی رہ گیا یعنی معذور کا وقت نکل جانا یعنی اگر ایسے معذور نے جس کو ہر وقت کیلئے تازہ وضو کرنے کا حکم ہے مثلاً مستحاضہ عورت یا وہ شخص جسے پیشاب جاری رہنے یا ناک سے خون جاری رہنے یا ناسور جاری رہنے کی بیماری ہو اگر ان میں سے کسی نے وضو کر کے موزہ پہنا اور وضو شروع کرنے سے موزہ پہننے تک اس کا عذر بھی باقی رہا تو اس وقت کے اندر اگر دوبارہ وضو کرے گا تو وہ مسح کرے گا، مثلاً کسی دوسری وجہ سے وضو ٹوٹ گیا ہو اور جب یہ وقت نکل گیا تو مسح نہیں کر سکتا ہے، اگر وضو شروع کرنے سے موزہ پہننے تک اس کا عذر ظاہر نہیں ہوا اور اس کو عذر سے طہارت باقی رہی تو تندرست آدمی کی طرح اسے بھی مسح کی معینہ مدت تک مسح کرنے کا اختیار ہو گا اگر چہ ہر وقت کے لئے وضو کرے گا، م، اگر کسی نے وضوء کیا اور پٹی باندھی اور پٹی پر مسح کیا اور دونوں پاؤں دھو کر موزے پہنے اس کے بعد اسے حدث ہوا تو اسے چاہیئے کہ وضوء کر کے پٹی اور موزوں پر مسح کرلے اب اگر وہ پاکی جس پر اس نے موزہ پہنا ہے اسکے ٹوٹنے سے پہلے زخم اچھا ہو گیا تو اس جگہ کو دھو کر موزوں پر مسح کرنا چاہیئے اور اگر طہارت ختم ہونے کے بعد زخم اچھا ہوا ہو تو اس پر موزے اتارنا واجب ہو گا، الظہیریہ، السراج، یہ مسئلہ پوری طہارت کی حالتوں میں موزے پہننے کی شرط پر بیان کیا گیا ہے، فافہم، م۔

اگر ایک شخص کے ایک پاؤں میں زخم ہو اور اس پر پٹی موجود ہو اور اس نے وضوء کیا اور پٹی پر مسح کیا اور دوسرا پاؤں دھو کر موزہ پہنا ہو تو اس کے لئے موزے پر مسح کرنا جائز نہ ہوگا، اگر پٹی پر مسح کر کے دونوں موزے پہنے ہوں تو موزوں پر مسح جائز ہوگا، محیط السرخسی اگر ایک شخص کے ایک پاؤں میں دانہ ہو اور اس شخص نے دونوں پاؤں دھو کر دونوں موزے پہنے پھر اسے حدث ہوا اور وضوء میں موزوں پر مسح کیا اور نمازیں پڑھ لیں لیکن موزہ اتار کر دیکھا تو معلوم ہوا کہ دانہ پھٹ کر اس سے خون اور مواد نکلا ہے مگر اس کو یہ معلوم نہیں کہ کب یہ دانہ پھٹا ہے، امام ابو بکر محمد بن الفضلؒ نے کہا ہے کہ اگر زخم کا اوپر حصہ خشک ہو اور اس شخص نے طلوع فجر کے وقت موزہ پہنا تھا اور عشاء کے وقت موزہ اتارا تو فجر کی نماز کا اعادہ نہ کرے مگر اس کے بعد کی نمازوں کو دوبارہ پڑھے اور اگر زخم کا اوپری حصہ تر ہو تو اس کو دوبارہ پڑھنا لازم نہیں ہے، المحیط۔

**ومن ابتدأ المسح وهو مقيم، فسافر قبل تمام يوم وليلة، مسح ثلاثة ايام ولياليها، عملا باطلاق الحديث، ولانه حكم متعلق بالوقت، فيعتبر فيه آخره، بخلاف ما اذا استكمل المدة للإقامة ثم سافر، لان الحدث قد سرى الى القدم، والخف ليس برافع، ولو اقام وهو مسافر، ان استكمل مدة الاقامة نزع، لان رخصة السفر لا تبقى بدونه، وان لم يستكمل اتمها، لان هذه مدة الاقامة وهو مقيم**

ترجمہ:- اور جس شخص نے حالت اقامت میں موزے پر مسح کرنا شروع کیا اور ایک دن اور ایک رات پوری ہونے سے پہلے اس نے سفر اختیار کیا تو اب وہ تین دن اور تین راتوں تک مسح کر سکتا ہے حدیث کے مطلق ہونے پر عمل کرتے ہوئے نیز اس مسح کے حکم کا تعلق وقت کے ساتھ ہے لہٰذا اس میں آخری وقت کا اعتبار ہوگا بخلاف اس صورت کے جب کہ اس نے اقامت کی مدت یعنی ایک دن اور ایک رات پوری کر کے سفر شروع کیا تو اب وہ تین دن اور تین رات پوری نہیں کر سکتا ہے کیونکہ اس کا حدث اس کے قدم تک سرائیت کر چکا ہے اور اس کے موزے حدث کو روکنے والے نہیں رہے اسی طرح اگر حالت سفر میں اقامت کر لی اور اس وقت اس نے اقامت کی مدت پوری کر لی تھی تو اب وہ اپنے موزے اتار دے اس لئے کہ سفر کی وجہ سے جو رخصت ملی تھی وہ سفر باقی نہ رہنے کی وجہ سے اب باقی نہیں رہے گی اور اگر اس نے ایک دن اور ایک رات کی مدت پوری نہیں کی تھی تو اسی کو پورا کر لے کیونکہ یہی مدت اقامت ہے اور یہ شخص اب مقیم ہے

## توضیح:- مقیم نے موزے پر مسح کیا پھر مسافر ہو گیا اور اس کے برعکس مسافر نے اقامت کر لی

**ومن ابتدأ المسح وهو مقيم، فسافر قبل تمام يوم وليلة، مسح ثلاثة ايام ولياليها...... الخ**

اگر مقیم نے موزے پر مسح کرنا شروع اور مدت مسح یعنی ایک دن اور رات پوری ہونے سے پہلے سفر کیا تو جس وقت سے حدث ہوا تھا اس وقت سے تین دن اور تین رات کا حساب کر کے مسح کر لے جائز ہونے کا یہ حکم حدیث کے مطلق ہونے کی وجہ سے ہے یعنی حدیث میں ہر مسافر کے لئے تین دن اور تین رات کی اجازت ہے اور چونکہ یہ شخص بھی سفر کرتے ہی مسافر ہو چکا ہے لہٰذا وہ اجازت اسے بھی حاصل ہو جائے گی، اس مسئلے میں کہ اگر حالت اقامت میں کسی نے موزے پہنے اور حدث سے پہلے اس نے سفر شروع کر دیا ہے تو امام شافعیؒ بھی اس بات سے متفق ہیں کہ وہ مسافر کی حیثیت سے مسح کرے گا لیکن ان کا اختلاف اس صورت میں ہے جب کہ اس نے حالت اقامت میں حدث ہونے کے بعد سفر شروع کیا ہو یا سفر میں حدث ہونے کے بعد اقامت کی ہو ان کے خلاف ہماری دلیل ایک تو یہی حدیث ہے جو مطلق ہے دوسری دلیل یہ ہے کہ مسح کے حکم کا تعلق وقت سے ہے لہٰذا اس میں آخر وقت کا اعتبار ہوگا۔

**بخلاف ما اذا استكمل المدة للإقامة ثم سافر، لان الحدث قد سرى الى القدم......الخ**

بخلاف اس دوسری صورت کے جب اس نے اقامت کی مدت ایک دن ایک رات پوری کر لی اس کے بعد سفر کیا ہو تو اب

وہ تین دن اور تین رات تک ابتدائی حدث سے پوری نہیں کر سکتا ہے کیونکہ وقت گذرتے ہی حدث قدم تک سرائیت کر چکا ہے اور مقیم ہونے کی بناء پر اس کے موزے صرف ایک دن اور ایک رات تک کے لئے حدث کو روکنے کی صلاحیت رکھتے تھے یہ موزے حدث کو ختم کرنے والے تو نہیں تھے لہٰذا مجبوراً حدث کو ختم کرنے کے لئے دونوں پاؤں کا دھونا لازم ہوگا۔

**ولو اقام وهو مسافر، ان استكمل مدة الاقامة نزع، ...... الخ**

یعنی حالت سفر میں اس نے اقامت کی نیت کر لی اس طرح اس کے مدت اقامت پوری ہو گئی تو واقعۃً اگر وہ ایک دن اور ایک رات یا اس سے کچھ زائد بھی مسح کی مدت پوری کر چکا ہے تو اب وہ موزے اتار لے کیونکہ سفر کی اجازت یعنی تین دن اور تین رات تک مسح کرنے کی سہولت بغیر حالت سفر کے باقی نہیں رہ سکتی ہے، **وان لم يستكمل الخ** یعنی اگر اس نے ایک دن اور ایک رات بھی پوری نہیں کی تو اس مدت میں جو کچھ بھی باقی ہوا سی کو پورا کر لے کیونکہ یہی مدت اقامت ہے اور یہ شخص اب مقیم ہے۔

**ومن لبس الجرموق فوق الخف، مسح عليه، خلافاً للشافعيؒ، فانه يقول: البدل لا يكون له بدل، ولنا ان النبی عليه السلام مسح على الجرموقين، ولانه تبع للخف استعمالا وغرضا، فصار كخف ذی طاقين، وهو بدل عن الرجل لا عن الخف، بخلاف ما اذا لبس الجرموق من كرباس، لا يجوز المسح عليه، لا نه لا يصلح بدلا عن الرجل الا ان تنفذ البلة الى الخف۔**

ترجمہ:- اور جس نے موزے کے اوپر جرموق پہنا ہو وہ اس پر بھی مسح کر سکتا ہے لیکن امام شافعیؒ کا اس مسئلے میں اختلاف ہے وہ فرماتے ہیں وہ جو چیز خود کسی چیز کی بدل ہو اس کے لئے کوئی دوسری چیز بدل نہیں بن سکتی ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے دونوں جرموق پر مسح کیا ہے اور اس وجہ سے بھی کہ یہ جرموق استعمال اور مقصد دونوں میں موزے کے تابع ہوتا ہے لہٰذا اسے اس موزے کی طرح سمجھا جائے گا جو دو تہہ والا ہو نیز یہ جرموق پیر کا بدل ہوتا ہے موزے کا بدل نہیں ہوتا، بخلاف اس صورت کے جب اس نے حدث ہو جانے کے بعد جرموق پہنا ہو کیونکہ حدث موزے کے اندر اثر کر چکا ہے لہٰذا موزوں سے بدل کر دوسری چیز کی طرف نہیں جا سکتا ہے، اور اگر جرموق سود کا ہو تو اس پر ہمارے نزدیک بھی مسح جائز نہیں ہوگا کیونکہ یہ پیر کا بدل بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے مگر اس صورت میں کہ ہاتھوں کی تری موزے تک پہنچ جاتی ہو۔

توضیح:- موزوں پر (۱) جرموق پہننا۔ حدث کے بعد جرموق پہننا۔ کپڑے کی جرموق

جرموق وہ موزہ ہے جو موزے کے اوپر پہنے جاتے ہیں تاکہ موزوں کے اوپر کیچڑ اور نجاست نہ لگے، الصور، جرموق کی ساق موزے کی ساق سے چھوٹی ہوتی ہے، ع، اسی کو موق بھی کہتے ہیں، ایک مرتبہ حضرت عبد الرحمٰن بن عوفؓ نے بلالؓ سے رسول اللہ ﷺ کے وضوء کے بارے میں دریافت کیا تو جواب دیا کہ آپ اپنی قضائے حاجت کو تشریف لے جاتے اور میں پانی لاتا تو آپ وضو کرتے پھر عمامہ اور موقین پر مسح کرتے تھے یہ روایت ابو داؤد کی ہے، اس روایت میں موقین کی ہے لیکن حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے بلالؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ خفین اور خمار پر مسح کرتے، یہ روایت ابن خزیمہ اور طبرانی اور ابو ادریس خولانی نے بلالؓ سے روایت کی ہے کہ آنحضرت ﷺ خفین اور خمار پر مسح کرتے تھے یہ روایت بھی ابن خزیمہ نے اپنی صحیح میں بیان کی ہے، اور انسؓ کی روایت ہے کہ آپ ﷺ موقین اور خمار پر مسح کرتے بیہقی نے اس کی روایت کی ہے اور ابو ذرؓ سے روایت ہے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو دیکھا کہ آپ موقین اور خمار پر مسح کرتے تھے اس کی روایت طبرانی نے الاوسط میں کی ہے، امام نوویؒ نے کہا ہے کہ حدیث میں موقین وہی چیز ہے جو خفین ہے جرموقین نہیں کیونکہ موق عربی لفظ

(۱) جرموق۔ جیم کو پیش راء کو جزم۔ موزہ، وہ چیز جو موزہ کے اوپر اس کی حفاظت کے لئے پہنی جاتی ہے۔ عوام اسے کالوش کہتے ہیں، مصباح اللغات انوار الحق۔

ہے اور جرموق عجمی لفظ ہے جو عربی میں مستعمل ہے اس کے علاوہ حجاز میں جرموق کی ضرورت بھی نہیں پڑتی ہے الخ، علامہ سروجی نے ہدایہ کی شرح میں اس مسئلے کی تردید کی ہے کہ جوہری اور مطرزی اور عکبری نے کہا ہے کہ جرموق اور موق دونوں موزے پر پہنے جاتے ہیں، اس سے یہ بات صاف طریقے سے معلوم ہوئی کہ جرموق خف کے علاوہ کوئی اور چیز ہے، لیکن ابوالبقاء عکبری اور ابونصر بغدادی نے کہا ہے کہ موق وہی جرموق ہے جو موزے پر پہنی جاتی ہے اور اس کے متعلق یہ کہنا کہ اس کی ضرورت نہیں ہوتی تھی یہ بات کہاں سے معلوم ہوئی ، اور صانحانی نے عباب میں حرف "جیم" کے بیان میں کہا ہے کہ جرموق وہ چیز ہے جو موزے پر پہنی جاتی ہے، یہ لفظ موز فارسی ہے اس کو عربی میں منتقل کیا گیا ہے، مع ، اسی لئے مصنفؒ نے فرمایا ہے وَمَن لبسَ جُرمُوق الخ ،جو شخص کہ موزوں پر جرموق پہنے تو وہ جرموق پر مسح کرے یعنی اس پر مسح کرنا جائز ہے۔

امام نوویؒ نے نقل کیا ہے کہ ابو حامدؒ نے کہا کہ تمام علماء کا یہی قول ہے اور مزنی نے کہا ہے کہ میں علماء کے درمیان اس کے جواز کے بارے میں کسی کا اختلاف نہیں جانتا ہوں، امام شافعیؒ کا بھی یہی قول قدیم تھا لیکن قول جدید میں اختلاف کیا ہے اسی بنا پر صاحب ہدایہؒ نے فرمایا ہے خلافا للشافعیؒ الخ یعنی اس مسئلے میں امام شافعیؒ نے اختلاف کرتے ہوئے یوں فرمایا ہے کہ بدل کا بدل نہیں ہوتا ہے، پاؤں دھونے کا بدل موزے پر مسح کرنا ہے اس موزے کا بدل جرموق نہ ہوگا۔

**ولنا ان النبی علیہ السلام مسح علی الجرموقین......الخ**

اور ہم احناف کی دلیل یہ ہے کہ ایک تو رسول اللہ ﷺ کے بارے میں ایک نص صریح ہے کہ آپ نے جرموقین پر مسح کیا جیسا کہ یہ حدیث وضاحت کے ساتھ اوپر گذر چکی ہے، اور دوسری قیاسی دلیل یہ ہے کہ جرموق استعمال اور مقصد کے لحاظ سے خف کے تابع ہوتا ہے لہٰذا خف پر جرموق کا ہونا ایسا ہو گیا جیسے دو تہہ والا موزہ ہوتا ہے، حالانکہ دو تہہ والے موزے کے اوپری حصے پر مسح کرنا بالاتفاق جائز ہے اور اسے بدل کا بدل کہنا صحیح نہیں ہے کیونکہ جرموق موزے کا بدل نہیں ہے بلکہ پاؤں کا بدل ہے، کیونکہ موزے پہننے کی جو غرض تھی وہی غرض جرموق پہننے کی بھی ہے البتہ استعمال کے وقت موزے کے تابع کر کے اسے استعمال کیا جاتا ہے اس سے مقصود یہی ہوا کہ بجائے پاؤں دھونے کے اسی پر مسح کر لیا جائے، اس میں سب سے زیادہ قوی دلیل مزبور کی حدیث ہے۔

عینیؒ نے اعتراض کرتے ہوئے کہا ہے کہ اگر موق اور جرموق دونوں ہی ایک چیز ہو اور خف کے علاوہ ہو جب تو استدلال صحیح ہے لیکن اگر خف ہی کو موق بھی کہتے ہو جیسا کہ ازہری، ہرویؒ اور قزازؒ سے نوویؒ نے نقل کیا ہے اسے دلیل میں پیش کرنا صحیح نہ ہوگا اسی طرح سروجی کا جواب بھی صحیح نہ ہوگا، مع ، اعتراض کا ماحصل یہ ہوا کہ حدیث میں لفظ موق ہے اور وہ ازہری وغیرہ کی نقل کے موافق خف ہے تو خف ہی پر محمول کیا جائے کیونکہ خف کے مسئلے میں سب کا اتفاق ہے۔

(میں یہ کہتا ہوں حق بات یہ ہے کہ یہ استدلال صحیح ہے اور اس پر اعتراض غلط ہے اس طرح پر کہ اہل لغت کے درمیان اس کے بارے میں ان کے آپس میں اختلاف نہیں ہے اس لئے کہ ازہری وغیرہ نے موق کو خف کہا ہے اور جرموق اور موق موزے کی ایک قسم ہے اور جوہری وغیرہ نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ یہ موزہ اس قسم کا ہوتا ہے جو موزوں کے اوپر پہنا جاتا ہے اور اس کی پنڈلی نہیں ہوتی ہے لہٰذا موق اور جرموق کے یہی معنی حقیقی ہیں ویسے یہ ممکن ہے کہ مجازاً کبھی خف کے معنی میں استعمال ہوتا ہو، اور ابن الہمامؒ نے لکھا ہے کہ جوہری اور مطرزی نے کہا ہے کہ موق چھوٹا موزہ ہوتا ہے جو خف کے اوپر پہنا جاتا ہے اور یہ لفظ فارسی سے عربی میں منتقل کیا گیا ہے، انتہی۔

لہٰذا حقیقت کو چھوڑ کر اس لفظ کو مجاز پر محمول کرنا درست نہ ہوگا جب کہ اس سے منتقل کرنے پر کوئی قرینہ موجود نہیں بالخصوص اس صورت میں جب کہ سروجیؒ نے ذکر کیا ہے منتقل ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے لئے اونی دو موزے تھے اور کسی مضمون

کو ثابت کرنا مقدم ہوا کرتا ہے اس کے انکار کر دینے پر، امام محمدؒ نے ابو حنیفہؒ سے انہوں نے حمادؒ سے انہوں نے ابراہیم بن نخعی سے روایت کی ہے آپ رسول علیہ جر موق پر مسح کیا کرتے تھے لہذا اس کو دلیل بنانا صحیح ہوا اور اعتراض ختم ہوا اور مترجم کو بھی یہی بات ظاہر ہوئی، اس توجیہ کو یاد رکھو کہ یہ بہت ہی نادر ہے، واللہ تعالےٰ اعلم۔

یہ سارے مسئلے اس صورت میں ہوں گے جب کہ حدث سے پہلے جر موق کو موزوں کے اوپر پہنا گیا ہو، بخلاف ماذا الخ ، بخلاف اس صورت کے جب کہ حدث ہونے کے بعد جر موق کو موزوں کے اوپر پہنا ہو کہ جر موق پر مسح جائز نہ ہوگا، کیونکہ حدث تو موزوں پر سرائیت کر چکا ہے، اب وہ حدث موزوں سے منتقل ہو کر اس جر موق پر اپنا اثر نہیں کرے گا۔

**ولو کان الجرموق...... الخ**

اور اگر جر موق کرباس (سوتی کپڑے کے ہوں) تو ان پر مسح کرنا جائز نہ ہوگا، کیونکہ یہ سوتی جر موق اس لائق نہیں ہوتے کہ انہیں پاؤں کا بدل کہا جاسکے، لہذا ان پر مسح کرنا جائز نہ ہوگا، البتہ ایسے جر موق پر مسح کرنا جائز ہو سکتا ہے جب کہ ان پر مسح کرنے سے ہاتھ کی تری موزوں تک پہنچ جاتی ہو، اس صورت میں جائز کہنے کی وجہ یہ نہیں مانی جائے گی کہ یہ جر موق موزوں کے قائم مقام ہو تو مسح کے لائق ہو گئے بلکہ اس وجہ سے جائز ہو گیا ہے کہ موزہ پر مسح ہو گیا ہے، اور یہ جر موق پتلے اور نرم ہونے کی وجہ سے موزوں پر تری پہنچانے سے مانع اور حائل نہ بن سکے، م۔

اور اگر دونوں جر موق چمڑے کے یا اس جیسی دوسری چیز کے بنے ہوئے ہوں خواہ وہ موزوں کے اوپر پہنے گئے ہوں یا وہ بغیر موزے کے پہنے گئے ہوں تو یہ دیکھا جائے گا کہ وہ کس چیز کے بنے ہوئے ہیں کیونکہ اگر وہ سوتی کپڑے یا اس جیسی کسی اور چیز کے بنے ہوئے ہوں تو ان پر مسح جائز نہ ہوگا، اور اگر چمڑے یا اس جیسی کسی مضبوط چیز کے بنے ہوئے ہوں تو ان پر مسح جائز ہوگا، اور اگر وہ موزوں کے اوپر پہنے گئے ہوں تو پھر یہ دیکھا جائے گا کہ وہ سوتی کپڑے اور اس جیسے کسی چیز کے ہیں یا نہیں اگر سوتی کپڑے کے ہو تو ان کے اوپر سے مسح کرنا جائز نہ ہوگا ہاں اس صورت میں جائز ہوگا جب کہ انتہائی باریک ہو کہ ہاتھوں کی تری ان کے نیچے تک پہنچ جاتی ہو اور اگر چمڑے اور اس جیسے کسی چیز کے بنے ہوئے ہوں تو اگر وہ حدث کے بعد پہنے گئے ہوں خواہ اس سے پہلے ان موزوں پر مسح کیا گیا ہو یا نہ کیا گیا ہو دونوں صورتوں میں دور جر موق پر مسح کرنا جائز نہ ہوگا اور اگر حدث ہونے سے پہلے ہی دونوں جر موق اوپر پہن لئے گئے ہوں تو ہمارے نزدیک ان پر مسح جائز ہوگا المحیط۔

اور اگر موزے پہنے اور صرف ایک موزے پر ایک جر موق پہنا تو یہ بات جائز ہے کہ اس ایک جر موق پر اور دوسرے خالی موزے پر مسح کر لیا جائے، قاضی خان، یہ اس صورت میں جب کہ جر موق چمڑے کا یا اس جیسا اور کسی چیز کا بنا ہوا ہو، م، موزوں پر موزوں کا حکم ایسا ہی ہے جیسے موزے پر جر موق کا حکم ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ چمڑے کے جر موق پر بلکہ موزے کے اوپر کے تہہ پر بھی اس وقت مسح کرنا جائز ہے جب کہ حدث سے پہلے پہنا گیا ہو اس کی تفصیل اوپر گذر چکی ہے محیط، م، اگر دو تہوں والا موزہ پہنا ہو تو اوپر کی تہہ پر مسح کرنا جائز ہے الکافی، تر کی نمدے سے جو موزے بنائے جاتے ہیں صحیح قول کے مطابق ان پر مسح کرنا جائز ہے کیونکہ وہ ایسے بنے ہوئے ہوتے ہیں کہ ان کو پہن کر کافی دور تک پیدل چلنا ممکن ہے، شرح مبسوط امام سرخسی کے، ع امام سرخسی کے نزدیک صحیح قول یہ ہے کہ ان پر اس وقت مسح کرنا جائز ہے جب ان کے نیچے چمڑا لگا ہوا ہو جیسا کہ جر میں ہے، ع۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ پہلا قول ہی صحیح ہے اسی طرح بہر اچھی نمدے کی یا سخت اون کے بنے ہوئے چیزوں میں سوراخ نظر نہیں آتے ان پر مسح جائز ہونا چاہئے واللہ اعلم، م۔

ایسا جاروق جو قدم کو چھپاتا ہو اور ٹخنہ اور قدم کی پیٹھ سے ایک یا دو انگلی سے زیادہ نظر نہ آتا ہو تو اس پر مسح جائز ہے اور اگر ایسا نہ ہو لیکن چمڑے سے قدم ڈھکا ہوا ہو اور چمڑا جاروق کے ساتھ سلا ہوا ہو تو اس پر بھی مسح جائز ہے اور اگر کسی چیز سے بندھا

ہوا ہو تو جائز نہ ہوگا، الخلاصہ۔

جاروق میں اوپر سے کٹا ہوا ہوتا ہے جسے تسمے اور گھنڈیوں سے باندھ دیا جاتا ہے اور کبھی گھنڈیوں کے نیچے سے پٹی کے طور پر چمڑے کی ایک تہہ لگا دیتے ہیں جو چھپاتا ہے، م، اگر کسی نے مکعب پہنا اور وہ ایسا ہو کہ جیسے کعب یعنی ٹخنہ اور قدم کا کوئی حصہ سوائے ایک دو انگلیوں کی مقدار کے اور کچھ نظر نہ آتا ہو تو اس پر مسح جائز ہے اور وہ ایسے موزے کے قائم مقام ہے جس میں ساق نہیں، القنیہ، ع، جواب ایک قسم کا موزہ ہے جو فارسی سے عربی میں مستعمل ہوا ہے اور میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ جواب وہ ایک قسم کا موزہ ہے جسے شامی باشندے سخت جاڑے میں پہنتے ہیں اور بٹے ہوئے سوت سے بنتا ہے قدم سے ٹخنے تک ہوتا ہے، اور منعل ایسا جواب جس میں ٹخنے تک کی نعل لگی ہوتی ہے۔

**ولا يجوز المسح على الجوربين عند أبى حنيفة رحمه الله، الا ان يكونا مجلدين اومنعلين، وقالا: يجوز اذا كانا ثخينين لا يشفان، لماروى ان النبى عليه السلام مسح على جوربيه، ولانه يمكنه المشى فيه اذا كان ثخينا، وهو ان يستمسك على الساق من غيران يربط بشئى، فاشبه الخف، وله انه ليس فى معنى الخف، لانه لا يمكن مواظبة المشى فيه الا اذا كان منعلا، وهومحمل الحديث، وعنه انه رجع الى قولهما، وعليه الفتوى**

ترجمہ:- جوربین پر مسح کرنا جائز نہیں ہے ابو حنیفہؒ کے نزدیک مگر اس صورت میں جب کہ جوربین چمڑے کے ہوں یا چمڑے کی تہہ لگی ہوئی ہو اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ اگر وہ دونوں بہت موٹے ہوں اس روایت کی بناء پر جس میں یہ کہا گیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنے دونوں جورب پر مسح کیا ہے اور اس وجہ سے بھی کہ جب وہ موٹے ہوں اور بغیر باندھے ہوئے پنڈلی تک اونچے اور کھڑے رہ سکتے ہوں اور اسے پہن کر کچھ دور تک چلنا ممکن ہو کہ ان شرطوں کے ساتھ وہ موزے کے مشابہ ہو جاتے ہیں، اور امام اعظمؒ کی دلیل یہ ہے کہ جورب موزے کے معنی میں نہیں آتے کیونکہ صرف ان کو پہن کر دور تک پیدل متواتر چلنا ممکن نہیں ہو سکتا مگر صرف اس صورت میں جائز ہوگا جب کہ ان پر نعل لگا ہوا ہو اور حدیث سے بھی یہ مراد ہے مگر امام اعظمؒ سے یہ منقول ہے کہ انہوں نے صاحبینؒ کے قول کی طرف رجوع کر لیا تھا اور اسی پر فتوی بھی ہے۔

## توضیح:- جورب پر مسح کرنے کا حکم اور اس کی تفصیل

**ولا يجوز المسح على الجوربين عند أبى حنيفة رحمه الله......الخ**

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہر قسم کے جوربین (پائے تابے) پر مسح کرنا جائز نہیں ہے جائز ہونے کے لئے شرط یہ ہے کہ وہ مکمل چمڑے کے بنے ہوں یا یہ کہ نیچے کی تہہ چمڑے کی ہو، مجلد یا مکمل چمڑے کے ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اوپر اور نیچے ہر طرف چمڑا لگا ہوا ہو، الکافی۔

اور منعل کا مطلب یہ ہے جس کے صرف نیچے چمڑا لگا یا گیا ہو جیسے کہ نعل یعنی عربی جوتی جو پیروں کے نیچے ہوتی ہے، الساج، یعنی تلوے پر ایک تلہ لگا ہوا ہو، خلاصہ یہ ہے کہ ایسے پاتابے جو مجلد ہوں یا منعل ہوں یعنی مکمل چمڑے کے ہوں یا صرف نیچے کا تلہ چمڑے کا ہو بالاتفاق اس پر مسح جائز ہے اور خالی پاتابے میں اختلاف ہے امام صاحب کے نزدیک جائز نہیں ہے لیکن صاحبینؒ نے کہا کہ خالی پاتابہ پر بھی جائز ہے بشرطیکہ وہ دونوں سخت گاڑھے ہوں نرم اور پتلے نہ ہوں تمام صحابہ کرام اور تابعینؒ کا بھی یہی قول ہے اور سفیان ثوری ابن المبارک، اسحاق، احمد اور داؤدؒ کا مذہب بھی یہی ہے، اور رحلیہ میں ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق ہی امام شافعیؒ کے بھی فرمایا ہے اسی طرح صاحبین کے قول کے مطابق امام احمدؒ نے فرمایا ہے، اور جورب (پائے تابہ) جو کہ مرغری یہ باریک سوت یا بال سے بنائے جاتے ہیں کسی اختلاف کے بغیر ان پر مسح جائز ہے لیکن یہ اگر اس قدر گاڑھے ہوں کہ ان کو پہن کر ایک فرسخ یا اس سے زیادہ چلنا ممکن ہو تو اس میں اختلاف ہے۔

اسی طرح اگر پتلی کھال سے بنی ہوئی ہو تو بھی اس میں اختلاف ہے، مع، صاحبین اور جمہور کے قول کی دلیل ایک حدیث اور ایک قیاس ہے نقلی دلیل یعنی نص یہ ہے "لِما رُوِیَ أن النبیَ علیه السلامُ مَسحَ علی جَورَبیه" اس میں بتلایا گیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنے جوربین پر مسح کیا ہے۔ یہ حدیث مغیرہ بن شعبہ، ابو موسیٰ اور بلالؓ نے روایت کی ہے اور حضرت مغیرہؓ کی حدیث جو بحوالہ ابو قیس عن ہذیل ابن شرحبیل عن مغیرہ ابن شعبہ ہے انہوں نے فرمایا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے وضو کیا اور آپ نے اپنے پائے تابوں پر اور اپنے نعل لگے ہوئے پائے تابوں پر مسح کیا ہے۔ پھر امام ترمذیؒ نے فرمایا ہے کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے اور نسائی نے کہا ہے کہ ابو قیسؒ کا کوئی موافق نہیں ہے اور حضرت مغیرہؓ سے بروایت صحیح یہ ثابت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے موزوں پر مسح کیا ہے۔ بیہقی نے کہا ہے کہ سفیان ثوری، عبدالرحمٰن بن مہدی، احمد، یحییٰ بن معین، علی بن المدینی، اور مسلمؒ نے اس حدیث کو ضعیف کہا ہے کہ یہ حدیث منکر ہے۔ نوویؒ نے کہا ہے کہ ہم ترمذیؒ کے اس دعوی کو کہ یہ حسن صحیح ہے تسلیم نہیں کرتے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ شیخ تقی الدین ابن دقیق العید نے امام میں کہا ہے کہ ابو قیس کا نام عبدالرحمٰن بن مروان ہے۔ امام بخاریؒ نے اپنی صحیح میں ان سے استدلال کیا ہے اور یحییٰ ابن معین نے اس کی پرزور تائید کی ہے۔ اور جعفیؒ نے کہا ہے کہ ثقہ اور ثبت ہے، اور عجلی نے ہذیل کی توثیق کی اور ان دونوں سے بخاری نے روایت بیان کی ہے۔ نیز ان دونوں راویوں نے دوسرے محدثین کے مخالف روایت بھی نہیں کی ہے بلکہ اپنی ایک مستقل روایت کے اندر ایک زائد بات کی روایت کی ہے۔

اس طرح موزوں پر مسح کرنے کی حدیث اور جوربین اور نعلین پر مسح کرنے کی حدیث دو روایتیں نہیں ہیں بلکہ دو حدیثیں ہیں۔ اسی لئے ابو داؤد نے اپنی روایت کے بعد خاموشی اختیار کی ہے۔ اور کوئی تبصرہ نہیں فرمایا ہے۔ جس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ یہ صحیح ہے۔ پھر ابن حبان اور ترمذیؒ نے اس کی تصحیح کی ہے۔ اس کے بعد امام ترمذیؒ کے حق میں امام نوویؒ کا قول کیوں کر مقبول ہو سکتا ہے، اور ابو موسیٰؓ سے ابن ماجہ اور طبرانیؒ نے بلالؓ سے طبرانی نے جوربین پر مسح کرنے کی حدیث روایت کی ہے۔ لہٰذا حدیث حجت اور قابل استدلال ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ حدیث اگرچہ ثابت ہے مگر اس میں تاویل کا احتمال بھی ہے اس طرح پر کہ وہ جورب پر نعل لگے ہوئے تھے، اور معنی یہ ہو جائیں گے کہ رسول اللہ ﷺ نے نعل لگے ہوئے پائے تابوں میں نعل لگے ہوئے پائے تابوں پر مسح کیا ہے، اور یہ تاویل کیوں نہیں کی جائے، کیونکہ صرف نعل پر مسح کرنا کسی کا قول نہیں لہٰذا نعل سے مراد وہ نعل ہے جو جورب میں لگا ہوا اس طرح یہ حدیث امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ کے لئے اس بات کی دلیل ہے کہ جس جورب پر نعل لگا ہوا اس پر مسح کرنا جائز ہے، فافہم، م۔

اور صاحبینؒ کے قول کی عقلی دلیل یہ ہے: ولانه یمکنه المشی الخ اس دلیل سے کہ آدمی کو ایسا جورب پہن کر چلنا ممکن ہے جب کہ وہ بہت زیادہ گاڑھے ہوں اور وہ پنڈلی پر اس طرح سیدھے رہیں کہ ان کے باندھنے کی کوئی ضرورت نہ پڑے اور وہ خف یعنی موزے کے مشابہہ ہو جائیں گے اور اسی مشابہت کی وجہ سے موزوں کا حکم بھی اس پر جاری ہوگا، اس موقعہ پر اگر یہ کہا جائے کہ انگریزی سوتی موزے بھی بغیر کسی بندھن کے پنڈلی پر کھڑے رہتے ہیں تو اس پر بھی مسح جائز ہونا چاہئے تو اس کا جواب یہ ہے کہ وہ گاڑھے نہیں بلکہ پتلے ہوتے ہیں دوسرے یہ کہ بندھن کے بغیر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ خود اپنے طور پر اتنے سخت اور ٹھوس ہوں کہ بغیر بندھن کے بھی سیدھے رہتے ہوں لیکن یہ انگریزی موزے گاڑھے ہونے کی وجہ سے نہیں بلکہ اپنی بناوٹ کی وجہ سے پنڈلی کے اوپر کھڑے نظر آتے ہیں لہٰذا ان پر مسح جائز نہ ہوگا۔

**وله انه لیس فی معنی الخف، لانه لا یمکن مواظبة المشی فیه الا اذا کان منعلا......الخ**

امام اعظمؒ کی دلیل یہ ہے کہ جورب خف کے حکم میں نہیں ہے کیونکہ اس کو پہن کر ایک فاصلے تک چلتے رہنا صرف اسی

صورت میں ممکن ہو سکتا ہے جب کہ اس کے نیچے نعل کی تہہ لگی ہو۔

اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ یہ معنی تو عقلی ہیں نقلی جواب کیا ہو سکتا ہے تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ یہ قیاس دلیل نہیں ہے بلکہ مذکورہ حدیث کا مقصد بھی یہی ہے یعنی حدیث کا مطلب یہ ہے کہ اس جورب میں نعل کی تہہ لگی ہوئی تھی، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ حدیث کے اس مطلب کو میں نے اس سے پہلے بہت اچھے طریقے سے بیان کر دیا ہے بلکہ حدیث کے معنی یہی ہیں اس تفصیل کے بعد یہ نتیجہ نکلا کہ امام اعظمؒ کا قول بہت زیادہ احتیاط پر مبنی ہے اور صاحبینؒ کا قول بہت زیادہ آسان اور حدیث کے موافق ہے۔

**وعنه انه رجع الى قولهما، وعليه الفتوى ......الخ**

اور امام صاحب سے روایت یہ ہے کہ انہوں نے صاحبینؒ کے قول کی طرف رجوع کیا ہے اور اسی پر فتویٰ ہے، مبسوط میں مذکور ہے کہ امام اعظمؒ مرض موت کی حالت میں اپنے جوربین پر مسح کیا پھر یہ بھی کہا کہ میں جس کام سے منع فرمایا تھا خود میں نے اس کام کو کیا اس سے آپ کے شاگردوں نے یہ استدلال کیا کہ آپ نے اس قول کی طرف رجوع کر لیا ہے، ویسے بعض شاگردوں نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ وفات سے سات دن پہلے اور فتاوی کرخی میں ہے کہ تین روز پہلے آپ نے رجوع کیا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، مع۔

اس جگہ تخین سے مراد وہ جورب ہے جو چمڑے کا نہ ہو اور ان کے نیچے نعل بھی نہ ہو اس پر اس شرط کے ساتھ مسح کرنا جائز ہوگا کہ اسے باندھے بغیر بھی پنڈلی کے اوپر سیدھا کھڑا نظر آئے اور اس کے نیچے کی چیز نظر نہ آئے اور اسی قول پر فتویٰ ہے، النہر۔

**ولا يجوز المسح على العمامة والقلنسوة والبرقع والقفازين، لانه لا حرج فى نزع هذه الاشياء، والرخصة لدفع الحرج، ويجوز المسح على الجبائر وان شدها على غير وضوء، لانه عليه السلام فعل ذلك وامر علياً به، ولان الحرج فيه فوق الحرج فى نزع الخف، فكان اولى بشرع المسح، ويكتفى بالمسح على اكثرها، ذكره الحسن، ولا يتوقت لعدم التوقيف بالتوقيت**

ترجمہ:- اور مسح کرنا جائز نہیں ہے عمامہ پر ٹوپی پر، برقعے پر اور دستانوں پر، اس لئے کہ ان چیزوں کو اتار دینے میں کوئی تکلیف نہیں ہے اور تکلیف دور کرنے کی غرض سے ہی مسح کی رخصت دی جاتی ہے، اس طرح زخم کی پٹیوں اور جبیروں پر مسح کرنا جائز ہے اگرچہ بغیر وضو کئے ہوئے ہی پٹی باندھی گئی ہو کیونکہ خود رسول اللہ ﷺ نے ایسا کیا ہے اور حضرت علیؓ کو بھی اس مسح کا حکم دیا ہے اور اس لئے بھی کہ ان چیزوں کے نکالنے میں جو تکلیف ہوتی ہے وہ کہیں زیادہ ہوتی ہے اس تکلیف سے جو موزے کو اتار کر مسح کرنے سے تکلیف ہو سکتی ہے لہٰذا بدرجہ اولی اس پر مسح کرنا جائز ہونا چاہئے، اور ان پر مسح کرنے میں اتنی بات کافی ہے کہ ان کے اکثر حصے پر مسح کر لیا جائے یہ بات حضرت حسنؒ نے بیان کی ہے اور اس کے لئے کسی وقت کی بھی پابندی نہیں ہے کیونکہ کسی وقت کی پابندی کی خبر نہیں ملی ہے۔

## توضیح:- عمامہ، ٹوپی، برقعہ اور دستانے پر مسح، جبیرے پر مسح

**ولايجوز المسح على العمامة...... الخ**

مسح کرنا ان چیزوں پر جائز نہیں ہے یعنی پگڑی، برقعہ جو عورتیں اپنے چہرے پر ڈالتی ہیں اور قفاز یعنی دستانے، کیونکہ ان چیزوں کے اتارنے میں کوئی تکلیف نہیں ہوتی حالانکہ تکلیف دور کرنے کی غرض سے ہی مسح کی اجازت دی جاتی ہے۔ اگر یہ سوال ہو کہ حضرت بلالؓ اور ثوبانؓ کی حدیث میں عمامہ پر مسح کرنے کا ثبوت ملتا ہے اور یہ روایت بخاری، ابوداؤد اور ان کے علاوہ

دوسری کتابوں میں صحیح سندوں سے مروی ہیں تو پھر ناجائز ہونے کا حکم کیوں ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ روایت کرنے میں نظر کا یا سمجھ کا دھوکہ ہوا ہے اس طرح پر کہ رسول اللہ ﷺ نے تھوڑے سر پر مسح کیا اور سر پر لگے ہوئے عمامے پر ہاتھ پھیر لیا۔ اس تفسیر کے مطابق جو حضرت مغیرہؓ کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنے ناصیہ یعنی سر کے اگلے حصے پر اور عمامے پر مسح کیا ہے اور یہ بطریقہ استحباب ہے لیکن صرف عمامہ پر مسح کرنا جائز نہیں ہے یہی قول امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا ہے جیسا کہ الحلیہ میں ہے۔ اور خطابیؒ نے کہا ہے کہ جمہور کا بھی یہی قول ہے اور باقی چیزوں پر مسح کرنے میں تمام فقہاء ناجائز ہونے پر متفق ہیں۔

وہ مسائل جن کا تعلق جبیرہ پر مسح کرنے سے ہے ان کی تفصیل یہ ہے۔ عینیؒ نے لکھا ہے کہ محیط میں ہے کہ اگر جبیروں پر مسح کرنے سے نقصان ہوتا ہو اس لئے اگر ان پر مسح کرنا چھوڑ دیا تو جائز ہوگا لیکن اگر مسح کرنے میں نقصان نہ ہوتا ہو تو جائز نہ ہوگا۔ صاحبین کے نزدیک نماز جائز نہ ہوگی اور ہم نے اصل یعنی کتاب مبسوط میں ابو حنیفہؒ کا قول بھی پایا، ویسے یہ بات بھی کہی گئی ہے کہ امام اعظمؒ کے نزدیک ان کا چھوڑنا جائز ہے اور صحیح یہ ہے کہ امام اعظمؒ کے نزدیک جبیروں پر مسح کرنا واجب ہے فرض نہیں ہے اسی بناء پر بغیر مسح کے بھی نماز جائز ہو جائے گا۔ اور ابو علیؒ نے کہا ہے کہ جبیرے پر مسح اس وقت جائز ہے جب زخم پر مسح نقصاندہ ہو ورنہ نہیں اور یہی حکم فصد لینے والے کی پٹی کا ہے اور مستصفی میں ہے کہ مذکورہ اختلاف زخمی کے بارے میں ہے کیونکہ جس کی ہڈی ٹوٹ گئی ہو اس کے لئے بالاتفاق مسح کرنا واجب ہے۔

اور جوامع الفقہ میں ہے کہ امام اعظمؒ کا صاحبینؒ کے اس قول کی طرف کہ مسح کرنا فرض ہے رجوع کرنا صحیح ہے۔ تجرید القدوری میں ہے کہ امام اعظمؒ کا صحیح مذہب یہ ہے کہ جبیرہ پر مسح کرنا فرض نہیں ہے، مع، امام صاحب کے نزدیک جبیرہ پر مسح کرنا نہ فرض ہے اور نہ واجب ہے، یہی قول صحیح ہے، محیط السرخسی اور البحر، ع، لیکن ابھی کچھ پہلے جوامع الفقہ کے حوالہ سے گذرا ہے کہ امام صاحبؒ نے صاحبینؒ کے قول کی طرف رجوع کر لیا ہے، م، یہی قول عتابیہ ہے کہ ابو المکارمؒ اور صاحبینؒ کے قول کی طرف امام صاحبؒ نے رجوع کیا ہے، الخلاصہ، اور اسی پر فتوی ہے، شرح المجمع، ر، عیون اور حقائق میں ہے کہ احتیاطاً صاحبینؒ کے قول پر فتوی ہے، ابو المکارم، اسی بناء پر صاحب ھدایہ نے لکھا ہے۔

**ویجوز المسح علی الجبائر وان شدھا علی غیر وضوء...... الخ**

جبیروں (پٹیوں) پر مسح کرنا جائز ہے اگرچہ بغیر وضو کی حالت میں ہی باندھی گئی ہوں، اس جگہ جائز ہونے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ چاہے کرے یا نہ کرے بلکہ مطلب یہ ہے کہ یہ شریعت کی طرف سے ثابت ہے اور شریعت کی طرف سے اس کی اجازت ہے جیسا کہ موزے کے مسح کو جائز کہا گیا ہے کیونکہ مسح تو اپنی جگہ پر فرض ہے اسی طرح جبیرے پر بھی مسح کرنا فرض ہے کہ بوقت ضرورت اگر مسح نہ کہا گیا تو نماز جائز ہی نہ ہوگی اور اوپر گذر چکا ہے کہ اسی پر فتوی بھی ہے۔

**لانہ علیہ السلام فعل ذلک وامر علیاً بہ...... الخ**

کیونکہ خود رسول اللہ ﷺ نے اس پر عمل کیا ہے اور حضرت علیؓ کو بھی اس کا حکم دیا ہے، عینیؒ اور دوسرے نے بھی اس سلسلے میں بڑی طویل بحث کی ہے اور اس کا حاصل یہ ہے کہ خود مسح کرنے میں دار قطنیؒ نے ابن عمرؓ سے اور طبرانیؒ نے ابو عمامہؓ سے روایت کی ہے لیکن اس روایت میں دونوں ضمیریں استعمال کی گئی ہیں البتہ ابن عمرؓ سے ان کا یہ عمل صحیح ثابت ہوا ہے جیسا کہ الفتح اور عینی میں ابو بکر الحسین الحافظ سے مروی ہے اور یہ روایت مرفوع کے درجے میں ہو سکتی ہے، حضرت علیؓ کو حکم دینے کی حدیث ابن ماجہ دار قطنی اور دوسروں نے روایت کی مگر وہ صحیح نہیں ہے۔

عینیؒ نے کہا ہے کہ اس بحث میں حضرت جابرؓ کی حدیث اصل ہے جیسے ابوداؤد نے جابرؓ سے روایت کیا ہے کہ ہم لوگ ایک مرتبہ سفر میں گئے وہاں ہم میں سے کسی ایک کے سر میں ایک پتھر آکر لگا جس سے سر زخمی ہو گیا پھر اس شخص کو جنابت کے عمل

کی ضرورت پڑی تو اس نے اپنے ساتھیوں سے سوال کیا کہ آپ لوگوں کے خیال میں مجھے تیمم کرنے کی رخصت حاصل ہے تو لوگوں نے جواب دیا نہیں، ہمارے خیال میں تیمم کرنے کی رخصت نہیں ہے کیونکہ تم پانی کے استعمال کرنے پر قادر ہو مجبوراً اس شخص نے غسل کیا جس سے اس کی وفات ہو گئی اس کے بعد جب ہم رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں آئے اور آپ کو اس واقعے کی اطلاع ملی تو فرمایا کہ انہی لوگوں نے اسے مار ڈالا ہے کیونکہ جب انہیں حکم نہیں معلوم تھا تو بغیر معلوم کئے ہوئے کیوں منع کیا حالانکہ مسئلے سے ناواقف کے لئے مسئلے کا دریافت کر لینا ضروری ہے، حقیقت یہ ہے کہ اس شخص کے لئے تیمم کر لینا کافی تھا اور زخم پر پٹی باندھ لینا اس کے بعد پھر مسح کرتا باقی بدن دھوڈالتا، بیہقیؒ نے کہا ہے کہ اس بحث میں تمام روایتوں کے مقابلے میں یہی حدیث صحیح ترین ہے۔ نقلی دلیل کے علاوہ اس جگہ قوی قیاس بھی موجود ہے جسے مصنف ھدایہؒ نے ان الفاظ میں بیان فرمایا ہے۔

**ولان الحرج فیه فوق الحرج فی نزع الخف، فکان اولی بشرع المسح...... الخ**

یعنی اس پٹی کے کھولنے میں جو تکلیف ہوتی ہے اس تکلیف سے بہت بڑھی ہوئی ہے وہ تکلیف جو موزے اتارنے میں ہوتی ہے لہٰذا مسح کے ثابت ہونے میں یہ دلیل بہت ہی قوی ہے، واضح ہو کہ جبیرے کا مسح اس کے پورے حصے پر ہونا ضروری ہے اور یہ مسئلہ موزے پر مسح کے خلاف ہے۔

**ویکتفی بالمسح...... الخ**

لیکن حضرت حسنؒ نے کہا ہے کہ جبیرے کے اکثر حصے پر مسح کر لینا کافی ہو جاتا ہے، اسی پر فتوی دینا چاہئے، المضمرات ،ع، اور آدھے یا اس سے کم پر مسح کرنا بالاتفاق جائز نہیں ہے، السراج۔

**ولا یتوقت لعدم التوقیف بالتوقیت...... الخ**

اور چونکہ زخم کے اچھے ہونے کے لئے کوئی وقت متعین نہیں ہے اس لئے اس کے مسح کے لئے بھی کوئی وقت محدود نہیں کیا گیا ہے اسی بناء پر ہم بھی اپنی عقل اور رائے سے وقت محدود نہیں کر سکتے، اس کے علاوہ مسح کا جائز ہونا تو پٹی کی ضرورت تک ہے تو جب تک پٹی کی ضرورت باقی رہے گی مسح کا حکم بھی باقی رہ جائے گا اور اگر شریعت کے طور سے کوئی بات معلوم ہوتی تو یہ دوسری بات تھی حالانکہ اس سلسلے میں کوئی روایت نہیں ہے، م، حاصل بیان یہ کہ مسح کے لئے وقت معین نہیں ہے اسی طرح وضو کی حالت باندھنے اور بغیر وضو کے باندھنے میں بھی کوئی فرق نہیں ہے یعنی جس حال میں بھی پٹی باندھی گئی ہو اس پر مسح جائز ہے، الخلاصہ، اسی طرح حدث چھوٹا ہو یا بڑا یعنی وضو کی ضرورت ہو یا غسل کی سب کا حکم یکساں ہے نیز اس بات پر اتفاق ہے کہ اس مسح میں نیت کی شرط نہیں ہے، البحر۔

اس طرح ایک بار ہاتھ پھیر کر مسح کر لینا ہی کافی ہو گا اور یہی صحیح ہے، المحیط، اسی طرح اگر پٹی پر پٹی بندھی ہو اور مسح کے بعد اوپر کی پٹی گر گئی ہو تو نیچے کی پٹی پر دوبارہ مسح کرنا ضروری نہیں ہے، البحر، ٹوٹی ہوئی ہڈی پر پٹی یا زخم کے اوپر بندھی ہوئی پٹی یا خود زخم پر مسح کر لینا ایسا ہے گویا اس کے نچلے حصے کو دھو دیا گیا ہو اور وہ مسح کسی دوسری چیز کا بدل نہیں ہو اسی بناء پر اگر ایک پاؤں پر پٹی بندھی ہو تو صرف اسی پر مسح کرنا اور دوسرے پاؤں کو دھو لینا کافی ہے بلکہ ضروری ہے، التبیین

واضح ہو کہ پٹی کے اوپر مسح کرنے کا حکم اسی وقت ہو گا جب کہ پٹی کے دھونے یا اس کے مسح کرنے کی قدرت نہ ہو مثلاً پانی پہنچنے سے نقصان ہو یا پٹی کھولنے سے نقصان ہوتا ہے، الصدر، کھولنے سے نقصان ہونے میں یہ بھی ایک صورت ہے کہ وہ پٹی ایسی جگہ پر ہو کہ اس کے کھول دینے کے بعد اس کو دوبارہ باندھنے والا کوئی دوسرا موجود نہ ہو اور نہ وہ باندھ سکتا ہو، الفتح، اگر ٹھنڈے پانی سے دھونا نقصان دہ ہو مگر گرم سے دھونا نقصان دہ نہ ہو تو گرم پانی سے ہی دھونا لازم ہے، شرح الجامع الصغیر، قاضی خان کی ،اور یہی ظاہر ہے، البحر۔

اگر پٹی اصل جگہ سے زائد جگہ بندھی ہوئی ہو اگر اس کو کھولنے اور مسح کرنے میں نقصان ہو تو زخم کی جگہ اور صحیح جگہ دونوں کے اوپر کی پٹی پر مسح کر لینا چاہیے اور اگر پٹی کھول کر مسح کرنے میں نقصان نہ ہو ایسی صورت میں اس پٹی کے اوپر مسح کر لینا چاہیے جو زخم کے اوپر بندھی ہوئی ہے لیکن وہ پٹی جو زخم کے باہر حصے پر بندھی ہو اسے دھونا ہوگا، اس حکم میں زخم اور اس کے علاوہ دوسری صورتیں مثلاً ٹوٹ پھوٹ اور جلنے کٹنے وغیرہ کی برابر ہیں، الفتح، اگر اوپر سے مسح کرنے میں بھی نقصان ہو تو وہ بھی معاف ہے، د، اگر فصد لینے والے نے نہ پٹی پر مسح کیا اور نہ گدی پر تو بھی جائز ہے اور اسی پر اعتماد ہے قاضی خان، اور اسی پر فتوی ہے المضمرات، اور پٹی کی دو گرہوں کے درمیان جو جگہ چھوٹی ہوئی رہ جاتی ہے اس پر مسح کر دینا کافی ہے، یہی اصح ہے، الصدر، اور صغری میں ہے کہ یہی اصح ہے اور اس پر فتوی ہے، تاتارخانیہ۔

**وان سقطت الجبيرة عن غير برء، لا يبطل المسح، لان العذر قائم، والمسح عليها كالغسل لما تحتها مادام العذر با قيا، وان سقطت عن برء بطل الزو ال العذر، وان كان فى الصلوة استقبل، لانه قدر على الاصل قبل حصول المقصود بالبدل**

ترجمہ:- اور اگر زخم اچھے ہونے سے پہلے ہی پٹی گر گئی تو مسح باطل نہ ہوگا کیونکہ اب تک مجبوری باقی ہے اور پٹی پر مسح کرنے کا حکم وہی ہے جو اس کے نیچے کے حصے کو دھو دینے کا ہے جب تک کہ مجبوری باقی ہو، اور اگر پٹی اس وقت گری جب کہ مجبوری ختم ہو گئی ہو تو مسح کا حکم باطل ہو جائے گا مجبوری کے ختم ہو جانے کی وجہ سے، اور اگر نماز کی حالت میں پٹی گری ہو تو نماز پھر سے شروع کرنی چاہیے کیونکہ وہ شخص اصل پر قادر ہو چکا ہے بدل سے مقصود پورا ہو جانے سے پہلے۔

## توضیح: جبیرے یا پٹی کے گر جانے کا حکم

**وان سقطت الجبيرة عن غير برء، لا يبطل المسح......الخ**

اور اگر چوٹ یا زخم کے اچھے ہونے سے (جبیرہ) ہی پٹی گر گئی ہو تو مسح باطل نہ ہوگا، یہی قول محیط، کافی اور دوسرے متون میں ہے، کیونکہ ابھی تک عذر باقی ہے، اور جس طرح پٹی کے نیچے کا حصہ پہلے واجب تھا اسی طرح اس عذر یعنی زخم کے باقی رہنے تک اس کے اور مسح کرنا بھی واجب ہوگا، **وان سقطت** الخ اور اگر زخم اچھا ہونے کے بعد پٹی گری ہو تو مسح باطل ہو جائے گا کیونکہ اب اس کی مجبوری ختم ہو چکی ہے، اس لئے اس جگہ کا دھونا حسب دستور لازم ہو جائے گا۔

**وان كان فى الصلوة استقبل، لانه قدر على الاصل قبل حصول المقصود بالبدل......الخ**

اور اگر پٹی نماز کی حالت میں گری ہو تو اس نماز کو پھر سے پڑھنا لازم ہوگا، کیونکہ وضو کے قائم مقام یعنی مسح سے مقصود پورا ہونے سے پہلے وہ شخص اصل عمل یعنی وضوء پر قادر ہو گیا ہے، یعنی مسح سے ابھی تک پوری نماز پڑھ کر فارغ نہیں ہو سکا تھا کہ اصل عمل یعنی وضوء پر قدرت حاصل ہو گئی ہے کہ اب وہ شخص اس جگہ باضابطہ دھو کر نماز پڑھ سکتا ہے لہذا اب بدل یعنی اس پر مسح کرنا بے فائدہ ہوگا، اس لئے یہ بات لازم ہو گئی کہ باضابطہ دھو کر یا وضو کر کے نماز کو شروع سے پڑھ لے، م، اور اگر زخم اچھا ہو کر اس کی پٹی گری ہو تو صرف اسی جگہ کو دھو لینا لازم ہے، المحیط، الکافی۔

اگر وضو کرتے وقت یا اس کے بعد دوا پر پانی بہا دیا پھر زخم اچھے ہونے کی بناء پر دوا بھی گر گئی ہو تو اس جگہ کو دھونا لازم ہوگا ورنہ نہیں۔ المحیط، اگر کسی کا ناخن ٹوٹ گیا اس لئے اس پر دوا لگائی گئی ایسی صورت میں اگر اس دوا کو چھوڑانے میں نقصان کا ڈر ہو تو اس پر مسح کرنا چاہیے، اور اگر مسح کرنا بھی نقصان دہ ہو تو ویسا ہی چھوڑ دینا چاہیے، ہاتھوں اور پیروں میں کبھی پھٹن آجاتی ہے تو اگر ان پر پانی بہانے میں تکلیف نہ ہو تو پانی بہالے ورنہ ان پر مسح کرے صرف اس کے چاروں طرف کو دھو دے، التبیین۔

اگر پٹی پر مسح کیا پھر صرف پٹی گر گئی اس لئے دوسری پٹی بدلی تو بہتر یہ ہے کہ اس پر دوبارہ مسح کرے، الذخیرہ، ایک شخص

کی انگلی میں زخم ہو گیا اس نے اس میں مرہم ڈالا اور وہ زخم کے حلقہ سے زائد بھی لگ گیا، اس کے بعد اس نے وضوء کیا اور اس حصہ پر مسح کیا تو جائز ہو جائے گا بشرطیکہ پوری پٹی پر مسح کر لیا ہو، فصد لینے والے کا بھی یہی حکم ہے، اسی پر فتوی ہے، ایک شخص کے ہاتھ میں کلائی کے اوپر (بہائز) دانے ہو گئے اس نے اس حصہ کو ان پر مسح کرنے کی نیت سے پانی میں ڈبو دیا تو مسح صحیح نہیں ہوا بلکہ برتن کا پانی بھی ناپاک ہو گیا، البتہ اگر ہتھیلی یا انگلی میں دانے ہوں اور مسح کرنے کا ارادہ ہو تو ڈبو دینا کافی ہو جائے گا، الخلاصہ۔

اس مسئلہ کی بناء مستعمل پانی کے ناپاک ہو جانے یا پاک رہ جانے کے اصول پر ہے، اس کے پاک رہنے پر یہی فتوی ہے البتہ اگر پانی کم ہو اور مستعمل پانی غیر مستعمل کے مقابلہ میں زیادہ ہو تو وہ پانی دوسرے کو پاک کرنے والا یعنی مطہر باقی نہ رہیگا، م، اگر کسی زخم پر پٹی ہو اور وہ اندر کے پیپ یا خون سے تر ہو گئی تو اگر وہ تری باہر کی طرف نکل آئی ہو تو وضو ٹوٹ گیا ورنہ نہیں، اور پٹی پر پٹی ہو اور وہ تری بعض پٹی پر آئی سب پر نہیں آئی تو بھی وضو ٹوٹ گیا، التاتارخانیہ، اگر جرموق کے اوپر کا حصہ اتنا چوڑا ہو کہ اس میں ہاتھ ڈال کر موزہ پر مسح کر لیا تو مسح جائز نہ ہوا، القنیہ، یہاں پر موزوں پر مسح کا باب ختم ہوا، اب حیض اور استحاضہ کا بیان آتا ہے۔

## باب الحيض والا ستحاضة

**اقل الحيض ثلاثة ايام ولياليها، وما نقص من ذلك فهو استحاضة، لقوله عليه السلام: اقل الحيض للجارية البكر و الثيب ثلاثة ايام ولياليها، واكثره عشرة ايام، وهوحجة على الشافعي في التقدير بيوم وليلة، وعن ابي يوسف انه يومان والاكثر من اليوم الثالث اقامة للا كثر مقام الكل، قلنا هذا نقص عن تقدير الشرع**

ترجمہ:- حیض اور نفاس کے باب میں یہ ہے۔ حیض کی کم از کم مدت تین دن راتوں سمیت، اور اس سے جو کم مقدار ہو وہ استحاضہ ہے، کیونکہ رسول اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ حیض کی کم از کم مدت کنواری لڑکی اور ثیبہ دونوں کے لئے تین دن اور ان کی راتیں ہیں اور اس کی زیادہ سے زیادہ مدت دس دن ہیں یہ حدیث امام شافعیؒ کے فیصلہ کے خلاف حجت ہے جس سے انہوں نے ایک دن اور ایک رات کا وقت مقرر کیا ہے، اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک کم از کم مدت دو دن پورے ہو کر تیسرے دن کا آدھے سے زیادہ ہونا کافی ہے، اس لئے کہ تیسرے دن آدھے سے زیادہ کو پورے دن کے برابر پورا دن ہونے کے برابر مان لیا گیا ہے، کہ اکثر احکام میں ایسا ہوتا رہتا ہے، مگر ہم احناف کے نزدیک اس طرح مان لینے سے شرعی متعین مقدار کو کم کرنا لازم آتا ہے۔

### توضیح: حیض اور استحاضہ کا بیان، مدت حیض

حیض اور استحاضہ میں نفاس بھی حیض میں شامل ہے گویا دونوں ایک ہی ہے، اس لئے نفاس کا لفظ ذکر نہیں کیا گیا ہے، حاکم اور ابن المنذرؒ نے صحیح اسناد کے ساتھ حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ حضرت حواء علیہا السلام پر حیض کی ابتداء اس وقت سے ہوئی جب کہ وہ جنت سے اتار دی گئیں، ایک اور حدیث میں ہے کہ یعنی حیض ایک ایسی چیز ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے آدم کی بیٹیوں پر مقرر کر دیا ہے بعض بزرگوں نے کہا ہے کہ حیض کا ثبوت سب سے پہلے بنی اسرائیل پر ہوا، اسے بخاریؒ نے تعلیقاً بیان کیا ہے۔

میں مترجم مذکورہ دونوں روایت میں تطبیق دیتے ہوئے یہ کہتا ہوں کہ اس دوسری حدیث کا مطلب غالباً یہ ہے کہ حیض کی وجہ سے کچھ باتوں سے جو ممانعت کے احکام نازل ہوئے وہ بنو اسرائیل پر نازل ہوئے، جب کہ عبدالرزاقؒ نے اسناد صحیح کے ساتھ حضرت ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے کہ بنی اسرائیل کے زمانہ میں اولا عورتیں اور مرد سب ایک ساتھ نماز پڑھا کرتے تھے ان میں سے ہی کچھ عورتیں ایسے وقت میں کچھ مردوں کو اپنی طرف مائل کرنے کے لئے تاک جھانک کرتیں اور اپنے

کو ظاہر کرتیں اس لئے اللہ تعالٰے نے بطور سزا ان میں حیض کا سلسلہ قائم کردیا اور ان کو مسجدوں میں آنے سے روک دیا، اسی طرح کی ایک دوسری روایت بھی ہے جو حضرت ام المؤمنین عائشہؓ سے منقول ہے، اس بحث میں دس چیزوں سے متعلق گفتگو ہوگی جو یہ ہیں۔

نمبر ۱۔ لفظ حیض کی تفسیر لغوی۔ نمبر ۲۔ تفسیر شرعی، نمبر ۳۔ سبب، نمبر ۴۔ رکن، نمبر ۵۔ شرط، نمبر ۶۔ مقدار، نمبر ۷۔ رنگ، نمبر ۸۔ زمانہ عمر، نمبر ۹۔ وقت ثبوت، نمبر ۱۰۔ حکم

نمبر ۱۔ حیض کے لغوی معنی سیلان بہنے کے ہیں، مع۔

نمبر ۲۔ شرعی معنی ہیں رحم (بچہ دانی) سے خون کا نکل کر بہنا جو ولادت کے بغیر ہو۔ الفتح، لہٰذا اگر خون کا بہاؤ رحم سے نہ ہو بلکہ مقعد (پاخانہ نکلنے کے مقام) سے ہو تو یہ حیض نہ ہوگا، لیکن اس کے نکلنے کے بعد نہانا مستحب ہے، الخلاصہ، اگر رحم سے نہ ہو وہ استحاضہ ہوگا، ف ع د، اور جو خون ولادت کے بعد ہو وہ نفاس ہوگا، اس طرح اس قسم خون کی تین قسمیں ہوں گی، حیض، استحاضہ، نفاس، اور ہر ایک کے احکام بھی علیحدہ اور مستقل ہوں گے، م۔

حیض کی مذکورہ تعریف اس وقت درست ہوگی جب بعض مشائخ کے قول کے مطابق شریعت میں حیض خون نجس کا نام ہو، اور اگر دوسرے مشائخ کے قول کے مطابق اس کیفیت کا نام ہو جو اس خون کے آنے پر ہوتی ہے تو اس کی تعریف بدل کر یوں ہو جائے گی کہ حیض ایک ایسے شرعی معنی کا نام ہے جو رحم سے ولادت کے بغیر خون بہنے سے پیدا ہوتا ہے، الفتح، یہاں تک کہ اس خون کے بہنے میں جو ایک کیفیت پیدا ہوتی ہے اس کو شریعت نے مانع کہا ہے، کہ وہ کیفیت جب تک رہے گی اس وقت تک عورت نماز، روزہ، مسجد میں جانے، قرآن پاک چھونے اور اس کی تلاوت کرنے سے باز رہے یہاں تک کہ ہر وہ کام جس میں طہارت کی شرط ہوتی ہے وہ نہ کرے، اور مرد اس سے وطی بھی نہ کرے، م، خون کی وہ قسم جو گاہے گاہے نو برس سے کم کی لڑکی یا پچپن برس کی بوڑھی عورت دیکھتی ہے وہ بھی استحاضہ ہے۔

نمبر ۳۔ سبب اس کا اللہ تعالیٰ کے امتحان کے موقع پر حضرت حواءؑ کا جنت کے درخت سے کچھ کھالینا ہے۔

نمبر ۴۔ رکن، رحم سے خون کا ظہور ہونا۔

نمبر ۵ شرط اس خون سے پہلے پورے پندرہ دن پاکی کے گذر چکے ہوں اور یہ خون تین دن سے کم نہ ہو۔

نمبر ۶۔ مقدار میں زیادتی ہوتی رہتی ہے (کہ تین دن سے کم اور دس دن سے زیادہ نہ ہو پھر کبھی معمولی طور سے برائے نام اور کبھی زیادتی کے ساتھ ہوتا ہے)۔

نمبر ۷۔ رنگ اس کا بیان مستقلاً آئے گا۔

نمبر ۸۔ زمانہ عمر لڑکی کے نو برس پورے ہو جانے کے بعد ہونا، نمبر ۹۔ وقت ثبوت حکم یعنی یہ کہ کس وقت سے اس کے ثابت ہونے کا حکم دیا جائے گا؟ تو وہ اس وقت ہے جب خون خارج میں ظاہر ہو جائے۔ مع، اگرچہ اس عورت کا یہ پہلا موقع ہو یا پہلی بار شروع ہوا ہو۔ یہ اصح قول کے مطابق ہے، کیونکہ اس میں اصل صحت ہے، اور حیض مدت کا خون ہوتا ہے، الشمنی، مصنف ہدایہؒ نے اس جگہ مذکورہ دس باتوں میں سے صرف تین باتوں کو ذکر کیا ہے یعنی قدر، رنگ اور احکام، چنانچہ فرمایا أقل الحيض ثلثة أيام ولياليها یعنی حیض کی کم از کم مدت تین دن ان کی راتوں کے ساتھ یعنی تین ہی راتیں بھی، یہی حکم ظاہر الروایۃ میں مذکور ہے۔ ع۔ التبیین۔ مگر اس میں یہ شرط نہیں ہے کہ خون کے دنوں میں ہر وقت خون جاری رہے اور کسی وقت بند نہ ہو کیونکہ اس طرح بہت کم لوگوں کو ہوتا ہے، ع۔

**وما نقص من ذلك...... الخ**

اور جو خون اس مذکورہ مدت سے کم ہو وہ استحاضہ کا ہوگا۔ اگرچہ تھوڑا وقت ہی کم ہو۔ صدر الشہیدؒ نے فرمایا ہے کہ اسی بات

پر فتوی ہے کیونکہ "ثلاثة أيام" میں لفظ ایام جمع ہے اور اس سے مراد متواتر مکمل تین دن ہے، اس بناء پر اگر اس میں تھوڑی بھی کمی ہوگی تو اس کے خلاف ہو جائے گا۔ الحاصل وقت میں کسی بھی کمی کے بغیر پورے تین دن اور تین راتیں ہوں یا ان سے بھی زیادہ وقت ہو، ع۔

**لقوله عليه السلام: اقل الحيض للجارية البكر و الثيب ثلاثة ايام ولياليها......الخ**

کیونکہ رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے نوجوان کنواری لڑکی کے حق میں ہو یا ثیبہ عورت کے حق میں ہو حیض کی کم سے کم مقدار تین دن اور ان کی راتیں (تین) بھی ہیں اور اس کی زیادہ سے زیادہ مدت دس دن اور ان کی راتیں ہیں۔

**وهو حجة على الشافعي في التقدير بيوم وليلة...... الخ**

اور یہ نص امام شافعیؒ کے خلاف حجت ہے ان کے اس دعوی پر کہ حیض کی مدت صرف ایک دن اور ایک رات ہی کافی ہے جبکہ اس دعوی پر کوئی نص موجود نہیں ہے۔ اس مذہب میں امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ حیض کے دو دن مکمل اور تیسرے دن میں سے اکثر وقت میں ہونا ہی کافی ہے۔ اس وجہ سے کہ کسی بھی مقدار کا اکثر حصہ اس کے کل حصہ کے برابر تسلیم کیا جاتا ہے۔

**قلنا هذا نقص...... الخ**

امام ابو یوسفؒ کے جواب میں ہم یہ کہتے ہیں کہ اس طرح کہنے سے شریعت کی مقرر کردہ مقدار میں کمی کرنا لازم آتا ہے، کیونکہ جب شریعت نے ایک عدد کو صراحت کے ساتھ بیان کر دیا تو اس میں اپنی طرف سے کمی کرنا صحیح نہ ہوگا اور اگر کمی کی گنجائش پیدا کر دی جائے گی تو یہ سلسلہ قائم ہو جائے گا اور دو دن ڈیڑھ دن سے کچھ بھی زیادہ ہونا کافی سمجھا جائے گا کیونکہ کبھی کبھی نصف سے زیادہ کو کل کا حکم دیا جاتا ہے۔

**واكثره عشرة ايام، والزائد استحاضة، لما روينا......الخ**

ترجمہ:- اور اس کی زیادہ سے زیادہ مدت دس دن ہیں کہ اس سے زیادہ ہونے سے استحاضہ ہوگا اس حدیث کی بناء پر جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے

## توضیح:- حیض کی مدت، استحاضہ

اور حیض کی زیادہ مدت دس دن ہیں ان کی دس راتوں کے ساتھ، الخلاصہ، خلاصۃً یہ ہوا کہ حیض کی کم سے کم مدت تین دن اور تین راتیں اور زیادہ سے زیادہ دس دن اور دس راتیں ہوئیں، اس سلسلہ کی حدیث جو ذکر کی گئی وہ اس جگہ کئی صحابہ کرام سے مروی ہے، پہلی حدیث حضرت ابو امامہؓ سے مروی ہے کہ عورت باکرہ ہو یا ثیبہ اس کے حیض کی کم از کم مدت تین دن اور تین راتیں ہیں، اور اس کی اکثر مدت دس دن مع ان کی راتوں کے ہے، اور اس سے جو زیادہ خون ہوگا وہ استحاضہ کا ہوگا، یہ حدیث طبرانی اور دار قطنی نے روایت کی ہے، دوسری حدیث واثلہ بن الاسقع سے مرفوعاً منقول ہے، البتہ اس میں یہ جملہ مذکور نہیں ہے کہ اس سے زیادہ ہونے سے استحاضہ ہوگا، یہ حدیث بھی دار قطنی نے روایت کی ہے۔

تیسری حدیث جو حضرت معاذ بن جبلؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ حیض تین دن سے کم اور دس دن سے زیادہ نہیں ہے اور اس سے جو زائد ہو وہ استحاضہ ہے، ایسی عورت ہر نماز کے لئے وضو کرے سوائے حیض کے (مقررہ) دنوں کے اور پاکی کا زمانہ دو ہفتہ سے کم نہیں ہے اور نفاس چالیس دنوں سے زیادہ نہیں ہے، الحدیث۔ یہ حدیث ابن عدی نے بیان کی ہے۔

چوتھی حدیث جو حضرت ابو سعید خدریؓ سے مرفوعاً منقول ہے کہ حیض کے کم از کم تین دن اور زیادہ سے زیادہ دس دن ہیں

اور دو حیض کے درمیان کم از کم پندرہ دن ہوتے ہیں، یہ حدیث ابن الجوزی نے العلل المتناھیہ میں روایت کی ہے۔
پانچویں حدیث حضرت انسؓ سے مرفوعاً مروی ہے اور وہ حضرت واثلہؓ کی حدیث کی مانند ہے، ابن عدی نے اس کی روایت کی ہے، چھٹی حدیث حضرت عائشہؓ کی ہے جس سے ابن الجوزیؒ نے تحقیق میں ذکر کیا ہے، عینی، الفتح القدیر میں ان کی سندیں اور ان کے راویوں پر جرح و تعدیل سب کچھ تفصیل سے مذکور ہے، اس میں شک نہیں ہے کہ ان کی سندیں ضعیف ہیں پھر بھی بعض سندیں اچھی ہیں، نیز، چونکہ روایتیں مختلف سندوں سے منقول ہیں، اور مختلف سندوں سے مروی روایتیں اگرچہ ضعیف ہوں ان میں قوت آجاتی ہے۔ پھر صاحب قدوریؒ راویوں پر مبہم اور مجمل جرحوں کو قبول نہیں فرماتے ہیں، پھر بھی سچی بات اور حق یہ ہے کہ فن کے اماموں کا جرح اور تعدیل یقیناً قابل قبول ہونا چاہیئے۔
اسی طرح امام نوویؒ نے شرح مہذب میں کہا ہے کہ کوئی حدیث جب کئی سندوں سے مروی ہو وہ اگرچہ فرداً فرداً ضعیف ہو پھر بھی وہ اس لائق ہو جاتی ہے کہ اسے حجت میں پیش کیا جائے۔ اس موقع پر دوسرے ائمہ کے یہاں کچھ ایسے واقعات منقول ہیں کہ بعض عورتوں کو تین دن سے کم اور دس دنوں سے زیادہ بھی حیض ہوا ہے۔ مگر عینیؒ نے ان حکایتوں کو یہ کہہ کر رد کر دیا ہے نامعلوم عورتوں کے واقعات اور روایات سے شرعی حکم ثابت نہیں کیا جاسکتا ہے اور ثابت شدہ حکم بدلا نہیں جاسکتا ہے۔ اگر اس کا دروازہ کھول دیا جائے تو اضطراب اور انتشار لازم آجائے گا۔ مع۔ ابن الہمامؒ نے فرمایا ہے کہ ان حضرات کو اپنے مسلک کے اثبات کے سلسلہ میں سب سے بڑی دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے جو عورتوں کی صفت کے بارے میں فرمایا ہے کہ **تمکث إحداکن شطر عمرھا لا تصلی** یعنی تم عورتوں کے دین کی کمی میں سے ایک بات یہ ہے کہ تم اپنی شطر عمر (اکثر و بیشتر وقت) اپنی مجبوری سے نماز نہیں پڑھ سکتی ہو۔ ف۔ اس حدیث کے پیش نظر وہ لوگ یہ کہتے ہیں کہ لفظ شطر کے معنی آدھے کے ہیں، اس لئے ہر ماہ پندرہ دن حیض کے ہوئے، مع۔
میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اول تو لفظ شطر کے معنی صرف آدھے ہی کے نہیں ہیں۔ اسی بناء پر عشاء کی نماز کے سلسلہ میں شطر اللیل مذکور ہے، حالانکہ بالاتفاق اس سے نصف شب مراد نہیں ہے۔ اس کے علاوہ اس سے یہ بات بھی لازم آتی ہے کہ جب حیض آئے وہ پندرہ دنوں تک نماز نہ پڑھے، اور یہ بہت کم سے کم ہوگی، اسے اکثر مدت نہیں کہا جاسکتا ہے، حالانکہ یہ مدت اکثر مدت کے سلسلہ میں حجت کے طور پر پیش کی جاتی ہے، نیز اس کے فاسد ہونے کی اس کے علاوہ دوسری وجہیں بھی ہیں۔
میں نے ان کی طرف اس لئے اشارہ کر دیا ہے کہ ابن الہمامؒ نے فرمایا ہے کہ اگر یہ لفظ صحیح بھی ثابت ہو جائے تو اس سے کوئی حجت حاصل نہیں کی جاسکتی ہے۔ امام بیہقیؒ نے تو یہ بھی کہہ دیا ہے کہ میں نے یہ روایت پائی ہے۔ اسی طرح ابن الجوزیؒ نے تحقیق میں کہا ہے یہ حدیث غیر معروف ہے۔ صاحب تنقیح نے بھی اس کی تائید کی ہے۔ ف۔
عینیؒ نے کہا ہے کہ ابن مندہؒ نے کہا ہے کہ کسی طرح بھی یہ ثابت نہیں ہے۔ امام نوویؒ نے کہا ہے کہ یہ باطل ہے کسی طرح معلوم و معروف نہیں ہے۔ عینیؒ نے کہا ہے کہ اکثر مدت دس دن جو ہمارا مذہب ہے اس کے سلسلہ میں جن احادیث سے ہم استدلال کرتے ہیں اول تو ان میں سے بعض سندیں خود اپنی جگہ صحیح ہیں، دوم یہ کہ ہم صحابہ کرامؓ کے ان صحیح آثار سے استدلال کرتے ہیں جو عورتوں سے متعلق ہیں ان میں سے ایک یہ ہے کہ امام بیہقیؒ نے جلد بن ایوب عن معاویہ ابن قرحہ عن انسؓ روایت کی ہے کہ عورت کا حیض تین یا چار حتی کہ دس دنوں تک ہے۔ دوسری روایت میں اس سے کچھ زیادہ یہ بھی ہے کہ پھر غسل کر کے وہ عورت نماز پڑھے اور روزے رکھے۔ دوسرے لوگوں نے اس سے بھی زیادہ یہ بات روایت کی ہے کہ اگر ان دنوں سے زیادہ خون آجائے تو وہ استحاضہ کا خون ہے اور وہ عورت مستحاضہ ہے۔
شیخ تقی الدین شافعیؒ نے امام میں لکھا ہے کہ یہ روایت مشہور ہے بہت سے اکابرین محدثین نے اس کی روایت کی ہے۔ ان میں سے ایک سفیان ثوریؒ بھی ہیں جن کی سند سے دار قطنی نے روایت کی ہے۔ چنانچہ ابو احمد الزبیریؒ نے ثوریؒ سے جو روایت

کی ہے اس میں اس طرح ہے کہ کم سے کم حیض تین اور زیادہ سے زیادہ دس دن ہیں۔ اور وکیعؒ کی روایت سفیان ثوریؒ سے ہے کہ حیض تین سے دس دنوں تک ہے اور جو زائد خون آجائے وہ استحاضہ ہے۔ اور ان میں سے حماد بن زائدؒ نے حضرت انسؓ کی روایت میں کہا ہے کہ حیض تین وچار وپانچ وچھ وسات وآٹھ ونو اور دس دن ہیں۔ اور ان راویوں میں اسمٰعیل بن علیہ وہشام ابن حسان اور سعید بھی ہیں۔

دار قطنیؒ نے ربیع بن صبیح عن من سمع انسؓ اور عبدالرزاق نے ربیع بن صبیح عن معاویہ بن قرہ عن انسؓ روایت کی اور یہ اسناد صحیح ہے۔ دار قطنیؒ نے حضرت عثمان بن ابی العاصؓ سے روایت کی ہے کہ حائضہ کا حیض جب دس دنوں سے تجاوز کر جائے تو وہ استحاضہ کے حکم میں ہو جاتا ہے، لہٰذا وہ غسل کرلے اور نماز پڑھنے لگے، بیہقیؒ نے کہا ہے کہ اس کی سند مناسب ہے اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ قدوریؒ نے کہا ہے کہ ہمارے قول کے مانند حضرت عمرؓ وعلیؓ وابن عباسؓ وانسؓ وابن مسعودؓ وعثمانؓ بن ابی العاص الثقفیؓ سے بھی مروی ہے اور کسی صحابی سے ان کے قول کے مخالف ثابت نہیں ہے، لہٰذا ان کی تقلید واجب ہوگی اور ہم یہ بات بھی دلیل کے طور پر کہتے ہیں کہ جو چیز عقل وقیاس سے معلوم نہ ہوتی ہو اس میں صحابی کا قول مثل مرفوع کے ہوتا ہے کہ گویا یہ قول براست رسول اللہ ﷺ سے ثابت ہے کیونکہ ایسی حدیث یقینی طور سے سن کر بیان کی گئی ہوگی۔

اور امام طحاویؒ نے بھی ایک طریقہ بتایا ہے جو ہمارے لئے حجت ہے جو حضرت ام سلمہؓ میں ہے کہ ایک عورت کو مستقل خون آنے لگا یعنی وہ اس طرح استحاضہ ہوگئی اس لئے رسول اللہ ﷺ سے اس کے بارے میں دریافت کیا گیا تو آپ نے فرمایا کہ وہ اپنے حیض کے دنوں اور راتوں کو جو اس کے حیض کے زمانہ میں ہوتے تھے شمار کرلے اور اتنے وقت کی نماز چھوڑ دے پھر غسل کر کے نماز پڑھنے لگے، اس موقع پر رسول اللہ ﷺ نے ان لوگوں سے اس کے حیض کے دنوں کے مقدار دریافت نہیں فرمائی بلکہ صرف دن اور رات کے ذکر پر اکتفار فرمالیا، اس جملہ میں لفظ ایام کا ذکر ہوا جو کہ لفظ یوم کی جمع قلت ہے، اس طرح حیض کی مدت زیادہ سے زیادہ دس دن اور کم سے کم تین دن کی ہوگئی اس طرح مذکورہ دنوں کے متعین ہونے کی صورت میں اس سوال کی ہی ضرورت باقی نہیں رہتی ہے، یہ حدیث امام احمد، امام ابوداؤد، نسائی، ابن ماجہ اور دوسرے محدثین کرامؒ نے بھی روایت کی ہے بیہقیؒ نے کہا ہے کہ یہ حدیث مشہور ہے، امام ابوبکر رازیؒ نے شرح مختصر الطحاوی میں اس حدیث سے استدلال کیا ہے، مع۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں اس استدلال کی اصل یہ ہے کہ اس مذکورہ حدیث میں لفظ ایام صیغہ جمع سے ذکر کیا گیا ہے جس کی مقدار میں کم سے کم تین دن تو متعین ہوگئے، اس کے بعد زیادہ کی مدت کے بارے میں دیکھا جائے کہ وہ جمع قلت ہے یا جمع کثرت کہ اگر یہ جمع کثرت ہے تو اس کی کوئی انتہاء اور حد نہ ہوگی، اور اگر جمع قلت ہے تو اس کی انتہاء زیادہ سے زیادہ دس متعین رہے گی، کیونکہ اصول الفقہ کی کتابوں میں یہ مسلمہ قاعدہ مذکور ہے، چنانچہ اس جگہ بھی لفظ ایام اور لفظ لیالی دونوں ہی جمع قلت ہیں لہٰذا ان میں کم از کم تین دن اور زیادہ سے زیادہ دس دن ہوگے، لہٰذا اگر تین دن سے کم خون آئے تو حیض کا نہیں بلکہ استحاضہ کا ہوگا اس بناء پر ان اوقات کی نمازوں اور روزوں کی قضاء کرنی ہوگی اسی پر فتویٰ بھی ہے، اسی طرح اگر دس دنوں سے زیادہ خون آئے تو وہ حیض کا نہیں بلکہ استحاضہ کا ہوگا، مصنف ہدایہؒ نے اسی مسئلہ کو متن میں اس طرح ذکر کیا ہے، والزائد استحاضة کہ دس سے زیادہ استحاضہ ہے، اس حدیث کی بناء پر جو ہم نے اس سے پہلے بیان کردی ہے۔

**وهو حجة على الشافعيؒ في التقدير بخمسة عشرة يوما، ثم الزائد والناقص استحاضة، لان تقدير الشرع يمنع الحاق غيره به، وما تراه المرأة من الحمرة والصفرة والكدرة حيض حتى ترى البياض خالصا**

ترجمہ:- وہ فرمان رسول ﷺ امام شافعیؒ کے اس قول کے خلاف ہے کہ اکثر مدت حیض پندرہ دن ہیں، پھر اس سے زائد اور کم ہونے والا خون استحاضہ کا ہے، اس وجہ سے کہ شرعی تقدیر اس بات سے منع کرتی ہے کہ اس کے ساتھ کوئی اور چیز ملائی جائے اور عورت خون کے جو یہ مختلف رنگ یعنی سرخ، زرد اور مکدر پانی کے دیکھتی ہے وہ حیض ہے، یہانتک کہ وہ خالص سپید پانی

دیکھ لے۔

## توضیح: حیض کے خون کے رنگ کی تفصیل

وھو حجة علی الشافعیؒ الخ مذکورہ حدیث جس میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ مدت حیض کم از کم تین دن اور زیادہ سے زیادہ دس دن ہیں وہ امام شافعیؒ کے اس قول کے خلاف حجت ہے کہ حیض کی مدت زیادہ سے زیادہ پندرہ دن ہیں۔

ثم الزائد الخ پھر وہ خون جو تین دن سے کم اور دس دن سے زیادہ آئے وہ استحاضہ کا ہوگا کیونکہ شریعت نے مدت حیض کی مقدار کو تصریح کے ساتھ اور متعین کر کے بتادیا ہے لہذا اس کے خلاف کہنا منع ہوگا، اس طرح جو خون اس سے کم یا زیادہ ہوگا وہ حیض کا نہ ہوگا بلکہ استحاضہ کا ہوگا، واضح ہو کہ خون کی کمی اور زیادتی کو جاننے کے لئے عورت کو ساعات اور اوقات سے حساب کرنا ہوگا مثلاً خون کی ابتداء کے وقت آفتاب کا نصف دائرہ نکل آیا تھا اور چوتھے دن اس وقت خون بند ہوا جب کہ اس کا نصف حصہ نہیں نکلا تھا ابھی نکل ہی رہا ہے، ایسی صورت میں چونکہ اس کے پورے تین دن نہیں ہوئے لہذا اسے حیض نہیں مانا جائے گا اس بناء پر اسے وضو کر کے قضاء کرنی ہوں گی لیکن اگر آفتاب کا پورا دائرہ نکل آیا تھا تو وہ حیض شمار ہوگا اس بناء پر اسے غسل کرنا ہوگا مگر نمازوں کی قضاء ضروری نہ ہوگی۔

اور اگر کسی عورت کو پانچ دنوں کو عادت تھی اور اس نے آفتاب کی آدھی ٹکیہ نکلتے وقت خون کی ابتداء دیکھی وہ خون پانچ دنوں سے زیادہ آتا رہا یہاں تک کہ گیارہویں دن آفتاف کی پوری ٹکیہ نکل آنے پر اس نے اپنا خون بند پایا، اس طرح مجموعۃً اسکا خون دس دنوں سے زیادہ پایا گیا اب وہ ان دنوں میں سے اپنی ماہواری عادت میں سے پانچ دنوں کو حیض مان کر بقیہ پانچ دنوں کی نمازیں قضاء کریگی، اور اگر آفتاب پورا نہیں نکلا تھا بلکہ نصف نکلتے ہی خون بند ہو گیا اور اس کے پورے دس ہی دن پر اس کا خون بند ہو گیا تو یہ پورے دس دن ہی اس کے حیض کے ہوں گے، یہ قول ابو اسحاق الحافظ کا ہے، حساب کا یہ طریقہ کم از کم حیض اور کم از کم طہر کے جاننے کے لئے ہوگا، اور بقیہ والا عادت میں اوقات کا اتنا حساب ضروری نہ ہوگا، اسی پر فتوی ہے، مع۔

حیض کے احکام جاننے کے سلسلہ میں وقت جاننے کے علاوہ اور بھی چند باتوں کا جننا ضروری ہے، مثلاً عمر کا خیال رکھنا کہ کم از کم نو برس سے ایاس تک کا ہونا، البدائع، نو برس کا قول محمد بن مقاتل رازیؒ کا ہے، اکثر مشائخ نے بھی اسی قول کو قبول کیا ہے، المحیط، ع، یہی مختار ہے، الفتح، لیکن ابو علی دقاقؒ کا قول ہے کہ بارہ برس ہونا جیسا کہ ہمارے علاقوں میں ہوا کرتا ہے، المحیط، اور ایاس یعنی عورت حیض سے مایوس ہو جانے کی عمر پچپن برس ہے، اور قول مختار ہے، الخلاصہ، اس کی مزید تحقیق اس فصل میں مستحاضہ کی بحث میں انشاء اللہ آئے گی، م۔

اسی طرح طہر کی کم از کم مدت پندرہ دن ہے کہ اس کے بعد خون آیا ہو، اسی طرح رحم (بچہ دانی) کا حمل سے خالی ہونا، السراج، اسی طرح حیض کا حکم اس وقت سے شروع ہوگا کہ خون فرج کے اندرونی حصہ سے نکل کر باہر کے حصہ کی طرف آگیا ہو، اگرچہ اس طرح ہو کہ خون سے بھرا ہوا کپڑا (کرسف) گر پڑے، پس جب تک کہ فرج کے اوپری حصہ اور خون کے درمیان کچھ بھی کرسف حائل ہوگا اس وقت تک حیض کا حکم نہ ہوگا، المحیط۔

اگر کسی پاک عورت نے شرم گاہ میں کرسف رکھا پھر کسی وقت اسے اٹھا کر دیکھا تو دیکھنے کے وقت سے اس کا حیض شمار ہوگا، اور اگر حائض نے کرسف رکھا اور بعد میں اسے کھول کر دیکھا تو اس پر خون کا اثر نہ تھا تو جس وقت اسے رکھا تھا اسی وقت سے اسے پاک سمجھا جائے گا، شرح الوقایہ۔

اگر کوئی عورت پاکی کی حالت میں سوئی مگر حائضہ اٹھی تو اٹھنے کے وقت سے اور اگر حائضہ سوئی اور پاکی کی حالت میں اٹھی تو احتیاطاً سونے کے وقت سے اسے پاک سمجھا جائے گا، الفیض، د، حیض کے خون میں اس کا بہنا شرط نہیں ہے، الخلاصہ۔

بقیہ شرائط میں سے ایک یہ بھی ہے کہ اس خون کا رنگ ان چھ رنگوں میں سے کوئی ایک رنگ ہو جن میں سے چند کو مصنفؒ نے اس طرح ذکر فرمایا ہے وماتراہ المراۃ الخ اور عورت، نمبر۱۔ سرخ، نمبر۲۔ زرد اور نمبر۳۔ گدلا رنگوں میں سے جو بھی دیکھے گی وہ حیض کا ہی خون ہوگا، اسی طرح، نمبر۴۔ سیاہ، نمبر۵۔ سبز اور، نمبر۶۔ مٹیالا رنگ بھی حیض کا ہی رنگ ہے، النہایہ۔

ان میں سے سیاہ اور سرخ رنگ تو بالاتفاق حیض کا ہے، اسی طرح گہرا زرد بھی اصح قول میں حیض ہی کا ہے، اور ہلکا زرد اور مٹیالا بھی ہمارے نزدیک حیض ہے۔ الصدر، اگرچہ یہ رنگ کرسف اٹھاتے وقت اس پر نظر آیا ہو، لیکن کرسف پر رنگ کا اعتبار اس وقت ہوگا جب اس کے اٹھاتے وقت خون تازہ ہو، خشک نہ ہو چکا ہو، المحیط۔

اور اگر کرسف پر تری کی حالت میں رہتے وقت تک سپید معلوم ہوتا ہو لیکن خشک ہو جانے پر زرد رنگ ہو گیا ہو تو تری کے وقت کے رنگ کا اعتبار ہوگا اس کے بعد رنگ کے بدل جانے کا اعتبار نہ ہوگا، التجنیس، اس وقت اگر یہ کہا جائے کہ مصنفؒ نے سیاہ رنگ کو ذکر کیوں نہیں کیا، تو اس کا جواب یہ دیا جائے گا کہ اس کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے بلکہ نسائی وغیرہ میں تو اس کی تصریح موجود ہے، علاوہ ازیں سرخ رنگ ہی سوداء کی زیادتی کی وجہ سے سیاہی مائل ہو جاتا ہے، البتہ زرد رنگ میں چونکہ بعض فقہاء نے اختلاف کیا تھا اس لئے اس کی تصریح فرمادی ہے، اور بقیہ رنگ کو اس میں شامل کرنے کے لئے مصنفؒ نے اس طرح عام الفاظ میں کہہ دیا کہ عورت ایام حیض میں جونسا بھی رنگ دیکھے گی وہ حیض ہی کا سمجھا جائے گا، یہاں تک کہ وہ خالص سپیدی کو دیکھ لے، اس مسئلہ میں یہ کہا گیا ہے کہ وہ سپید ڈوری کے مشابہ ہوتی ہے،

**وقال ابو یوسف: لا تکون الکدرۃ من الحیض الا بعد الدم، لانہ لو کان من الرحم لتأخر خروج الکدر عن الصافی، ولھما ماروی ان عائشہؓ جعلت ما سوی البیاض الخالص حیضاً وھذا لا یعرف الا سماعًا، وفم الرحم منکوس، فیخرج الکدر أ ولاً، کا لجرّۃ اذا ثقب اسفلھا، واما الخضرۃ فالصحیح ان المرأۃ اذا کانت من ذوات الأقراء، تکون حیضا، ویحمل علی فساد الغذاء، وان کانت کبیرۃ لاتری غیرالخضرۃ، تحمل علی فساد المنبت، فلا تکون حیضا**

ترجمہ:- اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ گدلا رنگ حیض میں سے نہ ہوگا مگر خون کے بعد، اس لئے کہ اگر یہ رحم سے نکل کر آیا تو صاف رنگ کے بعد ہی نکلتا، اور طرفین کی دلیل وہ روایت ہے جس میں کہا گیا ہے کہ حضرت عائشہؓ نے خالص سفید رنگ کے علاوہ تمام رنگوں کو حیض بتایا ہے اور یہ ان باتوں میں سے ایک ہے جو صرف اپنی عقل سے نہیں بتائی جاسکتی ہے یعنی یہ بات آنحضرت ﷺ سے سن کر ہی کہی گئی ہوگی، اور رحم کا منہ نیچے کی طرف اوندھا ہوتا ہے اس لئے اگر گدلا رنگ بھی اسی جگہ سے نکلتا تو سب سے پہلے گدلا رنگ ہی نکلتا، اس کے بعد صاف رنگ نکلتا، جیسا کہ اگر کسی گھڑے کے نچلے حصہ میں سوراخ کر دیا جائے، لیکن اگر سبز رنگ نکلے تو اس میں صحیح مذہب یہ ہے کہ اگر عورت حیض والی ہو تو اس کے لئے یہ رنگ بھی حیض ہی کا سمجھا جائے گا، اور اسے غذا کی بدہضمی پر محمول کیا جائے گا، اور اگر عورت بڑی عمر کی یعنی بوڑھی ہو چکی ہو کہ سوائے سبز رنگ کے دوسرا کوئی رنگ اسے نہ آتا ہو تو اس وقت یہ سمجھا جائے گا کہ اصل جگہ یعنی رحم میں خرابی آگئی ہے لہٰذا یہ حیض کا رنگ نہ ہوگا۔

## توضیح: حیض کے خون کے رنگ کی تفصیل

**وقال ابو یوسف: لا تکون الکدرۃ من الحیض الا بعد الدم...... الخ**

امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے گدلا رنگ کو اس وقت حیض سمجھا جائے گا جب کہ اس سے پہلے خون نکل چکا ہو، ابن المنذرؒ نے بھی اس قول کو اختیار کیا ہے، اور ابو ثورؒ کا بھی یہی قول ہے، ع، کیونکہ اگر یہ مکدر رنگ بھی رحم سے ہی نکلتا تو صاف رنگ کے بعد یہ نکلتا، جس کا حاصل یہ ہوگا کہ اول ایام میں یہ رنگ حیض کا نہ ہوگا، لیکن اگر ماہواری کے آخری دنوں میں ہو تو اس وقت وہ

حیض کا ہوگا۔

**ولهما ماروی ان عائشةؓ جعلت ما سوی البیاض الخالص حیضا......الخ**

اور طرفینؒ کی ذلیل یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ نے خالص سفید رنگ کے ماسوا تمام رنگوں کو حیض کا خون ہی بتایا ہے، چونکہ علقمہ بن ابی علقمہؒ نے اپنی والدہ سے روایت کی ہے کہ عورتیں تحقیق کے لئے اپنے کرسف کو کسی ڈبہ میں رکھ کر ام المومنین حضرت عائشہؓ کے پاس بھیجتیں اور ان سے پوچھتیں کہ کیا اس حالت میں مجھ پر نماز فرض ہوگئی اور مجھے نماز پڑھنی چاہئے؟ تو وہ فرماتیں کہ جلدی نہ کرو یہاں تک خالص سفید رنگ دیکھ لو تو گویا تم اس وقت پاک ہو جاؤ گی، یہ روایت عبد الرزاقؒ نے مسند یعنی سند کے ساتھ اور بخاریؒ نے تعلیقات یعنی بغیر سند کے بیان کی ہے، کرسف سے مراد وہ روئی یا کپڑا وغیرہ ہے جسے عورتیں اپنی شرم گاہ میں اس لئے رکھ دیتی ہیں تاکہ یہ دیکھیں کہ حیض کا کچھ اثر باقی رہا ہے یا نہیں۔ ایسے موقع پر مستحب یہ ہے کہ اس ٹکڑے پر مشک یا غالیہ وغیرہ قسم کی کوئی خوشبو لگا دی جائے تاکہ اس کی بدبو ختم ہو جائے اور باعث تکلیف نہ ہو۔

**وهذا لا يعرف الا سماعًا، وفم الرحم منكوس، فيخرج الكدر أولاً...... الخ**

اور حضرت عائشہؓ جو یہ فرماتیں چونکہ عقلی چیز نہیں ہے اس لئے یہ ماننا پڑے گا کہ آپ نے آنحضرت ﷺ سے براہ راست سن کر ہی فیصلہ سنایا، اور عورتوں کو یہ بتادیا کہ جب تک سفید رنگ نہ دیکھ لیں اس وقت وہ نمازیں نہ پڑھیں اور دوسرے کام نہ کریں، ع فن اصول الفقہ میں یہ بات مسلم اور طے شدہ ہے کہ اگر کوئی صحابی ایسی کوئی بات کہدیں جو قیاسی اور عقلی نہ ہو تو ایسی صورت میں یہ یقین کر لینا ہوگا کہ انہوں نے وہ خبر رسول اللہ ﷺ سے ہی سن کر بیان کی ہے، اور وہ روایت مرفوع کے حکم میں ہوگی۔

**وفم الرحم منكوس، فيخرج الكدر أولاً، كالجرة اذا ثقب اسفلها...... الخ**

یعنی رحم کا منہ اوندھا ہے، اس عبارت سے امام ابو یوسفؒ کے اس استدلال کا جواب دینا مقصود ہے کہ اگر وہ گدلا رنگ رحم میں سے آتا تو اس سے پہلے خون آتا، جواب کی تفصیل یہ ہے کہ رحم کی مثال ایک گھڑے کی ہے اور رحم کا منہ چونکہ اوندھا ہوتا ہے اس لئے اس سے سب سے پہلے گدلا پانی ہی نکلے گا جس طرح گھڑے کی تہہ میں اگر سوراخ کر دیا جائے تو اس سے نکلنے والا سب سے پہلے گدلا پانی ہی نکلے گا، عنایہ۔

**واما الخضرة فالصحيح ان المرأة اذا كانت من ذوات الأقراء، تكون حيضا......الخ**

اور اگر سبز رنگ نکلا ہو تو ایسی صورت میں صحیح قول یہ ہے کہ اگر عورت ماہواری والی ہو یعنی عمر والی ہو کہ اسے ماہواری آسکے تو اس کا یہ رنگ بھی حیض سے ہی شمار ہوگا، اور یہ سمجھا جائے گا کہ اس کے معدہ کی خرابی کی وجہ سے اس رنگ کا خون آیا ہے۔

**وان كانت كبيرة لاترى غير الخضرة، تحمل على فساد المنبت، فلا تكون حيضا...... الخ**

اور اگر زیادہ عمر کی ہو چکی ہو اور وہ سوائے سبز رنگ کے اور کچھ نہ دیکھتی ہو تو اس وقت یہ ماننا ہوگا کہ اس کی اصل جگہ خراب ہو گئی ہے یعنی رحم بگڑ گیا ہے لہٰذا یہ حیض نہ ہوگا، اس جگہ شرح میں لفظ لاتری کا مطلب یہ نہیں ہے کہ وہ کوئی رنگ ہی نہ دیکھتی ہو بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ حیض نہ دیکھتی ہو، جیسا کہ صدر شہید حسام الدین نے اسے بیان کر دیا ہے، مگر یہ کہ وہ خالص خون دیکھے، الفتح، واضح ہو کہ دو خون کے درمیان جو طہر متخلل ہوتا ہے وہ اگر پندرہ دنوں کا نہ ہو جب بھی مفتی بہ قول کے مطابق حیض تک ایام حیض میں شمار کیا جائیگا، اگرچہ آخر میں بھی طہر ہی ہو۔ اور اس مسئلہ کی تفصیل عنقریب آئیگی، م۔

اس کے بعد مصنف ہدایہؒ نے حیض کے احکام بیان کئے ہیں، اور نہایہ وغیرہ میں ہے کہ حیض کے بارہ احکام ہیں، ان میں

سے آٹھ تو حیض اور نفاس دونوں میں مشترک ہیں اور چار احکام صرف حیض کے ساتھ مخصوص ہیں، وہ آٹھ مشترک احکام یہ ہیں، نمبر ا۔ نماز چھوڑنی ہوگی اور اس کی قضاء بھی نہ ہوگی، نمبر ۲۔ روزہ چھوڑنا ہوگا مگر اس کی قضاء کرنی ہوگی، نمبر ۳۔ حرام ہے مسجد میں جانا، نمبر ۴۔ خانہ کعبہ کا طواف کرنا، نمبر ۵۔ قرآن مجید پڑھنا، نمبر ۶۔ بغیر غلاف کے قرآن پاک چھونا، نمبر ۷۔ ایسی عورت سے جماع کرنا، نمبر ۸۔ اور جب پاک ہو جائے یعنی حیض و نفاس کا خون آنا بند ہو جائے تو عورت کو غسل کرنا فرض ہے۔

اور وہ چار احکام جو صرف حیض کے ساتھ مخصوص ہیں یہ ہیں، نمبر ا۔ عدت کے احکام کا اعتبار حیض سے ہی کیا جاتا ہے، نمبر ۲۔ استبراء یعنی غیر کے نطفہ سے رحم کا پاک ہونا اسی حیض سے معلوم کیا جاتا ہے۔ نمبر ۳۔ اسی سے لڑکی کے بلوغ کا حکم ہوتا ہے، نمبر ۴۔ اسی سے طلاق بدعی اور سنی میں فرق کیا جاتا ہے، (بدعی اور سنی کی بحث انشاء اللہ کتاب الطلاق میں تفصیل سے بیان کی جائے گی)۔

ان میں سے پہلے سات احکام تو شیخینؒ کے نزدیک اس وقت جاری ہوتے ہیں جب کہ خون ظاہر ہو جائے یعنی پردۂ بکارت کی جگہ سے اوپر آگیا ہو، لیکن امام محمدؒ کے نزدیک صرف خون محسوس ہونے سے ہی متعلق ہو جاتے ہیں، یعنی اگر کسی عورت نے فجر کے وقت اپنی شرم گاہ پر کرسف رکھا، ساتھ ہی روزہ کی نیت بھی کر لی، مگر غروب آفتاب سے کچھ پہلے اسے محسوس ہوا کہ اس کے رحم سے خون نیچے اتر آیا ہے لیکن آفتاب غروب ہو جانے کے بعد اس نے اس کرسف کو نکالا تو شیخینؒ کے نزدیک اس روزہ کی قضاء کرے گی، اور آٹھواں حکم حیض کے نصاب سے متعلق ہے مگر ابتداء سے اس کا حکم متعلق ہوتا ہے، اور بقیہ چاروں احکام حیض کے ختم ہونے سے متعلق ہیں، عنایہ، ع۔

**والحيض يسقط عن الحائض الصلوٰة، ويحرم عليها الصوم، وتقضى الصوم، ولا تقضى الصلوات، لقول عائشةؓ: كانت احدانا على عهد رسول الله ﷺ اذا طهرت من حيضها تقضى الصيام ولا تقضى الصلوات، ولان فى قضاء الصلوات حرجا لتضاعفها، ولا حرج فى قضاء الصوم، ولا تدخل المسجد، وكذا الجنب، لقوله عليه السلام: فانى لا أحل المسجد لحائض ولا جنب**

ترجمہ:- اور حیض حائضہ عورت سے نماز کو ساقط کر دیتا ہے، اور اس پر روزہ کو حرام کر دیتا ہے، اور وہ عورت اس روزہ کو تو قضاء کرے گی ان نمازوں کو قضاء نہیں کرے گی، حضرت عائشہؓ کے قول کی وجہ سے کہ ہماری عورتوں میں سے اگر کوئی عورت رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں اپنے حیض سے پاک ہوتی تو وہ روزوں کی قضاء کرتی تھی مگر نمازوں کی قضاء نہیں کرتی تھی، اور دوسری عقلی وجہ یہ بھی ہے کہ نمازوں کی قضاء کرنے سے کوئی خاص حرج لازم نہیں آتا ہے، اور یہی حکم جنبی کا بھی ہے رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ میں حائضہ اور جنبی کے لئے مسجد کو حلال نہیں کر سکتا ہوں

## توضیح: حالت حیض کے احکام

**والحيض يسقط عن الحائض الصلوٰة، ويحرم عليها الصوم، وتقضى الصوم......الخ**

حیض حائضہ سے نماز یہاں تک کہ سجدہ شکر کو بھی ختم کر دیتا ہے، د، یعنی اس پر نماز ادا کرنا واجب ہی نہیں ہوتا ہے، اب نہیں ہے کہ وقتی طور سے نماز معاف کی گئی ہو کہ بعد میں اس کی ادا کرنی پڑے، عام مشائخ کا یہی قول ہے۔

**ويحرم عليها الصوم......** الخ اور اس پر روزہ کو حرام کر دیتا ہے، یعنی وقتی طور سے اس پر روزہ رکھنا حرام ہوتا ہے مگر بعد میں قضاء کرنی لازم ہوتی ہے۔ **وتقضى الصوم الخ** یعنی حائضہ روزہ کی قضاء کرے گی اگر چہ نفل ہو، لیکن فرض اور واجب نمازوں کی بھی قضاء نہیں کرے گی اگر کبھی آخر وقت میں کسی عورت نے نماز شروع کی اور اسی دوران اسے حیض آگیا تو اس پر اس نماز کی قضاء لازم نہیں ہوگی، بخلاف نفل نماز کے، الخلاصہ، (بعد میں اس کی قضاء کرے گی) النحر، اور اس سے قبل یہ بتایا

جاچکا ہے کہ نفاس والی کا بھی یہی حکم ہے، مجتبی میں ہے کہ حیض سے پاک ہونے کے بعد فوراً ہی روزے کی قضاء لازم نہیں ہوتی ہے، بلکہ اکثر مشائخ کے نزدیک قول اصح یہ ہے کہ اطمینان کے ساتھ اس کی قضاء کر سکتی ہے اور گنہگار نہ ہوگی، مع، عورت خون دیکھتے ہی نماز چھوڑ دے، فقیہ ابو اللیثؒ نے کہا کہ ہم ایسے قول کو پسند کرتے ہیں، تاتار خانیہ، یہی قول صحیح ہے، التبیین، ایک نوجوان لڑکی نے جب ابتداء خون دیکھا ہو تو اکثر مشائخ بخاراؒ کے نزدیک وہ نماز و روزہ چھوڑ دے گی، اور امام اعظمؒ کا ایک قول یہ بھی ہے کہ جب تک متواتر تین دن نہ جائیں وہ نماز نہیں چھوڑے، مع۔

**لقول عائشةؓ: كانت احدانا على عهد رسول الله ﷺ اذا طهرت من حيضها تقضى الصيام......الخ**

اس دلیل کی وجہ سے کہ ام المومنین حضرت عائشہؓ نے فرمایا ہے کہ ہم میں سے یعنی امہات المومنین اور زوجات النبی ﷺ میں سے جب کوئی اپنے حیض سے پاک ہوتیں تو وہ روزہ قضاء کرتیں لیکن نمازیں قضاء نہیں کرتیں، یہ حدیث صحیح بخاری صحیح مسلم کے علاوہ بقیہ کتب صحاح ستہ میں بھی موجود ہے یہ تو دلیل نقلی تھی، اس کے علاوہ اس کی دلیل عقلی یہ ہے۔

**ولان فى قضاء الصلوات...... الخ**

یعنی اس لئے کہ نمازوں کی قضاء کا حکم کرنے میں بڑا حرج لازم آئے گا کیونکہ وہ بہت زیادہ جمع ہو جائے گی لیکن روزے کے قضاء کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، حاصل یہ ہے کہ فرض روزے تو صرف ماہ رمضان میں ایک ماہ کے ہوتے ہیں اس بناء پر اگر حائضہ رمضان میں پورے دس دن بھی روزے نہیں رکھے گی تو آئندہ گیارہ مہینوں میں حسب خواہش رکھ لینے سے ان کی ادائیگی ہو جائے گی، اس کے بر خلاف نماز ہے کہ دس دنوں میں ناپاک رہنے کی وجہ سے یومیہ پانچ وقت کے حساب سے پچاس وقتوں کی نمازیں اس کے ذمہ باقی رہ جائیں گی، پھر پاک ہونے کے بعد حسب معمول پانچ وقت کی وقتیہ نمازیں اسے پڑھنی ہیں اب جب وہ بقیہ نمازوں کو ادا کرنا شروع کرے گی تو دو گنی تین گنی نمازیں روزانہ اسے ادا کرنی ہوں گی اور ان سے فارغ ہوتے ہی پھر اس کے حیض کے دن آجائیں گے اس طرح وہ ہمیشہ نمازوں کے ادائیگی کے لئے سخت پریشان رہے گی، حالانکہ اللہ تعالیٰ نے ﴿ما جعل عليكم في الدين من حرج﴾ کی آیت سے یہ اعلان کر دیا ہے کہ دین میں حرج پیدا کرنے والی کوئی بات نہیں ہے، اس قسم کی اور بھی آیتیں ہیں۔

ماحصل یہ ہوا کہ اگر روزے کی طرح نماز کی بھی قضاء لازم کر دی جاتی تو بڑا حرج لازم آتا حالانکہ شریعت سے حرج ختم کر دیا گیا ہے لہٰذا نمازوں کی قضاء لازم نہیں ہوتی، اس طرح یہ دلیل صرف عقلی نہیں ہے بلکہ یہ ایک قیاس شرعی ہے جو نص کے موافق ہے یہ سمجھ بڑے بڑے علماء کو ہی اللہ کی طرف سے حاصل ہوتی ہے، اور اب نص معلوم ہو جانے کے بعد کسی قیاس کی ضرورت باقی نہیں رہتی ہے، اسی لئے بعض فقہاء نے اس کو دلیل عقلی کہہ دیا ہے، م، حائضہ کے لئے یہ بات مستحب ہے کہ وقت پر وضو کر کے اپنے گھر کی کسی پاک جگہ بیٹھ کر تسبیح و تہلیل میں مشغول رہا کرے تاکہ اس کی عادت چھوٹنے نہ پائے، الراجیہ، الفتح۔

**ولاتدخل المسجد......الخ**

، حائضہ مسجد میں داخل نہیں ہو سکتی ہے، مسجد کی چھت بھی مسجد کے حکم میں ہے، الجوہرہ، جنازہ کا مصلی اور عید گاہ کے بارے میں اصح قول یہ ہے کہ یہ مسجد کے زمرے میں نہیں ہیں، البحر، جس عورت کو بچہ ہوا ہو (زچہ) کا بھی یہی حکم ہے، و کذا الجنب، اور جنبی کا بھی یہی حکم ہے، وہ خواہ مرد ہو یا عورت سب برابر ہیں، اس طرح اس حکم میں مذکورہ تینوں برابر ہیں، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ استحاضہ والی عورت یا وہ شخص جسے برابر نکسیر جاری ہو وہ خواہ مرد ہو یا عورت یا وہ مرد یا عورت جسے پیشاب کے قطروں کے گرنے کی بیماری ہو یعنی فرض ادا کرنے کی مہلت نہ ملتی ہو اور فرض ادا کرتے کرتے مسجد کے ناپاک اور گندہ ہو جانے کا بھی خطرہ ہو تو ان کا حکم عنقریب آئیگا، م۔

**لقوله عليه السلام: فاني لا أحل المسجد لحائض ولا جنب......الخ**

رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی بناء پر کہ میں مسجد کو نہ کسی حائض کے لئے اور نہ ہی جنبی کے لئے حلال رکھتا ہوں، یہ پوری حدیث ابوداؤد نے ام المومنین حضرت عائشہ صدیقہؓ سے مروی ہے، اور اس کے آخر میں کہ **وجهوا هذه البيوت عن المسجد فاني لا احل المسجد لحائض ولا جنب** کہ ان گھروں کے دروازے مسجد کے رخ سے پھیر دو کیونکہ میں مسجد کو حائض یا جنبی کے واسطے حلال نہیں رکھتا ہوں، بخاری نے بھی اس روایت کو تاریخ کبیر میں ذکر کیا ہے، مولانا عبدالحقؒ صاحب نے احکام میں اس کو ضعیف بتلایا ہے، اور ابن القطان نے اس کا رد کیا ہے کہ بغیر وضاحت اسے ضعیف کہا ہے (یعنی اب کہنے کے لئے کوئی وجہ بھی بتانی چاہئے تھی)۔

لیکن میں نہیں کہتا ہوں کہ یہ صحت کے اعلیٰ معیار پر ہے بلکہ میں کہتا ہوں کہ یہ حدیث حسن ہے، خطابیؒ نے اس روایت کے ایک راوی افلت کو مجہول کہا ہے مگر اس مجہول کہنے کو منذریؒ نے رد کیا ہے اس طرح پر کہ یہ افلت بن خلیفہ ہیں اور انکی کنیت ابو حسان ہے، ان سے سفیان ثوری اور عبدالواحد بن زیادؒ نے بھی روایت کی ہے، ابن القطانؒ نے کہا ہے کہ امام احمدؒ نے فرمایا ہے کہ افلت راوی میں کوئی مضائقہ نہیں سمجھتا ہوں، اور ابو حاتمؒ نے کہا ہے کہ وہ تو صاحب قدر و منزلت اور شیخ ہیں، مع، اور امام بخاریؒ نے فرمایا ہے کہ انہوں نے جرہ راوی سے سنا ہے، اور امام دار قطنیؒ نے فرمایا ہے کہ یہ صالح شخص ہیں اور عجلیؒ نے فرمایا ہے کہ جرہ تابعی اور ثقہ ہے، الفتح۔

اس روایت کی تائید حضرت ام سلمہؓ کی اس روایت سے بھی ہوتی ہے جسے ابن ماجہ اور طبرانیؒ نے بیان کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے بلند آواز سے فرمایا ہے کہ مسجد کسی جنبی اور حائضہ کے لئے حلال نہیں ہے، اور امام ترمذیؒ نے بھی حضرت ابو سعید خدریؓ سے روایت بیان کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ اے علی میرے اور تمہارے سوا کسی اور کے لئے یہ بات حلال نہیں ہے کہ اس مسجد سے جنابت کی حالت میں گذرے، اس کے بعد کہا ہے کہ یہ حدیث حسن غریب ہے، مع۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اس کا قصہ یہ ہے کہ بہت سے صحابہ کرامؓ کے گھروں کے دروازے مسجد کی طرف کھلتے تھے مگر آخر میں آنحضرت ﷺ نے ان سبھوں کو بند کروا کر ان سبھوں کا رخ دوسری طرف کر دیا تھا، جیسا کہ ابوداؤد کی اس حدیث میں ہے جو ابھی تفصیل کے ساتھ گذر چکی ہے، لیکن حضرت ابو بکرؓ کا دروازہ چھوڑ دیا جب کہ حدیث میں ہے **سدوا هذه الابواب الا باب ابى بكر**، یعنی سوائے ابو بکر کے ان تمام دروازوں کو بند کر دو، یہ حدیث صحیح اور صحاح میں مروی ہے، اور دوسری حدیث میں ہے کہ حضرت علیؓ کے لئے خوخہ یعنی روشندان کھلا رہنے کا حکم دیا تھا جب کہ حضرت علیؓ نے رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہو کر عذر پیش کیا تھا کہ میرے نکلنے کے لئے دوسرا کوئی راستہ نہیں ہے، چنانچہ ترمذی کی روایت اسی بنیاد پر ہے فاحفظہ، م۔

**وهو باطلاقه حجة على الشافعيؒ في اباحة الدخول على وجه العبور والمرور، ولاتطوف بالبيت لان الطواف في المسجد**

ترجمہ :- یہ فرمان رسول اللہ ﷺ اپنے مطلق ہونے کی بناء پر امام شافعیؒ کے اس قول کے خلاف حجت ہے کہ جنبی اور حائضہ کا مسجد سے اس طرح سے گذر جانا جائز ہے کہ اس میں ٹھہرنا اور رکنا نہ ہو، اسی طرح خانہ کعبہ کا طواف بھی نہ کرے، کیونکہ طواف مسجد حرام میں ہوتا ہے۔

## توضیح :- احکام حیض

**وهو باطلاقه حجة على الشافعيؒ في اباحة الدخول على وجه العبور والمرور...... الخ**

وہ فرمان رسول اللہ ﷺ چونکہ بالکل مطلق ہے یعنی اس میں کسی قسم کی کوئی قید لگی ہوئی نہیں اس لئے امام شافعیؒ کے قول

کے خلاف حجت ہے کہ جنبی اور حائض کا مسجد سے صرف گذر جانا اس طرح سے کہ اس میں رکنے کی نوبت نہ ہو تو جائز ہے حالانکہ ہم احناف کے ہاں یہ بھی جائز نہیں ہے، اس موقع پر اگر کوئی یہ کہے کہ آیت پاک میں ہے ﴿ولاَ جُنباً الاّ عَابری سَبیلِ حَتی تغتسلوا﴾ کہ نماز کے قریب بھی نہ ہو جب کی حالت میں مگر اس صورت میں کہ تم راہ سے گذر جانے والے ہو یہاں تک کہ تم غسل کرلو، (اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مسجد سے جنبی صرف گذر سکتا ہے، اس طرح امام شافعیؒ کے مسلک کی تائید ہوتی ہے)، تو جواب یہ دیا جائے گا کہ آیت اس طرح ہے ﴿ولاَ تقرَبُوا الصلوہ وَاَنتُم سُکَارٰی حَتیٰ تَعلَمُوا ما تقولون ولاَ جُنباً الاّ عَابری سَبیلِ حتی تغتسلوا﴾ الآیہ پ۵۔ع۴۔

اور یہ نماز سے متعلق مگر آپ تو اسے مسجد اور جائے نماز سے متعلق کردیتے ہیں جو صحیح نہیں ہے، کیونکہ اس جگہ عابری سبیل کے معنی مسافر کے ہیں اور یہ محاورہ مشہور ہے جیسا کہ رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان میں بھی ہے کُن فی الدنیَا کَانّكَ غَریب اَو کعابری سَبیلِ الحدیث، یعنی تم دنیا میں اس طرح رہو جس طرح کوئی اجنبی اور پردیسی ہے یا راہ چلتا مسافر ہے۔ ابو بکر الرازیؒ نے احکام القرآن میں کہا ہے کہ عابری سبیل سے مراد مسافر ہونا ہے اور یہ حضرت علیؓ اور ابن عباسؓ سے مروی ہے اس طرح اس آیت کے معنی یہ ہوئے کہ تم نماز کے قریب بھی نہ جاؤ جنابت کی حالت میں مگر یہ کہ مسافر اور راہی ہو یعنی پانی نہ پاؤ تو ایسی مسافرت میں تیمم کر کے نماز پڑھ لیا کرو۔

اور زجاجؒ نے کہا کہ اس سے مراد ہے کہ راہ گیر مسافر ہو کیونکہ مسافر کو پانی نہیں ملتا ہے اس لئے تیمم کر کے نماز پڑھو، اس طرح یہ حکم مسافروں کے لئے مخصوص ہے، اور زمخشریؒ نے کہا ہے کہ **لا تقربو الصلوۃ** کے جملہ سے نماز ہی کے معنی مراد لینے ہوں گے اور اس سے مسجد مراد نہیں لی جاسکتی ہے اس دلیل سے کہ اسی میں دوسرا جملہ ہے **حتی تعلموا ما تقولون** کہ زبان سے اس وقت جو تم کہہ رہے ہو اسے سمجھنے لگو، کیونکہ اگر لفظ صلوۃ سے نماز مراد نہ لی جائے بلکہ مسجد مراد لی جائے تو اس طرح ایک لفظ سے معنی حقیقی اور مجازی دونوں کا جمع کرنا لازم آئے گا۔ واضح ہو کہ شافعیہ کے کتاب شرح الوجیز میں مذکور ہے کہ حائض کا مسجد سے نکلنے اور عبور کرنے کی دو صورتیں ہوتی ہیں اس طرح پر کہ نہ اس کو اس بات کا خوف ہو کہ خون کی زیادتی یا اچھی طرح کرسف یا کپڑا بندھے نہ ہونے کی وجہ سے مسجد ناپاک اور خون آلود ہو جائیگی تو اس کو مسجد سے گذرنا بالکل جائز نہیں ہے، یہی حکم عورت مستحاضہ اور اس شخص کا بھی ہے جسے پیشاب جاری رہنے کی بیماری ہو۔

۲۔ مسجد کے ناپاک یا خون آلود ہونے کا خوف نہ ہو تو اس صورت میں دو قول ہیں نمبر ا۔ اس صورت میں بھی جائز نہیں ہے کیونکہ حدیث مطلق ہے اور نمبر ۲۔ یہ ہے کہ جائز ہے اور یہی قول اصح ہے۔ مع۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ حائضہ کا مسجد میں جانے سے منع ہونے کا حکم بہت سی احادیث سے ثابت ہے، چنانچہ ایک صحیح روایت میں ہے کہ ایک مرتبہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت عائشہ سے مسجد کی چٹائی مانگی تو آپ نے عرض کیا کہ میں حائضہ ہوں لانے سے معذور ہوں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ ہاتھ بڑھا کر لینے سے کیا حرج ہے ہاتھ میں تو گندگی اور ناپاکی نہیں لگی ہے ، اب اگر مسجد سے گذرنا جائز ہوتا تو اس طرح سوال و جواب کی نوبت نہ آتی کیونکہ جواب تو یہی ہے کہ ہاتھ بڑھا کر باہر سے ہی لے لو، م۔

مبسوط میں ہے کہ اگر کسی مسافر کو غسل کی ضرورت ہو جائے اور پانی کہیں نہ ملتا ہو البتہ مسجد میں چشمہ جاری ہو جس سے غسل کیا جاسکتا ہو تو اسے چاہئے کہ مسجد میں جانے کے لئے تیمم کرلے کیونکہ جنابت اسے مسجد میں جانے سے مانع ہے، خواہ اس میں ٹھہرنے کا ارادہ ہو یا نہ ہو، نہایہ، صحیح بخاری میں حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ نماز جماعت قائم کی گئی اور صفیں برابر کی گئیں تو رسول اللہ ﷺ نماز کے لئے تشریف لائے، جب آپ مصلی پر کھڑے ہو گئے تو آپ کو یاد آیا کہ حالت جنابت سے ہوں اسی وقت آپ نے حاضرین سے فرمایا کہ اپنی جگہ پر رہو، پھر واپس جا کر غسل فرما کر دوبارہ ہماری طرف اس طرح

تشریف لے آئے کہ آپ کے سر مبارک سے پانی ٹپک رہا تھا اس وقت ہم لوگوں نے آپ کے ساتھ نماز پڑھی، ابن بطالؒ نے کہا کہ یہ حدیث ابو حنیفہؒ کے قول کے خلاف دلالت کرتی ہے، عینیؒ نے کہا کہ یہ حدیث مسجد سے باہر ہونے میں وارد ہوئی ہے، مسجد میں داخل ہونے سے متعلق نہیں ہے، اور بہت ممکن ہے کہ آپ تیمم کر کے باہر تشریف لائے، مع۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس سے پہلے حضرت علیؓ کی حدیث گذر چکی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت علیؓ اور خود اپنے لئے استثناء فرمایا دیا تھا، لہذا اس جگہ کوئی اعتراض نہیں کیا جا سکتا ہے، م، سعید بن منصور نے صحیح سندوں سے صحابہ آثار اور ان کے واقعات نقل کئے ہیں کہ صحابہ کرام وضو کر کے مسجد میں جنابت کی حالت میں بیٹھا کرتے تھے، عینیؒ نے کہا ہے کہ کہیں یہ منقول نہیں ہے کہ اس واقعہ کی خبر رسول اللہ ﷺ کو ہوئی اور آپ نے ان کو اجازت دی ہو۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ سب سے بہتر جواب یہ ہے کہ آثار صحابہ میں اس بات کا کوئی ذکر نہیں ہے کہ ایسی حالت میں ان کو نہانے کی قدرت ہونے کے باوجود بے غسل مسجد میں بیٹھا کرتے تھے، ورنہ صرف تیمم کر لینا ہی تو ان کے حق میں طہارت کے لئے کافی تھا اور اس زمانہ میں اصحاب صفہ بلکہ اکثر صحابہ کرام کے لئے پانی نایاب ہوتا تھا الحاصل ان مبہم اور مجمل احادیث سے استنباط کرنا اور انہیں حجت میں پیش کرنا درست نہیں ہے، م، جس کے بدن پر نجاست لگی ہوئی ہو وہ مسجد میں داخل نہ ہو، اسی طرح اگر مسجد میں خروج ریح کا احتمال ہو تو اسے ہوا نکالنے کے لئے خود مسجد سے باہر نکل جانا چاہئے، یہی قول اصح ہے۔

اور اگر مسجد میں رہتے ہوئے احتلام ہو جائے تو تیمم کر کے باہر نکلنا چاہئے، اگر مسجد سے نکلنے کی صورت میں کسی درندے وغیرہ کا خوف ہو تو وہیں رہنے کے لئے تیمم کرنا واجب ہے، ط۔

**ولا تطوف بالبیت لان الطواف فی المسجد ......الخ**

حیض کا تیسرا حکم یہ ہے کہ خانہ کعبہ کا طواف نہ کرے اگرچہ مسجد حرام سے باہر طواف کرنا ہو، کفایہ، اگرچہ طواف شروع کرتے وقت حیض نہ ہو، بلکہ مسجد میں داخل ہونے کے بعد لاحق ہوا ہو اور اگر اس نے طواف کر لیا تو گنہگار ہوگی، اور مجرمہ ہوگی لیکن اس کا احرام ختم ہو جائے گا، جیسے طواف زیارت اور اس پر بدنہ یعنی اونٹ لازم آئے گا، جیسے جنبی کے طواف سے لازم آتا ہے، الفتح۔ لان الطواف الخ اس لئے کہ طواف مسجد الحرام میں واقع ہوتا ہے، ف، اس جگہ اولی طریقہ یہ ہے کہ اس طرح بھی کہا جائے کہ اور اس وجہ سے بھی کہ طواف میں طہارت واجب ہے، یہاں تک کہ اگر وہاں مسجد نہ ہوتی تو بھی حائضہ پر اس کا طواف حرام ہوتا، الفتح

**ولا یأتیھا زوجھا لقولہ تعالی ﴿ولا تقربو ھن حتی یطھرن﴾**

ترجمہ:- اور اسکے پاس اس کا شوہر نہ آئے اس فرمان باری تعالےٰ کی طرف سے کہ حیض والی عورتوں سے قربت نہ کرو یہاں تک کہ وہ پاک ہو جائیں۔

## توضیح:- احکام حیض

**ولا یا تیھا زوجھا لقولہ تعالیٰ...... الخ**

حیض کا چوتھا حکم یہ ہے کہ اس عورت کے پاس اس کا شوہر نہ آئے یعنی اس سے مجامعت نہ کرے لقولہ تعالیٰ اس آیت پاک کی وجہ سے کہ ان عورتوں سے اسوقت ہرگز مجامعت نہ کرو یہاں تک کہ وہ پاک ہو جائیں، اس بناء پر اگر کسی نے حلال سمجھتے ہوئے اس وقت مجامعت کر لی تو وہ کافر ہو گیا، اسی قول پر اعتماد ہے، ت، الفتح، درع، بہت سے فقہاء نے اس قول کو اختیار کیا ہے، یہی حکم اس شخص کا بھی ہے جو پائخانہ کے مقام میں وطی کو حلال سمجھتا ہو، المجتبی، مگر یہ قول بھی ہے کہ ان دونوں میں سے کسی میں بھی کفر کا حکم نہیں لگایا جائے گا، یہی قول صحیح ہے، خلاصہ، د۔

اور اگر حرام جاننے کے باوجود ایسی حرکتیں کیں تو کبیرہ گناہ کا مرتکب ہوا، اور اس پر توبہ واجب ہے، ف، یعنی توبہ واستغفار سے ہی ایسے گناہ کے معاف ہونے کی امید ہے، یہی قول تابعین کی ایک جماعت اور امام شافعیؒ کا قول جدید اور امام احمد سے بھی ایک روایت ہے، امام خطابیؒ نے لکھا ہے کہ اکثر علماء کا یہی قول ہے، ع، اور مستحب یہ ہوگا کہ ایک یا نصف دینار صدقہ کردیا جائے، محیط سرخسیؒ میں ایسا ہی مذکور ہے، اور زکوٰۃ کا جو مصرف ہے وہی اس کا مصرف ہے، ایک قول یہ ہے کہ اگر ابتدائے حیض کے زمانہ میں وطی کی ہو تو ایک درہم اور اگر آخری دنوں میں وطی کی ہو تو نصف دینار دینا ہوگا، ف، جیسا کہ حضرت عبد اللہ بن عباسؓ نے رسول اللہ علیہ سے روایت بیان کی ہے کہ جو کوئی اپنی اہلیہ سے حالت حیض میں وطی کرے اسے چاہئے کہ ایک دینار یا نصف دینار صدقہ کردے، ترمذی، نسائی اور ابن ماجہ اس کی روایت کی ہے، اور حاکم اور ابن قطانؒ نے اس روایت کی تصحیح کی ہے اور احمدؒ نے عبد الحمید کے حوالہ سے اس کو حسن کہا ہے، جیسا کہ ابوداؤد نے اس کی روایت کی ہے، ایک دوسری روایت میں ہے کہ اگر خون سرخ ہو اور ابتدائے حیض کا زمانہ ہو تو ایک دینار اور اگر خون کا رنگ زرد ہو اور زمانہ حیض آخر ہو تو نصف دینار دینا ہوگا، بیہقی۔

ایک سوال اس جگہ یہ ہوتا ہے کہ یہ کفارہ دینا واجب ہے یا سنت یعنی اس کا کیا حکم ہے تو جواب یہ ہے کہ یہ حکم وجوب پر محمول نہیں ہے بلکہ استحباب پر ہے، جیسا کہ رسول اللہ علیہ سے مروی ہے کہ جو کوئی بغیر عذر جمعہ کی نماز چھوڑ دے تو اسے چاہئے کہ ایک دینار صدقہ کردے اور اگر دوسری بار پھر جمعہ نہ ملے تو نصف دینار دے، یہ حدیث ابوداؤد، نسائی، ابن ماجہ اور احمدؒ نے روایت کی ہے، استحباب کی دلیل یہ ہے کہ ایک ہی جنس کی تھوڑی اور زیادہ چیزوں میں اختیار نہیں دیا جاتا ہے، مع، مگر اس بات کا اس مسئلہ میں احتمال رہ جاتا ہے کہ شاید فرق ہونے کی وجہ یہ ہو کہ ایک دینار اس وقت دینا ہوگا جب کہ مالی استطاعت ہو ورنہ نصف دینار میں واجب ہوگا، م، ایک روایت میں یہ بھی آیا ہے کہ حضرت ابوبکر صدیقؓ نے اس صورت میں صرف استغفار کا حکم دیا ہے، اور یہ کہ آئندہ ایسا نہ کرے، مع، مذکورہ صورت میں عورت پر بھی صدقہ لازم ہوگا یا نہیں؟ تو ظاہر مذہب یہ ہے کہ عورت پر صدقہ نہیں ہے جیسا کہ الضیاء میں ہے، د۔

یہ احکام تو اس وقت کے ہیں جب کہ عمداً حلال سمجھا ہو، لیکن اگر بھولے سے ایسا کیا ہو یا اسے حرام ہونے کی اطلاع نہ ہو یا عورت کا حائضہ ہونا معلوم نہ ہو، تو اس پر کچھ بھی لازم نہ ہوگا، مع، اگر عورت نے کہا کہ میں حائضہ ہوں لیکن شوہر نے کہا تو جھوٹی ہے اور یہ کہہ کر اس سے وطی کی تو یہ حرکت جان بوجھ کر اور عمداً ہوئی کیونکہ اس شخص کا اپنی اہلیہ کو جھوٹا کہنے سے وہ جھوٹی نہیں ہوئی، بلکہ اس کی خبر دینے کی بناء پر حرام ہونا ثابت ہو چکا، المحیط، ف۔

البتہ جماع کے ماسوا لذت کی دوسری باتیں مثلاً بوسہ لینا ہاتھ لگانا وغیرہ کا فائدہ اٹھانا جو وطی کے علاوہ ہو، وہ سب جائز ہیں بشرطیکہ ناف اور گھٹنے کے درمیان نہ ہو کہ مردوں کے لئے یہ حرام ہیں، یہ امام ابو حنیفہ، ابو یوسف و امام شافعی اور امام مالکؒ سب کا مسلک ہے، اور یہی مراد اس حدیث کی بھی ہے جس میں بیان کیا گیا ہے کہ ازار کے نیچے میں نفع حاصل نہ کرے، ف، لہذا یہ ممنوع ہے اگرچہ اس وقت شہوت بھی نہ ہو، امام بغویؒ نے کہا ہے کہ اکثر علماء کا یہی قول ہے، ع۔

لیکن امام محمد بن الحسنؒ کا مذہب یہ ہے کہ حرج کے ماسوا بدن کا کوئی حصہ بھی اس وقت مرد پر حرام نہیں ہوتا ہے اس حدیث کے پیش نظر جسے امام بخاریؒ کے ماسوا دوسری پوری جماعت محدثین نے روایت کی ہے کہ جب کوئی یہودیہ عورت حائضہ ہوتی تو نہ اس کے ساتھ لوگ کھاتے نہ ایک کمرہ میں اس کو ساتھ رکھتے تو صحابہ کرامؓ نے رسول اللہ سے اس بارے میں سوال کیا تو اللہ تعالیٰ نے اس کا جواب نازل فرمایا ﴿وَيَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الْمَحِيْضِ﴾ الآیہ، پھر رسول اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ سوائے نکاح کے سارے کام کرو دوسری روایت میں ہے کہ سوائے جماع کے سارے کام کرو، یہ حدیث بھی بہت سے محدثین نے روایت کی ہے، اور لغت میں نکاح کے معنی جماع کے ہیں۔

اور شیخینؒ کی دلیل وہ حدیث ہے جو عبداللہ بن سعدؓ سے مروی ہے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ سے دریافت کیا کہ جب حالت حیض میں ہو اس وقت وہ میرے لئے کس حد تک حلال ہے تو آپ نے فرمایا کہ ازار کے اوپر سے سب حلال ہے، ابوداؤدؒ نے اس کی روایت کر کے سکوت اختیار کیا ہے یعنی کسی کمزور یا عیب کا اظہار نہیں فرمایا ہے لہذا یہ حدیث قابل حجت ہے، بعضوں نے اسے حسن بھی کہا ہے لیکن ابوزرعہ عراقی نے سنن ابوداؤد کی شرح میں تصریح کی ہے اس حدیث کو صحیح ہونا چاہئے یعنی رجال اسناد کے موافق صحیح ہونا چاہئے، اس سے یہ ثابت ہوا کہ یہ حدیث صحیح ہے اسی بناء پر یہ حدیث اس روایت کی معارض ہو جائے گی جو امام محمدؒ کی دلیل ہے جسے امام مسلمؒ نے روایت کیا ہے، ف۔

نیز شیخینؒ کی دوسری دلیل حضرت عائشہؓ کی یہ حدیث ہے کہ ہم میں سے جب کوئی حائضہ ہوتی اور حضرت ﷺ ان سے اپنا بدن ملانا چاہتے تو انہیں حکم دیتے کہ اپنا ازار مضبوطی سے باندھو اور اسی طرح باندھ لیتیں تو آپ ان سے اپنا بدن ملا لیتے، اس حدیث کی روایت بخاری اور مسلم دونوں نے کی ہے، اسی طرح ام المومنین حضرت میمونہؓ کی وہ حدیث بھی ہے جسے ان دونوں محدثین نے روایت کی ہے، مسلم میں روایت کردہ حدیث کی مراد یہ ہے بوسہ لینا چہرہ چھونا وغیرہ، مع، اور اگر معارضہ مان لیا جائے جب بھی ابوداؤد کی روایت کردہ حدیث ہے، کیونکہ اس حدیث سے ممانعت اور مسلم کی حدیث سے اباحت ثابت ہوتی ہے اس لئے احتیاط عمل کرتے ہوئے ایسے مقام پر ممانعت کو ترجیح دی جائے گی لیکن سروجیؒ نے امام محمدؒ کے قول کو ترجیح دی ہے اس طور پر کہ ہماری سے مطلب نکالا جاتا ہے، اور امام محمدؒ کے نزدیک جو منطوق ہے وہی مراد ہے، مگر یہ ترجیح کا بیان غلط ہے۔ ف۔

ابن الہمامؒ نے بھی اپنی حدیث کے منطوق ہونے کے بارے میں بہت زیادہ بحث کی ہے اور یہ ثابت کیا ہے کہ یہی چیز بہت زیادہ مفید ہے اور ازار کے اوپر سے نفع حاصل کرنا بھی اس کا منطوق ہے اور اس دعوی کی تائید اس طرح کی ہے کہ حضرت ام المومنین عائشہؓ اور حضرت میمونہؓ کی حدیث جو بخاری و مسلم میں مذکور ہیں وہ خود رسول اللہ ﷺ کا فعل اور بیان ہیں، مگر حق بات تو وہی ہے جو سروجیؒ نے بیان کی ہے کیونکہ امام محمدؒ کی حدیث منطوق ہے، واللہ اعلم بالصواب۔

اب یہ ایک بات رہ جاتی ہے کہ اس جگہ منطوق سے ترجیح کامل ہوگی یا نہیں، اس بحث میں طویل کلام کرنے کی ضرورت ہوگی، جس کا ماحصل یہ ہوتا ہے کہ شیخینؒ کے قول کو ہی ترجیح ہوگی، واللہ تعالیٰ اعلم، م، اور مرد کو اختیار ہے کہ وہ عورت کی ناف اور گھٹنوں کے درمیان کپڑے ڈال کر بدن کے باقی حصہ سے بوسہ لے کر، ساتھ لٹا کر جس طرح چاہئے لذت حاصل کرے۔

**وليس للحائض والجنب والنفساء قراءة القرآن لقوله ﷺ: لا تقرأ الحائض والجنب شيئًا من القرآن، وهو حجة على مالك في الحائض، وهو باطلاقه يتناول مادون الآية، فيكون حجة على الطحاوى فى اباحته**

ترجمہ:- اور حیض آنے والی اور جنبی اور نفاس والی عورت کو تلاوت قرآن پاک کرنا جائز نہیں ہے رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ حائضہ اور جنبی قرآن کا کچھ حصہ بھی تلاوت نہ کریں، اور یہ روایت حائضہ کے بارے میں امام مالکؒ کے خلاف دلیل ہے، اور یہ حدیث اپنے مطلق ہونے کی وجہ سے امام طحاوی کے خلاف حجۃ ہے آیت سے کم حصہ کی تلاوت کو جائز کرنے میں۔

## توضیح:- جنبی اور حائض کے احکام

**وليس للحائض والجنب والنفساء قراءة القرآن......الخ**

حائضہ عورت اور جنبی شخص خواہ وہ مرد ہو یا عورت اسی طرح اس عورت کو جیسے نفاس یعنی ولادت کے بعد کا خون آرہا ہو قرآن مجید کا پڑھنا جائز نہیں ہے، وہ تلاوت خواہ پوری سورہ اور پوری آیت کی ہو یا آیت سے کم کی ہو حکم میں برابر ہے، امام

کرخیؒ سے یہی منقول ہے، اور اکثر کتابوں میں بھی یہی حکم مذکور ہے یہی قول اصح ہے، الجوہرہ، یہ حکم اس وقت ہے جب کہ پڑھتے وقت تلاوت کرنے کا ارادہ بھی ہو، کیونکہ اگر تعریف کے طور پر یا شکریہ میں یا کام کرنے کی ابتداء میں یا دعاء کی نیت سے ہو تو کوئی حرج نہیں ہے، الجوہرہ، یہی قول اصح ہے، اور غایۃ البیان میں کہا کہ یہی قول مختار ہے، ع، حائض وجنب کو دعائیں اذان کا جواب اور اس جیسی چیزیں جائز ہیں، السراجیہ، لیکن صاحب ھدایہؒ نے باب الاذان میں فرمایا ہے کہ اذکار و وظائف میں وضو کر لینا مستحب ہے، ف، اور ظاہر الروایت میں دعاء قنوت کی تلاوت بلا وضو مکروہ نہیں ہے، التبیین، اسی پر فتوی ہے، التجنیس والظہیریہ، دف۔

اور اگر جنبی شخص نے پڑھنے کی نیت سے منہ دھو ڈالا ہو جب بھی اس کے لئے قرآت حلال نہیں ہے، محیط السرخسی، اور یہی صحیح ہے، السراج، کیونکہ رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے **لاتقرأ الحائضُ والجنبُ شیئاً من القرآن**، یعنی حائض اور جنبی قرآن مین سے کچھ بھی نہ پڑھیں، اس حدیث کو ترمذی اور ابن ماجہ نے روایت کیا ہے مگر یہ ضعیف ہے، لیکن سنن اربعہ میں حضرت علیؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ کو قرآن میں سے کوئی چیز مانع نہیں ہوتی تھی سوائے جنابت کے امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ اھل حدیث اس حدیث کو تسلیم نہیں کرتے ہیں بیہقی نے کہا ہے کہ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس روایت کا مدار عبداللہ بن سلمہ پر ہے اور بڑھاپے میں ان کی عقل کمزور ہو گئی تھی، شعبہؒ نے کہا ہے کہ یہ بڑھاپے کی روایت ہے، لیکن ان تمام اقوال میں تامل ہے کیونکہ ترمذیؒ نے اس کی روایت کرنے کے بعد کہا ہے کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے، اور ابن حبان اور حاکمؒ نے اس کی تصحیح کی ہے، اور بیہقی نے صحیح سند کے ساتھ حضرت عمرؓ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے جنبی کے لئے قرآت کو مکروہ کہا ہے، ف، حضرت علیؓ نے مرفوعاً روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے وضو کر کے قرآن پاک کی تلاوت کی پھر فرمایا کہ یہ طریقہ اس شخص کے لئے ہے جو جنبی نہ ہو، کیونکہ جو جنبی ہے وہ قرآن نہ پڑھے نہ ایک آیت پڑھے، ابو یعلی الموصلیؒ نے اس کی روایت کی ہے۔

عینیؒ نے کہا ہے کہ اس روایت کے سب راوی ثقہ ہیں، اور یہ حدیث حضرت علیؓ پر موقوف مروی بھی ہے، جیسا کہ امام احمد اور طحاویؒ نے روایت کی ہے، دار قطنی کی روایت میں ہے کہ جب تک تم لوگ جنبی نہ ہو جاؤ اس وقت تک قرآن کی تلاوت کرتے رہو، اور اگر کوئی جنبی ہو جائے تو وہ تلاوت نہ کرے اور نہ ایک حرف پڑھے۔

خلاصہ یہ ہے کہ اس سے متعلق بہت سے حدیثیں اور آثار موجود ہیں، جو تیسیر الوصول، عینی، فتح الباری وغیرہ میں ہیں جتنی بیان کر دی گئیں وہ بہت کافی ہیں اس موقع پر چونکہ امام مالکؒ نے اختلاف کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ جنبی اور حائض کے درمیان تلاوت قرآن کے سلسلے میں فرق ہے اس طور پر کہ حائض بغیر غسل بھی تلاوت کر سکتی ہے، کیونکہ وہ معذور ہے مگر جنبی کے لئے غسل کر کے پاک ہو جانا آسان ہے لہٰذا وہ قبل غسل تلاوت نہیں کر سکتا ہے یہی قول سعید بن المسیب اور حماد بن ابی سلیمان سے بھی مروی ہے، یہ قول چونکہ نص کے خلاف ہے اس لئے مصنف ھدایہؒ نے اس کی تردید میں فرمایا ہے، **وھو حجۃ علی مالک فی الحائض** یعنی یہ حدیث حائض کے بارے میں امام مالکؒ کے خلاف ہمارے لئے حجت ہے، کیونکہ وہ حائض عورت کو معذور سمجھتے ہوئے اس کے لئے قرأت قرآن کو جائز فرماتے ہیں حالانکہ نص صریح کے خلاف ہے اس لئے عار ایضا کے بارے میں گمان ہے کہ غالباً کسی سند قوی سے روایت انہیں نہیں ملی ہو گی اس لئے فرق کر دیا ہے، واللہ اعلم۔

**وھو باطلاقه یتناول مادون الآیة، فیکون حجة علی الطحاوی فی اباحته......الخ**

یعنی حدیث مذکور چونکہ مطلق ہے اس لئے حرمت تلاوت کا حکم ایک آیت سے کم کے لئے بھی قائم رہے گا اس وجہ سے امام طحاویؒ کے خلاف بھی یہی حدیث ہماری دلیل ہو جائے گی کہ وہ آیت سے کم کی تلاوت کو مباح سمجھتے ہیں، حدیث مذکور کی بعض روایتوں میں حرف واحد تک کی ممانعت کی تصریح ہے، لہٰذا مصنفؒ نے جو حدیث ذکر فرمائی ہے وہ اپنے مطلق ہونے کی

وجہ سے آیت سے کم کی تلاوت کو بھی مانع ہو گی، اور دار قطنی کی روایت میں بھی تصریح ہے کہ ایک حرف بھی نہ پڑھے، اسی بناء پر جوہرہ، نیرہ وغیرہ میں لکھاہے کہ پوری آیت اور اس سے کم دونوں ممانعت کے حکم میں برابر ہیں کہ حائض، جنبی اور نفاس والی عورت سب کے لئے تلاوت قرآن حرام ہے لیکن خلاصہ میں لکھاہے کہ ایسی چھوٹی آیت جو بول چال میں زبان پر جاری رہتی ہیں مثلاً ثم نظر اور جیسے ولم یولد کہ اس کا پڑھنا حرام نہیں ہے، اور آیت سے کم کا پڑھنا جیسے بسم اللہ اور الحمد للہ کہ اگر اس سے تلاوت قرآن کی نیت ہو تو مکروہ ہو گا اور اگر اظہار شکر یہ نعمت یا باری تعالیٰ کی ثنا مقصود ہو تو مکروہ نہیں ہے، اور آیت کا ہجے کرنا اور دعائے قنوت پڑھنا مکروہ نہیں، یہاں تک خلاصہ کا قول ختم ہوا۔

اور دعاء قنوت کے مسئلہ میں یہی قول ظاہر المذہب اور اسی پر فتوی ہے، الفتح، یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ آیت سے کم کی تلاوت کا جائز ہونا طحاویؒ کا اصل قول نہیں ہے بلکہ قول مختار ہے اسی بناء پر نجم الدین زاہدیؒ نے ذکر کیا کہ ابن سماعہ سے ابو حنیفہؒ سے روایت کی ہے کہ آیت سے کم جائز ہے، اور یہ بھی بیان کیا ہے کہ اکثر مشائخ کا یہی قول ہے، الفتح، اور فقیہ ابو اللیثؒ نے عیون میں کہاہے کہ آیت سے کم جائز ہے، اور غایۃ البیان میں کہاہے کہ یہی قول مختار ہے، ع، اس کی وجہ یہ ہے کہ آیت سے کم پڑھنے میں پڑھنے والا قاری شمار نہیں کیا جاتا ہے، حالانکہ فرمان باری تعالی ہے ﴿فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ پس جس طرح آیت سے کم پڑھنے میں اس فرمان مذکور کی تعمیل نہیں سمجھی گئی یہاں تک کہ اتنی قرأت سے نماز صحیح نہیں ہوتی اسی طرح اسے قاری قرآن بھی نہیں کہاجائے گا، لہذا جنبی اور حائض پر اتناپڑھنا جو آیت سے کم ہو حرام بھی نہ ہو گا، اور مشائخ نے کہاہے کہ اگر پڑھانے والی عورت حائضہ ہو تو اسے چاہئے کہ وہ ایک ایک کلمہ کر کے پڑھائے اس طرح سے ہر دو کلموں کے درمیان ٹھہر جائے، نیز اسے آیات کا ہجے کرنا بھی مکروہ نہ ہو گا، المحیط، اور طحاویؒ کے قول کے مطابق آدھی آدھی آیت کر کے پڑھائے، الفتح، حائض اور جنبی کو توریت انجیل اور زبور کی قرأت مکروہ نہیں، التبیین۔

بعضوں نے قید لگائی ہے کہ یہ کتابیں ایسی ہوں کہ ان میں تحریف نہیں ہوئی ہو، مگر یہ بات غلط ہے بلکہ صحیح بات یہ ہے کہ مطلقاان کی قرأت جنبی اور حائض کو ممنوع ہے اس وجہ سے وہ کلمات جن میں تحریف نہیں ہوئی ہے ان کی بھی قرأت تو زبان پر ہو گی اور وہ بھی جائز نہیں ہے یہی حال ان کے چھونے کے بارے میں بھی ہے، کہ چھونا جائز نہیں ہے، یہ بات بھی یاد رکھنے کے قابل ہے کہ ہمارے زمانے میں توریت، زبور اور انجیل سب مفقود اور نایاب ہیں، البتہ ان کے ترجمے مختلف زبانوں میں تحریف کے ساتھ ہیں، جن کے ترجموں کے چند نسخوں کے مقابلہ میں کئی لاکھ غلطیاں ظاہر ہوئیں، اگر وہ سب اصل ترجمے بھی ہوتے تو ان کے لئے بھی اس حرمت کا حکم نہ ہوتا جو اصل کا ہے یہ چیز صرف قرآن مجید اور اس کے ترجمے کے ساتھ خاص ہے، خلاصہ کلام یہ ہوا کہ محدث کو بغیر ہاتھ لگائے ہوئے صرف زبان پڑھنا جائز ہے اور جنبی اور حائض اور نفاس والی کو جائز نہیں ہے، اب آئندہ مصنفؒ قرآن پاک کے چھونے کے بارے میں حکم بیان فرمارہے ہیں۔

**وليس لهم مس المصحف الا بغلافه، ولا اخذ درهم فيه سورة من القرآن الا بصرته، وكذا المحدث لا يمس المصحف الا بغلافه لقوله عليه السلام لا يمس القرآن الا طاهر ثم الحدث والجنابة حلا اليد فيستويان في حكم المس والجنابة حلت الفم دون الحدث فيفترقان في حكم القرآة وغلافه مايكون متجافيا عنه دون ما هو متصل به كالجلد المشرز هو الصَحيح**

ترجمہ:- اور ان لوگوں کو بغیر غلاف قرآن پاک کو ہاتھ لگانا جائز نہیں ہے۔ اسی طرح ایسے درہم کو بھی ہاتھ میں لینا جائز نہیں ہے جس میں قرآن کی کوئی سورہ لکھی ہوئی ہو، ہاں تھیل میں رکھ کر، اسی طرح محدث کو بھی بغیر غلاف کے چھونا جائز نہیں ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے کہ سوائے پاک آدمی کے کوئی بھی قرآن کو ہاتھ نہ لگائے، پھر جب کہ حدث اور جنابت دونوں میں ہاتھ میں حلول کر جاتے ہیں اس لئے چھوٹے کے حکم میں دونوں ہی برابر ہوئے لیکن منہ میں حلول کر جاتے ہیں اور

حدث منہ میں حلول نہیں کرتا ہے اس لئے یہ دونوں باتیں قرأۃ قرآن کے معاملہ میں مختلف ہو گئیں، اور اس جگہ غلاف سے وہ غلاف مراد ہے جو قرآن سے باسانی دور ہو سکتا ہو اور وہ غلاف مراد نہیں ہے جو اس سے ملا ہوا ہو جیسے جلد مشرز۔

## توضیح:- جس درہم یا ورق میں آیت قرآنی لکھی ہو اس کا چھونا

**ولیس لهم مس المصحف...... الخ**

اور ان حائض، نفاس والی، جنبی اور بے وضو کو بھی قرآن پاک ہاتھ لگانا جائز نہیں ہے، اور اگر غیر عربی، فارسی وغیرہ میں لکھا ہو تو بھی امام اعظمؒ اور صحیح قول میں صاحبینؒ کے نزدیک بھی ہاتھ لگانا مکروہ تحریمی ہے، الخلاصہ۔ **الا بغلافه** مگر غلاف کے ساتھ مکروہ نہیں ہے اس سے وہ غلاف مراد ہے جو اس کے ساتھ مستقل لگا ہوا نہ ہو بلکہ ایسا ہو کہ وہ باسانی جدا ہو جاتا ہو جیسا کہ جزوران ہوتا ہے، ولا اخذ درہم، اور ان لوگوں کو ایسے درہم، سکے (برتن وغیرہ) کا چھونا بھی جائز نہیں ہے جس میں کوئی سورہ یا آیت لکھی ہوئی ہو، ع، اسی طرح کسی ایسی تختی یا کاغذ کا اٹھانا، لادنا، جس میں کوئی آیت یا سورہ لکھی ہو ایسا کرنا مکروہ ہے، ت، د، لیکن جوہرہ نیرہ میں قید لگائی ہے کہ مکروہ اس وقت ہو گا جب کہ وہ پوری آیت ہو، مگر ہاں اگر درہم کسی تھیلی میں ہو تو اسے چھونا یا لادنا مکروہ نہیں ہے، لیکن لکھے ہوئے کاغذ یا تختی ہونے کی صورت میں ضروری ہے کہ وہ ایسی چیز کے اندر ہو جو اس سے علیحدہ ہو سکتی ہو، اس کے ساتھ لگی ہوئی یا چسپاں نہ ہو۔

**وكذا المحدث لا يمس المصحف الا بغلافه لقوله عليه السلام لا يمس القرآن الا طاهر...... الخ**

اسی طرح بے وضوء شخص بھی قرآن پاک کو بغیر غلاف ہاتھ نہ لگائے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے **لَا یَمَسُّ الْقُرْآنَ اِلَّا طَاهِرٌ** کہ بغیر طاہر یا پاک شخص کے دوسرا کوئی بھی قرآن پاک کو ہاتھ نہ لگائے یہ حدیث پانچ صحابہ کرام سے مروی ہے، ان میں سے ایک عمرو بن حزمؓ ہیں حسن سے نسائی نے اپنی سنن میں ابوداؤد نے اپنی مراسیل میں ابن حبانؒ حاکمؒ طبرانی، دار قطنی، بیہقی، امام احمد اور اسحٰق بن راہویہ نے مرفوع روایت کی ہے، ان کی اسناد صحیح اور بعض سندوں سے مرسل صحیح ہے، اسی طرح ان میں سے دوسری روایت حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے جسے طبرانی، دار قطنی اور بیہقی نے روایت کی ہے، ان میں سے تیسری روایت حکیم بن حزامؓ سے ہے، اور حاکم، طبرانی، د۔ دار قطنی نے روایت کی ہے کہ مجھے فرمایا کہ قرآن کو ہاتھ نہ لگاؤ مگر اس وقت جب کہ تم پاک ہو، حاکم نے اس بارے میں کہا ہے کہ اس کی اسناد صحیح ہے، ان میں سے چوتھی حدیث حضرت عثمان بن ابی العاصؓ سے ہے اور طبرانی نے اس کی روایت کی ہے۔

اس جگہ اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ مصنفؒ نے اس آیت پاک ﴿وَاِنَّهٗ لَقُرْآنٌ کَرِیْمٌ فِیْ کِتَابٍ مَکْنُوْنٍ لَا یَمَسُّهٗ اِلَّا الْمُطَهَّرُوْنَ﴾ سے استدلال کیوں نہیں کیا حالانکہ یہ آیت پاک قرآن پاک کو کوئی ہاتھ نہ لگانے کے بیان میں ظاہر الدلالت ہے، تو یہ جواب دیا جائیگا کہ چونکہ بعض علماء نے اس کے لفظ مطہرون سے ملائکہ کرام براہ مراد لئے ہیں اسی احتمال کی بناء پر اس آیت سے استدلال نہیں کیا ہے۔

مگر میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ احتمال انتہائی کمزور ہے کیونکہ سارے فرشتے ہی مطہر ہیں اس لئے ان میں سے صرف چند کو مخصوص کر لینا خلاف اصل ہو گا، مع، بلکہ اس آیت کا مقصد یہ ہے کہ وہ حاملان قرآن جو وحی لانے والے ہیں وہ ظاہر باطن ہر اعتبار سے پاکیزہ ہیں اور وہ شیاطین وغیرہ جیسے نہیں ہے لہٰذا رسول اللہ ﷺ کی رسالت اور وحی سب برحق ہے نیز اس میں کسی قسم کا احتمال وشک نہیں ہے اسی بناء پر یہ بھی کہا گیا ہے کہ بغیر طہارت قرآن مجید کو ہاتھ لگانا حرام نہیں ہے بلکہ حرام عملی ہے اور یہی بات صحیح ہے، م، ثم الحدث الخ اب جب کہ حدث یعنی بے وضو ہونے کی کیفیت اور جنابت دونوں نے ہاتھ میں ناپاکی کا اثر کر لیا تو قرآن پاک کو ہاتھ لگانے کے حکم میں دونوں باتیں برابر ہو گئیں، اگرچہ حدث اور جنابت کی ناپاکی میں کمی اور زیادتی

ہوا کرتی ہے مگر ہاتھ دھونے میں دونوں یکساں واجب ہیں۔

**والجنابة حلت اليد فيستويان فى حكم المس......الخ**

ان دونوں میں ایک فرق یہ ہے کہ جنابت کی ناپاکی منہ میں اثر کرتی ہے مگر حدث صرف ظاہر کے اندر اپنا کرتی ہے اس لئے قرآن مجید کے پڑھنے میں دونوں صورتوں کے حکم میں اس طرح فرق ہو گیا کہ محدث کو ہاتھ لگائے بغیر زبانی تلاوت کرنی جائز ہے کیونکہ وضوء کرتے وقت منہ کے اندر دھونا فرض نہیں ہے، اس سے معلوم ہوا کہ حدث نے اندر کے حصہ میں اثر نہیں کیا ہے مگر جنبی کو ایسی زبانی تلاوت سے بھی منع کر دیا گیا ہے کیونکہ غسل جنابت میں کلی کرنا بھی فرض ہے، اس سے معلوم ہوا کہ جنابت نے منہ کے اندر بھی اثر کیا ہے، اور یہی حال حیض اور نفاس والیوں کا بھی ہے، م، اصح یہ ہے کہ چھونا مکروہ ہے، ھ۔

مصنفؒ کے کلام سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ جنبی حائض اور زچہ کو قرآن مجید پر نظر ڈالنا جائز ہے، الجوہرہ، کیونکہ اس کی ممانعت کی کوئی دلیل نہیں ہے اور جنابت یا حیض آنکھ کے اندر اثر نہیں ڈالتی ہے، فتح القدیر میں اس مسئلہ کی تصریح کر دی ہے، م، قرآن کریم کے کنارے، حاشیہ، درمیانی خالی جگہوں کو جہاں پر کتابت نہیں ہے ان سب کو چھونا صحیح قول کے مطابق ممنوع ہے، التبیین۔

**وغلافه مايكون متجافيا عنه دون ما وهو متصل به كالجلد المشرز هو الصحيح......الخ**

جس غلاف کے ساتھ قرآن کریم کو چھونا جائز ہے اس سے وہ غلاف مراد ہے جو کتاب سے جدا اور علیحدہ ہو اور وہ غلاف مراد نہیں جو جلد کے طور پر اس پر لگا ہوا ہو، جلد مشرز، شیرازہ بندھی ہوئی اور مصحف مشرزہ وہ مصحف جس کے اجزاء ایک دوسرے سے ملے ہوئے ہوں اور کنارہ بھی ملے ہوئے ہوں، اگر کنارے اس کے ملے ہوئے نہ ہوں تو مشرش دونوں تین نقطوں کے ساتھ شین ہے، خلاصہ یہ ہوا کہ جلد کی طرح مستقل اس کا حصہ بناء ہوا نہ ہو بلکہ اس پر علیحدہ سے غلاف ہو، یہی قول صحیح ہے، اور اسی پر فتوی ہے الجوہرہ۔

**ويكره مسه بالكم هو الصحيح، لانه تابع له بخلاف كتب الشريعة لاهلها، حيث يرخص فى مسها بالكم، لان فيه ضرورة، ولا بأس بدفع المصحف الى الصبيان، لان فى المنع تضييع حفظ القرآن، وفى الامر بالتطهير حرجا بهم، وهذا هو الصحيح**

ترجمہ:- اور مکروہ ہے اس قرآن مجید کو اپنی آستین سے چھونا، یہی قول صحیح ہے کیونکہ آستین اس کے تابع ہے، بخلاف شرعی کتابوں کے جو اپنے مستحق لوگوں کے پاس ہوں کہ ان لوگوں کو اس بات کی اجازت ہے کہ ان کتابوں کو اپنی آستینوں سے چھو سکتے ہیں کیونکہ اس کی ضرورت ہے اور بچوں کو قرآن پاک دینے میں کوئی حرج نہیں ہے اس لئے کہ ان کو کتاب ہاتھ میں نہ دینے سے حفظ قرآن کے ضائع ہونے کا اندیشہ رہتا ہے، نیز ان لوگوں کو پاک رکھنے کا حکم دینے میں ان کو تنگی میں ڈالنا لازم آتا ہے، یہی قول صحیح ہے۔

## توضیح:- بغیر وضو کے لڑکوں کا قرآن پاک کو چھونا

**ويكره مسه بالكم هو الصحيح، لانه تابع له ...... الخ**

اور آستین سے قرآن پاک کو چھونا مکروہ یعنی مکروہ تحریمی ہے، اسی لئے فتاوی میں کہا ہے کہ جائز ہی نہیں ہے، الفتح، هو الصحيح الخ مذکورہ قول ہی صحیح ہے کیونکہ آستین اس کے تابع ہے، یہی قول بہت محتاط ہے، اور جنبی، حائض، زچہ اور محدث کو یہ جائز نہیں ہے کہ قرآن پاک کو ایسے کپڑے سے ہاتھ لگائے کہ اسے وہ خود پہنے ہوئے ہے، التبیین، اور محیط میں ہے کہ عامہ مشائخ کا قول ہے کہ آستین سے چھونا مکروہ نہیں ہے، ع، تنویر میں بھی یہی قول پسندیدہ ہے، لیکن صحیح قول وہی ہے جو

مصنف ھدایہؒ نے ذکر کیا ہے، اور یہی قول قرآن مجید کے مطابق ہے۔

**بخلاف کتب الشریعة لاهلها، حیث یرخص فی مسها بالکم، لان فیه ضرورة......الخ**

بخلاف ان شرعی کتابوں کے جو علماء طبقہ کے پاس ہوں کہ ان لوگوں کو ان کی آستینوں سے ان کتابوں کے ہاتھ لگانے کی اجازت ہے کیونکہ انہیں اس بات کی مجبوری اور ضرورت ہے، عامہ مشائخ کا یہی قول ہے، اور ذخیرہ میں ہے کہ بلا اختلاف ایسا کرنا جائز ہے اور یہ بھی لکھا ہے کہ بغیر کسی آڑ یا آستین کے ہاتھ سے فقہ، تفسیر اور حدیث کی کتابوں کا چھونا مکروہ ہے کیونکہ وہ تو قرآنی آیات سے خالی نہیں ہوتی ہیں، ع، اس علت کو بیان کرنے کا تو یہ مطلب اور نتیجہ نکلتا ہے کہ صرف، نحو، معانی اور بیان جیسے علوم کی کتابوں کا چھونا بھی ممنوع ہو کیونکہ یہ بھی آیات قرآنی سے خالی نہیں ہوتی ہیں، تف۔

اور ایسے رومال سے جو گردن میں لپٹا ہوا ہو اس کے ذریعہ سے قران پاک کو چھونا یا پکڑنا محدث یا جنبی کے لئے جائز ہے یا نہیں اس بارے میں ابن الہمامؒ نے فرمایا ہے کہ مجھ سے یہ مسئلہ پوچھا گیا تھا تو میں نے جواب دیا تھا کہ مجھے اس خاص مسئلہ کا جواب معلوم نہیں ہے، ویسے بظاہر یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ اگر اس شخص نے آستین کے ایسے کونہ سے چھوا ہو تو اس کی حرکت سے حرکت کرتا ہو تو جائز نہیں ہونا چاہئے اگرچہ اس کی حرکت سے حرکت نہ کرتا ہو تو جائز ہونا چاہئے، الخ، مف۔

کافر کو قرآن پر ہاتھ لگانے سے منع کرنا چاہئے اگرچہ اس نے غسل کر لیا ہو، ایضاح، ع، جنبی اور حائض کو ایسی کتاب لکھنا مکروہ ہے جس میں کہیں کہیں قرآنی آیات ہوں اگر وہ انہیں پڑھتے بھی نہ ہوں، الذخیرہ، امام محمدؒ کے نزدیک محدث کو قرآن لکھنا مکروہ ہے، یہی قول مجاہد، شعبی اور ابن المبارک کا ہے۔ فقیہ ابواللیثؒ نے بھی اسی قول کو قبول کیا ہے اور کہا ہے کہ اگرچہ اس وقت صفحہ کاغذ زمین پر ہو جب بھی مکروہ ہے۔ اس طرح اگرچہ آیت سے کم لکھا ہو۔ مشائخ بخارا نے اسی قول کو پسند کیا ہے جیسا کہ الذخیرہ میں ہے۔ اور تاج الشریعہؒ نے کہا ہے کہ اسی قول پر فتوی ہے۔ مگر ابو یوسفؒ سے ایک قول منقول ہے کہ اگر کاغذ زمین پر رکھا ہوا ہو تو مکروہ نہیں ہے۔ محیط میں یہ ذکر کیا گیا ہے۔ ع۔ قدوریؒ نے بھی اسی قول کو ذکر کیا ہے۔ قیاس کے اعتبار سے بھی یہ مسئلہ زیادہ مناسب اور قیاس کے بہت قریب ہے کیونکہ جب کاغذ زمین وغیرہ پر ہو تو اس کے چھونے کی نوبت نہیں آتی ہے صرف قلم کی نوک سے اس کا تعلق رہتا ہے، جبکہ قلم ایک علیحدہ اور جدا چیز ہے، اس لئے اس وقت ایسا حکم ہوگا گویا اس نے علیحدہ کپڑے سے ہاتھ لگایا ہے، البتہ اگر واقعتاً ہاتھ لگ جائے تو یقیناً ممنوع ہوگا۔ الفتح۔

اور وہ چیز جس میں قرآن پاک کی آیتوں کے ماسوا کسی اور طرح کا ذکر اللہ ہو تو ہمارے مشائخ نے اس کو مطلق رکھا ہے۔ النہایہ، ھ۔ بعض فقہاء نے اذکار کو ہاتھ لگانے میں کوئی حرج نہیں مانا ہے، مگر عامہ مشائخؒ کے نزدیک اولی یہ ہے کہ بغیر حائل کے ہاتھ نہیں لگانا چاہئے۔ ع۔ مگر یہ روایت صحیح نہیں ہے، بلکہ قول اصح یہ ہے کہ مکروہ تحریمی ہے جیسا کہ الفتح کے حوالہ سے گذر چکا ہے۔ آیات قرآنی کا اور اللہ تعالیٰ کے ناموں کا درہم، دینار دوسرے سکوں اور محراب، درودیوار، بستروں اور ان جیسی چیزوں پر لکھنا مکروہ ہے۔

پاخانوں، غسل خانوں اور حماموں میں قرآن پڑھنا مکروہ ہے۔ امام محمدؒ کے نزدیک حمام کے اندر پڑھنے میں کوئی حرج نہیں ہے، کیونکہ ان کے نزدیک مستعمل پانی پاک ہے۔ الفتح۔

مگر میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اگر حمام میں تلاوت قرآن کے جواز کی دلیل حمام کے پانی کا پاک ہونا تسلیم کر لیا جائے تو پھر مفتی بہ قول کے مطابق وہاں قرائت مکروہ نہیں ہونی چاہئے، اور اگر یہ کہا جائے کہ وہاں جنابت کی ناپاکی وغیرہ بھی دور کی جاتی ہے اور اس نجاست کی وجہ سے تلاوت مکروہ ہے تو اس میں اتفاق ہونا چاہئے۔ واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

اگر قرآن پاک یا حدیث وغیرہ سے لکھا ہوا تعویذ ایسے غلاف کے اندر ہو جو تعویذ سے علیحدہ ہو تو اس کو لے کر پائخانہ میں جانا مکروہ نہیں ہے، لیکن ایسے کاموں سے احتراز کرنا ہی افضل ہے۔ ف۔

**ولا بأس بدفع المصحف الى الصبيان، لان في المنع تضييع حفظ القرآن...... الخ**

اور بچوں کو پڑھنے کے لئے قرآن پاک دینے میں کوئی حرج نہیں ہے، اگرچہ وہ بے وضو ہوں۔ السراج۔ کیونکہ ان کو قرآن پاک نہ دینے سے حفظ قرآن ہی میں دقت ہو گی بلکہ اس کا سلسلہ ہی ختم ہونے کا اندیشہ ہو گا۔ اگر بڑے حضرات اس خیال سے بچوں کو نہ دیں کہ یہ تو بچے اور غیر مکلف ہیں مگر ہم لوگوں کا فرض یہ ہونا چاہئے کہ جب تک وہ غسل نہ کرلیں انہیں نہیں دینا چاہئے، جیسے انہیں شراب پلانا، ریشمی کپڑے پہنانا یا سونے کے زیورات یا برتن استعمال کرنے کو نہیں دینا چاہئے کہ دینے والے ہی مجرم ٹھیرائے جاتے ہیں، یہانتک کہ بعض مشائخ نے اسی خیال کی وجہ سے منع کرنے کا حکم دیا ہے۔

**وفي الامر با لتطهير حرجا بهم، وهذا هو الصحيح...... الخ**

اور بچوں کو ہر وقت پاک رہنے کا حکم دینے میں ان کے حق میں سخت تکلیف ہو گی، حالانکہ اللہ تعالیٰ نے اپنے فضل و کرم کی بناء پر ان کو مشقت میں ڈالنے سے نفی کا اظہار کر دیا ہے۔ لہٰذا ان کو ہر وقت باوضو رہنا لازم نہیں رہا۔ اور بالغ بھی گنہگار نہ ہو گا، کیونکہ قرآن کو طہارت کا ہر وقت حکم دینے سے آہستہ آہستہ لڑکے حفظ کرنا ہی چھوڑ دیں گے اور یہ بات تو نا قابل برداشت ہو گی۔، مگر ان کو شراب پلانا اور ریشمی کپڑے استعمال کرانا اور ایسے دوسرے کام چونکہ بغیر کسی خاص ضرورت کے ہیں لہٰذا وہ ممنوع ہی رہیں گے، یہی قول اصح ہے۔ اور بچوں کے بارے میں یہی قول صحیح ہے۔ اس بحث سے یہ فائدہ بھی حاصل ہوا کہ بچوں کا وضو صحیح ہوتا ہے، یہی قول اصح ہے۔ اس بناء پر ان کے والدین کو ان بچوں کے باوضو رہنے پر ثواب ملتا ہے، اب آئندہ حائضہ سے وطی کرنے کے احکام مصنفؒ ذکر کرتے ہیں۔

**واذا انقطع دم الحيض لاقل من عشرة ايام، لم تحل وطيها حتى تغتسل، لان الدم يدر تارة وتنقطع اخرى، فلا بد من الاغتسال ليترجح جانب الانقطاع، ولو لم تغتسل، ومضى عليها ادنى وقت الصلوة، بقدر ان تقدر على الاغتسال والتحريمة، حل وطيها، لان الصلوة صارت دينا فى ذمتها، فطهرت حكما، ولو كان انقطع الدم دون عادتها فوق الثلاث، لم يقربها حتى تمضى عادتها وان اغتسلت، لان العود فى العادة غالب، فكان الاحتياط فى الاجتناب**

ترجمہ:۔ اور جب حائضہ کا خون آنا دس دنوں سے کم میں بند ہو جائے تو اس سے وطی کرنا حلال نہ ہو گا یہاں تک کہ وہ غسل کرلے، کیونکہ خون تو کبھی جاری ہوتا ہے اور کبھی رک جایا کرتا ہے اس لئے اس کے لئے غسل کرنا ضروری ہو گا تاکہ بند ہو جانے کا پہلو غالب آجائے (اور بند ہو جانا یقینی ہو جائے) اور اگر اس نے غسل تو نہیں کیا مگر وقتیہ نماز کا اتنا وقت گذر گیا کہ اس میں وہ غسل کرے کم از کم نماز کا تحریمہ بھی باندھ سکتی ہو جب بھی اس سے وطی حلال ہو جائے گی کیونکہ اس کے ذمہ نماز فرض کے طور پر لازم ہو گئی لہٰذا وہ حکماً پاک مانی جائے گی اور اگر اس کی عادت سے کم مگر تین دنوں سے زیادہ پر اس کا خون بند ہوا ہو تو جب تک کہ عادت کے دن نہ گذر جائیں اگرچہ اس نے غسل بھی کرلیا ہو کیونکہ عادت کی مدت کے اندر دوبارہ خون آنے لگنا اکثر ہوتا ہے، اس طرح اس سے بچے رہنے میں ہی احتیاط عمل ہو گا۔

## توضیح: کتنے دنوں پر خون بند ہونے سے وطی جائز ہو گی

**واذا انقطع دم الحيض لاقل من عشرة ايام، لم تحل وطيها حتى تغتسل......الخ**

یعنی اگر حائضہ کا خون اس کی عادت سابقہ سے مطابق دس دنوں سے کم میں بند ہو گیا تو جب تک کہ اس کے بعد وہ غسل نہیں کرے گی اس وقت تک اس سے وطی جائز نہ ہو گی، کیونکہ خون کبھی جاری ہو جاتا ہے اور کبھی بند ہو جاتا ہے تو اس وقت دس دنوں سے کم پر بند ہو جانے کی صورت میں اس بات کا احتمال باقی رہ جاتا ہے کہ دوبارہ خون آنے لگے۔

**فلا بد من الاغتسال...... الخ**

اس لئے اسے غسل کرلینا ضروری ہوا تاکہ یہ بات یقینی طور پر معلوم ہو جائے کہ اب مزید خون نہیں آئے گا، اور جانب انقطاع کو ترجیح ہو جائے گی، اور وہ انقطاع مکمل ہے لہٰذا وہ پاک ہو چکی ہے اس وقت اس سے وطی جائز ہو جائے گی اور اگر غسل نہ کر سکے تو غسل کے قائم مقام دوسری علامت پائی جائے یعنی۔ ولو لم تغتسل الخ اگر عورت نے غسل نہیں کیا اور اس پر نماز کا تھوڑا سا وقت گذر گیا، یعنی نماز کا وہ آخری وقت جس کے بعد وقت نہیں رہتا ہے۔

**بقدر ان تقدر علی الا غتسال...... الخ**

یعنی اتنا وقت کہ عورت اس میں غسل کر کے تحریمہ باندھ سکتی تھی تو اس سے وطی حلال ہو جائے گی کیونکہ غسل کرنے کا وقت بھی اسی وقت میں سے شمار ہوتا ہے اور بعضوں نے کہا ہے ضرورت کے مطابق کپڑا پہننا کا وقت بھی اس میں شمار ہوگا، اور صرف نماز میں سے اتنا سا وقت پایا جانا کافی ہے کہ اس میں تکبیر تحریمہ باندھی جاسکے، اگرچہ اس کے بعد نماز کا کوئی کام ادا نہ کیا جا سکے تو اتنا وقت گذر جانے سے بھی اس سے وطی حلال ہو جائے گی کیونکہ اس وقت کو غسل حکمی مانا جائے گا۔

**لان الصلوة صارت دینا فی ذمتها، فطهرت حکما...... الخ**

کیونکہ اس کے ذمہ نماز باقی ہو گئی ہے لہٰذا وہ حکماً پاک ہو گئی ہے اس وجہ سے کہ کسی کے ذمہ میں نماز اس وقت مانی جاتی ہے جب کہ وہ پاک ہو اس لئے وطی کے معاملہ میں وہ پاک ہو گئی ہے اور در میں ہے کہ اگر کوئی عورت عید کی نماز کے وقت پاک ہوئی تو اس پر ظہر کا وقت گذر جانا ضروری ہے جیسا کہ السراج میں ہے، اور روزہ واجب ہونے کے لئے صرف مقدار تحریمہ باندھنے کے پاک ہونے کی شرط نہیں ہے یہی اصح قول ہے، مطلب یہ کہ پورے طور پر غسل کرلینے او کپڑے بدل لینے کی مقدار پاک ہونا ضروری ہے، اگر دس دنوں سے کم میں خون رکا ہو تو غسل وغیرہ کا وقت بھی حیض ہی میں شمار کیا جائے گا، اور کسی بھی صورت میں تکبیر تحریمہ کہنے کا وقت حیض میں سے شمار نہیں ہوتا ہے بلکہ حیض میں سے ہوتا ہے اور دس دنوں کے بعد خون بند ہونے کی صورت میں غسل کا وقت بھی طہارت سے شمار ہوتا ہے، اس بناء پر دس دن پورے ہو جانے کے بعد نماز قضاء واجب ہونے کے لئے صرف مقدار تحریمہ کا وقت ہونا ہی کافی ہوگا، اس کے علاوہ غسل کرلینے کی مہلت کا ہونا ضروری نہ ہوگا، تاکہ ایام حیض دس دن سے زیادہ نہ ہو جائیں۔

**ولو کان انقطع الدم دون عادتها فوق الثلاث، لم یقربها حتی تمضی عادتها و ان اغتسلت...... الخ**

اور اگر عادت کے خلاف کم دنوں میں ہی خون بند ہو گیا ہو مگر تین دنوں سے زیادہ ہو چکے ہوں تو عورت سے ہمبستری جائز نہ ہوگی جب تک کہ عادت کے مقررہ دن نہ گذر جائیں اگرچہ اس عرصہ میں عورت نے غسل بھی کر لیا ہو، پھر بعد مقررہ دن گذر جانے کے بعد بھی خون نہ آیا ہو تو اب اس کا حکم بھی پہلے مسئلہ جیسا ہو جائیگا۔ لان العود الخ کیونکہ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ عادت کے دنوں میں خون اچانک بند ہو کر پھر شروع ہو جاتا ہے، اس لئے احتیاط اسی بات میں ہے کہ ایسے وقت میں ہمبستری سے انسان بچا رہے، اور ایسے موقع پر تو احتیاط واجب بھی ہوتی ہے جہاں کسی حرام کام میں پڑ جانے کا احتمال ہو۔

**وان انقطع الدم لعشرة ایام، حل وطیها قبل الغسل، لان الحیض لا مزید له علی العشرة، الا انه لا یستحب قبل الاغتسال، للنهی فی القراءة بالتشدید الخ**

ترجمہ:- اور اگر دس دن پورے ہو کر خون آنا بند ہو گیا ہو تو اس کے غسل کرنے سے پہلے ہی اس سے ہمبستری کرنا جائز ہوگا کیونکہ حیض کا خون اب دس دنوں سے زائد اور بھی آنے کا احتمال باقی نہ رہا، البتہ مستحب یہ ہوگا کہ غسل سے پہلے اس سے وطی نہ کی جائے اس آیت پاک کی وجہ سے جو تشدید کے ساتھ (یَطَّهَّرْنَ) پڑھی گئی۔

## توضیح:- کتنے دنوں پر خون بند ہونے سے حائضہ سے وطی جائز ہوگی

**وان انقطع الدم لعشرة ايام، حل وطيها قبل الغسل......الخ**

اور اگر دس دن پورے ہونے کے بعد خون رک گیا ہو تو اس کے غسل سے پہلے ہی اس سے وطی جائز ہوگی کیونکہ حیض کے دن مکمل ہو چکے ہیں اور اب کسی مزید ایک قطرہ کے آنے کا بھی احتمال باقی نہیں رہا کیونکہ زیادہ سے زیادہ دس ہی دن ہو سکتے ہیں اور وہ ہو چکے ہیں، البتہ اس کے غسل کر لینے سے پہلے اس سے وطی خلاف مستحب ہوگی۔اس ممانعت کی وجہ سے جو آیت پاک ﴿فلا تقربوهن حتى يطهرن﴾ میں ہے کہ اس میں طا اور ہا دونوں کو تشدید پڑھی گئی ہے اس میں مبالغہ مقصود ہوتا ہے یعنی جب تک کہ وہ خوب پاک نہ ہو جائیں۔ویسے دوسری قرائت میں بغیر تشدید کے یطہرن ہے یعنی وہ صرف پاک ہو جائیں، ادھر ظاہر ہے کہ دس دن گذر جانے سے وہ پاک ہو چکی ہیں، اس طرح دونوں قرائتوں میں عمل کے اعتبار سے موافقت ہوگئی کہ بغیر تشدید کی قراءت کے مطابقت صرف دس دن پورے ہو جانے سے ہمبستری ہو جائے گی اور دوسری تشدید کی قرائت کی وجہ سے دس دن پورے ہونے کے بعد مستحب طور پر غسل کر لینے سے پاک ہو جائے گی اور ہمبستری درست ہوگی۔م۔

اگر کسی کی بیوی یہودیہ یا نصرانیہ ہو اور دس دنوں سے کم میں اس کا خون بند ہو گیا اور وقت اس قدر ہو کہ وہ صرف غسل کر سکے تو اس کے غسل کرنے سے قبل ہی اس سے ہمبستری جائز ہوگی، اور اگر اسے طلاق دی گئی ہو اور یہ تیسرا حیض ہو تو اس کا آخری دن کا خون بند ہوتے ہی اس سے رجعت کا اختیار شوہر کو نہ ہوگا، نیز عورت کو یہ اختیار ہو جائے گا کہ کسی اور سے شادی کرے، کیونکہ خون بند ہوتے ہی وہ حیض سے پاک ہو گئی ہے اور اس پر غسل کرنا واجب نہ ہوگا کیونکہ وہ احکام شرعیہ کے بجالانے کی مکلف نہیں ہے، لیکن اگر وہ اس وقت اسلام لے آئے تو جب تک وہ غسل نہ کر لے اس کے لئے تلاوت قرآن جائز نہ ہوگی، کیونکہ وہ ابھی تک جنبی کے حکم میں ہے۔

مذکورہ مسئلہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اگر کافرہ جنبی ہو اور وہ اسلام لے آئے تو اس پر غسل کرنا لازم ہوگا۔مع۔ابن الہمامؒ نے مذکورہ مسائل متن کی تشریح کرتے ہوئے لکھے ہیں، اور یہ کہ ان کا حاصل یہ ہے کہ حیض کا خون یا تو پورے دس ہونے کے بعد بند ہوا ہو گا یا اس سے کم پر پھر کم کی صورت میں یا تو اس کی اپنی پرانی عادت کے مطابق ہو گا یا اس کے خلاف، مگر تین دنوں سے زیادہ پر، ان میں سے پہلی صورت میں یعنی دن پورے ہوتے ہی ہمبستری جائز ہو جائے گی اگرچہ غسل تک انتظار کر لینا مستحب ہوگا۔

اور تیسری صورت یعنی جبکہ دس سے کم اور عادت سے بھی کم میں بند ہوا ہو تو جب تک اس کی عادت کے دن نہ گذر جائیں اس سے ہمبستری جائز نہ ہوگی اگرچہ اس عرصہ میں غسل بھی کر لیا ہو۔

اور دوسری صورت میں یعنی جب کہ دس سے کم مگر عادت کے مطابق خون بند ہوا ہو تو اس کے بعد غسل کر لینے یا نماز کا وقت گذر جانے یعنی نماز کا وقت اس طرح نکل جانے سے کہ اس پر نماز کی قضاء لازم آگئی ہو تو وہ حلال ہوگی ورنہ نہیں۔

نفاس میں بھی یہی تفصیل ہے کہ اگر بچہ پیدا ہونے کے بعد خون آنے کے دن معلوم ہوں مگر کسی وقت اس سے کم دنوں میں خون بند ہو جائے تو جب تک کہ اس کی عادت کے دن نہیں گذر جاتے اس سے ہمبستری جائز نہ ہوگی، اور اگر عادت کے مطابق خون بند ہوا ہو تو جس میں وہ پاک ہوئی ہے اس وقت کے گذر جانے کے بعد وہ حلال ہوگی، اور اگر پورے چالیس دن گذرنے کے بعد خون بند ہوا ہو تو وہ مطلقاً حلال ہوگی، یہ معلوم ہونا چاہئے کہ ادنی وقت نماز سے وہ وقت مراد ہے جو خون بند ہونے کا آخری جزو ہو کہ اس جزو سے وقت نکل جانے تک اتنا وقت ہو کہ اس میں غسل کر کے تحریمہ کی نیت کر سکے، اور اس سے مراد یہ نہیں ہے کہ اگر وہ اول وقت میں پاک ہو تو اس سے اتنا وقت گذر جائے کہ اس میں غسل اور تحریمہ کرنا ممکن ہو کیونکہ اس

سے وہ شرعاً پاک نہ ہو گی، اس دلیل کی بناء پر کہ فقہاء نے اس کا سبب بیان کیا ہے کہ وہ نماز اس کے ذمہ بطور قرض کے ہو گئی ہو، اور یہ بات اسی وقت ممکن ہے کہ وہ وقت پورا نکل جائے، اس لئے کافی میں اس طرح کہا ہے کہ یا نماز اس کے ذمہ دین ہو جائے، اس طور پر کہ نماز ادنی وقت جو غسل اور تحریمہ کو کافی تھا گذر جائے اس صورت سے کہ وہ آخر وقت میں خون آنے سے پاک ہو۔

تجنیس میں ہے کہ ایک عورت حالت سفر میں حیض سے پاک ہوئی، اور پانی نہ ہونے کی وجہ سے اس نے تیمّم کر لیا اس کے بعد پانی بھی اسے مل گیا تو اس کے شوہر کو اس سے ہمبستری جائز ہو گی لیکن وہ قرآن پاک کی تلاوت نہیں کر سکی گی، الفتح، فجندیؒ نے فرمایا ہے کہ یہی قول اصح ہے، السراج، کیونکہ اس عورت نے جب تیمّم کر لیا تو وہ حیض سے پاک ہو گئی پھر جب اس نے پانی پالیا تو اب اس پر غسل واجب ہو گیا، اور وہ جنبی کے حکم میں ہو گئی۔ یہ قرآن کے حق میں ہے، الفتح، اور زاہدی نے نماز کے بارے میں لکھا ہے کہ جس عورت کو بالکل پہلی مرتبہ حیض آیا ہو اور دس دنوں سے کم میں خون بند ہو گیا ہو یا عادت والی تھی مگر اس کی عادت سے کم میں خون رک گیا ہو تو وہ آخر وقت تک غسل میں تاخیر کرے اس بات کا خیال رکھتے ہوئے کہ نماز کا مکروہ وقت نہ آجائے۔ ھ۔ اور اگر تین دنوں سے کم میں خون بند ہو جائے تو نماز کے لئے آخر وقت تک انتظار کرے یہاں تک کہ جب نماز کے فوت ہو جانے کا اندیشہ ہونے لگے تو صرف وضو کر کے نماز پڑھ لے۔ الصدر۔ م۔

اور خلاصہ میں ہے کہ جب عورت کا خون اس کی پرانی عادت سے پہلے ہی بند ہو جائے خواہ حیض میں ہو یا نفاس میں تو جب نماز کے فوت ہونے کا خوف ہونے لگے تو غسل کر کے نماز پڑھ لے مگر احتیاطاً شوہر اس سے ہمبستری نہ کرے یہاں تک کہ عادت کے دن گذر جائیں لیکن ایسے دنوں میں وہ احتیاطاً روزہ رکھ لے، نیز اگر وہ مطلقہ رجعیہ ہو اور یہ تیسرا حیض کا زمانہ ہو تو احتیاطاً رجعت کا حق باطل سمجھا جائے گا اور احتیاطاً وہ دوسرے شوہر سے نکاح نہیں کرے گی، لیکن اگر اس نے اس وقت دوسرے شوہر سے نکاح کر لیا، مگر دس دن پورے ہونے تک دوبارہ خون نظر نہیں آیا تو اس کا نکاح صحیح مانا جائے گا، لیکن اگر دس دن کے اندر ہی خون نظر آگیا تو دوسرا نکاح فاسد ہو جائے گا، یہی حکم استبراء رحم میں بھی ہے کہ جس کی وجہ سے استبراء کرنے کی ضرورت پڑی ہے اسے چاہئے کہ ان دنوں ہمبستری سے احتیاط کرے۔ انتہی۔

اس سے قبل جو یہ قید لگائی گئی ہے کہ دس دنوں سے زیادہ وقت نہ گذرا ہو اس کا فائدہ یہ ہو گا کہ اگر دس دنوں سے زیادہ ہو جانے کے بعد دوبارہ خون آنا شروع ہو گیا ہو تو قول اصح کے مطابق یہ دوسرا نکاح فاسد نہ ہو گا، اسی طرح اگر پرانی عادت پوری ہو جانے کے بعد مگر دس دنوں کے اندر ہی خون آگیا تو یہ سب خون بھی حیض ہی شمار کیا جائے گا لیکن اگر بارہویں یا گیارہویں دن خون آیا تو ۶ دنوں تک کا خون حیض میں شمار ہو گا اور باقی کو استحاضہ کہا جائے گا، اس لئے اس صورت میں عادت کے مطابق دن پورے ہونے سے پہلے نکاح ہونے کی وجہ سے نکاح فاسد ہو گا، کیونکہ بعد میں یہ بات معلوم ہو گئی کہ حیض کی مدت ختم ہونے سے پہلے ہی نکاح ثانی ہو گیا تھا، البتہ اس مسئلہ میں تردد رہ گیا ہے کہ خالص سفید رنگ آنے سے پہلے خون کا بند ہونا معتبر ہو گا یا نہیں، ف، اس سلسلہ میں مذہب حق یہ ہے کہ وہ رنگ خون کے بند ہونے کا موجب نہیں ہے بلکہ پاکی کی دلیل ہے اسی وجہ سے اگر دس دنوں سے زیادہ خون آجائے پھر بھی خالص سفید رنگ نظر نہ آئے حیض کا زمانہ ختم ہو جائے، لیکن اگر دس دنوں کے اندر ہی خون دوبارہ آنے لگے تو سب کو حیض کہا جائے گا جبکہ دس دنوں سے زیادہ نہ ہو گیا ہو، اور اگر عادت سے پہلے خون رک گیا ہو تو عادت تک حیض ہو گا بشرطیکہ اس سے زیادہ نہ ہو گیا ہو، لیکن اگر عادت سے پہلے یا عادت تک خالص سپیدی نہ ہو تو اسے منقطع نہیں کہا جائے گا یہاں تک کہ دس دن گذر جائیں، م، پھر اگر عادت سے پہلے خون بند ہوا تو آخر وقت تک انتظار کرنا واجب ہو گا، اور اگر عادت کے دن پورے ہو جانے کے بعد خون بند ہوا تو بھی آخر وقت تک انتظار کرنا چاہئے مگر انتظار کرنا مستحب ہو گا، اس کا شوہر اس سے جماع کر سکتا ہے، دس دن پورے ہونے کا انتظار ضروری نہیں ہے، الفتح۔

ابو جعفر ہندوانیؒ نے عادت سے کم پر بند ہو جانے کی صورت میں تاخیر کے واجب اور عادت پوری ہو جانے پر تاخیر کے مستحب ہونے کی تصریح کی ہے، ع، اور خلاصہ میں ہے کہ اگر کسی عورت نے پہلی مرتبہ خون دیکھا اور اس کا حیض مثلاً پانچ روز پر یا اس کا نفاس بیس روز پر ختم ہو گیا، اور اس نے غسل کیا تو بھی اس کے لئے سارے احکام کا خیال رکھنا ہو گا، الفتح، اس کی وجہ یہ ہے کہ پہلی مرتبہ کے خون سے عادت کا حکم نہیں ہو سکتا ہے جب تک کہ کم از کم دوبار ایک طرح نہ ہو، لہذا پہلی مرتبہ کے معاملہ میں وہ عورت اس جیسی عورت کی طرح ہے جس کو اس کی عادت سے کم میں خون بند ہو گیا ہو، م، پھر جب خون دس دنوں سے کم میں بند ہو خواہ عادت کے مطابق ہو یا اس سے کم ہو دونوں صورتوں میں غسل کرنے کی مدت بھی حیض میں ہی شمار ہو گی، الفتح، اسی بناء پر اگر یہ آخری حیض عدت کا ہو اور شوہر نے اس کے غسل کرتے وقت اس سے رجعت کر لی تو اس کی رجعت صحیح ہونی چاہئے، م۔

بخلاف اس صورت کے جبکہ دس دن پورے ہو جانے کے بعد خون بند ہوا ہو اور ایسے وقت میں کہ صرف اس قدر وقت باقی رہ گیا ہو کہ وہ غسل کر کے تحریمہ باندھ لے تو اس پر اس نماز کی قضاء واجب ہو گی، الفتح، در مختار میں غسل کر لینے کے بعد کپڑے پہننے کے وقت کا بھی اعتبار کیا ہے، لیکن غسل کا وقت حیض کی مدت میں شمار ہو گا اس بناء پر اس میں رجعت صحیح ہونی چاہئے، اور کپڑے پہننے کا وقت صرف نماز کے معاملہ میں معتبر ہو گا، اس بناء پر کپڑے پہنتے وقت رجعت بالکل نہیں ہو سکتی ہے، نماز کے بارے میں مذکورہ حکم صرف در مختار میں مذکور ہے دوسری مشہور کتابوں میں نہیں ہے، اور تکبیر تحریمہ سے متعلق عینیؒ نے لکھا ہے کہ طرفین کے نزدیک صرف (اللہ) کہہ سکے، مگر امام ابو یوسفؒ کے نزدیک پورا اللہ اکبر کہہ سکے، م، اور نوادر میں لکھا ہے کہ اگر پورے دس دن ہو جانے کے بعد پاک ہوئی ہو تو اس کے بعد غسل ممکن ہونے کا وقت شرط نہیں ہے بلکہ صرف اتنا وقت ہونا کافی ہے کہ تحریمہ باندھ سکے تو اس پر اس وقت کی نماز فرض کی قضاء کرنی واجب ہو گی، اور وہ اسے قضاء کر لے، الفتح، لیکن تحریمہ کا یہ وقت ایام میں داخل نہ ہو گا بلکہ اس وقت کے فرض کی قضاء واجب ہونے کے لئے شرط ہے، م، اس بات پر اجماع ہے کہ اگر عورت ایسے وقت میں پاک ہوئی ہو کہ تحریمہ بھی نہیں باندھ سکتی ہو تو اس پر اس نماز کی قضاء نہیں ہے، الفتح، اور جب تحریمہ باندھنے کی گنجائش ہے تو در مختار کے بیان کے مطابق کپڑے پہننے کا وقت بھی نماز فرض ہونے کے لئے شرط ہو گی، اگرچہ ایام خون میں اس کا حساب نہیں ہوتا ہے ورنہ خون کے دن دس سے زائد ہو جائیں گے، م۔

اگر کسی عورت کو نماز کے وقت کے اندر حیض کا خون آنا شروع ہوا تو اس وقت کی نماز اس کے ذمہ سے ساقط ہو جائے گی اگرچہ یہ خون اس وقت شروع ہوا کہ اس نے فرض نماز پڑھنی شروع کر دی ہو لیکن اگر نفل نماز کے لئے تحریمہ صحیح کرنے کے بعد حیض آنا شروع ہوا ہو تو ہمارے ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اس تفصیل کی قضاء بعد میں کرنی واجب ہو گی، الفتح، یہ حکم پہلے گذر چکا ہے، م، اگر کوئی لڑکا احتلام کے ساتھ بالغ ہوا، مگر اس کی آنکھ نہیں کھلی یہاں تک فجر ہو گئی تو مذہب مختار کے مطابق اس پر عشاء کی نماز کی قضاء لازم ہو گی اگر اس نے سونے سے پہلے پڑھ لی ہو، مگر دوسرا قول یہ ہے اس عشاء کی نماز کی قضاء لازم نہ ہو گی پھر اگر وہ فجر سے پہلے یا فجر کے ساتھ ہی جاگا تو اس پر عشاء کی نماز لازم ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے، الفتح۔

اس مسئلہ کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ بلوغ یا خواب سے پہلے جو اس نے فرض نماز پڑھی تھی وہ اس وقت تک اس پر فرض نہ تھی اب بعد احتلام اس پر وہ فرض ہوئی ہے اور فجر کے پہلے اب بھی اس کی ادائیگی کا وقت باقی ہے اس لئے قضاء لازم ہو گی۔ فافہم۔

**والطهر اذا تخلل بين الدمين في مدة الحيض، فهو كالدم المتوالي، قالؒ هذه احدى الروايات عن ابى حنيفة، ووجهه ان استيعاب الدم مدة الحيض ليس بشرط بالاجماع، فيعتبر اوله وآخره كالنصاب في باب الزكوٰة، وعن ابى يوسفؒ وهو رواية عن ابى حنيفةؒ وقيل هو آخر اقواله ان الطهر اذا كان اقل من خمسة عشر يوما، لا يفصل، وهو كله كالدم المتوالي، لانه طهر فاسد، فيكون بمنزلة الدم**

ترجمہ:- اور پاکی کا زمانہ جب حیض کے دنوں میں دو خون کے درمیان آجائے تو وہ بھی متواتر خون کے دنوں کے حکم میں ہوگا، صاحب ھدایہؒ نے فرمایا ہے کہ یہ روایت بھی امام ابو حنیفہؒ کی روایتوں میں سے ایک ہے اس کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ حیض کے دنوں میں خون کا ہر وقت جاری رہنا بالاتفاق شرط نہیں ہے، لہٰذا اس کا اول اور آخر ایسا ہوگا جیسا کہ زکوۃ کے مسئلہ میں نصاب ہوتا ہے، اور امام ابو یوسفؒ سے منقول ہے جو ابو حنیفہؒ کا ہی ایک قول ہے بلکہ یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہی ان کا آخری قول ہے کہ جب پاکی پندرہ دنوں سے کم ہو تو وہ دو خون کے درمیان فاصل نہیں ہوتا ہے لہٰذا وہ پورا خون متوالی اور ایک ساتھ سمجھا جائے گا اس لئے کہ یہ طہر فاسد ہے، لہٰذا یہ طہر بھی خون کے حکم میں ہی ہوگا۔

## توضیح: طہر متخلل وغیرہ

**والطهر اذا تخلل بين الدمين في مدة الحيض، فهو كالدم المتوالي......الخ**

اور مدت حیض میں دو خونوں کے درمیان جب کچھ دن یا کچھ وقت خون نہ آئے تو وہ مدت بھی پے در پے اور متواتر خون کے مانند ہوتا ہے، اس جگہ لفظ "طہر" سے مراد شرعی طہر مراد نہیں ہے یعنی متواتر پندرہ دن خون کا نہ آنا ہے، بلکہ اس سے مراد خون کا ظاہر نہ ہونا ہے، اس بناء پر جب حیض کی مدت یعنی دس دنوں کے اندر مثلاً چار یا پانچ دن شروع میں خون آیا اور دو دن بند رہا پھر دو تین دن خون آ گیا تو خون نظر نہ آنے والے وقت کو طہر نہیں سمجھا جائے گا بلکہ اس وقت میں بھی حکماً خون آنا ہی تسلیم کیا جائے گا، کیونکہ حیض کے لئے یہ شرط نہیں ہے کہ خون متواتر ہی آتا رہے بلکہ اول اور آخر خون کا مدت میں آجانا ہی کافی سمجھا جائے گا، چونکہ متن کی کتابوں میں اس طرح مسئلہ ذکر کیا گیا ہے اس سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ تمام متن کی کتاب والوں نے اسی کو صحیح قرار دیا ہے اسی واسطے در مختار میں کہا ہے کہ اس کو یاد رکھنا چاہئے، مگر صاحب ھدایہؒ نے فرمایا **هذا احدى الروايات الخ** کہ اس مسئلہ میں امام ابو حنیفہؒ سے جو چند روایتیں منقول ہیں ان میں سے یہ قول بھی مروی ہے اس روایت کے ماسوا دوسری چار روایتیں امام صاحب سے اور بھی مروی ہیں، ع۔

**ووجهه ان استيعاب الدم مدة الحيض ليس بشرط بالاجماع......الخ**

اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ بالاتفاق حیض ہونے کے لئے اس کی پوری مدت میں بھرپور خون کا آتے رہنا کوئی شرط نہیں ہے بلکہ اس مدت کی ابتداء اور انتہا میں ہو جانا ہی کافی ہے، یہ روایت امام اعظم کی امام محمدؒ کے توسط سے منقول ہوئی ہے، اس روایت کا تقاضا یہ ہوتا ہے کہ حیض کی ابتداء یا انتہا ایسے وقت سے نہ ہو کہ اس وقت خون نہ آرہا ہو بخلاف آنے والی دوسری روایتوں کے چنانچہ مذکورہ روایت کے مطابق ایک عورت کو ابتداء حیض آیا اور ایک دن خون آکر بند ہو گیا اور آٹھ دنوں تک بند ہی رہا آخر میں پھر ایک دن آکر بند ہو گیا اس طرح یہ پورے دن حیض کے مانے جائیں گے، جیسا کہ المبسوط میں ہے اس طرح اس لڑکی کو بالغہ ہونے کا حکم دیا جائیگا، اور اگر کسی کو عادت ہو چکی ہو اور وہ اپنی عادت سے ایک دن پہلے خون دیکھے مگر اس کے بعد اسے نو دنوں تک خون بالکل نہ آئے آخر میں دسویں دن خون دیکھ لے تو اسے حیض بالکل نہیں کہا جائیگا، جیسا کہ المبسوط میں ہے، کیونکہ ایام حیض کے دس دنوں کے دونوں طرف خون نہیں پایا گیا، ابن المبارکؒ نے ابو حنیفہؒ سے روایت کی ہے کہ دس دنوں میں تین دن خون ہونا بھی معتبر ہے، امام زفر کا بھی یہی قول ہے، ف، متن میں جو قول گذرا ہے اس کی اصل وجہ گذر چکی ہے کہ حیض کے تمام دنوں میں خون کا متواتر آتے رہنا شرط نہیں ہے صرف اول اور آخر میں نظر آجانا کافی ہے۔

**فيعتبر اوله وآخره كالنصاب في باب الزكوة......الخ**

جیسے زکوۃ کے معاملہ میں نصاب کا حکم ہے چنانچہ مثلاً دو سو درہم پر زکوٰۃ لازم آنے کی صورت میں پورے سال بھر ہر وقت اتنا موجود رہنا ضروری نہیں ہے بلکہ ابتداء زکوۃ شروع ہونے کے وقت پائے جانے کے بعد درمیان میں خواہ جتنے دن بھی

کم ہو جائیں مگر سال کے اختتام پر اتنے ہو جانے سے ہی زکوۃ واجب ہو جائے گی، یہی بات حیض میں بھی ہے کہ پہلی مرتبہ خون دیکھنے سے حیض شروع ہو کر بند ہو جائے مگر آخری دنوں میں یا آخری وقت میں آجائے تو پورے عشرہ میں اسے حائضہ تصور کیا جائیگا۔

**وعن ابی یوسفؒ وھو روایة عن ابی حنیفةؒ ...... الخ**

اور ابو یوسفؒ سے بھی ایک روایت ہے یہ بھی امام ابو حنیفہؒ کا ایک قول مروی ہے بلکہ یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ امام ابو حنیفہؒ کا آخری قول ہے کہ جب پندرہ دنوں سے کم طہر ہو یعنی خون نہ آئے تو اسے فاصل مانا نہیں جائے گا، اور پورے دنوں کو متواتر خون کے مانند کہا جائے گا، کیونکہ جب یہ پورے دن پاکی کے نہیں ہوئے تو خون کے یہی ایام مانے جائینگے اس قول کی بنیادی وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ حیض کی ابتداء اور انتہاء طہر پر بھی جائز ہے لیکن اس شرط کے ساتھ کہ طہر پندرہ دن سے کم ہو اور اس کے دونوں طرف خون ہو اس لئے مبتداء یعنی وہ لڑکی جسے ابھی پہلی مرتبہ خون آیا ہو اس نے ایک روز خون اور چودہ زور طہر کے دیکھے تو اس کے پہلے عشرہ کو جس میں ایک دن خون اور بقیہ نو دن طہر کے ہیں مجموعہ دس دن حیض کے مانے جائیں گے، اور اسے بالغہ کا حکم دیا جائے گا، اور اگر عورت معتادہ ہو یعنی کم از کم اسے دوبار ایک مقرر دن مثلاً دونوں مرتبے چھ چھ دن خون آچکا ہو اس کے بعد اس نے وقت مقرر سے پہلے ایک دن خون اور دس روز طہر پھر ایک روز خون دیکھا (جس کی صورت یہ ہوگی استحاضہ ۰ا دن حیض۔ استحاضہ ۔۔ط ط ط ط ط ط ط ط ط ط۔۔) تو اس میں عادت کے دس روز حیض کے مانے جائیں یعنی دونوں خونوں کے درمیان جو عشرہ ہے جس میں خون بالکل نہیں آیا ہے وہ حیض کا ہے اور عادات سے اول اور آخر دونوں دن جس میں خون آیا ہے دونوں استحاضہ کا ہے یہ مسئلہ اس وقت کا ہے جبکہ اس کی عادت دس روز کی ہو لیکن اگر اس کی عادت سات یا پانچ دنوں کی ہو تو صرف عادت سات یا پانچ دن حیض کے ہوں گے اور بقیہ دن استحاضہ کے ہوں گے۔

**والا خذ بهذا القول ایسر، وتما مه یعرف فی کتاب الحیض.**

ترجمہ:۔اس قول کو قبول کرنا بہت آسان ہے۔اور اس کی پوری بحث اور تفصیل کتاب الحیض سے جانی جاسکتی ہے۔

## توضیح: طہر متخلل وغیرہ

**والا خذ بهذا القول ایسر...... الخ**

طہر متخلل کے سلسلہ کی مذکورہ صورت کو قبول کرنا عمل کے لئے۔ عورتوں کی سمجھ میں آنے کے لئے اور فتوے دینے والے کے لئے بھی بہت آسان ہے اور اس کی پوری بحث امام محمدؒ کی کتاب کتاب الحیض میں مذکور ہے (جس کا جی چاہئے وہاں دیکھ لے) اسی قول پر بہت سے متاخرین نے فتوی دیا ہے۔ الصدر۔ التبیین، اور اس پر فتوی ہے، الفتح، اور اسی پر صدر شہید حسام الدین کی رائے قائم ہوئی ہے، اور اسی پر فتوی دیا جائے۔ المحیط، معلوم ہونا چاہئے کہ وہ طہر جو حیض کی بحث میں معتبر ہے اس سے مراد وہ طہر ہے جس میں کم از کم پورے پندرہ دنوں تک خون آنا بند ہو گیا ہو۔ کیونکہ اگر اس سے کم ہو تو اسے طہر ناقص کہا جاتا ہے جو حقیقت میں طہر نہیں ہوتا ہے، اس طرح جب دو خون کے درمیان ایسا طہر ناقص ہو تو وہ ایک دن سے چودہ دنوں تک کا ہو سکتا ہے۔ اگر تین دن سے کم ایک یا دو دن ہو تو بالاتفاق اسے طہر فاصل نہیں کہا جاتا ہے بلکہ وہ جاری رہنے والے خون کے حکم میں ہوتا ہے۔ اور اگر تین دنوں سے زائد ہو تو اس میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

میں مناسب سمجھتا ہوں یہاں اس بحث کا ترجمہ کردوں تاکہ طہر متخلل کا مسئلہ خوب واضح ہو جائے اگرچہ یہ کام میرے التزام کے خلاف ہے کیونکہ فتوی تو اسی قول پر ہے جو پہلے بیان کیا جاچکا ہے۔ اس مسئلہ میں فقہاء کے جتنے اقوال ہیں ان میں پہلا قول جو کہ امام ابو یوسفؒ نے امام اعظمؒ سے بیان کیا ہے یہ کہ اگر طہر ناقص کو آگے اور پیچھے دونوں طرف سے خون گھیرے ہوئے

ہو۔ خواہ ایک دن ہو یا زیادہ دس دنوں سے کم ہو یا اس سے بھی زیادہ ہو۔ اب اگر عورت مبتدیہ ہو یعنی پہلی مرتبہ خون آرہا ہو تو پہلے دن سے دسویں تک پورے دس دن حیض کے ہیں مثلاً پہلی تاریخ خون آیا اس کے بعد چودہ دن طہر ناقص رہا یعنی خون نہیں آیا پھر ۱۶/ سولہویں تاریخ خون آیا۔ تو اگر لڑکی کا یہ پہلا خون ہو یعنی وہ مبتدأہ ہو تو پہلی تاریخ سے دسویں تک دس روز تک حیض اور باقی استحاضہ ہے اور کچھ نہیں ہے۔ اس صورت میں اس حیض کا خاتمہ طہر پر ہوا۔ اور اگر عادت والی عورت ہو اس کی عادت پہلی تاریخ سے تھی تو اس کا حکم بھی یہی ہے کہ پہلی تاریخ سے اس کا حساب شروع ہوا پھر اگر عادت سات دن کی تھی تو سات ہی تک اس کا حیض ہوگا کیونکہ اس کا خون دس دن سے زیادہ ہو چکا ہے بخلاف اس صورت کے کہ اگر دسویں ہی تک خون آتا تو باوجود اس کے کہ اس کی عادت سات دنوں کی تھی اس وقت دسوں دن حیض کے ہوں گے اور یہ تنبیہ پہلے گذر چکی ہے اور اگر اس کی عادت دوسری تاریخ سے ہو تو پہلا دن استحاضہ ہے اس بناء پر اس دن کی نمازیں اگر نہیں پڑھی ہیں تو ان کی قضاء لازم آئے گی پھر دوسری تاریخ سے حیض کا حکم شروع ہوگا، اس صورت میں اسکی ابتداء طہر سے ہوگی، اب اگر اس کی عادت سات دنوں کی تھی تو آٹھویں تاریخ کو اور اگر دس دنوں کی عادت تھی تو گیارہویں کو حیض ختم ہوگا، اور یہ خاتمہ بھی طہر پر ہوا کیونکہ خون تو پندرھویں تک بند ہے اور بقیہ ایام جو نویں سے یا بارہویں سے ہیں استحاضہ کے ہوں گے، اگر ان دنوں ہر وقت تازہ وضو سے نمازیں پڑھی تھیں تو وہ ادا مانی جائیں گی اور اگر مذکورہ طریقہ سے نہیں پڑھی تھیں تو ان کی قضاء کرنی ہوگی، مذکورہ قول پر عمل کرنا تو ضرور آسان ہے مگر اس میں ایک یہ پریشانی بھی ہے کہ قول اصح کے مطابق خون دیکھتے ہی نماز چھوڑ دیا کرے اس صورت میں وہ کب تک چھوڑتی رہے گی جبکہ اس کا طہر پندرہویں تاریخ تک تھا، **فلیفھم**۔

اور اگر اس صورت میں اس عورت کی عادت ساتویں تاریخ سے ہو تو بغیر خون کے ہی اس کا حیض شروع ہوگا اور سولہویں تاریخ کو خون سے خاتمہ ہوگا، یہ روایت ابو یوسفؒ نے امام اعظمؒ سے نقل کی ہے اور خود بھی اسی کو قبول کیا ہے۔

الحاصل اس قول کے مطابق سولہ دنوں میں اول اور آخر ایک ایک دن خون ہے اور درمیان میں چودہ دن طہر ناقص ہے، اس بناء پر دس دن یا عادت کے مطابق دن حیض کے ہوں گے۔ اس صورت میں جبکہ پورے پندرہ دن طہر ہونے کے بعد یہ صورت ہوئی ہے، دوسرا قول وہ ہے جو امام محمدؒ نے امام اعظمؒ سے کیا ہے کہ یہ شرط ہے کہ حیض کے دس اور یا کم میں یہ صورت ہو کہ دونوں طرف خون ہو اس لئے اگر مہینہ کی پہلی تاریخ خون پھر دوسری سے نویں تک طہر پھر دسویں کو خون دیکھا ہو تو ایسی صورت میں وہ عورت مبتدیہ ہو یا عادت والی اس کے لئے یہ دسوں دن حیض میں شمار ہوں گے۔ اور اگر ساتویں تک طہر پھر آٹھویں خون دیکھا تو آٹھوں دن حیض کے مانے جائیں گے۔ لیکن اس شرط کے ساتھ کہ نویں تاریخ کو خالص سفید رنگ نظر آگیا ہو ورنہ دسویں تاریخ تک حیض کے دن ہوں گے خواہ وہ عورت مبتدیہ ہو یا معتادہ بشرطیکہ گیارہویں کو سپیدی نظر آئی ہو ورنہ مبتدیہ میں دسوں دن حیض کے ہو کر گیارہوں سے استحاضہ کا حکم ہوگا۔ اور معتادہ میں اس کی عادت کے پورے حیض کے مان کر اس کے بعد استحاضہ کا حکم ہوگا۔ اور اگر دسویں تاریخ تک طہر اور گیارہویں کو خون ہو تو حیض کا کوئی دن نہ ہوگا، یہی روایت متن ھدایہ اور متن کی دوسری کتابوں میں ذکر کی گئی ہے۔

حاصل کلام یہ ہوا کہ یہ قول پہلے قول کے مقابلہ میں خاص ہے یعنی دس دنوں میں دونوں طرف خون موجود ہو اگر چہ صرف ایک ہی دن خون نظر آیا ہو، تیسرا قول جو ابن المبارک کے توسط سے امام اعظم سے منقول ہے یہ ہے کہ دس دنوں میں اس کیفیت کے باوجود مزید ایک شرط یہ ہے کہ دونوں خون اقل مدت حیض کا نصاب یعنی تین دنوں سے کم نہ ہو، چنانچہ اگر صرف پہلی اور دسویں تاریخ کو خون آیا مگر بقیہ دنوں میں خون نہیں آیا تو حیض کا کوئی دن نہ ہوگا، اور اگر پہلی اور دوسری دو دن اور آخری ایک دن یا پہلی تاریخ ایک دن اور نویں دسویں دو دن مجموعہ تین دن ہو جائیں تو اس مجموعہ تین دن کا خون حیض کا ہوگا اور بقیہ سات دن طہر کے ہوں گے اور چوتھا قول جو امام محمدؒ کا مذہب ہے وہ یہ کہ تیسرے قول کی شرطوں کے علاوہ ایک شرط یہ

بھی ہے کہ خون کا مجموعہ جتنے دن ہوں اتنے ہی دن درمیان طہر کے ہوں یا اس سے کم ہو، اس بناء پر تیسرے قول میں جو مثال دی گئی ہے وہ اس قول کے مطلق حیض کی مثال نہ ہو گی کیونکہ اس میں خون تین دن اور طہر سات دن ہے البتہ اگر درمیان میں پانچ دن طہر ہو اور دونوں طرف خون کا مجموعہ پانچ دن ہو تو دونوں کا مجموعہ دسوں دن حیض کے ہوں گے ورنہ تین دن حیض اور باقی دن استحاضہ کے ہوں گے، بشرطیکہ پورے پندرہ دنوں کے بعد حیض آیا ہو۔

اور اگر دس دنوں میں اس صورت سے دو طہر جمع ہو جائیں کہ ایک کے دونوں طرف کا خون اس طہر کے برابر ہو مگر دوسرے میں برابر نہ ہو مثلاً پہلی اور دوسری تاریخوں کو خون آیا اور تیسری چوتھی یا پانچویں کو طہر رہا پھر چھٹی تاریخ کو خون آ گیا اس کے بعد ساتویں آٹھویں اور نویں کو طہر رہا پھر دسویں کو خون آ گیا جس کی مثال یہ ہو گی۔ح ح ط ط ط خ ط ط ط خ۔اس میں چھٹی تاریخ تک مجموعۂ تین دن خون اور تین دن طہر ہے لیکن چھٹی تاریخ سے دو دن خون اور تین دن طہر ہے، ان میں سے اگر پہلے چھ دنوں کو خون مان لیا جائے تو ساتویں آٹھویں اور نویں تین دنوں کا طہر خون کے مجموعہ ۶ دنوں سے بہت کم ہو جاتا ہے اس لئے ابو زیدؒ نے کہا ہے کہ سب کو خون مان کر پورے دس دنوں کو حیض مانا جائے گا۔ لیکن ابو سہیلؒ نے کہا ہے کہ صرف پہلے چھ روز حیض کے ہوں گے، محیط میں کہا ہے کہ یہی قول اصح ہے جیسا کہ الفتح اور العنی میں ہے۔

اور اگر پہلے دن خون اور دوسری تیسری چوتھی کو طہر پھر پانچویں کو خون پھر چھٹی ساتویں اور آٹھویں کو طہر دیکھا۔ اس کے بعد خون برابر جاری رہا یہاں تک کہ دس سے زیادہ ہو گیا اس طرح۔خ ط ط ط خ ط ط ط خ خ خ۔ تو ابو سہیلؒ کے طریقہ پر پانچویں تاریخ کے خون سے حیض شمار کیا جائے تو متواتر آنے والے خون میں سے چھ دن حیض کے ہوئے لہٰذا پانچویں سے چودہویں تک پورے دس دن حیض کے ہوئے۔ پانچواں قول حسن بن زیادؒ نے کہا ہے کہ جو طہر تین دن یا زیادہ کا ہو گا اسے فاصل سمجھا جائیگا، اس کی روایت ابو حنیفہؒ سے بھی بتائی ہے، عینیؒ نے لکھا ہے کہ تاج الشریعہؒ نے اپنی کتاب شرح ھدایہ میں کہا ہے کہ اس کی ایک مثال ایسی دی جا سکتی ہے جو مذکورہ پانچوں اقوال کی جامع ہے، اس طرح پر کہ ایک عورت کے ساتھ اس طرح معاملہ پیش آیا کہ اس نے ایک دن خون دیکھا اور چودہ دن طہر، پھر ایک دن خون اور آٹھ دن طہر پھر ایک دن خون اور سات دن طہر پھر دو دن خون اور تین دن طہر پھر ایک دن خون اور تین دن طہر پھر ایک دن خون پھر دو دن طہر اور ایک دن خون اس طرح مجموعہ پینتالیس دن ہوئے۔ جس کا نقشہ یہ ہے۔

خ ط ط ط ط ط ط ط ط ط ط ط ط ط ط خ ط ط ط ط ط ط ط ط خ ط ط ط ط ط ط ط خ خ ط ط ط خ ط ط ط۔ خ ط ط خ۔

اس میں امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق شروع سے دسویں تک حیض ہے۔ اس کے بعد چوتھا عشرہ یعنی سات دن طہر میں سے آخری دن کے طہر جو بتیسویں سے اکتالیسویں دن تک ہے یہ بھی حیض ہے اس کی ابتداء اور انتہاء دونوں طہر سے ہے، اور امام محمدؒ کی روایت کے مطابق جو متن میں مذکورہ ہے اس میں سولہویں سے پچیسویں تک عشرہ جس کی ابتداء اور انتہاء دونوں خون سے ہے حیض ہے، اور ابن المبارکؒ کی روایت کے مطابق پچیسویں سے چونتیسویں تک دس دن حیض ہے۔ اور امام محمدؒ کے مذہب کے مطابق تینتیسویں سے اڑتیسویں تک چھ دن بقول اصح حیض ہے۔ اور ابو زیدؒ کے قول کی بناء پر بیالیسویں تک دس دن حیض ہے اور حسن بن زیادؒ کی روایت کے مطابق صرف آخری چار دن (۴۲ تا ۴۵) حیض باقی سب استحاضہ ہے۔ البتہ اگر کوئی تین دن خون کا نصاب ہو، طہر متخلل کا یہی مسئلہ ہے، یہ بیان طہر ناقص کا تھا اور اب طہر صحیح کا مسئلہ بیان کیا جا رہا ہے جو ہر صورت میں دو خون کے درمیان فاصل ہوتا ہے۔

**واقل الطهر خمسة عشر يوما، هكذا نقل عن ابراهيم النخعي، وانه لا يعرف الا توقيفا، ولا غاية لاكثره، لانه يمتد الى سنة وسنتين، فلايتقدر بقدير الا اذا استمر بها الدم، يعرف ذلك فى كتاب الحيض .**

ترجمہ:- اور طہر کی کم سے کم مدت پندرہ دن ہے، ابراہیم نخعیؒ سے ایسا ہی منقول ہے، اور یہ بات اطلاع پا کر ہی کہی جا سکتی

ہیں، اور اس طہر کی اکثر مدت کی کوئی انتہاء نہیں ہے کیونکہ طہر سال دو سال تک بھی جاری رہتا ہے لہٰذا کسی طرح بھی اس کا اندازہ نہیں کیا جاسکتا ہے، البتہ اس صورت میں کہ خون ہمیشہ جاری رہتا ہو اس کی تفصیل کتاب الحیض سے (جو کہ امام محمدؒ کی تصنیف کردہ ہے) جانی جاسکتی ہے۔

## توضیح: طہر مُتخلّل

**واقل الطهر خمسة عشر يوما، هكذا نقل عن ابراهيم النخعي.....الخ**

اور صحیح طہر کی کم از کم مدت پندرہ دن ہے، ابراہیم نخعیؒ تابعی سے جو ثقہ ہیں ایسا ہی منقول ہے۔ اور یہ بات ایسی ہے جو عقل وقیاس سے نہیں کہی جاسکتی ہے بلکہ یہ تو وہ مسئلہ ہے جو اللہ ورسول کے بتانے سے ہی جانی جاسکتی ہے، لہٰذا راوی یعنی ابراہیم نخعیؒ نے یہ بات اپنی رائے سے نہیں کہی ہوگی بلکہ کسی صحابی سے اور انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے سن کر کہی ہوگی۔ حدیث و آثار کی کتابوں سے اگرچہ یہ بات ابراہیم نخعی سے مروی و منقول ہونے کا پتہ نہیں چلتا ہے اسی لئے عینی اور ابن الہمامؒ نے اس روایت کو چھوڑ کر دوسرے طریقہ سے اس مسئلہ کو ثابت کیا ہے، عینیؒ نے لکھا ہے کہ طہر کم سے کم پندرہ دنوں کا ہوتا ہے، یہی قول سفیان ثوریؒ اور امام شافعیؒ وغیرہ کا ہے، اور ابن المنذرؒ نے ذکر کیا ہے کہ ابو ثورؒ نے کہا ہے کہ میری سمجھ کے مطابق اس بارہ میں ان فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں۔

مہذب میں لکھا ہے کہ مجھے اس مسئلہ میں کسی کے اختلاف کا علم نہیں ہے۔ کامل میں کہا ہے کہ بالاتفاق طہر کم از کم پندرہ دنوں کا ہوتا تہذیب میں بھی اسی قسم کا بیان ہے۔ امام نوویؒ نے کہا ہے کہ اس میں اجماع کا دعوی صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ اس میں امام احمدؒ اسحٰقؒ مالکؒ اور دوسروں کا اختلاف مشہور ہے، مع۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ بظاہر اختلاف کا انکار کرنے والوں کی مراد یہ ہے کہ صحابہؓ اور تابعینؒ کے اندر اس میں کوئی اختلاف معلوم نہیں ہے، لہٰذا بعد کے علماء کا اختلاف اس کے منافی نہیں ہوا، م، اور ابن الہمامؒ نے لکھا ہے کہ حدیث میں ہے کہ کم از کم حیض تین دن اور زیادہ سے زیادہ دس دنوں کا ہوتا ہے۔ اور دو حیض کے درمیان کم از کم پندرہ دن ہوتے ہیں، اس مسئلہ کو غایۃ البیان میں ذکر کیا ہے اور قاضی القضاۃ ابوالعباسؒ اس قول کو امام اعظمؒ کی طرف منسوب کیا ہے اس سے پہلے حضرت ابوسعید خدریؓ سے علل متناہیہ کے حوالہ سے گذر چکا ہے کہ صحابہ کرامؓ نے اس پر اجماع کیا ہے اور یہ بھی دلیل ہے لزوم کی مدت پندرہ ہے جو مدت اقامت جیسی ہے۔ الفتح۔ اس قیاسی دلیل میں تامل ہے، مع، الحاصل یہ بات ثابت ہوگئی کہ صحیح طہر کی کم سے کم مدت پندرہ دن ہے۔

**ولا غاية لاكثره لأنه يمتد الى سنة.....الخ**

اور طہر کی اکثر مدت کی کوئی انتہا نہیں ہے، برخلاف حیض کے (کہ اس کی اکثر مدت دس دن ہیں)۔ لانه یمتد الی سنة الخ یعنی طہر کی مدت کھنچ جاتی ہے جو کہ ایک سال اور دو سال کی بھی ہوسکتی ہے بلکہ کبھی ساری عمر بھی اسی طرح گذر جاتی ہے لہٰذا کسی طرح بھی اس کا اندازہ نہیں کیا جاسکتا ہے۔ البتہ کبھی کسی خاص ضرورت کے موقع پر، اسی لئے مصنفؒ نے اپنے اس قول الا اذا استمر الخ سے استثناء کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ جب کسی عورت کا خون ہمیشہ ہی جاری رہتا ہو اور کبھی بند نہ ہوتا ہو، یہ مسئلہ امام محمد کی مصنفہ کتاب، کتاب الحیض سے معلوم ہوتی ہے، کیونکہ ایک عورت کا خون بالکل ابتداء سے ہی بہنا شروع ہوا اور بہتا ہی رہا تو اس کی کسی قسم کی عادت کا پتہ نہیں چل سکتا ہے اس بناء پر اس کے حیض کی ابتداء اور اختتام کا حکم کیونکر لگایا جا سکتا ہے، ایسی عورت کی نماز اور روزے وغیرہ کے مسائل جو حیض سے متغیر ہوتے رہتے ہیں ان کے لئے کچھ تو اجتہاد سے فیصلہ کرنا پڑے گا اس کے لئے ابن الہمامؒ نے کئی صورتیں لکھی ہیں اول یہ ہے کہ مثلاً کسی کو بالکل پہلی مرتبہ خون آنا شروع ہوا اور وہ

بند نہ ہوا تو وہ استحاضہ کے حالت میں بالغ ہوئی۔

دوئم یہ کہ مثلاً دس دن حیض کا خون دیکھ کر بالغ ہوئی پھر ایک سال تک ایک قطرہ خون بھی اس نے نہیں دیکھا، پھر خون آنا شروع ہوا اور آتا ہی رہا، اس طرح صرف ایک مرتبہ اس نے حیض کا زمانہ پایا مگر ایک مرتبہ سے عادت کا حکم نہیں لگایا جا سکتا ہے۔

سوم یہ کہ کسی کو بارہا خون حیض آچکا ہے اور اس کو اپنی عادت معلوم ہو چکی تھی پھر اچانک خون مستقلاً بہنے لگا اور وہ اپنی پرانی عادت بھی بالکل بھول گئی، پس اگر پہلی صورت ہو یعنی استحاضہ کی حالت ہی میں بالغ ہوئی تو اس کے لئے ہر مہینہ میں سے دس روز حیض کے مانے جائیں گے اور باقی ایام طہر کے ہوں گے، مہینہ پورا ہونے سے بیس روز طہر کے ہوں گے اور اگر انتیس کا مہینہ ہو گا انیس روز طہر کے ہوں گے، اور دوسری صورت میں جبکہ دس روز حیض آکر سال پھر خون نہ آیا ہو تو قاضی ابو حازمؒ کے نزدیک جتنے دن اور انتہاء حیض وطہر کے دیکھے ہیں وہی رہیں گے۔

اور تیسری صورت میں جبکہ عادت ہو کر وہ اپنی پرانی عادت میں سے حیض کے دن اور ابتداء اور انتہاء بھول گئی ہو تو اگر ان تین باتوں سے کچھ وہ بھول اور کچھ یاد ہو تو اگر اسے طہر یا حیض ہونے کے بارے میں اسے شک ہو رہا ہو تو وہ ہر نماز کے وقت کے لئے وضو کر کے نماز پڑھے اور اگر اسے اس بات میں تردد ہو کہ وہ ابھی طہر سے فارغ ہوئی ہے یا حیض سے تو استحاناً ہر نماز کے وقت کے لئے وہ غسل کرے اور نجم النسفیؒ نے کہا ہے کہ ہر وقت نہیں بلکہ نماز کے لئے غسل کرے، المحیط، اور یہی اصح ہے، مبسوط السرخسی، یہی صحیح ہے البحر الرائق۔

اور ماہ رمضان میں کسی دن بھی روزہ ترک نہ کرے، اور مہینہ گذر جانے کے بعد ایام حیض کے اندازے سے قضاء کر لے، اگر اسے یہ یاد ہو کہ حیض رات کے وقت شروع ہوتا تھا تو اس پر بیس روزوں کی قضاء لازم ہو گی، اور اگر دن کے وقت سے شروع ہوتا تھا تو احتیاطاً بائیس دنوں کی قضاء لازم ہو گی اور اگر رات یا دن کا کچھ بھی یاد نہ ہو تو ہمارے اکثر مشائخ کے نزدیک اس پر بیس روزوں کی قضاء لازم ہو گی مگر فقیہ ابو جعفرؒ کے نزدیک احتیاطاً بائیس روزوں کی قضاء ہو گی، پھر وہ خواہ بعد رمضان ایک ساتھ ہی قضاء کرے یا تھوڑا تھوڑا، الامام السرخسی کی کتاب المبسوط میں ایسا ہی ہے۔

اور اگر اسے دنوں کی تعداد اور ابتداء اور انتہاء سب مشتبہ ہو جائے تو اسے واجب ہے کہ وہ تحری کرے یعنی اپنے دل میں غور کر کے کسی جانب بھی رائے قائم کرنے کی کوشش کرے اور جو گمان غالب ہو اسی پر وہ عمل کرے، اور اگر کسی بات پر اس کی رائے غالب نہ ہو سکے تو اسی کو مُحیرہ کہتے ہیں اس کے واسطے کسی بات کو متعین کر کے حیض یا طہر کا حکم نہیں لگایا جا سکتا ہے، اس بناء پر اپنے تمام شرعی احکام پر عمل کرتے ہوئے احوط یا احتیاط پر عمل کرے چنانچہ قرآن پاک کی تلاوت، اس کے چھونے، مسجد میں جانے، اور شوہر کے ساتھ وطی کرنے میں احتیاطاً اپنے آپ کو حائضہ سمجھے، یعنی ان میں سے اس کے لئے کوئی چیز بھی جائز نہ ہو گی اور ہر نماز کے لئے وہ غسل کر لیا کرے، الفتح، درع، یہی اصح ہے۔

وقت نماز کے لئے غسل نہ کرے جیسا کہ مبسوط السرخسی کے حوالہ سے گذر چکا ہے، م، اس غسل سے وہ فرض اور وتر پڑھے، الفتح، اور سنن مئوکدہ پڑھے، البحر، اور صرف اس قدر قرآن پڑھے جس سے نماز ہو جاتی ہے، اور کہا گیا ہے کہ سورہ فاتحہ اور کوئی سورہ پڑھے کہ یہ واجب ہیں، الفتح، درع، اور یہی صحیح ہے اور ان دونوں کو آخر کی رکعتوں میں پڑھے بقول صحیح، البحر، اور رمضان کے روزے رکھے، پھر پچیس روزے قضا کر لے، اور عدت کے بارے اصح قول یہ ہے چھ مہینوں سے کچھ کم ہے، ص، اکثر مشائخ کا یہی قول ہے، اور حاکم شہیدؒ نے منتقی میں کہا ہے کہ اس کا طہر دو ماہ کا ہو گا، اور برہان الدین المرغینانیؒ نے ذکر کیا ہے کہ حاکم شہیدؒ کے قول پر فتوی ہے، فع، اور عدت کے ماسوا دوسرے احکام کے بارے میں اس کا طہر کچھ بھی مقرر نہیں ہے، بلکہ ایک حائضہ جن کاموں سے پرہیز کیا کرتی ہے یہ بھی اس سے پرہیز کرتی رہا کرے مثلاً تلاوت قرآن اور دخول مسجد وغیرہ، اور اس کا

شوہر اس سے کبھی وطی نہ کرے، مع، یہاں تک حیض کے خون کی بحث تھی اب استحاضہ کے خون پر تنبیہ کی جاری ہے، چنانچہ فرمایا ہے، (آئندہ)

**ودم الاستحاضة كالرعاف لايمنع الصوم والصلوٰة، ولا الوطی، لقوله عليه السلام: تو ضأی وصلی وان قطر الدم علی الحصير، ولما عرف حكم الصلوٰة ثبت حكم الصوم والو طی بنتيجة الاجماع .**

ترجمہ:-اور استحاضہ کے خون کا حکم نکسیر کی طرح ہے جو روزے، نماز اور وطی کسی کو بھی منع نہیں کرتا ہے رسول اللہ ﷺ کے اس کی فرمان کی وجہ سے کہ تم وضوء کرو اور نماز پڑھو اگر چہ چٹائی پر خون ٹپک رہا ہو، اور جبکہ نماز کا حکم جان لیا گیا تو اس سے روزے کا حکم بھی اور وطی کا حکم بھی اجماع کے نتیجہ سے ثابت ہو گیا۔

## توضیح: استحاضہ کے احکام

**ودم الاستحاضة كالرعاف لايمنع الصوم والصلوٰة، ولا الوطی...... الخ**

یعنی حیض کا خون تو نماز روزہ اور وطی کو روک دیتا ہے مگر استحاضہ کا خون ان میں سے کسی چیز کو بھی نہیں روکتا ہے کیونکہ وہ نکسیر کے خون کا حکم رکھتا ہے اور استحاضہ رگ سے آتا ہے، اس لئے مستحاضہ عورت روزے رکھے، نمازیں پڑھے اور اس کا شوہر اس سے وطی کرے، اگرچہ استحاضہ کے عارضہ کی وجہ سے اس کے احکام دوسری بیماریوں کی طرح خاص بھی ہیں جو عنقریب مذکور ہوں گے، یہاں پر صرف اجمالا ان باتوں کی طرح اشارہ کر دیا ہے۔ یہی قول اکثر علماء کا ہے، ع۔

**لقوله عليه السلام: تو ضأی وصلی وان قطر الدم علی الحصير...... الخ**

رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے جو آپ نے مستحاضہ عورت کو فرمایا تھا کہ تو وضو کر اور نماز پڑھ اگر چہ چٹائی پر خون ٹپک رہا ہے، ابن ماجہ میں حضرت ام المومنین عائشہؓ سے مروی ہے کہ حضرت فاطمہ بنت ابی حبیش رسول اللہ ﷺ کے پاس حاضر ہوئیں اور کہا کہ میں ایسی عورت ہوں کہ مستحاضہ ہوتی ہوں تو پھر پاک نہیں ہوتی ہوں، کیا میں نماز چھوڑ دوں؟ تو آپ نے فرمایا کہ اپنے حیض کے دنوں میں نماز سے الگ رہو پھر غسل کر کے ہر نماز کے لئے وضو کر کے نماز پڑھ لو اگر چہ چٹائی پر خون ٹپکتا ہو، اور اس کی روایت ابو داؤد نے بھی کی ہے، ان دونوں کی سندوں میں حبیب بن ابی ثابت عن عروہ عن عائشہؓ ہے، ابن ماجہ نے اس کی تفسیر اس طرح ہے کہ یہ عروہ ابن الزبیر ہیں، ابو داؤد نے کہا ہے کہ یحییٰ بن معین نے اس حدیث کو ضعیف کہا ہے اور علی بن المدینی نے کہا ہے کہ حبیب بن ثابت نے عروہ بن الزبیرؓ کو نہیں دیکھا ہے، اور ابن عساکر نے اس حدیث کو عروہ بن الزبیر کے بیان میں نہیں بلکہ عروہ مزنی کے بیان میں ام المومنین عائشہؓ سے روایت کرنا ذکر کیا ہے، یہ حدیث اگر چہ بخاری کی صحیح میں ہشام بن عروہ عن ابیہ عروہ روایت ہے لیکن اس میں اس زیادتی کا بیان نہیں اگر چہ چٹائی پر خون ٹپک رہا ہو الفتح۔

امام احمدؒ نے بھی ابن ماجہ کی روایت کے مانند روایت کیا ہے، اور اسحٰق وبزار اور ابن ابی شیبہ نے بھی اسے روایت کیا ہے لیکن عروہ کے ساتھ عروہ بن الزبیر یا عروہ مزنی معبد بن ابی اوفی نے کچھ نہیں کہا ہے لیکن ابن ماجہ اور بزار نے ابن الزبیر عن عائشہؓ کے بیان میں اس حدیث کو بیان کیا ہے، جس کا مطلب یہ ہوا کہ عروہ بن الزبیر ہی ہوئے، اور ابن ابی شیبہ نے اس اسناد سے حضرت رسول اللہ سے روایت کی ہے کہ مستحاضہ نماز پڑھے اگر چہ چٹائی پر خون ٹپکے، اور دار قطنی نے اس کو سنن میں روایت کیا ہے، ابو داؤد سے منقول ہے کہ حفص بن غیاث نے اس کو اعمش سے روایت کیا ہے، اور صرف ام المومنین عائشہؓ پر موقوف کیا ہے اور مرفوع ہونے سے انکار کیا ہے، اور اسباط بن محمد نے اعمش سے موقوف روایت کیا ہے، اب ان تمام اعتراضات کا تفصیلی جواب یہ ہے کہ پہلا اعتراض یہ کہ اس میں یہ جملہ ”اگر چہ چٹائی پر خون ٹپکے“ نہیں ہے، جواب یہ ہے کہ خود ابن ابی شیبہ

اور دار قطنی کی روایت میں بھی یہ ثابت ہے۔

دوسرا اعتراض یہ کہ عروہ سوائے ابن ماجہ کے کسی نے منسوب نہیں کیا۔

جواب یہ ہے کہ ایک روایت میں دار قطنی نے اور ایک روایت میں بزار نے منسوب کیا ہے۔

تیسرا اعتراض یہ کہ حبیب بن ابی ثابت نے عروہ سے نہیں سنا ہے۔

جواب یہ ہے کہ ابو عمرو بن عبد البر نے کہا ہے کہ بلا شبہ حبیب نے عروہ کا زمانہ پایا ہے اور ابو داؤد نے اپنی کتاب سنن میں حمزہ الزیات عن حبیب عن عروہ بن الزبیر عن عائشہؓ ایک صحیح روایت کی ہے، اس طرح یہ ایک قوی دلیل ہے اس بات پر کہ حبیب نے عروہ سے سنا ورنہ یہ حدیث کیونکر صحیح ہوتی حالانکہ اس کے صحیح ہونے پر اتفاق ہے، ساتھ ہی یہ منفی نہیں بلکہ مثبت ہے اور اصول حدیث میں متفقہ یہ قاعدہ ہے کہ مثبت کو منفی پر مقدم کرتے ہیں۔

اور چوتھا اعتراض کہ مذکورہ روایت موقوف ہے مرفوع نہیں ہے۔

جواب یہ ہے کہ اگر کچھ ثقہ مثلاً وکیع وغیرہ نے اسے موقوف روایت کیا ہے تو ان ہی جیسے دوسرے ثقہ محدثین مثلاً جریری، سعید بن محمد الوراق اور عبد اللہ بن نمیر نے اعمش سے اسے مرفوع بھی روایت کیا ہے، اور یہ بھی مسلمہ قاعدہ ہے کہ ثقہ کی زیادتی قابل قبول ہوتی ہے لہٰذا اس بات میں کوئی اعتراض نہیں ہونا چاہئے کہ ام المؤمنین عائشہؓ نے ایک بات رسول اللہ ﷺ کے حوالہ سے ذکر کی اور دوسری مرتبہ بغیر حوالہ کے اس کا حکم خود کر دیا اور ایسا کرنے میں بالاتفاق کوئی ممانعت نہیں ہے۔ اس طرح یہ بات ثابت ہو گئی کہ یہ حدیث مرفوع صحیح ہے۔ مع۔

جب اس نص سے نماز کا حکم نکلا اور اس میں روزہ اور وطی کا حکم بھی موجود ہے تو مصنفؒ نے فرمایا **ولما عرف الصلوۃ الخ** کہ جب حدیث سے نماز کا حکم نکلا تو روزہ اور وطی کرنے کا حکم بھی بطریق اجماع ثابت ہو گیا، یعنی ہم سب لوگوں کا جب اس بات پر اتفاق ہے کہ نماز، روزہ اور وطی کرنے کے حکم میں کوئی فرق نہیں ہے اور نماز کا حکم ثابت ہو گیا تو بالاتفاق بقیہ باتوں کا بھی حکم ثابت ہو گیا۔

اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ دونوں کے حکم میں اس طرح فرق ثابت ہوتا ہے کہ ایسی عورت جس کے حیض آنے کی عادت مقرر ہو کسی وقت عادت سے پہلے ہی اس کا حیض رک جائے تو وہ غسل کرنے کے بعد نماز پڑھا کرے مگر وطی نہ کرے، اس سے معلوم ہوا کہ ان دونوں حکموں میں فرق بھی ہے۔

جواب یہ ہے کہ یہ حکم تو حیض کے بارے میں ہوا، مگر اس جگہ مراد یہ ہے کہ جو خون مانع نماز ہے وہ روزہ اور وطی کے بھی مانع ہوتا ہے، اور جو مانع نہیں ہے وہ کسی کا مانع نہیں ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ وطی کے بارے میں دوسری نص بھی موجود ہے۔ م۔ ابو داؤد نے ایک حدیث عکرمہ عن حمنہ بنت جحش سے روایت کی ہے کہ وہ مستحاضہ تھیں اور ان کے شوہر ان سے ہمبستری کرتے تھے۔ یہ حدیث صحیح ہے۔ اور ایک روایت میں ہے کہ ام حبیبؓ مستحاضہ تھیں اور ان کے شوہر ان سے وطی کرتے تھے۔ یہ حدیث بیہقی وغیرہ نے روایت کی ہے۔ حمنہ کے شوہر طلحہ بن عبید اللہؓ ہیں۔ ع۔

**ولو زاد الدم على عشرة أيام، ولها عادة معروفة دونها، ردت إلى أيام عادتها، والذى زاد استحاضة، لقوله عليه السلام: المستحاضة تدع الصلوة أيام أقرائها، ولأن الزائد على العادة يجانس ما زاد على العشرة، فيلحق به.**

ترجمہ: اور اگر خون دس دن سے زیادہ ہو جائے حالانکہ اسے اپنی پرانی عادت میں سے کم کی معلوم تھی، تو وہ اس کی اپنی عادت پر لوٹائی جائے گی، اور جو خون عادت سے زیادہ ہو وہ استحاضہ ہے، رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ مستحاضہ اپنے حیض کے دنوں کی نماز چھوڑ دے گی، اور اس لئے بھی کہ عادت سے جو زیادہ ہے وہ اس کا ہم جنس ہے جو دس سے زیادہ ہے،

لہذا اسی کے ساتھ اسے ملا دیا جائے گا۔

## توضیح: استحاضہ کے احکام

**ولو زاد الدم علی عشرۃ أیام، ولھا عادۃ معروفۃ دونھا، ردت إلی أیام عادتھا......الخ**

اگر کسی عورت کے حیض کے دس دنوں سے کم کی عادت پرانی اور معلوم تھی اور اس کا خون کسی مہینہ میں دس دنوں سے زیادہ آگیا تو اسے اس کی اپنی پرانی عادت پر لوٹا دیا جائے گا۔ اس جگہ اس عورت کی تین صورتیں ہو سکتی ہیں۔ (۱) مبتدیہ ہو گی کہ خون آنے کی ابھی ابتداء ہوئی ہے۔ (۲) معتادہ ہو گی کہ (کم از کم دوبار) اسے حیض آچکا ہے پھر اس کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں ایک یہ ہے کہ اس کے خون آنے کا دن اور وقت مقرر ہے کہ مثلاً ۳ یا ۴ یا ۵ دن خون آتا ہے۔ (۳) یا یہ کہ اس کی عادت کوئی مقرر نہیں ہے مثلاً کبھی ۵ دن کبھی ۶ اور کبھی ۷ دن خون آتا ہے ان تین صورتوں میں سے دوسری صورت کہ ہر مہینہ خون آنے کا وقت بھی مقرر ہے اور دن بھی متعین ہے اور اگر کسی وقت اس کا خون اس دنوں سے بھی زائد آتا رہے تو ہمارے احناف اس سلسلہ میں اس بات پر متفق ہیں کہ عورت اپنی عادت پر پھیری جائیگی مثلاً اگر اس کی عادت پانچ دن خون آنے کی تھی تو اب چونکہ دس سے بھی زیادہ خون آگیا ہے لہذا وہ صرف ان مقررہ تاریخوں کے پانچ دنوں کو حیض شمار کرے گی۔

**والذی زاد استحاضۃ، لقولہ علیہ السلام: المستحاضۃ تدع الصلوۃ أیام أقرائھا......الخ**

اور جو وقت اس کی عادت مقررہ سے زیادہ ہو وہ استحاضہ ہے اگرچہ دس دنوں سے کم ہو اس صورت میں اس کے پانچ دن حیض کے ہوں گے اور باقی دن استحاضہ کے ہوں گے اسی لئے اتنے دنوں کی نمازوں کی وہ قضاء کرلے۔

اور اگر خون دس دن سے زیادہ نہیں آیا بلکہ دس پر ہی ختم ہو گیا تو بالاتفاق یہ دسوں دن حیض کے ہوں گے خواہ اس کی عادت معلوم ہو یا نہ ہو اور وہ خواہ مبتدیہ ہو یا مختلفہ ہو۔ اور یہ فرض کر لیا جائیگا کہ اب اس کی عادت بدل گئی ہے۔ اور اگر اس کا خون دس دنوں سے زیادہ آیا مگر وہ عورت مبتدیہ ہو تو بالاتفاق دس دن اس کے حیض کے مانے جائینگے، اور باقی کو استحاضہ کہا جائیگا، اس جگہ مختلفہ کا مسئلہ آگے ذکر کیا جائیگا، یہ تو ظاہر ہے، لیکن صرف اس مذکورہ مسئلہ کی صورت کہ ان پر عادات معلوم نہ ہو اور خون دس دنوں سے زیادہ آگیا ہو اس میں عادت معلومہ تو حیض صرف اس کی مقررہ عادت تک ہوگا اور باقی ایام استحاضہ ہوں گے، یہ صورت دلیل کی محتاج ہے۔

اسی بناء پر مصنفؒ نے فرمایا ہے **لقولہ علیہ السلام الخ** رسول اللہ ﷺ کے اس حکم کی بناء پر کہ مستحاضہ اپنے ایام حیض کی نماز کو چھوڑ دے (انکی قضاء بھی نہ کرے) اس میں صرف ایام حیض تک کی نماز چھوڑنے کا حکم دیا ہے اور پورے دس دنوں کی قضاء کا حکم نہیں دیا گیا ہے۔ اور جب ہماری مفروضہ صورت میں عورت کا خون دس دنوں سے زیادہ ہو گیا تو وہ مستحاضہ ہو چکی لہذا صرف اپنے متعین دنوں کی نماز چھوڑ دے جبکہ اس کی عادت کی دن معلوم ہیں اتنے ہی دن کی نماز چھوڑ دے۔ اور یہی ہمارا مطلب ہے، چنانچہ اگر اس عورت کے ایام شروع ہی نہ ہوئے ہوں یعنی وہ ابھی خون دیکھ کر بالغ ہوئی ہو اور پہلے ہی حیض میں یہ کیفیت ہو گئی یا یہ کہ اس کی عادت معلوم نہ تھی، تو اس کے حق میں حیض کے پورے دس دن مانے جائینگے، یہ حدیث ابن حبان نے اپنی صحیح میں حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ آنحضرت ﷺ سے مستحاضہ کے بارے میں پوچھا گیا تو فرمایا کہ اپنے حیض کے دنوں میں نماز چھوڑ دے پھر ایک بار غسل کرے اور ہر نماز کے وقت وضو کر لیا کرے۔

دار قطنی نے اس حدیث کو دوسری سند سے ذکر کیا ہے، اور ام سلمہؓ نے فاطمہ بنت ابی حبیشؓ کے واسطے دریافت کیا تھا کیونکہ وہ مستحاضہ ہو چکی تھیں تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ اپنے حیض کے دنوں میں نماز کو چھوڑ دے۔ اور غسل کرلے اور کپڑے سے استدفاء کرے یعنی اپنی شرمگاہ پر کپڑے رکھ کر مظبوطی سے باندھ لے اور نماز پڑھ لے۔ دار قطنی نے اس کی روایت

کرنے کے بعد کہا ہے کہ اس کے سب راوی ثقہ ہے۔

اور ابن ابی شیبہ نے بھی اسی طرح کی ایک حدیث روایت کی ہے، اس کی ایک عمدہ دلیل جو ابو داؤد نے روایت کی ہے جو یہ ہے اخبرنا عبد الله بن مسلمه عن مالك عن نافع عن سليمان بن يسار عن ام سلمةؓ ان امرأة كانت تهراق الدم الحديث یعنی رسول اللہ ﷺ کی زندگی میں ایک عورت کو استحاضہ کا خون جاری ہوا تو ام سلمہؓ نے ان کے واسطے رسول اللہ ﷺ سے دریافت کیا تو آپ نے فرمایا کہ اسے چاہئے کہ مہینہ میں سے ان راتوں اور دنوں کا خیال کرے جن میں اسے حیض آتا تھا موجودہ کیفیت طاری ہونے سے پہلے، اور مہینہ میں سے اتنے وقتوں اور دنوں کی نمازیں چھوڑدے، پھر جب یہ دن گذر جائیں تو غسل کرلے اور ایک کپڑے سے استدفاء کرے پھر نماز پڑھے۔ یہ روایت مالک، احمد اور نسائی نے ذکر کی ہے اور بخاری و مسلم کی شرطوں کے مطابق اس کی سندیں ہیں، اس حدیث سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ جب دس دنوں سے خون تجاوز کر جائے تو اپنی جانی ہوئی عادت تک حیض میں شمار کرے، باقی دن استحاضہ کے ہوں گے۔

**ولأن الزائد على العادة يجانس ما زاد على العشرة، فيلحق به...... الخ**

اور اس قیاس کی بناء پر کہ عادت سے جو زائد ہے وہ اس کا ہم جنس ہے جو قیاس سے زائد ہے لہذا اسی کے ساتھ اسے ملادیا جائیگا اس سے اس قیاس پر تنبیہ ہے جو نص کے موافق ہو، اس بناء پر یہ وہم نہیں ہونا چاہئے کہ نص کے ہوتے ہوئے قیاس کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ کوئی قیاس نص کے مخالف نہیں ہو سکتا ہے، اور یہ نص تو قیاس کے موافق ہے اور اس کی ممانعت نہیں ہے۔ کیونکہ کوئی قیاس نص کے مخالف نہیں ہو سکتا اپنے رسوخ علم اور اجتہاد کے ذریعہ حکمتیں بیان کرتے ہیں اور کوئی بھی اسے ناجائز نہیں کہتا ہے۔

**وان ابتدأت مع البلوغ مستحاضة، فحيضها عشرة ايام من كل شهر، والبا قى استحاضة، لانا عرفناه حيضا، فلا يخرج عنه بالشك، والله اعلم.**

ترجمہ:- اور اگر وہ عورت ایسی ہو کہ پہلی مرتبہ جو اسے خون آیا اور وہ بالغہ ہوئی وہ استحاضہ سے ہی ہوئی تو اس کے حیض کے ایام ہر مہینہ میں دس مانے جائینگے۔ اور باقی تمام استحاضہ کے ایام ہوں گے کیونکہ ان دس دنوں کے خون کو ہم نے حیض کے خون سے پہچان لیا ہے، لہذا اس میں کوئی شک ڈال کر اس سے نہیں نکالا جاسکتا ہے واللہ اعلم۔

## توضیح:- ابتدائے بلوغ سے استحاضہ ہونا

**وان ابتدأت مع البلوغ مستحاضة، فحيضها عشرة ايام من كل شهر......الخ**

اور اگر ایسی عورت ہو ابھی پہلی مرتبہ اسے خون آنا شروع ہوا اور وہ بالغہ ہوئی مگر خون مسلسل آتا رہا یہاں تک کہ دس دنوں سے بھی زیادہ آتا رہا تو اس کے ہر ماہ پورے دس دن حیض کے ہوں گے اور باقی خون استحاضہ کا ہوگا۔ کیونکہ اس کے خون کو جو اپنی اکثر مدت دس دنوں تک آتا رہا ہے اسی لئے اسے حیض سے ہی پہچانا ہے، لہذا اس جگہ یہ احتمال نکالنا کہ اگر دس دن سے کم حیض ہوتا تو وہ مستحاضہ نہ ہوتی اس شک کی وجہ سے اسے اس حیض سے نہیں نکالا جائے گا اور دس دن حیض کے ہی شمار کئے جائینگے۔ ابن الہمامؒ نے لکھا ہے کہ جس عورت کی عادت معلوم ہے اس نے اگر اپنی عادت سے زائد خون دیکھا کیا وہ زائد خون دیکھتے ہی اپنی نماز چھوڑ دیا کرے تو اس مسئلہ کے جواب میں اختلاف ہے ایک قول یہ ہے کہ ہاں چھوڑدے کیونکہ اصل بات تو یہی ہے کہ حیض کا خون مرض کا نہیں بلکہ صحت کی علامت ہے اور ابھی بیماری کی وجہ سے اسے استحاضہ پر محمول کرنا بعید ہے یہی قول اصح ہے، مف، اور مجتبیٰ میں ہے کہ یہی صحیح ہے۔ ع۔ اور اگر خون دس دنوں پر ہی ختم ہو گیا تو بالاتفاق یہ دس دن پورے حیض کے ہوں گے۔

اب سوال یہ ہوتا ہے کہ اس حیض کے بعد کیا مستقل طور سے اس کے حیض کی مدت یہی دس دن کی ہوگی یا ایک بار اور بھی ہونے کا انتظار کیا جائے گا، اس کی اصل وجہ یہ ہے کہ عادت کا بننا ایک بار سے معلوم ہو جاتا ہے یا نہیں، تو طرفین کے نزدیک ایک بار سے عادت نہیں جانی جاتی ہے مگر امام ابو یوسفؒ کے نزدیک صرف ایک بار سے بھی جانی جاسکتی، مف، یہی قول امام شافعیؒ کا بھی ہے اور امام مالکؒ کا قول اس کے قریب ہے۔ع، اور خلاصہ اور کافی میں ہے کہ امام ابو یوسفؒ کے قول پر فتوی ہے، یہ اختلاف اصل عادت کے بارے میں ہے عارضی اور جعلی عادت کے بارے میں نہیں ہے، الفتح۔

اصلی عادت کی بھی دو قسمیں ہیں ایک یہ کہ متواتر دوبار خون یکسانیت کے ساتھ اسی طرح طہر بھی دوبار یکسانیت کے ساتھ ہوں، ع، میں مترجم کہتا ہوں کہ در مختار نے وہم کے طور پر کہا ہے اصلی عادت ثابت ہونے کے لئے صرف ایک بار ہونا کافی ہے، حالانکہ یہ بات عادت بدلنے کے سلسلہ میں ہے اس لئے جب دوبار یکساں طریقہ سے حیض اور طہر دونوں ہو جائیں تو وہ اصلی عادت ہوگی، م، مثلاً تین دن حیض اور پندرہ دن طہر ایک ہی وقت میں اور ایک ہی طرح سے ہوں، دوسری قسم یہ کہ دوبار خون اور دوبار طہر مختلف طور پر نظر آئے پھر مستقلاً خون آتا ہی رہے تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک کہ آخری بار جیسا بھی خون اور طہر دیکھا ہے اسی کو اس کے طہر اور حیض کے دن سمجھا جائیگا، اور طرفینؒ کے قول میں اختلاف ہے اس وجہ سے کہ مبتدیہ میں ایک بار سے عادت ثابت ہو جاتی ہے اور عادت عارضی یا جعلی کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ تین بار خون اور طہر مختلف طور پر دیکھا جائے، اس کے بعد خون مستقلاً بہنے لگے۔ مع۔

اور عادت جعلی سے یہ مراد کہ اس کی کوئی عادت فرض کر لی جائے، مثلاً کسی نے شروع میں پانچ دن خون اور سترہ دن طہر کے دیکھے دوبارہ چار دن خون اور سولہ دن طہر پھر سہ بارے میں تین دن خون اور پندرہ دن طہر دیکھے اس کے بعد خون مستقلا جاری ہو گیا، تو محمد بن ابراہیم میدانیؒ کے قول کے مطابق تینوں کے اوسط پر اعتماد کیا جائیگا (۵، ۴، ۳۔ ۱۲، ۳۔ ۴ اس طرح اوسط ۴ دن ہونگے) اور ابو عثمان سعید بن مزاحمؒ کے قول کے مطابق آخری دو مرتبوں میں سے جو کم ہوگا اس کو اصل فرض کیا جائیگا اس طرح مذکورہ صورت میں قول اول کے مطابق ۴ دنوں کی نماز چھوڑے اور سولہ دنوں کی نمازیں پڑھتی رہے، اسی حساب سے وہ ہمیشہ نماز پڑھتی رہے۔ اور قول ثانی کے مطابق وہ صرف تین روز چھوڑ کر پندرہ دنوں کی نمازیں پڑھتی رہے، اس کو جعلی عادت کہتے ہیں جو ضرورت کی بناء پر بنادی گئی ہے، مصفی میں اسی طرح مذکور ہے۔ الفتح۔ اور فتوی اسی آخری قول پر ہے، کیونکہ عورتوں کے لئے اس کا حساب آسان ہے، ع۔

اس بناء پر اگر کسی عورت نے تین دن خون اور پندرہ دن طہر اور چار دن خون اور سولہ دن طہر پھر پانچ دن خون اور سترہ دن طہر دیکھے تو بالاتفاق ۴ دن خون اور سولہ دن طہر کے ہوں گے، پھر اس مسئلہ میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ اگر اصلی عادت پر جعلی عادت غالب آجائے تو کیا اصلی عادت ختم سمجھی جائیگی۔

جواب میں ائمہ بلخ نے کہا ہے کہ۔ نہیں۔ کیونکہ جعلی عادت اصلی عادت سے کمتر سمجھی جاتی ہے لیکن ائمہ بخارا نے کہا ہے کہ ہاں ختم سمجھی جائیگی، کیونکہ برخلاف اصلی کے جعلی میں منکر ہونا چاہئے جیسا کہ گذشتہ مثال میں بتلایا گیا ہے، الفتح، اس کی مثال یہ ہو سکتی ہے کہ اگر ایک عورت کی اصل عادت میں حیض کی پانچ دن ہوں تو جعلی ثابت نہ ہوگی، مگر چھ یا سات یا آٹھ دن دیکھتے سے، اور اس میں مکرر ہوگا، بخلاف عادت اصلیہ کے جو کئی بار ہو، کیونکہ سات و آٹھ تکرار کی صورت میں چھ ہو جاتے ہیں، اور تکرار ہونے کی صورت میں عادت اصلیہ ٹوٹ جاتی ہے، برخلاف جعلیہ کے، کیونکہ وہ خود ہی مختلف اور متفاوت ہوتی ہے، مع، پھر جعلی عادت میں اگر ایک بار بھی اس کے خلاف پایا تو بالاتفاق یہ عادت بھی ختم ہو جاتی ہے، خلاصہ کلام یہ ہے کہ عادت کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) اصلی (۲) جعلی۔ پھر اصلی کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) متعینہ متفقہ (۲) مختلفہ۔ م۔

مترجم کا کہنا ہے کہ اس موقع پر گفتگو اس بات میں ہو رہی ہے کہ مستحاضہ کسے کہتے ہیں اور کن وجہوں سے استحاضہ کا حکم

ہوتا ہے، تو یہ بات پہلے معلوم ہوچکی ہے کہ حیض ونفاس کے علاوہ جوخون عورت کو آتا ہے وہ استحاضہ کہلاتا ہے، اس استحاضہ کے احکام آئندہ فصل میں مصنفؒ نے بیان فرمائے ہیں اس لئے اس سے متعلق کچھ ضروری باتیں جان لینا مناسب ہے اور وہ کئی صورتوں سے ہیں مثلاً نو برس سے کم عمر کی لڑکی کو جو خون آجائے وہ بھی استحاضہ ہے مگر اس پر نماز فرض نہیں ہوگی، اور معتمد قول کے مطابق نو برس کی لڑکی کو خون آجانے سے اسے بالغہ مان لیا جائے گا اور تمام شرعی احکام اس سے متعلق ہوجائینگے، اور عمر کے اعتبار سے پندرہ برس کی ہوجانے پر بھی بلوغ کا حکم ہوجاتا ہے خواہ دوسری کوئی علامت حیض یا احتلام کی پائی جائے یا نہ پائی جائے، فاحفظہ۔

اور نو برس یا اس سے زیادہ کی لڑکی کو جب خون آنا شروع ہو اور دس دنوں سے زیادہ جاری رہے تو دس سے زیادہ دن کا خون استحاضہ کا ہوگا، اور اگر تجربہ کے بعد مثلاً سات دنوں کی عادت معلوم ہوگئی تو اس سے زیادہ بھی استحاضہ ہوگا، اور اگر کبھی پانچ اور کبھی سات دن خون آتا رہا پھر مستقل جاری رہا تو اسے چاہئے کہ پانچ دن ہوجانے کے بعد غسل کر کے نماز پڑھتی رہے مگر ہمبستری نہ کرے اور دو روز تک استحاضہ کے طور پر پڑھے، اور آٹھویں دن غسل کر کے اب مستقل طور سے مستحاضہ کے طور پر نماز پڑھتی رہے، اور اب وطی حلال ہوگی اور اگر ایک دن خون آیا اور چودہ دنوں تک خون بند رہا پھر ایک دن خون دیکھا تو اسے مبتدیہ کہا جائیگا لہٰذا اس کے دس دن تک حیض کے ہوں گے اور باقی دنوں میں وہ مستحاضہ کے حکم میں ہوگی۔ اسی پر فتوی ہے، اور اگر وہ پرانی عادت والی معتادہ ہو تو عادت کے دنوں تک اس صورت میں حیض ہوگا اور جتنے دن اول اور آخر کے ہوں گے وہ ان دنوں میں مستحاضہ کے حکم میں رہے گی۔

اور اگر بہ اتفاق دس ہی دنوں میں ہو تو کل حیض ہوگا، اور گذشتہ کلام کی بہت سی صورتیں فتح القدیر سے معلوم ہوئیں، ان میں سے جس صورت میں حیض کا حکم نہ ہوگا وہاں استحاضہ کا حکم ہوگا، اب سن ایاس سن ایاس ۔(حیض سے مایوسی کا زمانہ) کے بعد عورت جو خون بھی دیکھے گی وہ استحاضہ ہوگا لیکن اس سن ایاس میں امام اعظمؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ ایاس کی کوئی مدت مقرر نہیں کرنی چاہئے، عورت خود اپنے متعلق سمجھنے لگے اور اسے گمان غالب ہوجائے کہ وہ آئسہ ہوچکی ہے تب وہ آئسہ ہوجائیگی، یعنی وہ ایسی عمر کو پہنچ چکی ہے کہ عموماً اس عمر میں عورت کو حیض نہیں آتا ہے، لہٰذا ایسی عورت اب بجائے حیض کے مہینوں کے اعتبار سے اپنی عدت گذارے گی، لیکن اس کے بعد بھی اگر کبھی وہ خون دیکھ لے تو وہ حیض کا ہی ہوگا، اور اس کے بعد مہینوں کے اعتبار سے جتنے مہینے بھی اس نے عدت کے گذار لئے ہیں سب بیکار ہوجائینگے اور اگر اس عرصہ میں دوسرے کسی سے نکاح کر لیا ہے تو وہ فاسد ہوجائیگا۔ کفایہ ع دت۔

اور اگر کسی کو کبھی خون آیا ہی نہیں یہاں تک کہ وہ اس حد تک پہنچ گئی کہ اس کی عمر کی تقریباً تمام عورتوں کو حیض آچکا ہے تو اب اس کے ایاس کا حکم دیا جائے گا، اور جامع صغیر میں ہے کہ جب وہ تیس برس کی ہوجائے اور حیض نہ آئے تو اس کو آئسہ کہا جائیگا اور محمد بن مقاتلؒ نے کہا ہے کہ ایاس کی حد پچاس برس ہے، اگر اس کے بعد کوئی خون دیکھے تو وہ حیض نہ ہوگا یہی قول ابو عبد اللہ الزعفرانی وثوری اور ابن المبارکؒ کا ہے، اسی قول کو فقیہ ابو اللیث اور نصیر بن یحییٰؒ نے اختیار کیا ہے، اور یہی قول امام احمدؒ کا بھی ہے، ع، اسی پر اعتماد، اور بھروسا ہے، ت، اور ہمارے زمانہ میں اسی پر فتوی ہے، المجتبیٰ وغیرہ۔

عدت کے معاملہ میں آئسہ ہونے کی حد پچپن برس ہے، ضیاء میں کہا ہے کہ اسی پر اعتماد ہے، د، اور محیط میں کہا ہے کہ عامہ مشائخ نے پچپن برس کا فتوی دیا ہے، تمام اقوال میں یہی قول سب سے مناسب اور قبول کرنے کے قریب ہے، مع، یہی مختار ہے، الخلاصہ، اسی پر اعتماد ہے، النہایہ، السراج، اور اسی پر فتوی ہے، معراج، ع، لہٰذا پچپن برس میں عورت جو خون دیکھے گی وہ ظاہر مذہب کے مطابق حیض نہ ہوگا، اور مختار مذہب یہ ہے کہ اگر خالص خون سیاہ یا گہرے سرخ کے مانند دیکھا تو حیض ہوگا، الصدر، شرح المجمع لابن ملک، ف، ایسی صورت میں مہینوں سے عدت گذارنا بے کار اور بے اعتبار ہوجائیگا، لیکن اگر عدت گذارنے کے

بعد دیکھا ہو تو عدت بے کار نہیں ہو گی، یہی مختار ہے، الصدر، د، ع، یہی صدر شہید کا فتویٰ محیط میں ہے۔ ملخص الکفایہ۔
اور غیر سے نکاح کیا ہو تو یہ فاسد نہ ہوگا اور یہی قول فتویٰ کے لئے پسندیدہ ہے۔ الجوہرہ۔ د۔ یہ سارے احکام اس وقت ہیں۔ ——— جب کہ آئسہ ہونے کا حکم اسے نہیں سنایا گیا ہو یعنی ایسا نہ ہوا ہو کہ قاضی نے کسی عورت کے آئسہ ہونے کا حکم دیدیا ہو، کیونکہ اگر قاضی نے کسی کے آئسہ ہونے کا حکم دیدیا ہو تو اس کے بعد وہ عورت جو خون بھی دیکھے گی وہ حیض نہ ہو گا، محیط میں کہا ہے کہ یہی قول صحیح ہے، ع۔

**فصل: والمستحاضة ومن به سلس البول والرعاف الدائم والجرح الذى لا يرقأ يتوضئون لوقت كل صلوة، فيصلون بذلك الوضوء في الوقت ماشاءوا من الفرائض والنوافل، وقال الشافعيؒ: تتوضأ المستحاضة لكل مكتوبة، لقوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لكل صلوة، ولان اعتبار طهارتها ضرورة اداء المكتوبة، فلا تبقى بعد الفراغ منها.**

ترجمہ: - فصل۔ اور مستحاضہ اور وہ شخص جسے پیشاب ٹپکتے رہنے کی بیماری ہو اور جسے نکسیر یعنی ناک سے ہمیشہ خون جاری رہنے اور جسے زخم ہو جو اچھا نہ ہوتا ہو یہ سب نماز کے ہر وقت کے لئے وضو کرینگے اور اس وضو سے اس وقت میں جتنی اور جیسی فرائض اور نوافل پڑھنی چاہیں پڑھیں، اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ مستحاضہ ہر فرض نماز کے لئے وضو کرے گی رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ مستحاضہ ہر نماز کے لئے وضو کرے گی، اور اس وجہ سے کہ اس عورت کے پاک ہونے کا اعتبار فرض نماز کی ادائیگی کے لئے ضروری ہے، اس لئے اس سے فارغ ہونے کے بعد کوئی ضرورت باقی نہیں رہتی۔

## توضیح: - مستحاضہ، معذور، پیشاب کا قطرہ جاری رہنے والے اور نکسیر وغیرہ کے احکام

**فصل: والمستحاضة ومن به سلس البول والرعاف الداء......الخ**

یہ فصل مستحاضہ اور معذورین کے بعض احکام کے بیان میں ہے۔ معذور کا سب سے پہلے عذر ثابت ہونے کی شرط یہ ہے کہ وہ عذر فرض نماز کے تمام وقت میں پایا جائے یا وقت کا استیعاب کر لے عام کتابوں میں اسی طرح ذکر کیا گیا ہے، اس کی تفسیر وہ ہو سکتی ہے جو کافی میں لکھی ہوئی ہے کہ صاحب عذر انسان اسی وقت ہو گا کہ جب نماز کے پورے وقت میں اس کو عذر سے خالی اتنا زمانہ نہ ملے کہ وہ وضو کر کے اس عذر کے بغیر نماز پڑھ لے بلکہ وضو کر کے نماز پڑھنے کے زمانہ میں ضرور یہ عذر موجود ہو کیونکہ یہ بات کم ہی ہو سکتی ہے کہ پورا وقت اس طرح گذرے کہ ایک سکنڈ کے لئے بھی وہ عذر ختم نہ ہو، ف، پس اس کا مطلب یہ نکلا کہ پورے وقت میں کوئی زمانہ عذر سے اتنا خالی نہ نکلے کہ کوئی وضو کر کے نماز پڑھ لے، لہذا تمام وقت کے استیعاب کر لینے کا مطلب یہی ہوا، اگرچہ یہ استیعاب حکمی ہو کیونکہ صرف معمول سے وقت کے لئے عذر کا نہ ہونا بالکل نہ ہونے کے برابر ہے، م۔

چونکہ عذر کے ابتداء ثابت ہونے کے لئے استیعاب وقت شرط ہے اسی لئے مشائخ نے کہا ہے کہ اگر کسی کی نکسیر پھوٹی یا کسی زخم سے خون جاری ہوا تو وہ اس وقت نماز کے آخر تک انتظار کرے آخر اس وقت بھی وہ عذر ختم نہ ہو تو وقت نکلنے سے پہلے وضو کر کے نماز پڑھ لے، جیسا کہ الذخیرہ میں ہے، اگر اس نے اس طرح نماز پڑھ لی اور دوسری نماز کا وقت آگیا اور اس میں وہ عذر ختم ہو گیا تو پہلی نماز کا اعادہ کر لے کیونکہ استیعاب نہیں پایا گیا اور اگر دوسری نماز کے وقت عذر ختم نہ ہو تو پہلی نماز دوبارہ پڑھنا ضروری نہیں ہے کیونکہ استیعاب پایا گیا، ایسا ہی عذر ختم ہونے کی صورت میں بھی ایک کامل وقت کا استیعاب شرط ہے، اسی لئے مشائخ نے کہا ہے کہ اگر خون بہتے ہوئے حالت میں وضوء کیا پھر عذر ختم ہوتے ہی یا نماز پڑھتے ہوئے حالت میں عذر ختم ہو گیا، اب اگر دوسرے وقت میں عذر دوبارہ پایا گیا تو دوبارہ نماز پڑھنی لازم نہ ہو گی کیونکہ پورے وقت میں عذر کا انقطاع نہیں ہوا

،اور دوسرے وقت میں وہ دوبارہ ظاہر نہیں ہوا تو پورے وقت اس کے نہ پائے جانے کی وجہ سے پہلی نماز دوبارہ پڑھنی لازم ہوگی ،ف،د،المضمرات۔

خلاصہ یہ ہوا کہ عذر ثابت ہونے کے لئے ایک فرض نماز کے کامل وقت میں عذر کا پورے طور پر پایا جانا ضروری ہے ،اگرچہ حکماً ہی ہو۔اسی طرح عذر ختم ہونے کے لئے بھی ایک کامل وقت میں عذر نہ پایا جائے ،مگر یہ نہ پایا جانا حقیقۃ ہو اور حکماً نہ ہو،اس بات کی تصریح التنویر میں کی ہے،م۔

یہ تو ابتداء کے ثابت ہونے کے لئے شرط ہوئی اور عذر کے باقی رہنے کے لئے شرط یہ ہے کہ ہر فرض نماز کا وقت گذرے کہ وہ جس عذر میں مبتلا ہے وہ ضرور پایا جائے ،التبیین ،اگرچہ وقت کے کسی جزء میں ہو،ت،اب یہاں سے معذور کا حکم مصنفؒ اس طرح بیان فرمارہے ہیں **المستحاضة ومن به سلس البول الخ** ۔یعنی مستحاضہ کے علاوہ وہ شخص بھی جس کو پیشاب ہمیشہ ٹپکتے رہنے یا ناک سے خون بہتے رہنے یا ایسا زخم ہو جس سے خون تھمتا نہ ہو یہ نماز کے ہر وقت کے لئے وضو کر کے اس وضو سے وقت کے اندر فرض اور نفل نمازوں میں سے جتنی چاہے نماز پڑھ سکتا ہے۔وہ فرض وقتی ہو یا قضاء ہو اور سنن موکدہ اور نوافل مستحبہ بھی پڑھ سکتا ہے۔

**وقال الشافعیؒ : تتوضأ المستحاضة لكل مكتوبة......الخ**

اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ مستحاضہ ہر فرض نماز کے لئے وضو کرے۔یعنی ہر فرض نماز کے وقت کے لئے نہیں بلکہ ہر نماز فرض کے لئے وضو کرلے۔اس بناء پر اگر ظہر کے وقت وضو کیا اور فرض نماز پڑھ کر سنن اور نوافل وغیرہ نمازیں بھی ادا کیں تو سب درست ہوگی کیونکہ ہمارے نزدیک جب تک ظہر کا وقت باقی ہے وضو بھی باقی ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک فرض پڑھتے ہی اس کی طہارت ختم ہوگئی۔

**لقوله عليه السلام تتوضأ المستحاضة لكل صلاة...... الخ**

رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ مستحاضہ ہر نماز کے لئے وضو کرے یہ حدیث ابن ماجہ وغیرہ نے روایت کی ہے،اس میں ضعف ہے،اور ابوداؤد اور ابن ماجہ نے فاطمہ بنت ابی حبیشؓ سے متعلق ام المومنین حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے جس کے آخر میں ہے کہ تو غسل کر اور ہر نماز کے لئے وضو کر،یہ روایت ابن حبان اور ابویعلی نے بھی روایت کی ہے،بعض روایتوں میں عند کل صلوۃ ہر نماز کے نزدیک واقع ہے،لہذا یہ حدیث ہر نماز کے لئے وضو کی دلیل ہے **ولان اعتبار طهار تها الخ** اور اس دلیل سے کہ مستحاضہ کی طہارت کا اعتبار فرض کی ادائیگی کی ضرورت اور مجبوری ہے اس لئے فرض سے فراغت کے بعد طہارت باقی نہیں رہے گی۔

**ولنا قوله عليه السلام: المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلوة، وهو المراد بالاول، لان اللام تستعار للوقت، يقال: آتيك لصلوة الظهر، اى وقتها، ولان الوقت اقيم مقام الأداء تيسيرا، فيدار الحكم عليه .**

ترجمہ :-اور ہماری دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے کہ مستحاضہ ہر نماز کے وقت کے لئے وضو کرے گی اور پہلی حدیث سے بھی یہی بات مراد ہے،اس لئے کہ لام کو وقت کے معنی کے لئے مستعار لیا جاتا ہے چنانچہ محاورہ میں بولا کرتے ہیں میں تمہارے پاس نماز کے وقت آوں گا یعنی نماز کے لئے آوں گا اور اس لئے کہ آسانی کے لئے وقت کو اداء کے قائم مقام مان لیا گیا ہے،اس لئے اس پر حکم کا مدار ہوگا۔

## توضیح: مستحاضہ اور معذورین وغیرھم کے احکام

**ولنا قوله عليه السلام: المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلوة...... الخ**

اور ہماری دلیل یہ حدیث ہے کہ مستحاضہ ہر نماز کے وقت کے لئے وضو کرے، یہ حدیث ان الفاظ سے حضرت فاطمہ بنت ابی حبیش کی بعض روایتوں میں مروی ہے جیسا کہ ابن قدامہ حنبلیؒ نے مغنی میں ذکر کیا ہے، ع، اور سبط ابن الجوزی نے کہا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے یہ حدیث روایت کی ہے، انتہی، اور شرح مختصر الطحاوی میں کہا کہ ابو حنیفہؒ نے یہ حدیث روایت کی ہے ہشام سے انہوں نے اپنے والد عروہ بن الزبیرؓ سے اور انہوں نے ام المومنین حضرت عائشہؓ سے کہ حضرت ﷺ نے فاطمہ بنت ابی حبیشؓ سے فرمایا کہ تو وضو کر نماز کے وقت امام محمدؒ نے یہ روایت اصل میں تفصیل کے ساتھ بیان کی ہے اور ابن قدامہؒ نے مغنی میں اس کا اقرار کیا ہے، مف۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ ابو حنیفہؒ کی یہ اسناد صحیح ہے، کیونکہ ابو حنیفہؒ کے ثقہ اور امام مسلم ہونے میں کوئی شک نہیں ہے جن کے بہترین فضائل بہت مشہور ہیں اور ہشام بن عروہ راوی بھی ثقہ اور معروف ہیں اسی طرح عروہ بھی ثقہ اور مشہور و معروف تابعی ہے، لہٰذا یہ حدیث صحیح ہے، بس جب یہ روایت ثابت ہو گئی تو لکل صلوۃ اور لوقت کل صلوۃ کے ایک ہی معنی ہوئے، اس لئے مصنفؒ نے فرمایا وھو المراد بالاول اور یہی معنی مراد ہیں اول روایت میں۔

**وھو المراد بالاول، لان اللام تستعار للوقت، یقال: آتیك لصلوۃ الظھر، ای وقتھا......الخ**

کیونکہ حرف لام معنی وقت سے مستعار لیا جاتا ہے لہٰذا لکل صلوۃ بمعنی لوقت کل صلوۃ ہوئے، جیسے کہ اس فرمان باری تعالیٰ میں ہے ﴿اَقِمِ الصَّلٰوۃَ لِدُلُوْكِ الشَّمْسِ﴾ یعنی زوال آفتاب کے وقت نماز قائم کرو مفسرین یہ معنی بالاتفاق مراد ہیں، اسی طرح یہ بھی بولا کرتے ہیں اٰتیك لصلوۃ الظھر یعنی میں تیرے پاس نماز ظہر کے وقت آوں گا، لہٰذا لکل صلوۃ کی روایت کے معنی ہوئے لوقت کل صلوۃ تاکہ دونوں روایتوں میں موافقت ہو جائے اور بلا شبہ لوقت کل صلوۃ بہ نسبت لکل صلوۃ کے بہتر اور زیادہ مناسب ہے کیونکہ لوقت کل صلوۃ کے صرف ایک معنی ہیں یعنی ہر نماز کے وقت کے لئے، لیکن لکل صلوۃ کے دو معنی ہیں یعنی ہر نماز کے لئے اور ہر نماز کے وقت کے لئے، پھر محاورہ میں وقت کے معنی کا استعمال بہت زیادہ ہے، کیونکہ صلوٰۃ کا لفظ شریعت کے محاورہ اور عرف کے محاورہ دونوں میں وقت کے معنی میں مشہور ہے، شرع کی مثال ہے رسول اللہ ﷺ کا فرمان ان الصلوۃ اولاً وآخراً یعنی نماز کے لئے اول اور آخر دونوں ہے، حالانکہ مراد وقت نماز کے لئے اول اور آخر دونوں ہے اور رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ایماَ رجلٍ اَدرکتہ الصَّلوۃُ فَلیُصلِّ جس کسی کو نماز پالے وہ نماز پڑھ لے حالانکہ اس کی مراد ہے جس کسی کو نمازکا وقت پالے، اس جیسی بہت سی مثالیں ہیں۔ ف۔

اسی طرح اس فرمان باری تعالیٰ ﴿فَخَلَفَ مِنْۢ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ اَضَاعُوا الصَّلٰوۃَ﴾ کے یہی معنی واضح اور بہت صحیح ہیں کہ پھر ان نیک بندوں کے بعد ایسے ان کے قائم مقام ہوئے جنہوں نے نماز کے اوقات کو ضائع کر دیا، نہایہ، علاوہ ازیں بالاتفاق فرض کے وضوء سے سنت ادا کرنا جائز ہے، اس سے معلوم ہوا کہ در حقیقت ہر نماز کا وضوء مراد نہیں، پس جب معنی حقیقی مراد نہ ہوئے تو لامحالہ معنی مجازی مراد ہوں گے کیونکہ نفل تو فرض کے تابع ہوتا ہے، لیکن دوسرا مجاز کہ وقت نماز کے لئے وضوء کرے یہ شرعی اور عرفی دونوں معنوں پر مشہور ہے لہٰذا یہی معنی زیادہ راجح ہوئے، مف، واضح ہو کہ ہمارے نزدیک مستحاضہ جب اپنے حیض کے ایام سے گذر جائے تو اس پر ایک بار غسل کرنا لازم ہے، یہی قول اکثر علماء سلف و خلف کا ہے اور ہمارا امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا اور ایک روایت میں امام مالک کا بھی یہی مذہب ہے، ابراہیم نخعیؒ نے فرمایا ہے کہ ظہر کے آخر میں غسل کر کے ظہر کے آخر وقت اور عصر کے اول وقت نماز پڑھ لے، اسی طرح مغرب اور عشاء میں اور فجر کے واسطے غسل کر کے نماز پڑھا کرے۔

یہ طریقہ بعض حدیثوں میں بھی موجود ہے، لیکن اس سے یہ بات نہیں سمجھی جاتی ہے کہ ایسا کرنا واجب ہے کیونکہ حضرت عائشہؓ اور ام سلمہؓ نے رسول اللہ ﷺ کے بعد مستحاضہ کے بارے میں ہر نماز کے لئے وضو کرنا روایت کیا ہے اور اس کی تائید میں خود حضرت عائشہ، ابن عمر، انس اور سعید بن المسیبؒ سے مروی ہے کہ مستحاضہ ہر روز ایک بار غسل کرے اس سے معلوم

ہوا کہ مذکورہ حکم استحباب کے طور پر ہے، ابن عبد البر نے استذکار میں کہا ہے کہ یہ مذہب سعید بن المسیب کا مشہور مذہب ہے کہ مستحاضہ ہر روز ایک ظہر سے دوسرے ظہر تک کے لئے ایک غسل کرے، اس بیان سے سب سے بڑی کام کی بات یہ بھی معلوم ہوئی ہے کہ سب لوگوں نے جو ہر نماز کے لئے غسل یا ہر دن کے لئے ایک غسل یا ہر دو نماز ظہر اور عصر کے لئے ایک غسل کرنے کو کہا ہے اس میں سب اس بات پر متفق ہیں کہ یہ غسل وقت کے واسطے ہے نماز کے لئے نہیں ہے، گویا تمام علماء اس بات پر متفق ہیں کہ مستحاضہ کے حق میں طہارت کا اعتبار وقت کے لحاظ سے ہے نماز کے لحاظ سے نہیں ہے، پس اول تو یہ خود قوی دلیل ہے پھر المستحاضة تتوضأ لكل صلوة کی تفسیر مذکورہ طریقہ سے صاف بتلاتی ہے کہ وہ نماز کے وقت وضو کرے۔

**ولان الوقت اقيم مقام الأداء تيسيرا، فيدار الحكم عليه ...... الخ**

اور اس شرعی قیاس سے بھی کہ وقت کو مقرر کیا گیا ہے ادا میں آسانی دینے کی جگہ پر لہٰذا حکم کا مدار وقت پر ہوگا، اور نفس نماز پر نہ ہوگا، خلاصہ کلام یہ ہوا کہ ادا کرنے کا حکم بالاتفاق وقت سے متعلق ہوتا ہے۔ یہاں تک کہ وقت کے اندر جس جزء میں بھی ادا کی جائے وہ ادا مقبول ہوتی ہے اگرچہ زید اول وقت میں اور عمر و اوسط وقت اور حامد آخر وقت میں ادا کرے مگر ادا کا حکم جو سب پر لازم ہوا تھا اس طرح کرنے سے سب سے تعمیل حکم مان لی جاتی ہے، اس طرح اللہ تعالیٰ نے وقت کو ادا کے قائم مقام بنا کر آسانی پیدا کر دی ہے لہٰذا حکم کا دارومدار وقت پر ہی رہا لہٰذا مستحاضہ بھی اسی وقت کے لئے وضو کرے گی۔ م۔

**واذا خرج الوقت بطل وضوءهم واستأنفوا الوضوء لصلوة اخرى، وهذا عند اصحابنا الثلاثة، وقال زفر استأنفوا اذا دخل الوقت، فان توضؤا حين تطلع الشمس، اجزأهم حتى يذهب وقت الظهر، وهذا عند ابى حنيفة ومحمد، وقال ابويوسف وزفر: اجزأهم حتى يدخل وقت الظهر، وحاصله ان طهارة الوضوء معذور تنتقض بخروج الوقت بالحدث السابق عند ابى حنيفة ومحمد، وبدخول الوقت عند زفر، وبايهما كان عند ابى يوسفؒ، وفائدة الاختلاف لا تظهر الا فيمن توضأ قبل الزوال، كما ذكرنا، او قبل طلوع الشمس.**

ترجمہ:- اور وقت نکل جانے پر ان لوگوں کا وضو باطل ہو جائے گا، اور وہ دوسری نماز کے لئے دوبارہ وضو کریں گے یہ حکم ہمارے تینوں فقہائے احناف کا ہے، اور امام زفرؒ نے فرمایا ہے کہ جب دوسرا وقت داخل ہو اس وقت وہ وضو کریں گے، چنانچہ اگر انہوں نے آفتاب طلوع ہوتے وقت وضو کیا تو ظہر کا وقت ختم ہو جانے تک ان کا وضو باقی رہیگا، حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ امام ابو حنیفہ اور امام محمدؒ کے نزدیک معذور کی طہارت پرانے ناقص سے وقت نکلنے سے ختم ہوتی ہے، لیکن امام زفرؒ کے نزدیک دوسرا وقت داخل ہونے سے ختم ہوتی ہے، اور امام یوسفؒ کے نزدیک ان دونوں باتوں میں سے کسی ایک سے بھی طہارت ختم ہوتی ہے۔ اس اختلاف کا فائدہ صرف اس وقت ظاہر ہوگا جبکہ کسی نے زوال سے پہلے وضو کیا ہو جیسا کہ ہم نے بیان کر دیا ہے یا آفتاب نکلنے سے قبل کیا ہو۔

## توضیح: معذورین کے احکام

**واذا خرج الوقت بطل وضوءهم واستأنفوا الوضوء لصلوة اخرى...... الخ**

ہمارے آئمہ ثلاثہ کے نزدیک معذوروں کا وضو اس وقت باطل ہو جاتا ہے جبکہ فرض نماز کا وقت نکل جاتا ہے لہٰذا وہ لوگ دوسری فرض نماز کے لئے دوبارہ وضو کریں، اور اگر ایسی صورت ہو کہ جس وقت سے وضو شروع کیا اسی وقت خون وغیرہ جو عذر ہے اس کا بہنا اور نکلنا بند ہو گیا یہاں تک کہ وقت نماز ختم ہو گیا تو اس وقت بھی وضو باقی رہے گا، باطل نہ ہوگا جب تک کہ خون وغیرہ جاری نہ ہو جائے یا دوسرا کوئی حادث نہ پایا جائے، الفتح، اور جب دوسرا کوئی حادث پیش نہ آیا تو وہ معذور اپنے پہلے وضو سے دوسری نماز پڑھ سکتا ہے، التبیین، اس کی صورت موزوں پر مسح کرنے کی جیسی ہے کہ اگر وضو شروع

کرنے سے موزے پہننے تک عذر جاری نہیں ہوا رکا رہا یہاں تک کہ پورے طور پر موزے پہن لئے تو اس کے بعد موزوں پر مسح کرنے کے حق میں ایک تندرست کی طرح ہے، اس لئے دوسرے وقت اگرچہ وضو کرنا لازم ہو جائے مگر موزوں پر مسح کرنا ہی کافی ہوگا پیروں کو دھونا لازم نہ ہوگا، د۔

**وقال زفر استأنفوا اذا دخل الوقت، فان توضؤا حين تطلع الشمس...... الخ**

اور امام زفرؒ نے فرمایا ہے کہ جب وقت داخل ہو اس وقت جدید وضو کرنا چاہئے، اس مسئلہ میں صرف امام زفرؒ مخالف ہیں گویا ان کے نزدیک دوسرے وقت کا داخل ہونا اس معذور کے لئے ناقص ہے پہلے وقت کا خارج ہونا ناقص نہیں ہے، فان توضؤا الخ، اب اگر ان معذوروں نے آفتاب نکلنے کے وقت وضو کیا تو ظہر کا وقت ختم ہونے تک وہی وضو باقی اور کافی رہیگا کیونکہ سورج نکلنے کے بعد وضو کرنے سے ظہر تک کسی فرض نماز کا وقت نہیں آتا ہے بلکہ چاشت اور اشراق جیسی نفل اور سنت نمازوں کا یا عید کے دن عید کی نماز کا وقت رہتا ہے اس طرح ظہر کا وقت داخل تو ہوا مگر کسی فرض نماز کا وقت نہیں نکلا اس لئے وضو باقی رہ جائے گا، بشرطیکہ کسی اور وجہ سے اس وقت تک وضو نہ ٹوٹا ہو، یہاں تک کہ ظہر کا وقت خارج ہو جائے۔

**هذا عند ابي حنيفه الخ** یہ حکم امام ابو حنیفہ اور امام محمدؒ کے نزدیک ہے، **وقال ابو یوسف وزفر الخ** اور امام ابو یوسف اور زفرؒ نے کہا ہے کہ ظہر کا وقت داخل ہونے تک ان معذوروں کا وضو باقی رہے گا۔ **وحاصله ان طهارة المعذور الخ** مختصر یہ کہ امام ابو حنیفہ اور محمد کے نزدیک معذور کی طہارت پرانے عارض کی بناء پر وقت نکلنے سے اس کی طہارت باطل ہو جاتی ہے یعنی صرف وقت نکلنے سے ہی، اس کی وجہ وہ حدث ہے جو وضوء کرتے وقت پہلے سے موجود تھا، اسی حدث کی وجہ سے اب وضو ٹوٹے گا، کیونکہ اس کی پرانی بیماری ناقص وضو ہونے کے باوجود شارع نے ایک محدود وقت تک اس کے وضو کو باقی رہنے کا حکم دیا تھا، لہٰذا حدث کا اعتبار ہوگا، اس بناء پر اگر وضو کرتے وقت حدث نہ ہو اور نہ وقت نکل جانے تک پایا گیا ہو تو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ اس کا وضو نہیں ٹوٹے گا اس لئے اگر نفل نماز شروع کر کے توڑ دے تو اس کی قضاء اس پر لازم ہوگی۔

حاصل یہ ہوا کہ عذر سابق رہتے ہوئے اگر معذور وضو کر لے تو یہ طہارت وقت نکل جانے کے بعد پرانے حدث کی وجہ سے ختم ہو جائیگی، امام ابو حنیفہ اور محمدؒ کا یہی مسلک ہے، م، اور یہی صحیح ہے المحیط، ھ۔

**وبدخول الوقت عند زفر، وبايهما كان عند ابي يوسفؒ......الخ**

اور امام زفرؒ کے نزدیک فرض نماز کا وقت داخل ہونے سے طہارت ختم ہو جاتی ہے، یہ روایت شیخ اسمٰعیل زاھد سے منقول ہے، **وبايهما كان الخ** اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک دونوں میں سے کوئی بھی بات ہو یعنی وقت خارج ہوا ہو یا وقت داخل ہوا ہو اس سے معذور کی طہارت باطل ہو جاتی ہے اگر کسی کے دل میں یہ شبہہ پیدا ہو کہ ایک وقت کے نکلنے سے ہی تو دوسرا وقت داخل ہو جاتا ہے، اس لئے اس اختلاف کا تو کوئی فائدہ نظر نہیں آتا ہے، اسی شبہہ کو دور کرنے کے لئے مصنفؒ نے فرمایا ہے۔

**وفائدة الاختلاف لا تظهر الا فيمن توضأ قبل الزوال، كما ذكرنا، او قبل طلوع الشمس......الخ**

یعنی اس اختلاف کا فائدہ صرف اس معذور کی صورت میں نکلے گا جبکہ معذور نے زوال سے پہلے وضو کیا ہو، اگر کسی نے آفتاب نکلنے کے بعد اور زوال سے پہلے کسی وقت وضو کیا تو اس کے بعد صرف ظہر کا داخل تو ہوگا مگر کوئی فرض نماز کا وقت خارج نہ ہوگا، اس لئے امام ابو یوسف اور امام زفرؒ کے نزدیک ظہر کا وقت داخل ہوتے ہی اس کا وضو باطل ہو جائے گا، لیکن امام ابو حنیفہ اور محمدؒ کے نزدیک وضو باطل نہ ہوگا، یا اس معذور کے حق میں ظاہر ہوگا جس نے آفتاب نکلنے سے پہلے وضو کیا، اس لئے آفتاب نکلنے پر امام ابو حنیفہ اور محمدؒ کے نزدیک وقت خارج ہونے سے اس کی طہارت زائل ہو جائیگی، اسی طرح امام ابو یوسفؒ کے نزدیک بھی وضو باطل ہو جائے گا، مگر امام زفرؒ کے قول کے مطابق چونکہ ابھی کسی فرض نماز کا وقت داخل نہیں

ہوا ہے اس لئے اس کا وضو باقی رہے گا شیخ اسمٰعیل الزاھدؒ کے قول کے مطابق۔

لزفر ان اعتبار الطهارة مع المنافي للحاجة الى الاداء، ولاحاجة قبل الوقت، فلا تعتبر، ولأبي يوسفؒ ان الحاجة مقصورة على الوقت، فلا يعتبر قبله، ولا بعده، ولهما انه لابد من تقديم الطهارة على الوقت، ليتمكن من الاداء كما دخل الوقت، وخروج الوقت دليل زوال الحاجة، فظهر اعتبار الحدث عنده، والمراد بالوقت المفروضة، حتى لو توضأ المعذور لصلوٰة العيد، له ان يصلي الظهر به عندهما، وهو الصحيح، لانها بمنزلة صلوٰة الضحى، ولو توضأ مرة للظهر في وقته، واخرى فيه للعصر، فعندهما ليس له ان يصلي العصر به، لانتفاضه بخروج وقت المفروضة.

ترجمہ :-اور امام زفرؒ کی دلیل یہ ہے کہ ناقض وضو کی موجودگی کے باوجود اس کے پاک ہونے کا اعتبار صرف ادائیگی فرض کی مجبوری کی وجہ سے ہے، اور وقت آنے سے پہلے اس کی کوئی ضرورت نہیں ہوتی ہے، لہٰذا اس طہارت کا اعتبار نہ ہوگا، اور ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ وقت آنے پر ہی ضرورت ضرورت طہارت ہوتی ہے لہٰذا وقت سے نہ پہلے اس کا اعتبار ہوگا اور نہ وقت کے بعد اس کا اعتبار ہوگا۔

اور طرفینؒ کی دلیل یہ ہے کہ وقت سے پہلے ہی طہارت حاصل کر لینا ضروری ہے تاکہ وقت داخل ہوتے ہی فرائض کی ادائیگی ممکن ہو سکے، اور وقت کا نکلنا تو ضرورت کے ختم ہونے کی دلیل ہے اس لئے خروج وقت کے ساتھ ہی ناقض وضو کا اعتبار ظاہر ہوگا، اس جگہ وقت سے فرض نماز کے وقت کا اعتبار ہوگا، اسی بناء پر اگر کسی معذور نے عید کی نماز کے لئے وضو کیا تو طرفینؒ کے نزدیک اس کے لئے یہ جائز ہے کہ اس وضو سے ظہر کی نماز بھی پڑھ لے، یہی مسلک صحیح ہے کیونکہ عید کی نماز چاشت کی نماز کے برابر ہے اور اگر اس نے ظہر کے وقت میں ظہر کی نماز کے لئے وضو کیا پھر اسی وقت عصر کے لئے بھی وضو کر لیا تو طرفینؒ کے نزدیک اس کے لئے یہ بات جائز نہ ہوگی کہ اس وضو سے عصر کی نماز پڑھ لے کیونکہ فرض کا وقت نکل جانے سے اس کا وضو باطل ہو چکا ہے۔

## توضیح :-معذورین کے احکام

لزفر ان اعتبار الطهارة مع المنافي للحاجة الى الاداء؛ ولاحاجة قبل الوقت، فلا تعتبر......الخ

امام زفرؒ کی دلیل یہ ہے کہ خون وغیرہ جو طہارت کے منافی ہے اس کے ہوتے ہوئے طہارت کا معتبر ہونا صرف اس مجبوری کی وجہ سے ہے کہ فرض نماز کی ادائے گی کرنی ہے، اور وقت کے اندر اتنی مہلت نہیں پائی جا رہی ہے کہ اس میں فرض کی ادائیگی کر کے سبکدوشی ہو سکے اور ادائیگی فرض سے پہلے طہارت کی کوئی ضرورت نہیں ہوتی اس لئے وقت سے پہلے طہارت کا کوئی اعتبار نہ ہوگا، اور جب وقت آئے گا طہارت حاصل کر لی جائے گا، پس یہ بات معلوم ہو گئی کہ وقت داخل ہونے سے پہلے طہارت باطل ہو جاتی ہے، ولابی یوسف الخ ،اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ طہارت کی ضرورت صرف وقت آنے پر ہوتی ہے، اس لئے وقت آنے سے نہ پہلے اور نہ اس کے بعد اس کی ضرورت ہو گی، اس سے معلوم ہوا کہ وقت داخل ہونے سے بھی اور وقت کے خارج ہونے سے بھی طہارت باطل ہو جائے، اس پر اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ اس دلیل کا تقاضا تو یہ ہوتا ہے کہ وقت سے پہلے طہارت باقی نہیں رہی تھی، گویا امام زفر اور ابو یوسفؒ کے نزدیک وقت سے پہلے معذور کی طہارت صحیح نہیں ہے، لہٰذا اختلاف یہ ہونا چاہئے کہ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک وقت سے پہلے طہارت صحیح ہے، مزید تحقیق عنقریب آئے گی۔

ولهما انه لابد من تقديم الطهارة على الوقت، ليتمكن من الاداء كما دخل الوقت......الخ

اور طرفین یعنی امام ابو حنیفہ اور امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ وقت سے پہلے طہارت حاصل کر لینا ضروری ہے تاکہ وقت شروع ہوتے ہی نماز پڑھ سکے، کیونکہ یہ بات تو بالاتفاق جائز ہے کہ معذور آدمی بھی وقت آتے ہی نماز پڑھ سکتا ہے اور یہ بھی تو ممکن ہے کہ کوئی شخص یہ قسم کھا بیٹھے کہ آج عصر کا وقت آتے ہی بلا تاخیر مصلی پر جا کر نماز پڑھوں گا، اس لئے یہ بات ضروری ہوئی کہ وقت آنے سے پہلے ہی وہ وضو کر کے تیار رہے تاکہ ابتدائے وقت میں نماز شروع کر سکے، لیکن اگر پہلا وقت کسی دوسرے فرض کا وقت ہو تو وہ طہارت اس وقت کے لئے ہوگی۔

**وخروج الوقت دليل زوال الحاجة، فظهر اعتبار الحدث عنده...... الخ**

اور وقت کا نکل جانا اس بات کی دلیل ہے کہ اس کی ضرورت ختم ہو گئی ہے۔ اب یہ بات معلوم ہو گئی کہ پرانے عذر، ناقض وضو کا اثر باقی تھا۔ اس ناقض وضو کا اعتبار ہونے سے طہارت ختم ہو گئی ہے۔ اس مسئلہ کی اصل وہ حدیث ہے جس میں اس بات کی تصریح ہے کہ ہر وقت طہارت سے رہنا چاہئے، اور اس سے یہ حکم نکالا گیا ہے۔ فخر الاسلام اور دوسرے علماء کرام کی رائے یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ، امام محمدؒ اور امام زفرؒ سب اس بات پر متفق ہیں کہ معذور کی طہارت صرف وقت کا نکلنے سے ختم ہوتی ہے۔ امام زفرؒ کے نزدیک آفتاب نکلنے سے طہارت ختم نہ ہونے اور باقی رہ جانے کی وجہ یہ ہے کہ طہارت قائم رہنے کے لئے وقت کا قائم رہنا شریعت میں معتبر عذر ہے۔ اب ایک شبہ یہ ہوتا ہے صبح کی فرض نماز آفتاب نکلنے کے بعد قضاء کرنے سے سنت کی بھی قضاء کرنی پڑتی ہے حالانکہ سنت تو صرف اپنے وقت کے لئے مخصوص ہوتی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ وقت کا پورے طور پر اسی وقت درست مانا جاتا ہے جبکہ دوسرا وقت داخل ہو۔ اسی بناء پر فجر کی سنت ظہر کے وقت قضاء نہیں کی جاتی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ آفتاب نکلنے کے بعد بھی شبہ باقی رہ جاتا ہے۔ اس وجہ سے مناسب ہے کہ آسانی کے لئے عذر کی طہارت باقی رہے، اور اس صورت میں جبکہ ظہر سے پہلے وضو کیا ہو تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ظہر کے وقت طہارت حاصل کرنا لازم ہے۔ یہ اس وجہ سے ہے کہ ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ طہارت ضروریہ ہے اور وقت سے پہلے طہارت حاصل کرنا غیر ضروری ہے۔ اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ وقت آنے سے طہارت باطل ہو جاتی ہے۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ جب وقت سے پہلے طہارت کا کوئی اعتبار ہی نہیں ہے تو یہ بات کس طرح درست ہو گی کہ وقت آ جانے کے بعد طہارت ختم ہو گئی؟ جواب یہ دیا جائے گا کہ اعتبار نہ کئے جانے کا مطلب یہ ہو گا کہ وقتیہ فرض ادا کرنے کے لئے جیسی طہارت کی ضرورت تھی ویسی طہارت یہ نہیں ہے۔ اور اس جملہ کا مطلب یہ نہیں ہے کہ طہارت مطلقا نہیں پائی جا رہی ہے کیونکہ اس سے نوافل کی ادائیگی اور پہلے کے باقی فرائض درست ہونے میں، النہایہ۔

**والمراد بالوقت...... الخ**، اور وقت سے مراد یعنی جس کے داخل اور خارج ہونے کا اعتبار کیا گیا ہے۔

**وقت المفروضه...... الخ**، بعض فرض نماز کا وقت ہے۔ نفل اور واجب نمازوں کا وقت نہیں ہے، کیونکہ اگر کسی معذور نے عید کی نماز کے لئے وضو کیا تو امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اسے اختیار ہے کہ اس وضو سے ظہر کی نماز پڑھ لے۔

**وهو الصحيح الخ** اور یہی قول صحیح ہے کیونکہ عید کی نماز چاشت کی نماز جیسی ہے یعنی ان دونوں میں سے کوئی بھی فرض نہیں ہے اگرچہ نماز عید واجب ہوتی ہے۔

**ولو توضأ مرة للظهر في وقته، واخرى فيه للعصر...... الخ**

اور اگر معذور نے ظہر کی نماز کے لئے ظہر کے وقت میں وضو کیا پھر دوبارہ اسی وقت عصر کے لئے وضو کر لیا تو امام ابو حنیفہ اور امام محمدؒ کے نزدیک اسے یہ اختیار نہیں ہے کہ اس وضو سے عصر کی نماز پڑھے کیونکہ فرض نماز ظہر کے نکل جانے سے وہ وضو باطل ہو گیا ہے، یہی قول صحیح ہے، السراج، تمام اماموں کے نزدیک یہی حکم ہے، اور ان دونوں آئمہ یعنی طرفین کے نزدیک ناجائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس صورت میں دخول وقت کے ساتھ خروج وقت بھی پایا جا رہا ہے، الفتح۔

والمستحاضة هي التي لا يمضي عليها وقت صلوٰة الا والحدث الذى ابتليت به يوجد فيه، وكذا كل من هو في معناها، وهو من ذكرناه، ومن به استطلاق بطن، وانفلات ريح، لان الضرورة بهذا يتحقق، وهي تعم الكل.

ترجمہ:-والمستحاضہ وہ عورت ہے جسے ایک ایسا عارضہ حدث لگ گیا ہو جو ہر فرض نماز کے وقت پایا جاتا ہو اور کوئی وقت بھی اس عارضہ سے خالی نہ جاتا ہو، اور یہی حکم ہر اس معذور کا ہے جو اسی مستحاضہ کے معنی میں ہو، اور مستحاضہ کے حکم میں وہ ہر ایک ہے جس کا ہم نے ذکر کیا ہے، اور اسی کے حکم میں وہ لوگ بھی داخل ہیں جن کو پیٹ چلنے یعنی دست آنے اور ہوا نکلتے رہنے کی بیماری لگی ہوئی ہو، کیونکہ ضرورت تو ایسے عذر کے ساتھ ہوتی ہے، اور ضرورت بھی سب کو عام ہوتی ہے۔

## توضیح: جزوی مسائل

والمستحاضة هي التي لا يمضي عليها وقت صلوٰة الا والحدث الذى ابتليت به يوجد فيه...... الخ

مستحاضہ (ترجمہ میں اس کی تعریف گذر چکی ہے) اور وہ معذورین جن کا تذکرہ کیا گیا ہے، یعنی جس کا پیشاب نہ تھمتا ہو اور جس کی نکسیر نہ رکے اور جس کا زخم نہ بھرتا ہو، اس سے خون رستا رہتا ہو۔ ومن به استطلاق الخ اور جسے پیٹ چلنے یعنی دست آنے کی بیماری ہو اور انفلات الریح بے اختیار ریاح نکلنے کی بیماری ہو۔ لان الضرورة کیونکہ ضرورت تو ایسے عذر کے ساتھ متحقق ہو جاتی ہے، اور ضرورت کسی کے ساتھ مخصوص نہیں ہے ہر ایک کو ہوتی ہے لہٰذا ان میں ہر شخص حکماً معذور ہوا، در مختار وغیرہ میں معذورین میں سے ان لوگوں کو بھی شمار کیا ہے، جس کی آنکھیں سرخ اور ان میں درد کے ساتھ آنسو بھی ان سے جاری ہو، یا چوندھے کی بیماری ہو کہ درد کے ساتھ کیچڑ بھری رہتی ہو یا آنکھ کے کونے میں ناسور ہو اسی طرح ہر وہ شخص جس کے درد کے ساتھ کوئی چیز نکلتی ہو، اگرچہ کان یا پستان یا ناف سے نکلتی ہو تبیین میں کہا ہے کہ ان لوگوں کو ہر وقت نماز کے لئے وضو کرنے کا حکم اس لئے دیا جائے گا کیونکہ اس بات کا احتمال رہ جاتا ہے کہ نکلنے والی چیز پیپ ہو۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ ان بیماریوں سے وضو ٹوٹنا اور وضو کا اعادہ کرنا ہم نے کتاب زاہدی وغیرہ سے نقل کر دیا ہے لیکن شیخ ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ شاید وہ پیپ ہو اس بات کی مقتضی ہے کہ یہ حکم استحبابی ہو کیونکہ احتمال اور شک کے ساتھ اسے پیپ ماننے سے اس میں ناقض ہونے کی اتنی قوت باقی نہیں رہتی ہے کہ اس کی وجہ ناقض ہونے کا قطعی حکم دیا جائے کیونکہ یقین شک کی وجہ سے زائل نہیں ہوتا ہے، البتہ اگر حکیموں اور ڈاکٹروں کی خبر دینے سے گمان غالب ہو یا خود اس شخص (مریض) کو اپنے تجربہ اور علامات سے یہی گمان غالب ہو تو ایسی صورت میں وضو کا اعادہ واجب ہوگا، مف۔

## چند ضروری مسائل

(۱) اگر فرض نماز کے وقت میں کسی نے بلا ضرورت وضو کیا پھر خون وغیرہ عذر کے طور پر بہنے لگا تو وہ وضو کر لے، اسی طرح اگر اس قسم کے سیلان اور ناقض کے علاوہ کوئی دوسرا ناقض پائے جانے کی وجہ سے وضو کیا پھر مقررہ حادث پایا گیا تو دوبارہ وضو کرے۔ الکافی۔

(۲) ایک شخص کے چیچک کے دانوں میں سے بعض دانے بہتے تھے اور بعض نہیں بہتے تھے اسی حالت میں اس نے وضو کر لیا، وضو کرنے کے بعد اب وہ دانے بھی بہنے لگے جو پہلے نہیں بہتے تھے تو وضو ٹوٹ گیا، السراج۔

(۳) اور اگر کئی زخم ہوں اور ان میں بھی یہی کیفیت ہو تو ان کا بھی یہی حکم ہوگا۔

(۴) ان کی اصل میں یہ حکم ہے کہ اگر کسی کے دو نتھنوں میں سے ایک سے خون جاری تھا اسی حالت میں اس نے وضو کیا پھر دوسرے نتھنے سے بھی خون بہنے لگا تو اس پر دوبارہ وضو لازم ہوگا الفتح۔ البحر۔

(۵) مستحاضہ نے اگر وضو کر کے نفل نماز شروع کی جب ایک رکعت پڑھ لی تو وقت نکل گیا تو وہ نماز فاسد ہو گئی اور احتیاطاً اس پر قضاء لازم ہو گی۔ الظہیریہ۔

(۶) اس کی اصل یہ کہ معذور نے جس عذر کی وجہ سے وضو کیا ہے وقت باقی رہنے تک اس عذر کے جاری ہونے سے وضوء نہیں ٹوٹے گا اور اگر دوسرا کوئی حدث پیدا ہو گیا تو وضو ٹوٹ جائے گا۔

(۷) اور اگر دوسرا حدث بھی عذر کے حکم میں ہو چکا ہو اور اور دونوں کی وجہ سے وضو ہو تو کسی وجہ سے وضو نہیں ٹوٹے گا۔ اگرچہ کئی عذر ہوں۔ م۔

(۸) اگر معذور کا زخم ایسا ہو کہ اس پر پٹی باندھ دینے سے یا زخم کے اندر کچھ ڈال دینے سے اس کا خون بہنا وقتی طور سے رک جاتا ہو یا ایسا عذر ہو کہ بیٹھ کر پڑھنے سے وہ رک جاتا ہو مگر کھڑے ہو کر پڑھنے سے عذر جاری ہو جاتا ہو تو اس پر لازم ہے کہ جس طور پر ہو سکے اسے روک دے، اس کے بعد وہ معذور کے حکم سے خارج ہو جائے گا۔

(۹) البتہ حائضہ کا خون اگر تیزی کے ساتھ بہتا ہو اور وہ کچھ کپڑے وغیرہ سے اسے اس طرح روک دے کہ خون باہر نہ آئے پھر بھی وہ حائضہ باقی رہے گی اور اگر ادھر ادھر حرکت سے خون بہتا ہو تو اس پر واجب ہے کہ بیٹھ کر اشارے سے نماز پڑھے کیونکہ اشارے سے پڑھنا حدث کے ساتھ پڑھنے سے آسان ہے، کیونکہ بعض مواقع میں حالت اختیاری میں بھی بیٹھ کر پڑھنا ثابت ہے، مثلاً سواری کے جانور کی پیٹھ پر نفل نماز پڑھنا جائز ہے، لیکن حالت اختیاری میں حدث کے باوجود نماز کا ثبوت نہیں ہے، اسی بناء پر ہم نے یہ کہا ہے کہ اگر ایسی حالت ہو کہ کھڑے ہو کر یا بیٹھ کر پڑھنے سے خون جاری رہتا ہے لیکن جب لیٹ کر پڑھنے سے خون کا بہنا بند ہو جاتا ہے تو اس پر لازم ہے کہ کھڑے ہو کر مکمل نماز پڑھے کیونکہ جس طرح حدث کے ساتھ خاص ضرورت کی صورت میں پڑھنا جائز ہے اسی طرح خاص ضرورت کے وقت کے لئے لیٹے نماز جائز ہے اس لئے دونوں مجبوریاں اور دونوں خرابیاں برابر ہوئیں پھر بھی ایسی حالت میں کھڑے ہو کر پڑھنے کو ترجیح ہو گی، کیونکہ نماز کے تمام ارکان حاصل ہوں گے۔

(۱۰) نوازل میں ہے کہ کسی کے زخم سے خون بہتا تھا اس لئے اس پر پٹی باندھ دی اور اس عرصہ میں ایک درہم سے زیادہ اسے خون لگ گیا یا معذور کے کپڑے میں خون لگ گیا، اور ایسی حالت میں خون دھوئے بغیر اس نے نماز پڑھ لی، تو یہ دیکھنا ہو گا کہ اگر اس خون کو دھو کر نماز پڑھنے کے درمیان پھر اتنا ہی خون اس میں لگ جاتا تو اس کا نہ دھونا جائز ہوا اور نماز صحیح ہو گئی لیکن اگر یہ حالت نہ ہو تو اس کا دھونا واجب ہے۔ یہی مختار مذہب ہے، الفتح، مضمرات میں بھی یہی لکھا ہے۔ م۔

(۱۱) اسی طرح اگر کوئی مریض ایسا ہو کہ وہ نماز کے لئے جس کپڑے کو بچھاتا ہے وہ فوراً ناپاک ہو جاتا ہے تو اس کا دھونا ضروری نہیں ہے، د۔

مبسوط اور ذخیرہ وغیرہ میں ہے کہ (۱۲) اگر مستحاضہ کے کپڑے کو خون لگ گیا تو اس پر لازم ہے کہ اسے دھو ڈالے مگر اس شرط کے ساتھ کہ اس کا دھونا مفید ہو یعنی اسے دوبارہ خون نہیں لگے گا، چنانچہ اسے نہیں دھویا حالانکہ ایک درہم سے وہ خون زیادہ تھا تو جائز نہ ہو گا۔

(۱۳) اور اگر اس کا دھونا مفید نہ ہو یعنی دوبارہ خون لگ جانا یقینی ہو جائز ہو گا اور دھونا واجب نہ ہو گا جبتک کہ عذر باقی ہو، وہ شخص بھی ہے جسے مسلسل پیشاب ٹپکتے رہنے کی بیماری ہو یا وہ شخص جس کا خون رستا ہوا ہو۔

(۱۴) حاوی میں ہے کہ اگر گدی میں خون جذب ہوا تو وہ بہتے خون کے حکم میں ہے۔

(۱۵) اور محمد بن مقاتلؒ کہتے ہیں کہ خون وغیرہ میں معذور کو ہر فرض نماز کے وقت ایک بار دھونا ایسا ہی لازم ہے جیسا کہ وضو لازم ہے، لیکن دوسرے مشائخ نے کہا ہے کہ لازم نہیں ہے۔

(۱۶) اسی طرح زخم کے بندھن کو دوبارہ باندھنا اور گدی وغیرہ بدلنا اور ہر نماز کے موقع پر استنجاء کرنا بھی حرج کی وجہ سے لازم نہیں ہے۔

(۱۷) معلوم ہونا چاہئے کہ خون بہنے یا کسی عارضہ کی وجہ سے جو طہارت حاصل کی گئی ہو وہ وقت کے اندر اس عارضہ کے پائے جانے سے نہیں ٹوٹتی ہے لیکن اس کے علاوہ دوسرے حادث کے پائے جانے سے ٹوٹ جاتی ہے، اور وقت نکل جانے سے بھی ٹوٹ جاتی ہے۔

(۱۸) خون کے بہتے رہنے کی وجہ سے طہارت کرنے کا مطلب یہ ہے کہ وضو کے وقت اس کا بہنا پایا جارہا ہو یا بعد کو پایا گیا ہو، اور اسی خاص مرض کی وجہ سے ہی وضو کرنے پر مجبور ہوا ہو، پھر وقت نکل جانے پر سابق حدث کا حکم ظاہر ہو جائے گا۔

(۱۹) اسی بناء پر اگر وہ وضو کر کے نماز میں مشغول ہو جائے تو اس نماز کو ابتداء سے پڑھے، پڑھی ہوئی نماز پر بناء نہ کرے، اور اگر وہ نماز نفل ہو تو چونکہ اسے شروع کرنا صحیح تھا اس لئے اس کی قضاء واجب ہو گی۔

(۲۰) اور اگر ناک کے ایک نتھنے سے خون بہنے کے لئے وضو کیا پھر دوسرے نتھنے سے بھی خون بہنا شروع ہو گیا تو اس کی طہارت باطل ہو جائے گا۔

(۲۱) لیکن اگر دونوں نتھنوں سے خون بہنے کی وجہ سے وضو کیا بعد میں ایک نتھنے سے بہنا بند ہو گیا، تو اس کا وضو باقی رہ جائے گا جب تک کہ وقت باقی ہو، ایسی طرح اگر پھوڑے پھنسیاں ہوں، اور وضو کی حالت سے ان میں زیادتی ہوئی یا بعض سے خون بہنا بند ہو گیا تو اس میں بھی یہی تفصیلی حکم ہے، مع۔

(۲۲) جس شخص کو بے اختیاری کے ساتھ ہوا نکل جانے کا عذر ہو وہ ایسے شخص کے پیچھے نہ نماز پڑھے جسے پیشاب نہ تھمنے کا عذر ہو، کیونکہ ہوا تو فی نفسہ پاک ہے اور کپڑے پر لگتی بھی نہیں ہے اس کے برخلاف پیشاب خود ناپاک بھی ہے اور کپڑے میں لگ بھی جاتا ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ نجاست کو حتی الامکان کم کرنا واجب ہے اس لحاظ سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ پیشاب کا قطرہ ٹپکنے والے کے پیچھے نماز نہ پڑھنا واجب ہے، لیکن میرے نزدیک محقق یہ ہے کہ اس کے پیچھے نہ پڑھنا واجب نہیں بلکہ مستحب ہے، کیونکہ اس شخص کو اپنے حق میں کمی کی کوشش کرنا واجب ہے پھر اس کی نماز اللہ کے دربار میں مقبول ہوتی ہے، بلکہ اس کے لئے دوگنا ثواب کا وعدہ ہے ایک طاعت کرنے کا دوسرے مرض پر صبر کرنے کا، اور جب شریعت نے وقت کے اندر اس کے عذر کو کالعدم مان لیا ہے تو اس پر نجاست کی دلیل جاری نہیں ہو سکتی ہے اس سے معلوم ہوا کہ حق کی بات یہی ہے کہ بیان کردہ حکم استحبابی ہے۔ فافہم۔

(۲۴) اس سے یہ معلوم ہوا کہ معذورین کے احکام انکے حق میں مشقت، آزمائش، امتحان کے بڑھے ہوئے ہیں، ساتھ ہی فرمان برادری کرنے پر ان کا ثواب بھی بڑھا ہوا ہوتا ہے، کیونکہ اس قسم کی مجبوریاں آسانی ہوتی ہیں، اور صحیح حدیث میں تصریح کے ساتھ بیان کیا گیا ہے کہ آزمائشیں اور بلائیں انبیاء علیہم السلام پھر درجہ بدرجہ اولیاء اور نیک بندوں کے لئے لازم ہیں، اور حضرت ایوب علیہ السلام کے آزمائشی قصہ کو بروقت پیش نظر رکھنا چاہئے غور کرتے رہنا چاہئے، واللہ تعالےٰ اعلم۔

## فصل في النفاس

**والنفاس هو الدم الخارج عقيب الولادة، لانه مأخوذ من تنفس الرحم بالدم، او من خروج النفس، بمعنى الولد، أو بمعنى الدم.**

ترجمہ: یہ فصل نفاس کے بیان میں ہے، نفاس وہ خون ہے جو بچہ کے پیدائش کے بعد نکلتا ہے کیونکہ یہ لفظ مشتق ہے، تَنَفَّسَ الرَّحِمُ بالدَّم کے محاورہ سے یعنی رحم نے خون کو تھوک نکالا ہے، یا نفاس ماخوذ ہے محاورہ خروج النفس سے جب کہ اس

میں لفظ نفس لڑکے کے معنی میں ہے یا خون کے معنی میں ہے۔

## توضیح: نفاس کے احکام

**فصل فی النفاس الخ** یہ فصل نفاس کے بیان میں ہے، جو عورتوں کے ساتھ مخصوص ہونے والے تین خون میں سے ایک ہے، نفاس اور استحاضہ کی طرح، اب تک حیض اور استحاضہ کے بیان گذر چکے ہیں اور ان کے ساتھ ہی نکسیر اور ناصور اور معذور کے احکام اور ان کے مسائل بھی گذر گئے ہیں، یہاں سے اب نفاس کو جو کہ تیسری قسم ہے اس کے احکام اور مسائل بیان کرتے ہیں۔

**والنفاس ھو الدم الخارج عقیب الولادۃ...... الخ**

نفاس وہ خون ہے جو ولادت کے بعد ہی آتا ہے۔ فقہ کی متنوں میں یہی تعریف ذکر کی گئی ہے، التبیین، مصنفؒ نے ایک خون کا نام نفاس قرار دیا ہے یعنی مانع شرعی کا نام نہیں جیسا کہ حیض کی بحث میں ایک قول گذرا ہے **لانہ ماخوذ الخ** نفاس کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ یہ لفظ نفاس **تنفّس الرحمُ بالدّم** سے مشتق ہے یعنی رحم نے خون کو تھوک کر پھینک دیا یا خروج النفس سے مشتق ہے اس میں لفظ نفس کے فاء کو سکون ہے اس جگہ نفس سے مراد خواہ بچہ ہو یا خون ہو کیونکہ دونوں معنوں کی ہی گنجائش ہے الحاصل نفاس اس خون کا نام ہے جو ولادت کے بعد نکلتا ہے، اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ اگر عورت کو بچہ ہو مگر اس موقع پر خون نہیں نکلا تو وہ زچہ نہ ہوگی۔ الفتح۔

یعنی اس پر غسل فرض نہ ہوگا، اور صاحبینؒ سے بھی یہی مروی ہے، اور مفید اور حاوی میں بھی اسی بات کو صحیح کہا ہے، لیکن وضو ضرور واجب ہوگا اور امام محمدؒ کے نزدیک احتیاطاً غسل واجب ہوگا، محیط میں ہے کہ اکثر مشائخؒ نے امام اعظمؒ کے قول کو قبول کیا ہے، اور صدر شہیدؒ نے اسی پر فتوی دیا ہے، مضمرات میں ہے کہ ابو علی الدقاقؒ نے کہا ہے کہ ہم اسی قول کو مانتے ہیں، اور جوہرہ نیرہ میں ہے کہ فتاوی میں لکھا ہے کہ یہی صحیح ہے، عینیؒ نے کہا کہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک یہی اصح ہے، مفع، ھ۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ شیخ ابن الہمامؒ نے مصنف ھدایہ کے کلام سے جو اس بات کا فائدہ اخذ کیا ہے کہ ''عورت نے ولادت کے بعد اگر خون نہ دیکھا ہو تو وہ زچہ نہ ہوگی'' میرے نزدیک یہ افادہ نہیں ہے کیونکہ مصنفؒ نے یہ نہیں کہا ہے کہ نفاس خون دیکھنے کا نام ہے، (**النفاس رویۃ الدم**) اگر یہ عبارت ہوتی تو یہ سمجھا جاتا کہ خون نہ دیکھنے سے زچہ نہ ہوگی بلکہ یہ کہا ہے **ھو الدم الخ** اور یہ بات عام ہے کہ عورت خون دیکھے یا نہ دیکھے بلکہ افادہ تو برعکس ہو رہا ہے کہ اگر عورت نے خون نہیں دیکھا تو بھی اسے احتیاطاً غسل کرنا واجب ہوگا، کیونکہ ولادت کے موقع پر معمولی سا بھی تو خون لازمی طور سے ہوتا ہے اگرچہ کچھ زیادہ نہ ہو، امام ابو حنیفہؒ کا بعینہ یہی قول ہے۔ فافہم۔

شیخ ابن الہمامؒ نے اس بات کا اپنے فوائد میں اضافہ فرمایا ہے کہ نفاس کی تعریف کرتے ہوئے بعد الولادۃ کے بعد لفظ من الفرج بھی بڑھانا چاہئے، یعنی پیشاب گاہ سے ولادت کے بعد جو خون آتا ہے وہ نفاس ہے کیونکہ اگر عورت کی ناف کی طرف (سے بچہ نکالا گیا آپریشن کے ذریعہ یا) کوئی بڑا سا زخم ہو گیا تھا وہ اس موقع پر از خود پھٹ گیا اور بچہ نکل آیا تو یہ نفاس والی نہ ہوگی بلکہ زخم کا خون نکلنے سے زخمی کہلائے گی۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ ظہیریہ اور، تبیین میں بھی یہی مذکور ہے، اور در مختار اور طحطاوی میں اس قید کا بھی اضافہ کیا ہے کہ عورت اگرچہ زچہ نہ ہو، البتہ اس کے معاملہ میں بچہ کے احکام نافذ ہوں گے اسی بناء پر اگر عورت سے کہا گیا ہو کہ اگر تجھے بچہ پیدا ہو تو تجھے طلاق ہے اس لئے وہ موجودہ صورت میں مطلقہ ہو جائے گی اسی طرح اگر وہ باندی ہو اور اس کے مالک سے بھی اسے یہ

بچہ پیدا ہوا ہو تو وہ باندی ام ولد ہو جائے گا، اور اگر حالت حمل میں طلاق دی ہوئی ہو اس ولادت سے وہ عدت سے فارغ ہوجائے گی، میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ مسئلہ ظہیریہ سے فتح القدیر میں ذکر کیا گیا ہے مگر اس طرح استثناء کیا ہے کہ مگر ناف کی طرف سے بچہ نکلنے کے بعد اگر اس کی پیشاب گاہ سے خون آگیا تو وہ نفساء بھی ہو جائے گی، جیسا کہ زیلعی میں ہے۔مف۔ اور در مختار میں فرج کی بجائے رحم سے خون آیا ہو لکھا ہے۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ یہی صورت اس وقت کو بھی شامل ہو گی جبکہ ناف کی راہ سے ہی رحم کا خون بھی آیا ہو، لیکن وہ نفساء ہو گی یا نہیں مجھے اس کا جواب معلوم نہیں ہے، اور فتح القدیر اور تبیین وغیرہ میں فرج کا لفظ ذکر نہیں کیا گیا ہے، اچھی طرح سمجھ لیں۔

پھر میں یہ بھی کہتا ہوں کہ من الفرج کا لفظ بڑھانے کی کوئی ضرورت نہیں ہے، کیونکہ عموماً ولادت تو پیشاب گاہ سے ہی ہوتی ہے، البتہ ناف سے بچہ نکلنے میں احکام کا ثبوت ہے اس طرح پر کہ عورت کی طلاق اگر بچہ نکل آنے پر موقوف ہو تو اس صورت میں وہ پائی جائے گی، یہ قید وضاحت کی غرض سے اچھی ہے۔م۔

**والدم الذی تراہ الحامل ابتداء او حال ولادتها قبل خروج الولد استحاضة، وان کان معتدا، وقال الشافعیؒ : حیض اعتبارا بالنفاس، اذ هما جمیعا من الرحم، ولنا ان بالحبل ینسد فم الرحم، کذا العادة، والنفاس بعد انفتاحه بخروج الولد، ولهٰذا کان نفاسا بعد خروج بعض الولد فیما یروی عن ابی حنیفه ومحمدؒ، لانه ینفتح فیتنفس به .**

ترجمہ :-اور وہ خون جسے حاملہ ابتدائی دنوں میں یا ولادت کے وقت بچہ کے نکلنے سے پہلے دیکھتی ہے وہ استحاضہ ہے، اگرچہ دیر تک وہ موجود رہا ہو، لیکن امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ وہ حیض ہے نفاس پر اعتبار کرتے ہوئے کیونکہ یہ دونوں خون رحم سے ہی آتے ہیں، اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حمل قرار پانے سے رحم کا منہ بند ہو جاتا ہے عادت یوں ہی جاری ہے، اور بچہ نکل جانے کے ساتھ رحم کا منہ کھل جانے سے نفاس آتا ہے، اسی طرح تھوڑا بچہ نکل جانے کے بعد بھی نفاس ہوتا ہے، امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ سے ایسا ہی مروی ہے، کیونکہ اس سے منہ کھل جاتا ہے تو نفاس آنے لگتا ہے۔

## توضیح: بچہ جننے سے پہلے خون

**والدم الذی تراہ الحامل ابتداء او حال ولادتها قبل خروج الولد استحاضة......الخ**

اور وہ خون جسے حاملہ اپنے ابتدائی دنوں میں یا ولادت کی حالت میں بچہ نکلنے سے پہلے دیکھتی ہے وہ بھی نفاس ہے، اگرچہ وہ ممتد ہو، یعنی اگرچہ وہ خون تین دن یا اس سے بھی زیادہ دنوں تک جاری ہو جو کہ حیض کے پائے جانے کی علامت بلکہ شرط تب بھی وہ استحاضہ کا خون ہو گا، حاصل یہ ہے کہ جب حمل ثابت ہو جائے تو ابتدائے حمل سے ولادت ہو جانے تک جو بھی خون نظر آئے وہ استحاضہ ہے اگرچہ وہ تین دنوں تک یا اس سے بھی زیادہ ہو، اور ولادت کی حالت میں جب تک بچہ پورا یا اس کا اکثر حصہ نہ نکل آئے وہ بھی حیض یا نفاس نہیں ہے اس بناء پر یہ خون نماز کے لئے نہ مانع ہے نہ محرم ہے۔

**وقال الشافعیؒ : حیض اعتبارا بالنفاس، اذ هما جمیعا من الرحم......الخ**

اور امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ یہ بھی حیض کا خون ہے یہی قول ان کے مذہب میں اصح ہے، ع۔ اعتباراً بالنفاس کی دلیل اس خون کو نفاس پر قیاس کرنا ہے کیونکہ یہ خون اور نفاس دونوں رحم سے ہیں، اور رحم میں لڑکا ہونا خون کے نفاس ہونے سے مانع نہیں ہے، یہاں تک کہ ایک حمل میں دو بچہ کے درمیان جو خون آتا ہے وہ بھی امام ابو حنیفہ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک حیض ہوتا ہے۔

احتمال باقی رہتا تو وطی حلال نہ ہوتی، کیونکہ اس معاملہ میں احتیاط لازم ہوتی ہے۔ مع۔
خلاصہ کلام یہ ہوا کہ بچہ کی پیدائش کے بعد یقیناً نفاس کا خون ہوتا ہے، یہ بات بھی بیان کی جاچکی ہے کہ بچہ کا زیادہ حصہ نکل آنے سے ہی اس کا نکلنا ثابت ہو جاتا ہے، اب یہ ایک سوال باقی رہتا ہے کہ کس حالت کی ولادت کو بچہ کا پیدا ہونا کہا جاسکتا ہے اس لئے اس کا جواب اس طرح دیا ہے۔

**والسقط الذی استبان بعض خلقه ولد حتی تصیر به نفساء، وتصیر الامة ام ولد به، وكذا العدة تنقضی به، واقل النفاس لا حد له، لان تقدم الولد علم الخروج من الرحم، فاغنی عن امتداد جعل علما علیه بخلاف الحیض**

ترجمہ:-اور وہ ضائع شدہ جس کے بدن کا کچھ حصہ بھی بناوٹ سے ظاہر ہو چکا ہو وہ بھی بچہ ہے یہاں تک کہ اس کی وجہ سے وہ عورت نفاس والی کہلائے گی، اور اگر وہ اپنی باندی ہو تو وہ ام ولد ہو جائیگی، اسی طرح اس سے اس کی عدت بھی ختم ہو جائے گی، اور نفاس کی کم سے کم کوئی مدت اور حد نہیں ہے۔ کیونکہ بچہ کا پہلے نکل آنا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ خون رحم سے آیا ہے، لہٰذا اس بات سے اب استغناء ہو گیا کہ کوئی ایسی دلیل ہو جو دیر تک قائم رہ کر اس نفاس کیلئے علامت قائم ہو جائے، بخلاف حیض کے۔

## توضیح: ضائع شدہ بچہ، نفاس کی مدت

**والسقط الذی استبان بعض خلقه ولد حتی تصیر به نفساء......الخ**
اور گرا ہوا یا ضائع شدہ بچہ ایسا جس کے بدن کے حصہ کی بناوٹ ظاہر ہو چکی ہو، وہ بھی بچہ کے حکم میں ہے، اس بناء پر وہ عورت نفساء کہلاتی ہے، اور وہ اگر باندی ہے اور شوہر سے بچہ ہوا ہے تو اس کی وجہ سے اب ام ولد ہو جائے گی اور ام ولد کے حقوق اسے حاصل ہو جائیں گے، مثلاً اس آقا کے مرنے کے بعد وہ زندہ وارثوں کے لئے میراث نہ ہو گی بلکہ آزاد ہو جائے گی ،اور فروخت بھی نہ ہو سکے گی اگر وہ بچہ زندہ بچ جاتا تو وہ اپنے باپ کی طرح آزاد اور باپ کا وارث بھی ہوتا۔

**وكذا العدة تنقضی به،...... الخ**
اسی طرح اس بچہ کے ضائع ہو جانے کے باوجود اگر عورت عدت حمل گذار رہی ہو تو اب وہ آزاد اور اس کی عدت ختم ہو جائے گی، اور اسے وضع حمل کہنا درست ہو گا، م۔
بچہ کی بناوٹ ظاہر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ مثلاً کوئی انگلی یا ناخن یا بال وغیرہ کی صورت بن گئی ہو، اور اگر صرف لوتھڑا ہو اور اس کی بناوٹ ظاہر نہ ہوتی ہو تو عورت کے حق میں نفاس کا حکم نہ ہو گا، پھر جو خون اس نے دیکھا ہے اگر اسے حیض قرار دینا ممکن ہو تو اسے حیض قرار دیا جائے گا، ورنہ وہ استحاضہ کے حکم میں ہو گا، نہایہ، اگر خون تین دن یا اس سے زیادہ ہو اور اس سے پہلے طہر کامل ہو چکا ہو تو اسے حیض کہا جائے گا، م، اور اگر عورت نے اس اسقاط سے پہلے خون دیکھا اور اسقاط کے بعد بھی خون دیکھا اب اگر وہ ضائع شدہ ایسا ہو کہ اس کی کچھ بناوٹ ظاہر ہو چکی ہو تو جتنا اس نے پہلے دیکھا ہے وہ حیض نہ ہو گا مگر جتنا بعد میں دیکھا ہے وہ نفاس ہے اور عورت نفاس والی کہلائے گی اور اگر اس کی بناوٹ ظاہر نہ ہوئی ہو تو اسقاط سے پہلے اس نے جتنا خون دیکھا ہے اگر اسے حیض قرار دینا ممکن ہو تو حیض قرار دیا جائے گا۔ النہایہ۔
اور فتویٰ میں ہے اگر ایک عورت دو مہینے پاک رہی اس لئے اسے شبہ ہوا کہ اس کا پیٹ رہ گیا ہے یعنی حاملہ ہے پھر دو مہینے بعد وہ برباد ہو گیا، اس صورت سے کہ اس کی کچھ بناوٹ ظاہر نہیں ہوئی تھی اور اس نے اس اسقاط سے پہلے دس دن خون دیکھا تھا تو یہ خون حیض کہلائے گا، کیونکہ یہ طہر صحیح کے بعد ہے اور چونکہ عورت نے ایسا لوتھڑا گرا دیا ہے کہ اس کی بناوٹ ظاہر نہ تھی

توکسی حکم میں اس کی ولادت ثابت نہ ہوگی، اس لئے اس کی توجیہ یوں کی جائے گی کہ اس کے پیٹ میں خون جم کر پھیل گیا ہے اور وہ حمل کا خون نہ تھا، الفتح۔

**واقل النفاس لا حد له، لان تقدم الولد علم الخروج من الرحم......الخ**

اور نفاس کی کم سے کم کوئی بھی مدت نہیں ہے، کیونکہ جب بچہ پہلے ہو چکا ہے وہ اس بات کے لئے کافی دلیل ہے کہ یہ خون رحم سے ہی آرہا ہے، لہذا یہ بات یقینی طور سے معلوم ہو گئی کہ یہ خون رحم سے آیا ہے۔ **فاغنی عن امتداد الخ** اس لئے اس بات کی کوئی ضرورت باقی نہیں رہی کہ دیرپا کوئی ایسی علامت پائی جائے کہ یہ خون رحم سے ہی آیا ہے، لہذا تین دن یا اس سے زیادہ کی کوئی شرط باقی نہیں رہی۔

**بخلاف الحیض......الخ** بخلاف حیض کے کہ اس میں پہلے سے ایسی کوئی دلیل معلوم نہیں ہوتی ہے کہ یہ خون رحم سے ہی آرہا ہے، اس لئے اس میں اس بات کی شرط لگائی گئی ہے کہ زیادہ دنوں تک وہ خون جاری رہے جس میں کم از کم تین دن ہونا ضروری ہے اور اس سے یہ بات معلوم ہو جاتی ہے کہ یہ خون رحم کا ہے کیونکہ اس کے علاوہ اور علامت پہلے سے نہیں پائی جاتی ہے، اور نفاس میں اس سے پہلے بچہ پیدا ہونے کی وجہ سے یہ یقین آجاتا ہے کہ خون رحم سے ہی آیا ہے کیونکہ بچہ کی پیدائش کے بعد خون آیا ہے، اب دیرپا علامت باقی رہنے کی کوئی ضرورت باقی نہ رہی یہاں تک کہ اگر چند ساعت کے لئے بھی خون آیا ہو یہی کہا جائے گا کہ یہ تو رحم سے ہی آیا ہے۔

**واکثره اربعون یوما، والزائد علیه استحاضة، لحدیث ام سلمةؓ ان النبی علیه السلام وقّت للنفساء اربعین یوما، وهو حجة علی الشافعیؒ فی اعتبار الستین**

ترجمہ:- اور اس نفاس کی زیادہ سے زیادہ مدت چالیس دن ہیں اور اس سے زیادہ وہ استحاضہ ہے، حضرت ام سلمہؓ کی حدیث کی وجہ سے کہ نبی کریم ﷺ نے نفساء کے لئے چالیس دنوں کا وقت مقرر فرمایا ہے، اور یہی حدیث امام شافعیؒ کے ساٹھ دن مقرر کرنے کے معاملہ میں ان کے خلاف دلیل ہے۔

## توضیح: مدت نفاس مع دلائل

**واکثره اربعون یوما، والزائد علیه استحاضة......الخ**

اور اس نفاس کی زیادہ سے زیادہ مدت چالیس دن ہے اکثر علماء کا یہی قول ہے۔ع، سراجیہ میں ہے کہ نفاس کم از کم اتنا ہی ہے جتنا وہ پایا جائے، اگرچہ ایک ساعت میں ہو، اس پر فتوی ہے، ہمارے نزدیک اس کی زیادہ سے زیادہ مدت چالیس دن ہیں، ھ، چالیس دنوں کے اندر دو خون کے درمیان جو طہر متخلل ہو وہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک نفاس ہے اگرچہ پندرہ دن یا اس سے زیادہ ہو، اسی پر فتوی ہے، اگر نفاس کی کسی کو کوئی عادت ہو اس کے بعد ایک دفعہ بھی اس کے خلاف پانے سے عادت کا حکم بدل جاتا ہے، یہ قول امام ابو یوسفؒ کا ہے، الخلاصہ۔ھ۔

اس مسئلہ میں گھنٹہ دو گھنٹہ خون جاری رہنے کی بھی کوئی قید نہیں ہے بلکہ اس سے مراد مختصر وقت اور لحظہ بھر ہے، جیسا کہ جمہور نے کہا ہے، اور یہی قول صحیح ہے اس بناء پر ایک ساعت بھی اگر عورت نے خون دیکھا پھر وہ بند ہو گیا تو وہ نماز پڑھنے لگے، اور روزے بھی رکھے، اس نے مختصر وقت میں بھی جو کچھ دیکھا ہے وہ نفاس ہے، ہمارے ائمہ کے درمیان اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اگر کچھ اختلاف ہے بھی تو اس صورت میں جب کہ عدت گذرنے میں کم سے کم نفاس کا اعتبار کرنا ضروری ہو، مثلاً کسی شوہر نے اپنی اہلیہ سے کہا کہ جب تمہیں بچہ ہو تم کو طلاق ہے، اس موقع پر عورت نے کہا کہ میری عدت گذر گئی، تو اس صورت میں نفاس کے لئے کم سے کم کتنی مقدار تین حیض کے ساتھ اعتبار کرنا ہوگا، تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک

اس صورت میں عورت کی تصدیق کے لئے کم از کم پچیس دن اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک گیارہ دن اور امام محمدؒ کے نزدیک ایک ساعت ضروری ہے، اور نماز روزے کے سلسلہ میں نفاس کی کم سے کم خون کی مقدار وہ ہے جو نظر آجائے۔ مع۔

اس طرح یہ بات معلوم ہوگئی کہ مصنفؒ نے نماز روزے وغیرہ جو مدت کے سلسلہ میں بیان کیا ہے کہ کم از کم کی کوئی حد نہیں ہے اور زیادہ سے زیادہ چالیس دن ہوں گے وہ عدت کی ضرورت کے ماسوا ہے۔

**والزائد علیه استحاضة، لحدیث ام سلمةؓ ان النبی علیه السلام وقّت للنفساء اربعین یوما......الخ**

اور چالیس روز سے جتنا ہوگا وہ استحاضہ ہوگا، یعنی وہ عورت جسے پہلی مرتبہ ولادت ہوئی ہو اس کے لئے پورے چالیس دن نفاس کے اور اس سے زیادہ استحاضہ کے ہیں، لیکن وہ عورت جسے کئی مرتبہ ولادت ہو چکی ہو اس کے چالیس دن سے زیادہ کا خون استحاضہ ہی ہوگا اسی طرح اس کی اپنی عادت سے بھی جو زیادہ ہوگا وہ بھی استحاضہ ہوگا، اب نفاس کی زیادہ سے زیادہ چالیس دن کی مدت ہونے کی دلیل مصنفؒ نے اس طرح دی ہے۔ **لحدیث ام سلمة الخ** اس حدیث کی وجہ سے جو حضرت ام سلمہؓ سے منقول ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے نفاس والی کے لئے چالیس دن کا وقت مقرر کیا ہے، ابو داؤد نے مسہ ازدیہ کی حدیث سے ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے اس طرح روایت بیان کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں نفاس والی عورتیں نفاس کے بعد چالیس دن اور چالیس راتیں بیٹھ کر اپنا وقت گذارتیں اور ہم لوگ اپنے چہروں پر جھائیں کی وجہ سے ورس ملتے تھے، یہ روایت ترمذی اور ابن ماجہ نے بھی روایت کی ہے اور حاکم نے اس کی روایت کرنے کے بعد کہا ہے کہ اس کی اسناد صحیح ہے، اور دار قطنی اور بیہقی نے بھی اپنی سنن میں روایت کیا ہے، اور خطابیؒ نے کہا ہے کہ محمد بن اسمٰعیل بخاریؒ نے اس حدیث کی خوبی بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ بہت اچھی ہے۔

مولانا عبد الحقؒ نے احکام میں فرمایا ہے کہ یہ حدیث احسن ہے اور ابن القطان کے کلام پر کہ مسہ کو مجہول کہا اور ابن حبان کے کلام پر کہ کثیر بن زیاد کو ضعیف کہا ہے کوئی توجہ نہیں دی ہے کیونکہ بخاریؒ نے اس حدیث کی بہت تعریف کی ہے اور یہ کہا ہے کہ مسہؒ ازدیہ عورت ہے اور کثیر بن زیاد ثقہ ہیں، ابن معینؒ نے ایسا ہی بیان کیا ہے، امام نوویؒ نے کہا ہے کہ حدیث ام سلمہؓ عمدہ اور جید ہے اور اسے ضعیف بتانے کا قول مردود ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ مسہ میں میم کو پیش اور بغیر نقطہ والے سین کو تشدید ہے یہ قبیلہ اَزد کی عورت ہیں ان کی کنیت ام بُسّہ (ایک نقطہ کے ساتھ با کو زیر اور سین بغیر نقطہ کو تشدید کے ساتھ) ہے اسی نام کے ساتھ یہی عورت ابو داؤد کی دوسری روایت میں بھی موجود ہے، چنانچہ ابو داؤد نے کہا ہے، **حدثنا الحسن بن یحیی، حدثنا محمد بن حاتم، حدثنا عبداللہ بن المبارك عن یونس عن نافع عن کثیر بن زیاد بن سھیل قال: حدثتنی مسة الازدیه قالت: مضیت فدخلت علی ام سلمة فقلت یا ام المؤمنین ان سمیرة بنت جندب تأمر النفساء تقضین صلٰوة الحیض الخ**، یعنی مُسہ ازدیہ نے کہا ہے کہ میں حائضہ ہوئی تو میں ام سلمہؓ کے پاس گئی اور میں نے عرض کیا کہ اے ام المومنین سمیرہ جو جندن کی بیٹی ہے وہ عورتوں کو حکم دیتی ہے کہ وہ حیض کی نماز قضاء کرتی رہیں، تو ام المومنینؓ نے فرمایا کہ آں حضرت ﷺ کی عورتوں میں سے عورت اپنے نفاس کے زمانہ میں عورتیں یوں ہی رہتیں اور رسول اللہ ﷺ انہیں نمازوں کے قضاء کرنے کا حکم نہیں دیتے تھے۔

مترجم کا کہنا ہے کہ اس حدیث سے ایک بہت عمدہ فائدہ حاصل ہوا ہے وہ یہ کہ پہلی حدیث میں جو چالیس دن رات کا تذکرہ ہے اس سے یہ مراد نہیں ہے کہ تمام عورتیں اتنے ہی دن بیٹھتی تھی، بلکہ مراد یہ ہے کہ وہ نفاس میں اس کی آخری مدت تک رہتیں اور ان کو نماز کی قضاء کا حکم نہیں ہوتا تھا۔ اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ رسول اللہ ﷺ کی کوئی بھی عورت نفاس میں نہیں بیٹھی تھیں سوائے خدیجہؓ کے اور ان کا تو بہت پہلے ہی انتقال ہو چکا تھا تو جواب یہ ہوگا کہ اس جگہ عورت سے مراد وہ عورت ہے

جو محاورہ میں شامل ہے یعنی رسول اللہ ﷺ کے کنبہ کی کوئی بھی ہو علاوہ ازیں حضرت ماریہ قبطیہؓ کو رسول اللہ ﷺ کے صاحبزادے ابراہیمؓ کی ولادت کے موقع پر نفاس ہوا تھا۔

پھر اس بات میں اور بھی دوسری حدیثیں ہیں چنانچہ حضرت انسؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے نفساء کے لئے چالیس دن مقرر کیے تھے مگر اس صورت میں کہ اس سے پہلے طہر پایا جائے، یہ روایت ابن ماجہ اور دار قطنی نے روایت کی ہے، مگر سلام بن سلیم راوی کی وجہ سے دار قطنی نے اسے ضعیف کہا ہے، اور حاکم نے عثمان بن ابی العاص سے روایت کی ہے کہ یہ مرسل ہے، اور دار قطنی و حاکم نے عبداللہ بن عمرؓ سے اور دار قطنی نے سنن میں اور ابن حبان نے کتاب الضعفاء میں حضرت عائشہ سے اور طبرانی نے جابرؓ سے اور ابن عدی نے ابوالدرداء اور ابوہریرہؓ سے روایتیں کی ہیں مگر ضعیف ہیں، اس کے باوجود یہ حدیثیں ایک دوسرے کی تقویت کرتی ہیں، مع، اور زیادہ سندوں کی وجہ سے حدیث حسن کے درجہ تک پہنچ گئی ہے، ف۔

ابن المنذرؒ نے یہی قول حضرت عمرؓ، ابن عباسؓ، ابن عمروؓ، انسؓ، عثمان بن ابی العاصؓ، عائذ بن عمرو اور ام سلمہؓ سے نقل کیا ہے، اور ان کے زمانہ میں کسی سے اس کا اخلاف ثابت نہیں ہوا ہے، اور ابو عبیدؒ نے کہا ہے جماعت مسلمیں اسی پر ہیں، اور اسحٰقؒ نے کہا ہے کہ اس سنت پر اجماع واقع ہوا ہے، اور جس نے نفاس کو دو مہینہ تک کا مانا ہے اس کے لئے اس کی دلیل میں کوئی حدیث صحیح نہیں ہے، بلکہ بعض تابعین سے مروی ہے اور طحاویؒ نے کہا ہے کہ ساٹھ دن کا قول کسی صحابی کا نہیں، بلکہ ان کے بعد کسی تابعی کا ہے، ہمارے مذہب کی طرح ابوالدرداء اور ابوہریرہؓ سے قول منقول ہے، مع، لہٰذا صحیح بات یہی ٹھہری کہ نفاس کے کم کی کوئی حد نہیں ہے اور زیادہ سے زیادہ چالیس روز ہے، حضرت ام سلمہؓ کی صحیح حدیث کی وجہ سے۔

**وهو حجة على الشافعيؒ في اعتبار الستين......الخ**

اور یہ حدیث امام شافعیؒ کے خلاف دلیل ہے اس قول میں جس میں وہ ساٹھ دن کہتے ہیں، کیونکہ ساٹھ دن کی روایت کسی حدیث میں نہیں ہے، اور نہ کسی صحابی کا قول ہے، صرف بعض تابعین کا ہے، اور یہ بات مسلم ہے کہ نص کے ثابت رہتے ہوئے دوسرا کوئی قول قابل قبول نہیں ہوتا ہے، یہاں تک مصنفؒ نے یہ تو فرمادیا ہے کہ چالیس دن سے زیادہ استحاضہ ہوتا ہے، اب اس سلسلہ میں گفتگو ہے کہ کبھی چالیس سے کم میں بھی تو استحاضہ ہو جاتا ہے، اس لئے آئندہ فرمارہے ہیں۔

**ولو جاوز الدم الاربعين، وكانت ولدت قبل ذلك، ولها عادة في النفاس، ردت الى ايام عادتها، لما بينا في الحيض، وان لم تكن لها عادة، فابتداء نفاسها اربعون يوما، لانه امكن جعله نفاسا، فان ولدت ولدين في بطن واحد فنفاسها من الولد الاول عند ابي حنيفةؒ وابي يوسفؒ، وان كان بين الولدين اربعون يوما، وقال محمدؒ من الولد الاخير، وهو قول زفرؒ، لا نها حامل بعد وضع الاول، فلا تصير نفساء، كما انها لا تحيض، ولهذا تنقضي العدة بالاخير بالاجماع، ولهما ان الحامل انما لا تحيض لانسداد فم الرحم على ما ذكرنا، وقد انفتح بخروج الاول، وتنفس بالدم، فكان نفاسا، والعدة تعلقت بوضع حمل مضاف اليها فيتناول الجميع**

ترجمہ:- اور اگر خون چالیس دنوں سے زیادہ ہو جائے جب کہ اس سے پہلے بھی ولادت ہو چکی ہو اور اس کے نفاس کی عادت معلوم ہو تو ان دونوں میں سے عادت پر حکم جاری کیا جائے گا، اس حدیث کی بناء پر جو ہم نے حیض کی بحث میں ذکر کردی ہیں، اور اگر اس کی عادت پہلے سے نہ ہو تو اس کا سب سے پہلے نفاس چالیس دن ہوگا کیونکہ اس کے لئے چالیس کو نفاس ٹھہرانا ممکن ہے، اور اگر وہ ایک حمل سے دو بچے جنتی ہو تو امام ابوحنیفہ اور ابویوسف کے نزدیک اس کے نفاس کی ابتداء پہلے بچہ سے ہوگی اگرچہ دو بچوں میں چالیس دنوں کا فاصلہ ہو، لیکن امام محمدؒ کے نزدیک دوسرے بچہ سے اعتبار ہوگا، یہی قول امام زفرؒ کا بھی ہے کیونکہ پہلے بچہ کی ولادت کے بعد بھی تو وہ حاملہ ہے لہٰذا وہ نفاس والی نہیں کہی جاسکتی، جیسا کہ اسے حیض نہیں آتا ہے، اس بناء پر بالاتفاق اس کی عدت آخری بچہ کے پیدا ہونے سے ہی ختم ہوتی ہے اور شیخینؒ کی دلیل یہ ہے کہ حاملہ کو تو حیض اس لئے

نہیں آتا ہے کہ حمل قرار پاتے ہی رحم کا منہ بند ہو جاتا ہے، جبکہ پہلے بچہ کی ولادت سے اس کا منہ کھل چکا ہے، اور اسے خون بھی آچکا ہے، لہٰذا وہ نفاس والی کہی جائے گی اور عدت کا تعلق وضع حمل سے ہوتا ہے اسی لئے بالاتفاق اسی کی طرف نسبت کی جاتی ہے۔

## توضیح: دو بچہ جننے کی صورت میں نفاس اور عدت کا بیان

**ولو جاوز الدم الاربعین، و کانت ولدت قبل ذٰلك، و لها عادة فی النفاس، ردت الی ایام عادتها...... الخ**

یعنی اگر عورت پہلے بھی ولادت ہونے کی وجہ سے اپنے نفاس کی عادت اور اس کے دن معلوم ہوں مگر اس مرتبہ اسے چالیس دنوں سے زیادہ خون جاری رہا تو اس کے نفاس کے دن اس مرتبہ بھی وہی مانے جائیں گے جن کی اسے پہلے سے عادت ہو، (مثلاً ۱۰۔ا۔۲۰۔۲۵ وغیرہ) ان کے بعد چالیس میں جتنے دن باقی رہ جائیں گے وہ اور اس کے بعد کے بھی سب استحاضہ کے مانے جائیں گے، اس قول کی دلیل اس سے پہلے حیض کے بیان میں گذر چکی ہے، حاصل کلام یہ ہوا کہ نفاس کا عادت کے دنوں تک جاری رہنے کے لئے دو باتوں کی شرط ہوتی ہے (۱) عورت کی عادت اسے پہلے سے اچھی طرح معلوم ہو۔ (۲) وہ خون اس مرتبہ چالیس دنوں سے بھی زیادہ بڑھ گیا ہو اس لئے اگر ان دونوں باتوں میں سے کوئی ایک بات بھی نہ ہو تو یہ حکم نہ ہوگا۔

**وان لم تکن لها عادة، فابتداء نفاسها اربعون یوما، لانه امکن جعله نفاسا......الخ**

اور اگر اس عورت کی خود پہلے سے کوئی عادت یاد نہ ہو تو ابتداء میں اسے چالیس دنوں کا نفاس ماننا ہوگا، کیونکہ ابتدائی چالیس دن تو ایسے ہیں کہ انہیں نفاس ماننا ممکن ہے، یعنی بظاہر ایسا ہی معلوم ہو رہا ہے کہ یہ دن نفاس کے ہیں اور اس سے کم کر دینے میں نفاس ہونے نہ ہونے کے معاملہ میں شک ہے اس لئے چالیس ہی کو نفاس مانا جائے گا۔

خلاصہ یہ ہوا کہ جب خون چالیس دن سے زیادہ ہو جائے تو اگر پہلی بار اسے آرہا ہو تو اس کے لئے چالیس دن اور اگر اس کی عادت ہو اور اس کے آنے کے دن یاد ہوں تو صرف عادت والے دن نفاس کے ہوں گے، ایسا ہی محیط میں ہے، اور اگر چالیس دن پر ہی خون بند ہو جائے تو اب وہ خواہ نئی ہو یا پرانی ہو عادت والی ہو سب نفاس ہیں اس لئے وہ غسل کر کے روزہ رکھے، نماز پڑھے، اگر اس کے بعد بھی چالیس دن کے اندر خون آجائے تو وہ روزوں کی قضاء کرے، تو چالیس دن جبکہ اس سے خون زیادہ بڑھا ہو اکتالیس دن نہ ہوئے ہوں تو ایسے چالیس دن ہر عورت کے حق میں نفاس ہیں، مع۔

**فان ولدت ولدین اربعون یوما......الخ**

اب اگر ایک ہی حمل سے دو بچے کسی عورت کے ہو جائیں، تو اس کا نفاس شیخین کے نزدیک پہلے بچہ کے بعد سے ہی شروع ہوگا اگرچہ دونوں بچوں کے درمیان چالیس دنوں کا فاصلہ ہو، ایک حمل سے مراد یہ ہے کہ دونوں بچوں کے درمیان حمل کی پوری مدت جو کم از کم چھ مہینے ہیں ان دونوں کے درمیان نہ ہوں، اس لئے اگر کسی کے دو بچے اس طرح پیدا ہوئے کہ پہلے ایک ہوا پھر اس وقت سے چھ مہینے کے اندر ہی دوسرا ابھی پیدا ہو گیا ہو تو اسے ایک ہی حمل یا ایک پیٹ سے کہا جائے گا، اس لئے اس کا نفاس پہلے بچہ کی پیدائش کے بعد سے شمار ہوگا، اگرچہ دوسرے بچہ کے پیدائش تک چالیس دنوں کا وقفہ ہو، اور بعض مشائخ نے کہا ہے کہ اس وقفہ میں امام اعظمؒ کے نزدیک دوسرے بچہ سے نفاس شروع ہوگا، حالانکہ یہ صحیح نہیں ہے بلکہ صحیح مسلک وہی ہے جسے مصنفؒ نے بیان فرمایا ہے کیونکہ مدت نفاس کی آخری حد چالیس دن ہیں، اب اگر یہ مدت گذر جائے تو پھر نفاس کا حکم نہ ہوگا، اور اگر دونوں بچوں میں فاصلہ تیس دن کا ہو تو دوسرے بچے کے بعد نفاس کے دس دن ہوں گے۔ ع۔ اور یہی صحیح ہے، البحر۔

اور اگر تین بچے پیدا ہوں اس طرح سے کہ پہلے اور دوسرے کے درمیان چھ ماہ سے کم اور دوسرے اور تیسرے کے

درمیان بھی چھ مہینے سے کم ہیں لیکن پہلے اور تیسرے کے درمیان چھ مہینے سے زائد ہیں تو صحیح قول یہی ہے کہ یہ تینوں بھی ایک ہی پیٹ اور حمل سے ہوں گے اور پہلے بچہ سے نفاس شروع ہونا شیخین کا قول ہے، اور یہی قول امام مالکؒ کا بھی ہے، اور امام احمد اور شافعیؒ کے نزدیک بھی اصح قول یہی ہے جیسا کہ امام الحرمین اور امام غزالیؒ نے تصحیح کی ہے۔

**وقال محمدؒ من الولد الاخیر، وھو قول زفرؒ، لا نھا حامل بعد وضع الاول، فلا تصیر نفساء...... الخ**

اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ آخری بچہ سے نفاس کا حساب ہوگا، داؤدؒ کا یہی قول ہے، اور امام شافعی اور احمد کا بھی ایک ایک قول یہی ہے، اور یہی قول زفرؒ کا بھی ہے کیونکہ پہلا بچہ جننے کے بعد وہ حاملہ ہوئی ہے، لہذا اسے نفاس نہ ہوگا جیسا کہ اسے حیض نہیں ہوتا ہے۔

**ولھذا تنقضی العدۃ بالاخیر بالاجماع...... الخ**

اسی وجہ سے عورت کی عدت آخری بچہ جننے کے بعد پوری ہو جاتی ہے اور پہلے بچے سے عدت پوری نہیں ہوتی ہے لہذا آخری بچہ سے ہی نفاس بھی شروع ہوگا، ولھما ان الحامل الخ اور شیخین کی دلیل یہ ہے کہ حاملہ کو حیض صرف اس وجہ سے نہیں آتا ہے کہ حمل قرار پاتے ہی رحم کا منہ ہو جاتا ہے جب کہ یہاں پہلا بچہ پیدا ہونے سے اس کا منہ کھل گیا ہے، اور اس کے بعد خون بھی نکلا ہے لہذا یقیناً وہ نفاس کا ہی ہوگا، کیونکہ رحم کا خون تنفس کرنا ہی نفاس ہے اب اس سے عدت کے پورا نہ ہونے کی وجہ یہ ہے۔

**والعدۃ تعلقت بوضع حمل مضاف الیھا فیتناول الجمیع ......الخ**

کہ عدت کا تعلق ایسے وضع حمل سے ہے جس کی نسبت عورت کی طرف ہو لہذا وہ وضع کل حمل کو شامل ہوگا، کیونکہ قرآن پاک میں ہے، ﴿واُولاَتُ الاَحمالِ اجلھنَّ ان یضعن حَملھنَّ﴾، حمل والی عورتوں کی عدت یہ ہے کہ وہ اپنا حمل ضائع کریں، اس سے معلوم ہوا کہ ان کی عدت اس وقت پوری ہو جب ان کا وضع ہو، اور ان کا حمل صرف بچہ ہی نہیں ہے بلکہ جو کچھ بھی ان کے پیٹ میں ہے وہ سب حمل ہے خواہ وہ ایک بچہ ہو یا اس سے زیادہ دو یا تین ہوں لہذا جب سب بچہ پیدا ہو جائیں گے تو عدت پوری ہو جائے گی ورنہ نہیں، م، بالفرض اگر پہلی رمضان میں کسی عورت کو بچہ پیدا ہوا اس کے بعد اس نے پورا روزہ رکھا پھر دوسرا بچہ رمضان کے بعد چھ مہینوں سے کم وقفے میں ہوا مگر دونوں بچوں کے درمیان چھ مہینوں کا وقفہ ہے اس لئے وہ پہلے نصف مہینے کے روزوں اور آخری نصف مہینے کی نماز قضاء کرے گی، ع، حیض یا نفاس کے ثبوت کا حکم صرف خون کے نکلنے اور ظاہر ہونے سے ہوتا ہے، ہمارے ائمہ کرام کا یہی ظاہری مذہب ہے، اور اسی پر عامہ مشائخ ہیں، اور اسی پر فتوی ہے، المحیط، عورت نے جب خون دیکھا تو دیکھتے ہی فوراً وہ نماز چھوڑ دے، اور فقیہؒ نے کہا ہے کہ ہم اسی قول کو قبول کرتے ہیں، یہی صحیح ہے، التبیین، التاتارخانیہ، واللہ تعالے اعلم۔

**باب الانجاس وتطھیرھا: تطھیر النجاسۃ واجب من بدن المصلی و ثوبہ و المکان الذی یصلی علیہ**

ترجمہ:- یہ باب نجاستوں اور ان سے پاکی حاصل کرنے کے بیان میں ہیں نجاست کو پاک کرنا واجب ہے، نمازی کے بدن سے اور اس کے کپڑے سے اور اس کی اس جگہ سے جس پر وہ نماز پڑھ رہا ہے۔

## توضیح: نجاستوں اور ان سے پاکی حاصل کرنے کا بیان

## ناپاک کپڑوں میں نماز، کپڑے میں نجاست کا مخفی ہونا

**باب الانجاس الخ**، یہاں تک مصنفؒ نے نجاست حکمیہ یعنی حدث وضو اور جنابت غسل، تیمم، مسح، حیض اور نفاس کا تفصیلی بیان کیا اور اب حقیقی نجاست اور اس سے پاکی کی بحث شروع کی، تاج الشریعہؒ نے فرمایا ہے کہ انجاس نجس (نون کے زیر

اور جیم کے زیر کے ساتھ) کی جمع ہے، اس کے معنی ہیں ایسی چیز جسے ناپاکی لگ گئی ہو، اور نجس جیم کے زیر کے ساتھ ایسی جو خود بذاتہ ناپاک ہو یعنی عین نجاست، اس جگہ مراد ہے نجاست کی جگہ پاک کرنے کا بیان جیسے بدن، کپڑا اور جگہ، تو جب ان چیزوں سے ناپاکی دور ہو گئی تو ان کی اصل حالت یعنی پاکی ان میں لوٹ آئی، نجاست ایسے معنی کو کہتے ہیں، کہ وہ جب کسی جگہ پائے جائیں تو اللہ تعالیٰ جل شانہ کے دربار میں نزدیکی اور اس کی پوری پوری تعظیم سے مانع ہو جائیں۔ مع۔

اس جگہ چند باتوں سے بحث کی جارہی ہے (۱) وہ دلیل جس سے پاکی حاصل کرنا واجب ہو۔ (۲) ایسی چیز جس سے پاکی حاصل کی جاتی ہے۔ (۳) ناپاکیوں کی قسمیں۔ (۴) پاک کرنے کی کیفیت۔ (۵) ہر قسم سے اتنی مقدار جو کسی چیز کو ناپاک کر دیتی ہے۔ (۶) جس جگہ کو پاک کرنا مشکل یا ناممکن ہو۔ النہایہ۔

**تطهير النجاسة واجب من بدن المصلي و ثوبه و المكان الذي يصلي عليه......الخ**

مصلی بدن سے اور کپڑے سے اور اس جگہ سے جس میں وہ نماز پڑھ رہا ہے ان سب کو پاک کرنا واجب ہے، اس جگہ واجب سے مراد فرض ہے، ع، اس کا مطلب یہ ہے کہ جس چیز اور جس مقدار کو شریعت نے ناپاک کہا ہے اور اس کی نجاست کا اعتبار کیا ہے اور معاف رکھا ہے اس کو دور کرنا فرض ہے۔ م۔

نجاست اگر غلیظہ ہو تو ایک درہم سے زائد ہو جانے سے اسے دھونا فرض ہے اس بناء پر اس کے ساتھ نماز باطل ہو گی، اور اگر ایک درہم کے برابر ہو تو دھونا واجب ہے اگرچہ اس کے ساتھ نماز پڑھ لینے سے نماز ہو جاتی ہے اور اگر درہم کے انداز سے بھی کم ہو تو اس کا دھونا سنت ہے، اور اگر نجاست خفیفہ ہو تو جب تک وہ فاحش (بہت زیادہ) نہ ہو وہ نماز کے لئے مانع نہیں ہے، المضمرات۔

اور جگہ سے مراد صرف اتنی جگہ جس میں نماز ادا کر رہا ہے، م، ناپاکی کو دور کرنا جو فرض ہے اس کے لئے دو شرطیں ہیں۔ (۱) اس ناپاکی کو دور کرنا ممکن ہو۔ (۲) اس ناپاکی کو دور کرتے ہوئے نمازی کو ایسا کام کرنے پر مجبور نہ ہو جو نجاست کے پڑھ لینے سے بھی زیادہ خراب ہو، جیسا کہ اگر ایک شخص ایسی جگہ ہو کہ بغیر بے پردہ اور ننگے ہونے کے ناپاکی دور کرنا ممکن نہ ہو تو ایسا آدمی ننگا نہ ہو بلکہ ناپاکی کے ساتھ ہی نماز پڑھ لے کیونکہ سب کے سامنے ننگا ہونا بڑا فسق ہے، اور مسلمہ بات ہے کہ انسان دو بلاؤں میں اس طرح پھنس جائے کہ ایک کو اختیار کرنا ہی پڑے گا تو اس پر واجب ہے کہ ان دونوں میں سے جو آسان اور کم ہو اس کو اختیار کرے، اسی طرح اگر ایک آدمی کو نجاست لگی ہوئی ہو خواہ کپڑے میں یا بدن میں اور حدث بھی ہوا ہو کہ وضو کرنے کا وہ محتاج بھی ہو اور اس کے پاس پانی صرف اتنا ہو کہ وہ طہارت کے لئے کافی ہے کہ اس سے بچا کر وضو نہیں کر سکتا ہے، تو اس پر لازم ہو گا کہ ناپاکی کو دھو کر پاک کرے اور وضو کے قائم مقام تیمم کرلے تاکہ دونوں پاکیاں اسے حاصل ہو جائیں، اس جگہ ہم نے ابھی یہ کہا ہے بعد میں تیمم کرلے اس کی وجہ یہ ہے کہ ایسا ہونے سے بالاتفاق درست ہو گا ویسے ابو یوسفؒ کے نزدیک پہلے بھی تیمم کر لینا جائز ہے، الفتح۔

اور اگر اس نے اس پانی سے وضو کر کے ناپاک کپڑوں میں ہی نماز پڑھ لی تو بھی نماز درست ہو جائے گی البتہ گنہگار ہو گا، م، اور اگر کوئی شخص اپنے کپڑے کی ناپاکی دور کرنے میں اس وجہ سے معذور ہے ہو کہ اس ناپاک جگہ کا اسے علم نہ ہو یا یاد نہ ہو حالانکہ ناپاکی لگنا اسے بالیقین معلوم ہو تو کہا گیا ہے کہ اس پر یہ واجب ہے کہ اس کپڑے میں سے کوئی بھی جگہ ایک انداز سے دھو ڈالے، تحری کے بعد یا بغیر تحری کے بھی جگہ دھو ڈالی گئی تو اب وہ کپڑا پاک ہو گیا، غور کرنے سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ اس جگہ طہارت میں تحری کرنے کو کوئی دخل نہیں ہے، یعنی اس موقع پر تحری کی کوئی ضرورت ہی نہیں ہے، صرف کنارے کو دھو ڈالنا کافی ہے، کیونکہ کپڑا در اصل پاک تھا اور اس کے ناپاک ہونے میں شک و شبہ پیدا ہو گیا ہے، اس لئے اس شک سے اس کے ناپاک ہونے کا حکم نہیں دیا جائے گا، امام اسبیجابیؒ نے جامع کبیر کی شرح میں ایسا ہی ذکر کیا ہے۔

اگر کسی کپڑے کا کوئی کنارہ ناپاک ہو گیا اور اس نے بغیر سوچے سمجھے اس کا کوئی ایک کنارہ پکڑ کر دھوڈالا تو وہ کپڑا پاک سمجھا جائے گا، اور یہی قول مختار ہے، الخلاصہ، اگر چہ احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ پورا کپڑا دھوڈالے، محیط السرخسی، ظہیریہ میں بھی ایسا ہی ہے البتہ اس میں لفظ احتیاط نہیں ہے، جیسا کہ الفتح میں ہے، اگر کسی نے ایسے کپڑے سے کئی وقتوں کی نماز پڑھ لی اور بعد میں کسی طرح یہ بات یاد آگئی کہ جس کونے کو دھویا گیا ہے وہ ناپاک نہ تھا بلکہ کوئی دوسرا کونہ ناپاک تھا ایسی صورت میں پڑھی ہوئی نمازوں کا اعادہ کرنا واجب ہے، الخلاصہ، لیکن ظہیریہ میں ہے کہ مذہب مختار یہ ہے کہ پہلی نمازوں کا اعادہ واجب نہ ہوگا صرف نماز کو وہ پڑھ رہا ہے اس کا اعادہ کرلے، جیسا کہ الدر میں ہے، اگر بعد میں کسی طرح اس بات کا یقین آجائے کہ یہ وہی ناپاکی ہے جو ذہن سے اتر گئی تھی تو خلاصہ کا حکم جو ذکر کیا گیا ہے (کہ اعادہ کرنا واجب ہے) ظاہر ہے، اور اگر اس نجاست کے بارے میں یہ شبہ ہو کہ معلوم نہیں کب یہ ناپاکی لگی تھی تو اس کا صحیح حکم یہ ہے کہ دیکھنے سے وہ ناپاکی اگر پرانی معلوم ہوتی ہو تو تین دن اور رات کی نمازوں کی قضاء کرے اور نئی معلوم ہوتی ہو تو ایک رات دو دن کی نماز قضاء کرے، جیسا کہ کنوئیں میں ناپاکی پائی جانے کی صورت میں حکم ہے، لیکن اس سے پہلے جو بیان کیا گیا ہے وہ اس کے برخلاف ہے کہ جب پرانی نجاست ظاہر ہوئی ہو تو اس وقت سے اب تک کی جتنی نمازیں اس کپڑے کے ساتھ پڑھی ہیں ان کا اعادہ کرے، جیسا کہ خلاصہ میں ہے، م۔

لیکن ہندیہ میں ہے کہ اگر کسی نے اپنے کپڑے میں ایک درہم سے زائد نجاست غلیظہ لگی ہوئی دیکھی مگر اسے یہ معلوم نہ ہو سکا کہ کب لگی ہے تو بالاتفاق کسی بھی نماز کے اعادہ کی ضرورت نہیں ہے، اور یہی قول اصح ہے، المحیط الجوہرہ۔

پھر ناپاکی میں ظاہری بدن کا اعتبار ہوتا ہے چنانچہ اگر کسی نے اپنی آنکھوں میں ناپاک سرمہ لگالیا ہو تو اس کا دھونا واجب نہیں ہے، السراج، نماز میں قدموں کے نیچے ناپاکی کا ہونا، کپڑے کا ایک کونا پاک دوسرا کونا ناپاک ہونا، ایسا دوہرا کپڑا کہ اس کی تہہ پاک اور دوسری ناپاک ہو، اگر کسی نے اس حال میں نماز شروع کردی کہ اس کے دونوں قدموں کے نیچے مقدار درہم سے زائد نجاست ہے تو اس کی نماز فاسد ہوگی، اسی طرح اگر دونوں میں سے ایک قدم کے نیچے ہو تو بھی یہی حکم ہے، اور یہی اصح ہے، اور اگر نجاست پر کھڑا ہو اور اس کے پیروں میں جوربین یا نعلین ہیں تو اس کی نماز نہیں ہوگی، اور اگر اس نے اپنی دونوں جوتیاں بچھادیں اور ان پر نماز پڑھی تو نماز جائز ہو جائے گی عینی۔

اور اگر کپڑے نے ناپاک تری چوس لی تو نماز جائز نہ ہوگی، اور اگر ناپاکی کپڑے میں ایک طرف ہو اور اس کے دوسری طرف نماز پڑھی تو جائز ہوگی، خواہ ہلانے سے اس کا کونا ہلتا ہو یا نہ ہلتا ہو، یہی صحیح ہے، ف، یہی اصح ہے، ع، اس کے برخلاف اگر کسی نے ایسا کپڑا پہن کر نماز پڑھی کہ اس کا ایک کونا زمین پر پڑا ہوا ہو تو اگر اس کی حرکت سے پڑے ہوئے کونے کو بھی حرکت ہوئی ہو تو نماز جائز نہ ہوگی ورنہ جائز ہوگی، اور اگر ایسے دوہرے کپڑے پر نماز پڑھی کہ اس کپڑے کے نیچے کی تہہ یا استر یا اندر کی چیز ناپاک ہے اور وہ خواہ اوپر کی تہہ یا استر پر ایسی جگہ کھڑا ہے کہ اس کے نیچے کے وہ ناپاک حصہ یا چیز موجود ہے، تو اگر وہ کپڑا سلا ہوا یا ٹانکا ہوا نہ ہو تو بالاتفاق نماز جائز ہوگی، یہی اصح ہے، التجنیس، محیط السرخسی، اور اگر کپڑا جوڑا ہوا ہو تو امام محمدؒ کے نزدیک جائز اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ناجائز ہوگی، معف، م، اور امام محمدؒ کا احوط قول ہے، القاضیخان۔

چوپایہ پر نماز اس طرح کہ اس کے زین یا رکاب میں نجاست لگی ہوئی ہو، کچی پکی اینٹیں ایک طرف پاک دوسری طرف ناپاک ہوں۔

اگر چوپایہ کے زین یا رکاب میں ایک طرف نجاست ہوئی ہو اور اسے الٹ کر دوسرے رخ پر نماز پڑھی جائے تو امام محمدؒ کے نزدیک نماز جائز ہوگی لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز نہ ہوگی، اور اگر سواری پر کوئی نماز پڑھے اور اس کے زین یا رکاب پر اتنی نجاست لگی ہوئی ہو جس سے نماز درست نہیں ہوتی ہے تو مبسوط میں ہے کہ ہمارے مشائخ کے نزدیک جائز ہوگی، الفتح، اور یہی صحیح ہے، محیط السرخی، اگر کچی یا پکی اینٹیں ایک طرف سے پاک اور دوسری طرف سے ناپاک ہوں اور ان پر کھڑے ہو کر

کوئی نماز پڑھے تو اگر فرش جمی ہوئی ہو تو نماز جائز ہو گی، اور اگر وہ بچھی ہوئی نہ ہوں تو امام محمدؒ سے جائز ہونے اور امام ابو یوسفؒ سے ناجائز ہونے کی روایت ہے، ع، لیکن قاضیخان میں مطلقاً جواز کا حکم ثابت ہے۔

## پاک جگہ پر نماز ہو لیکن اس کا کپڑا نجاست پر ہو، پاک جگہ پر نماز شروع کر کے ناپاک جگہ پر ہٹنا، سجدہ میں ناک رکھنے کی جگہ ناپاک اور پیشانی کی جگہ پاک ہو

اگر کوئی شخص پاک جگہ پر نماز پڑھے اور اسی پر سجدہ بھی کرے لیکن سجدہ میں جاتے وقت اس کا کچھ کپڑا ناپاک جگہ پر پڑتا ہو تو بھی نماز جائز ہو گی، المحیط، اور اگر پاک پر کسی نے نماز شروع کی پھر ناپاک جگہ منتقل ہوا وہاں سے پھر پاک جگہ پر منتقل ہو گیا تو نماز صحیح ہو گی، البتہ اگر ناپاک جگہ پر اتنی دیر ٹھہرا ہو جس میں کوئی بھی چھوٹا رکن ادا کر سکتا ہو تو صحیح نہ ہو گی۔ قاضیخان، اور اگر ناپاک جگہ پر سجدہ کرنے کے بعد دوبارہ پاک جگہ پر سجدہ کر لیا تو نماز درست ہو جائے گی، ع، اور اگر زیادہ مقدار میں ناپاکی سجدہ کی جگہ پر ہو تو اصح قول یہ ہے کہ بالاتفاق جائز نہ ہو گی، م، فع۔

دونوں ہاتھوں کو اور دونوں گھٹنوں کے نیچے اس وقت نجاست کا اعتبار نہیں ہوتا ہے جبکہ نمازی ان دونوں کو زمین پر رکھے ہوئے نہ ہو اس وجہ سے کہ ان کو زمین پر رکھنا واجب نہیں ہے، لیکن جب اس نے ہاتھوں یا گھٹنوں کو رکھ لیا تو ان کی جگہوں کا پاک ہونا شرط ہے، م، لیکن فقیہ ابو اللیث اور مصنفؒ نے یہ مذہب اختیار کیا ہے کہ سجدوں میں دونوں ہاتھ اور گھٹنے زمین پر رکھنا واجب ہیں، مگر ہمارے مشائخ کا فتوی یہ ہے کہ ایسا کرنا واجب نہیں ہے، اس لئے اگر دونون گھٹنوں کی جگہ ناپاک ہو تو جائز ہے، لیکن فقیہ ابو اللیثؒ اس روایت سے انکار کرتے تھے، اور عیون میں اسی کو صحیح کہا ہے، السراج۔

اور اگر ناک رکھنے کی جگہ ناپاک ہو اور پیشانی رکھنے کی جگہ پاک ہو تو بلا اختلاف نماز جائز ہے، اسی طرح اگر ناک کی جگہ پاک اور پیشانی رکھنے کی جگہ ناپاک ہو اور اس نے ناک ہی پر سجدہ کیا تو بلا اختلاف جائز ہے، اور اگر دونوں کی جگہ ناپاک ہو تو زندویسیؒ نے ذکر کیا ہے کہ امام اعظمؒ کے نزدیک ناک پر سجدہ کرنے سے نماز جائز ہو جائے گی اگرچہ پیشانی میں کوئی عذر نہ ہو، لیکن صاحبینؒ کے نزدیک بغیر عذر کے صرف ناک پر سجدہ کرنا جائز نہیں ہے، المحیط۔

اور اگر موجودہ صورت میں ناک اور پیشانی دونوں پر سجدہ کیا تو اصح قول کے مطابق جائز نہ ہو گی، محیط السرخسی، اگر نماز میں اپنے کپڑے پر مقدار درہم سے کم نجاست پائے اور وقت میں گنجائش ہے تو افضل یہ ہے کہ اسے دھو کر از سر نو نماز پڑھ لے، اور اگر اسی صورت میں یعنی دھو کر نماز پڑھنے میں یہ خوف ہو کہ یہاں کی جماعت جاتی رہے گی البتہ کسی دوسری جگہ جماعت مل جائے گی تو بھی یہی حکم ہے، اور اگر اس بات کا خوف ہو کہ جماعت مل نہیں پائے گی یا وقت نکل جائے گا تو نماز پوری کر لے، الذخیرہ۔

اگر مقدار درہم سے کم کسی کے کپڑے میں ناپاکی لگی ہوئی ہو اور وہ مسجد میں اس وقت پہنچا کہ لوگ جماعت سے نماز پڑھ رہے ہیں، اب اسے یہ خوف ہوتا ہے کہ اگر میں اس ناپاکی کو دھوتا ہوں تو جماعت ختم ہو جائیگی، تو مجھے یہ بات پسند ہے کہ وہ جماعت میں شریک ہو جائے، الخلاصہ۔

دوہرے کپڑے میں ایک کی ناپاکی دوسرے کپڑے میں پھوٹ جائے، کپڑوں میں اور قدموں کے نیچے ناپاکی، ناپاک جگہ نماز شروع کر کے پاک جگہ پر منتقل ہونا، چٹائی اور بچھونے پر نماز کہ اس کا ایک کونا ناپاک ہو بچھونے میں ناپاکی ہے مگر ناپاک جگہ لاپتہ ہے، تر نجاست پر کپڑا بچھا کر نماز پڑھنا، خشک نجاست پر کپڑا ڈال کر نماز:۔

اگر دوہرے کپڑے میں ایک کی نجاست دوسرے پر پھوٹ جائے اور وہ ایک درہم کی مقدار سے زائد ہو تو امام محمدؒ کے قول کے مطابق اس پر نماز جائز نہیں ہو گی، اور یہ قول احوط ہے، القاضی خان، اگر ایک درہم دونوں طرف سے ناپاک ہو تو مختار

مذہب یہ ہے نماز کے جائز ہونے سے مانع نہیں ہے یعنی اس پر نماز جائز ہے، الخلاصہ۔

اگر ہر قدم کے نیچے ناپاکی ایک درہم سے کم ہو مگر جمع کرنے میں درہم سے زیادہ ہو تو نماز نہ ہو گی قاضیخان، یہی قول مختار ہے، المضمرات، اسی طرح سجدہ کی جگہ اور قدم کی جگہ کی ناپاکیوں کو جمع کیا جائے گا، العتابیہ، اور اگر کپڑوں میں درہم سے کم اور دونوں قدموں کے نیچے بھی درہم سے کم، لیکن ان کا مجموعہ درہم سے زیادہ ہو تو وہ نجاست جمع نہیں کی جائے گی، الخلاصہ، اگر ناپاک جگہ پر نماز شروع کی پھر پاک جگہ پر منتقل ہو گیا تو نماز صحیح نہ ہو گی، الخلاصہ، اگر بچھونے پر نماز پڑھی اور اس کا ایک کونا نجس ہے، اگر اس کے قدموں اور سجدے کی جگہ ناپاک نہ ہو تو نماز جائز ہو گی خواہ بچھونا بڑا ہو یا چھوٹا کہ ایک طرف کی حرکت سے دوسری طرف بھی متحرک ہو، یہی قول مختار ہے، الخلاصہ، کپڑے اور چٹائی کا بھی یہی حکم ہے، السراج۔

کتاب حجت میں ہے اگر ناپاکی لگ جائے اور یہ معلوم نہ ہو سکے کہ وہ کہاں پر ہے تو جائز ہے کہ تحری کر کے ایسی جگہ نماز پڑھے جہاں پر اس کا دل مطمئن ہو کہ یہ جگہ پاک ہے، تاتارخانیہ، اگر کسی نے تر نجاست پر کپڑا ڈال کر نماز پڑھی، اگر اس کپڑے کے عرض میں دو کپڑے بن سکتے ہوں تو امام محمدؒ کے نزدیک جائز ہے ورنہ نہیں اور اگر خشک نجاست ہو تو اس وقت جائز ہو گی جبکہ کپڑا ڈھانکنے کے لائق ہو، الخلاصہ۔

ایک کپڑے کو دوہرا کر کے پاک حصہ اوپر اور ناپاک کو نیچے رکھ کر نماز، کواڑ یا پتھر یا گاڑھے بچھونے پر نماز اور نیچے کا حصہ ناپاک ہو، ناپاک زمین کی مٹی چھیل ڈالی، بچھونے پر ناپاکی تھی اس پر مٹی بچھادی اور نماز پڑھ لی، ناپاک جگہ پر دامن یا آستین بچھا کر سجدہ کیا:-

اگر ایک کپڑے کو دوہرا کر کے اوپر کا رخ پاک اور نیچے کا ناپاک بچھا کر اس پر نماز پڑھی جائے تو نماز جائز ہو گی المبتغی اور السراج، اگر ایسی چکی کے پاٹ پر یا کوارے یا گاڑھے بچھونے پر نماز پڑھی جس کا باطنی حصہ ناپاک ہے تو امام محمدؒ کے نزدیک نماز جائز ہو گی، اور ابو بکر اسکافؒ اسی پر فتوی دیتے تھے اور ترجیح کے لائق یہی ہے، جیسا کہ امیر الحاج کی شرح منیہ میں ہے، اور یہی حکم نمدہ اور گدہ کا بھی ہے، المحیط، اور یہی حکم ایسی لکڑی کا جس کی موٹائی اتنی ہو کہ وہ بیچ سے چیری جا سکے، الخلاصہ۔

اگر نجس زمین کی مٹی اوپر سے چھیل کر اس پر کوئی نماز پڑھے تو اگر نیچے کی مٹی سونگھنے سے بو آتی ہو تو نماز جائز نہ ہو گی اور بو معلوم نہ ہوتی ہو بہت چھیلی گئی ہو تو جائز ہو گی، تاتارخانیہ، اگر بچھونے پر نجاست ہو اور اس پر مٹی بچھادی جائے تو اس پر نماز جائز نہ ہو گی، السراج۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ تھوڑی مٹی ہو گی اس لئے ناجائز ہونے کا حکم دیا گیا ہے ورنہ اگر مٹی کی پوری ایک تہہ بچھادی جائے تو اظہر یہ ہے کہ نماز جائز ہو گی، م۔

اگر ناپاک جگہ پر اپنی آستین یا دامن بچھا کر اس پر سجدہ کیا تو نماز جائز نہ ہو گی، تاتارخانیہ، یہاں تک جو مسائل ذکر کئے گئے ہیں وہ مقام کے لحاظ سے مناسب سمجھ کر بیان کئے گئے ہیں، اور باقی شرطیں نماز کے بیان میں ذکر کی جائیں گی، حاصل یہ نکلا کہ مصلی کے بدن و کپڑے و جائے نماز سے نجاست کا زائل کرنا فرض ہے۔

**لقوله تعالى ﴿وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ﴾ وقال عليه السلام: حُتِّيه ثم اقرصيه ثم اغسليه بالماء، ولا تضرك اثره، واذا وجب التطهير في الثوب وجب في البدن والمكان، لان الاستعمال في حالة الصلوٰة يشمل الكل، ويجوز تطهيرها بالماء، وبكل مائع طاهر يمكن ازالتها به، كالخل وماء الورد ونحو ذٰلك مما اذا عصر انعصر، وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسف**

ترجمہ:- اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ تم اپنے کپڑوں کو پاک کرو، اور رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ اس کو چھیل ڈالو پھر ناخن سے اسے کھرچ دو پھر پانی سے اسے دھو ڈالو، اور اس کا داغ یا نشان تم کو کچھ نقصان نہیں پہنچائے گا

،اب جب کہ کپڑے کی پاکی لازم ہوئی تو بدن اور جگہ میں بھی لازم ہوگی اس لئے کہ نماز کی حالت میں استعمال ان تمام چیزوں کا ہوتا ہے،اور صحیح ہے نجاستوں کو دور کرنا پانی سے اور ہر ایسی چیز سے جو بہتی ہوئی ہو،اور اس سے نجاست کا دور کرنا ممکن ہو جیسے سرکہ اور گلاب کا پانی اور اس جیسی ایسی کوئی چیز کہ جب وہ نچوڑی جائے تو وہ نچڑ جائے یہ امام اعظمؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ہے۔

## توضیح:-ناپاکیوں سے پاکی حاصل کرنے کی دلیلیں

**لقوله تعالى: ﴿وثيابك فطهر﴾ الخ** ،فرمان باری تعالی وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ کی وجہ سے اپنے کپڑوں کو پاک کرو، یہ حکم امر وجوب کے لئے ہے۔

اسی طرح رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کے وجہ سے حتّیه ثُمَّ اقْرُصِيهِ الخ کہ اس ناپاک خون کو چھیل دو پھر ناخن سے کھرچ دو پھر پانی سے اسے دھو ڈالو،اس دھونے میں اگر ناپاکی کا داغ لگا ہوا رہ جائے یا نظر آجائے تو وہ تم کو کوئی نقصان نہیں پہنچائے گا، حضرت اسماء بنت ابی بکرؓ سے روایت ہے کہ ایک عورت نے رسول اللہ ﷺ سے عرض کیا کہ ہم میں سے ایک کو خون لگ جاتا ہے وہ کیا کرے تو آپ نے فرمایا **حتمثم تقرصه بالماء ثم تنضحه ثم تصل فيه** صحاح ستہ یعنی امام بخاری و مسلم کے علاوہ چاروں سنن نے بھی یہ روایت کی ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ اس خون کو حت کرے پھر اس کو پانی قرص کرے پھر اس کو نضح کرے پھر اس کو استعمال کر کے نماز پڑھ لے،حت کے معنی ہیں لکڑی وغیرہ کسی چیز سے کھرچ ڈالنا، قرص کے معنی ہیں ناخن سے کھرچتی جانا اور پانی ڈالتے جانا،اور خطابیؒ نے کہا ہے کہ قرص کے اصل معنی ہیں چٹکی سے خوب ملکر دھونا، نضح کے معنی ہیں چھڑکنا اور کبھی پانی بہا کر دھونا بھی مستعمل ہوتا ہے، ظاہرا یہاں یہی مراد ہے، مفع۔

اس کا حاصل یہ ہے کہ پہلے کسی چیز سے کھرچ کر چھیل ڈالو پھر پانی ڈال کر ناخن سے دھو ڈالو پھر خالی پانی سے پاک کر دو، م، اس روایت میں ثم اغسليه بالماء ذکر نہیں کیا گیا ہے، بلکہ حدیث ام قیس بنت محصن میں ہے کہ حُكِّيهِ بِطَلْعٍ وَاغْسِلِيهِ بِماءٍ وَّسِدرٍ، یعنی طلع (کھجور کے سوکھے گابھے) سے اس کو کھرچ ڈالو اور پانی اور سدر (بیر کے پتے) سے اس کو دھو ڈالو،اور حدیث سے یہ بات اچھی طرح معلوم ہے کہ خون ناپاک ہے، اسی پر تمام مسلمانوں کا اتفاق ہے،اور یہ بھی واضح ہے کہ پاک کرنے میں کوئی حد و شرط نہیں ہوتی بلکہ صاف ستھرا کرنا مقصود ہوتا ہے،اس جگہ وجہ استدلال یہ ہے کہ حدیث میں بھی امر کے صیغہ سے پاک کرنے کا حکم دیا گیا ہے لہٰذا یہ واجب ہوا، مفع۔

**واذا وجب التطهير في الثوب وجب في البدن والمكان...... الخ**

اور جب کپڑے کو پاک کرنا واجب ہوا تو بدن اور جائے نماز کو بھی پاک کرنا واجب ہوا، کیونکہ نماز میں صرف کپڑا نہیں بلکہ ان تینوں چیزوں کی ضرورت پڑتی ہے، وجہ یہ ہے کہ کھلی عبارت میں آیت پاک کے اندر اس بات کا حکم دیا گیا ہے وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ کہ جناب باری تعالےٰ کے دربار میں اچھی اور پاکیزہ حالت میں نماز میں داخل ہو، حالانکہ کپڑا بدن سے بالکل متصل نہیں رہتا ہے بلکہ بغیر کپڑے کے بھی کبھی نماز صحیح ہو جاتی ہے اس لئے بدرجہ اولی نمازی کے بدن اور جائے نماز کو پاک کرنا دلالت نص سے ثابت ہوا ہے، مفع، پھر یہ بات معلوم کرنی ضروری ہے کہ طہارت اور پاکی حاصل کرنے کے کئی طریقے ہوتے ہیں دھونا، رگڑنا، مل ڈالنا، کھرچ ڈالنا، فرک کرنا، خشک ہو جانا، جل جانا، ہیئت بدل جانا، مثلاً شراب کا سرکہ بن جانا، لیکن یہ کام ہر ناپاکی اور ہر صورت میں کافی نہیں ہوتی ہے، البتہ پانی بالاتفاق عام ہے، جس کی تفصیل مصنفؒ نے مسائل کے اصول کے ماتحت آرہی ہے۔

**قال المصنف ويجوز تطهيرها...... الخ**

اور جائز ہے یا صحیح ہے نجاستوں کو پاک کرنا یا زائل کرنا پانی کے ساتھ بالاتفاق اور ہر ایسی چیز سے جو بہتی ہوئی ہو، بشرطیکہ

اس میں دو صفتیں ہوں۔(۱) طاہر یعنی خود پاک ہو۔(۲) اس سے نجاست کو دور کرنا ممکن ہو جیسے کہ سرکہ اور گلاب اور ان جیسی چیزیں جو ایسی ہوں کہ ان کو نچوڑنے سے وہ نچوڑی جا سکیں، یعنی تیل اور دودھ کی طرح نہ ہوں، کہ نچوڑنے سے نہ نچڑیں، اور جو چیز نچوڑنے سے نہ نچڑے اگرچہ وہ بہتی ہوئی اور پاک ہو اس سے طہارت کرنا جائز نہیں ہے، جیسے تیل جیسا کہ کافی میں ہے، اور جیسے تاڑی و دودھ اور انگور کا شیرہ جیسا کہ التبیین میں ہے، وھذا عند ابی حنیفة الخ یہ قاعدہ کلیہ امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ہے۔

وقال محمد وزفر والشافعیؒ : لا یجوز الا بالماء، لا نه یتنجس باول الملاقاة والنجس لا یفید الطهارت، الا ان هذا القیاس ترک فی الماء للضرورة، ولهما ان المائع قالع والطهوریة بعلة القلع والازالة، والنجاسة للمجاورة، فاذا انتهت اجزاء النجس یبقی طاهرا، و جواب الکتاب لا یفرق بین الثوب والبد ن، وهذا قول ابی حنیفة واحدی الروایتین عن ابی یوسفؒ ، وعنه انه فرق بینهما، فلم یجوز فی البدن بغیر الماء

ترجمہ :- اور امام محمدؒ و امام زفر اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ پانی کے سوا کسی اور چیز سے جائز نہ ہوگا، کیونکہ وہ چیزیں ناپاکی سے ملتے ہی خود ہی ناپاک ہو جاتی ہیں، اور ناپاک چیز دوسرے کو پاک کرنے کا کس طرح فائدہ دے سکتی ہے البتہ انتہائی مجبوری کی بناء پر پانی کے بارے میں اس قیاس کو چھوڑ دیا گیا ہے، اور ان دونوں شیخین کی دلیل یہ ہے کہ بہنے والی چیز دوسری چیز کو اکھیڑنے والی ہوتی ہے، اور پانی میں پاک کرنے والی صفت نجاست کو نکال پھینکنے اور دور کرنے کی وجہ سے ہے اور پانی وغیرہ کا ناپاک ہو جانا نجاست کے اجزاء کے ساتھ مل جانے کی وجہ سے ہوتا ہے، پھر جب نجس کے اجزاء بہہ کر ختم ہو گئے تو اب پانی وغیرہ پاک ہو گیا ،اور کتاب میں جو حکم مذکور ہے وہ کپڑے اور بدن میں فرق نہیں کرتا ہے، اور یہی قول امام ابو حنیفہؒ کا اور ابو یوسفؒ کا بھی دو قولوں میں سے ایک قول ہے اور ابو یوسفؒ کا دوسرا قول یہ ہے کہ انہوں نے بدن اور کپڑے میں فرق کیا ہے لہٰذا بدن کے پاک کرنے میں پانی کے سوا کسی دوسری چیز کو جائز نہیں رکھا ہے۔

## توضیح :- ناپاکیوں سے پاکی حاصل کرنے کی دلیلیں

وقال محمد وزفر والشافعیؒ : لا یجوز الا بالماء......الخ

اور امام محمد و زفر و شافعی اور مالک اور عامہ فقہاء نے بھی کہا ہے، عینی، کہ صرف پانی سے پاکی حاصل ہوتی ہے، کیونکہ پانی کے سوا دوسری بہنے والی پاک چیزوں سے جو گندگی کو دور بھی کر دیتی ہیں پاکی حاصل نہیں ہوتی ہے۔

لا نه یتنجس باول الملاقاة النجس لا یفید الطهارت......الخ

کیونکہ یہ ساری چیزیں ناپاک چیزوں سے ملتے ہی خود ناپاک ہو جاتی ہیں یعنی جب کہ پانی یا دوسری چیزوں کو نجاست پر ڈالا جائیگا اور نجاست کے کچھ اجزاء اس میں آئیں گے تو یہ چیزیں خود ناپاک ہو جائے گی، والنجس الخ اور جو چیز خود نجس ہو گئی ہو وہ دوسرے کو کس طرح فائدہ پہنچائے گی، اب ایک سوال یہ کیا جا سکتا ہے کہ یہی قیاس تو پانی میں بھی موجود ہے، اس کی تخصیص کی کیا وجہ ہوئی ؟ جواب دیا بات درست ہے۔

الا ان هذا القیاس ترکِ فی الماء للضرورة......الخ

مگر ضرورت اور مجبوری کی وجہ سے یہ قیاس پانی کے معاملہ میں ترک کر دیا گیا ہے، اس جواب پر پھر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ جس بناء پر پانی میں یہ قیاس چھوڑا گیا ہے اسی بناء پر پانی کے سوا دوسری پاک کرنے والی چیزوں میں بھی چھوڑ دینا ہے چاہئے ،النہایہ، دوسری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالٰے نے فرمایا ہے ﴿وَيُنَزِّلُ لَكُم مِّنَ السَّمَاءِ مَاءً لِيُطَهِّرَكُم بِهِ﴾ الایۃ، کہ تمہارے لئے آسمان سے پانی برسایا تا کہ تم کو اس کے ذریعہ پاک کر دے، اس سے معلوم ہوا کہ پانی سے مقصود پاک کر دینا ہے، ع، جواب

یہ ہے کہ خصوصیت نہیں ہے، م۔
تیسری دلیل یہ ہے کہ جس طرح نجاست حکمی کے ساتھ نماز درست نہیں ہوتی اسی طرح نجاست حقیقی کے ساتھ بھی درست نہیں ہوتی اور جس طرح نجاست حکمی وضو کر کے پانی سے ہی زائل ہوتی ہے اسی طرح یہ نجاست حقیقی بھی اسی پانی سے زائل ہوگی، ع، اور دوسرے الفاظ میں یہ ہے کہ اگر پانی کے سوا دوسری چیزوں سے بھی ناپاکی دور کی جاسکتی ہو تو ان چیزوں سے وضو بھی جائز ہونا چاہئے، السراج المنیر، جواب یہ ہے کہ نجاست حکمی یعنی حدث سے جو ہمیں شریعت نے بتایا ہے، بر خلاف نجاست حقیقیہ کے کہ وہ محسوس چیز ہے اسے حدث پر قیاس کرنا جائز نہیں ہے، م۔

**ولهما ان المائع قالع الطهورية بعلة القلع والازالة، والنجاسة للمجاورة...... الخ**

اور ان دونوں یعنی امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ پاک بہنے والی چیز جو نجاست کو زائل کرنے والی ہوتی ہے وہ دراصل اس ناپاکی کو قلع کرنے والی یعنی اکھیڑ کر دور کرنے والی ہوتی ہے **والطهورية** الخ اور پانی میں پاک کرنے کی صفت بھی نجاست کو قلع اور زائل کرنے کی وجہ سے ہوتی ہے، اور یہی بات دوسری ان جیسی چیزوں میں بھی موجود ہوتی ہے، بلکہ پانی تو بعض رنگ دار ناپاکی کے رنگ کو اس طرح دور نہیں کرتی ہے جس طرح سرکہ ہے کہ وہ رنگ کو بھی کاٹ دیتا ہے، اب رہا وہ سوال جو ہم سے کیا گیا ہے مطہر چیز خود ہی نجاست مل کر ناپاک ہو جاتی ہے تو یہ بات ہمیشہ کے واسطے نہیں ہے۔

**والنجاسة للمجاورة...... الخ**

اور پانی وغیرہ کے ناپاک ہو جانے کی وجہ ان سے اجزائے نجاست کا ملنا ہے اس لئے اگر کپڑے پر لگی ہوئی ناپاکی گائے بکری وغیرہ ماکول اللحم جانور کے پیشاب سے دھوئی جائے تو اس کپڑے کا وہی حکم ہوگا جو اس کے پیشاب سے ناپاک کپڑے کا ہوتا ہے، اسی بناء پر اگر ایسی ناپاکی چوتھائی کپڑے سے کم لگی ہوئی ہو اور نماز پڑھ لی جائے تو نماز درست ہو جائے گی، تاج الشریعہ، اور صحیح بات یہ ہے کہ وہ پاک نہیں کرتا ہے جیسا کہ سرخسیؒ نے ذکر کیا ہے، مف، بلکہ اصح قول الشریعہ کا ہے، م، مستعمل پانی سے نجاست خفیفہ کو پاک کرنا جائز ہے اور اسی پر فتویٰ ہے، الزاہدی، ع، ف۔

اور اس طرح سیب اور اس کے جیسے دوسرے پھلوں کا نچوڑا ہوا پانی، اور درختوں کا پانی اور خربوزہ، ککڑی، تربوز، صابون، باقلاء (لوبیا) کا پانی، اور ہر وہ پانی جس سے کوئی پاک چیز مل کر اس پر غالب ہو گئی ہو تو وہ بھی مائع (بہتے ہوئے پانی) کے حکم میں ہے، جیسا کہ طحاویؒ نے ذکر کیا ہے یہاں تک کہ تھوک بھی پاک کرنے والی ایک چیز ہے، اسی بناء پر اگر بچے نے ماں کی چھاتی پر قئ کردی اس کے بعد اس سے دودھ پیتا رہا یہاں تک کہ اس پر سے قئ کا اثر جاتا رہا تو وہ جگہ پاک ہو گئی، اسی طرح اگر کسی کی انگلی میں شراب کی ناپاکی لگ گئی اور کسی شراب خوار نے اس کی انگلی چوس لی یہاں تک کہ اس کا اثر جاتا رہا تو وہ پاک ہو گئی، اگر کسی نے شراب پی اور بار بار منہ میں تھوک جمع کر کے نگلتا رہا تو منہ پاک ہو گیا، یہاں تک کہ اگر وہ نماز پڑھ لے تو صحیح ہو جائے گی مگر امام محمدؒ کے قول کے مطابق صحیح نہیں ہوگی، کیونکہ وہ پانی نہیں ہے، مف۔

خلاصہ کلام یہ ہوا کہ یہ بات ثابت ہوگئی کہ پانی کے علاوہ وہ پاک چیزیں بھی جو اثرات کو دور کرتی ہیں وہ بھی پاک کر دیتی ہیں، یہی بات صحیح ہے، اور شیخینؒ کے پاس بھی منقول دلیلیں موجود ہیں کہ حضرت ام المومنین عائشہؓ سے منقول حدیث میں ہے کہ ہم میں سے کسی کے پاس بھی ایک ایک کپڑے کے سوا دوسرا کپڑا نہیں ہوتا تھا اسی کپڑے میں حیض بھی آتا تھا، اس کپڑے میں اگر کسی کا خون لگ جاتا تو اپنا تھوک لگا کر اس کو ناخن سے کھپیل دیتی تھی بخاری نے اس کی روایت کی ہے، اور ایک روایت میں کہا ہے کہ اسے تھوک سے تر کر کے ناخن سے کھرچ دیتی تھی ابو داؤدؒ نے اس کی روایت کی ہے، نیز اگر تھوک سے پاک نہ ہوتا تو ناپاکی اس سے مزید پھیل جاتی۔

اب ایک سوال رہتا ہے کہ پانی اور اس کے جیسی دوسری وہ مائعات جو نجاست کے اثرات کو دور کر دیتی ہیں کیا یہ چیزیں

بدن اور کپڑے سب کو پاک کر دیتی ہیں یا صرف کپڑے کو پاک کرتی ہیں اور بدن کو پاک نہیں کرتیں، جواب یہ ہے کہ اس میں اختلاف اقوال ہے چنانچہ مصنف ہدایہؒ نے فرمایا ہے، وجواب الکتاب لایفرق الخ اور کتاب میں حکم مذکور ہے وہ کپڑے اور بدن میں تفریق نہیں کرتا ہے، کیونکہ حکم جواز کو عام رکھا ہے اور بدن کا استثناء نہیں کیا ہے، اس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ پانی اور اس کے علاوہ وہ مائعات جن کا ابھی ذکر ہوا ان سے بھی بدن اور کپڑا سب کو پاک کرنا جائز ہے۔

**وھذا قول ابی حنیفة واحدی الروایتین عن ابی یوسفؒ...... الخ**

یہی قول امام ابو حنیفہؒ کا اور امام ابو یوسفؒ کے بھی دو قولوں میں سے ایک قول ہے، چنانچہ اس قول کی بناء پر ناپاک چھاتی کو بچہ کے چوسنے سے اور ناپاک انگلی کو کسی کے چاٹ لینے سے اور دوسرے مسائل میں پاک ہو جانے کا حکم دیا گیا ہے، اور ابو یوسفؒ کا دوسرا قول یہ ہے کہ انہوں نے بدن اور کپڑے کی پاکی کے سلسلہ میں فرق کیا ہے کہ بدن کے پاک کرنے میں پانی کے علاوہ دوسری مائعات کو جائز قرار نہیں دیا ہے، اب آئندہ موزہ میں آدمی کے پیخانہ وغیرہ لگ جانے کا مسئلہ ذکر کیا جارہا ہے۔

**واذا اصاب الخف نجاسة لها جرم كالروث والعذرة والدم والمنی، فجفت فدلكه بالارض جاز، وهذا استحسان، وقال محمدؒ لا يجوز، وهو القياس الا فی المنی خاصة، لان المتداخل فی الخف لا يزيله الجفاف والدلك، بخلاف المنی علی ما نذكره، ولهما قوله عليه السلام: فان كان بهما اذی فليمسحهما بالارض، فان الارض لهما طهور، ولان الجلد لصلابته لايتداخله اجزاء النجاسة الا قليل، ثم يجتذبه الجرم اذا جف فاذا زال ما قام به، وفی الرطب لا يجوز حتی يغسله، لان المسح بالارض يكثره ولا يطهره**

ترجمہ:- اور جب موزہ کو کوئی ایسی نجاست لگ جائے جس کے لئے کوئی جرم ہو جیسے گوبر اور آدمی کا پیخانہ اور خون اور منی پھر وہ سوکھ جائے اور اسے زمین پر کوئی رگڑ دے تو درست ہوگا (وہ پاک ہو جائیگی، اور یہ حکم استحسان کے طور پر ہے، اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے یہ کام جائز نہ ہوگا، اور قیاس کا بھی یہی تقاضا ہے، البتہ خاص کر صرف منی میں جائز ہوگا، اس لئے کہ موزے میں ناپاکی اس طرح داخل ہو جاتی ہے کہ اس اس کا سوکھ جانا اور اس کا رگڑ دینا اس کی ناپاکی کو دور نہیں کر سکتا ہے بخلاف منی کے جیسا کہ ہم اس مسئلہ کو عنقریب ذکر کرینگے، اور ان دونوں (شیخین) کی دلیل کہ رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے کہ اگر ان دونوں (جوتوں) میں اذی (گندگی) لگی ہو تو ان دونوں کو زمین سے پونچھ دو اس لئے کہ زمین ان کو پاک کرنے والی چیز ہے، اور اس لئے بھی کہ چمڑے میں ان کی سختی کی وجہ سے ناپاکی کے اجزاء داخل نہیں ہوتے سوائے تھوڑے اجزاء کے، پھر یہ اجزاء بھی جب خشک ہو جاتے ہیں تو ان کا جرم خود ان کو جذب کر لیتا ہے، پھر جب وہ اجزاء زائل ہو گئے تو جتنے اجزاء ان کے ساتھ تھے وہ بھی دور ہو گئے اور تر نجاست میں اس کے دھوئے بغیر نہ ہوگا، اس لئے کہ اسے زمین سے رگڑنے سے اجزاء پھیل جاتے ہیں اور زیادہ ہو جاتے ہیں اور وہ رگڑا اسے پاک نہیں کرتی ہے۔

## توضیح:- جرم دار نجاست موزہ میں لگی

**واذا اصاب الخف نجاسة لها جرم كالروث والعذرة والدم والمنی......الخ**

اور جب نجاست لگ گئی موزہ کو، جو بالکل چمڑے کا ہے یا اس جیسا ہے جیسے جوتہ وغیرہ، ایسی نجاست جس کا جرم ہے خواہ وہ نجاست خفیفہ ہو یا ثقیلہ، جرم سے مراد وہ چیز جس کا جسد خشکی پر نظر آتا ہو، وہ جسد خواہ عین نجاست کا ہو یہ مٹی وغیرہ ڈال کر اس کو جرم دار کر دیا ہو، یہی صحیح قول ہے، جیسے ادث یعنی ہر طرح کا گوبر، عذرہ آدمی کا پیخانہ، اور دم، منی، بہتا خون اور منی فدلکہ وہ نجاست لگ کر خشک ہو گئی اور اس کو زمین سے مل دیا، رگڑ دیا، تو وہ پاک ہو گیا اور اس سے نماز صحیح ہو گی، اور اگر بجائے رگڑنے کے اسے دھو دیا ہو تو بالاتفاق جائز ہے، رگڑنے اور ملنے سے پاک کرنے کا طریقہ ایسا ہے جس میں نہ پانی کی ضرورت ہوتی ہے اور

نہ کسی مائع کی۔

**وھذا استحسان**، پاک ہو جانے کا حکم استحسان کے قبیل سے ہے۔

**وقال محمدؒ لا یجوز، وھو القیاس الا فی المنی خاصة...... الخ**

مگر امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ جائز نہیں ہے، اور قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے البتہ صرف منی لگنے کی صورت میں جائز ہو گی، کیونکہ موزہ کے اندر جرم میں جو پیوست ہو جاتا ہے وہ نہ خشک ہونے سے اور نہ اس کے رگڑنے سے زائل ہوتا ہے، بر خلاف منی کے، جس کی وجہ ہم آئندہ ذکر کرینگے، اور محیط میں ہے کہ صحیح یہ ہے کہ امام محمدؒ نے اس قول سے رجوع کر لیا تھا، ع، اور شیخین کی دلیل رسول اللہ علیہ السلام کا یہ فرمان ہے کہ اگر دونوں موزوں میں نجاست ہو تو ان کو زمین سے مل دو کہ زمین ان سب کو پاک کر دیتی ہے، حضرت ابو ہریرہؓ نے رسول اللہ سے روایت کی ہے کہ **اذا وطی احد کم الاذی بخفیه الطهور لهما التراب** یعنی تم میں سے کوئی اپنے موزوں سے نجاست روند ڈالے تو ان کے پاک کرنے والی چیز مٹی ہے، ابو داؤد نے اور ابن حبان نے اپنی صحیح میں اس کی روایت کی ہے اور کہا ہے کہ مسلم کی شرط صحیح ہے۔ اور امام نوویؒ نے خلاصہ میں کہا ہے کہ ابو داؤد کی اسناد صحیح ہے، مع۔

ابو داؤد نے ابو سعید خدریؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ علیہ السلام نے فرمایا ہے کہ تم میں سے کوئی جب مسجد آئے تو دیکھے کہ اگر اس کے جوتوں میں پلیدی یا گندگی ہو تو اسے رگڑ دے اور ان میں نماز پڑھ لے، یعنی ان کو پہنے ہوئے پڑھ لے، چنانچہ اس قصہ میں یہ حدیث ہے، اور ابن خزیمہ نے ابو ہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ علیہ السلام نے فرمایا ہے کہ جو تم میں سے کوئی اپنے جوتوں یا موزوں سے نجاست کو روند ڈالے تو ان دونوں کو پاک کرنے والی مٹی ہے۔

واضح ہو کہ ان دونوں حدیثوں میں خشک و تر، گاڑھی اور پتلی ہونے کا کوئی فرق بیان نہیں کیا گیا ہے بلکہ دونوں مطلق ہیں اور ہر نجاست کو شامل ہیں، اس لئے ابو یوسفؒ نے اس حدیث کے اطلاق پر عمل کیا ہے سوائے پتلی ناپاکی کے، اور امام اعظمؒ نے اس کو جرم اور خشکی کے ساتھ مقید کر دیا ہے، ہاں جزئیہ بیان کرتے ہوئے اس میں عموم پیدا کر دیا ہے کہ وہ جرم و جسامت خواہ خود نجاست کی ہو یا دوسری چیز سے مل کر ہوئی ہو مثلاً موزہ پر شراب بہت زیادہ لگ گئی اور اسے پہنے ہوئے بالو یا مٹی میں اتنا چلا کہ اس میں مٹی لگ کر اس کی تہہ بن کر بیٹھ گئی اور جرم بن گیا، اس کے بعد اسے زمین سے رگڑ دیا جس سے وہ ساری تہہ گر گئی تو اب وہ موزہ پاک ہو گیا۔

**ولان الجلد لصلابته لایتداخله اجزاء النجاسة الا قلیل...... الخ**

اور اس وجہ سے کہ کھال سختی کی وجہ سے اس میں اجزاء نجاست نہیں سماتے مگر تھوڑے سے پھر یہ کم بھی خشک ہو جانے سے ان کا جرم خود ان کو جذب کر لیتا ہے، پھر جرم کے زائل ہوتے ہی نجاست کے اجزاء جو اس کے ساتھ موجود تھے خود زائل ہو گئے اور تر نجاست بغیر دھوئے پاک نہیں ہوتی ہے، یہی ظاہر الروایت ہے، قاضیخان، کیونکہ تر نجاست کو رگڑنے سے وہ اور زیادہ پھیل جائے گی، کیونکہ ہمیں اس بات کا یقین ہے کہ جوتوں اور موزوں نے جب پیشاب یا شراب چوس لی تو مسح کرنے سے وہ ختم نہ ہو گی، یہاں تک کہ اگر بالو یا مٹی سے شراب یا پیشاب پر تہہ جما دی اور وہ خشک ہو گئی تو رگڑنے سے وہ پاک ہو جائیگی، جیسا کہ شمس الائمہؒ نے کہا ہے اور یہی صحیح ہے، مگر امام ابو یوسفؒ نے خشک ہونے کی شرط نہیں لگائی ہے، مع۔

**وعن ابی یوسفؒ انه اذا مسحه بالارض حتی لم یبق اثر النجاسة یطهر لعموم البلوی، واطلاق ما یروی، وعلیه مشائخنا، فان اصابه بول فیبس لم یجز حتی یغلسه، وکذا کل ما لا جرم له، کالخمر، لان الاجزاء تتشرب فیه، ولا جاذب یجذبها، وقیل ما یتصل به من الرمل جرم له، والثوب یجزیء فیه الا الغسل، وان یبس لان الثوب لتخلخله یتداخله کثیر من اجزاء النجاسة، فلا یخرجها الا الغسل**

ترجمہ :- اور امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ تر نجاست ہونے کی صورت میں بھی جب موزہ کو زمین پر اتنا رگڑا کہ نجاست کا اثر جاتا رہا تو وہ پاک ہو گیا عموم بلوی اور حدیث کے مطلق ہونے کی وجہ سے، ہمارے مشائخ اسی قول پر ہیں پھر اگر موزہ کو پیشاب لگ گیا اور وہ خشک ہو گیا تو جب تک اسے نہ دھویا جائے پاک نہ ہو گا اور نماز اس میں جائز نہ ہو گی، یہی حکم ہر اس چیز کا ہے جس کا جرم نہ ہو مثلاً شراب، اس لئے کہ نجاست کے اجزاء اس میں جذب ہو جاتے ہیں، اور ان اجزاء کو اندر سے باہر لانے والی کوئی چیز نہیں ہے اور کہا گیا ہے کہ اس کے ساتھ جو کچھ مٹی یا بالو سے لگی ہے وہی اس کا جرم ہے، اور کپڑے کے معاملہ میں سوائے دھونے دوسری کوئی چیز جائز نہ ہو گی اگر چہ وہ نجاست خشک ہو گئی ہو، کیونکہ کپڑے میں ڈھیلا پن رہنے کی وجہ سے نجاست کے بہت سے اجزاء اس میں داخل ہو جاتے ہیں جنہیں نکال باہر کرنے کی دھونے کے سوائے دوسری کوئی صورت نہیں۔

توضیح :- موزہ پر پیشاب لگ گیا یا وہ نجاست لگی جس کا جرم نہیں ہے۔

## چند جزوی مسائل

**وعن ابی یوسفؒ انه اذا مسحه بالارض حتی لم یبق اثر النجاسة یطهر لعموم البلوی......الخ**

اور ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ ناپاکی جوتوں اور موزوں میں لگتے رہنا ایک عام بات ہے اور مجبوری کی کیفیت ہے اس لحاظ سے بھی نیز حدیث مطلق ہے یعنی اس میں خشک وتر ہونے کی قید نہیں ہے اس لئے وہ جیسی بھی ہو رگڑ دینے سے پاک ہو جائے گی، ہمارے مشائخ بھی اسی کے قائل ہیں، اور اسی پر فتوی ہے، قاضیخان، ملتقی الابحر اور یہی مختار ہے۔

حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ موزہ کو جو نجاست لگی ہے وہ جرمدار ہو یا جرمدار ہو گئی ہو یعنی پہلے تر تھی یا خشک جیسی بھی ہو، اب رگڑ دینے سے بھی موزہ پاک ہو جائے گا، اور اگر نجاست جرم دار نہ ہو جیسے پیشاب وغیرہ تو اس کے بارے میں فرمایا ہے فان اصابه بول الخ یعنی موزہ کو پیشاب لگا اور وہ خشک ہو گیا تو بغیر دھوئے وہ پاک نہ ہو گا، اور یہی حکم ہر ایسی چیز کا بھی ہے جس کا کوئی جرم نہ ہو مثلاً شراب وغیرہ، فرق یہ ہے کہ جو چیز خشک ہونے کے بعد موزہ کے اوپر نظر نہ آئے وہ بے جرم ہے، مج۔

**لان الاجزاء تتشرب فیه، ولا جاذب یجذبها......الخ**

وجہ یہ ہے کہ نجاست کے اجزاء اس میں پیوست ہو جاتے ہیں اور کوئی چیز جذب کرنے والی ایسی نہیں ہے جو انہیں کر لے، بخلاف جرم دار نجاست کے کہ جیسے جیسے اس کا جرم خشکی پر آتا گیا وہ اندر سے اجزاء کو چوستا اور خشک ہوتا گیا۔ وقیل ما یتصل به الخ اور کہا گیا ہے کہ اس نجاست کے ساتھ جو کچھ مٹی وغیرہ لگی ہے وہی اس کا جرم ہے یہی صحیح ہے، التبیین، اور اسی پر ضرورت کی وجہ سے فتوی بھی ہے، معراج الدرایہ۔ حق بات یہ ہے کہ حدیث خشک اور تر کو عام ہے اسی طرح پتلی اور گاڑھی کو بھی عام ہے، اسی موقع پر شریعت نے مطلقاً مسح کو اس کے لئے طاہر کرنے والا مان لیا ہے، اور یہ بات جو کہی گئی ہے کہ جرم کثیف اندرونی رطوبات کو جذب کر لیتا ہے، یہ وجہ عنایہ وغیرہ میں ہے، اس کو فتح القدیر میں رد کر دیا ہے، اس کے علاوہ موزہ پائخانہ میں لتھڑ گیا اور خشک ہونے سے پہلے اس کے ڈھیلے از خود گر گئے تو بظاہر یہ لازم آتا ہے کہ وہ مسح سے پاک نہ ہو حالانکہ مسئلہ مذکورہ کے خلاف ہے۔

## چند جزوی مسائل

اصل مسئلہ میں مترجم نے قید لگائی تھی کہ پورا موزہ چمڑے کا ہو اس وجہ سے کہ فتاوی ہندیہ میں ہے کہ ایک موزہ کے اندرونی ساق کے حصہ کا استر کپڑے کا ہے، اس کے شگافوں سے کسی طرح پانی اندر داخل ہو گیا اور موزے کو ہاتھ سے مل کر دھو دیا، اور تین بار پانی ڈال کر بھر کر بہا دیا مگر کپڑے کو نچوڑ نہیں سکا تو موزہ پاک ہو گیا، المحیط۔

نوازل میں ہے کہ مختار یہ ہے کہ پانی گرا کر ہر بار چھوڑ دے اتنی دیر کہ اس سے قطرہ ٹپکنا بند ہو جائیں۔ تاتارخانیہ۔
جس موزے کے چمڑے پر سوتی ڈورے کا جال دے کر اتنا خوشنما بناتے ہیں کہ اوپر سے تمام سوتی بن جاتا ہے، اگر نجاست اس کے نیچے پہونچے تو اسے تین بار دھویا جائے اور ہر بار چھوڑا جائے، اور بعضوں نے کہا ہے کہ ایکبار دھو کر چھوڑ دیا جائے یہاں تک کہ اس سے ٹپکنا موقوف ہو جائے پھر دوبارہ اور سہ بارہ بھی اسی طرح کیا جائے، یہی قول اصح ہے مگر پہلی صورت میں احتیاط زیادہ ہے، الخلاصہ۔

## موزہ کو منی لگ گئی

اگر خشک ہو تو اسے فرک یعنی مل کر جھاڑ دینا جائز ہے۔ الکافی۔ جس طرح موزہ پاک ہو جاتا ہے اسی طرح اگر پوستین میں ایسی نجاست لگ گئی جو جرم دار ہے اور خشک ہو گئی تو مل ڈالنے سے پاک ہو جائیگی، المضمرات۔

**والثوب يجزىء فيه الا الغسل، وان يبس لان الثوب لتخلخله ...... الخ**

اور کپڑا دھونے کے ماسوا کسی دوسرے طریقہ سے پاک نہیں کیا جاتا ہے اگرچہ اس کی نجاست خشک ہو چکی ہو، یہ حکم منی کے علاوہ دوسری ناپاکیوں کا ہے کیونکہ منی کا حکم بعد میں بالتفصیل آرہا ہے، کیونکہ کپڑے میں اس کے ٹھوس نہ ہونے کی وجہ سے بہت سے اجزائے نجاست داخل ہو جاتے ہیں، اس لئے ان اجزاء کو دھونے کے ماسوا دوسری کوئی چیز نہیں نکال سکتی ہے، اس میں اصل دلیل نصوص ہیں جن میں دھونے کا تذکرہ موجود ہے، م، اگر کپڑے کو زبان سے اتنا چاٹا جائے کہ نجاست کے اثرات ختم ہو جائیں تو وہ پاک ہو جائے گا، المحیط، ھ۔

**والمنى نجس يجب غسله رطبا، فاذا جف على الثوب اجزاء فيه الفرك، لقوله عليه السلام لعائشة ؓ فاغسليه ان كان رطبا، وافركيه ان كان يابسا، وقال الشافعیؒ المنى طاهر**

ترجمہ:۔اور منی ناپاک ہے، جب تک کہ وہ تر ہو اسے دھونا فرض ہے اور جب وہ خشک ہو جائے تو اسے فرک کرنا کافی ہے کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت عائشہؓ سے فرمایا کہ اسے دھو ڈالو اگر وہ تر ہو اور اسے فرک کر دو اگر وہ خشک ہو چکی ہو، اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ منی پاک ہوتی ہے۔

## توضیح: منی کا دھونا اور مل کر جھاڑ دینا۔ سرخ خون لگ کر خشک ہو گیا

**والمنى نجس يجب غسله رطبا، فاذا جف على الثوب اجزأ فيه الفرك......الخ**

اور منی جب تک تر ہو اس کا دھونا فرض ہے جیسے دوسری نجاستیں دھوئی جاتی ہیں، پھر جب وہ کپڑے پر خشک ہو جائے تو اسے فرک کرنا کافی ہے، یعنی مل کر اسے جھاڑ دینا، یہ بطریق استحسان ہے، العنایہ، بشرطیکہ ذکر کا بالائی حصہ پہلے سے پاک ہو اس طرح سے کہ پہلے پیشاب کرنے کے بعد پانی سے اسے دھو دیا ہو، ت، کیونکہ اگر پہلے سے پہلے پیشاب سے ناپاک ہو تو موجودہ صورت میں منی کو صرف جھاڑ دینا کافی نہ ہوگا، محیط السرخسی، صحیح مسلک یہ ہے کہ مرد و عورت کی منی کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، اور فرک کے بعد بھی اگر کچھ اثر باقی رہ جائے تو کوئی نقصان نہ ہوگا، الزائدی، وع، اور اگر تازہ خون سرخ رنگ ہو تو بسوط بکرؒ میں ہے کہ جب خشک ہو جائے تو منی کی طرح یہ بھی فرک سے پاک ہو جائیگا۔ ع۔ اور یہی اظہر ہے، م، لیکن مشہور یہ ہے کہ بغیر دھوئے پاک نہ ہوگا اور یہی احوط طریقہ ہے اور اگر منی استر تک نکل آئی ہو تو بھی فرک کافی ہے، یہی صحیح ہے، الجوہرہ، التبیین۔

**لقوله عليه السلام لعائشة ؓ فاغسليه ان كان رطبا، وافركيه ان كان يابسا......الخ**

اس جگہ حدیث بیان کرنے سے مصنفؒ کی مراد یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے دونوں صورتوں میں سے ہر ایک کے لئے حکم

فرمایا ہے، ابن الہمامؒ نے لکھا ہے کہ صحیح ابو عوانہ میں ام المومنین حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے کہ میں رسول اللہ ﷺ کے کپڑے سے منی کھرچ اور رگڑ دیا کرتی تھی جب وہ خشک ہوتی اور وہ جب تر ہوتی تو اسے مسح کر دیتی یا دھو دیتی، اس جگہ مسح کرنے اور دھونے میں حمیدی راوی کو شک ہے کہ کون سا لفظ فرمایا ہے، اور دار قطنیؒ نے بغیر کس شک کے صرف دھونا روایت کیا ہے، یہاں تک تو ام المومنین صدیقہؓ کا فعل اور عمل مذکور رہا، اب یہ بات کہ خود رسول اللہ ﷺ نے بھی ویسا ہی حکم فرمایا تھا جیسا کہ مصنفؒ نے بیان فرمایا ہے تو ممکن ہے کہ اس کی بھی کوئی روایت موجود ہو۔

لیکن اول یہ ہے کہ حدیث میں یہ بات ظاہر ہے کہ جو کچھ ام المومنینؓ کرتی تھیں رسول اللہ ﷺ کو بھی اس کی خبر ہوا کرتی تھی آپ کسی عمل سے بے خبر نہیں رہتے تھے اور آپ جان کر اس کو برقرار رکھتے گویا اس کی تائید اور تصدیق فرما دیا کرتے تھے اور صحیح مسلم میں ام المومنینؓ کی حدیث ہے کہ آپ منی کو دھوتے پھر اسی کپڑے میں نماز کو باہر تشریف لے آتے، اور میں کپڑے میں دھونے کا نشان دیکھتی تھی۔

اس حدیث میں اس بات کا احتمال ہے کہ خود رسول اللہ ﷺ اپنے ہاتھ سے دھو لیا کرتے، تو اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے منی ناپاک تھی، اور اس بات کا بھی احتمال ہے کہ آپ کے حکم سے دھویا گیا اور آپ نے خود نہیں دھویا تھا تو بھی ظاہر ہے، مف۔

اور صحیح مسلم میں ام المومنینؓ سے روایت ہے کہ میں رسول اللہ ﷺ کے کپڑے سے منی کو رگڑ اور کھرچ دیتی تھی اور آپ اسی کپڑے کو پہن کر نماز پڑھتے تھے، یہ روایت ابو داؤد نے بھی بیان کی ہے، اور دوسری صحیح روایت میں ہیں کہ میں نے خود کو دیکھا کہ میں رسول اللہ ﷺ کے کپڑے سے خشک منی کو اپنے ناخن سے کھرچ دیا کرتی تھی، اس مفہوم کی بہت سی آثار و حادیث موجود ہیں چنانچہ ابن ابی شیبہ نے حضرت عمرؓ اور طحاوی کے علاوہ اوروں نے بھی حضرت عمرو عائشہ اور جابرؓ اور تابعین کی ایک جماعت سے روایت بیان کی ہیں، ان سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ صحابہ کرام کے علاوہ تابعین نے بھی منی کو دھویا اور اس کے دھونے کا حکم دیا، یہاں تک کہ حضرت ابو ہریرہؓ کو جب منی کی جگہ کا علم نہ ہو سکا تو پورے کپڑے کو دھونے کا حکم فرمایا، اس طرح یہ بات ثابت ہو گئی کہ منی نجس ہے جیسا کہ مصنفؒ نے اس کی تصریح فرمائی ہے۔

## منی کی پاکی اور ناپاکی کی بحث

**وقال الشافعیؒ المنی طاھر......الخ**

اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ منی پاک ہے، نوویؒ نے کہا ہے کہ شافعیہ کے اختلاف میں صحیح یہ ہے کہ عورت اور مرد دونوں کی منی پاک ہے، ان سب میں قوی دلیل حضرت عائشہ صدیقہؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے کپڑے سے منی کھرچ دیا کرتی تھی اس حالت میں کہ آپ نماز میں ہوتے تھے، یہ روایت ابو بکر بن خزیمہ نے اپنی صحیح میں بیان کی ہے، بیہقیؒ نے کہا ہے کہ اگر منی نجس ہوتی تو اس کے ساتھ نماز جائز نہ ہوتی، اس کا جواب یہ دیا ہے کہ ام المومنینؓ نے خود منی کے بارے میں فرمایا ہے کہ جب کپڑے میں لگ جائے اور وہ تم کو نظر آ جائے تو اس کو دھو ڈالو اور اگر نظر نہ آئے تو اس کو نضح کرو، طحاوی نے اس حدیث کی روایت کی ہے اور اس کی اسناد صحیح ہے۔

اس جگہ اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ نضح کے معنی ہیں پانی چھڑک دینا اگر وہ ناپاک ہوتی تو پورے کپڑے کے دھونے کا حکم ہوتا اس کا جواب یہ ہے کہ نضح کے معنی دھونے کے ہیں اور صحیح احادیث میں بھی موجود ہے، مع، اور امام شافعیؒ کی دوسری دلیل حضرت عبد اللہ بن عباسؓ سے ایک روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے منی کے بارے میں دریافت کیا کہ وہ جب کپڑے کو لگ جائے تو فرمایا کہ وہ تو ناک کے رینٹ اور تھوک کے جیسی چیز ہے پھر فرمایا کہ اس کے لئے یہی کافی ہے کہ اس کو کسی چیتھڑے

ازخر گھاس سے صاف کردے، بیہقی نے کہاہے کہ صحیح ہے کہ یہ حدیث ابن عباسؓ پر ہی ختم ہو جاتی ہے اور رسول اللہ ﷺ تک نہیں پہنچتی ہے یعنی ابن عباسؓ نے خود اپنی سمجھ سے فتوی دیاہے لیکن ابن الجوزیؒ نے تحقیق میں کہاہے کہ اسحٰق ارزق نے اس کو ابن عباسؓ سے مرفوع بیان کیاہے اور جس راوی سے صحیحین میں روایت آئی ہے وہ راوی ثقہ ہے لہٰذا اس کی زیادتی قابل قبول ہے، الفتح۔

جواب یہ ہے کہ سوال ابن عباسؓ سے کچھ اور ہوا اور جواب دوسرا دیا، اور اسحٰق ارزق نے رسول اللہ ﷺ سے سوال وجواب کو ذکر کیا اور اس جملہ کو زیادتی نہیں کہاجائے گا بلکہ تغیر، بات بدل دینا کہاجائے گا، اسی بناء پر باوجود اس کے کہ بیہقی نے پرزور تائید کرنی چاہی مگر صرف یہی کہا اس میں وقف ہی صحیح یعنی ابن عباسؓ نے از خود جواب دیاہے، لہٰذا ابن الجوزی کے کہنے پر توجہ نہیں دی جائیگی۔ م۔

دوسری عقلی دلیل یہ پیش کی کہ انسان کی پیدائش کا مبدأ اور اصل منی ہے اس سے معلوم ہوا کہ انسان کی اصل نجس نہیں ہوسکتی ہے جواب یہ ہے کہ ان کی بات قابل تسلیم نہیں ہے کیونکہ انسان کی پیدائش منی کے بعد خون پھر لوتھڑا، وغیرہ مختلف حالات سے گذرنے کے بعد انسان پیدا ہوتا ہے اس میں خون جما ہوا بھی تو منی سے ہی پیدا ہوا ہے حالانکہ خون بالاتفاق ناپاک ہے، پھر اگر اس حدیث کو مرفوع صحیح مان لیا جائے تو ہماری روایت کردہ حدیث کے معارض ہوگی اس وقت ہماری روایت ترجیح ہوگی کیونکہ اس سے منی ناپاک ہونے کو ترجیح دی جاتی ہے، الفتح، اسی لئے مصنفؒ نے فرمایاہے۔

**والحجة عليه ما رويناه، وقال عليه السلام انما يغسل الثوب من خمس، وذكر منها المني، ولو اصاب البدن قال مشائخناؒ يطهر بالفرك، لان البلوى فيه اشد، وعن أبي حنيفةؒ انه لا يطهر الا بالغسل، لان حرارة البدن جاذبة، فلا يعود الى الجرم والبدن لا يمكن فركه**

ترجمہ:- اور ان کے خلاف ہماری دلیل وہ ہے جو ہم نے اس سے پہلے روایت کی ہے، نیز رسول اللہ ﷺ نے فرمایاہے کہ پانچ چیزوں سے کپڑا دھویا جاتا ہے ان میں سے ایک منی بھی ہے اور اگر بدن کو منی لگ جائے تو ہمارے مشائخ نے فرمایاہے کہ کھرچ کر پاک کیا جائے، کیونکہ لوگ اس میں بہت مبتلا ہوتے ہیں، اور ابو حنیفہؒ سے مروی ہے کہ بغیر دھوئے ہوئے بدن پاک نہیں کیا جاسکتاہے، اس لئے کہ بدن کی گرمی منی کو جذب کرلیتی ہے اس لئے وہ دوبارہ جرم نہیں بن سکتی ہے، اور بدن کو فرک کرنا ممکن نہیں ہے۔

## توضیح:- منی کی پاکی اور ناپاکی کی بحث

**والحجة عليه ما رويناه، وقال عليه السلام: انما يغسل الثوب من خمس، وذكر منها المني......الخ**

اور امام شافعیؒ کے خلاف ہماری وہ دلیل وہ روایت ہے جو ہم نے پہلے بیان کردی ہے، اور دوسری دلیل وہ حدیث ہے جس میں رسول اللہ ﷺ نے فرمایاہے کہ کپڑا پانچ چیزوں سے دھویا جاتاہے، ان میں سے ایک منی کو بھی ذکر فرمایاہے اس حدیث کو دار قطنی نے عمار بن یاسرؓ سے روایت کیاہے کہ میں ایک کنوئیں پر یا رکیہ (پانی والے کنویں) پر تھا کہ آں حضرت ﷺ میری طرف تشریف لائے اور فرمایا اے عمار! کیا کررہے ہو؟ میں نے عرض کیا یارسول اللہ (ﷺ) میرے والدین آپ پر فدا ہوں، میرے کپڑے میں نجاست لگ گئی ہے میں اسے دھورہا ہوں، تو آپ نے فرمایا کہ کپڑا تو پانچ چیزوں سے دھویا جاتاہے (۱) پائخانہ (۲) پیشاب۔ (۳) قئی۔ (۴) خون اور منی سے، اے عمار تمہاری ناک اور رینٹ اور تمہاری آنکھوں کے آنسو اور تمہارے کنویں کا پانی یہ سب برابر ہیں، دار قطنی نے کہاہے کہ اس روایت کے راوی ثابت بن حماد ضعیف ہیں اور وہی اس کی روایت کرتے ہیں۔

جواب دیا گیا ہے کہ ایسی بات نہیں بلکہ طبرانی نے معجم کبیر میں اس کو ابراہیم بن زکریا عجلی کی متابعت سے بھی نقل کیا ہے، اور اس راوی کی دوسروں نے کمزور اور ضعف کا اظہار کیا ہے، اور بزاز نے اس کی توثیق کی ہے دار قطنی نے کہا ہے کہ علی بن زید بن جدعان راوی حجت کے لائق نہیں ہے۔

اور یہ بھی جواب دیا گیا ہے کہ ترمذی نے کہا ہے کہ وہ صدوق ہے اور اس کی کئی حدیثوں کو حسن کہا ہے، عجلیؒ نے کہا ہے کہ اس میں کچھ مضائقہ نہیں ہے، امام مسلمؒ نے اس سے دوسرے کو ملا کر روایت کی ہے، اور حاکم نے اس سے روایت کی ہے، مف، بلکہ امام احمد نے مسند میں اس سے اور بھی تو نہیں ہے مگر صفائی کے خیال سے اس کے دھونے کا حکم دیا گیا ہے کیونکہ اس میں داغ بھی ہوتا ہے اور ایک خاص بدبو بھی ہوتی ہے۔

جواب یہ دیا جائے گا کہ اس طرح احادیث میں توافق پیدا کرنا شرعی قوانین کی مخالفت کرنی ہے، کیونکہ ایسی صورت میں دھونے کا حکم وجوب اور لزوم کے طور نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ اس منی کے دھونے کو پیشاب اور پائخانہ میں بھی وہی احتمال نکالا جاسکتا ہے، حالانکہ شریعت نے اسے پانی کے حکم میں رکھا ہے، اس اعتبار سے کہ اس کا دھونا ضروری نہیں ہے، اب ایک بات یہ قابل غور ہے کہ عام قاعدہ ہے کہ جب کسی مسئلہ میں اختلاف ہو جاتا ہے تو اس کی شدت خفت سے بدل جاتی ہے تو منی کے بارے میں اس جگہ جب اختلاف ہو گیا ہے اس سے لازم آتا ہے کہ اس کی نجاست بھی ثقیلہ باقی نہ رہے بلکہ خفیفہ ہو جائے۔

جواب یہ ہے کہ امام اعظمؒ کے نزدیک اس مسئلہ میں ان کے اسلاف کا اختلاف ثابت نہیں ہو سکا ہے لہٰذا ان کے نزدیک نجاست پر اجتہاد باقی رہ گیا ہے، فافہم۔

**ولو اصاب البدن...... الخ** اگر منی بدن میں لگ کر خشک ہو گئی تو ہمارے مشائخؒ نے فرمایا ہے کہ وہ بدن بھی فرک کھرچنے اور رگڑنے سے پاک ہو جائیگا، کیونکہ آدمی اس میں اکثر مبتلا ہوتا رہتا ہے، یہی ظاہر مذہب ہے، ت۔

**وعن أبي حنيفةؒ انه لا يطهر الا بالغسل، لان حرارة البدن جاذبة......الخ**

اور امام ابو حنیفہؒ کا یہ مذہب ہے کہ بدن صرف دھونے سے ہی پاک ہوگا، دوسرے کسی طریقہ سے پاک نہ ہوگا، وہ منی خواہ تر ہو یا خشک ہو، جیساکہ کافی میں اصل سے منقول ہے اور قاضیخان وخلاصہ میں ہے، ھ، کیونکہ بدن کی گرمی منی کو جذب کر لیتی ہے اس کے بعد دوبارہ وہ جذب شدہ منی جرم نہیں بن سکتی ہے یعنی جو اجزاء منی بدن میں جذب ہو چکے ہیں وہ بدن سے نکل کر خشکی پر منی کے جرم دوبارہ نہیں بنیں گے، لہٰذا ان کا دھونا ہی لازم ہوا۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ دلیل قابل غور ہے، کیونکہ بدن کی حرارت اگر ایسی ہی جاذب ہے تو جو اجزاء اس میں داخل ہو چکے ہیں وہ جس طرح کھرچنے سے نہیں نکل سکتے ہیں دھلنے سے بھی نہیں نکل سکتے ہیں نیز بدن کا فرک بھی اس معنی کے اعتبار سے ممکن ہے کہ کھرچ کر جھٹک دیا جائے، اور یہ جواب شاید درست ہو جائے کہ شریعت نے پانی کا یہ خاصہ تسلیم کیا ہے کہ وہ ناپاکی دور کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے اس لئے جذب شدہ اجزاء منی کو بھی پانی پاک کر دے گا، فافہم، واللہ تعالیٰ اعلم۔

حاصل کلام، ظاہر مذہب اور فتویٰ بھی اسی پر ہے کہ خشک منی کے فرک کرنے یعنی کھرچنے اور رگڑنے سے بدن بھی پاک ہو جائے گا، لیکن اس ایک شرط کے ساتھ کہ ذکر کا سر پاک ہو یعنی پہلے پیشاب کر کے دھو دیا گیا ہو جیساکہ کپڑوں میں ہوا کرتا ہے، م، ایک قول یہ بھی ہے کہ اس سے پہلے مذی نہ آئی ہو، اور اگر پہلے مذی لگی ہو تو اس صورت میں بغیر دھوئے ہوئے وہ حصہ پاک نہ ہوگا، ان ہی مسائل کی بناء پر شمس الائمہؒ نے کہا ہے کہ منی کا مسئلہ مشکل ہے کیونکہ ہر ایک مذکر، اور مرد کو مذی آتی ہے پھر منی نکلتی ہے، البتہ اس کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ اگر تھوڑی مذی مغلوب اور منی میں گم ہو گئی ہو تو اس صورت میں مذی منی کے تابع کر کے پاک قرار دی جائے گی۔

ابن الہمام نے کہا ہے کہ یہ جواب ظاہر اور واضح ہے، اور جب خشک منی کو شریعت نے صرف فرک یعنی کھرچ دینے سے

پاک قرار دیا ہے تو یہ بھی ضروری ہے کہ مذی کو ضرورت کی بناء پر منی کے تابع اور اس میں لاپتہ قرار دیا جائے، اس کے برخلاف آدمی نے جب پیشاب کر کے پانی سے استنجاء نہیں کیا ہو اور منی نکل آئی ہو تو یہ بغیر دھوئے پاک نہ ہوگی کیونکہ اس صورت میں ضرورت اور مجبوری کا اعتبار نہ ہوگا، اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اگر کسی نے اس طرح پیشاب کیا کہ وہ پیشاب اپنے سوراخ سے نکل کر سیدھا بہہ گیا اس شرمگاہ پر ذرہ برابر بھی کہیں نہیں لگا اس کے بعد ہی کسی وقت منی بھی نکل آئی تو اس کے نجس ہونے کا حکم نہیں دیا جائیگا اسی طرح اگر پیشاب تو نکل کر ادھر ادھر منتشر ہو گیا لیکن اس کے بعد منی اس طرح کوذکر جھٹکے کے ساتھ نکلی کہ شرمگاہ کے سرے پر منتشر نہیں ہوئی تو بھی پاک رہی کہ پیشاب سے مخلوط نہیں ہوئی، اور اگر کپڑے میں استر ہو اور وہاں تک منی پھوٹ گئی تو تمر تاشیؒ نے کہا ہے کہ صحیح مسلک یہ ہے کہ یہ موزہ بھی رگڑنے اور فرک کرنے سے پاک ہو جائیگا، الفتح۔

اگر منی کو کھرچ کر کپڑے کو پاک کیا گیا پھر اس کپڑے پر کہیں سے تری پہنچ گئی تو مختار مذہب یہ ہے کہ اس کی ناپاکی لوٹ کر کپڑا ناپاک نہ ہوگا، الخلاصہ۔

**والنجاسة اذا اصابت المرأة او السيف، اكتفى بمسحهما، لانه لا تتداخلهما النجاسة، وما على ظاهره يزول بالمسح، وان اصابت الارض نجاسة، فجفت بالشمس، وذهب اثرها، جازت الصلوٰة على مكانها، وقال زفرؒ والشافعيؒ: لاتجوز، لانه لم يوجد المزيل، ولهذا لا يجوز التيمم بها، ولنا قوله عليه السلام: ذكاة الارض يبسها**

ترجمہ:- اور ناپاکی جب آئینہ یا تلوار میں لگ جائے تو ان دونوں کو پوچھ لینا ہی کافی ہے، کیونکہ ان دونوں میں ناپاکی اندر داخل نہیں ہوتی ہے اور جو کچھ اوپر لگی تھی وہ پوچھ لینے سے ختم ہو گئی اور اگر ناپاکی زمین میں لگ جائے اور دھوپ سے وہ ناپاکی سوکھ جائے اور اس کا اثر و نشان ختم ہو جائے تو اس جگہ پر نماز جائز ہو جائیگی، اور امام زفرؒ اور شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ جائز نہ ہوگی کیونکہ اسے دور کرنے والی کوئی چیز وہاں پر نہیں پائی گئی ہے اسی بناء پر اس زمین پر تیمم کرنا جائز نہیں ہے، اور ہماری دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے کہ زمین کی پاکیزگی اس کا خشک ہو جانا ہے۔

## توضیح:- آئینہ اور تلوار کو نجاست لگنا، پچھنے لگانے کی جگہ کو پوچھنا چھری وغیرہ کو ناپاک پانی سے دھار دار بنانا، چھری کا ناپاک ہونا۔

**والنجاسة اذا اصابت المرآة...... الخ**

اور ناپاکی خواہ خشک ہو یا تر ہو اور اس میں جرم ہو یا نہ ہو، التبیین، جیسا کہ فتوی دینے میں مناسب و پسندیدہ ہے، العنایہ، جب آئینہ یا تلوار یا چھری یا اس جیسی صیقل اور صاف ستھری چمکدار کی ہوئی چیز کو جو کھردری نہ ہو البتہ اس کے اوپر ناپاک پانی کا ملمع یا چڑھاوا نہ ہو تو جس طرح یہ سب چیزیں دھونے سے پاک ہو جاتی ہیں اسی طرح یہ سب مسح کر دینے اور پوچھ دینے سے بھی پاک ہو جاتی ہیں، مثلاً پاک کپڑے سے پوچھ دی جائیں، المحیط، کیونکہ ان چیزوں میں نجاست اندر پیوست نہیں ہوتی ہیں، اور جو نجاست ان کے اوپر لگی رہ جاتی ہے وہ رگڑ دینے سے دور ہو جاتی ہے، مختصر کرخی میں یہی مذکور ہے، اور صاحب قدوری و صاحب ہدایہ کا مذہب مختار ہے، اور فتوی کے لئے مختار ہے، ج، اور اگر ان میں سے کوئی چیز کھردری یا نقش دار ہو تو وہ رگڑنے سے پاک نہ ہوگی۔

اگر پچھنے لگانے کی جگہ کو تین بار پاک بھگے کپڑے سے پوچھ دیا جائے تو پھر اس کے دھونے کی ضرورت نہیں ہے، دھونے

کی بجائے کافی ہے، کیونکہ یہ کپڑے بھی دھونے کا کام دیتے ہیں، محیط السرخسی، اگر چھری وغیرہ کو ناپاک پانی سے ملمع کیا گیا یعنی اس کی چمک اور مظبوطی بڑھائی گئی ہو تو اس بر تین بار پاک پانی سے اسی طرح ملمع کر دینے سے پاک ہو جائیگی، جیسا کہ المحیط میں ہے۔

اگر چھری ناپاک ہو گئی اور کسی نے اسے زبان سے چاٹ لیا یا تھوک سے پوچھ لیا تو وہ پاک ہو جائیگی، قاضیخان، ھ، واضح ہو کہ صیقل ہونے یا دھار دینے کی قید اس مسئلہ میں معتبر ہے، اسی بناء پر اگر کسی چھری یا تلوار پر تری لگی ہوئی ہو تو وہ بغیر دھوئے پاک نہ ہو گی، اور مصنفؒ نے تجنیس میں کہا ہے کہ یہ بات صحت کے معیار پر پہنچ چکی یا متحقق ہو چکی ہے کہ صحابہ کرام رضوان اللہ عنہم کافروں کو اپنی تلوار سے قتل کرتے پھر ان تلواروں کو رگڑ کر بدن میں لٹکائے ہوئے نمازیں پڑھا کرتے تھے، اس سے یہ مسائل نکالے گئے ہیں کہ اگر آدمی کے ناخن پر ناپاکی لگی ہو اور وہ اسے زمین پر رگڑ دے تو وہ پاک ہو جائیگا، اسی طرح رنگ و روغن کئے ہوئے برتنوں اور چھیلی ہوئی یا تراشی ہوئی لکڑی اور نرکل کی چٹائی کا بھی یہی حال ہے (کہ رگڑنے سے پاک ہو جائیگی)، الفتح، اس طرح صیقل کیا ہوا ٹکڑا یا لوہا وغیرہ بھی پاک ہو جائیگا، د، بکری ذبح کر کے وہ خون آلود چھری اس کے بالوں یا کھالوں پر رگڑ دی گئی ہو تو وہ پاک ہو گئی، ع۔

**وان اصابت الارض نجاسة، فجفت بالشمس، وذهب اثرها، جازت الصلوة على مكانها...... الخ**

اور اگر کسی قسم کی بھی ناپاکی زمین پر گر گئی اور وہ آفتاب کی روشنی آگ ہوا یا ہوا سایہ یا کسی اور طریقہ سے وہ خشک ہو گئی، فع، البحر، اور اس کی نجاست کا اثر بھی جاتا رہا یعنی رنگ و بو جاتی رہی فع، البحر، د، اور مزہ بھی جاتا رہا، مج، تو اس جگہ پر نماز پڑھنی درست ہو جائیگی، اس سے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ تیمم کرنا اس مٹی سے جائز نہ ہو گا، یہی ظاہر الروایۃ ہے، اور شافعیہ میں سے امام نوویؒ بھی ہمارے موافق ہیں اور خود امام شافعیؒ کا بھی ایک قول ہمارے موافق ہے۔

**وقال زفرؒ والشافعيؒ: لاتجوز، لانه لم يوجد المزيل......الخ**

اور امام زفر و شافعیؒ نے کہا ہے کہ اس پر نماز بھی جائز نہیں ہو گی کیونکہ اسے زائل کرنے والی کوئی دوسری چیز نہیں پائی گئی ہے، اسی وجہ سے اس مٹی سے تیمم جائز نہیں ہے، جواب یہ ہے کہ آگ سے جلانا بھی پاک کرنے کا ذریعہ ہوتا ہے، اسی طرح حرارت بھی خواہ تھوڑی ہو یا زیادہ سب نجاست کو دور کرتی ہے اور وہ پائی گئی ہے، م۔

**ولنا قوله عليه السلام: ذكاة الارض يبسها......الخ**

اور ہماری دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ ارشاد ہے **ذكاة الارض يبسها** کہ زمین کی پاکی اس کا خشک ہو جانا ہے، یہ حدیث مرفوع نہیں پائی گئی ہے، بعض مشائخ نے اسے ام المومنین حضرت عائشہؓ کا اثر بیان کیا ہے، اور بعضوں نے محمد بن الحنفیہ کا اور ابن ابی شیبہؒ نے بھی محمد بن الحنفیہ سے روایت کیا اور ابو قلابہ سے بھی اور عبد الرزاق نے مصنف میں ابو قلابہ سے ان الفاظ سے روایت کیا ہے **جفوف الارض طهور ها** زمین کا خشک ہو جانا اس کی پاکی ہے، اور مبسوط میں مصنف کے مانند مرفوع حدیث ذکر کی ہے، **واللہ تعالٰی اعلم**، مف۔

اور عینیؒ نے کہا ہے کہ محمد بن الحنفیہ اگرچہ تابعین میں سے ہیں لیکن صحابہؓ نے ان کا فتوی قبول کیا ہے، اب جبکہ انہوں نے زمین کے بارے میں یہ فتوی دیا **اذاجفت الارض فقد ذكت** اور ان کے اس فیصلہ کے خلاف کسی دوسرے صحابی سے کوئی روایت مروی نہیں ہے، لہٰذا یہ ایک طرح سے اجماع سکوتی ہوا یعنی خاموشی کے ساتھ سبھوں نے ان کے فیصلہ کو تسلیم کر لیا، بلکہ ابو جعفر محمد بن علی بن الحسین اور ابو قلابہ سے بھی اس کے موافق مروی ہے، بالخصوص جب کہ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے لہٰذا اسی پر دارومدار ہوا، اس کے علاوہ ہمارے بہت سے فقہاء نے ابو داؤد کی روایت سے اس مسئلہ کا استدلال کیا ہے، کہ ابن عمرؓ نے کہا ہے کہ آں حضرت ﷺ کے زمانے میں ہم رات مسجد میں سوتے تھے اور میں کنوارہ نوجوان تھا، اور مسجد میں کتے پیشاب کرتے اور مسجد میں وہ آیا جایا کرتے تھے، اور صحابہ کرام ان کی وجہ سے مسجد کی کسی چیز کو پانی سے چھڑکتے نہیں تھے۔

ابوداؤد نے سنن میں باب **طہور الارض اذا یبست** یعنی زمین جب خشک ہو جائے تو اس کے پاک ہونے کے باب میں اس حدیث کو ذکر کیا ہے، اس حدیث کو ابو بکر بن خزیمہ نے صحیح میں روایت کیا ہے، الحاصل زمین کے پاک ہونے کا خشکی کی وجہ سے اعتبار نہ ہوتا تو لازم آتا کہ اس کو ناپاک ہی چھوڑ دیا، حالانکہ اول تو مسجد کے پاک رکھنے کا ایک واجبی اور عمومی حکم تھا، اور یہ بات بھی اچھی طرح معلوم ہے کہ مسجد نبوی میں جو اس وقت چھوٹی سی مسجد تھی اسی میں سب کو نماز پڑھنے کا حکم تھا تو یقیناً وہ لوگ ایسی جگہ پر بھی کھڑے ہوتے ہوں گے جہاں کتوں کی آمد و رفت رہتی تھی، ان کی حرکت آمد و رفت کسی مخصوص جگہ پر نہ تھی بلکہ مسجد کے متفرق مقامات میں تھی جیسا کہ ان کی عادت مسلم ہے، اور الفاظ روایت سے بھی اسی کا پتہ چلتا ہے، خطابیؒ نے اس کی تاویل اس طرح کی ہے کہ کتوں کا عمل مسجد سے باہر ہوتا تھا، مگر ادنیٰ غور سے پتہ چلتا ہے کہ یہ تاویل باطل ہے کیونکہ مسجد ہونے کی تصریح موجود ہے، اگر یہی بات تھی تو پھر پانی چھڑکنے یا دھونے کے الفاظ کے کیا معنی اور کیا ضرورت تھی۔

اگر یہ کہا جائے کہ صحیحین میں اعرابی کے پیشاب کرنے اور اس پر ایک ڈول پانی ڈالنے کا حکم روایتوں میں موجود ہے، عینیؒ نے جواب دیا ہے کہ یہ کچھ اختلاف کی بات نہیں ہے کیونکہ ہمارے نزدیک زمین جس طرح خشک ہونے سے پاک ہوتی ہے اسی طرح پانی سے بھی پاک ہوتی ہے، اسی لئے ہمارا عمل دونوں صورتوں پر ہے ابن الہمامؒ نے فرمایا ہے کہ اعرابی کے پیشاب پر پانی بہانے کا حکم اس وجہ سے کہ وہ دن کا واقعہ تھا اور دن کے وقت متواتر اور مختلف جماعتیں ہوتی تھیں، اور ممکن ہے کہ اس وقت اس کے سوکھنے کے لئے وقت کافی نہ سمجھا گیا ہو اس لئے اس کو پانی سے دھونے کا حکم دیدیا، بر خلاف رات کے وقت کے کیونکہ اس میں ایک جماعت سے دوسری جماعت کے وقت میں کافی فاصلہ ہوتا ہے اس لئے کتوں کا پیشاب ضرور خشک ہو جاتا، یا یہ وجہ ہو کہ نماز کا وقت قریب آچکا ہو، یا اس وجہ سے کہ دونوں قسم کی طہارتوں میں یعنی خشک ہونے اور دھونے میں بہتر طہارت کا ارادہ کیا گیا ہو، الفتح، اب ایک سوال اور اس کا جواب باقی رہ گیا ہے، سوال یہ ہے کہ اگر خشک ہو جانے سے زمین پاک ہو جاتی ہے تو اس پر تیمم کرنا جائز کیوں نہیں ہوتا ہے، جواب سامنے مذکور ہے۔

**وانما لایجوز التیمم لأن طهارة الصعید ثبت شرطا بنص الکتاب، فلاتتادی بما ثبت بالحدیث ......الخ**

ترجمہ:- اور ویسی مٹی سے تیمم اس لئے ناجائز ہے کہ تیمم میں پاک مٹی کی قید بطور شرط نص کتاب سے ثابت ہوتی ہے اس لئے جو طہارت حدیث (غیر مشہور) سے ثابت ہوتی ہو اس سے جائز نہ ہوگا۔

توضیح:- ناپاک زمین کو پاک مٹی سے چھپادینا، زمین کے حکم میں اس قسم کی چیزیں آتی ہیں زمین پر آئی ہوئی چیز، سوکھی گھاس کاٹی ہوئی، لکڑی، نرکل وغیرہ، چھتوں پر کی نجاست کا حکم، وغیرہ

**وانما لایجوز التیمم...... الخ**

ناپاک زمین خشک ہونے سے اگرچہ پاک ہو جاتی ہے اور اس پر نماز بھی جائز ہوتی ہے مگر اس سے تیمم کرنا صحیح نہیں ہوتا ہے کیونکہ تیمم کے لئے سطح زمین کے بالکل پاک ہونے کا حکم کتاب اللہ میں بطور شرط بصورت نص مذکور ہے، اور اس کی طہارت کا ثبوت جس حدیث سے ہوا ہے وہ غیر مشہور ہے اس لئے ایسی حدیث نص قرآنی کے مقابلہ میں نہیں آئیگی، اور اس سے تیمم درست نہ ہوگا، اور سب سے بہتر دلیل یہ ہے کہ آیت تیمم میں جس پاک مٹی یا صعید طیب کی شرط لگائی گئی ہے وہ اپنے ناپاک ہونے سے پہلے خود بھی پاک تھی اور دوسرے کو پاک کرنے والی بھی تھی اس فرمان نبوی کی وجہ سے کہ **جُعِلت لِیَ الأرضُ مَسجدا وطهورا** کہ روئے زمین میرے لئے مسجد اور پاکی کا سامان بھی بنائی گئی ہے پھر اس کے ناپاک ہونے کے وجہ سے اس کی دونوں صفتیں یعنی پاک رہنے اور پاک کرنے کی ختم ہو گئیں، پھر خشک ہو جانے کے بعد خشک ہونے کی دلیل سے اس

کے وصف کے پائے جانے کا علم ہوا، مگر یہ معلوم نہ ہو سکا کہ وہ پاک کرنے والی بھی ہوئی یا نہیں، لہٰذا یہ وصف مجہول رہا، اور جب اس کے پاک کرنے یعنی طہور ہونے کی صفت معلوم نہ ہو سکی تو اس سے تیمم بھی جائز نہیں ہوا، الفتح میں ایسا ہی ہے۔

اگر ناپاک زمین کے اوپر کافی مقدار میں پاک مٹی ڈال دی گئی تو اگر اوپر سے نجاست کی بو معلوم نہ ہو تو اس مٹی پر نماز جائز ہو گی ورنہ نہیں، جو چیز زمین پر اُگی اور اس سے متصل بھی ہو جیسے درخت و چھال تو اس میں اختلاف ہے، ف، مگر لائق اعتماد یہ قول ہے کہ ان کا حکم زمین کے حکم کے مانند ہے، چنانچہ فتاوی ھندیہ میں ہے کہ زمین کے حکم میں ہر وہ چیز ہے جو زمین پر قائم اور موجود ہو جیسے دیواریں، درخت، تر گھاس اور نرکل جب تک زمین پر لگی ہوں اور جب سوکھی گھاس، لکڑی، نرکل کاٹ لی گئی ہو، اور اس کو نجاست لگ گئی ہو تو بغیر دھوئے ہوئے یہ چیزیں پاک نہ ہوں گی، الجوہرہ، اور تنویر میں اسی پر اعتماد کیا ہے۔

اور نرکل یا نرسل سے چھتوں کے اوپر بعض مقامات میں چہار دیواروں کے طور پر بناتے ہیں اس کو بھی دیوار کے حکم میں شمار کیا گیا ہے، اور در مختار میں کھردرے پتھر کو اگرچہ جدا ہو زمین کے حکم میں تصور کیا گیا ہے، م، اگر پکی اینٹیں بچھی ہوئی ہوں تو وہ زمین کے حکم میں ہوں گی، اور اگر وہ اس طرح رکھی ہوئی ہوں کہ ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہو سکتی ہوں تو ان کا دھونا واجب ہے، المحیط، اور کچی اینٹوں اور پتھروں کا بھی یہی حکم ہے، المنیہ۔

اور بچھی ہوئی پکی اینٹیں اکھاڑی گئی ہوں تو کیا ان کی ناپاکی اپنی جگہ لوٹ آئے گی، اس مسئلہ میں دو روایتیں ہیں، قاضیخان، اگر کنکریاں زمین میں ہوں تو وہ زمین ہی کے حکم میں ہوں گی، اور اگر اوپر ہوں تو بغیر دھوئے صرف خشک ہو جانے سے پاک نہ ہوں گی، المحیط، المنیہ، جب زمین خشک ہو کر پاک ہوئی پھر اسے پانی لگ گیا تو صحیح یہ ہے کہ اس کی ناپاکی نہیں لوٹے گی، اگر اس پر پانی چھڑک کر بیٹھیں تو کوئی حرج نہیں ہو گا، قاضیخان، لیکن مصنفؒ کے نزدیک ناپاکی لوٹ آئیگی، اور یہی محتاط قول ہے، اور زیادہ بہتر ہے، واللہ اعلم، م۔

اگر نیا برتن، نئی پاک پکی ہوئی اینٹ ناپاک ہو جائے اور تین بار وہ پانی سے دھوئی جائے اور ہر بار وہ سکھائے بھی گئی تو وہ پاک ہو گئی، المحیط، اور اگر پرانی اینٹ ہو تو اسے ایک بار ہی دھو دینا کافی ہے، الخلاصہ، اگر بارش سے زمین، درخت اور لکڑی کی ناپاکی دور ہو گئی تو وہ پاک ہو گئی، اگر ناپاک زمین کو دھونے کی ضرورت ہو اور وہ نرم ہو تو اس پر سے تین بار پانی بہا دینے سے وہ پاک ہو جائیگی، اور اگر سخت ہو تو کہا گیا ہے کہ اس پر پانی ڈال کر ملنا چاہئے پھر کپڑے سے پانی جذب کر لینا چاہئے اس طرح تین بار کرنا چاہئے، اور اگر اس پر بہت سا پانی ڈالا گیا اتنا کہ ناپاکی منتشر ہو گئی اور اس کا رنگ و بو باقی نہ رہا، اور زمین خشک بھی ہو گئی تو وہ پاک ہو گئی، قاضیخان۔

چٹائی ناپاک ہو گئی، استنجے کا ڈھیلا تھوڑے پانی میں گرا، بکری کا جو سر خون میں لتھڑا ہوا اسے جلا دیا گیا، نجس گارے سے پیالہ، ہانڈی وغیرہ بنا کر پکایا گیا، تنور کو بھیگے ناپاک کپڑے سے پوچھا گیا، تنور کو لید و گوبر سے گرم کیا گیا، کمرہ میں پائخانہ جلایا گیا، لوکھلی کے توے پر پلٹ کر ٹپکا

اگر چٹائی ناپاک ہو گئی اب اگر وہ ناپاکی خشک ہو تو اس کو ملنا ضروری ہے تاکہ وہ نرم ہو جائے، اور اگر تر ہو پھر اگر وہ چٹائی، بانس یا اس جیسی چیز کی بنی ہوئی ہو تو اس کو دھو دینے سے بغیر کسی اختلاف کے وہ پاک ہو جائیگی، اور مزید کسی کام کی ضرورت باقی نہ رہیگی کیونکہ وہ نجاست کو نہیں چوستی ہے، المحیط، قاضیخان، اور اگر وہ چٹائی خرما کی چھال یا اسی جیسی چیز کی ہو تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک تین بار اور ہر بار دھو کر خشک کیا جائے، اسی پر فتوی ہے، شرح المنیہ، جب ابتداء میں ناپاک پانی میں چٹائی ڈال دی جائے تو یونہی پاک ہو جائیگی، مشائخ اسی کے قائل ہیں، قاضیخان، الخلاصہ۔

ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ اب تک یہ بات معلوم ہوئی کہ کسی چیز کو پاک کرنے کے چار طریقہ میں سے ایک طریقہ ہوتا

ہے، دھونا، مل ڈالنا، خشک کرڈالنا، صیقل کرنے میں مسح کرنا، اسی مل ڈالنے میں فرک کرنا یعنی کھرچنا بھی داخل ہے، اور پچھنے کی جگہ تین پاک کپڑوں سے تر کر کے مسح کر دینے سے بھی پاک ہو جاتی ہے اس کی وجہ محل فصد پر قیاس کرنا ہے، کیونکہ پانی بہانے سے بھی زخم کے سوراخ میں پانی چلا جاتا ہے۔

اور پاک ہونے کا پانچواں طریقہ ہے کسی چیز کی اصل کا بدل جانا جیسے شراب کا سرکہ ہو جانا کہ اس مسئلہ میں تمام فقہاء کا اجماع ہے البتہ شراب کے علاوہ دوسری چیز میں ماہیت کے بدل جانے سے پاک ہونے میں امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے درمیان اختلاف، مصنفؒ نے تجنیس میں لکھا ہے کہ کسی لکڑی کو پیشاب لگ جانے کے بعد وہ جل گئی اور جل جانے کے بعد اس کی راکھ کنوئیں میں گر گئی تو اس کا پانی خراب ہو گیا، اور یہی حال آدمی کے پائخانہ کا بھی ہے۔

اسی طرح اگر سور یا گدھا نمک کی کان میں گر کر مر کر نمک ہو گیا تو یہ نمک نہیں کھایا جائے، یہ سارے مسائل امام ابو یوسفؒ کے مسلک کے ہیں، لیکن امام محمدؒ کا ان سب میں اختلاف ہے، وجہ یہ ہے کہ راکھ نجاست کے اجزاء ہیں، اور جب ایک جہت سے وہ نجس ہے تو ہر جہت سے اسے نجس مانا گیا ہے، کیونکہ احتیاط کا یہی تقاضا ہے، انتہی کلامہ۔ ترجمہ۔

لیکن دوسرے اکثر مشائخ نے امام محمدؒ کے قول کو اختیار کیا ہے، اور یہی مختار ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ تاج الشریعہ نے اپنی کتاب وقایہ میں اسی قول کو لیا ہے، م، کیونکہ جب ان چیزوں کی اصل اور عین باقی نہیں ہے تو ان میں وصف نجاست بھی باقی نہیں رہا، کیونکہ نمک بن جانے کے بعد اب وہ گوشت یا ہڈی نہیں ہے، اسی بناء پر اب اس پر نمک کا حکم جاری ہوگا شریعت میں اس کی نظیر یہ ہے کہ نطفہ بھی ناپاک اس سے جمی ہوئی شکل علقہ وہ بھی نجس ہے لیکن جیسے ہی وہ گوشت کا لو تھڑا بنا تو وہ پاک ہو گیا، اسی طرح انگور کا شیرہ ہے کہ وہ پاک ہے مگر شراب ہو جانے کے بعد وہ نجس ہے ان مثالوں سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ چیز کی حالت بدل جانے سے وصف بدل جاتا ہے، لیکن بعضوں نے اس پر ایک تفریع کرنے میں غلطی کی ہے کہ ناپاک پانی اور ناپاک مٹی ملا کر گارا بنانے سے وہ پاک ہے، حالانکہ یہ صحیح نہیں ہے، کیونکہ دونوں میں سے اگر ایک بھی ناپاک ہو تو اس کا اعتبار ہوگا، چنانچہ خلاصہ میں ہے کہ اگر دونوں چیزوں میں سے ایک بھی ناپاک ہوگا تو گارا بھی ناپاک ہوگا، اسی قول کو فقیہ ابو اللیثؒ نے اختیار کیا ہے، الفتح، قاضیخان میں کہا ہے کہ یہی صحیح ہے، م۔

ایک سوال یہ ہے کہ جب زمین خشک ہو جانے سے اور موزہ پر لگی ناپاکی ملنے سے اور چھری پوچھنے اور ناپاک کنواں کا سارا پانی نکال دینے سے یا اس کا پہلا پانی خشک ہو جانے سے اور مردار کی کھال دھوپ میں یا مٹی لگا کر سکھلا کر دباغت دینے سے پاک ہو جانے کے بعد اگر پھر یہ چیزیں پانی سے بھیگ جائیں تو کیا ان کی ناپاکی دوبارہ لوٹ آئیگی۔

تو اس کے جواب میں امام ابو حنیفہؒ سے دو اقوال منقول ہیں، اسی طرح بچھی ہوئی اینٹیں اگر ناپاکی لگنے سے ناپاک ہو گئیں پھر خشک ہونے کے بعد وہ اکھاڑی گئیں تو کیا ان کی ناپاکی لوٹ آئیگی اس میں بھی دو اقوال ہیں، مف، اور علماء کے اپنے اپنے اقوال پسندیدہ ہیں اور وہ مختلف ہیں، مصنفؒ پانی اور کھانے کے سلسلہ کے مسائل میں احوط کو قبول کرتے ہیں، اور منی کے کھرچنے اور چھری کے مسئلہ میں پوچھ کر اور کھرچ کر پاک کرنے کو دھونے کے قائم مقام سمجھتے ہیں، اسی بناء پر قاضیخان نے ابھی اوپر مسئلہ کو جس طرح صحیح قرار دیا ہے وہ مسلک کے مخالف نہیں ہے، شارح کنز نے کہا ہے کہ بظاہر سب مسائل میں نجاست معتبر ہے لیکن بہتر یہ ہے کہ سارے مسائل میں طہارت کا ہی اعتبار کیا جائے جیسا کہ شارح مجمع نے زمین کے مسئلہ میں اختیار کیا ہے، اس کے برخلاف اگر پانی کے علاوہ ڈھیلے وغیرہ سے استنجاء کیا اور تھوڑے سے پانی میں داخل ہوا تو مشائخ نے کہا ہے کہ پانی ناپاک ہوگا، مف، ان مسائل میں تصحیح کرنے اور اختیار کرنے پر بات میں اختلاف مشائخ ہے، کنز کے شارح اور ابن الہمامؒ کا دلی میلان طہارت کے اختیار کرنے میں ہے، اور بحر الرائق نے اسی کی اتباع کی ہے یہ بات یاد رکھ لیں۔

اور ہندیہ میں ہے کہ گوبر جل کر راکھ ہو جانے سے امام محمدؒ کے نزدیک اس کے پاک ہونے کا حکم ہوتا ہے، اسی پر فتوی ہے

،الخلاصہ، وقایہ، اور آدمی کا پاخانہ کا بھی یہی حکم ہے، البحر، پھر مصنفؒ کی تجنیس کے کلام سے ظاہر ہوا کہ اس میں استعمال کے لئے تو پاکی کا حکم ہوگا لیکن اس کے کھانے اور اس کے پانی میں حکم نجاست کے شبہ کی بناء پر امام ابو یوسفؒ کا قول لینا چاہئے اسی وجہ سے تھوڑا پانی ناپاک ہوتا ہے اور نمک کھانا مکروہ ہے اور دوسرے مشائخ نے طہارت کے عام حکم کو قبول کیا ہے اور یہی قول مختار ہے، م، بکری کا سر جو خون سے لتھڑا ہوا تھا جلایا گیا اتنا کہ اس کا خون بالکل ختم ہو گیا تو اس کے پاک ہونے کا حکم ہوگا، ناپاک مٹی کے گارے سے جو پیالہ یا ہانڈی وغیرہ بنائی گئی تو وہ پاک ہوگی، المحیط، ناپاک گارے سے کچی اینٹیں بنا کر پکائی گئیں تو وہ پاک ہو گئیں، الغرائب، کسی شخص نے تنور کو ناپاک پانی سے بھیگے ہوئے کپڑے سے پوچھا اگر اس میں روٹی لگانے سے پہلے اس کا پانی جل گیا تو اس میں روٹی لگانے سے وہ ناپاک نہ ہوگی، المحیط۔

اگر تنور لید و گوبر وغیرہ سے گرم کیا گیا ہو تو اس میں روٹی پکانا مکروہ ہے، اور اگر اس پر پانی چھڑک دیا گیا ہو تو اس کی کراہت جاتی رہیگی، القنیہ، یہ کراہت بظاہر تنزیہی ہے اس دلیل کی وجہ سے کہ اگر ناپاک چیز کا دھواں بدن یا کپڑے میں لگا تو صحیح یہ ہے کہ کسی کو بھی وہ ناپاک نہیں کرے گا، السراج، اگر کوٹھری میں گوہ یا پاخانہ جلایا گیا اور اس کا دھواں اٹھ کر اوپر جا کر قطرہ ہو کر پلٹ کر ٹپک گیا اور کسی کپڑے کو لگا تو استحسانا، ناپاک نہ ہوگا، جب تک کہ نجاست کا اثر اس سے ظاہر نہ ہو اور اسی پر امام محمد بن الفضل نے فتوی دیا ہے، العتابیۃ قاضیخان میں حمام یا تابخانہ (وہ جگہ جہاں روٹی پکانے کا تنور گڑا ہو) کا حکم مذکور ہے۔

نئے مٹکے میں شراب ڈالی اور وہ سرکہ بن گئی، شراب میں روٹی ملی پھر دھولی، شراب میں پیاز
شراب میں پانی پڑ کر سرکہ ہو گیا، شوربا میں شراب پھر سرکہ پڑ کر ترش ہو گیا
شراب میں چوہا مر گیا، کتے کا لعاب پڑ کر شراب سرکہ ہو گئی

ہیئت بدل جانے کی صورتوں میں سے چند یہ ہے۔ نئے مٹکے میں شراب ڈالی گئی اور وہ اس میں سرکہ ہو گئی تو وہ بالاتفاق پاک ہو گئی، القنیہ، یعنی صاحبین کا اس پر اتفاق ہے جیسا کہ گذر گیا، م، شراب میں روٹی مل دینے سے صحیح قول یہ ہے کہ وہ دھونے سے پاک نہ ہو گی، اور اگر سرکہ ڈالا گیا کہ شراب کا اثر جاتا رہا تو پاک ہو گئی، الظہیریہ، یہی صحیح ہے، اسی طرح اگر بجائے روٹی کے شراب کی پیاز ہو تو پاک ہو جائیگی، قاضیخان، پانی میں شراب یا شراب میں پانی پڑا اور وہ سرکہ ہو گئی تو پاک ہے، الخلاصہ، اگر شوربہ میں شراب پھر سرکہ پڑا کہ ترش بے اثر شراب ہوا تو پاک ہے، الظہیریہ۔

شراب میں چوہا مرا اور پھولنے سے پہلے نکلا پھر سرکہ ہو گئی تو حلال ہے، اور اگر اسی صورت میں پھٹنے کے بعد نکلا تو حرام، اسی طرح کتے کا لعاب پڑ کر شیرہ سے شراب پھر سرکہ ہوئی تو حرام، جیسا کہ قاضیخان میں ہے، اسی طرح پیشاب کا قطرہ گرنے کے بعد شراب سرکہ ہو گئی تو حرام ہے، جیسا کہ خلاصہ میں ہے، اسی طرح ناپاک سرکہ ڈال کر سرکہ بنائی گئی تو حرام ہے کیونکہ ناپاکی میں کسی قسم کی تبدیلی نہیں ہوئی، جیسا کہ قاضیخان میں ہے۔

سور یا گدھا نمک کی جھیل میں گر کر نمک ہو گیا، چہ بچہ گیلی مٹی ہو گیا، انگور کا شیرہ جوش کھا کر گاڑھا ہوا، جھاگ اٹھی اور شراب بن گیا، شراب بھرا کپڑا سرکہ سے دھویا، ناپاک تیل صابون میں ڈالا، عضو بدن میں ناپاکی لگی اور اسے گائے بکری وغیرہ نے چاٹ لیا، کپڑے میں نجاست لگی اور اس کو چاٹ لیا، نجس روئی، کھلیان ناپاک ہو گیا، نجس رانگ، نجس موم، گھی میں چوہا گرا اور مر گیا

سور یا گدھا ایسی جھیل میں گرا جہاں وہ نمک بن گیا، یا چہ بچہ گیلی مٹی ہو گیا تو طرفین کے نزدیک پاک ہو گیا، محیط السرخسی، اگر انگور کے شیرہ کا مٹکا جوش میں آیا، گاڑھا ہوا اور جھاگ پھینکے پھر اس کا جوش تھم گیا پھر وہ شراب سرکہ ہو گئی اب

اگر وہ اتنی دیر چھوڑی گئی کہ اس سے بخارات اڑ کر مٹکے کے منہ پر پہنچے تو وہ پاک ہو گیا، اسی طرح شراب کا بھرا کپڑا سر کہ سے دھویا گیا تو پاک ہو گیا، قاضیخان، ناپاک تیل اگر صابون میں ڈالا گیا تو اس کے پاک ہونے کا فتوی دیا جائے گا کیونکہ وہ بدل چکا ہے، الزاہدی۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ صابون میں تیل اپنی حالت پر باقی ہے، اور بظاہر اس کا قیاس اس مسئلہ پر ہے کہ ناپاک سر کہ شراب میں پڑنے، یا ناپاک تیل مع سر کہ کے شراب میں پڑکر سر کہ ہو جائے، لیکن ابن الہمامؒ نے فتح القدیر میں اس کو نقل کر کے کچھ بحث نہیں کی، اور تنویر میں اسی کی اتباع کی ہے، اور شارح نے کہا ہے کہ اسی پر فتوی دیا جائے، کیونکہ عام بلوی ہے یعنی لوگ عموماً اس میں مبتلا ہیں، اور تنویر میں اسے ایسے گارے پر قیاس کیا ہے جو ناپاک ہو اور اس سے پیالہ بنا کر آگ میں ڈالا گیا ہو کہ وہ پاک ہو جاتا ہے، ت، حلبیؒ نے شرح منیہ میں شرط لگائی ہے کہ جلنے کے بعد نجاست کا اثر ظاہر نہ ہو، د۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ آگ سے ناپاک اجزاء اور ناپاک پانی سب جل گئے، اور صرف پاک مٹی باقی رہ گئی، اس کے برخلاف صابون بنانے کہ اس کے ناپاک اجزاء اپنی جگہ باقی رہ گئے ہیں اور ان میں تغیر و تبدل بھی نہیں آیا ہے، ہاں اس وقت ہو سکتا ہے جب کہ ان میں بھی تغیر و تبدل ہو جائے یہ اس کے علاوہ میرے ذہن میں ایک بات اور بھی آتی ہے ویسے حقیقی علم تو اللہ پاک کو ہے کہ پانی کی ناپاکی تو پانی کے جوش کھانے سے اڑ جاتی ہے اور جرمی نجاست مانند پائخانہ، گوہ و گوبر وغیرہ کے رہ جاتی ہے، برخلاف پیالہ وغیرہ کے جلانے کے اگرچہ حلبیؒ نے اس میں بھی شرط لگائی ہے کہ اثر ظاہر نہ ہو، قابل غور ہے کوشش کی ضرورت ہے، لہٰذا اسی بات میں زیادہ احتیاط ہے کہ فتوی دینے میں جلدی نہ کی جائے، واللہ اعلم، م۔

یہ بات مزید معلوم ہونی چاہئے کہ مذکورہ طریقوں کے علاوہ پاک کرنے کے اور بھی طریقے ہیں جو نیچے دئے گئے مثالوں سے معلوم ہوں گے، بدن کے کسی حصہ میں نجاست لگ گئی اور اس کو بکری وغیرہ نے چاٹ لیا اتنا کہ اس کا اثر ختم ہو گیا تو وہ پاک ہو گیا، جیسا کہ قاضی خان میں ہے، کپڑا اس طرح چاٹا تو بھی پاک ہوا، المحیط، خود چاٹ لے تو بھی پاک ہو جائے گا، لیکن ممنوع ہے اور بلی چاٹے تو اختلاف ہے اور بقول اصح طہارت ہے، م، اگر روئی نجس ہو گئی اور اس میں نصف تک نجس ہو تو اس کے دھن دینے سے بھی وہ پاک نہ ہو گی، اور اگر اس سے کم ہو اور اس میں اس بات کا احتمال ہو کہ اس طرح دھننے سے وہ جاتی رہیگی تو اس کی پاکی کا حکم ہو گا، الخلاصہ، اس سے معلوم ہوا کہ دھنا بھی ایک طہارت ہے، م، جیسے کھلیاں پر جانور پھرایا گیا اور وہ نجس ہو گیا، اس کے بعد وہ غلہ اور سامان کا شتکار اور زمیندار کے درمیان تقسیم کیا گیا تو سب کی طہارت کا حکم ہو گا، سارا غلہ پاک سمجھا جائے گا، الخلاصہ، اسی طرح مطلق مذکور ہے، اور لیکن یہ بات زیادہ ظاہر ہے کہ کھلیان میں جانور کی ناپاکی پڑنے سے سارا غلہ ناپاک نہیں ہو گا، جیسا کہ ذخیرہ میں ہے گیہوں کو گدھوں سے روندایا جاتا ہے اور ان پر گدھے اور بیل گھمائے جاتے ہیں، اور وہ جانور عموماً ایسے وقت میں پیشاب لید اور گوبر بھی کرتے ہیں جو کچھ گیہوں اور غلے کو لگ جاتے ہیں، اس طرح ناپاک ہو جانے والا غلہ دوسرے پاک غلوں سے مل جاتے ہیں، اس موقع پر مشائخ نے کہا ہے کہ اگر ان میں سے کچھ غلے نکال کر دھو کر بقیہ میں ملا دئے جائیں تو سب پاک ہو جائینگے اور سب کا کھانا جائز ہو جائیگا، اس طرح ان میں سے کچھ نکال کر کسی کو ہبہ یا صدقہ میں دیدئے جائیں تو باقی مباح ہو جائینگے، ھ۔

ناپاک رانگ کو اگر پگھلایا گیا تو پاک ہو جائیگا، لیکن موم پگھلانے سے پاک نہ ہو گا، القنیہ۔

گھی میں چوہا مر گیا، اگر گھی جما ہوا ہو تو چوہے کے آس پاس سے گڈھا کر کے نکال کر پھینک دینے سے بقیہ حصہ پاک ہو جائیگا، اور وہ کھایا جا سکتا ہے، اور اگر گھی پتلا بہنے والا ہو تو وہ کھایا نہیں جا سکتا ہے لیکن اس سے دوسرے طریقہ سے نفع حاصل کیا جا سکتا ہے جیسے چراغ میں جلانا اور کھال کی دباغت میں استعمال کرنا، الخلاصہ۔

اس مسئلہ سے معلوم ہوا کہ اس کے آس پاس گڈھا کرنے سے پاک ہو گیا ہے، اب یہ بات کہ اس سے چراغ روشن کیا

یا دباغت کی تو وہ چیز نچوڑنے سے نچڑ سکتی ہو تو وہ دھو کر نچوڑی بھی جائے، اور تین بار ایسا کیا جائے، اور اگر نچوڑی نہیں جا سکتی ہو تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اسے تین بار دھویا جائے، اور وہ ہر بار خشک بھی کی جائے، البدائع، اگر گھی میں سے تھوڑا سا بہا پھر اسی وقت مل گیا تو پتلا ہے ورنہ گاڑھا ہے، اب کچھ مزید نئے مسائل بیان کئے جا رہے ہیں۔

وقدر الدرهم وما دونه من النجس المغلظ كالدم والبول والخمر وخرء الدجاج وبول الحمار، جازت الصلوة معه، وان زاد لم تجز، وقال زفر والشافعيؒ: قليل النجاسة وكثيرها سواء، لان النص الموجب للتطهير لم يفصل، ولنا ان القليل لا يمكن التحرز عنه، فيجعل عفوا، وقدرناه بقدر الدرهم اخذا عن موضع الاستنجاء، ثم يروى اعتبار الدرهم من حيث المساحة، وهو قدر عرض الكف في الصحيح، ويروى من حيث الوزن، وهو الدرهم الكبير المثقال، وهو ما يبلغ وزنه مثقالا، وقيل في التوفيق بينهما ان الاولى في الرقيق، والثانية في الكثيف.

ترجمہ:- اور مقدار درہم اور اس سے کم نجاست غلیظہ مثلاً خون، پیشاب، شراب، مرغی کی بیٹ اور گدھے کا پیشاب ہونے کی صورت میں ان کے ساتھ نماز جائز ہو گی، اور اگر اس سے زائد ہو تو جائز نہ ہو گی، اور امام زفر اور شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ ناپاکی تھوڑی اور زیادہ سب برابر ہے اس لئے کہ وہ واضح دلائل جو اس بارے میں ہیں، انہوں نے اس میں کوئی تفصیل نہیں کی ہے، اور ہماری دلیل یہ ہے کہ تھوڑی ناپاکی سے بھی بچنا عملاً ممکن نہیں ہے لہٰذا اس مقدار کو معاف سمجھا جائیگا، اور ہم نے اس تھوڑی مقدار کا اندازہ مقدار درہم سے کیا استنجاء کے مقام سے اندازہ لے کر، پھر درہم سے اندازہ لینے میں کبھی پھیلاؤ کے اعتبار سے اندازہ کیا جاتا ہے جو ہاتھ کی ہتھیلی کے پھیلاؤ کے برابر ہو اور کبھی وزن کے اعتبار سے روایت کی گئی ہے، اور اس درہم سے مراد ہے بڑا درہم یعنی مثقال اور اس سے مراد وہ درہم ہے جس کا وزن مثقال کے برابر ہوا کرتا ہے، اور دونوں قولوں میں موافقت کرنے کے اعتبار سے کہا جاتا ہے کہ پہلا قول اس صورت میں ہو گا جب کہ نجاست پتلی ہو اور دوسری صورت اس صورت میں ہو گی جب کہ نجاست گاڑھی ہو۔

## توضیح:- نجاست غلیظہ اور خفیفہ، کتنی مقدار معاف ہے

وقدر الدرهم وما دونه من النجس المغلظ...... الخ.

اور نجاست غلیظہ پیشاب اور خون جیسی ہونے کی صورت میں مقدار درہم اور اس سے کم ہونے میں معاف ہو گی یعنی اگر بدن یا کپڑے میں نماز کی حالت میں اتنی مقدار ناپاکی لگی رہ جائے تو وہ معاف سمجھی جائی گی اور نماز صحیح مانی جائیگی اور اگر اس مقدار سے بھی زیادہ ہو تو نماز جائز نہ ہو گی۔

اس مسئلہ کی تحقیق و توضیح میں یہ چند باتیں ضروری ہیں۔ (۱) درہم کی مقدار کتنی ہونی چاہئے اور اس سے کیا مراد ہے تو مصنف نے خود یہ باتیں بتادی ہیں۔ (۲) خون اور پیشاب میں سے ہر ایک کی مراد۔ (۳) نماز کے جائز ہونے سے کیا مراد ہے، تو یہ معلوم ہونا چاہئے الدم خون سے مراد بہتا ہوا خون ہے خواہ آدمی کا ہو یا کسی حیوان کا البتہ اس سے دو خون مستثنیٰ ہیں، (۱) شہید کا خون اور دبلے کا خون، رگوں کا، کلیجہ، تلی اور دل کا خون ذبح کر دینے کے بعد، مصنفؒ نے اس سلسلہ میں کلام کیا ہے، اور نہ بہنے والا خون، مچھلی کا خون، جوں، پسو، مچھر اور کھٹمل کا ہے، اس کی وجہ سامنے آتی ہے۔

البول: آدمی کا پیشاب مطلقاً خواہ اناج کھاتا ہو یا صرف دودھ پیتا بچہ ہو خواہ لڑکا ہو یا لڑکی ہو اور دوسرے وہ حیوان جن کا پیشاب نجس غلیظ ہے جن کا گوشت نہیں کھایا جاتا ہے، اس کا بیان آئندہ ہو گا، انشاء اللہ، سوائے چمگادڑ کے پیشاب کے کہ وہ پاک ہے جیسا کہ مسئلہ گذر چکا ہے، اور سوائے چوہے کے پیشاب کے کہ اس سے بچنا بہت مشکل ہے، اسی پر فتوی

ہے، التاتارخانیہ۔

اور اشباہ میں ہے کہ بلی کا پیشاب بھی سوائے پانی کے برتنوں کے اور چیزوں میں عفو ہے، اور اس پر فتوی ہے تو وہ بھی مستثنیٰ ہونا چاہئے، تیسری چیز ہے نماز کا جائز ہونا، تو اس کی مراد یہ ہے کہ نماز کی فرضیت ختم ہو جائیگی، بالکل باطل نہ ہو گی، ویسے اتنی مقدار کے ساتھ نماز مکروہ تحریمی ہوتی ہے اور اس کا دھونا واجب ہے، اور جب درہم کی مقدار سے زیادہ ہو تو نماز باطل ہے جیسا کہ شارحین اور اہل فتاوی نے اس کی تصریح کی ہے۔

وقال زفر والشافعيؒ : قليل النجاسة وكثيرها سواء، لان النص الموجب للتطهير لم يفصل...... الخ

اور امام زفر اور شافعیؒ نے کہا ہے کہ نجاست خواہ تھوڑی ہو یہ زیادہ حکم میں برابر ہے، کیونکہ وہ دلائل حدیث و قرآن کے جن کی وجہ سے نجاست سے پاکی حاصل کرنا واجب ثابت ہوتا ہے وہ عام ہیں ان میں کمی و بیشی کے بارے میں کوئی تفصیل نہیں ہے، بلکہ ان میں حکم مطلق ہے اس لئے تھوڑے اور زیادہ سب کو پاک کرنا واجب ہو گا، میں مترجم کہتا ہوں کہ اس بناء پر ہر قسم کی نجاست خواہ غلیظہ ہو یا خفیفہ سب سے پاکی حاصل کرنا واجب ہے۔

ولنا ان القليل لا يمكن التحرز عنه، فيجعل عفوا، وقدرناه بقدر الدرهم ......الخ

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ تھوڑی ناپاکی تو ایسی چیز ہے کہ اس سے بچنا ممکن نہیں ہے لہذا معاف مانی جائیگی، یعنی وہ حکم میں داخل ہی نہیں ہے، اور اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ حکم میں داخل تو ہے مگر مجبوری کی بناء پر حکم سے باہر کر دی گئی ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے بندوں کو اپنے فضل سے انسان کے امکان کی حد تک مکلف کیا ہے، اور یہاں تھوڑے سے کلی طور پر بچنا امکان سے خارج ہے، اس طرح یہ بات معلوم ہوئی کہ اس سے بچنے اور پاک رہنے کا حکم ہی نہیں ہے۔

وقدرناه...... الخ اور ہم نے اس تھوڑی سی جگہ کا اندازہ ایک درہم کے برابر کیا ہے کہ استنجاء کی جگہ بھی تقریباً اتنی ہی ہوتی ہے یعنی بالاتفاق موضع الستنجاء معاف ہے تو ہم نے اسی کی مقدار کا اندازہ کر کے ایک درہم کے اندازہ کو بیان کیا ہے ، مع، اسی طرح اس میں بھی کوئی کلام نہیں ہو سکتا ہے کہ مکھی کی بیٹ کے برابر نجاست کے ریزے جو عموماً نگاہ میں نہیں آتے اگرچہ دوربین سے نظر آجاتے ہیں وہ بالاتفاق معاف ہیں۔

الحاصل پاک کرنے کے سلسلہ کے احکام یقیناً مطلق اور عام نہیں بلکہ مخصوص ہیں ان ریزوں سے جو نظر نہ آئیں کہ ان کا پاک کرنا واجب نہیں ہے اس طرح جب آیت پاک ایک بار کسی حد تک بھی مخصوص ثابت ہو گئی تو اب ہمارے لئے یہ ممکن ہو گیا مقدار درہم تک اسے مخصوص مان لیں، اس نص کی بناء پر جو ڈھیلوں اور پتھروں سے استنجاء کرنے کے جواز سے متعلق ہیں ﴿انَّ اللهَ يُحِبُ التَّوَّابين ويُحِبُّ المُتَطَهِّرين﴾ کیونکہ استنجاء کا مقام ایک درہم کے برابر ہے جب کہ ڈھیلوں سے استنجاء کرنے والا پورے طور پر پاک نہیں آتا کیونکہ اگر ڈھیلا استعمال کرنے کے بعد کوئی شخص تھوڑے پانی میں حد تک چلا جائے تو وہ پانی ناپاک ہو جائے گا اور اس پر اجماع ہے، مف

ثم يروى اعتبار الدرهم من حيث المساحة...... الخ

پھر مقدار درہم کے سلسلہ میں ایک مطلب یہ لیا گیا ہے کہ ناپاکی درہم کے اندازہ سے پھیلی ہوئی ہو جو صحیح قول کے مطابق ہتھیلی کے عرض کے برابر ہے، ہتھیلی سے مراد انگلیوں کے جوڑوں کے اندر کا گہراؤ ہے، اور بعضوں نے کہا ہے کہ یہی معنی اور یہی اعتبار صحیح ہے کیونکہ پھیلاؤ کے اعتبار سے دوسرا کوئی قول نہیں ہے۔

ويروى من حيث الوزن، وهو الدرهم الكبير المثقال، وهو ما يبلغ وزنه مثقالا...... الخ

اور مقدار درہم کے سلسلہ میں دوسرا قول اس کے وزن کے برابر ہونے کا ہے جو درہم کبیر مثقال ہے یعنی وہ اتنا بڑا درہم جس کا وزن ایک مثقال کے برابر ہے، ایک مثقال ۲۰ قیراط کا ہوتا ہے (گویا اگر نجاست ایک مثقال وزن کے برابر ہو تو اس حد

تک معافی ہو گی اور اس سے زیادہ ہونے سے معافی نہ ہو گی)۔

**وقیل فی التوفیق بینهما ان الاولی فی الرقیق، والثانیة فی الکثیف......الخ**

اور ان دونوں روایتوں میں اس طرح توفیق دی ہے، (دونوں پر عمل کرنے کی کوشش کی گئی ہے) کہ دونوں روایتیں ہی ٹھیک ہیں نجاست کے پتلی ہونے کی صورت میں پھیلاؤ کا اعتبار ہوگا اور گاڑھی ہونے کی صورت میں وزن کا اعتبار ہوگا، چنانچہ مثلاً اگر آدمی کا پیشاب ہو تو ایک درہم کے پھیلاؤ یعنی ہتھیلی کے گہراؤ اور پھیلاؤ کے معاف ہوگا، اور اس سے زیادہ معاف نہ ہوگا، نماز درست نہ ہو گی، اور اگر نجاست گاڑھی مثلاً آدمی کا پاخانہ ہو تو ایک درہم کے وزن سے زیادہ جائز نہ ہوگا، دونوں اقوال میں توفیق کا یہ طریقہ فقیہ ابو جعفرؒ نے بتایا ہے اور محیط میں کہا ہے کہ یہی صحیح ہے اور جامع کردری میں کہا ہے کہ یہی مختار قول ہے، ع، اسی کو تبیین، کافی اور اکثر فتاوٰی کی کتابوں میں قبول کیا گیا ہے، ھ، بدائع میں اسی کو مختار مشائخ ماوراء النہر نے کہا ہے، اور زیلعی وزاہدی نے صحیح کہا ہے، ط، اور تنویر میں اسی پر اعتماد کیا ہے۔

**وانما کانت نجاسة هذه الاشیاء مغلظة لانها تثبت بدلیل مقطوع به، وان کانت مخففة کبول ما یؤکل لحمه، جازت الصلوٰة معه حتی یبلغ ربع الثوب، یروی ذٰلک عن ابی حنیفةؒ، لان التقدیر فیه بالکثیر الفاحش والربع ملحق بالکل فی بعض الاحکام، وعنه ربع ادنی بثوب تجوز فیه الصلوٰة، کالمیزر، وقیل ربع الموضع الذی اصابه، کالذیل والدخریص**

ترجمہ:- اور مذکورہ چیزوں کی نجاست غلیظہ اس لئے بتائی گئی ہے کہ وہ دلیل قطعی سے ثابت ہوئی ہے، اور اگر نجاست خفیفہ ہو جیسے ان جانوروں کا پیشاب جن کا گوشت کھایا جاتا ہو، تو اس ناپاکی کے ساتھ بھی نماز جائز ہو گی یہاں تک کہ کپڑے کی چوتھائی مقدار تک پہنچ جائے، یہ قول ابو حنیفہؒ سے مروی ہے کیونکہ اس میں زیادہ کا تخمینہ کیا گیا ہے فاحش سے، اور چوتھا حصہ بعض احکام میں کل کے برابر سمجھا جاتا ہے، اور ان سے ہی دوسری روایت ہے کہ اس سے مراد اس کم از کم مقدار کی چوتھائی جس سے نماز جائز ہو جاتی ہو جیسے تہ بند اور کہا گیا ہے کہ اس کی مراد ہے اس کپڑے کی چوتھائی جس میں وہ نجاست لگی ہو جیسے دامن اور کلی۔

## توضیح:- خون و پیشاب وغیرہ کے نجاست غلیظہ ہونے کی دلیل

**وانما کانت نجاسة هٰذه الاشیاء مغلظة لانها تثبت بدلیل مقطوع به......الخ**

پیشاب وغیرہ مذکور چیزوں کی نجاست غلیظہ ہونے کی وجہ دلیل قطعی سے اس کا ثبوت ہے، عینیؒ نے لکھا ہے کہ دلیل قطعی یعنی ایسی نص سے ثابت ہو جس سے معارض و مقابل کوئی دوسری نص نہیں ہے، خبازیہ میں ہے کہ قطعی سے مراد یہ ہے کہ ایسے اسباب وہاں نہ ہوں جن سے تخفیف آجاتی ہے یعنی ایک حکم کے بارے میں دو متعارض اور مخالف نص جمع نہ ہوں مثلاً ایک سے نجاست اور دوسری سے طہارت ثابت ہوتی ہو، اور اس وقت کے مجتہدین اس کے بارہ مختلف الرائے نہ ہوں اور ایسی ضرورت بھی نہ ہو جس سے بچنے کی وجہ سے حرج در پیش ہوتا ہو۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اگر کوئی نجاست اس طرح نجس ہو کہ جو نص اور دلیل اس کے حق میں ہے اس کے معارضہ اور مقابلہ میں دوسری کوئی دلیل اور نص نہ ہو اور اس زمانہ کے مجتہدین بھی اس میں مختلف نہ ہوں اور اس سے بچنے میں کوئی حرج بھی نہ ہو، (یعنی مذکورہ ساری شرطیں پائی جارہی ہوں) پھر بھی اس سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ وہ نجاست قطعی دلیل سے ثابت ہو، کیونکہ اگر صحیح حدیث سے نجاست کا ثبوت ہو اور وہ حدیث مشہور یا متواتر نہ ہو تو اس سے ثبوت قطعی نہ ہوگا، اسی اصل اور بنیاد پر امام صاحب اور صاحبینؒ کے درمیان اختلاف واقع ہوا ہے کیونکہ امام اعظمؒ کے نزدیک نجاست کا مغلظہ ہونا ایسی نص سے

ثابت ہے. جس کے مقابلہ میں دوسری ایسی نص نہ ہو جو طہارت کو ثابت کرنے والی ہو۔
اور مخففہ ہونا اس طرح سے کہ دو نص آپس میں ایک دوسرے کی معارض موجود ہوں، اور صاحبینؒ کے نزدیک مغلظہ ہونا ایسی نجاست کے بارے میں کہ جسکے نجس ہونے پر اجماع واقع ہوا ہو، اور مخففہ ہونا ایسی نجاست کے بارے میں کہ اس میں اختلاف واقع ہوا ہو۔

اس اختلاف کا فائدہ ایسی نجاستوں میں ہے جیسے گوبر، کیونکہ امام اعظمؒ کے نزدیک یہ نجاست غلیظہ ہے اس حدیث کی بناء پر جو عبد اللہ بن مسعودؓ سے لیلۃ الجن کے قصہ میں منقول ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ وہ رسول اللہ ﷺ کی فرمائش پر رسول اللہ ﷺ کے استنجاء کے لئے دو پتھر اور ایک گوبر لے آئے تو رسول اللہ ﷺ نے گوبر کو پھینک دیا یہ کہتے ہوئے کہ یہ تو رجس یا رکس یعنی بلید اور ناپاک ہے اور دوسری کوئی نص اس کے مقابلہ میں موجود نہیں ہے، لیکن صاحبینؒ کے نزدیک گوبر نجاست خفیفہ ہے کیونکہ امام مالکؒ کے نزدیک پاک ہے۔

پھر مصنفؒ نے جن چیزوں کو ذکر کیا ہے ان میں سے بہتا ہوا خون ہے جو نص قرآنی سے حرام ثابت ہے اور اس کی نجاست اجماعی اور بغیر کسی اختلاف کے ہے، مع، میں مترجم کہتا ہوں کہ اس خون کے کھانے پر اجماعی طریقہ سے حرام ہونا ہمیں بھی تسلیم ہے، لیکن اس کے نجاست غلیظہ ہونے میں شوافع کے نزدیک دو اقوال ہیں، اور نواقض وضو میں سے اس کے ہونے کے بارے میں مسلم کی حدیث جو غزوہ ذات الرقاع میں ہے گذر چکی ہے، لہٰذا اس پر نظر ثانی کرلیں، اسی طرح نجاستوں میں سے ایک پیشاب، البول ہے تو بڑے آدمی کا پیشاب تمام مسلمانوں کے نزدیک متفقہ طریقہ سے ناپاک ہے ابن المنذرؒ نے حنفیہ اور شافعیہ کے بارے میں بھی غلیظہ ہونے پر تمام علماء کا اتفاق ہے سوائے داؤد ظاہری کے، ان کے اختلاف کا اعتبار نہیں ہوتا ہے، لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک یہ نجاست خفیفہ ہے، اور اوزاعیؒ نے کہا ہے کہ اس کے پیشاب میں کوئی مضائقہ نہیں ہے جب تک کہ وہ کھانا شروع نہ کردے، یہی قول عبد اللہ بن وھبؒ کا بھی ہے اور ایسے جانور کا پیشاب جن کا گوشت نہیں کھایا جاتا ہے تو ہمارے اور شافعیؒ اور مالکؒ اور عامہ فقہاء کے نزدیک نجاست غلیظہ ہے، مع۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اس مسئلہ میں تفصیل ہے جو جاننی چاہئے کہ جو جانور اپنی ناپاکی کی وجہ سے نہیں کھایا جاتا ہے اس کا حکم کچھ دوسرا ہے اس جانور کے مقابلہ میں جو اس کی کرامت اور بزرگی کی وجہ سے نہیں کھایا جاتا ہو جیسے گھوڑا، اسی وجہ سے مصنفؒ نے گدھے کے پیشاب کو خاص طریقے سے بیان کیا ہے کہ گھوڑے کا حکم اس کے مخالف ہے، اسی طرح شراب کے حرام ہونے پر بھی اجماع اور اس کے حرام ہونے پر اتفاق ہے لہٰذا اس کی نجاست غلیظہ ہے، مع، لیکن شراب کے علاوہ پینے کی دوسری چیزوں کے بارے میں روایات مختلف ہیں بعض میں مغلظہ ہیں شراب کی طرح اور مخففہ ہیں اور بعض میں طہارت ہے، بحر الرائق نے مغلظہ ہونے کی روایت کو اور نہر الفائق نے مخففہ ہونے کو ترجیح دی ہے، د۔

**وان کانت مخففة کبول ما یؤکل لحمه، جازت الصلوٰۃ معه حتی یبلغ ربع الثوب......الخ**

اور اگر نجاست خفیفہ ہو جیسے ایسے جانور کا پیشاب جس کا گوشت کھایا جاتا ہے تو اس کے ساتھ نماز جائز ہے یہاں تک کہ وہ چوتھائی کپڑے تک پہنچ جائے، معلوم ہونا چاہئے کہ جس کا گوشت کھایا جاتا ہو اس سے مراد یہ ہے کہ اپنی ذات کے اعتبار سے اس کا گوشت حرام نہ ہو لہٰذا یہ حکم گھوڑے کو بھی شامل ہوگا، اگرچہ اس کی بزرگی اور شرافت کے اعتبار سے گھوڑے کو ذبح کرنا، اور اسے ذبح کرکے جہاد کا عمدہ سامان اور ذریعہ کھونا مکروہ ہے، خلاصہ یہ ہوا کہ نجاست خفیفہ چوتھائی کپڑے سے کم پر ہو تو معاف ہے۔

**یروی ذٰلك عن ابی حنیفةؒ، لان التقدیر فیه بالکثیر الفاحش......الخ**

امام ابو حنیفہؒ سے ایسی ہی روایت پائی گئی ہے یعنی مطلقاً چوتھائی کپڑا کیونکہ نجاست خفیفہ کے بارہ میں اندازہ کثیر فاحش یعنی

بہت زیادہ ہونے پر کیا گیا ہے کہ اتنا ہونے سے نماز جائز نہ ہوگی، اور اس جگہ چوتھائی کا اندازہ کرنا اس بناء پر ہے کہ بعض احکام میں چوتھائی حصہ کو پورے حصہ کے برابر مانا گیا ہے جیسا کہ سر پر مسح کرتے وقت چوتھائی حصہ پر مسح کر لینے سے پورے سر کے مسح کا حکم مان لیا جاتا ہے اس لحاظ سے چوتھائی کپڑا اکل کپڑا اور کثیر فاحش ہو گیا، اس روایت کے مطابق پورے بدن کا چوتھا حصہ اسی طرح بدن کے پورے کپڑے کی چوتھائی مراد ہو گی اگر چہ کپڑا بڑا ہو، ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ یہ حکم احسن اور بہتر ہے اور حلبیؒ نے شرح المنیہ میں اسی قول کو مختار کہا ہے، اور نہر الفائق میں اسی کو ترجیح دی گئی ہے، د۔

**وعنه ربع ادنى بثوب تجوز فيه الصلوة، كالميزر...... الخ**

لیکن امام ابو حنیفہؒ سے ہی اس بارے میں دوسری روایت بھی ہے کہ اس سے مراد بدن کا وہ کم سے کم کپڑا جس کو پہن کر نماز پڑھی جاسکتی ہو جیسے میزر اس کی چوتھائی معتبر ہو گی، میزر یعنی تہہ بند، اس میں احتیاط ہے، اور ابو بکر الرازیؒ نے کہا ہے کہ جیسے ازار، لہذا اگر تہہ بند کے چوتھائی حصہ میں نجاست خفیفہ لگ گئی ہو تو نماز صحیح نہ ہو گی، محیط و تحفہ میں کہا ہے کہ یہی اصح ہے، ع، بدائع، مجتبی و سراج میں اسی کو صحیح کہا ہے، اور حقائق میں ہے کہ اسی پر فتوی ہے، البحر، فتوی کا لفظ ارجح اور مختار سے بہتر اور مقدم ہوتا ہے، ح، ط۔

**وعن ابى يوسفؒ شبر فى شبر، وانما كان مخففا عند ابى حنيفة وابى يوسفؒ لمكان الاختلاف فى نجاسته، أولتعارض النصين على اختلاف الاصلين**

ترجمہ:- اور امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ ایک بالشت لانبائی اور ایک بالشت چوڑائی ہے، اور یہ یعنی حلال جانوروں کا پیشاب امام اعظم اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک نجاست خفیفہ اس لئے ہے کہ اس کے نجس ہونے کے بارے میں مجتہدین کا اختلاف ہے، یا اس لئے کہ اس کے بارے میں دو نص آپس میں متعارض ہیں دونوں اصلوں میں اختلاف ہونے کی بناء پر۔

**توضیح:- خفیفہ و غلیظہ کا جمع ہونا، غلیظہ و خفیفہ کی تفصیل، کنوئیں میں نجاست خفیفہ کا گرنا**
**شہید کا خون، ذبح کئے ہوئے جانور کی رگوں میں خون، گوشت میں خون، گوشت میں بہتا ہوا خون کا لگنا**
**کلیجہ اور تلی کا خون، پسو، مچھر، کھٹل، جوں کا خون، مچھلی اور پانی میں رہنے والے جانور کا خون**
**سانپ کی کھال سانپ کی کچلی، سوتے ہوئے آدمی کا لعاب**

**وعن ابى يوسفؒ شبر فى شبر......الخ**

اور امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ اگر ایک بالشت لانبائی اور ایک ہی بالشت چوڑائی میں کسی کپڑے کے نجاست خفیفہ لگ جائے تو اس کپڑے کے بدن پر رہتے ہوئی نماز صحیح نہ ہو گی، اور اگر اس سے کم میں ہو تو جائز ہو جائیگی، میں مترجم کہتا ہوں کہ جس قول پر فتوی ہے یعنی جس جگہ نجاست لگ جائے اسی ٹکڑے کی چوتھائی معتبر ہے جیسے دامن اور کلی تو اس قول کے مطابق اس کپڑے کی مقدار مختلف ہو جائیگی اور چوبغلہ اور گریبان وغیرہ میں بہت زیادہ فرق ہو جائے گا کیونکہ یہ ٹکڑے تو خود ہی بہت چھوٹے ہوتے ہیں، سمجھنے کی ضرورت ہے۔

**وانما كان مخففا عند ابى حنيفة...... الخ**

اور امام ابو حنیفہ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک اس وجہ سے ان جانوروں کے پیشاب جن کا گوشت کھایا جاتا ہے نجاست خفیفہ ہو گا کیونکہ اس کے ناپاک ہونے کے بارے میں مجتہدین کے درمیان اختلاف ہے، یا اس کے بارے میں دو نص کے درمیان تعارض ہے، دونوں کے اصل کے مختلف ہونے کی وجہ سے، چنانچہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مجتہدین کے اختلاف کی وجہ سے اس میں تخفیف ہے لیکن امام اعظم کے دو احادیث کے درمیان اختلاف ہونے کی وجہ سے تخفیف ہے، کیونکہ عرنیین کی حدیث تو

اونٹ کے پیشاب کے پاک ہونے پر دلالت کرتی ہے، اور اِستَنزِھُوا مِنَ البَولِ کی حدیث دلالت کرتی ہے کہ اس کا بھی پیشاب ناپاک ہے، اور قاعدہ ہے کہ جب نجاست غلیظہ اور خفیفہ ایک ساتھ جمع ہو جائیں تو احتیاطاً خفیفہ کو بھی غلیظہ کے تابع کر دیا جاتا ہے، جیسا کہ الظہیر یہ اور التنویر میں ہے، اسی بناء پر یہ حکم ہے کہ اگر نجاست غلیظہ ایک درہم سے کم ہو مگر خفیفہ سے مل کر ایک درہم سے زائد یا ایک درہم تک ہو جائے تو ملا لیا جائیگا اور اسے ناپاک کہہ دیا جائیگا، م۔

بدن سے ایسی کوئی چیز نکلی جس سے وضو یا غسل لازم آیا ہو وہ نجاست غلیظہ ہے جیسے پائخانہ، پیشاب، منی، مذی، ودی، پیپ، کچ لہو اور منہ بھر کر قئی، البحر، اور حیض، نفاس اور استحاضہ کا خون، السراج۔

اور بچہ اور بچی کا پیشاب خواہ وہ کھانا کھاتے ہو ں یا نہیں، الاختیار، شراب، بہتا ہوا خون، مردار، جس جانور کا گوشت نہیں کھایا جاتا ہو اس کا پیشاب لید، گوبر، کتے کی گوہ، مرغی، بط، کی بیٹ یہ سب نجس غلیظہ ہیں، قاضیخان، درندوں، بلی، اور چوہے کا گوہ، السراج، بلی و چوہے کا پیشاب اگر کپڑے پر لگ جائے اور ایک درہم سے زائد ہو تو اس کے ساتھ نماز فاسد ہو گی، یہی ظاہر ہے، قاضیخان،، الخلاصہ، اوپر گذر چکا ہے کہ فتوی اس کے خلاف ہے، م۔

سانپ کی بیٹ، پیشاب نجاست غلیظہ ہیں، اور جونک کا گوہ بھی، التاتارخانیہ، چیچڑی، چھپکلی کا خون جب کہ بہنے والا ہو تو نجس ہے، الظہیر یہ، یہاں تک کہ اگر ایک درہم کے برابر کپڑے میں لگ جائے تو اس کے ساتھ نماز جائز نہ ہو گی، المحیط، وہ جانور جس کا گوشت کھایا جاتا ہو اور گھوڑے کا پیشاب اور ایسے پرندے جن کا گوشت نہیں کھایا جاتا ہو ان کی بیٹ نجاست خفیفہ ہے، الکنز، اور ہر جانور کی پت اس کے پیشاب کے برابر ہے، الظہیر یہ، یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ کسی نجاست کو خفیفہ کہنے کا اثر پانی کے ماسوا کپڑے وغیرہ میں ظاہر ہو گی، الکافی، چنانچہ اگر کنوئیں میں نجاست خفیفہ گر جائے تو سارا پانی نکالنا ہو گا، اب وہ خون جو ناپاک نہیں ہیں یہ ہیں، م، شہید کا خون جب تک اس کے بدن پر ہے پاک ہے، اور جب اس کے بدن سے جدا ہو گیا ناپاک ہو گیا، الظہیر یہ۔

ذبح کئے ہوئے جانور کی رگوں میں جو خون رہ گیا وہ کپڑے کو ناپاک نہیں کرتا ہے اگرچہ زائد مقدار میں ہو، قاضیخان، اسی طرح جو خون اس کے بدن میں رہ گیا وہ بھی ناپاک نہیں ہے کیونکہ وہ بہتا ہوا خون نہیں رہا، محیط السرخسی، بہتا ہوا جو خون گوشت کو لگ گیا ہو وہ ناپاک ہے، المنیہ، کلیجہ اور تلی کا خون ناپاک نہیں ہے، خزانۃ الفتاوی، پسو، مچھر، جوں اور کھٹمل کا خون پاک ہے اگرچہ زیادہ ہو، السراج، اور مچھلی اور جو جانور پانی میں رہنے والے ہیں ان کا خون طرفین کے نزدیک کپڑے کو خراب نہیں کرتا، قاضیخان، سانپ کی کھال ناپاک ہے اگرچہ ذبح کیا ہوا ہو، الظہیر یہ، سانپ کی کیچلی کے بارے میں صحیح قول یہ ہے کہ پاک ہے، الخلاصہ، سوتے ہوئے آدمی کا لعاب اگرچہ پیٹ سے آئے یا سر کی طرف سے آئے طرفینؒ کے نزدیک پاک ہے، اسی پر فتوی ہے، اور مردے کے منہ سے جو لعاب نکلے کہا گیا ہے کہ ناپاک ہے، السراج۔

ریشم کے کیڑوں کا پانی اور ان کی ذات اور بیٹ، وہ چرنے والے جانور جن کا گوشت کھایا جاتا ہے کی بیٹ اور مینگنی وغیرہ، گدھی کا دودھ، چوہے کی مینگنی جو غلہ کے ساتھ پس گئی ہو، یا تیل میں گر گئی ہو، یا سرکہ یا رب میں گری ہو، نجس تیل ایک درہم سے کم کپڑے میں لگا پھر پھیل کر بڑھا، مقدار نجاست کے مقدار کا وقت نجاست مغلظہ کا کنوئیں میں گر کر سیاہ مٹی بن جانا، ناپاک بھیگے کپڑے کو پاک سوکھے کپڑے میں لپیٹنا، بھیگا پاؤں ناپاک مقام پر، خشک پیر ناپاک مقام پر، گارے میں گوبر اور کہگل لگائی جب خشک ہوئی اس پر بھیگا رومال رکھنا، خشک گوبر یا نجس مٹی ہوا سے اڑ کر کپڑے میں لگی، ہوا سے پائخانہ وغیرہ ناپاک چیز اڑ کر بھیگے کپڑے میں

لگ جائے، پانی سے استنجاء کرنے کے بعد رومال سے پوچھنے سے پہلے ہوا کا نکلنا، لید کے الاؤ پر بھیگا بدن یا کپڑا سینکنا، بستر پر سوکھی منی اس پر سونے والے کو پسینہ، گدھے نے پانی میں پیشاب کیا پھر بھینکا، اس سے کپڑے پر چھینٹیں، پائخانہ کی مکھیاں کپڑے پر

ریشم کے کیڑوں کا پانی، ان کی ذات اور ان کی بیٹ پاک ہے، القنیہ، جو پرندے کھائے جاتے ہیں مثلاً کبوتر، گوریاں ان کی بیٹ ہمارے نزدیک پاک ہے، السراج، صحیح مسلک یہ ہے کہ گدھی کا دودھ پاک ہے، التبیین، المنیہ، یہی اصح ہے الہدایہ، مگر کھایا نہ جائیگا، النہایہ، الخلاصہ، گیہوں کی ٹوکری میں چوہے کی مینگنی گری پھر وہ پیس ڈالی گئی حالانکہ اس میں مینگنی تھی، یا ایک مٹکہ تیل میں مینگنی گرے تو آٹا یا تیل خراب نہ ہوگا، جب تک کہ ان کا مزہ نہ بدل جائے، فقیہ ابواللیثؒ نے فرمایا ہے کہ ہم اسی قول کو قبول کرتے ہیں، مسائل ابو حفص میں ہے کہ اگر سرکہ یا راب میں چوہے کی مینگنی گر جائے تو اسے خراب اور ناپاک نہیں کرے گی، المحیط، راب نچوڑی ہو جو گاڑھی کر دی جائے خواہ انگور کی ہو یا سیب وغیرہ کی ہو، م۔

اگر کسی کپڑے کو ایک درہم سے کم ناپاک تیل لگا اور وہ پھیل کر ایک درہم سے زیادہ ہو گیا تو بعضوں نے کہا ہے کہ اس سے نماز جائز نہ ہوگی، اکثر لوگوں نے اسی قول کو قبول کیا ہے، السراج، اور یہی قبول کیا جائے، المنیہ، بقول اکثر نجاست کی مقدار میں نماز پڑھنے کے وقت کا اعتبار ہے نجاست کے لگنے کے وقت کا اعتبار نہیں ہے، النہر، د، جو نجاست مغلظہ کنوئیں میں گر کر اس کی تہہ میں پڑی پڑی سیاہ مٹی ہو گئی ہو تو وہ ناپاک نہ رہی کیونکہ اس کی ذات بدل گئی ہے، اسی پر فتوی دیا جائے، د۔

اگر ناپاک کپڑے کو جو بھیگا ہوا ہو پاک خشک کپڑے میں لپیٹ کر رکھا گیا، اور اس کی تراوٹ پاک کپڑے میں ظاہر ہو گئی لیکن اتنی نہیں کہ اسے نچوڑنے سے کچھ بہے یا ٹپکے تو اصح قول یہ ہے کہ دوسرا کپڑا ناپاک نہ ہوگا، اسی طرح اگر پاک کپڑے کو اس کی تری کی حالت میں خشک ناپاک کپڑے میں لپیٹ رکھا یا سوکھی ہوئی ناپاک زمین پر بچھایا اور نجاست کا اثر کپڑے میں آیا لیکن اتنی زیادہ نہیں کہ نچوڑنے سے کچھ بہے یا ٹپکے مگر تری کی جگہ معلوم ہوئی ہو تو اصح یہ ہے کہ وہ نجس نہ ہوگا، الخلاصہ، اس مسئلہ کو وقایہ میں بھی بیان کیا ہے، م۔

اگر کسی نے اپنے بھیگے ہوئے پاؤں کو ناپاک زمین یا ناپاک بچھونے پر رکھا تو وہ ناپاک نہ ہوگا، اور اگر سوکھے ہوئے پاؤں کو ناپاک بھیگے ہوئے بچھونے پر رکھنے سے پاؤں بھی بھیگ گیا تو وہ ناپاک ہو جائیگا، لیکن صرف نرم ہو جانے کا اعتبار نہ ہوگا، اور یہی مختار مسلک ہے، السراج الخلاصہ وغیرہ سے، اگر گارے میں گوبر ڈالا اس سے چھت پر کہگل (پلاستر) کیا اور وہ خشک ہو گئی، پھر اس پر بھیگا ہوا رومال وغیرہ رکھا تو وہ ناپاک نہ ہوگا، سوکھی ہوئی ناپاک مٹی یا سوکھے ہوئے گوبر کو ہوا نے اڑایا اور وہ کپڑے کو لگی تو جب تک اس میں نجاست کا اثر ظاہر نہ ہو وہ کپڑا ناپاک نہ ہوگا، قاضیخان، ہوا اگر ناپاک چیزوں مثلاً گوہ گوبر کو اڑا لائے اور وہ بھیگے ہوئے کپڑے کو لگے، اس میں اگر نجاست کی بو پائی جائے تو وہ ناپاک ہو گیا، اور ناپاکی کے بخارات اڑ کو جو کپڑوں کو لگتے ہیں ان سے کپڑا ناپاک نہیں ہوتا ہے، اور یہی صحیح ہے، الظہیریہ، اگر کسی نے پانی سے استنجاء کیا اور رومال سے نہیں پوچھا کہ اس کی ہوا خارج ہو گئی، تو عام علماء کے نزدیک اس کا گرد ناپاک نہ ہوگا، اسی طرح اگر استنجاء نہیں کیا لیکن اس کا پائخانہ پسینے یا پانی سے بھیگ گیا پھر اس کی ہوا خارج ہوئی تو بھی یہی حکم ہوگا، الخلاصہ۔

اسی طرح کوئی جاڑوں میں مربط میں یعنی جہاں لید گوبر سے آگ جلائی جارہی ہو داخل ہوا اس حال میں کہ اس کا بدن بھیگا ہوا ہے یا کوئی کپڑا اس کی گرمی سے سوکھ گیا تو وہ ناپاک نہ ہوگا البتہ اس صورت میں ناپاک ہو جائیگا جب کہ سوکھنے پر اس کا اثر مثلاً زردی وغیرہ کے بھیگی ازار اور پائخانہ وغیرہ پر ظاہر ہو، الذخیرہ، اگر بستر ے پر منی لگ گئی اور خشک ہو گئی پھر اس پر سو گیا اور اتنا پسینہ آ گیا اس سے وہ بستر بھیگ گیا، اگر تری کا اثر اس کے بدن پر ظاہر نہ ہوا تو ناپاک نہ ہوگا، اور اگر بستر تر ہو کر اس کی تری بدن کو

اتنی لگ گئی کہ اس سے اثر ظاہر ہو گیا تو بدن ناپاک ہو گیا، قاضیخان۔
اگر گدھے نے پانی پر پیشاب کیا یا پانی میں کسی نے پائخانہ پھینکا اور اس سے چھینٹیں اڑ کر کپڑے کو لگ گئیں تو اگر کپڑے پر نجاست کا اثر ظاہر ہو تو وہ ناپاک ہو گا ورنہ نہیں، یہی مذہب مختار ہے، اور اسی کو فقیہ ابو اللیث نے اختیار کیا ہے، وہ پانی خواہ جاری ہو یا ٹھہرا ہوا ہو، حلبی کی شرح منیہ میں ہے، پائخانہ کی مکھیاں کپڑے پر بیٹھیں تو اس سے کپڑا اس وقت خراب اور ناپاک ہو گا جب کہ بہت زیادہ ہوں، قاضیخان۔

کیچڑ میں چل کر پیر دھوئے بغیر نماز، نجس بھوسا گارہ میں، کتے نے آدمی کا بدن یا کپڑا پکڑا، پاک چٹائی پر کتا کھڑا ہوا، ہاتھی کی ہڈی، ہاتھی کا لعاب، شیر چیتے کا لعاب، ہاتھی نے اپنی سونڈ کپڑے میں لگائی، کتے کے بالوں کی گھنڈی، تکمہ، ایسی ناپاکی جس کے ساتھ نماز درست نہ ہو اور اس کی نسبت نمازی کی طرف ہو، ناپاکی سے بھرا ہوا لڑکا نمازی کے گود میں، یا ناپاکی سے بھری ہوئی کبوتری نمازی کے بدن پر بیٹھی ہو، دبلے پتلے کا گوشت، مترجم کی چند باتیں

اگر کوئی شخص کیچڑ میں چل کر بغیر پاؤں دھوئے نماز پڑھے اگر اس میں نجاست کا اثر ظاہر نہ ہو تو نماز جائز ہو گی لیکن احتیاط اولی ہے، ھ، فتاوی کے واسطے سے حسامیہ سے، ناپاک بھوسا اگر گارہ میں ڈالا گیا تو اگر وہ بھوسہ صحیح وسالم موجود نظر آتا ہو تو وہ ناپاک ہو گا اس شرط کے ساتھ وہ بہت زیادہ ہو ورنہ نہیں، قاضیخان، پھر جب وہ بھوسا بالکل سوکھ گیا تو اس کے پاک ہونے کا حکم ہو جائیگا، المحیط، اگر کتے نے آدمی کے بدن یا کپڑے کو منہ سے پکڑا تو جب تک اس پر تری ظاہر نہ ہو ناپاک نہ ہو گا، خواہ کتے نے غصہ میں پکڑا ہو یا کھیل میں، المنیہ اور صیرفیہ میں کہا ہے کہ یہی مذہب مختار ہے، حلبی کی شرح منیہ میں ہے۔
مسجد کی چٹائی پر کتا کھڑا ہوا تو اگر سوکھا ہوا ہو تو ناپاک نہ ہو گا، اور اگر بھیگا ہوا ہو اور چٹائی پر اثر ظاہر نہ ہو تو بھی ناپاک نہ ہو گی، قاضیخان، ہاتھی کی ہڈی پاک ہے یہی اصح قول ہے، المحیط، ہاتھی کا لعاب ناپاک ہے جیسا کہ چیتے اور شیر کا لعاب ہے، اگر ہاتھی نے اپنی سونڈ سے کسی کپڑے کو پکڑا تو وہ ناپاک ہو جائیگا، قاضیخان، کتے کے بالوں سے اگر گھنڈی بنائی گئی تو نماز میں اس سے کوئی حرج نہ ہو گا، الخلاصہ۔
واضح ہو کہ شیخ محقق ابن الہمامؒ نے مصنف ھدایہؒ کی اس عبارت ولو اصاب الثوب قدر الدرهم الخ کے متعلق لکھا ہے کہ اس مسئلہ میں اس بات کا فائدہ ظاہر فرمایا ہے کہ نجاست غلیظہ ایک درہم کے اندازے اور نجاست خفیفہ جب تک کہ بہت زیادہ (فاحش) نہ ہو نماز کے لئے نقصان دہ نہیں ہے، اور درہم اور حد سے زائد کے اندازہ کا بیان اور نجاست غلیظہ وخفیفہ کے قاعدہ کا بیان، پھر نجاست غلیظہ میں وہ وقت معتبر ہو گا جس میں نجاست لگی ہو اس لئے اگر کسی کو ناپاک تیل ایک درہم کے اندازے لگا پھر پھیل کر زیادہ ہو گیا تو مرغینانی (صاحب ھدایہ) اور بھی کافی لوگوں کا یہ مذہب مختار ہے کہ ناپاک نہ ہو گا اور نماز صحیح ہو جائیگی مگر دوسری جماعت کا مذہب یہ ہے کہ کپڑا ناپاک ہو جائیگا، لیکن اگر پھیلنے سے پہلے پڑھ لے تو جائز ہو گی اور پھیلنے کے بعد جائز نہ ہو گی، اور اگر ایک ہی کپڑے کی دوسری طرف نجاست پھوٹ گئی تو اس کا کوئی اعتبار نہ ہو گا، کیونکہ ایک ہی نجاست دونوں طرف نظر آرہی ہے۔
اور اگر کپڑے میں دو استر یا دو نہیں ہو اور دوسری طرف ناپاکی پھوٹ گئی ہو تو مانع ہو جائیگا، اسی طرح اگر درہم کی دونوں پشت ناپاک ہو گئی ہو تو اس کے ساتھ نماز درست نہ ہو گی، پھر نماز سے روکنے والی وہی ناپاکی ہو گی جو خود نمازی کی طرف منسوب ہو اسی وجہ سے وہ بچہ جو از خود ادھر اُدھر حرکت اور آمد ورفت کر سکتا ہو اور اس کا بدن اور اس کے کپڑے ناپاک ہوں وہ اپنی ماں

یا باپ کی گود میں آکر اس وقت بیٹھ گیا جب کہ وہ نماز کی حالت میں ہوں یا ناپاکی سے لت پت کوئی کبوتر نمازی کے بدن پر آکر بیٹھ گیا تو نمازی کی نماز صحیح مانی جائیگی، اس کے بر خلاف وہ صورت ہے کہ نماز کی حالت میں ایسے کسی بچہ کو گود میں لے لیا ہو جو ناپاک ہو اور اپنے بل بوتہ سے ادھر ادھر آمد و رفت نہ کو سکتا ہو تو اس کی ناپاکی نمازی کی طرف منسوب ہو گی، اور نماز جائز نہ ہو گی جب کہ ایک درہم سے زائد ہو، مقدار درہم ہونے سے نماز اگرچہ جائز ہے مگر مکروہ ہے اسی بناء پر کہا گیا ہے کہ اگر وقت کے ختم ہو جانے کا خوف نہ ہو یا کہیں بھی جماعت ملنے کی امید باقی ہو اور نماز ہی کی حالت میں اس ناپاکی کی خبر ہو جائے تو اس نماز کو توڑ دے۔

## نجاست غلیظہ اور خفیفہ کے جاننے کا قاعدہ

اس کے لئے صاحبینؒ نے یہ بتلایا ہے کہ جس نجاست کے بارے میں علماء کا اختلاف ہو رہا ہو وہ خفیفہ ہے، اور امام اعظمؒ نے یہ اصل مقرر فرمایا ہے کہ جس نجاست کے بارے میں نص کے درمیان اختلاف ہو وہ خفیفہ ہے، مذکورہ اصول کی بناء پر خون، شراب، مرغی، بط، مرغابی، کی بیٹ، آدمی اور اس جانور کا پاخانہ جس کا گوشت نہیں کھایا جاتا ہو، آدمی اور اس جانور کا پیشاب جس کا گوشت نہیں کھایا جاتا ہو سوائے گھوڑے کے اور قے کہ یہ ساری چیزیں بالاتفاق نجاست غلیظہ ہیں، کیونکہ ان چیزوں کے مغلظہ ہونے میں نہ اختلاف علماء ہے اور ان کے درمیان نصوص کا اختلاف ہے، اور خون سے وہ مستثنیٰ ہے جو ذبح کے بعد رگوں میں باقی رہ گیا ہو، اسی حکم میں دبلے جانور کا گوشت بھی داخل ہے کہ اس کے کاٹنے کے بعد جو خون رہ جاتا ہے وہ ناپاک نہیں ہے، اسی طرح کلیجہ میں ایسا خون جو خود کلیجہ کا ہو، ایسا ہی کہا گیا ہے، مگر مصنفؒ نے تجنیس میں فرمایا ہے کہ اس جگہ تامل ہے کیونکہ اگر وہ حقیقۃً خون نہ بھی ہو جب بھی بلاشبہ وہ بہتے ہوئے خون کے متصل تو ضرور رہا ہے، اور ناپاک چیز کے ساتھ رہنے سے بھی چیز ناپاک ہو جاتی ہے، اور امام ابو یوسفؒ سے اس خون کے متعلق روایت ہے جو باقی رہ گیا ہے کہ وہ کھانے کے معاملہ میں معاف ہے لیکن کپڑے پر لگنے میں معاف نہیں ہے۔

مترجم کا کہنا ہے کہ مصنف ہدایہؒ نے جو دلیل بیان فرمائی ہے وہی قوی ہے کیونکہ وہ خون جو رگوں میں باقی رہ جاتا ہے وہ تو بہتے ہوئے خون کا ہی بچا ہوا ہے، اور اگر اس سے بچا ہوا خون نہیں ہے تو کم از کم بہتے ہوئی خون سے ملا ہوا تو ضرور ہے لہٰذا سے ناپاک ہو جائے البتہ اس کو ناپاک مان لینے کی صورت میں شاید حرج اور سخت تکلیف ہو گی، اگر یہ وجہ صحیح مان لی جائے تو یہی عذر کافی ہو گا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

مستثنیٰ خون میں سے ایک شہید کا خون بھی بشرطیکہ وہ شہید کے بدن پر لگا ہوا ہو، اسی بناء پر اگر شہید کو نماز کے لئے اس حال میں لایا گیا ہو کہ اس کے بدن پر خون لگا ہوا ہو تو نماز صحیح ہو جائیگی، اس کے بر خلاف اگر ایسے مقتول کو لایا گیا جو شہید شرعی نہ ہو اور اسے غسل نہیں دیا گیا ہو یا کافر اگرچہ اسے غسل دیا گیا ہو کہ یہ غسل سے پاک نہ ہو گا، بخلاف مسلم کے کہ وہ غسل کے بعد پاک ہو گیا ہے، اور مشک بھی ایک مستثنیٰ خون ہے کیونکہ وہ ہرن کا خون ہے، فقہاء نے کہا ہے کہ مشک کا کھانا اور اس سے نفع اٹھانا جائز ہے، حالانکہ قول مشہور کے مطابق وہ خون ہے مگر اس کی علت مجھے معلوم نہ ہو سکی، لیکن میں نے اپنے کسی مغربی دوست سے (۱) زباد کے متعلق دریافت کیا اس طرح پر کہ مشہور ہے کہ زباد ایک حیوان کا پسینہ ہے جس کا کھانا حرام ہے تو جواب دیا کہ جس چیز کو بدن انسان اپنی صحت کے لائق بنالے وہ ناپاک نہیں رہتی ہے جیسے مشک، مترجم کا کہنا ہے کہ مشک اور زباد کے بارے میں دلیل کا خلاصہ یہ ہوا کہ یہ دونوں چیزیں اگرچہ درحقیقت ناپاک تھیں مگر ان کی اصلیت اب بدل گئی ہے، اس لئے ممکن ہے کہ اس میں

---

(حاشیہ) زباد، ایک قسم کی خوشبو جو ایک جانور سے حاصل کی جاتی ہے اور یہ جانور بلی کی مانند اس سے کچھ بڑا ہوتا ہے اور اس جانور کو بھی الزباد اور قط الزباد کہا جاتا ہے، (المصباح، انوار الحق قاسم ۹۰، ۴)۔

صاحبین کے درمیان اختلاف ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ اتفاقی اور اجماعی ہو جیسے کہ شراب کہ وہ سرکہ سے بدل جائے تو بالاتفاق جائز اور حلال ہے اور یہی صحیح بھی ہے، کیونکہ مشک اور زباد سے بدل جانا ایسا ہی ہے جیسا کہ خون کا گوشت سے بدل جانا ہوتا ہے ،اسی طرح عنبر وغیرہ بھی اسی حکم میں ہے، م۔

پسو، مچھر، مچھلی وغیرہ کے خون کی کوئی اصلیت نہیں ہے یعنی یہ درحقیقت خون ہی نہیں ہے اس لئے اسے مستثنیٰ بھی نہیں کہا جاسکتا ہے، اور قئی اگر منہ بھر کر ہو تو نجاست غلیظہ ہے، اور اگر اس سے کم ہو تو امام ابو یوسفؒ کے فرمان کے مطابق پاک ہے اور یہ مختار ہے، بچہ نے اگر دودھ پی کر قئی کر دی اور وہ ماں کے کپڑوں میں لگی تو اگر وہ منہ بھر ہو یا اس سے بھی زیادہ ہو تو حسنؒ نے اس سے متعلق امام اعظمؒ سے روایت کی ہے کہ جب تک وہ بہت زیادہ، کثیر فاحش نہ ہو اس سے نماز میں کوئی خرابی نہ ہو گی، کیونکہ اس میں پورے طور پر تغیر نہیں ہوا ہے، یہی بات ابو جعفرؒ کی غریب الادیہ میں مذکور ہے، اور یہی صحیح بھی ہے، مصنف ہدایہؒ نے بھی تجنیس میں اسی کو صحیح قرار دیا ہے، اور نواقص وضو کی بحث میں ہم نے جو ذکر کیا ہے اس کا تقاضا ہے کہ قئی پاک ہو خواہ کثیر فاحش ہو یا نہ ہو۔

اس موقع پر مصنفؒ نے جو فرمایا ہے کہ نجاستیں دلیل قطعی سے ثابت ہیں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ ایسی دلیل سے ثابت ہے کہ اس پر عمل کرنا قطعی واجب ہے کیونکہ جزوی احکام میں ظنی دلیل پر بھی عمل کرنا قطعی واجب ہے، مترجم کا کہنا ہے کہ اس تفصیل کی بناء پر غلیظہ اور خفیفہ میں فرق کرنا بہت مشکل ہو گا اس لئے شیخؒ نے کہا ہے کہ اولی یہ ہے کہ دلیل قطعی سے مراد اس جگہ اجماع ہو، مگر گوبر اور لید وغیرہ میں اختلاف ظاہر ہو جائیگا جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے، م۔

امام محمدؒ آخری عمر میں جب کہ ''رَی'' میں خلیفہ ہارون رشید کے ساتھ گئے اور بازاروں اور سرائے کو لید گوبر سے بھرا پایا اور لوگوں کو عموماً ابتلاء دیکھا تو لید و گوبر کو نجاست خفیفہ کہنے سے بھی رجوع کر لیا۔

مترجم کا کہنا ہے کہ اس موقع پر ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اکثر یہ کہا جاتا ہے کہ عموم ابتلاء کی وجہ سے جواز کا فتوی دیدیا گیا ہے تو کیا شریعت میں مجتہد کو ایسی رائے کا اختیار دیا گیا ہے کہ جہاں چاہیں جواز کا فتوی دیدے جواب یہ دیا گیا ہے کہ اس طرح کہنے میں بات مختصراً اور تساہلاً کہی جاتی ہے اس کا مطلب اور تحقیق ہے کہ اللہ تعالیٰ نے نجاست سے دور رہنے کا حکم دیا ہے اس لئے اس سے بچنا بلاشبہ واجب ہوا لیکن اس کے ساتھ اس بات کی شرط بھی رکھی گئی ہے کہ اس پر عمل کرنا ممکن بھی ہو اسی بناء پر دین میں حرج اور مشقت کو ختم کر دیا گیا ہے یعنی اللہ تعالیٰ نے اپنے فضل سے اس حکم پر عمل کرنے کو ایسی شرط کے ساتھ مشروط کر دیا کہ حرج نہ ہو، اب جب کہ گوبر و لید کی اتنی زیادتی دیکھی گئی تو معلوم ہو گیا کہ اسے نجس نہیں رکھا گیا ہے کیونکہ اگر وہ نجس ہو تو سخت مشکل اور پریشانی لازم آئیگی، اور حرج کو اللہ تعالیٰ نے دور کر دیا ہے اس طرح معلوم ہوا کہ اسے نجس ہی نہیں رکھا گیا ہے، اس بناء پر مجتہد کو ایک شرعی قوی دلیل ہاتھ آئی اور یہ کہدیا کہ تمہارے بارے میں اللہ تعالےٰ نے اسے نجس باقی نہیں رکھا ہے، اس جگہ ہرگز یہ مراد نہیں ہے کہ مجہتد کی رائے کو اختیار حاصل ہے۔

اسی بناء پر گوبر کے کنڈے اور اُپلے جائز ہیں اور مسلمان گھوسیوں (یعنی گوالوں) کے حق میں بھینسوں کا پیشاب اور گوبر وغیرہ ناپاک نہیں ہے، اسی پر فتوی دینا چاہئے، م، اسی قول کی بناء پر مشائخؒ نے بخارا کی کیچڑ کو قیاس کیا ہے کیونکہ وہاں کے راستے پر آدمی اور جانور چوپائے وغیرہ سب چلتے ہیں، اس کے برخلاف ایسے شہر جہاں آدمیوں کی سڑک علیحدہ اور جانوروں کی راہ علیحدہ ہو، مف۔

درمختار میں پرندکی بیٹ کے سلسلہ میں ایک قاعدہ یہ بیان کیا گیا ہے کہ جو پرندے ہوا میں بیٹ نہیں کرتے ان کی بیٹ نجاست غلیظہ ہے جیسے مرغی اور پالتو بط، اور جو ہوا میں بیٹ کرتے ہیں اگر ان کا گوشت کھایا جاتا ہو تو ان کی بیٹ پاک ہے ورنہ نجاست خفیفہ ہے اور پرندوں کے ماسواء ہر حیوان کی لید و گوبر امام اعظمؒ کے نزدیک غلیظہ اور صاحبینؒ کے نزدیک خفیفہ ہے اور

شرنبلالیہ میں ہے کہ صاحبین کا قول اظہر ہے، اور امام محمدؒ نے تو آخری عمر میں اسے پاک ہی کہ دیا ہے، یہی قول امام مالکؒ کا بھی ہے اور وہ جانور جن کا گوشت کھایا جاسکتا ہو ان کا پیشاب انہیں میں گھوڑا بھی داخل ہے، نجاست خفیفہ ہے، اور امام محمدؒ کے نزدیک پاک ہے، اور جن جانوروں کا گوشت نہیں کھایا جاتا ہو ان کی بیٹ خواہ وہ شکاری ہوں یا نہ ہوں نجاست خفیفہ ہے، اور کہا گیاہے کہ پاک ہے اسی قول کو صحیح کہا گیاہے، اور گدھے وخچر کالعاب مذہب میں پاک ہے۔

واذا اصاب الثوب من الروث او من اخثاء البقر أكثر من قدر الدرهم، لم تجز الصلوٰة فيه عند ابى حنيفةؒ، لان النص الوارد فى نجاسته وهو ماروى انه عليه السلام رمى بالروثة، وقال هذا رجس، او ركس، لم يعارضه غيره، وبهذا يثبت التغليظ عنده، والتخفيف بالتعارض، وقالا: يجزيه حتى يفحش، لان للاجتهاد فيه مساغا، وبهذا يثبت التخفيف عندهما، ولان فيه ضرورة لامتلاء الطرق بها، وهى مؤثرة فى التخفيف، بخلاف بول الحمار، لان الارض تنشفه، قلنا الضرورة فى النعال، وقد اثر فى التخفيف مرة حتى تطهر بالمسح، فتكتفى مؤنتها، ولا فرق بين مأكول اللحم وغيرمأكول اللحم، و زفرؒ فرق بينهما، فوافق ابا حنيفةؒ فى غير مأكول اللحم، ووافقهما فى المأكول، وعن محمدؒ انه لما دخل الرى، ورأى البلوى، افتى ان الكثير الفاحش لايمنع ايضا، وقاسوا عليها طين بخارا، وعند ذلك رجوعه فى الخف يروى

ترجمہ:-اور جب کپڑے کو لید یا گائے کے گوبر سے ایک درہم سے زیادہ لگ جائے تو اس کپڑے میں نماز جائز نہ ہوگی، امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کیونکہ اس کی ناپاکی کے بارے میں نص موجود ہے، یعنی وہ روایت جس میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے لید کو پھینک دیا اور فرمایا کہ یہ تو رجس یا رکس یعنی پلید ہے اور کوئی دوسری حدیث اس کے مخالف بھی نہیں ہے، اسی وجہ سے ایسی صورت میں ان کے نزدیک غلیظہ ہونے کا حکم دیا جاتا ہے اور تعارض کی صورت میں خفیفہ ہونے کا، لیکن صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ اس کپڑے میں نماز صحیح ہو جائیگی، یہاں تک کہ وہ بہت زیادہ ہو جائے کیونکہ اس میں اجتہاد کی گنجائش نکل آتی ہے جس کی وجہ سے ان دونوں کے نزدیک تخفیف کا حکم ثابت ہو جاتا ہے اور اس وجہ سے بھی کہ اس میں ضرورت اور مجبوری بھی ہے کیونکہ راستے اس سے بھرے پڑے ہوتے ہیں اور یہ وجہ بھی تخفیف کے لئے موثر ہوتی ہے بخلاف گدھے کے پیشاب کے اس لئے کہ زمین اسے جذب کرلیتی ہے، ہم نے کہاہے کہ مجبوری تو جوتوں کے بارے میں ہے، اور اس نے ایک مرتبہ تخفیف کے معاملہ اپنا اثر دکھادیا ہے کہ انہیں رگڑ دینے اور پوچھ دینے سے وہ پاک ہو جاتے ہیں پس ضرورت کی نوبت میں وہ کافی ہو جائیگی، اور جانوروں میں کوئی فرق نہ ہوگا کہ ان کا گوشت کھایا جاتا ہو یا نہیں کھایا جاتا ہو، اور امام زفرؒ نے دونوں میں فرق کیا ہے اس طرح پر کہ وہ امام اعظمؒ کے مسلک کے موافق ہوئے ہیں ان جانوروں کے بارے میں جن کا گوشت نہیں کھایا جاتا ہے اور صاحبینؒ کے موافق ہوئے ہیں ان جانوروں کے بارے میں جن کا گوشت کھایا جاتا ہے، اور امام محمدؒ سے منقول ہے کہ وہ جب مقام رَی میں پہنچے اور عام لوگوں کو ان چیزوں میں مبتلا پایا تو یہ فتوی دے دیا کہ کثیر فاحش بھی نماز سے مانع نہیں ہے، اس کے بعد مشائخ نے اس مسئلہ پر بخاری کی مٹی کو بھی قیاس کرلیاہے، اور اسی واقعہ کے وقت امام محمدؒ کا موزے کے مسئلہ میں رجوع کرنے کی روایت کی جاتی ہے۔

توضیح:-لید، گائے بھینس کا گوبر، گدھے کا پیشاب، جس راستہ میں آدمی جانور بہت چلتے ہوں اس کی مٹی

واذا اصاب الثوب من الروث او من اخثاء البقر أكثر من قدر الدرهم...... الخ

جب کسی کپڑے میں مقدار درہم سے زیادہ لید یا گائے کا گوبر لگ جائے تو امام اعظمؒ کے نزدیک اس کپڑے میں نماز جائز نہ ہوگی کیونکہ ان کا مقررہ قاعدہ (کہ نص بغیر تعارض کے ہو تو وہ نجاست غلیظہ ہوگی) اس جگہ پایا جارہاہے لان النص الوارد الخ

کیونکہ وہ نص جولید کی نجاست کے بارے میں مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے لید کو پھینک دیا اور کہا کہ یہ رجس یا رکس یعنی پلید ہے اس نص کے معارض کوئی دوسری حدیث نہیں ہے، یہ حدیث بخاری شریف میں ہے، رسول اللہ ﷺ نے استنجاء کے واسطے منگوائے ہوئے ڈھیلوں اور ایک لید میں سے لید کو یہ کہہ کر پھینک دیا کہ یہ تو پلید ہے، لہٰذا اس سے ناپاک ہونا ثابت ہو گیا مگر اس سے ماسوا دوسری ایسی نص نہیں ہے جس سے اس کا پاک ہونا بھی ثابت ہوتا ہو۔

**وبهذا يثبت التغليظ عنده، والتخفيف بالتعارض...... الخ**

اور ایسی ہی نص جس کے لئے معارض دوسری نہ ہو اس سے ان کے اصول کے مطابق نجاست کا غلیظہ ہونا ثابت ہوتا ہے ،اور مخففہ کا ثبوت اس صورت میں ہوتا ہے جب کہ کوئی نص اس کے معارض و مخالف موجود ہو، اگر یہ سوال کیا جائے کہ نصوص میں کسی طرح تعارض ہوا ہے تو جواب یہ ہے کہ حقیقت میں تو کوئی تعارض نہیں ہے لیکن جو روایتیں ہم تک پہنچی ہیں ان سے بظاہر تعارض معلوم ہوتا ہے۔

**وقالا يجزيه حتى يفحش...... الخ**

اور صاحبین نے فرمایا ہے کہ لید وغیرہ چونکہ نجاست خفیفہ ہیں اس لئے کپڑے میں ان کے لگے رہنے کے باوجود نماز جائز ہوگی، البتہ بہت زیادہ ہو جانے کی صورت میں جائز نہ ہوگی۔

**لان للاجتهاد فيه مساغا......الخ**

کیونکہ اس میں اجتہاد کی گنجائش ہے، اور اسی گنجائش کی وجہ سے صاحبین کے نزدیک تخفیف کا ثبوت ہوتا ہے اور یہی بات ان کے ہاں ایک قاعدہ کلیہ کے طور پر ہے۔

**ولان فيه ضرورة لامتلاء الطرق بها...... الخ**

اور تخفیف کی دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ اس میں ضرورت اور مجبوری کی بات بھی پائی جاتی ہے کہ اس سے چلنے پھرنے کے سارے راستے بھر جاتے ہیں، اس مجبوری کی وجہ سے بھی سختی اور تغلیظ کی جگہ نرمی اور تخفیف کا حکم دیا جاتا ہے، کیونکہ بالاتفاق عموم بلوی ہونے کی صورت میں تخفیف کا حکم دیا جاتا ہے لہٰذا لید اور گوبر کی ناپاکی میں بھی تخفیف پیدا ہو جائیگی۔

**بخلاف بول الحمار، لان الارض تنشفه...... الخ**

بخلاف گدھے کے پیشاب کے (کہ وہ نجاست غلیظہ ہی ہے) کیونکہ زمین اپنے اندر اسے جذب کر لیتی ہے، اگر یہ سوال کیا جائے کہ عموم بلوی اور مجبوری و ضرورت کی بناء پر تو صرف تخفیف ہی نہیں بلکہ اس کے نجاست ہی ختم ہو کر بالکل پاک ہو جانا چاہئے بلی کے جھوٹے کی طرح، تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ یہ شبہہ اپنی جگہ بالکل درست ہے البتہ بلی کے جھوٹے کی مجبوری تو ہر وقت اور ہر جگہ رہتی ہے اور اس کے برخلاف لید و گوبر کی ضرورت اس جھوٹے کے مقابلہ میں بہت کم ہوتی ہے، اسی لئے اس لید وغیرہ میں صرف تخفیف کا حکم دیا گیا ہے اور مطلقاً پاک نہیں کہا گیا ہے، جیسا کہ شیخ الاسلامؒ کی کتاب مبسوط میں ہے، النہایہ، میں مترجم کہتا ہوں کہ ایک گھوسی (گوالا) کو تو لید و گوبر سے بلی کی بہ نسبت زیادہ سابقہ پڑنے کی وجہ سے مجبوری ہوتی ہے، غور کر لیں

**قلنا الضرورة في النعال، وقد اثر في التخفيف مرة...... الخ**

ہم یہ کہتے ہیں ضرورت اور مجبوری اگرچہ مسلم ہے لیکن یہ مجبوری تو جوتوں کی حد تک موثر ہے اسی وجہ سے اس نے اپنا اثر کیا بھی ہے کہ جوتوں کو رگڑ دینے سے ہی بغیر دھوئے وہ پاک ہو جاتے ہیں، اس طرح ضرورت کی حد تک تو تخفیف ہو گئی، الحاصل ضرورت کی وجہ سے نفس نجاست میں تخفیف ہو یا نجاست کی وجہ سے جس جگہ حرج تھا اس کی تطہیر میں تخفیف ہو، نجاست تو اپنی جگہ باقی رہ گئی لیکن جوتوں کے پاک کرنے میں آسانی کر دی تو یہی بات محنت دور کرنے کے معاملہ میں کافی ہے

، یہ کہا جاسکتا ہے کہ ضرورت صرف جوتوں کے بارے میں ہی مخصوص نہیں ہو سکتی ہے کیونکہ گھوسیوں اور گوالوں کے معاملہ میں مجبوری ظاہر ہے بلکہ ہندوستان جیسے بعض ملکوں میں ہر گھر میں بالخصوص دیہاتوں میں ضرورت موجود ہے، اس بناء پر بلی کے جھوٹے سے اس کی ضرورت کم نہیں ہے اسی بناء پر شرنبلالیہ میں کہا ہے صاحبینؒ کا قول واضح ہے جیسا کہ در میں ہے، بلکہ امام محمدؒ نے آخری میں عام ابتلاء دیکھ کر اسے پاک ہی مان لیا ہے، جیسا کہ امام مالکؒ کا قول ہے، پھر مزید یہ سمجھ لینے کی بات ہے کہ ہندستان (وپاکستان وغیرہ) کی ضرورت زیادہ تر گائے بھینس اور بکری جیسے دودھ کے جانوروں اور گھوڑیوں میں بھی ہے۔

اس کے بعد مصنفؒ نے فرمایا ہے **ولا فرق بین الخ** اس معاملہ میں ماکول اللحم اور غیر ماکول اللحم کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے، یعنی جس طرح غیر ماکول اللحم مثلاً پالتو گدھے کی لید اور گوبر وغیرہ نجس ہیں اسی طرح جن کا گوشت کھایا جاتا ہے ان کی لید وگوبر وغیرہ بھی ناپاک ہیں، لیکن ہمارے یہاں مجبوری کے فرق کے ساتھ حکم میں بھی فرق ہے جیسا کہ کہا گیا ہے۔

**و زفرؒ فرق بینهما، فوافق ابا حنیفةؒ فی غیر ماکول اللحم...... الخ**

اور امام زفرؒ نے دونوں قسموں میں حکم کے اعتبار سے فرق کیا ہے یعنی غیر ماکول اللحم کی لید گوبر وغیرہ کو تو امام اعظم کے قول کے مطابق نجس غلیظہ کہا ہے، اور ماکول اللحم کی لید وگوبر کو صاحبینؒ کی موافقت میں نجاست خفیفہ کہا ہے۔

**وعن محمدؒ انه لما دخل الری، ورأی البلوی، افتی ان الکثیر الفاحش لایمنع ایضا...... الخ**

اور امام محمدؒ جب ملک رَی میں خلیفہ ہارون رشید کے ساتھ تشریف لے گئے اور وہاں کے لوگوں کو زیادہ تر ان ناپاکیوں میں مبتلا پایا کیونکہ وہاں کے راستے گھر کے صحن اور سرائیں لید وگوبر سے بھری تھیں جیسا کہ ہمارے (پاکستان و) ہندستان وغیرہ میں (بالخصوص دیہاتوں میں) اکثر جگہ یہی کیفیت ہوتی ہے تو امام محمدؒ نے فتوی دیا کہ یہ اگر بہت زیادہ کثیر فاحش ہو جائیں تو بھی نماز سے مانع نہیں ہیں، اسی قول کو مشائخ نے پسند کیا ہے۔

**وقاسوا علیها طین بخارا......الخ**

اور اسی پر مشائخ نے بخارا کی کیچڑ کو بھی قیاس کیا ہے، مطلب یہ ہے کہ ایسے راستے جن میں آدمی اور جانور ملے جلے آمد ورفت کرتے ہوں جس کی وجہ سے راستے کی مٹی گوبر وغیرہ سے بالکل بھر جاتی ہو تو وہ بھی جتنی زیادہ ہو نماز سے روکنے والی نہ ہوگی۔

**وعند ذلك رجوعه فی الخف یروی...... الخ**

اور اسی واقعہ کے وقت امام محمدؒ کا موزوں کے مسئلہ میں بھی رجوع کرنے کی روایت بیان کی جاتی ہے، یعنی وہ پہلے کہتے تھے کہ موزے رگڑ دینے سے ان پر لگی ناپاکی ختم نہیں ہوتی ہے بلکہ وہ ناپاک ہی رہتے ہیں اور اب موافقت کرلی ہے یعنی ان کے پاک ہو جانے کے قائل ہو گئے ہیں، بلکہ میں مترجم کہتا ہوں کہ ان کے نزدیک تو لید وگوبر سے ناپاک نہیں ہوا ہے، اسی بناء پر الہدادؒ نے یہ سمجھا کہ انہوں نے پہلے موزوں کے پاک ہونے کا فتوی دیا پھر مطلقاً عام فتوی کہ یہ چیزیں ناپاک نہیں بلکہ پاک ہیں، اور یہ اعتراض کیا کہ مانع نماز نہ ہونے کی وجہ سے ان کا پاک ہونا لازم نہیں آتا ہے کیونکہ یہ بات ممکن ہے کہ شاید ناپاک ہو کر بھی معاف ہو، مگر میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ کلام تحقیق کے بالکل خلاف ہے، اور فتوی کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ شرعاً حرج میں مبتلا کرنا ممنوع ہے لہٰذا طہارت کے حکم میں یہ چیزیں ناپاک ہی نہیں ثابت ہوئی ہیں جیسا کہ مفصلاً گذر چکا ہے، م۔

**وان اصابه بول الفرس، لم یفسده حتی یفحش عند ابی حنیفةؒ وابی یوسفؒ، وعند محمدؒ لا تمنع، وان فحش، لان بول ما یؤکل لحمه طاهر عنده مخفف نجاسته عند ابی یوسفؒ، ولحمه ماکول عندهما، واما عند ابی حنیفةؒ فالتخفیف لتعارض الآثار**

ترجمہ:-اور اگر نمازی کو گھوڑے کے پیشاب کی چھینٹیں لگیں تو اس کی نماز فاسد نہ ہوگی یہاں تک کہ وہ بہت زیادہ مقدار کو

پہنچ جائے، یہ مذہب شیخینؒ کا ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک پیشاب کتنی ہی زیادہ مقدار میں ہو پھر بھی نماز کو فاسد نہیں کرے گا، کیونکہ ان کے نزدیک گھوڑے کا پیشاب پاک ہے، اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کا پیشاب نجاست خفیفہ ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک اس کا گوشت کھانا حلال بھی ہے اور امام اعظمؒ کے نزدیک اس پیشاب کا خفیفہ ہونا اس بناء پر ہے کہ اس کے بارے میں احادیث میں تعارض پایا جاتا ہے۔

## توضیح:- گھوڑے کے پیشاب اور گوشت کا حکم

**وان اصابه بول الفرس، لم يفسده حتى يفحش عند ابى حنيفةؒ وابى يوسف،...... الخ**

نمازی کو گھوڑے کا پیشاب لگ جانے سے امام اعظم اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک نماز کو فاسد نہ کرے گا البتہ بہت زیادہ ہونے سے فاسد کردے گا، مگر امام محمدؒ کے نزدیک بہت زیادہ ہونے سے بھی نماز کے لئے مانع نہ ہوگا، کیونکہ ان امام محمدؒ کے نزدیک ماکول اللحم کا پیشاب پاک ہوتا ہے، جیسا کہ اوپر گذر چکا ہے، اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ماکول اللحم کا پیشاب نجاست خفیفہ ہے، اور ان دونوں حضرات صاحبین کے نزدیک گھوڑے کا گوشت پاک ہے اور کھایا بھی جاسکتا ہے، اور جمہور علماء کے نزدیک بھی اس کا گوشت کھانا جائز ہے یعنی کھانا حلال ہے اس مسئلہ کل ماحصل یہ ہوا کہ گھوڑا ان جانوروں میں ہے جن کا گوشت کھایا جاسکتا ہے اور ہر ایسے جانور کا پیشاب امام محمدؒ کے نزدیک پاک ہے لہٰذا وہ جتنا بھی لگ جائے ناپاک نہ ہوگا اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کا پیشاب نجاست خفیفہ ہے لہٰذا جب تک بہت زیادہ نہ ہو نماز کے لئے مانع نہ ہوگا۔

**واما عند ابى حنيفةؒ فالتخفيف لتعارض الآثار......الخ**

اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کا پیشاب نجاست خفیفہ اس لئے ہے کہ اس کے سلسلہ میں احادیث آپس میں متعارض ہیں، اب اگر سوال کیا جائے کہ یہ وجہ کیوں نہیں بتائی کہ گھوڑے کا گوشت امام اعظمؒ کے نزدیک مکروہ ہے تو جواب یہ ہوگا کہ صحیح قول یہ ہے کہ گوشت کی کراہت اس کی نجاست کی وجہ سے نہیں بلکہ آدمی کی طرح اس کی شرافت اور کرامت کی وجہ سے ہے، اور وہ بالاتفاق پاک ہے جیسا کہ شیخ الاسلام وغیرہ نے تصریح کردی ہے مگر اس کے پاک ہونے کے باوجود یہ لازم نہیں آتا ہے کہ اس کا پیشاب پاک بھی ہو کیونکہ آدمی بالاتفاق پاک ہے پھر بھی اس کا پیشاب ناپاک ہے، اس لئے امام اعظمؒ نے خفیفہ و ثقیلہ ہونے کے سلسلہ میں جو تعارض ہو رہا ہے ایک حدیث استنزهوا من البول الخ اور دوسری حدیث عرنیین کی ہے جس میں ان لوگوں کو اونٹوں کا پیشاب پینے کا حکم دیا گیا تھا، ان میں استنزهوا من البول الخ سے پیشاب سے مطلقاً پرہیز کا حکم ثابت ہوتا ہے وہ خواہ اونٹ کا ہو یعنی ایسے جانور کا جس کا گوشت کھایا جاتا ہو یا کسی اور جانور کا ہو اسی طرح وہ جانور پاک ہو یا ناپاک ہو مگر دوسری حدیث سے اونٹوں کے پیشاب کے پاک ہونے کا حکم معلوم ہوتا ہے، اس بناء پر ماکول اللحم اونٹ وغیرہ کے پیشاب کے بارے میں تعارض ثابت ہوگیا اور اس کے پیشاب کی نجاست میں تخفیف ہوگئی۔

لیکن یہاں تو نفس تعارض میں گفتگو ہے کیونکہ تعارض کی شرائط میں یہ بھی ہے کہ دونوں نص اپنے ثبوت اور دلالت وغیرہ دوسری جہتوں میں مساوات ہونا ضروری ہے، مگر اس جگہ بہت فرق ہے اس لئے کہ عرنیین کی حدیث جس میں اونٹ کا پیشاب ان عرنیوں کو پینے کا حکم دیا گیا تھا سب سے اعلیٰ مرتبہ کی صحیح ہے کیونکہ یہ روایت صحاح کی تمام کتابوں میں موجود ہے اور اپنے معنی و مطلب کے اعتبار سے واضح محکم ہے، اور استنزهوا من البول کی اسناد میں بلکہ اسی بات میں کلام ہے کہ یہ روایت رسول اللہ ﷺ سے مرفوعاً اور براہ راست منقول ہونا ثابت ہے بھی یا نہیں، اگرچہ حاکم نے اسے صحیح الاسناد کہا ہے اس طرح اسناد کے معاملہ میں یہ انتہائی معمولی درجہ کی ہوئی، اور معنی کے اعتبار سے بھی یہی کیفیت ہے کیونکہ استنزهوا من البول الخ میں اس بات کا احتمال ہے کہ البول سے کوئی خاص اور معہود پیشاب مراد ہے، اور الف لام میں بھی اصل یہی ہے کہ وہ عہد کا ہو،

اس احتمال کی تائید اس حدیث سے ہوتی ہے جس میں بیان کیا گیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ دو قبروں کے پاس سے گذرے اور فرمایا کہ ان دونوں پر عذاب ہو رہا ہے اور ان کا یہ عذاب کسی کبیرہ گناہ کی وجہ سے نہیں ہے، پھر دونوں کی تفصیل اس طرح بیان فرمائی کہ ان میں سے ایک پیشاب سے بچتا نہ تھا، اور بعض روایت میں ہے کہ پیشاب کرنے میں پردہ نہ کرتا تھا، اسی طرح غسل خانہ میں پیشاب نہ کرنے کی ممانعت دوسری حدیث میں مروی ہے اس طرح ذکر کردہ احتمال کی وجہ سے اس بات کا احتمال ہے کہ البول سے کسی خاص قسم کا پیشاب مراد ہو اور اگر یہ مان لیا جائے کہ البول سے عام اور ہر قسم کا ہر جانور کا پیشاب مراد ہو تو بھی یہ عام قطعی نہیں ہے کیونکہ چمگاڈر، چوہے اور اس کے مانند جو بیان ہو چکے ہیں ان کے پیشاب اس حکم سے مخصوص ہیں اب جب کہ اس عام سے تخصیص ہو گئی تو اس کی دلالت قطعی نہیں رہی بلکہ ظنی ہو گئی، اور جب ایک مرتبہ تخصیص ہو چکی تو اب جائز ہے کہ اونٹ اور اس کی طرح وہ جانور جن کا گوشت کھایا جاتا ہے اس سے خاص کر دئے جائیں جیسا کہ اصول فقہ کی کتابوں میں اس مسئلہ کو تصریح سے بیان کیا گیا ہے۔

امام اعظمؒ کی جانب سے یہ جواب دیا جا سکتا ہے کہ عمل کے موقع میں صحیح خواہ اعلی درجہ کی ہو یا درجہ حسن کی ہو دونوں پر عمل واجب ہوتا ہے تو اس لحاظ سے مذکورہ دونوں حدیثیں مساوی ہوئیں، اور اس عام کی دلالت قطعی ہے اس طرح سے کہ چمگاڈر اور چوہوں وغیرہ کا پیشاب امام صاحب کے نزدیک نجس ہی ہے، اور اگر اس کی طہارت کا حکم ہے تو ضرورت کی بناء پر ہے جب کہ امام اعظمؒ کا قول ان کی طہارت کے بارے میں ثابت ہو کیونکہ تجنیس میں ہے کہ اگر بلی کنوئیں میں پیشاب کر دے تو بالاتفاق اس کا سارا پانی نکالنا چاہئے، اسی طرح اگر کپڑے میں پیشاب لگ جائے تو وہ ناپاک ہو جائے گا جیسا کہ الفتح میں ہے۔

اور خلاصہ میں ہے اگر بلی برتن یا کپڑے پر پیشاب کر دے تو وہ ناپاک ہو جائے گا، اور یہی حکم چوہے کے پیشاب کا بھی ہے، اور فقیہ ابو جعفرؒ نے کہا ہے کہ برتن ناپاک ہو جائیگا مگر کپڑا نجس نہ ہوگا، انتہی، یہ سارے مسائل اس بات کی دلیل ہیں کہ امام اعظمؒ کے نزدیک یہ پیشاب ناپاک ہیں، اس طرح یہ تخصیص اہل مذہب کے نزدیک ہے لہٰذا امام اعظمؒ پر اعتراض وارد نہ ہوگا، غور کرنے کا مقام ہے، م۔

**وان اصابه خرء ما لايؤكل لحمه من الطيور أكثر من قدر الدرهم، أجزأت الصلوة فيه عند ابى حنيفة وابى يوسف، وقال محمدؒ: لا يجوز فقد قيل إن الاختلاف في النجاسة، وقد قيل في المقدار، وهو الأصح، هو يقول إن التخفيف للضرورة، ولا ضرورة لعدم المخالطة، فلا يخفف، ولهما أنها تذرق من الهواء، والتحامى عنه متعذر، فتحققت الضرورة، ولو وقع في الإناء قيل يفسده لتعذر صون الأوانى عنه**

ترجمہ:- اور اگر نمازی کے کپڑے میں ان پرندوں میں سے کسی کی بیٹ ایک درہم سے زائد لگ جائے جن کا گوشت نہیں کھایا جاتا ہے تو امام اعظمؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کپڑے کے ساتھ نماز صحیح ہو گی، لیکن امام محمدؒ کے نزدیک جائز نہ ہو گی، اس موقع پر کہا گیا ہے کہ یہ اختلاف نجاست کے بارے میں ہے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اختلاف مقدار کے بارے میں ہے اور یہی قول اصح ہے، وہ یعنی امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ تخفیف تو ضرورت کی بناء پر ہوتی ہے مگر اس جگہ کوئی جگہ ضرورت نہیں ہے کیونکہ آدمیوں کے ساتھ مخالطت اور تعلق نہیں ہے لہٰذا تخفیف نہیں کی جائیگی اور ان دونوں یعنی شیخین کی دلیل یہ ہے کہ پرندے تو فضاء میں بیٹ کر دیتے ہیں جن سے بچنا بہت مشکل کام ہے اس طرح ضرورت ثابت ہو گئی، اور اگر برتن میں پڑ جائے تو کہا گیا ہے اسے فاسد کر دے گی، اور دوسرا قول یہ ہے کہ اسے فاسد نہیں کرے گی کیونکہ برتنوں کو بھی اس سے بچانا مشکل ہے۔

**توضیح:-ایسے جانور جو زمین میں چرنے والے ہیں اور ان کا گوشت نہیں کھایا جاتا ہے ان کی بیٹ کا حکم جب کہ بدن میں لگ جائے یا برتن میں گر جائے۔**

**وان اصابه خرء ما لايؤكل لحمه من الطيور أكثر من قدر الدرهم......... الخ**

ایسے پرندوں کی بیٹ کا حکم جو غیر ماکول اللحم ہیں یہ ہے کہ اگر مقدار درہم سے زائد نمازی کے کپڑے میں لگ جائے تو امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کپڑے میں نماز جائز ہے، مگر امام محمدؒ کے نزدیک جائز نہ ہوگی۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ مجمع الانھر میں لکھا ہے کہ اس کپڑے میں نماز جائز ہونے کا حکم صرف امام اعظمؒ کے نزدیک ہے کیونکہ جن پرندوں کا گوشت نہیں کھایا جاتا ہے وہ بھی ہوا میں اڑتے ہیں اور ان کی بیٹ سے بچنا بہت مشکل ہے اور شیخ ابو جعفر ہندوانیؒ کی روایت کے مطابق صاحبینؒ کے نزدیک وہ نجاست غلیظہ ہے اور یہی صحیح ہے، اور کرخیؒ کی روایت کے مطابق شیخینؒ کے نزدیک نجاست خفیف ہے، اور امام محمدؒ کے نزدیک نجاست غلیظہ ہے، اور شمس الائمہ سرخسیؒ کے نزدیک پرندوں میں خواہ ان کے گوشت کھائے جاتے ہوں یا نہیں کھائے جاتے ہوں دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے اس بناء پر غیر ماکول اللحم کی بیٹ بھی پاک ہے، عنایہ میں کہا ہے کہ مصنفؒ نے جو یہ ذکر کیا ہے کہ ابو یوسفؒ اپنی دونوں روایتوں میں ابو حنیفہؒ کے ساتھ ہیں، فخر الاسلامؒ نے یہی بات شرح جامع صغیر میں ذکر کی ہے، م، خلاصہ یہ ہے کہ اس مسئلہ میں ہمارے فقہاء کے درمیان کافی اختلاف ہے۔

**فقد قيل إن الاختلاف في النجاسة، وقد قيل في المقدار، وهو الأصح...... الخ**

چنانچہ اس اختلاف کے موقع پر سب سے پہلا قول یہ ہے اس کے پاک ہونے یا نہ ہونے یا اس کی نجاست میں اختلاف ہے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ صرف مقدار کے بارے میں اختلاف ہے اور یہی قول زیادہ صحیح ہے، یعنی مشائخ نے اختلاف کیا ہے شیخینؒ کا قول حرام چڑیوں کی بیٹ کے ساتھ نماز جائز ہونے میں اس بناء پر ہے کہ ان کی بیٹ پاک ہے یا اس بناء پر کہ نجس تو ہے مگر ثقیلہ نہیں بلکہ خفیفہ ہے، اسی بناء پر اگر مقدار میں بہت زیادہ ہو جائے تو پھر نماز جائز نہ ہوگی، پس شیخ کرخیؒ نے کہا ہے کہ نماز اس لئے جائز ہوگی کہ ان چڑیوں کی بیٹ شیخینؒ کے نزدیک پاک ہے اور شیخ ابو جعفر ہندوانیؒ نے کہا ہے کہ نجاست خفیفہ ہونے کی بناء پر پاک ہے، اور امام محمدؒ کے قول کی بناء پر مشائخ اس بات پر متفق ہیں کہ وہ نجاست غلیظہ ہے، پھر کرخیؒ کی روایت کے مطابق ابو یوسفؒ امام اعظمؒ کے ساتھ ہیں، اور فقیہ ابو جعفرؒ کی روایت کے مطابق امام ابو یوسف امام محمدؒ کے ساتھ ہیں، لیکن ہدایہ کی عبارت سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ وہ دونوں روایتوں میں ابو حنیفہؒ کے ساتھ ہیں حالانکہ ایسی بات نہیں ہے، ف۔

اور فخر الاسلام نے جامع صغیر میں ابو یوسفؒ کو نجاست اور طہارت دونوں قسم کی روایت میں امام ابو حنیفہ کے ساتھ رکھا ہے، مصنفؒ نے اسی بات کو اصح قرار دیا ہے کہ مقدار کے بارے میں اختلاف ہے اور یہی بات جامع قاضیخان اور محیط میں بھی صراحۃً بیان کی گئی ہے کیونکہ حرام پرندوں کی بیٹ ایسی چیز ہے کہ طبیعت حیوانیہ نے اس کو بدبو اور خرابی کی طرف بڑھا دیا ہے، لیکن مبسوطین اور محیط سرخسی میں اس کے خلاف ذکر کیا گیا ہے اس میں کہا گیا ہے کہ پرندوں سے جو بیٹ نکلتی ہے اس میں کوئی زیادہ بدبو بھی نہیں ہوتی اور اس سے کوئی خرابی بھی نہیں ہوتی ہے، یہی وجہ ہے کہ مسجدوں سے پرندوں کو بھگایا نہیں جاتا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ سب کی بیٹ پاک ہے، اور اس وجہ سے بھی کہ ان پرندوں کی بیٹ میں کوئی فرق نہیں کیا جاتا ہے خواہ ان کا گوشت کھایا جاتا ہو یا کھایا نہیں جاتا ہو، مع۔

حقیقت حال تو اللہ ہی جانتا ہے مگر بظاہر وجہ یہ ہے کہ ہر ایک قول کے مطابق اس کے موافق روایتیں ہیں، اور ان کی بیٹوں میں فرق نہ ہونے کا جواب یہ ہے کہ دونوں کے گوشت میں حلال و حرام ہونے کا فرق معلوم ہے، اور اس میں ظاہر ہونے اور نجس ہونے کا ہی اعتبار ہے، لہٰذا دونوں کی بیٹوں میں بھی فرق ہے، اسی بناء حرام چڑیوں کی بیٹ نجس ہے۔

**هو يقول إن التخفيف للضرورة، ولا ضرورة لعدم المخالطة...... الخ**

امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ بیٹ تو بالاتفاق نجس ہی ہے اور اس میں خفیفہ ہونے کا حکم ضرورت کی بناء پر ہے چونکہ اس جگہ کوئی ضرورت اور مجبوری نہیں ہے کیونکہ آدمیوں کے ساتھ ان کی رہائش اور آمد ورفت نہیں ہوتی ہے اس لئے تخفیف کا حکم نہ ہوگا۔

**ولهما أنها تذرف من الهواء، والتحامي عنه متعذر...... الخ**

اور شیخین کی دلیل یہ ہے کہ یہ چڑیاں فضاء ہی میں بیٹ کر دیتی ہیں اور ان سے ہمیں بچنا بھی محال ہے اس لئے بہر صورت مجبوری باقی رہتی ہے، اور یہ مجبوری اس حد تک نہیں ہوتی ہے کہ اس کی وجہ سے اس کی نجاست کو کالعدم مان لیا جائے کیونکہ اختلاط اور ساتھ رہن سہن اور آمد ورفت نہیں ہے، اس لئے نجاست کا حکم اپنی جگہ باقی رہیگا یعنی نجاست میں تخفیف رہے گی، کنز میں بھی اسی قول کو اختیار کیا ہے اسی بناء پر کہا ہے کہ اس جانور کا پیشاب جس کا گوشت کھایا جاتا ہے اور گھوڑے کا اور ان چڑیوں کی بیٹ جو کھائی نہیں جاتی ہیں نجاست خفیفہ ہے، ترجمہ ختم ہو گیا، پھر مذہب میں ایک قول یہ بھی ہے کہ ان چڑیوں کی بیٹ پاک ہے اور اسی قول کو صحیح کہا گیا ہے، جیسا کہ درر میں ہے۔

**ولو وقع في الإناء قيل يفسده لتعذر صون الأواني عنه...... الخ**

اور اگر اس قسم کی بیٹ کسی برتن میں گر جائے تو کہا گیا ہے اس برتن کو ناپاک کر دیگی اور دوسرا قول ہے کہ برتن پاک رہ جائے گا ناپاک نہ ہوگا، کیونکہ برتنوں کو بھی اس سے بچانا مشکل کام ہے، اب اگر یہ کہا جائے کہ امام محمدؒ سے روایت ہے کہ بلی کی چونکہ عادت ہے کہ بچھونوں اور کپڑوں میں پیشاب کر دیتی ہے اس لئے اس کا پیشاب پاک ہے، ف، اس قول کو ابو نصرؒ نے اختیار کیا ہے، ع۔

اور اس جگہ حرام چڑیوں کی بیٹ کو نجس کہا تو ایسا فرق کیوں ہوا، جواب یہ ہے کہ ان چڑیوں کی بیٹ میں مجبوری نہیں ہے، کیونکہ بیٹ تو نظر آجاتی ہے ہر کوئی اسے دیکھ سکتا ہے، بلی میں مجبوری ثابت ہے کیونکہ وہ ہر وقت ساتھ اور ہلی ملی رہتی ہے، لیکن یہ بحث اس وقت کی ہے جب کہ بلی کے لئے امام محمدؒ سے مروی روایت میں طہارت کا جو حکم ہے وہ صحیح ہو ورنہ تجنیس میں ہے کہ اگر بلی نے کنوئیں میں پیشاب کر دیا تو اس کا سارا پانی نکال پھینکنا چاہئے، کیونکہ اس مسئلہ میں تمام روایتیں متفق ہیں کہ بلی کا پیشاب ناپاک ہے، اور اگر کپڑے میں لگ جائے تو اسے ناپاک کر دے گا، لیکن اس جگہ بلی سے مراد ایسی بلی ہونی چاہئے جس کی عادت لوگوں کے اوپر پیشاب کرنے کی نہ ہو کیونکہ تجنیس ہی میں دوسرے مقام پر نقل کیا ہے کہ پیشاب کرنے کی عادت والی بلی میں مشائخ کا اختلاف ہے۔

اور خلاصہ میں ہے اگر بلی برتن یا کپڑے پر پیشاب کر دے تو وہ ناپاک ہو جائے گا، اور چوہے کے پیشاب کا بھی یہی حکم ہے، اور فقیہ ابو جعفرؒ نے کہا ہے کہ برتن تو ناپاک ہو جائیگا مگر کپڑا ناپاک نہ ہوگا، انتہی، ابو جعفرؒ کا قول زیادہ عمدہ اور مناسب ہے کیونکہ برتنوں کو ڈھانکنے کی عادت جاری ہے، اور ایک روایت میں ہے کہ چوہے کے پیشاب میں کوئی حرج نہیں ہے، لیکن مشائخ کا مذہب یہ ہے کہ وہ ناپاک ہوگا مگر مجبوری کی بناء پر اسے خفیف کا حکم دیا گیا ہے، لیکن مینگنی کا حکم اس کے برخلاف ہے کیونکہ گیہوں اور اناج وغیرہ میں اس کی مجبوری ہے اسی بناء پر مشائخ نے کہا ہے کہ اگر غلہ میں مینگنی گر گئی اور غلہ کے ساتھ پس گئی تو آٹا کھانا جائز ہے جب تک کہ مینگنی کا اثر یعنی بو اور مزہ وغیرہ اس میں ظاہر نہ ہو، مف، اور فتوی بھی اسی پر ہے، جیسا کہ محیط کے حوالہ سے گذر گیا ہے، اسی طرح بلی اور چوہے کے پیشاب کا بھی یہی حکم ہے جب کہ مقدار درہم سے زائد کپڑے کو لگ جائے، تو خلاصہ اور قاضیخان میں کہا ہے کہ اظہر روایت یہ ہے کہ اسے ناپاک کر دے گا جیسا کہ الفتح میں ہے، لہذا اسی پر فتوی ہوگا، لیکن اشباہ کے حوالہ سے گذرا ہے کہ پانی کے برتن کے سوا اور چیزوں میں معاف ہے اور اسی پر فتوی ہے، م۔

اور ایضاح میں ہے کہ چمگادڑ کا پیشاب اور اس کی بیٹ کا کوئی اعتبار نہیں ہے، اور قاضیخان میں ہے کہ چونکہ اس سے بچنا سخت مشکل ہے اس لئے یہ چیزیں ناپاک نہیں کرتی ہیں، الخ، الفتح، میں مترجم کہتا ہوں کہ قاضیخان نے جو علت بیان کی ہے اس سے پتہ چلتا ہے کہ وہ حقیقت میں ناپاک ہے، مسئلہ کو اچھی طرح سمجھ لیں، م۔

**وان اصابه من دم السمك، او من لعاب البغل او الحمار اكثر من قدر الدرهم، اجزأت الصلوة فيه، اما دم السمك فلأنه ليس بدم على التحقيق، فلا يكون نجسا، وعن ابى يوسف انه اعتبر فيه الكثير الفاحش، فاعتبره نجسا، واما لعاب البغل والحمار فلانه مشكوك فيه، فلا يتنجس به الطاهر، فان انتضح عليه البول مثل رؤس الابر، فذلك ليس بشيء، لانه لا يستطاع الامتناع عنه**

ترجمہ:-اور اگر نمازی کے کپڑے میں مچھلی کا خون یا خچر اور گدھے کا لعاب مقدار درہم سے زیادہ لگ جائے جب بھی نماز صحیح ہو گی کیونکہ تحقیق کے مطابق وہ خون نہیں ہے، لہذا وہ ناپاک نہ ہو گا، اور ابو یوسفؒ سے منقول ہے کہ اس میں بہت زیادہ مقدار میں ہونے کا اعتبار کیا جائیگا اس بناء پر انہوں نے اسے خون مان لیا ہے، لیکن خچر اور گدھے کا لعاب تو اس لئے کہ وہ مشکوک ہے اس لئے اس سے یقینی پاک چیز ناپاک نہ ہو گی، اور اگر آدمی پر پیشاب کی چھینٹیں سوئی کے ناکے کے برابر پڑ جائیں تو اس کا کوئی اعتبار نہ ہو گا، کیونکہ اس سے بچنا ممکن نہیں ہے۔

## توضیح:- مچھلی کا خون اور گدھے وخچر کا لعاب، سوئی کے ناکوں کے برابر پیشاب کی چھینٹوں کا نمازی کے بدن پر پڑنا

**وان اصابه من دم السمك، او من لعاب البغل او الحمار اكثر من قدر الدرهم......الخ**

کپڑے میں مچھلی کا خون یا گدھے اور خچر کا لعاب مقدار درہم سے زیادہ بھی لگ جائے تو بھی نماز صحیح ہو گی البتہ اس خون اور لعاب کے درمیان ناپاک نہ ہونے کی وجہ میں فرق ہے۔

**امادم السمك...... الخ**

وہ یہ ہے کہ مچھلی کے خون کے متعلق تحقیق سے یہ پتہ چلا ہے کہ اصل میں یہ خون ہی نہیں ہے لہذا کسی طرح وہ ناپاک ہو گا اگرچہ غیر محقق قول میں اسے بھی خون کہا گیا ہے

**وعن ابى يوسف ...... الخ** اور امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ انہوں نے مچھلی کے خون ناپاک ہونے کے لئے بہت زیادہ مقدار کا اعتبار کیا ہے، اس کا مطلب یہ ہوا کہ انہوں نے اسے نجس مانا ہے، اگر خفیفہ ہو، یعنی اسے خون مانتے ہوئے اسے ناپاک کہا ہے یا بغیر خون کہے ہوئے بھی ناپاک کہا ہے۔

**اما لعاب البغل...... الخ**

لیکن گدھے اور خچر کے لعاب سے ناپاک نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس کے لعاب کے ناپاک ہونے میں شک وشبہ ہے جس کی وجہ سے وہ طہارت جو پہلے سے یقینی طور پر تھی زائل نہیں ہو سکتی ہے، یہ تو ان کے متعلق ایک روایت ہے مگر ان کا اصل مذہب یہ ہے کہ دونوں کا لعاب پاک ہے، اور شامیؒ نے اس مسئلہ میں کافی بحث کی ہے، اور دلیل میں جو علت بیان کی گئی ہے اس کا تقاضا یہ ہے کہ ہاتھی کے لعاب میں بھی بعینہ یہی حکم ہونا چاہئے، **واللہ تعالیٰ اعلم**

اور بلا شبہ (پاکستان و) ہندستان وغیرہ ممالک میں ان جانوروں کی جتنی ضرورت ہے اس کا تقاضا ہے کہ اس کے لعاب کو ناپاک نہیں ماننا چاہئے اور اگر بالفرض نجس مانا بھی جائے تو نجاست خفیفہ سے زیادہ نہیں، دلیل کے اعتبار سے قول اول زیادہ قول ہے مگر یہ قول زیادہ قابل احتیاط ہے، م۔

**فان انتضح علیه...... الخ**

اب اگر آدمی پر سوئی کے ناکوں کے برابر پیشاب کی چھینٹیں آڑ کر پڑ جائیں تو اس سے کوئی حرج نہ ہوگا کیونکہ اس سے بچنا ممکن نہیں ہے، اگرچہ وہ چھینٹیں کپڑے کو بھر جائیں، التبیین، اسی طرح اگر سوئی کے سرے اور ناکے کے برابر چھینٹیں پڑیں تو بھی مشائخ کے نزدیک معتبر نہیں ہوں گی، حرج سے بچنے کے خیال سے، الکافی وغیرہ، لیکن معلیٰ میں ہے کہ اگر ایسی چھینٹیں پڑیں اور ان کا اثر دیکھا جاتا ہو تو ان کا دھونا ضروری ہے، انتہی۔

اور اگر وہ نہ دھوئی جائیں اور اسی حالت میں نماز پڑھ لی جائے تو اگر وہ چھینٹیں اتنی ہوں کہ بالفرض اگر وہ سب اکٹھی کر لی جائیں تو مقدار درہم سے زیادہ ہو جائیں تو نماز دہرانی ہوگی، ایسا ہی البقالی اور الامام المحبوبی نے ذکر کیا ہے، ع، اور اس صورت میں جب کہ وہ چھینٹیں بے اعتبار ہو رہی ہوں اگر ان میں پانی لگ کر وہ پھیل جائیں اور بہت زیادہ جگہ گھیر لیں تو بھی ان کا دھونا ضروری نہ ہوگا، الفتح، اور قنیہ میں ہے کہ اگر یہ چھینٹیں مل کر پھیل جائیں اور مقدار درہم سے زیادہ ہو جائیں تو ان کا وہی حکم ہونا چاہئے جو ایک درہم سے کم مقدار ناپاک تیل لگ کر پھیل جانے کا ہوتا ہے، یعنی پھیلنے سے پہلے نماز جائز اور اس کے بعد جائز نہیں ہے، م، د، یہ اس وقت ہے کہ ایسی چھینٹیں کپڑے، بدن یا جائے نماز یعنی جگہ پڑیں، اور اگر پانی میں پڑیں تو اصح قول یہ ہے کہ پانی کو ناپاک کر دینگی اور معاف نہ ہوں گی، کیونکہ پانی کی پاکی میں بدن، کپڑے اور جگہ کی نسبت سے زیادہ تاکید ہے، الجوہرہ، السراج۔

اور اگر یہ چھینٹیں سوئی کے سروں کے برابر نہیں بلکہ موٹے سووں کے سروں کے برابر ہوں تو عدم ضرورت کی وجہ سے مانع ہوں گی، الکافی، ع، البحر، یعنی جب مقدار درہم سے زائد ہوں، اور مشائخ کہا ہے کہ اگر پانی میں پائخانہ یا پیشاب ڈالا گیا اور گرنے سے پانی اڑ کر کسی کو لگ گیا تو جب تک نجاست کا رنگ ظاہر نہ ہو کپڑے کو ناپاک نہیں کرے گا، یا اسے یقین ہو جائے کہ یہ پیشاب ہی ہے، الفتح، رنگ کی خصوصیت نہیں ہے بلکہ اثر ظاہر نہ ہو جیسا کہ گذر گیا ہے اور یہی قول مختار اور زیادہ صحیح ہے، م، اور مردے کے نہلانے والے پر اس صورت میں کہ مردہ کو نہلانے سے ان کی چھینٹیں ایسی پڑی ہوں کہ ان سے بچنا ممکن نہ ہو تو وہ بھی ناپاک نہ کریگی، کیونکہ یہ عام مصیبت اور ضرورت ہے الفتح، نمازی کے نہانے سے جو چھینٹیں برتن میں گریں جن کے گرنے کا پتہ نہ چلتا ہو تو وہ معاف ہیں، جیسے راستہ کی کیچڑ، ناپاک دھواں، گوبر کا غبار اور کتوں کے بیٹھنے اور رہنے کی جگہ کا غبار معاف ہے، م، د۔

**والنجاسة ضربان مرئية وغير مرئية، فما كان منها مرئيا فطهارتها بزوال عينها، لان النجاسة حلت المحل باعتبار العين، فتزول بزواله الا ان يبقى من اثرها ما يشق ازالته، لان الحرج مدفوع، وهذا يشير الى انه لا يشترط الغسل بعد زوال العين، وان زال بالغسل مرة واحدة، وفيه كلام**

ترجمہ:- اور ناپاکی دو قسمیں ہیں (۱) نظر آنے والی، (مرئیہ) (۲) نظر نہ آنے والے (غیر مرئیہ) اب جو مرئیہ ہو اس کی پاکی اس کی ذات اور نفس ناپاکی کے ختم ہو جانے سے حاصل ہو جاتی ہے، کیونکہ ناپاکی اپنی اس جگہ پر سرایت کر چکی ہے اس لئے اس جگہ سے دور ہو جانے سے وہ دور ہو جائیگی مگر یہ کہ اس کا کوئی ایسا نشان باقی رہ جائے کہ اس کو دور کرنا مشکل ہو کیونکہ ہمارے لئے حرج کو دور کر دیا گیا ہے، اور یہ بات اس بات کی طرف اشارہ کرتی ہے کہ عین ناپاکی کے ختم ہو جانے کے بعد اس کا دھونا پاک ہونے کے لئے شرط نہیں ہے اگرچہ ایک ہی مرتبہ دھونے سے وہ نجاست دور ہو جائے۔

توضیح:- نظر آنے والی اور نظر نہ آنے والی ناپاکی اور اس کے پاک کرنے کا طریقہ

کپڑے یا ہاتھ کو ناپاک رنگ سے رنگنے کے بعد پاک کرنا، ناپاک شہید کو پاک کرنا، شراب کا مٹکا پاک کرنا

**والنجاسة ضربان مرئية وغير مرئية،...... الخ**

نجاست کی دو قسمیں ہیں، (۱) مرئیہ (۲) غیر مرئیہ، مرئیہ وہ نجاست ہے جو خشک ہونے کے بعد جم جائے اور نظر آئے جیسے خون، پاخانہ وغیرہ، عنایہ، فما کان الخ نجاست مرئیہ جو بھی ہو اس کے دور کر دینے سے جس چیز پر وہ نجاست ہو وہ پاک ہو جائیگی، یعنی اس نجاست کا جرم و جسم اور اس کی ذات کے ختم ہونے سے چیز پاک ہو جائیگی اگر چہ کوئی صفت مثلاً رنگ و بو وغیرہ رہ جائے۔

**لان النجاسة حلت المحل باعتبار العين، فتزول بزواله...... الخ**

کیونکہ نجاست نے اپنی ذات کے اعتبار سے محل اور مقام پر اثر کیا ہے اور اسے ناپاک بنایا ہے، اس لئے اس ذات کے دور ہو جانے سے اس جگہ سے نجاست کا اثر بھی دور ہو جائیگا۔

**الا ان يبقى من اثرها ما يشق ازالته، لان الحرج مدفوع......الخ**

لیکن یہ کہ نجاست کے اثر سے وہ چیز باقی رہ جائے جس کے دور کرنے میں اچھی خاصی محنت کرنی پڑے، معلوم ہونا چاہئے کہ الا ان یبقی الخ میں اثر کا استثناء ہے اور عین نجاست میں اثر داخل نہیں ہے، اس بناء پر یہ استثناء منقطع ہے اور معنی لیکن کا ہے، اور نہایہ میں عین نجاست اور اس کے اثر کو مستثنیٰ منہ قرار دے کر اس سے ایسے اثر کو مشقت سے دور ہو مستثنیٰ کہا ہے، لیکن عینیؒ نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ مستثنیٰ منہ اثر نہیں صرف عین نجاست ہے اور حذف جائز نہیں ہے۔

مترجم کے نزدیک تحقیق یہ ہے کہ لفظ عین کے دو معنی ہوتے ہیں ایک بمعنی ذات ہے اس کے مقابلہ میں لفظ اثر آتا ہے، اکثر شارحوں نے یہاں پر یہی معنی مراد لئے ہیں، اسی موقع پر استثناء کا اشکال پیش آیا ہے، اور دوسرے معنی عین سے بعینہ وہی چیز ہوتی ہے، یہاں مراد ہے کہ مثلاً کپڑا جو پہلے نجاست سے پاک وصاف تھا بعد میں اسے نجاست کی ذات اپنے رنگ و بو وغیرہ کے ساتھ لگی اب جس طرح وہ نجاست لگی ہے بعینہ اسی طرح ختم ہو جائے اور کچھ باقی نہ رہے تو اس کا یہ زوال ذات اور اثر سب کے ساتھ ہو گا لہذا عین نجاست کے بعینہ دور ہو جانے ہی کا نام طہارت ہے، مگر یہ کہ اس کا کوئی اثر ایسا باقی رہ جائے کہ جس کو دور کرنے میں مشقت ہو، اس بناء پر نہایہ میں جو عین واثر کو مستثنیٰ کہا ہے اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ اثر محذوف ہے بلکہ یہ معنی ہیں کہ عین سے مراد یہ ہے کہ بعینہ وہی نجاست زائل ہو، یعنی اس نجاست کی ذات واثر سب زائل ہو۔

اگر یہ اعتراض ہو کہ اس صورت میں تو مسئلہ بدل جائے گا کیونکہ فقہاء کے نزدیک عین بمعنی ذات کے زائل ہو جانے سے طہارت ہو جاتی ہے، جواب یہ ہے کہ مسئلہ نہیں بدلے گا کیونکہ محیط میں ہے کہ اگر نظر آنے والی ناپاکی ہو تو اس کے عین واثر کے دور کرنے سے ہی نجاست دور ہو جاتی ہے بشرطیکہ وہ ایسی چیز ہو کہ اس کا اثر دور ہو سکتا ہو، مسئلہ کا ماحصل یہ ہوا کہ عین واثر یعنی بعینہ نجاست کے دور ہو جانے سے نجاست مرئیہ ختم ہو جاتی ہے البتہ اگر ایسی نجاست ہو کہ اس کے اثر کو دور کرنے میں کافی محنت کرنی پڑے تو اثر رہ جانے سے بھی کوئی نقصان نہ ہو گا۔

**لان الحرج مدفوع، وهذا يشير الى انه لا يشترط الغسل بعد زوال العين......الخ**

کیونکہ شریعت نے حرج کو امت سے ختم کر دیا ہے، اور مشقت برداشت کرنا بھی حرج کا کام ہے، اور مشقت کی تفسیر یہ ہے کہ اثر دور کرنے کے لئے پانی کے علاوہ اور بھی کسی دوسری چیز کی ضرورت ہوتی ہو مثلاً صابون اور لیموں وغیرہ، الکافی، ف ع وغیرہ۔

اسی طرح گرم پانی سے بھی دھونے کی ذمہ داری نہیں دی گئی ہے، السراج، اس دعوی کی دلیل وہ حدیث ہے جو حضرت ابو ھریرۃؓ سے مروی ہے کہ خولہ بنت یسارؓ نے رسول اللہ ﷺ سے حیض کے خون کے متعلق دریافت کیا تو فرمایا کہ اسے دھو ڈالو، انہوں نے پھر کہا کہ دھونے کے بعد بھی اثر باقی رہ جاتا ہے، تو آپ نے فرمایا کہ تم کو اس اثر کے باقی رہنے سے کوئی نقصان نہیں ہے، احمد، ابوداؤد اور ترمذی نے سند حسن کے ساتھ اس کی روایت کی ہے، لیکن منقطع ہے، اور طبرانی نے معجم کبیر میں خولہ بنت

حکیم سے اس کی روایت کی ہے، اور حضرت عائشہؓ کی حدیث میں پانی کے علاوہ بھی کسی چیز کے استعمال کرنے کا تذکرہ ہے وہ استحباب پر محمول ہے، اور ایک دلیل یہ بھی ہے کہ جب اثر زائل نہ ہوا تو مجبوری کی وجہ سے اس کا اعتبار باقی نہ رہا، اور یہ دلیل بھی ہے کہ اثر رنگ ہوتا ہے جب کہ نجاست عین جرم ہوتی ہے اور رنگ نہیں ہے اور نجاست ختم ہو چکی ہے، مع، اب جب کہ اثر کا اعتبار نہیں رہا مشائخ نے کہا ہے کہ اگر کسی نے اپنے کپڑے کو یا ہاتھ کو ناپاک رنگ یا ناپاک مہندی سے رنگا پھر دھولیا اتنا کہ صاف پانی گرنے لگا تو وہ پاک ہو جائے گا، اگرچہ رنگ باقی رہ گیا ہو، الفتح، اور یہی صحیح ہے، ع، بعضوں نے کہا ہے کہ اس کے بعد بھی تین مرتبہ دھولینا چاہئے، الفتح، اس اختلاف کی بحث مزید آئے گی، م۔

اور اگر کسی نے اپنا ہاتھ ناپاک تیل یا ناپاک چربی میں ڈالا یا کپڑے میں ناپاکی لگ گئی پھر ہاتھ یا کپڑے کو صابون وغیرہ کے بغیر ہی دھویا اور تیل یا چربی کا اثر ہاتھ پر باقی رہا تو بھی پاک ہو گیا، فقیہ ابو اللیث نے اسی قول کو قبول کیا ہے، اور یہی اصح ہے، الذخیرہ، تجنیس میں اس کی وجہ یہ بتائی ہے کہ اس طرح دھونے سے تیل پاک ہو گیا اس لئے ہاتھ پر جو اثر باقی رہا وہ بھی پاک ہو گیا، جیسا کہ ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ اگر کوئی تیل ناپاک ہو جائے اور اسے ایک برتن میں رکھ کر اتنا پانی ڈالا جائے کہ وہ تیل اوپر بہنے لگے اور کسی طرح اس تیل کو اوپر سے نکال لیا جائے یا چھان لیا جائے، اور اسی طرح تین بار کیا جائے تو وہ تیل پاک ہو جائے گا، یہاں تک تجنیس کا کلام ختم ہوا، الفتح۔

اب میں مترجم کہتا ہوں کہ زاہدی میں بھی اسی طرح مذکور ہے، ھ، م، لیکن مردار کی چربی اس طرح پاک نہ ہوگی، کیونکہ وہ خود عین نجاست ہے، اسی بناء پر کہ وہ خود عین نجاست ہے یہی وجہ ہے کہ اس سے کھال کی دباغت جائز نہیں ہوتی ہے، اس تیل کو روشنی کے لئے چراغ میں جلانے کے کام میں لایا جاسکتا ہے پھر بھی مسجد میں نہیں جلانا چاہئے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ مردار کی چربی جیسا کہ حرام ہے تو اس سے کسی طرح بھی نفع حاصل کرنا نہیں چاہئے کیونکہ حدیث میں ہے یہودیوں کے بارے میں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ ان پر لعنت کرے کہ ان پر چربی حرام کی گئی تھی تو انہوں نے اسے پگھلا کر بیچا اور نفع اٹھایا، جیسا کہ صحیح وغیرہ میں ہے، اب اگر کوئی دوسری دلیل اس کے مقابل ہو تو بھی ہمارے مسلمہ اصول کے مطابق احتیاط کا تقاضا یہی ہوگا کہ حرام کہا جائے اور اس سے منع کیا جائے، اسی پر اعتماد کرتے ہوئے اس پر فتویٰ بھی دیا جائے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

اور ناپاک شہد کو پاک کرنے کا طریقہ ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق یہ ہے کہ اس میں پانی دے کر اتنا جوش دیا جائے کہ پہلی مقدار کے برابر ہو جائے اس طرح تین بار کرنے سے پاک ہو جائے گا، ف، زاہدیؒ نے اس طرح ذکر کیا ہے، اور کہا ہے کہ مشائخ نے فرمایا ہے کہ دِبس یعنی پکائے ہوئے شیرہ کا ہے خواہ خرما کا ہو یا انگور کا، یہاں تک حکم ذکر کیا گیا مگر بعض صورتوں سے اس پر اعتراض ہوتا ہے، اور وہ تجنیس کا یہ مسئلہ ہے کہ شراب کے مٹکہ کو تین بار دھونے سے وہ پاک ہو جائے گا، بشرطیکہ اس میں شراب کی بدبو نہ رہے، وجہ یہ ہے کہ اس میں شراب کا اثر نہیں رہا پھر بھی اگر بدبو رہ جائے تو اس میں سوائے سرکہ کے کوئی دوسری مائع اور سیال کا رکھنا جائز نہ ہوگا، اور سرکہ بھی اس لئے جائز ہے کہ شراب کے مٹکہ میں بغیر دھوئے ہوئے بھی شراب ڈالنے سے پاک ہو جاتا ہے، اس وجہ سے کہ اب بھی اگر اس میں شراب کے جو کچھ اجزاء باقی رہ گئے ہیں ان میں سرکہ ڈالنے سے وہ سرکہ بن جائیں گے، اس آخری جملہ کا فائدہ یہ ہوتا ہے کہ اجزاء شراب کے باقی رہ جانے کی وجہ سے ہی بو باقی رہ جاتی ہے، اسی بناء پر جس چیز کی بو باقی رہ جائے اس کا یہی حکم ہے، الفتح۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ آخر بات کا تعلق صرف بو سے نہیں ہے جیسا کہ شیخ محقق نے سمجھا ہے بلکہ معنی یہ ہیں کہ بغیر دھوئے ہوئے میں جو کچھ شراب کے اجزاء ہیں وہ سرکہ ڈالنے سے سرکہ ہو جائیں گا، اب جب کہ بغیر دھوئے برتن میں سرکہ رکھنا جائز ہے تو دھونے کے بعد بدرجہ اولی جائز ہوگا، اور یہ معنی نہیں ہیں کہ دھونے کے بعد سرکہ رکھنا جائز ہے اس بناء پر کہ

اس میں شراب کے جو کچھ اجزاء ہیں وہ سرکہ ہو جائیں گا جس سے یہ لازم آئے کہ جو بو باقی تھی وہ اجزاء کی وجہ سے تھی، سمجھنے کی کوشش کرنی چاہئے۔

اب یہ سوال ہوتا ہے کہ آخری بو باقی نہ رہنے کی قید کیوں لگائی گئی ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ فتاوی قاضی خان میں یہ مسئلہ اس طرح ہے کہ شراب کا مٹکہ جو پرانا مستعمل ہو تین مرتبہ دھونے سے پاک ہو جائے گا، ھ، اور یہ کہ جب اس میں شراب کی بو باقی نہ رہے، تاتارخانیہ الکبریٰ کے حوالہ سے، مترجم کو تو یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ پاکی تو اسی صورت میں ہو جاتی ہے جو قاضی خان میں بیان کی گئی ہے، اور زیادہ بو نہ رہنے کی بات بڑی مصلحت کے ساتھ ہے کہ ایسی چیزوں کا استعمال نہ ہو جس میں شراب کی بو سے الفت پیدا ہو جائے، اس طرح سے کہ ابتدائے اسلام میں شراب کے برتنوں کے استعمال سے ممانعت کی گئی تھی اس لئے یہ بات واجب ہوئی کہ ویسی حالت نہ ہو، پس اگر چہ نفس طہارت حاصل ہو گئی ہے لیکن اگر بو باقی ہو تو اسے استعمال میں لانا مکروہ تحریمی ہوگا، الحاصل یہی تحقیق ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

اور خلاصہ میں ہے کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وہ پیالہ جس میں شراب ہو اس کے پاک کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ اس میں تین مرتبہ پانی بھرا جائے اور ہر بار تھوڑی دیر کے لئے چھوڑ دیا جائے، بشرطیکہ وہ پیالہ نیا ہو، اور امام محمدؒ کے نزدیک وہ پیالہ بھی نہیں ہو سکتا، ف، اس مسئلہ میں ایسی کوئی قید نہیں ہے کہ اس میں بو باقی رہے یا نہ رہے، لیکن زیادہ احتیاط کا تقاضا یہ تھا کہ تفصیل ہونی چاہئے، الفتح۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ پاک تو اسی مقدار میں ہو جائے گا البتہ استعمال میں اسی وقت لانا ہوگا جب کہ بو باقی نہ ہو، جیسا کہ مسئلہ کی تحقیق پہلے گذر چکی ہے اور میں یہ بھی کہتا ہوں کہ گیہوں کا مسئلہ بھی اسی طرح ہے کہ اگر شراب میں گیہوں گر پڑے اور وہ شراب میں پڑا پڑا پھول جائے تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ایسے گیہوں کو پانی میں پھولنے کے لئے چھوڑ دیا جائے اور جس طرح شراب کو چوس کر گیہوں پھول گیا تھا پانی کو چوس کر بھی ویسا ہی ہو جائے پھر نکال کر اسے خشک کر لیا جائے اور اسی طرح تین بار کیا جائے اس کے بعد اس کے پاک ہونے کا حکم دیا جائے گا، اور اگر وہ گیہوں شراب میں گر کر پھولا نہ ہو تو تین مرتبہ دھو کر اور ہر بار خشک کرنے سے پاک ہو جائے گا، مگر شرط یہ ہے کہ اس میں شراب کی بو اور مزہ محسوس نہ ہو، المحیط۔

میں کہتا ہوں کہ پہلی اس صورت میں جب کہ گیہوں شراب میں بالکل پھول گئے ہوں یہ لازم ہے کہ ان کے خشک ہونے کے بعد انہیں پانی میں بھگویا جائے، اور خشک ہونے سے یہ مراد نہیں ہے کہ اس سے پانی ٹپکنا موقوف ہو جائے جیسا کہ موزے پاک کرنے میں مختار ہے بلکہ خشک ہونے کے معنی حقیقی بالکل سوکھ جانا مراد ہے، اور بظاہر ابو یوسفؒ کے قول پر فتویٰ نہیں ہے جیسا کہ نصاب اور کبریٰ میں ہے کہ ایک عورت نے شراب میں گیہوں یا گوشت پکایا تو ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ پانی میں تین بار اس پکانے سے کہ ہر بار خشک ہو جائے تو وہ پاک ہو جائے گا، مگر امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ کبھی پاک نہ ہوگا، اور اسی پر فتویٰ بھی ہے، المضمرات، ھ، اور تجنیس میں ہے وبہ یفتی یعنی اس پر فتویٰ دیا جائے، الفتح، اور در مختار میں گوشت کے معاملہ میں امام ابو یوسفؒ کے قول پر اکتفاء کیا ہے، اور یہ مخالف فتویٰ ہے، م۔

خلاصہ بحث یہ ہے کہ پاک کرنے کے لئے نجاست مرئیہ کا دور کرنا لازم ہے سوائے ایسے اثر کے جس کے دور کرنے میں مشقت ہو تو اس کے لئے صابون اور گرم پانی وغیرہ استعمال کرنے کی تکلیف واجب نہیں بلکہ مستحب ہوگی

**وهذا يشير الى انه لا يشترط الغسل بعد زوال العين ......الخ**

اور یہ کلام اس بات کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ عین نجاست کے بعد دھونا شرط نہیں ہے، اگر چہ نجاست ایک ہی بار دھونے سے دور ہو جائے، مطلب یہ ہے کہ عین نجاست مرئیہ ایک بار دھونے سے دور ہو جائے تو وہی کافی ہے، اور اگر دو تین بار بھی دھونے سے دور ہو تو اس وقت تک دھویا جائے کہ وہ دور ہو جائے، السراجیہ، اور اس مسئلہ میں تین یا پانچ وغیرہ کسی عدد

پر اکتفاء کرنے کا اعتبار نہیں ہے، المحیط، اور یہی اقیس ہے، ف، اور یہی اصح ہے۔
وفیہ کلام، مشائخ کو اس بحث میں اختلاف ہے، یعنی بعضوں نے کہا ہے عین نجاست کے دور ہونے کے بعد بھی تین مرتبہ دھویا جائے اسے نجاست غیر مرئیہ سمجھتے ہوئے، اور فقیہ ابو جعفر وطحاویؒ نے کہا ہے کہ دو مرتبہ دھویا جائے، ف ع، اور جو نجاست غیر مرئیہ ہو اسے تین بار دھویا جائے، المحیط، لیکن تحقیقی بات وہی ہے جو مصنفؒ نے بیان کی ہے۔

**وما ليس بمرئى فطهارته ان يغسل حتى يغلب على ظن الغاسل انه قد طهر، لان التكرار لابد منه للاستخراج، ولا يقطع بزواله، فاعتبر غالب الظن، كما فى امر القبلة، وانما قدروا بالثلث لان غالب الظن يحصل عنده، فاقيم السبب الظاهر مقامه تيسيرا، ويتأيد ذلك بحديث المستيقظ من منامه**

ترجمہ:-اور جو ناپاکی ایسی ہو کہ نظر آنے والی نہ ہو تو اس کے پاک ہونے کی صورت یہ ہے کہ اسے اتنا دھویا جائے کہ دھونے والے کو گمان غالب ہو جائے کہ یہ اب پاک ہو گئی ہے، کیونکہ گندگی کو دور کرنے کے لئے دھونے کے کام کو بار بار کرنا ضروری ہے اور اس کے دور ہو جانے کا کسی وقت بھی قطعی حکم نہیں لگایا جاسکتا ہے اس لئے صرف گمان غالب ہونے پر اکتفاء کیا گیا جیسا کہ قبلہ کے بارے میں حکم ہے، اور فقہاء نے تین مرتبہ کی قید اس لئے لگائی ہے کہ غالب گمان یہی ہوتا ہے کہ اتنی مرتبہ سے نجاست دور ہو جاتی ہے، اس لئے آسانی کی غرض سے ظاہری سبب کو غلبہ ظن کے قائم مقام کر دیا گیا ہے، اور اس بات کی تائید اس حدیث سے ہوتی ہے جو نیند سے جاگنے والے سے متعلق ہے۔

## توضیح:- نظر نہ آنے والی ناپاکی کے پاک کرنے کا طریقہ

**وما ليس بمرئى فطهارته ان يغسل حتى يغلب على ظن الغاسل انه قد طهر...... الخ**

اور ایسی نجاست جو نظر آنے والی نہ ہو، جیسے پیشاب (سوکھنے کے بعد) تو اس کے پاک کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ اسے اتنا دھویا جائے کہ غالب گمان ہو جائے کہ وہ پاک ہو چکی ہے، اگرچہ اسے کسی بچہ یا پاگل نے اتنی بار دھویا ہو کہ غالب گمان میں پاک ہو گیا ہو، مع۔

**لان التكرار لابد منه للاستخراج، ولا يقطع بزواله......الخ**

اس لئے کہ اس نجاست کو دور کرنے کے لئے تو بار بار دھونے کی ضرورت ہوتی ہے، لیکن نظر نہ آنے والی ناپاکی ہونے کی وجہ سے اس کے عین کے نکل جانے کا مشاہدہ نہیں ہو سکتا ہے، اور اس نجاست کے زائل ہونے کا قطعی اور پورا یقین بھی نہیں ہو سکتا ہے

**فاعتبر غالب الظن...... الخ**

اسی لئے غالب گمان کا اعتبار کر لیا گیا جیسا کہ جہت قبلہ کے مسئلہ میں ہے، یعنی اس صورت میں جب کہ مسافر کو قبلہ کا سمت معلوم نہ ہو اور بتانے والا بھی کوئی موجود نہ ہو تو وہ دل سے تحری کرے اور جس جانب کو دل کی گواہی اور غالب ظن ہو اس کے لئے وہی سمت قبلہ کا معتبر ہوگا، اسی بناء پر اس طرح نماز پڑھ لینے کے بعد یہ تحقیق ہو جائے کہ سمت قبلہ دراصل دوسرا ہے اور یہ غلط تھا تو نماز کے اعادہ کی ضرورت نہ ہوگی، اگر کوئی کہے کہ تین مرتبہ کا کہنا تو معروف و مشہور بات ہے جیسا کہ محیط سے معلوم ہوا، جواب یہ ہوگا تین کی قید کوئی ضروری اور لازم نہیں ہے

**وانما قدروا بالثلث لان غالب الظن يحصل عنده......الخ**

فقہاء کرام نے تین مرتبہ کی قید اس لئے لگائی ہے کہ تین مرتبہ سے غالب گمان حاصل ہو جاتا ہے اس لئے آسانی کی غرض سے سبب ظاہری کو غلبہ ظن کے قائم مقام کر لیا گیا ہے، چنانچہ تین بار دھونے کے بعد پاکی کا حکم لگا دیا جاتا ہے جیسا کہ

طہارت پر غلبہ ظن ہونے سے ہی پاک ہو جانے کا حکم اصل تھا۔

اگر کوئی یہ کہے کہ غلبہ ظن کی بجائے تین بار کو متعین کرنا صرف اپنی رائے سے ہو رہا ہے حالانکہ اسباب میں رائے کو دخل نہیں ہے تو جواب یہ ہے کہ صرف رائے سے یہ حکم نہیں دیا گیا ہے بلکہ حدیث سے بھی اس خیال کی تائید، **ویتاید ذلك الخ** اس حدیث سے ہوتی ہے جو نیند سے بیدار ہونے والے کے بارے میں ہے، کہ وہ جب نیند سے بیدار ہو تو بغیر تین بار ہاتھ دھوئے بغیر اپنا ہاتھ پانی میں نہ ڈالے، تو اس حدیث سے یہ معلوم ہوا کہ تین مرتبہ دھو لینے سے گمان غالب ہو جاتا ہے، م، اور اس بات کا یقین ہے کہ یہ حدیث نجاست غیر مرئیہ کے بارے میں ہوگی، کیونکہ نجاست ہونے کا وہم ہونے کی وجہ سے دھونے کا حکم استحبابا ہے اور اگر نجاست نظر آئی یا وہ نجاست مرئیہ ہوتی تو اس کا دھونا واجب ہوتا۔ ف۔

مگر اس استدلال میں یہ اعتراض ہے کہ اس حدیث سے تو نجاست کے صرف وہم ہونے پر ہی تین بار دھونے کا حکم ہے۔ اب نجاست کے یقینی متحقق ہونے کی صورت میں لازم آتا ہے کہ دھونے کی مقدار تین سے زائد بڑھادی جائے، اس لئے بہتر یہ ہے کہ یہ تائید اور استدلال چھوڑ دیا جائے۔ مجمع الانہر۔

میں مترجم اس اعتراض کا جواب یہ دیتا ہوں کہ جب ہاتھ میں نجاست لگنے کا وہم ہو تو تین بار دھونا مستحب ہوگا، لیکن جب نجاست لگنے کا یقین ہو تو تین بار دھونا واجب ہو جائے گا۔ اس وقت یہ لازم نہیں آتا کہ تین بار سے مقدار بڑھا کر پانچ یا سات بار کر دی جائے جیسا کہ معترض نے خیال کیا ہے، کیونکہ نجاست کا وہم ہونے سے دھونا اس بناء پر ہے کہ اگر نجاست ہو تو وہ دور ہو جائے۔ اس سے یہ بات صاف معلوم ہوئی کہ اگر نجاست ہوتی تو تین مرتبہ سے دور ہو جاتی۔

الحاصل استدلال بہت صحیح ہے، اور نجاست کے وہم ہونے اور اس کے یقینی ہونے کی صورت میں صرف اس قدر فرق ہوگا کہ یقین کی صورت میں دھونا واجب اور غیر یقینی، موہوم ہونے میں مستحب ہوگا۔ خلاصہ بحث یہ ہے کہ اس مسئلہ میں اصل غلبہ ظن ہی ہے۔ اور اس کے قائم مقام تین بار دھونا ہے۔ البتہ اگر کسی کو غلبہ ظن ہی نہ ہو تو اس کی دو ہی وجہیں ہو سکتیں ہیں، ایک تو یہ ہے کہ اس کے واسطے کچھ خاص نشانات ظاہر ہوں یا یہ کہ ایسا کبھی اتفاق ہو جاتا ہو تو ایسا شخص غلبہ ظن ہونے تک دھوئے یا وہ وسوسے کے مرض میں گرفتار ہو تو اس کے لئے تین مرتبہ کی قید ضروری ہے۔ جیسا کہ التنویر میں ہے۔ یا اس کو سات مرتبہ تک کی اجازت ہے۔ الدر۔ ورنہ تین مرتبہ کافی ہے۔

**ثم لابد من العصر فی کل مرة فی ظاهر الروایة، لأنه هو المستخرج**

ترجمہ: پھر ظاہر الروایہ کے مطابق ہر مرتبہ نچوڑنا بھی ضروری ہے کیونکہ یہ نچوڑنا ہی تو اس غیر مرئیہ کو نکالنے والا ہے۔

توضیح: دھوتے وقت نچوڑنا، ناپاک فرش، بڑی دری اور ٹاٹ، ناپاک چیز کے پہلے بار کے دھوؤں کی چھینٹیں، گائے، بکری وغیرہ کے پاگرہ کا چارہ، پرانے مستعمل برتن کی ناپاک حالت میں پاکی کی شرط، شراب میں گیہوں پکائے گئے، مرغی کو ذبح کر کے اس کے پر دور کرنے کیلئے کھولتے ہوئے پانی میں ڈالنا، اگر انگور کے شیرہ میں کتا گرا پھر وہ شراب ہو کر سرکہ ہو گیا

**ثم لابد من العصر فی کل مرة فی ظاهر الروایة، لأنه هو المستخرج......الخ**

پھر ظاہر الروایۃ کے مطابق ہر مرتبہ ان چیزوں کو نچوڑنا ضروری ہے کیونکہ اس طرح نظر نہ آنے والی ناپاکی دور کی جاسکتی ہے۔ ناپاک چیزیں دو قسم کی ہوتی ہیں، ایک وہ جو نچوڑی جاسکیں جیسے کپڑے وغیرہ، دوسری وہ جو نچوڑی نہ جاسکیں جیسے جوتے وغیرہ جو چیزیں نچوڑی جاسکتی ہوں انہیں ہر بار نچوڑنا بھی ضروری ہے اور تیسری مرتبہ کچھ زیادہ نچوڑنا چاہئے اتنا کہ اسے دوبارہ

نچوڑنے سے پانی نہ بہے، اس وقت ہر شخص کی اپنی قوت اور طاقت کا اعتبار ہوگا۔ الکافی۔ اور اگر اپنی قوت کے اعتبار سے کپڑے کے پھٹنے اور اس کے بچاؤ کے خیال سے آہستہ سے نچوڑا تو جائز نہ ہوگا۔ قاضی خان۔ لیکن در مختار میں کہا ہے کہ اگر کپڑا پتلا ہو تو اظہر یہ ہے کہ ضرورۃً مبالغہ نہ کرنا چاہیئے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ بات غور طلب ہے۔ اور اگر ہر بار نچوڑا اور تیسری بار اتنا مبالغہ بھی کیا کہ دوبارہ نچوڑنے سے پانی نہ بہے، پھر بھی اس میں سے کوئی قطرہ ٹپکا اور کسی چیز کو لگ گیا تو پہلا کپڑا اور ہاتھ اور دوسری چیز جسے قطرہ لگا ہے سب پاک ہیں۔ اور اگر ایسا نہیں کیا تو ساری چیزیں ناپاک ہونگی۔ المحیط۔ پھر مصنف ہدایہؒ نے تنبیہ کر دی کہ ہر بار نچوڑنے کی قید ظاہر الروایہ میں ہے، یعنی اصولی کتب کی روایت ہے، اور محیط میں کہا ہے کہ یہی احوط ہے، لیکن ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ امام محمدؒ سے مروی ہے کہ فقط آخری بار نچوڑنا کافی ہے۔ الفتح۔ اور عینی میں بھی یہی ہے، لیکن کافی میں لکھا ہے کہ روایۃ الاصل کے علاوہ دوسری کتابوں میں ہے کہ فقط ایک بار نچوڑنا کافی ہے، اور یہ بات عام ہے کہ ایک بار نچوڑنے کا کام پہلی مرتبہ میں ہو یا دوسری یا تیسری میں۔ اور کہا ہے کہ یہ روایت ارفق و آسان ہے، اور تاتارخانیہ میں نوازل سے نقل کیا ہے کہ اسی پر فتویٰ ہے۔ ھ۔

یہ ساری گفتگو ایسی چیزوں کے بارے میں تھی جو نچوڑنے کے لائق ہوں اور اب ایسی چیزوں کا حکم جو نچوڑی نہ جا سکتی ہوں یہ ہے کہ وہ تین بار دھونے اور ہر بار خشک کرنے سے پاک ہوں گی، کیونکہ نجاست کے نکالنے میں نچوڑنے کی طرح خشک کرنے کو بھی دخل اور اثر ہے۔ اور خشک کرنے کی حد یہاں یہ ہے کہ اسے اتنی دیر چھوڑ دیا جائے کہ پانی ٹپکنا موقوف ہو جائے۔ اس کا بالکل سوکھ جانا شرط نہیں ہے۔ التبیین۔ اور نچوڑنے کی یہ قید اس وقت کی ہے کہ جب اس میں نجاست بہت اثر کی ہوئی ہو اور چوس گئی ہو، کیونکہ اگر تھوڑا اثر کیا ہو یا مطلقاً اثر نہ کیا ہو تو صرف تین مرتبہ دھونا ہی کافی ہے، محیط السرخسی۔

ناپاک کپڑا اگر تین برتنوں میں دھویا گیا اور ہر بار نچوڑا گیا تو وہ پاک ہو گیا، کیونکہ دھونے کا عام طریقہ یہی ہے۔ اگر پاک نہ ہو تو لوگوں پر تنگی ہو جائے گی۔ الکافی۔ ناپاک فرش یا بڑی دری وغیرہ اگر نہر میں ڈال کر کسی نے چھوڑ دی اور اس پر ایک رات پانی بہتا رہا تو وہ پاک ہو گئی۔ الخلاصہ۔ اس کے درمیان اسے خشک کرنے کی قید نہیں ہے لیکن پانی جاری رہنا ضروری ہے۔ م۔

اگر ناپاک چیز کو دھوتے ہوئے پہلی بار میں اس سے کچھ چھینٹیں اڑ کر کسی کپڑے پر پڑیں تو ظاہر مذہب میں اس کپڑے کو تین بار دھونا واجب ہے۔ اور طحاوی کی روایت اسے دو بار ہی دھونا واجب ہے۔ ع۔ بکری وغیرہ کو بھی جانور جگالی کرتے وقت اپنے پیٹ سے نکال کر جو منہ میں نکالتا ہے اس نکالی ہوئی یا اگال کی ہوئی چیز کا حکم اس کی لید و گوبر کا ہے۔ تجنیس میں کہا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اگال پیٹ میں شکل بدلی ہوئی ہوتی ہے۔ اس بناء پر دیکھا جاتا ہے کہ انسان کے پیٹ میں جا کر جو چیز شکل بدل لیتی ہے مثلاً پانی پیا اور اس کی قئے کر دی تو اس کا حکم پیشاب کا ہوگا۔ انتہی۔

اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ اگر کوئی چیز کھا کر یا پی کر فوراً قئے کر دی جائے تو وہ بھی نجس ہے، حالانکہ نواقض وضو میں صلوۃ الحسن سے ہم نے احسن نقل کیا ہے۔ اور خود مصنفؒ نے دو ورق کے بعد لکھ کر تصحیح کی ہے کہ بچہ نے (دودھ پینے کے) فوراً بعد اگر قئے کر دی جب تک کہ بہت زیادہ نہ ہو نماز کے لئے وہ مانع نہیں ہے۔ الفتح۔ پھر شیخ ابن الہمامؒ اور عینیؒ نے اس موقع پر بہت سے جزئی مسائل بیان کئے ہیں جن کو بندہ مترجم نے دوسری معتبر کتابوں کے حوالہ سے اوپر نقل کر دیا ہے۔

اب اور مزید کچھ مسائل اس جگہ نقل کرتا ہوں، امام ابو یوسفؒ نے کہا ہے کہ جس ازار لنگی کو پہن کر آدمی غسل خانہ میں نہا رہا ہو اس پر بہت زیادہ پانی بہا دینے سے وہ پاک ہو جائے گی اگرچہ اسے اتار کر مستقلاً نہ دھویا ہو اور اس کے نچوڑنے کی بھی شرط نہ ہو گی۔ شمس الائمہ حلوائیؒ نے غسل خانہ کی اسی لنگی کے مذکورہ مسئلہ پر قیاس کر کے کہا ہے کہ اگر نجاست خون یا پیشاب ہو اور اس پر پانی بہایا تو کافی ہے۔

ابن الہمامؒ نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ مذکورہ لنگی میں صرف پانی بہا دینے سے بغیر نچوڑے ہوئے اس لئے کافی سمجھا گیا

ہے کہ وہاں ستر عورت کی ضرورت اور مجبوری تھی اسلئے اس پر دوسرے مسائل کا قیاس کرنا درست نہ ہوگا۔ اور نہ ظاہری روایتوں پر عمل چھوڑا جائے گا جن میں ہر بار نچوڑنا شرط ہے۔ الفتح۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ یہی بات صحیح ہے، کیونکہ مجبوری کا حکم محدود ہوتا ہے۔ م۔ مصنف ہدایہؒ نے لکھاہے کہ پرانی پختہ اینٹ ایک ساتھ تین بار دھونے سے پاک ہو جاتی ہے۔ اسیطرح مٹی کا وہ برتن بھی پاک ہو جاتا ہے جو پرانا اور مستعمل ہو۔ لیکن اس مسئلہ کو اتنا مقید کر دینا چاہئے کہ ایسا برتن تری کی حالت میں ناپاک ہوا ہو، کیونکہ اگر اس کا استعمال چھوڑ دینے کی وجہ سے وہ خشک ہو گیا ہو تو وہ بالکل برتن کے حکم میں ہو گیا کیونکہ وہ ظاہری طور پر چیزوں کو جذب کرتا ہوگا۔

تجنیس میں ہے کہ اگر گیہوں شراب میں پکائے گئے ہوں تو امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ وہ تین بار پانی میں پکائے جائیں اور ہر بار خشک کر دیئے جائیں۔ اور گوشت کا بھی یہی حکم ہے۔ لیکن امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ شراب میں پکائے ہوئے گیہوں کبھی پاک نہ ہوں گے اور اسی پر فتویٰ دیا جائے گا۔ انتہی۔

اور اگر ذبح کی ہوئی مرغی کا پیٹ چاک کر کے صاف کرنے سے پہلے یا اس کا اوجھ دھونے سے پہلے اس کے پر صاف کرنے کی غرض سے اسے کھولتے ہوئے پانی میں ڈالا گیا تو وہ کبھی پاک نہ ہوگی۔ الفتح۔ اور اسی پر فتویٰ ہونا چاہئے۔ م۔ اگر انگور کے شیرہ میں کتا گرا پھر شراب ہو کر سرکہ ہو گیا تو اس کا ناپاک ہونا لازم ہے۔ ع۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ اس وقت ہوگا جبکہ کتا کسی گندگی سے بھرا ہوا یا کتے کا منہ شیرہ میں اس سے بھر گئی ہو۔ ورنہ مفتی بہ قول کے مطابق ناپاک نہیں ہونا چاہئے۔ اگرچہ شیرہ باقی رہ گیا ہو۔ م۔

## متفرق مسائل

آٹا شراب میں بھیگا ہوا، مشک پاک ہے۔ چہ بچہ کا کھودا جانا، انگور کے شیرہ سے بھرے ہوئے حوض میں نجاست کا گرنا، مرغی کے پیٹ سے انڈا یا جانور کے پیٹ سے بچہ پانی یا شوربہ میں گرا، گھاٹ پر پانی تک تختے جڑے ہیں کوئی اس پر وضو کر کے نجاست آلودہ پیر کے بعد چلا، کسی کا دانت گرا اس نے خود اپنا یا دوسرے کا دانت لگوایا، فاسقوں کے کپڑوں میں نماز، کفار کے گھر میں پکی ہوئی کھانے کی چیزیں، دوائیں جن میں شراب کا جزء ہے، مچھلی کے جگر کا تیل، مردار کی ہڈیوں سے صاف کی ہوئی شکر وغیرہ۔

آٹا اگر شراب میں بھیگا تو اسے نہیں کھانا چاہئے اور اس کے لئے کوئی حیلہ بھی نہیں ہے۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ اس کا حیلہ یہ ہے کہ اسے سرکہ میں خمیر کیا جائے اتنا کہ شراب کا اثر اس میں باقی نہ رہے۔ تو اسے پاک ہونا چاہئے مگر بقیاس امام ابی یوسف۔ اور صحیح قول کے مطابق صحیح نہیں ہے۔ م۔

مشک ہر حال میں حلال ہے۔ یعنی اسے کھایا جائے یا دوا میں ڈالا جائے، اگرچہ وہ اصل میں خون ہو۔ ع، ہم نے پہلے لکھدیا ہے کہ مشک کا نافہ اگر ایسا ہو کہ پانی لگنے سے خراب نہ ہوگا تو پاک ہے ورنہ ناپاک ہے، مذکورہ حکم اس وقت ہے جبکہ وہ نافہ مرے ہوئے ہرن سے نکلا ہو، اور اگر ذبح کئے ہوئے جانور سے نکلا ہو تو ہر حال میں پاک ہے۔ ف۔ شمس الائمہ حلوائیؒ کے اشارہ کے مطابق اصح یہ ہے کہ سانپ کی کیچلی پاک ہے۔ عف۔

سوتے ہوئے آدمی کے منہ کے رال اصح قول کے مطابق پاک ہے۔ ع۔ اور ہم نے پہلے یہ بھی لکھدیا ہے کہ اگر وہ رال بدبودار یا زرد ہو اور منہ بھر کر ہو تو ناقض وضو ہے۔

اور ظہیریہ میں ہے کہ کہا گیا ہے کہ مردے کے منہ کا پانی ناپاک ہے، وہ چہ بچہ یا گڈھا جس میں وضو وغیرہ کا پانی وغیرہ جمع ہوتا ہے اگر اسے اتنا کھود دیا گیا جہاں تک وہ پانی پہنچتا تھا تو وہ گڈھا اب پاک ہو گیا مگر اس کے چاروں طرف کی مٹی ناپاک رہ

جائے گی البتہ چوڑائی میں بھی چاروں طرف سے کھودا گیا تو سب پاک ہو گیا، اسے پانی کا کنواں بنایا جاسکتا ہے، اگر کسی حوض میں انگور کا شیرہ بھرا ہوا ور اس میں نجاست گر جائے اب اگر وہ حوض دہ در دہ یعنی دس ہاتھ لانبا اور دس ہاتھ چوڑا ہو یعنی اتنا بڑا ہو کہ اگر بجائے شیرہ کے پانی ہوتا اور اس میں ناپاکی گر جاتی تو وہ شیرہ بھی ناپاک ہو جائے گا ورنہ نہیں۔

اگر مرغی سے انڈا یا مادہ جانور کے پیٹ سے بچہ نکل کر پانی یا شوربہ میں گرا تو وہ ناپاک نہ ہو گا، گھاٹ پر پانی تک تختے جڑے ہوئے ہیں ان پر کوئی ایسا شخص گذرا جس کے پاؤں میں نجاست بھری ہوئی تھی اس کے بعد اس پر کسی نے وضو کیا اور اس پر ننگے پاؤں چلا تو مجبوری کی وجہ سے یہ حکم ہے کہ جب تک یہ بات معلوم نہ ہو جائے کہ اس نے بھی ان ہی جگہوں پر پاؤں رکھے ہیں جہاں اس گندے آدمی نے رکھے تھے اس کے پاؤں کے ناپاک ہونے کا حکم نہیں دیا جائے گا، اسی طرح جو شخص حمام کے پانی میں چلا تو اس کے پاؤں ناپاک نہ ہوں گے جب تک یہ معلوم نہ ہو جائے کہ ناپاک کا دھویا ہوا پانی ہے۔

تجنیس میں ہے کہ کیچڑ میں چلنے سے کسی کو جو کیچڑ لگی اور بغیر دھوئے ہوئے نماز پڑھ لی تو وہ نماز جائز ہو گی جب تک نجاست کا اثر معلوم نہ ہو مگر احتیاطاً اسے دھو لینا چاہئے، کسی کا دانت گر گیا اور اس نے دانت بنوالیا تو اس سے نماز میں کوئی خلل نہ ہو گا خواہ اپنا ہی دانت لگوالیا ہو یا کسی دوسرے کا لگوایا ہو، یہی اصح ہے فاسقوں کے کپڑوں میں بعضوں کے نزدیک نماز مکروہ ہے کیونکہ وہ شراب سے پرہیز نہیں کرتے ہیں، مصنفؒ نے کہا ہے کہ اصح یہ ہے کہ مکروہ نہیں ہے کیونکہ کافر ذمیوں کے کپڑوں میں ان کے پائجامہ اور لنگی کو چھوڑ کر دوسرے کپڑوں میں نماز جائز ہوتی ہے باوجودیکہ وہ شراب کو حلال جانتے ہیں لہٰذا فاسقوں کے کپڑوں میں بدرجہ اولی جائز ہو گی، انتہی۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ ہندستانی پاکستانی وغیرہ بے نمازی مسلمانوں کے کپڑوں سے بھی ان کے پائجاموں اور لنگیوں کا استثناء کرنا بھی ضروری ہے کیونکہ یہ لوگ پیشاب کے بعد کبھی پانی استعمال نہیں کرتے ہیں، م، یہ خبر موجب کے برخلاف ہے، الفتح، اگر کسی ذبح کئے ہوئے جانور کے متعلق حرام ہونے کی خبر دی جائے تو اس پر عمل کرنا ضروری ہے اور کھانے پینے کی چیزوں میں حلال ہونے کی خبر پر عمل کیا جائے، و، فارس والے جو اطلس و دیباج بنتے ہیں ان کے متعلق معلوم ہوا ہے کہ وہ ان میں چمک بڑھانے کو شراب لگاتے ہیں اس لئے ان کپڑوں میں نماز جائز نہیں ہے، جیسا کہ التجنیس میں ہے، الفتح، اس طرح انگریزوں کے علاقوں سے جتنی چیزیں بن کر آتی ہیں اگر ان کی ناپاکی کی خبر ملے اور خبر پر غالب گمان ہو تو ان کا استعمال جائز نہ ہو گا ایسی دوائیں جن میں شراب کا جزو ہے ناپاک اور حرام ہیں، البتہ اگر کسی خاص دواء کی بدل نہیں ملتی ہو تو اس میں مشائخ کا اختلاف ہے، منع کرنے میں احتیاط اور جائز کہنے میں نرمی کا پہلو ہے، مچھلی کے جگر کا تیل پاک ہے اور کھانا جائز ہے جب تک کہ اس میں کسی اور نجاست کا علم نہ ہو، مردار کی ہڈیوں سے جو شکر صاف کی جاتی ہے وہ مکروہ تحریمی ہے اس وقت جب کہ ہڈیوں کی چکناہٹ اور سور کی ہڈیوں کے ملاوٹ ہو۔

غیر ملکی صابون، ہاتھ میں تر نجاست ہو اور پانی ڈالتے وقت ہاتھ برتن کے دستہ پر ہو، پگھلے ہوئے روغن میں چوہا مر گیا، نجاست کے بخارات کا حکم، پاؤں سے انگور نچوڑے گئے اور پاؤں خون آلود ہو گیا، مٹکہ میں پانی یا شیرہ ہے اس سے کسی برتن میں نکالا اور دوسرے برتن سے بھی اس برتن میں نکالا پھر برتن میں مرا ہوا چوہا ملا، لوٹے میں مرا ہوا چوہا ملا، جو دانہ مینگنی میں یا سخت لید میں ملا، بدبودار گوشت، بدبودار روغن اور دودھ، فرج کی رطوبت، بکری کا تھن مینگنی سے بھرا پڑا ہے نے بھیگے ہاتھ سے اسے دوہا

انگریزی صابون جو کہ چربی سے بنتا ہے، چونکہ اس میں حرام اور مرے ہوئے جانوروں کی چربی بھی ملی ہوئی رہتی ہے اس لئے ناپاک ہے، اور جو تیل سے بنتا ہے وہ پاک ہے، اور اصح قول کے مطابق تیل کا اعتبار نہ ہو گا، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

ہاتھ پر تر نجاست لگی ہوئی ہے جب ہاتھ ڈالتا ہے ہاتھ پیالہ یا جگ پر ہوتا ہے ایسی صورت میں تین بار ہاتھ دھونے سے

پیالہ بھی پاک ہو جائے گا، تر کپڑے پر اگر خشک گوبر گرا تو ناپاک نہ ہوگا جب تک اس کا اثر ظاہر نہ ہو، پگھلے ہوئے گھی، تیل میں چوہا گرنے سے ناپاک ہو جائے گا جب تک کہ وہ کثیر مقدار میں نہ ہو یعنی دہ در دہ یا خود اس کی رائے میں کثیر ہو، اور اس سے کم ہو تو اس کے پاک کرنے کا طریقہ بیان کیا جا چکا ہے، نجاست کے بخارات سے صحیح قول کے مطابق کپڑا ناپاک نہیں ہوتا ہے، ع، جب تک کہ خود اس کی غالب رائے میں نجاست نہ ہو، پانی کو شراب میں یا شراب کو پانی میں ڈالا، پھر وہ شراب سرکہ ہو گئی تو صحیح یہ ہے کہ ناپاک ہے، اس کے برخلاف جب سرکہ ہونے سے پہلے نکالا گیا ہو، الفتح، اگر چوہا پھولا پھٹا ہوا تھا پھر شراب سرکہ ہوئی تو نجس ہے ورنہ نہیں، جیسا کہ قاضی خان میں ہے، م۔

اگر کسی نے پاؤں سے انگور نچوڑے اور پاؤں سے خون کسی طرح نکل کر شیرہ کے ساتھ بہہ گیا تو شیخین کے نزدیک بہتے ہوئے پانی کی طرح ناپاک نہیں ہے، مٹکہ میں پانی یا شیرہ ہے اس سے کسی برتن میں نکالا اور دوسرے مٹکے میں سے بھی اسی برتن میں نکالا پھر برتن میں مرا ہوا چوہا ملا، اب اگر وہ شخص اس کے درمیان تھوڑی دیر کے لئے بھی غائب ہوا تھا تو یہ کہا جائے گا کہ چوہا اسی برتن میں مرا ہے، اور اگر بالکل غائب نہ ہوا ہو اور یہ معلوم نہیں ہو سکا کہ دونوں مٹکوں میں سے کسی مرا ہے تو فقط دوسرے مٹکے کو ناپاک قرار دیا جائے گا یہ حکم اس وقت ہے جب کہ پہلے تحری کی مگر کسی ایک کی طرف رجحان نہ ہوا ہو اور اگر کسی ایک کی طرف رجحان ہو گیا ہو تو وہی مٹکہ ناپاک سمجھا جائے گا، اور اگر دونوں مٹکے دو آدمیوں کے ہوں اور ہر ایک یہی کہتا ہو کہ میرے مٹکہ کا نہیں ہے تو دونوں پاک ہیں، الفتح۔

لوٹے میں مرا ہوا چوہا ملا اور یہ معلوم نہ ہو سکا کہ وہ لوٹے میں مرا ہے یا گھڑے میں یا کنوائیں میں تو لوٹے میں مرا سمجھا جائے گا، و، مینگنی یا لید میں جو سخت ہوتی ہے اس میں دانہ پایا گیا تو اسے دھو کر کھایا جا سکتا ہے، اور اگر گوبر میں ہو تو نہیں کھایا جا سکتا ہے کیونکہ وہ نرم ہوتا ہے، التجنیس، الفتح۔

گوشت جب بدبودار ہو جائے تو اس کا کھانا حرام ہے، لیکن گھی اور دودھ جیسی چیزیں بدبودار ہو جائیں تو حرام نہیں ہوتی ہیں، امام اعظمؒ کے نزدیک فرج کی رطوبت پاک ہے، لیکن صاحبینؒ کا اس میں اختلاف ہے، د، امام اعظمؒ کے قول پر فتویٰ دینا چاہئے، م۔

بکری کا تھن اس کی مینگنی سے لتھڑا ہوا اور دوہنے والے نے بھیگے ہاتھ سے دودھ دوہ لیا، تو اس کے ناپاک ہونے کے بارے میں دو روایتیں ہیں، الفتح، ارفق قول یہ ہے کہ اسے پاک مانا جائے خواہ اس کے اعتبار نہ کرنے کی وجہ سے یا مجبوری کی بناء پر ہو، اور مزید احتیاط کا تقاضا ہے یہ کہ اگر اثر ظاہر ہو تو نجس ہوگا ورنہ نہیں، م، اگر کسی نے پانی سے استنجاء کیا اور اسے رومال سے نہیں پوچھا فوراً ہی ہوا خارج ہو گئی تو عام مشائخ کے قول کے مطابق جو گردہ ہے نجس نہ ہوگا، اسی طرح اگر استنجاء سے نہیں بلکہ پسینے سے یا پانی سے لنگی تر ہو گئی پھر ہوا خارج ہو گئی تو بھی یہی حکم ہوگا، الخلاصہ۔

**فصل: في الاستنجاء، الاستنجاء سنة، لان النبي عليه السلام واظب عليه.**

ترجمہ:- یہ فصل استنجاء کے بیان میں ہے، استنجاء کرنا سنت ہے کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے اس پر ہمیشگی فرمائی ہے۔

**توضیح:- استنجاء کے بیان میں، کاغذ کپڑے وغیرہ احترام والی قیمتی چیز سے استنجاء کرنا، آداب استنجاء، قضائے حاجت، گھاٹ پر، راستہ میں، سایہ میں پائخانہ پھرنا، سوراخ میں پیشاب کرنا، پردہ کرنا، پیشاب کے واسطے نرم جگہ کا انتخاب، ہوا کے رخ پر، مہر والی انگوٹھی اتارنا، اللہ تعالیٰ کا ذکر پائخانہ میں**

**فصل: في الاستنجاء، الاستنجاء سنة،...... الخ**

یہ فصل استنجاء کے بیان میں ہے، سنن وضو میں نہیں، بلکہ جس طرح صاحب قدوریؒ نے امام محمدؒ کی اتباع میں کیا ہے اسی

طرح انہوں نے بھی کیا ہے، کیونکہ استنجاء کے معنی ہیں عین نجاست حقیقہ کو دور کرنا، ان تین الفاظ استنجاء، استطابۃ اور استجمار کے معنی ہیں سبیلین پیشاب وپاخانہ نکلنے کی جگہ سے جو کچھ نکلے اس کو اس کی جگہ سے دور کر دینا، پھر استنجاء اور استطابت تو اعم ہے کہ پانی سے ہو یا کسی اور پاک کرنے والی چیز سے ہو، لیکن استجمار کے معنی خاص ہیں یعنی پتھروں اور ڈھیلوں سے پاک کرنا، اور استنقاء کے معنی ہیں پتھر وغیرہ سے پاک کرلینا اور استبراء کے معنی ہیں زمین پر پاؤں پٹکنا یا کچھ اور کرنا تاکہ قطرہ وغیرہ جو کچھ آتا ہو وہ صاف ہو جائے، اور استنزاہ کے معنی ہیں پیشاب سے نزاہت یعنی صفائی چاہنا، مع۔

الحاصل ہر ایسی چیز کو دور کرنا جو سبیلین پر نجس چیز میں سے ظاہر ہوا اسے دور کرنا، الفتح، تو معلوم ہوا کہ ہوا کے نکلنے یا نیند آنے سے استنجاء کا حکم نہیں ہے، اور یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ پائخانہ یا پیشاب کی ہی کچھ خصوصیت نہیں ہے بلکہ خون نکلنے سے استنجاء کرنا ہوگا، اور یہ بھی معلوم ہوا کہ مقام مخصوص پر نجاست ہو خواہ اندر سے نکلی ہو یا کہیں باہر سے لگ گئی ہو اب مزید تفصیل آئندہ آئے گی، م۔

اب ان چیزوں کے بارے میں گفتگو ہے جن سے نجاست زائل کی جائے، کسی ایسی چیز سے جو احترام کے لائق ہو یا قیمتی ہو اس سے اس قسم کا کام لینا مکروہ ہے جیسے کاغذ، کپڑا اور روئی، اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ ان چیزوں کے استعمال سے محتاجی آتی ہے، ف۔

پانی اگرچہ قیمتی اور قابل احترام چیز ہے مگر وہ مستثنیٰ ہے، اور بقیہ مکروہ چیزوں کا بیان بعد میں آئے گا، م، استنجاء وقضائے حاجت کے آداب بہت سے ہیں۔

اول (۱) بہت دور نکل جانا یعنی نظروں سے اوجھل ہو جانا ہے، حضرت مغیرہؓ کی روایت کردہ حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ چلے یہاں تک کہ ہماری نظروں سے اوجھل ہو کر قضائے حاجت فرمائی، مسلم نے اس کی روایت کی ہے، اور جب جاتے تو دور نکل جاتے تھے، اس کی روایت ابوداؤد ترمذی اور دوسروں نے بھی اس کی روایت کی ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ گھروں کے پاخانے بھی اسی حکم میں ہیں جب کہ نظروں سے غائب ہوتے ہیں۔

دوئم (۲) حضرت معاذ بن جبلؓ سے ایک مرفوع حدیث ہے کہ لعنت کی تین جگہوں سے بچو گھاٹ پر راستوں کے درمیان اور کسی کے سایہ میں پاخانہ کرنے سے، ابوداؤد وغیرہ نے اس کی روایت کی ہے، مطلب یہ ہے کہ ان جگہوں میں پاخانہ کرنے والوں پر عوام جو ان سے فائدہ حاصل کرنا چاہتے ہیں وہ لعنت کرتے ہیں کیونکہ انہیں تکلیف پہنچتی ہے، اور لعنت کرنے میں وہ حق بجانب بھی ہیں اس لئے بچنے کی کوشش کرو۔

سوئم (۳) کسی سوراخ میں پیشاب کرنا کیونکہ حضرت عبداللہؓ سے روایت کردہ ایک مرفوع حدیث میں ہے کہ سوراخ میں پیشاب کرنے سے منع فرمایا ہے قتادہؒ نے اس سلسلہ میں یہ بھی بیان کیا ہے کہ وہ سوراخ جنوں کے ٹھکانے ہوتے ہیں۔

چہارم (۴) پردہ کرنے کے سلسلہ میں حضرت عبداللہ بن جعفرؓ سے روایت کردہ مرفوع حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ کو قضائے حاجت کے موقع پر اونچے ٹیلوں یا جھنڈ کے درختوں سے پردہ کرنا بہت پسند تھا، مسلم اس کی روایت کی ہے۔

پنجم (۵) حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مرفوع حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ جب قضائے حاجت کا ارادہ فرماتے تو جب تک کہ آپ زمین سے قریب نہ ہو جاتے اپنا دامن نہ اٹھاتے، ابوداؤد نے اس کی روایت کی ہے۔

ششم (۶) حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ کی روایت کردہ حدیث میں ہے کہ تم میں سے کوئی جب پیشاب کرنا چاہے تو وہ نرم زمین تلاش کرے (کہ سخت زمین ہونے سے اڑ کر چھینٹیں پڑیں گی)۔

ہفتم (۷) حضرت ابوہریرہؓ اور حضرمیؓ کی روایت کردہ حدیث میں ہے کہ تم میں سے کوئی پیشاب کرے تو ہوا کے رخ پر نہ کرے کہ پیشاب اڑ کر اس کو پڑے گا۔

ہشتم (۸) حضرت انسؓ کی حدیث ہے کہ جب آپ بیت الخلاء جاتے تو مہر کی انگوٹھی اتار دیتے، ترمذی نے اس روایت کو حسن صحیح کہا ہے۔

نہم (۹) بیت الخلاء میں اللہ تعالیٰ کا ذکر مکروہ ہے، حضرت عبد اللہ بن عباسؓ، عطاءؒ، مجاہدؒ، شعبیؒ اور عکرمہؒ کا یہی قول ہے، اور ہمارے اصحاب نے اسی قول کو قبول کیا ہے اور اسی قول میں زیادہ احتیاط ہے اور اسی میں زیادہ تعظیم اللہ عزوجل کی مبارک نام کی ہے، مع، اور امام بخاریؒ نے حضرت ام المومنین عائشہؓ کی حدیث سے استدلال کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ ہر حین یعنی آن وہر وقت اللہ تعالےٰ کی یاد میں لگے رہتے تو اس سے یہ دلیل نکلتی ہے کہ پائخانہ میں یاد الٰہی کرنا مکروہ نہیں ہے۔

بندہ مترجم کہتا ہے کہ استدلال تحقیقی اور واقعی نہیں ہے، تحقیق یہ ہے کہ یاد الٰہی عزوجل کے دو معنی ہیں ایک زبان سے ذکر کرنا اور دوم یاد قلبی اور یہ بات معرفت کاملہ کی حالت کا نتیجہ ہے، کہ اس وقت سہو کرنا بھی محال ہو جاتا ہے یہاں تک کہ غفلت بالکل ختم ہو جاتی ہے اور حضرت ام المومنینؓ کی حدیث کا بھی یہی مطلب ہے، اسے یاد رکھیں، م۔

مسجد کے دروازہ پر پیشاب کرنا، استنجاء کی حالت میں قبلہ رخ ہونا یا اس کی طرف پیٹھ کرنا، ٹھہرے ہوئے پانی میں، غسل کی جگہ، قبر پر پیشاب کرنا، ان مقامات میں جاتے اور نکلتے وقت دعاء کرنا، کسی ضرورت سے برتن میں پیشاب کرنا، استنجاء کرنا، مسنون ہونا۔

دہم (۱۰) حضرت مکحول کی روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے مسجدوں کے دروازوں پر پیشاب کرنے سے منع فرمایا ہے یہ روایت مرسل ہے۔

یازدہم (۱۱) ابو مجلزؒ سے مرسل روایت ہے کہ قبلہ رخ پیشاب کرنے سے منع کیا ہے، مع، میں مترجم کہتا ہوں کہ قبلہ کی طرف قضائے حاجت کے وقت منہ کرنا یا پیٹھ کرنا صحیح روایت میں موجود ہے، اس کا بیان انشاء اللہ آئندہ آئے گا۔

دوازدہم (۱۲) ٹھہرے ہوئے پانی میں پیشاب کرنا مکروہ ہے۔

سیزدہم (۱۳) مرفوع حدیث ہے کہ آپ نے غسل کی جگہ میں پیشاب کرنے سے منع کیا ہے، ابوداؤد، ترمذی، نسائی اور ابن ماجہؒ نے اس کی روایت کی ہے۔

چہارم دہم (۱۴) حضرت ابو ہریرہؓ سے مرفوع حدیث ہے کہ جو کوئی قبر پر بیٹھ کر پیشاب یا پائخانہ کرتا ہے گویا وہ انگارے پر بیٹھا ہے، بغوی وغیرہ نے اس کی روایت کی ہے۔

پانزدہم (۱۵) بیت الخلاء میں جاتے وقت بسم اللہ کہہ کر جاتا کہ یہ انسانوں کی شرمگاہوں اور جنوں کے درمیان پردہ ہے، جیسا کہ ابن ماجہ کی روایت میں ہے اور یہ دعاء بھی ہے اللّٰھم انی اعوذبک من الخبث والخبائث، جیسا کہ صحاح ستہ میں ہے۔

شانزدہم (۱۶) نکلتے وقت بھی دعاء کرنا اور وہ یہ ہے: غفرانک ربنا والیک المصیر جیسا کہ بیہقی کی سنن میں ہے۔

ہفتدہم (۱۷) حدیث سے ثابت ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے پاس لکڑی کا ایک پیالہ تھا آپ اس میں پیشاب کر کے اپنے تخت کے نیچے رکھ دیتے جیسا کہ ابوداؤد اور نسائی وغیرہ نے اس کی روایت کی ہے، مع، یعنی یہ بات جائز ہے کہ سردی گرمی یا کسی اور وجہ سے ایسا کرنا جائز ہے، مذکورہ مکروہات کے علاوہ کچھ اور بھی مکروہات ہیں جن کو آخر میں ذکر کیا جائے گا، م۔

الاستنجاء سنة استنجاء کرنا سنت ہے یہی قول امام مالک اور مزنی کا ہے، مع۔

لان النبی علیه السلام الخ کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے اس پر مداومت اور ہمیشگی فرمائی ہے، اسی وجہ سے اصل میں مذکور ہے کہ استنجاء سنت موکدہ ہے، اور اگر اسے چھوڑا تو نماز ہو جائے گی، ف، اور امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ واجب ہے، ع، اس مواظبت کی دلیل حضرت انسؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ جب استنجاء کے لئے تشریف لے جاتے تو میں اور میرے مانند

ایک لڑکا برتن کا پانی اور بوری اور ایک عصا آپ کے ساتھ لئے پھرتے، آپ پانی سے استنجاء کیا کرتے تھے، جیسا کہ بخاری اور مسلم نے اس کی روایت کی ہے، اس سے یہ بات بھی ظاہر ہوتی ہے کہ آپ پانی سے مداومت فرماتے تھے، اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ پانی ترک کرنا اور استعمال نہ کرنا مکروہ ہے، ابن ماجہ نے بھی اسی طرح حضرت ام المومنینؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ کو دیکھا ہے کہ جب کبھی آپ بیت الخلاء سے تشریف لاتے تو پانی ضرور استعمال کرتے، ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ پہلی حدیث سے استدلال پورا ہو رہا ہے، مگر یہ حدیث صرف استنجاء کے لئے مخصوص نہیں ہو رہی ہے کیونکہ اس سے وضو کا بیان ہو رہا ہے، یعنی آپ وہاں سے نکل کر ہمیشہ وضو کیا کرتے تھے، الفتح، اگرچہ بعض احادیث میں یہ بھی ہے کہ آپ نے وضو نہیں کیا اور فرمایا کہ مجھے ہر بار استنجاء کے بعد وضو کرنے کا حکم نہیں دیا گیا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ ابن ماجہ کی حدیث اور اس حدیث دونوں کو ملا کر بھی معنی ظاہر ہوتے ہیں کہ اس سے وضو کا بیان نہیں ہے بلکہ استنجاء کا ہی بیان ہے۔ اور ابن ماجہ کی دوسری روایت میں اس کی تصریح بھی ہے۔ اور ام المؤمنینؓ کی دوسری حدیث بھی سامنے آئیگی۔ م۔ اگر یہ سوال کیا جائے کہ مواظبت کی حدیث سے سنت نہیں بلکہ وجوب کا ثبوت ہوتا ہے حالانکہ مصنفؒ نے صرف سنت کہا ہے تو جواب یہ ہوگا کہ مصنفؒ کی عادت ہے کہ ایسا لفظ جو ثبوت کے لحاظ سے واجب ہو وہ اس سے سنت مؤکدہ مراد لیتے ہیں۔ اور استنجاء مطلقاً واجب نہیں ہے بلکہ مختلف حالات میں فرض، واجب، سنت، مستحب اور بدعت بھی ہے چنانچہ جب نجاست مقدار درہم سے زائد ہو تو فرض اور مقدار درہم ہونے سے واجب اور اس سے کم میں سنت اور جب صرف پیشاب کیا تو دھونا سنت ہے، اور اگر کسی نے صرف ہوا نکلنے پر استنجاء کیا تو بدعت ہے، اور مبسوط شیخ الاسلام میں ہے کہ استنجاء کی دو قسمیں ہیں، پہلی قسم پتھر اور ڈھیلے سے اور دوسری قسم پانی سے ان میں سے پہلی قسم سنت ہے کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے اس پر مواظبت فرمائی ہے، اس کے بعد کبھی پانی لیا اور کبھی نہیں لیا لہذا یہ مستحب ہوا۔ مع۔ اور عینی کا میلان یہ ہے کہ پہلی قسم واجب ہے، لیکن حق بات یہ ہے کہ یہ سنت موکدہ واجب کے قریب ہے، اور ہمارے علماء نے اس میں اس طرح تفصیل فرمائی ہے کہ وہ نجاست جو صرف مقام مخصوص پر ہو اسے چھوڑ دینا جائز ہوگا لیکن وہ نجاست جو مقام مخصوص سے زائد ہو اسے رہنے دینا مکروہ ہوگا۔ الفتح۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ اس جگہ مکروہ سے تحریمی مراد ہے، بشرطیکہ مقدار درہم سے زائد نہ ہو کیونکہ پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ اسے دھونا فرض ہے اور اگر مقام مخصوص پر بھی مقدار درہم ہو تو اسے چھوڑنا بھی مکروہ تحریمی ہے اس کے باوجود اس کے ساتھ نماز صحیح ہو جائے گی، یعنی نماز کی فرضیت ذمہ سے ختم ہو جائے گی، م، اب یہ بحث ذکر کی جائے گی کہ مقام مخصوص پر لگی ہوئی نجاست سے استنجاء کرنا کس چیز کے ذریعہ جائز ہوگا (بقیہ آئندہ)۔

**ویجوز فیه الحجر وما قام مقامه، یمسحه حتی ینقیه، لان المقصود هو الانقاء، فیعتبر ما هو المقصود، ولیس فیه عدد مسنون**

ترجمہ:- اور استنجاء میں پتھر یا اس کے علاوہ ہر وہ چیز جو اس کے قائم مقام ہو اور اس جگہ کو بالکل صاف اسے استعمال کرنا جائز ہوگا، کیونکہ اس کا مقصد ہی پاک صاف کرنا ہے لہذا جو مقصود ہے وہی معتبر ہوگا، اور اس کام کے لئے کوئی عدد مسنون نہیں ہے۔

توضیح:- استنجاء کے واسطے پتھر اور اس جیسی چیز کافی ہے، استنجاء کے ڈھیلوں کی تعداد
ڈھیلوں سے استنجاء کی کیفیت، استنجاء کے بعد جو نجاست لگی رہی پسینے میں اس کا اعتبار
استنجاء کے وقت پائخانہ کے مقام اور پیشاب گاہ کی تقدیم اور تاخیر

**ویجوز فیه الحجر...... الخ**

اور استنجاء میں پتھر اور اس کے قائم مقام ایسی چیز کا استعمال کرنا جائز ہے جو مقام مخصوص کو صاف کر کے پاک کر دے ، کیونکہ استنجاء سے مقصود انقاء ہے یعنی پاک صاف کر دینا لہٰذا جو مقصود ہے اسی کا اعتبار ہوگا، صاف اور چکنے پتھر اتنے استعمال کرنا چاہئے جن سے پاک ہو جانے کا اطمینان ہو جائے

**ولیس فیه عدد مسنون......الخ**

اس کام کے لئے کوئی عدد کہ مثلاً دو ہو یا تین ہی ہو مسنون نہیں ہے اسی وجہ سے اگر ایک ہی عدد سے پورا اطمینان ہو جائے تو بھی سنت ادا ہو جائے گی، نیز اگر تین پتھروں سے بھی پوری صفائی نہ ہو اور دل کو اطمینان نہ ہو تو اس تین سے بھی سنت کی ادائیگی نہ ہوگی، المضمرات، لیکن اگر کسی وسوسہ ہوتا ہو اور اس سے کم میں بلاوجہ اطمینان نہ ہوتا ہو تو اس کے بارے میں اختلاف ہے، الحاصل جن چیزوں سے صفائی کرنا جائز ہے وہ یہ ہیں ڈھیلے، مٹی، لکڑی، کپڑا، کھال وغیرہ، التبیین، لیکن ایسی چیز جو احترام کے لائق ہو مثلاً اچھے کاغذ کہ اس کی توہین ہونے کی وجہ سے اس کا استعمال مکروہ ہوگا، اسی طرح کپڑا اور کھال وغیرہ کہ ان کے استعمال میں بلاوجہ قیمتی چیز کا استعمال آتا ہے لہٰذا ان کا استعمال بھی مکروہ ہوگا جیسا کہ گذر گیا، م۔

اور پتھر کے قائم مقام ایسی چیزوں سے جن سے کسی وجہ سے پوری صفائی حاصل نہ ہوتی ہو مثلاً چکنا شیشہ، برف، پختہ اینٹ، پھٹکری، کوئلہ، یہ سب اس حکم سے خارج ہیں، مصنفؒ نے "المقصود" کا اضافہ فرما کر یہ بتا دیا ہے کہ کتابوں میں جو یہ بات لکھی ہوئی ہے کہ استنجاء کی کیفیت ہونی چاہئے مثلاً جاڑوں میں پیچھے سے آگے کی طرف اور گرمیوں میں آگے سے پیچھے کی طرف ڈھیلے کو لے جانا چاہئے حقیقت میں یہ کوئی قید نہیں ہے، اور مجتبیٰ میں ہے کہ جب استنجاء سے مقصود صفائی ہے تو ایسے ہی کام کرنے چاہئے جن سے خوب صفائی ہو ساتھ ہی نجاست میں لتھڑنے کی بھی نوبت نہ آئے، انتہی۔

لہٰذا بہتر صورت یہ ہوگی کہ مقام کو خوب ڈھیلا اور نرم کر کے بیٹھے، البتہ روزے کی حالت میں ایسا نہ کرے، اسی طرح پانی سے استنجاء کرے، روزے میں سانس نہ لے، بھیگی انگلی اندر داخل ہونے سے بچے، کیونکہ اس سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے اور خلاصہ میں ہے کہ روزہ اس وقت ٹوٹے گا جبکہ اس جگہ تک پہنچ جائے جو حقنہ کی جگہ ہے مگر ایسا بہت کم ہوتا ہے، انتہی، اٹھتے وقت پانی پوچھ لے، الفتح، اور صحیح قول میں اس بات میں کوئی فرق نہیں ہے کہ جو چیز دونوں شرمگاہوں سے نکلے وہ عادت کے مطابق ہو مثلاً پائخانہ اور پیشاب یا عادت کے خلاف ہو جیسے خون، پیپ وغیرہ، چنانچہ اگر استنجاء کے مقام سے خون یا پیپ نکلا تو وہ بھی ان پتھروں سے پاک ہو جائے گا، اسی طرح اگر استنجاء کے مقام میں اوپر سے کوئی نجاست لگ جائے تو وہ بھی پتھر وغیرہ سے پاک ہو جائے گی، اگرچہ وہ نجاست لگ جانے کی وجہ سے اٹھ گیا ہو، التبیین، ملتقطات میں بھی اسی طرح بیان کیا گیا ہے، لیکن مرغینانیؒ نے ذکر کیا ہے کہ باہر سے لگی ہوئی نجاست کی صورت میں صحیح یہ ہے کہ ڈھیلوں سے پاک نہ ہوگی، ع، غور کرنے کے بعد یہی بات قوی معلوم ہوتی ہے، اللہ اعلم، م۔

پتھروں سے استنجاء کی صورت یہ ہے کہ بائیں جانب زور دے کر اور قبلہ کی طرف رخ بدل کر اور ہوا کے رخ سے پھر کر اور چاند و سورج کے سامنے سے ستر عورت کر کے آدمی بیٹھے تین ڈھیلے پاس رکھ لے، ان میں ایک سے آگے سے پیچھے کی طرف لیجائے، پھر دوسرے سے پیچھے سے آگے کی طرف لائے، اور عورت ہمیشہ اسی طرح کرے جس طرح مرد جاڑوں میں کرتا ہے اس کے متاخرین فقہاء نے اس بات پر اتفاق کیا ہے کہ استنجاء کے بعد جو کچھ نجاست لگی رہ گئی اس سے پسینے پر کوئی اثر نہ پڑے گا، اسی وجہ سے اگر بیٹھے بیٹھے پسینہ مقام مخصوص تک لگ گیا یا پہنچ گیا تو وہ ناپاک نہ ہوگا، لیکن پانی کے معاملہ میں اس لگی ہوئی نجاست کا اثر ہوگا، چنانچہ اگر وہ شخص تھوڑے پانی میں بیٹھ گیا تو وہ ناپاک ہو جائے گا، التبیین، اور یہی بات صحیح ہے، الذخیرہ۔

پھر اپنے ہاتھوں کو استنجاء سے پہلے اور بعد میں دھولے، اور مناسب یہ ہے کہ استنجاء سے پہلے چند قدم چلے، اس کا مقصد

ہے استبراء (یعنی پوری صفائی) مجتبیٰ میں ہے کہ استبراء واجب ہے، الفتح، استبراء کے معنی ہوئے یہ معلوم کر لینا کہ پیشاب کا قطرہ اس راستہ میں اب بھی کچھ باقی ہے یا نہیں، م، ہندیہ میں ہے کہ استبراء واجب ہے اتنی دیر تک کرنا چاہئے کہ دل کو اس بات کا اطمینان ہو جائے کہ قطرہ آنا بند ہو گیا، الظہیر یہ، استبراء کی آخری حد یہی صحیح ہے، کیونکہ لوگوں کی طبیعتیں مختلف ہیں لہذا جس کے دل کو اس بات کا اطمینان ہو جائے وہ استنجاء کرلے کیونکہ ہر شخص اپنے حال کو خوب جانتا ہے، التاتار خانیہ، الظہیر یہ، ع، المضمرات، شرح المنیہ لامیر الحاج، ھ۔

اور تحقیق یہ ہے کہ استبراء سے اگر یہ مراد ہے کہ سب نکل جانے پر اطمینان ہو جائے تو ایسا کرنا واجب ہے جیسا کہ ظہیر یہ وغیرہ کی مراد ہے، اور اگر استبراء کی مراد یہ ہو کہ اس کے لئے چند قدم چلنا یا زمین پر پاؤں مارنا، کھنکھارنا وغیرہ، تو ان میں سے کوئی بات واجب نہیں ہے اور نہ اس بارے میں کوئی روایت منقول ہے، اسی معنی میں شیخ ابن الہمام نے واجب ہونے کا انکار کیا ہے، کیونکہ استبراء کو واجب کرنے کی وجہ پیشاب کے قطرہ کا باقی رہنا ہے اور صرف اس کا احتمال ہونا موجب نہیں ہے، کیونکہ یہ بات طے شدہ ہے کہ شک کی وجہ سے کسی حکم کو ثابت نہیں کیا جاتا ہے، م۔

ان تمام باتوں کے باوجود اگر شیطان دل میں کسی قسم کی ناپاکی کا وسوسہ پیدا کرے تو اس پر دھیان نہ دے، جیسا کہ نماز میں حکم ہے، اور پیشاب کی جگہ پر پانی چھڑک دے تاکہ اگر کسی قسم کی تری ہو تو یہ سمجھے کہ میرے چھڑکے ہوئے پانی کی تری ہے، الظہیر یہ، جب تک اس کے برعکس کا یقین نہ ہو، ف، یہ طریقہ حدیث میں بھی موجود و منقول ہے، م۔

استنجاء کرنے میں تین انگلیوں سے زیادہ نہ لگائے، تین انگلیوں کی چوڑائی سے استنجاء کرے ان کے سروں سے نہ کرے، محیط السرخسی، نرمی سے پانی کا چھڑکاؤ کرے سختی سے نہیں، المضمرات، اور آہستگی سے ملے، تمام مشائخ نے کہا ہے کہ انگلی اونچی کئے بغیر ہتھیلی سے کر لینا کافی ہے، اور عام مشائخ نے یہ بھی کہا ہے کہ عورت کشادہ ہو کر بیٹھے جس قدر ظاہر ہو سکے اور ہتھیلی سے دھوئے اور اپنی انگلی اندر داخل نہ کرے، السراج، اور یہی مختار مسلک ہے، التار تار خانیہ صیرفیہ کے حوالہ سے، امام محمد کے نزدیک اول پاخانہ کے مقام پھر پیشاب کے مقام کو دھوئے، اور صاحبینؒ کے نزدیک اس کا برعکس کرے، اور غزنویؒ کے اسی قول کو اختیار کیا ہے، اور یہی اشبہ ہے، امیر الحاج کی شرح المنیہ، استنجاء کا مقام پاک ہوتے ہی ہاتھ بھی پاک ہو جاتا ہے، السراجیہ، اب دوسرے مستحبات کا بیان ہوگا، م۔

الحاصل اس سلسلہ میں کوئی عدد مسنون نہیں ہے صرف یہ مسنون ہے کہ اتنے ڈھیلے استعمال کرے جن سے خوب صفائی اور پاکیزگی ہو کر دل کو اطمینان ہو جائے۔

**وقال الشافعیؒ: لا بد من الثلاث لقو له علیه السلام ولیستنج منکم بثلاثة احجار، ولنا قوله علیه السلام من استجمر فلیوتر، فمن فعل فحسن، ومن لا فلاحرج، وما رواه متروك الظاهر، فانه لو استنجی بحجر له ثلاثة احرف، جاز بالاجماع**

ترجمہ: - اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ تین عدد کا ہونا ضروری ہے رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ تین پتھروں سے استنجاء کیا کرو، اور ہماری دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے کہ جو شخص پتھر استعمال کرے تو طاق عدد استعمال کرے، جس نے اس پر عمل کیا اس نے اچھا کیا اور جس نے ایسا نہیں کیا اس نے حرج کا کام نہیں کیا، اور امام شافعیؒ نے جو روایت پیش کی ہے وہ ظاہر کے اعتبار سے متروک ہے کیونکہ اگر کسی نے ایک ہی ایسا پتھر لیا جس کے تین کونے تھے تو یہ بالاتفاق جائز ہو گا۔

## توضیح:- استنجاء میں تین ڈھیلے استعمال کرے

**وقال الشافعیؒ: لا بد من الثلاث لقوله علیه السلام ولیستنج منکم بثلاثة احجار...... الخ**

اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ تین عدد پتھر وغیرہ کا ہونا استنجاء میں ضروری ہے رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ تم میں سے کوئی استنجاء کرنا چاہئے وہ تین پتھروں سے استنجاء کرے، اس میں لفظ "لیستنج" فعل امر کا صیغہ ہے جو وجوب کے لئے ہوتا ہے، اس کی وجہ سے تین سے کم پر عمل درست نہیں ہو سکتا ہے، حدیث کا یہ ٹکڑا در اصل لانبی حدیث کا ٹکڑا ہے جیسے بیہقی، احمد، ابن حبان اور احادیث سنن والوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ میں تمہارے واسطے مثل باپ کے ہوں جب تم میں سے کوئی پائخانہ جائے تو پیشاب و پائخانہ میں قبلہ کو نہ سامنے رکھے اور نہ پیچھے رکھے، اور تین پتھروں سے استنجاء کرے اور گوبر، لید اور ہڈی سے منع کیا اور اس بات سے بھی منع کیا ہے کہ آدمی داہنے ہاتھ سے استنجاء کرے۔

اور صحیح مسلم میں حضرت سلمانؓ کی حدیث سے ہے کہ ہمیں اس بات سے منع فرمایا ہے کہ ہم پائخانہ یا پیشاب میں قبلہ رخ ہوں یا ہم دائیں ہاتھ سے استنجاء کریں یا ہم کم سے کم تین پتھروں سے استنجاء کریں، اسی طرح ابوداؤد کی حضرت عائشہؓ کی حدیث میں صحیح اسناد میں تین پتھروں کا حکم ہے اور بخاری کی حدیث میں ہے جو حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے۔

**ولنا قوله علیه السلام من استجمر فلیوتر، فمن فعل فحسن، ومن لا فلاحرج...... الخ**

اور ہماری دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے کہ جو استنجاء کرے وہ طاق مرتبہ کرے سو جس نے ایسا کیا اس نے اچھا کیا اور جس نے نہیں کیا تو اس میں بھی کوئی حرج نہیں ہے، اس حدیث کو امام محمد، ابوداؤد، ابن ماجہ، بیہقی اور ابن حبان نے روایت کیا ہے البتہ بجائے لفظ "فحسن" کے لفظ "فقد احسن" ہے یعنی تو اس نے بہت اچھا کیا، اور صحیحین میں ایک حدیث میں صرف اس قدر ہے **من استجمر فلیوتر** یعنی جو استنجاء کرے وہ طاق عدد سے کرے، یہ حدیث اس بات کی دلیل ہے کہ طاق عدد خواہ ایک ہو یا تین ہو یا پانچ ہوں اس طرح تین تک کمی کی کوئی خصوصیت نہیں ہے یہاں تک کہ اگر ایک ایسے پتھر سے جس کے تین کونے ہوں استنجاء کیا تو بالاتفاق امام شافعیؒ کے نزدیک بھی جائز ہے۔

**وما رواه متروك الظاهر، فانه لو استنجی بحجر له ثلاثة احرف، جاز بالاجماع...... الخ**

اور جو حدیث امام شافعیؒ نے روایت کی ہے وہ بالاتفاق ایسی ہے کہ اس کے ظاہری معنی متروک ہیں، اسی بناء پر اگر ایک ایسے پتھر سے جس کے تین کونے ہوں استنجاء کیا تو بالاتفاق جائز ہے، بیہقیؒ نے اول تو اس حدیث کے صحیح ہونے کے بارے میں کہ ہی گفتگو کی ہے جو ہماری حجت ہے، حالانکہ ان کی گفتگو اور کلام بہت ہی تعجب خیز ہے ایسی صورت میں کہ ابن حبان نے اس کو صحیح قرار دیا ہے۔

اس کلام کے بعد انہوں نے اس کی تاویل اس طرح کی ہے کہ تین پتھروں سے زیادہ استعمال کرنے میں طاق رکھنا مراد ہے، مگر یہ تاویل کسی طرح ماننے کے قابل نہیں ہے، اسی بناء پر امام شافعیؒ کے نزدیک بھی انقاء (مکمل صفائی) ہو جانے کے بعد زیادتی کرنا بدعت ہے تو پھر کس طرح تین پتھروں کے استعمال کے بعد طاق کی زیادتی بہت اچھی ہوئی، پھر یہ بھی ظاہر ہے کہ اگر تین پتھروں کا ہی استعمال واجب ہو تو جن ملکوں میں پتھر کمیاب یا نایاب ہیں وہ سب گناہ گار ہوں، حالانکہ کوئی بھی فقیہ اس مسلک کا ماننے والا یا قائل نہیں ہے لہذا اس کا ظاہر قابل عمل نہ ہوا بلکہ متروک ہو گیا۔

اور بیہقیؒ نے جس طرح ان احادیث میں توفیق دینے کی کوشش کی ہے وہ درست نہیں ہے چنانچہ اگر کوئی شخص اکاون (۵۱) ڈھیلوں سے استنجاء کرے جو طاق عدد ہے تو کسی کے نزدیک بھی پسندیدہ عمل نہیں ہوگا، حالانکہ ان کی اس طرح توفیق

دینے کا مطلب تو یہ نکلتا ہے کہ یہ عمل مستحب ہو، وہ حدیث پوری اس طرح ہے کہ ابو ہریرہؓ نے رسول اللہ ﷺ سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا ہے کہ جو کوئی سرمہ لگائے وہ طاق مرتبہ لگائے جس نے ایسا کیا اس نے بہت اچھا کیا اور جس نے نہیں کیا تو اس پر گناہ بھی نہیں ہے اور جس نے استجمار کیا وہ طاق مرتبہ کرے، جس نے کیا اس نے بہت اچھا کیا اور جس نے نہیں کیا تو اس پر گناہ نہیں اور جس نے کھایا تو جو خلال سے نکالے اسے پھینک دے اور جو زبان سے نکالے اسے نگل جائے، جس نے ایسا کیا اس نے بہت اچھا کیا اور جس نے نہیں کیا تو اس پر گناہ نہیں ہے، اور جو پائخانہ جائے اس کو چاہئے کہ پردہ کرے پھر اگر کوئی پردہ کی چیز نہ پا کر ریت کا ڈھیر کرے اور اسے اپنے پیچھے رکھ لے کیونکہ شیطان آدمیوں کے پائخانہ کے مقام (مقعد) سے کھیلتا ہے جس نے ایسا کیا اس نے بہت اچھا کیا اور جس نے نہیں کیا تو اس پر کوئی گناہ نہیں ہے، یہ حدیث ابن حبانؒ نے اپنی صحیح میں روایت کی ہے، اور حدیث کے صحیح ہونے کی صورت میں اس کے معنی بالکل ظاہر ہیں کہ سرمہ لگانے اور استجمار کرنے میں طاق مرتبہ کرنا اسی طرح خلال کے سلسلہ کا حکم وغیرہ سب مستحب ہیں اور ان میں سے کوئی چیز بھی واجب نہیں ہے، اور پائخانہ کا پردہ بھی اگرچہ آدمیوں سے واجب ہے لیکن یہاں آدمیوں سے پردہ کے باوجود تنہائی کے جنگل میں شیاطین سے پردہ کرنے کا حکم واضح ہے اور وہ مستحب ہے اور اس مستحب کا حکم خود حدیث میں منصوص ہے کہ جب کہ یہ فرمادیا کہ نہ کرے تو اس پر گناہ نہیں ہے۔

ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ صرف ایک مرتبہ بھی استنجاء کر لینے پر طاق کا اطلاق صحیح ہو سکتا ہے، اور جب طاق نہ کرنے میں گناہ نہیں ہے تو مطلقاً استنجاء نہ کرنے میں بھی گناہ نہیں ہونا چاہئے، مگر یہ بات درست نہیں ہے کیونکہ حدیث کی اصل مراد تو یہ ہے کہ جو کوئی استنجاء کرے اس کے باوجود طاق مرتبہ نہ کرے تو گناہ نہیں ہے اور ایک مرتبہ بھی نہ کرنے میں تو استنجاء کرنا ہی ثابت نہ ہوگا تو یہ بات لازم ہوئی کہ ایک مرتبہ سے زیادہ بار استنجاء کرنا چاہئے، الفتح۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اگر دو سے استنجاء کیا تو گناہ بھی نہ ہو اور طاق مرتبہ بھی نہ ہو، م، دلیل کے مکمل ہونے کی یہی صورت ہے کہ کل مذکور جس میں اصل استنجاء بھی داخل ہے اگر نہ کیا جائے تو گناہ نہیں ہونا چاہئے اور جس حدیث کو امام شافعیؒ نے اپنے لئے دلیل بنائی ہے اس کا ظاہر مراد نہیں ہے کیونکہ ایک پتھر کے تین طرف سے استنجاء کرنے سے استنجاء ہو جاتا ہے، تو معلوم ہوا کہ تین کا عدد مقرر کرنا صرف غالب گمان حاصل ہو جانے کی وجہ سے ہے، اور تین ہی مرتبہ ہونا اصل مقصود نہیں ہے، الفتح۔

اور عینیؒ نے لکھا ہے کہ ہماری دلیل یہ بھی ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے رسول اللہ ﷺ نے استنجاء کے لئے پتھر مانگے تو وہ دو ہی لائے اور تیسرا نہ ملا تو ایک سوکھی ہوئی لید کا ٹکڑا لیتے آئے، آپ نے دونوں پتھر لے لئے اور لید کے ٹکڑے کو پھینک دیا اور فرمایا کہ یہ تو پلیدی ہے اس سے معلوم ہوا کہ اگر تین ہی عدد کا ہونا اگر ضروری ہوتا تو آپ دوبارہ حکم فرما کر ایک اور بھی منگوا لیتے کیونکہ بخاریؒ کی روایت میں صرف اتنا ہی ہے، البتہ دار قطنی نے جو روایت کی ہے اس کے آخر میں ہے کہ میرے واسطے تیسرا پتھر تلاش کرو، عینیؒ نے کہا ہے کہ بخاری کی روایت میں یہ زیادتی مذکور نہیں ہے، اختصار کے ساتھ روایت ختم ہوئی لیکن ابن حجرؒ نے دار قطنی کی روایت کی تصحیح کی ہے، اور امام احمدؒ کی ایک روایت میں بھی اسی طرح مذکور ہے، اور روایت کی اسناد صحیح ثابت ہو جانے کے بعد ابن القصار کا اسے ضعیف کہنے سے کوئی نقصان نہیں ہوتا ہے۔

اس جگہ اصل تحقیقی جواب یہ ہے کہ نص سے صرف اتنی ہی بات معلوم ہوتی ہے کہ انقاء اور صفائی حاصل ہونی چاہئے البتہ تین پتھروں سے یہ بات غالب گمان کی حد تک حاصل ہو جاتی ہے، اب اگر تین پتھروں سے کم سے بھی یہ مقصد حاصل ہو جائے تو وہ کافی ہے یہاں تک کہ شوافعؒ کے نزدیک بھی جائز ہے باوجودیکہ اس کے بارے میں کوئی مستقل نص موجود نہیں ہے، اسی طرح اگر تین پتھروں سے انقاء حاصل نہ ہو تو شوافعؒ کے نزدیک زیادتی واجب ہے جیسا کہ عینیؒ نے ذکر کیا ہے، الحاصل تین کا حکم نصیحت، تعلیم اور اختیار کے طور پر ہے کہ صفائی میں کمی بھی نہ ہو اور استحباب پر عمل ہو۔

**وغسله بالماء افضل، لقوله تعالى ﴿فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ اَنْ يَتَطَهَّرُوا﴾ نزلت فی اقوام کا نوا یتبعون الحجارة الماء، ثم هو ادب، وقيل سنة فی زماننا، ویستعمل الماء الی ان یقع فی غالب ظنه انه قد طهر، ولا یقدر بالمرات الا اذا کان موسوسا، فیقدر بالثلاث فی حقه، وقیل بالسبع**

ترجمہ :-اور اسے پانی سے دھونا زیادہ بہتر ہے کیونکہ فرمان باری تعالیٰ ہے کہ اس میں کچھ لوگ ایسے ہیں جو بہت زیادہ پاک رہنا پسند کرتے ہیں، یہ آیت ان لوگوں کے بارے میں نازل ہوئی جو پتھر استعمال کرنے کے بعد پانی بھی استعمال کرتے تھے، پھر یہ مستحب ہے اور کہا گیا ہے کہ ہمارے زمانہ میں سنت ہے، پانی اتنا استعمال کیا جائے کہ استعمال کرنے والے کے دل میں غالب ہو جائے اس بات کا وہ پاک ہو گیا ہے، اس میں بار اور تعداد کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، مگر صرف اس صورت میں جب کہ وسوسہ کی بیماری ہو تو اس کے حق میں تین مرتبہ ہونے کا اعتبار کیا جائے گا، اور یہ بھی کہا گیا کہ سات مرتبہ کا اعتبار کیا جائے گا۔

## توضیح :-پانی سے استنجاء، پانی استعمال کرنے کی مقدار

**وغسله بالماء افضل، لقوله تعالى ﴿فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ اَنْ يَتَطَهَّرُوا﴾ ......الخ**

پیشاب وپاخانہ کے مقام کو پانی سے دھونا آیت پاک ﴿فيه رجال يحبون أن يتطهروا﴾ الآیۃ نازل ہونے کے بعد سے افضل ہے اس کے معنی ہیں اس مسجد میں لوگ ایسے بھی ہیں جو خوب پاک رہنے کو پسند کرتے ہیں، اس آیت کا نزول ایسے لوگوں کے بارے میں ہوا جو پتھروں سے استنجاء کرنے کے بعد پانی بھی استعمال کرتے تھے، مصنف ہدایہؒ کی اس جگہ یہ مراد نہیں ہے کہ صرف پانی سے دھونا ہی افضل ہے بلکہ یہ مراد ہے کہ ڈھیلوں کے استعمال کر لینے کے بعد پانی سے دھونا افضل ہے، حاصل کلام یہ ہوا کہ ڈھیلوں اور پانی دونوں کو جمع کرنا یا استعمال کرنا افضل ہے، جیسا کہ دلیل سے واضح ہے، م۔

یہ حدیث بزار نے روایت کی ہے مگر ضعیف ہے، اور روایت کے لائق دلیل ابن ماجہ کی ہے کہ جب یہ آیت نازل ہوئی تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ اے جماعت انصار! اللہ تعالیٰ نے تمہارے بارے میں طہارت کے بارے میں تعریف کی ہے تو پاکی حاصل کرنے کے سلسلہ میں تمہارا کیا طریقہ عمل ہے، انہوں نے کہا کہ ہم نماز کے لئے وضو کرتے اور جنابت کی صورت میں غسل کرتے اور پانی سے استنجاء کرتے ہیں، اس پر آپ نے فرمایا کہ یہی وہ بات ہے اس لئے تم اپنی اس عادت پر قائم رہو، اس کی اسناد حسن ہے، اگرچہ اس کے ایک راوی عتبہ بن ابی حکیم کے بارے میں گفتگو ہے، چنانچہ نسائیؒ نے اسے ضعیف کہا ہے، اور ابن معین سے دو روایتیں ہیں، لیکن ابو حاتم نے کہا کہ صالح الحدیث ہے، اور ابن عدی نے کہا ہے کہ مجھے امید ہے کہ اس میں کوئی خلل نہیں ہے، اور حاکم نے اس حدیث کو روایت کرنے کے بعد صحیح کہا ہے۔

حاصل یہ ہوا کہ ڈھیلوں اور پانی کا جمع کرنا سب سے بہتر ہے، آخر میں صرف ڈھیلے استعمال کرنا وغیرہ، الفتح، طحاویؒ نے فرمان باری تعالے ﴿ويحب المتطهرين﴾ سے استدلال کیا ہے، یعنی اللہ تعالیٰ خوب صاف رہنے والوں کو محبوب رکھتا ہے، یعنی پانی کے ساتھ استنجاء کرنے کو، جیسا کہ یہ تفسیر حضرت علیؓ وعطاءؒ سے مروی ہے، ع۔

(**ثم هو ادب**) پھر پانی سے استنجاء کرنا ادب ہے، یعنی پتھروں سے پاک ہو جانے کے بعد، کیونکہ ام المومنین حضرت صدیقہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ تین بار پانی سے دھوتے تھے، یہ روایت ابن ماجہ نے بیان کیا ہے، اور ام المومنینؓ سے مروی ہے کہ اے عورتوں! تم اپنے شوہروں کو کہو کہ پاخانہ اور پیشاب کے اثر کو پانی سے دھو ڈالیں کیونکہ رسول اللہ ﷺ ایسا ہی کیا کرتے تھے، یہ روایت احمد اور ترمذی نے بیان کی ہے اور اسے صحیح بھی کہا ہے۔

**وقیل سنة فی زماننا......الخ**

اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ ہمارے زمانہ میں پانی سے استنجاء کرنا سنت ہے، حضرت علیؓ سے روایت ہے کہ تم سے پہلے لوگ تو

ایک طرح کی سینگنیاں پائخانہ میں ڈالتے تھے مگر تم پتلا کرتے ہو، اس لئے تم پتھروں کو استعمال کرنے کے بعد پانی سے استنجاء کر لیا کرو، بیہقی سے یہ روایت سنن میں مذکور ہے، اسی طرح حضرت حسن بصریؒ سے مروی ہے، ف، اور کہا گیا ہے کہ پانی سے استنجاء کرنا مطلقاً ہمیشہ سے سنت ہے، اور یہی صحیح ہے، اور اسی پر فتوی ہے، السراج۔

اور حضرت انس وعائشہؓ سے جو حدیثیں ذکر کی جا چکی ہیں ان سے اسی بات کا فائدہ حاصل ہوتا ہے کہ پانی سے استنجاء کرنا ہر زمانہ میں سنت مؤکدہ ہے کیونکہ دونوں حدیثوں سے مواظبت اور ہمیشہ کا عمل ثابت ہوتا ہے، پانی سے اسی وقت استنجاء کرنا صحیح ہے جب کہ ایسی جگہ میسر ہو جائے جہاں بے پردگی کے بغیر بھی استنجاء کرنے کا موقع ہو، ورنہ صرف ڈھیلوں سے ہی استنجاء کر لینا کافی ہوگا، جیسا کہ قاضی خان میں ہے۔

اور اگر بے پردہ ہو کر کھلی ہوئی ستر کی حالت میں استنجاء کیا تو مشائخ نے کہا ہے کہ ایسا شخص فاسق کہا جائے گا، الفتح، یہاں تک کہ اس کی گواہی قابل قبول نہ ہوگی، م، اور اگر پائخانہ کرنے یا جنابت سے نہانے کے لئے مجبوراً کوئی بے پردہ ہوا تو اس کے فاسق ہونے کے بارے میں ابن الشحنہ نے گفتگو کی ہے، د، محیط میں ہے کہ پانی سے استنجاء کرنے میں کوئی تعداد اور مرتبہ ہونا مقرر نہیں ہے۔

**ویستعمل الماء الی ان یقع فی غالب ظنه انه قد طهر......الخ**

آدمی اپنی صفائی اور پاکی کے خیال سے پانی اتنا استعمال کرتا رہے کہ اسے غالب گمان ہو جائے کہ اب وہ پاک ہو گیا ہے، اور اس میں تین پانچ وغیرہ کا کوئی اعتبار نہیں ہے ہاں اس وقت جب کہ کسی کو وسوسہ کی بیماری ہو جائے تو اس کے لئے تین بار دھونا لازم کر دیا گیا ہے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ سات بار لازم ہے، اور خلاصہ میں ہے کہ بعضوں نے پیشاب کے لئے استنجاء میں تین بار اور پائخانہ کے استنجاء میں پانچ مرتبے کی شرط کی گئی ہے، لیکن صحیح قول یہ ہے کہ دھونے والے کی رائے کے مطابق ہوگا یعنی وہ دھوتا رہے یہاں تک کہ اس کے دل کو پورا پاک وصاف ہو جانے پر اطمینان ہو جائے، ترجمہ ختم، اس میں تردد ہے کہ وسوسہ ایک بیماری ہے تو اس وجہ سے اس کے لئے ایک مرتبہ کا ہونا مناسب ہے اور تین بار ہونا درمیانی انداز ہے، م۔

اس شرط کے لازم کرنے کا مقصد ہے سنت کی ادائیگی، کیونکہ اگر ایک بار بھی کوئی نہ دھوئے تو اتنی مقدار معاف ہونے کی وجہ سے نقصان دہ نہیں ہے، الفتح، میں مترجم کہتا ہوں کہ ایسی بات نہیں ہے بلکہ یہ شرط طہارت حاصل کرنے کے لئے لگائی گئی ہے کیونکہ ان کے نزدیک نماز ساقط ہونے کے باوجود دھونا مقدار درہم ہونے کی صورت میں واجب ہے، اور اگر کم ہو تو اگرچہ واجب نہیں ہے لیکن تھوڑا پانی اس سے ناپاک ہو جائے گا۔

واضح ہو کہ پانی سے استنجاء کرنے کی صورت میں خواہ ڈھیلے بھی استعمال کئے جائیں جو کہ افضل صورت ہے یا صرف پانی سے ہی ہو یہ حکم ان دونوں صورتوں کو شامل ہے اور صرف ڈھیلوں سے بھی استنجاء کرنا اگرچہ جائز ہے اور پسینے وغیرہ کے معاملے میں طہارت مانی جاتی ہے لیکن پانی کے بارے میں متاخرین کا قول تو یہی ہے کہ صرف ڈھیلوں سے استنجاء کرنے والا اگر تھوڑے پانی میں بیٹھ جائے تو وہ پانی نجس ہو جائے گا، مبسوط میں بھی یہی مذکور ہے اور یہی صحیح ہے، اور فقیہ ابو جعفرؒ نے کہا ہے کہ اگر کوئی اس کے خلاف یہ کہے کہ پانی ناپاک نہ ہوگا تو اس کی کوئی وجہ ہے، جیسا کہ عینی میں ہے۔

ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ اگر کوئی دلیل دے کہ ڈھیلوں سے استنجاء کرنے والے سے تھوڑا پانی ناپاک ہو جاتا ہے تو ڈھیلوں سے پاکی حاصل ہی نہیں ہوئی، تو جواب دیا جائے گا کہ یہ بات ماننے کے لائق نہیں ہے کیونکہ شریعت نے مسح کرنے اور رگڑنے سے بھی پاک ہو جانے کا اعتبار کیا ہے جیسے دھونے سے پاک ہونے کا اعتبار کیا ہے۔

اور اگر زمین ناپاک ہو کر خشک ہو جائے اس کے بعد وہاں پانی لگ جائے یا کپڑے کو خشک مٹی کو رگڑ دیا جائے پھر وہاں پانی لگ جائے، ان جیسے دوسرے مسائل میں بھی ناپاکی کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے، اور یہاں قیاس بھی یہی ہے کہ استنجاء کرنے میں ڈھیلوں

سے بھی مکمل طہارت حاصل ہو اور وہ ناپاکی پانی میں لوٹ کر نہ آجائے، اس میں کوئی جواب نہیں ہے سوائے اس بات کے یہاں یہ ثابت ہو جائے کہ تھوڑا پانی اس سے ناپاک ہو جاتا ہے، ان مثالوں میں اکثر متاخرین کے نزدیک یہی مختار ہے کہ ناپاکی نہیں لوٹے گی، ان کے قول کا استنجاء کے بارے میں بھی یہی قیاس ہے کہ نجاست نہیں لوٹے، اس سے یہ لازم آئے گا کہ تھوڑا پانی بھی ناپاک نہ ہو، لیکن اس کے خلاف ہونے پر تصریح موجود ہے۔

اور جس روایت سے یہ دلیل ثابت ہوتی ہے کہ شریعت میں پتھر اور اس جیسی چیز سے طہارت صحیح ہو جاتی ہے وہ روایت دار قطنی میں حضرت ابو ہریرہؓ سے مذکور ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے لید و گوبر اور ہڈی سے استنجاء کرنے سے منع فرمایا ہے اور یہ بھی فرمایا کہ یہ دونوں چیزیں پاک نہیں کرتی ہیں، دار قطنی نے یہ کہا ہے کہ اس کی اسناد صحیح ہے، اس سے معلوم ہوا کہ جن چیزوں سے استنجاء کی اجازت ہے وہ پاک کر دیتی ہے ورنہ ان سے بھی استنجاء کرنا جائز نہ ہوتا، الفتح۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اس طرح نص سے مفہوم نکال کر استدلال کیا گیا ہے حالانکہ اصول میں یہ بات مسلم ہے کہ نصوص میں مفہوم کا اعتبار نہیں کیا جاتا ہے اور یہ بھی مسلم ہے کہ شریعت میں پتھروں سے طہارت معتبر ہے لیکن صرف کپڑے اور پسینے وغیرہ کے بارے میں، لیکن پانی میں چونکہ پاکی کی بہت زیادہ تاکید ہوتی ہے اس لئے احتیاطاً اس پانی کے بارے میں طہارت معتبر نہیں ہے، اور اس کو صحیح کہا گیا ہے، یہ ساری تفصیل اس صورت میں ہے جب کہ نجاست نکل کر اپنی ہی جگہ پر اور آگے بڑھی نہ ہو۔

**ولو جاوزت النجاسة مخرجها، لم يجز الا الماء، وفى بعض النسخ الا المائع، وهذا يحقق اختلاف الروايتين فى تطهير العضو بغير الماء على مابينا، وهذا لان المسح غير مزيل الا انه اكتفى به فى موضع الاستنجاء، فلا يتعداه ثم يعتبر المقدار المانع وراء موضع الاستنجاء عند ابى حنيفة وابى يوسفؒ، لسقوط اعتبار ذلك الموضع، وعند محمدؒ مع موضع الاستنجاء، اعتبارا بسائر المواضع**

ترجمہ :-اور اگر نجاست اپنی جگہ سے آگے پھیل جائے اس وقت پانی کے علاوہ دوسری چیز سے جائز نہ ہو گی، اور دوسرے نسخہ میں بجائے ماء کی مائع ہے، اور یہ لفظ تحقیق کرتا ہے ان دونوں روایتوں کے درمیان اختلاف کی جو پانی کے بغیر عضوء کے پاک کرنے کے سلسلہ میں ہے، جیسا کہ ہم نے بیان کر دیا ہے، اور یہ اس لئے ہے کہ مسح کرنا اور پوچھنا نجاست کو دور کرنے والا نہیں ہوتا ہے مگر یہ کہ اس سے اکتفاء کیا ہے استنجاء کے مقام میں لہذا اس سے تجاوز نہیں کرے گا، پھر وہ مقدار جو نماز سے روکنے والی ہے اس میں امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس حصہ کا اعتبار ہے جو استنجاء کی جگہ کے ماسوا ہو اس مقام استنجاء اور مخصوص جگہ کا اعتبار ختم ہو جانے کی وجہ سے، لیکن امام محمدؒ کے نزدیک مقام استنجاء کے ساتھ اعتبار ہو گا دوسری جگہوں پر قیاس کرتے ہوئے۔

## توضیح :- مخرج سے نجاست کا تجاوز کر جانا

**ولو جاوزت النجاسة مخرجها، لم يجز الا الماء......الخ**

اور اگر نجاست اپنے نکلنے کی جگہ سے بڑھ جائے تو پانی کا استعمال کرنا یعنی دھونا ضروری ہے، **وفى بعض النسخ الخ** اور بعض نسخوں میں اس جگہ بجائے "الماء" کے "المائع" ہے یعنی سوائے بہنے والی چیز کے جو پاک کرنے والی ہو مثلاً سرکہ وغیرہ کے دوسری چیز سے جائز نہیں ہے (الحاصل ایک نسخہ میں صرف پانی سے اور دوسرے نسخہ کے مطابق پانی اور اس کے علاوہ کچھ دوسری چیزوں سے بھی نجاست دور کی جا سکتی ہے البتہ غیر مائع سے نجاست دور نہیں کی جا سکتی ہے۔

**وهذا يحقق اختلاف الروايتين في تطهير العضو بغير الماء على مابينا......الخ**

یہ لفظ مائع جو ہدایہ کے کچھ نسخوں میں موجود ہے یہ ثابت کرتا ہے کہ پانی کے سوا دوسری پاک کرنے والی چیز سے بدن کا عضو پاک ہو جانے یا نہ ہونے میں دونوں مختلف روایتیں موجود ہیں جیسا کہ اس سے پہلے ہم نے باب الانجاس کے شروع میں بیان کر دیا ہے، اب اس بات کی دلیل کہ پاخانہ وغیرہ کا اس کی اپنی جگہ سے نکل کر پھیل جانے کی صورت میں دھونا واجب یعنی فرض کیوں ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ قیاس کے برخلاف استنجاء طہارت ہے۔

**وهذا لان المسح غير مزيل الا انه اكتفى به في موضع الاستنجاء......الخ**

اور یہ بات اس وجہ سے ہے کہ پوچھنے اور مسح کرنے سے نجاست بالکل ختم نہیں ہو جاتی ہے مگر استنجاء کے موقع میں اسی مسح پر اکتفاء کیا گیا ہے یعنی نماز پڑھنے کے لئے شریعت نے اسی پر اکتفاء کرنے کی اجازت دے دی ہے اس وجہ سے یہ حکم اس خاص مقام سے نجاست آگے بڑھ جانے کی صورت میں متعدی نہیں ہوگا کیونکہ عام قاعدہ یہ ہے کہ وہ حکم جو مجبوری کی وجہ سے ہو اور خلاف قیاس ہو وہ اپنی اس جگہ پر باقی رہتا ہے اور اس سے آگے نہیں بڑھتا ہے، اس بناء پر جب نجاست استنجاء کے مقام سے بڑھ گئی ہو وہاں پانی کا اصل حکم لوٹ آئے گا

**ثم يعتبر المقدار المانع وراء موضع الاستنجاء عند ابي حنيفة وابي يوسفؒ......الخ**

پھر وہ مقدار جو نماز پڑھنے میں مانع ہو وہ امام ابو حنیفہ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک موضع استنجاء کی نجاست سے علاوہ ایک درہم سے زائد ہو تو معتبر ہے کیونکہ استنجاء کی جگہ کا اعتبار کرنا ختم کر دیا گیا ہے اور اب اس کا سوال ہی نہیں ہے، لیکن امام محمدؒ کے نزدیک استنجاء کے مقام کے ساتھ اگر مقدار درہم سے زائد ہو تو وہ بھی نماز کے لئے مانع ہے، دوسرے مواقع کے قیاس کے مطابق، یعنی دوسرے مواقع میں مقدار درہم معاف ہوتا ہے اور جب اس سے زائد ہو تو نماز کے لئے مانع ہوتا ہے اسی طرح جب موضع استنجاء میں ہو تو قاعدہ کے مطابق مقدار درہم معاف اور اس سے زائد ہو تو مانع ہونا چاہئے، ع۔

اس بات پر سب کا اجماع ہے کہ پیشاب و پاخانہ کے راستہ کے علاوہ مقدار درہم سے زائد ہو تو اسے پانی سے دھونا فرض ہوتا ہے، اور پتھر اور ڈھیلے اس کی پاکی کے لئے کافی نہیں ہوتے، جیسے پیشاب زائد اگر پاخانہ یا پیشاب کی راہ سے مقدار درہم سے کم ہو یا مقدار درہم ہو لیکن جب اس کے ساتھ خاص جگہ کی نجاست بھی ملائی جائے تو مقدار درہم سے زائد ہو تو امام ابو حنیفہؒ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک پتھر اور اس چیز سے پاک کرنا جائز ہے اور مکروہ نہیں ہے، الذخیرہ، اور یہی صحیح ہے، الزاد، ھ۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اس بیان میں سہو ہے، اور صحیح یہ ہے کہ اگر مخرج کے علاوہ درہم سے کم ہو مگر مخرج ملا کر نجاست درہم سے زائد ہو تو پتھروں سے استنجاء جائز ہے مکروہ بھی نہیں ہے، اور اگر مخرج کے ساتھ مل کر درہم سے زائد ہو تو جائز لیکن مکروہ ہے کیونکہ یہ بات بار بار گذری ہے کہ مقدار درہم کو دھونا واجب ہے،؟ اسی لئے عینیؒ نے ذخیرہ سے اس طرح نقل کیا ہے کہ جو نجاست مقعد کی راہ سے بڑھ گئی اور مقدار درہم سے زائد ہے تو بالاتفاق اسے دھونا ضروری ہے وہاں پتھر وغیرہ کا استعمال کافی نہیں ہے، اسی طرح مرد کے پیشاب گاہ کے سوراخ کے چاروں طرف میں مقدار درہم سے زائد پیشاب ہو تو اسے بھی بالاتفاق دھونا چاہئے۔

اور اگر مقدار درہم سے زائد نجاست پاخانہ یا پیشاب کی راہ سے مل کر ہو تو شیخین کے نزدیک اس کے لئے پتھر کا استعمال جائز ہے لیکن امام محمدؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے بلکہ صرف پانی کا استعمال جائز ہے، ع، اور امام محمدؒ کے قول میں احتیاط بہت زیادہ ہے، الاختیار، ھ۔

واضح ہو کہ مقدار درہم نجاست کے معاف ہونے کا جو مسئلہ گذرا ہے اس کی اصل یہی مقام استنجاء ہے، کہ اس کی نجاست کا اندازہ ایک درہم مقرر کیا گیا ہے، اب موجودہ مسئلہ یہ ہے کہ اگر مقعد کی راہ پر نجاست تجاوز کئے بغیر ایک درہم سے زیادہ ہو تو

شرح طحاوی میں ہے کہ اس میں اس طرح اختلاف ہے کہ بعض ائمہ نے کہا ہے کہ اگر پتھروں سے مسح کر کے پاک کر دیا جائے تو جائز ہے، طحاویؒ نے کہا ہے کہ یہی اصح ہے، اور فقیہ ابواللیث نے بھی اسی قول کو قبول کیا ہے، المحیط، اور یہی مختار ہے، السراجیہ، امام ابو حنیفہؒ سے یہی مروی ہے، الفتح۔

اگر کسی کی مقعد ہی بڑی ہو اتنی کہ اس پر مقدار درہم سے زائد ہو حالانکہ اپنی جگہ سے آگے نہ بڑھی ہو تو اختلاف ہے، اور امام طحاوی اور ابو شجاع سے روایت ہے کہ پتھروں سے استنجاء جائز ہے، اور یہی قول شیخین کے قول کے زیادہ مشابہ ہے، اور ہم اس قول کو قبول کرتے ہیں، التبیین میں ایسا ہی ہے۔

## مستحاضہ پر استنجاء، بیمار مرد کو استنجاء اور وضو کی طاقت نہیں ہے اور اس کے لئے ایسی کوئی عورت بھی نہیں جو اس کے لئے حلال ہو، بیمار عورت کا شوہر مگر بہن یا بیٹی ہے

مستحاضہ پر ہر نماز کے وقت استنجاء واجب نہیں ہے اگر اس عرصہ میں اس نے پیشاب یا پاخانہ نہ کیا ہو، السراجیہ، بیمار مرد جس کی باندی یا بیوی نہ ہو یعنی وہ جس سے جماع حلال ہو وہ موجود نہ ہو مگر بیٹا یا بھائی موجود ہو اور مریض کو خود وضو کرنے کی طاقت نہیں ہے تو بیٹا یا بھائی صرف وضو کرائے استنجاء نہ کرائے کہ اس کو مریض کی شرم گاہ چھونا جائز نہیں ہے، اور استنجا کا حکم اس سے ساقط ہو گیا ہے، المحیط۔

اور اگر بیمار عورت کا شوہر نہ ہو اور وضو کرنے سے معذور ہو مگر اس کی بہن یا بیٹی ہو تو اسے وضو کرا دے اور استنجاء کا حکم اس سے ساقط ہو گیا، قاضی خان، اب آئندہ استنجاء کے مکروہات اور مستحبات کا ذکر شروع ہوتا ہے، اس لئے مصنفؒ نے مکروہات میں سے صرف ہڈی، لید، گوبر، کھانا اور داہنے ہاتھ کا بیان شروع کر دیا ہے۔

**ولا يستنجي بعظم ولا بروث، لان النبي عليه السلام نهى عن ذلك، ولو فعل يجزيه، لحصول المقصود، ومعنى النهي في الروث النجاسة، وفي العظم كونه زاد الجن، و لا بطعام، لانه اضاعة واسراف، ولا بيمينه، لان النبي عليه السلام نهى عن الاستنجاء باليمين.**

ترجمہ:- اور ہڈی اور گوبر سے استنجاء نہ کرے کیونکہ نبی کریم علیہ السلام نے اس سے منع فرمایا ہے، لیکن اگر ایسی چیز سے استنجاء کر لیا تو بھی جائز ہو جائے گا مقصود حاصل ہو جانے کی وجہ سے، اور گوبر سے منع کرنے کی وجہ اس کی ناپاکی ہے اور ہڈی سے منع کرنے کی وجہ اس کا جنوں کا توشہ ہونا ہے، اور کھانے کی چیزوں سے بھی استنجاء نہ کرے کیونکہ اس میں بربادی اور فضول خرچی لازم آتی ہے اور داہنے ہاتھ سے بھی استنجاء نہ کرے کیونکہ خود رسول اللہ ﷺ نے داہنے ہاتھ سے استنجاء کرنے سے منع فرمایا ہے۔

## توضیح:- ہڈی اور گوبر سے استنجاء، غلہ اور روٹی وغیرہ سے استنجاء
## داہنے ہاتھ سے استنجاء، بایاں ہاتھ شل ہو یا فی الحال عذر ہو، گھر اور جنگل میں منہ اور پیٹھ کرنا

**ولا يستنجي بعظم ولا بروث، لان النبي عليه السلام نهى عن ذلك......الخ**

اور ہڈی لید سے استنجاء نہیں کرنا چاہئے کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے اس سے منع فرمایا ہے جیسا کہ حضرت سلمانؓ کی حدیث میں ہے کہ رجیع یا ہڈی سے استنجاء کرنے سے منع فرمایا ہے، بخاری کے علاوہ دوسرے بہت سے محدثین نے اس کی روایت کی ہے، اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی حدیث میں ہے کہ تم لوگ لید اور ہڈی سے استنجاء نہ کرو کہ وہ تمہارے جن بھائیوں کا توشہ ہے، جیسا کہ صحیح مسلم میں ہے، یعنی لید گوبر تو جنوں کے جانوروں کے لئے اور ہڈی خود ان کے لئے ہے۔ ولو فعل الخ اور اگر کسی نے باوجود ممانعت کے استنجاء کر لیا تو استنجاء ہو جائے گا مقصود حاصل ہو جانے کی وجہ سے یعنی صفائی ستھرائی حاصل ہو جانے

کی وجہ سے، امام مالکؒ کا یہی قول ہے، ع، اور اگرچہ کافی ہو گیا لیکن مکروہ ہے، ف، لیکن مکمل طور پر سنت ادا نہ ہوئی، تح

**ومعنى النهي في الروث النجاسة، وفي العظم كونه زاد الجن......الخ**

اور لید میں ممانعت کی وجہ اس کی نجاست ہے، اور ہڈی میں وجہ یہ ہے کہ وہ جنوں کے لئے توشہ ہے، بلکہ بخاری اور مسلم کی حدیث میں ہے کہ دونوں چیزیں جن کا توشہ ہیں جیسا کہ گذر گیا، م، اس جگہ کوئی یہ استدلال کر سکتا ہے کہ لید پاک ہے جیسا کہ امام مالکؒ کا قول ہے کیونکہ ناپاک ہونے کی صورت میں وہ جنوں کا کھانا نہ ہوتا، کیونکہ عام شریعت جن اور انسان کسی کے حق میں مختلف نہیں ہے، جواب یہ ہوگا کہ لید کے ناپاک ہونے کی دلیل پائی گئی ہے اور وہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی وہ حدیث ہے جو پہلے گذر چکی ہے، جس میں رسول اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ یہ رجس یعنی پلیدی ہے، الفتح۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ سوال وجواب دونوں تحقیق کے خلاف ہیں سوال میں تو یہ عیب ہے روث یعنی لید خود جنوں کا کھانا اور خوراک نہیں ہے بلکہ ان کے جانوروں کا کھانا ہونے کی تصریح ہے، پھر بھی دوسری حدیث میں ثابت ہے کہ جب جنوں نے رسول اللہ علیہ سے اپنا توشہ اور کھانا مانگا تو آپ نے دعاء کرنے کے بعد فرمایا کہ جب تم ہڈیوں کے پاس سے گذرو تو تم کو ہڈی کے نزدیک رزق ملے، اس سے یہ بات صاف معلوم ہوئی کہ نہ ہڈی خود ان کا رزق ہے اور نہ لید کو ان کے جانور کھاتے ہیں، اور یہ بات بالکل واضح ہے کہ اگر ایسا ہی ہوتا تو ہڈی اور لید وغیرہ کوئی چیز بھی پھینکی ہوئی نظر نہ آتی بلکہ ہڈی کے پاس معنوی طور پر کوئی چیز ان کے واسطے رزق ہوتی ہے اور جس طرح جنوں کی ذات ہماری نظروں سے چھپی ہوتی ہے اسی طرح وہ رزق بھی ہمارے نظروں سے مخفی ہے، سوال سے متعلق اتنی ہی بات کافی ہے اس سے زیادہ کلام کی یہاں گنجائش نہیں ہے۔

اور جواب سے متعلق یہ گفتگو ہوتی ہے کہ "رجس" کا لفظ ایسے معنی میں مستعمل ہوتا ہے جس سے نفرت اور گھن معلوم ہو اگرچہ وہ چیز اپنے طور پر حقیقتاً ناپاک اور نجس نہ ہو اسی بناء پر انصاب وازلام کو بھی قرآن پاک میں رجس فرمایا گیا ہے حالانکہ ان میں حقیقی نجاست نظر تک نہیں آتی ہے، اس لئے یہ رجس کی نجاست حقیقی پر دلیل نہیں ہو سکتی ہے، یہی وجہ ہے کہ امام محمدؒ بھی ایسے جانوروں کی لید گوبر مینگنی کو پاک کہتے ہیں، اچھی طرح سمجھ لو، پھر ناپاک چیزوں سے بھی استنجاء کرنا منع ہے اسی طرح جس پتھر سے ایک مرتبہ ایک شخص نے استنجاء کر لیا خواہ استعمال کرنے والا خود ہو یا کوئی دوسرا ہو دوبارہ استعمال کرنا منع ہے، لیکن اگر اس پتھر کا کوئی کونہ ایسا ہو جسے استعمال نہیں کیا گیا ہو تو اس سے بلا کراہت جائز ہے

**و لا بطعام، لانه اضاعة و اسراف......الخ**

اور نہ کسی کھانے کے لائق یا کھانے سے استنجاء کرے، مثلاً غلہ روٹی وغیرہ سے، کیونکہ غلہ کی بربادی اور فضول خرچی ہے اور یہ دونوں باتیں ہی حرام ہیں، ع، اس طرح یہ عمل مکروہ تحریمی ثابت ہوا، م، اور اس طرح اس کی اہانت بھی ہوتی ہے اور جبکہ فقہاء کرام روٹی پر نمکدان رکھنے کو بھی مکروہ کہتے ہیں تو یہ عمل بدرجہ اولی مکروہ ہوگا، مگر اس دلیل سے کراہت تنزیہی ثابت ہوتی ہے اسی لئے مصنفؒ نے اس کا ذکر نہیں فرمایا ہے، مگر ضائع کرنے اور بے جا خرچ کا ذکر فرمادیا ہے اس طرح ایک قاعدہ کی طرف اشارہ فرمادیا ہے کہ وہ چیز جو کھانے کی قسم سے ہو خواہ انسان کے لئے ہو یا حیوان کے لئے جس میں بربادی لازم آتی ہو یا اسراف ہو اس سے استنجاء مکروہ ہے، م۔

اسی بناء پر استنجاء کرنا مکروہ ہوگا گوشت سے آبگینہ، مٹی کے برتن، درختوں کی پتیاں اور بالیوں سے التبیین، اور جانوروں کے چارہ سے، اور پختہ اینٹ اور کوئلہ سے۔ اور ایسی چیز سے جس کی خاص قیمت ہو یا احترام ہو جیسے دیباج قیمتی ریشمیں کپڑے، المبسوط، ع، اور کاغذ سے اگرچہ بغیر لکھا ہوا ہو، المضمرات، ایک عبارت ہے، پانی سے استنجاء کرنے نہ پاوے تو پتھر سے نہ پاوے تو تین مٹھی خاک سے، ان کے علاوہ روٹی اور اس جیسی چیز سے استنجاء نہ کرے، امام محمدؒ کے نزدیک لکڑی کے ٹکڑے سے استنجاء جائز ہے، اور دو روایتوں میں سے اظہر روایت کے مطابق سونے اور چاندی سے جائز ہے، جیسے دیباج کے ٹکڑے سے جائز

ہے،ع، یعنی جائز مگر مکروہ ہے،م

**ولا بيمينه، لان النبی علیہ السلام نهى عن الاستنجاء باليمين......الخ**

اور اپنے داہنے ہاتھ سے نہ چھوئے، اور جب پاخانہ کرے تو داہنے سے استنجاء نہ کرے، اور جب پانی پیئے تو ایک سانس میں نہ پیئے، بخاری اور مسلم اور دوسرے ائمہ نے بھی اس کی روایت کی ہے، اور حضرت سلمانؓ کی حدیث میں بھی ممانعت کا حکم گذر چکا ہے، یہ تو خصوصی طور سے پاخانہ اور پیشاب کے بارے میں ممانعت ہے، اور حضرت عثمانؓ کی روایت میں ہے انہوں نے کہا ہے کہ جب سے میں نے رسول اللہ ﷺ سے بیعت کی ہے کبھی اپناذ کر اپنے داہنے ہاتھ سے نہیں پکڑا ہے، مع، اگر کسی کا بایاں ہاتھ شل ہو یا معذور ہو چکا ہو اور بائیں ہاتھ سے استنجاء کرنے کی طاقت نہ ہو اور ایسا آدمی بھی نہ ہو جو بے پردگی کے بغیر اس پر پانی ڈال سکے تو وہ استنجاء نہ کرے، اور اگر ندی وغیرہ کا پانی مل جائے تو وہ داہنے ہاتھ سے ہی استنجاء کرلے، الخلاصہ، ایسی مجبوری میں بلا کراہت جائز ہے، السراج۔

پیشاب و پاخانہ کی حالت میں قبلہ کی طرف منہ کرنا پیٹھ کرنا مکروہ ہے، الوقایہ، خواہ بنے ہوئے مکان میں ہو یا میدان میں ہو ہمارے نزدیک سب برابر ہے شرح الوقایہ، امام احمدؒ کے نزدیک بھی یہی حکم ہے البتہ ان کے نزدیک بنے ہوئے مکان میں پیٹھ کرنا جائز ہے حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی حدیث کی بناء پر کہ میں ام المومنین حضرت حفصہؓ کے کوٹھے پر چڑھا تو میں نے رسول اللہ ﷺ کو قبلہ کی طرف پیٹھ کئے اور شام کی طرف منہ کئے ہوئے دو اینٹوں پر پاخانہ کرتے ہوئے دیکھا، جیسا کہ صحیح میں ہے، اور امام شافعیؒ کے نزدیک اسی حدیث سے بنے ہوئے پاخانہ میں قبلہ کی طرف پیٹھ کرنا اور منہ کرنا دونوں جائز ہے، اور ہماری دلیل حضرت سلمانؓ کی حدیث ہے جو گذر گئی کہ پاخانہ اور پیشاب کی حالت میں قبلہ رخ نہ کرے، جیسا کہ صحیح مسلم وغیرہ میں ہے، اور نسائی و ترمذی وغیرہ کی مختلف صورتوں اور متعدد سندوں سے احادیث ہیں کہ پاخانہ اور پیشاب میں قبلہ کی طرف منہ نہ کرو اور پیٹھ بھی نہ کرو لیکن مشرق اور مغرب کی طرف گھوم جاؤ، چونکہ مدینہ منورہ سے خانہ کعبہ جنوب کی طرف پڑتا ہے اس لئے مشرق یا مغرب کا حکم دیا ہے اور ہمارے علاقہ کے لحاظ سے شمال یا جنوب کو پھرے گا، اور رسول اللہ ﷺ کی رحلت کے بعد حضرت ابوایوب انصاریؓ جو اس روایت کے راوی ہیں فرماتے ہیں کہ ہم ملک شام میں گئے تو ہم نے وہاں پاخانے قبلہ رخ بنے ہوئے پائے اس لئے ان پر بیٹھ کر اپنا رخ گھما کر بیٹھتے، اور اللہ تعالیٰ کے پاس استغفار کرتے تھے۔

ان روایتوں سے معلوم ہوا کہ ہماری دلیل قولی ہے (کہ رسول اللہ ﷺ نے رخ پھیرنے کا حکم دیا) اور حضرت ابوایوب انصاریؓ کا رسول اللہ ﷺ کے بعد اسی قول پر عمل پایا گیا، اور دوسرے ائمہ کی ایک دلیل فعل پر ہے اور زبانی اجازت کچھ نہیں، اور یہ بھی اس حدیث ابن عمرؓ میں نہیں بتایا گیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کا اس طرح بیٹھنا عذر کے بغیر تھا کیونکہ یہ بات بہت ممکن ہے کہ آپ کا اسی طرح بیٹھنا شاید کسی مجبوری کی بناء پر ہو، جب کہ عذر کی حالت ہمیشہ مستثنیٰ ہوا کرتی ہے، اسی بناء پر ہمارے نزدیک بھی یہ حکم ہے کہ اگر کوئی بھول کر قبلہ رو بیٹھ گیا تو مستحب ہے کہ اگر ممکن ہو تو اسی حالت میں اپنا رخ بدل لے، جیسا کہ التبیین میں ہے، اور اگر رخ بدلنا ممکن نہ ہو تو پھر مجبوری ہے کوئی حرج نہیں ہے، ت، خلاصہ یہ ہوا کہ ہمارے مذہب میں بہت زیادہ احتیاط ہے اور زیادہ مدلل ہے، م، عورتوں کے لئے یہ بات مکروہ ہے کہ وہ اپنے بچوں کو پیشاب یا پاخانہ کراتے وقت قبلہ کی طرف بٹھادیں، السراج۔

نیچے زمین میں بیٹھ کر اوپر کی طرف پیشاب کرنا، کھڑے ہو کر یا لیٹے یا ننگے کرنا، پیشاب کی جگہ پر وضو اور غسل کرنا، جن کپڑوں میں نماز پڑھنی ہو ان کے ماسوا دوسرے میں استنجاء کرنا، سر ڈھانکنا، بایاں پیر پہلے بڑھانا، پیروں کے درمیان کشادگی رکھنا، بائیں طرف زور دینا، بات کرنا، چھینکنے والے کو جواب دینا، سلام کا

جواب دینا، اذان کا جواب دینا، خود چھینکنے پر کھنکھارنا، اِدھر اُدھر دیکھنا، اپنے بدن سے کھیلنا، آسمان کی طرف دیکھنا، دیر تک پاخانہ میں ٹھہرنا، جس کی کانچ نکل آئے، روزہ دار ہونا، مٹی سے ہاتھ ملنا

ایسی انگوٹھی جس پر اللہ تعالےٰ کا نام ہو یا کچھ آیات قرآنی ہوں پائخانہ میں ساتھ لے جانا مکروہ ہے، عف سراج، اور بحر الرائق میں ہے کہ ٹھہرے ہوئے پانی میں پیشاب یا پائخانہ کرنا مکروہ تحریمی ہے، لیکن بہتے پانی میں مکروہ تنزیہی ہے، د، پانی میں پیشاب یا پائخانہ کرنا خواہ بہتا ہوا ہو یا ٹھہرا ہوا ہو مکروہ ہے۔

نہر، کنوئیں، حوض، چشمہ کے کنارے اور پھلدار درخت کے نیچے، کھیتی میں، اور ایسے سایہ میں جس میں لوگ بیٹھ کر نفع اٹھائیں، یہ سب مکروہ ہیں، مسجد کے بغل میں، عید گاہ میں، مقبروں میں، چارپاؤں کے درمیان میں، مسلمانوں کے آنے جانے کے راستوں میں بھی مکروہ ہے، اور نیچی زمین پر بیٹھ کر اوپر کی طرف پیشاب کرنا، چوہے اور سانپ کے بلوں میں یا کسی بھی سوراخ میں بھی پیشاب کرنا مکروہ ہے، اسی طرح کھڑے کھڑے، لیٹے ہوئے، یا بغیر عذر کے ننگے ہو کر بھی پیشاب کرنا مکروہ ہے، اور اگر کسی مجبوری کی وجہ سے یہ کام ہو تو حرج نہیں ہے، اس وقت جب کہ لوگوں میں سے کسی کی نظروں کے سامنے نہ ہو، م۔

یہ بھی مکروہ ہے کہ آدمی جہاں وضو یا غسل کرے وہیں پیشاب کرے، السراج، اور یہ بات مستحب ہے کہ اگر آسانی کے ساتھ ممکن ہو تو نماز والے کپڑوں کو بدل کر دوسرے کپڑے میں پاخانہ کرنے جائے، ورنہ کپڑوں کا خاص خیال رکھے اور سر بھی ڈھانک کر جائے، السراج۔

داخل ہوتے وقت آدمی یوں کہے اَللّٰهُمَّ اِنِّي اَعُوذُبِكَ مِنَ الْخُبُثِ وَالْخَبَائِث اور بایاں پاؤں پہلے بڑھائے، اور نکلتے وقت دایاں پاؤں پہلے بڑھائے، التبیین، اور دونوں پاؤں میں کافی فاصلہ رکھے، اور بائیں پاؤں پر زور دے، باتیں نہ کرے، اور اللہ تعالےٰ کا (زبان سے) ذکر نہ کرے، کسی چھینکنے والے کو یَرحَمُكَ الله کا جواب نہ دے اور نہ سلام کا جواب دے، اور نہ اذان کا جواب کہے اور اگر خود چھینک آئے تو دل میں الحمد للہ کہہ لے زبان سے کچھ نہ کہے، بغیر ضرورت اپنی شرمگاہ نہ دیکھے، اور جو کچھ نکلتا ہوا سے بھی نہ دیکھے، نہ تھوکے نہ ناک صاف کرے، نہ کھنکھارے، نہ ادھر ادھر تاکے، نہ اپنے بدن سے کھیلے، اور نہ آسمان کی طرف نظر اٹھائے، اور جہاں تک ممکن ہو دیر تک پیشاب یا پائخانہ میں دیر تک بیٹھنے کی عادت ڈالے، السراج۔

اور وہاں سے نکلتے وقت یوں کہے اَلحمدُ لله الذی اَخرجَ عنّی مَا يُؤذِينِي وابق مَا يَنفَعنِي، یہ دعاء حدیث میں منقول ہے، م، پائخانہ سے نکل کر مٹی سے ہاتھ ملنا حدیث میں مروی ہے، ایسا ہی التجنیس میں ہے، اور یہ صحیح اور مستحب ہے، م، نہر کے کنارے استنجاء کرنا مشائخ بخاری کے نزدیک جائز ہے اور مشائخ عراق کے نزدیک جائز نہیں ہے، اور اگر کسی کی کانچ (پائخانہ کے مقام کا کچھ حصہ باہر نکل آنا) نکل آئی اور اس نے دھوئی تو کپڑے سے پوچھ کر کھڑا ہو، ع، اگر روزہ دار ہو تو ضروری ہے، یہاں طہارت کی بحث ختم ہوئی، اب صلوۃ کی بحث شروع ہوتی ہے۔

# کتاب الصلاۃ
## (نماز کا بیان)

توضیح:- نماز کا بیان، نماز کی فرضیت، نماز سے انکار، عمداً نماز کا چھوڑنے والا کافر نے اگر نماز پڑھ لی، بعد حکم اگر مرتد ہو، ہر مومن پر نماز فرض اگرچہ اسے وقت نہ ملے

طہارت نماز کی شرطوں میں سے ہے اور وہ نماز سے پہلے ہوا کرتی ہیں اسی لئے انہیں پہلے بیان کر کے اب مقصود اصلی یعنی نماز کی بحث شروع کی گئی ہے، لغت میں صلوۃ دعاء کے معنی میں ہے، قرآن پاک کے لکھنے کا جو مخصوص طریقہ ہے اس کے مطابق صلوۃ کو واو کے ساتھ لکھا جاتا ہے لیکن دوسرے مقامات میں لکھتے وقت صلاۃ زکاۃ الف کے ساتھ لکھنا چاہئے، امام رازیؒ نے اس بات کی تصریح کی ہے، عینیؒ نے کہا ہے کہ نماز شرعی کو صلاۃ اسی وجہ سے کہا جاتا ہے کہ اس میں دعاء کے معنی بھی پائے جاتے ہیں، تمام لغت والوں نے اسی کو صحیح کہا ہے، نماز کا ثبوت قرآن وحدیث اور اجماع سے ہے، قرآن سے ثبوت میں یہ آیت ہے ﴿اِنَّ الصَّلٰوۃَ کَانَتْ عَلَی الْمُؤْمِنِیْنَ کِتٰباً مَّوْقُوْتاً﴾ یعنی نماز مومنوں پر فرض وقت کے ساتھ ہو چکی ہے۔

میں کہتا ہوں کہ اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ لوح محفوظ اور ام الکتاب میں اللہ تعالےٰ نے مومنوں کے واسطے یہ معراج موقت کر دی ہے، اس آیت کے علاوہ اور بھی دوسری بہت سی آیتوں سے فرضیت کا ثبوت ہوتا ہے، اور حدیث سے فرضیت کا ثبوت اس طرح ہے کہ فرمایا گیا ہے اسلام کی بنیاد پانچ چیزوں پر ہے لا الٰہ الا اللہ کی گواہی دینا، نماز قائم کرنا، زکوۃ دینا، رمضان کے روزے رکھنا، اور جس کو طاقت اور حیثیت ہو اسے خانہ کعبہ کا حج کرنا، بخاری اور مسلم نے اس کی روایت کی ہے، اور اجماع کے ثبوت کے لئے یہ بات ظاہر ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے زمانہ سے ابتک امت میں سے کسی نے بھی انکار نہیں کیا ہے، مع، نماز فرض عین ہے اس کو ترک کرنے کی کوئی گنجائش نہیں ہے، الخلاصہ۔

یہ ہر اس شخص پر فرض ہے جو عاقل وبالغ ہو، ت، یعنی اسلام لانے کے بعد نماز ہر عاقل وبالغ پر فرض ہے خواہ مرد ہو یا عورت ہو، اگر کوئی یہ کہے کہ بالغ ہونے کی شرط نہیں ہے کیونکہ حدیث میں ہے کہ دس برس کا لڑکا ہو تو نماز کے لئے مارو جیسا کہ ابوداؤد اور ترمذی نے سبرہ بن معبد جہنیؓ اور ابوداؤد نے عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ سے روایت کی ہے۔

جواب یہ ہے کہ مارنے کا حکم نیکی کی عادت ڈالنے اور نماز سے نفرت اور گھبراہٹ کی عادت پیدا نہ ہونے کے لئے ہے، جیسا کہ اختیار شرح المختار میں ہے، نیز دوسری قطعی دلیلوں سے اس کا ثبوت ہوا کہ بلوغ شرط ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اور جامع الرموز میں زاہدی کے حوالہ سے ہے کہ جیسے بچہ کو نماز کے لئے مارا جائے اسی طرح روزے کے لئے مارا جائے، اور یہی صحیح ہے۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ بچہ کی قوت اور برداشت کی صلاحیت کو دیکھنا ضروری ہے مگر اصل مقصود روزہ رکھنے کا وہی ہے، جو اختیار میں ہے، م۔

نماز کا انکار کرنے والا کافر ہے، الخلاصہ، ت، جو شخص نماز کی فرضیت کا ماننے والا تو ہو مگر نفس کی سستی وغیرہ سے قصداً نہیں پڑھتا ہے وہ فاسق ہے، ت، ایسا شخص قتل نہیں کیا جائے گا، بلکہ قید کر لیا جائے گا یہاں تک کہ توبہ کر لے، شرح المجمع لابن

الملک، ت، اگر نماز کی فرضیت کا انکار کر کے مرتد ہوا تو اسے قتل کیا جائے گا، اس صورت میں جب کہ پہلے اس کا اسلام ظاہر ہو چکا ہو خواہ اس کے اقرار سے یا نماز پڑھنے سے یا کسی اور طرح سے مسلمان ہونا معلوم ہوا ہو، م۔

اگر کسی کافر نے زبان سے مسلمان ہونے کا اقرار نہیں کیا مگر (۱) وقت کے اندر، (۲) جماعت کے ساتھ، اور (۳) مقتدی بن کر، (۴) نماز پوری پڑھ لی تو اس کے مسلمان ہونے کا حکم لگایا جائے گا، اور اگر ان چار شرطوں میں سے کوئی نہ ہو یعنی وقت نہ ہو جماعت نہ ہو یا مقتدی نہ ہوا ہو بلکہ امام ہو یا تھوڑی پڑھ کر چھوڑ دی ہو تو اس کے مسلمان ہونے کا حکم نہیں دیا جائے گا، اور اگر وقت کے اندر اذان دی یا تلاوت کا سجدہ کیا، یا جانوروں کی زکوۃ دی تو بھی مسلمان ہونے کا حکم دیا جائے گا، اور دوسری عبادتیں کرنے سے حکم نہیں لگایا جائے گا، م و۔

مسلمان ہونے کا حکم لگا دیئے جانے کے بعد اگر مرتد ہوا تو قتل کیا جائے گا، واضح ہو کہ ایمان لانے میں یہ ماننا بھی لازم آتا ہے کہ نماز بھی ایک فرض ہے دوسرے فرائض کے ساتھ، اور یہی سب سے پہلے اور اصل فرض ہے اس وجہ سے ہر مومن پر نماز فرض ہے اگر چہ ادا کرنے کا وقت نہ ملے، مثلاً آفتاب نکلنے پر کوئی مسلمان ہو اور اس کی نیت یہ رہی کہ اپنی بقیہ پوری زندگی عبادات کی ادائیگی میں گذاروں گا تو اس کا یہ عمل اس کے لئے موجب ثواب ہے، اسے چاہئے کہ ظہر کا وقت آنے پر تمام شرائط کے ساتھ ظہر کی نماز ادا کر لے، اور اگر ظہر کا وقت آنے سے پہلے اسے موت آگئی تو پچھلی خالص نیت ہونے کی بناء پر ہمیشہ کے لئے اسے ثواب ہو جائے گا، اور اس دن کے ظہر ادا نہ کرنے کا اس سے کوئی مؤاخذہ نہ ہو گا، یہی تحقیق ہے، م، اس کے بعد سے ہر روز ہر نماز کا وقت مومن کے لئے نماز واجب ہونے کا سبب ہو گا، نماز کا وجوب تو بالکل اول وقت سے شروع ہو گا مگر گنجائش کے ساتھ اور جب وقت آخر ہونے پر آئے گا تو وہ وقت لازمی سبب ہو گا، مزید تفصیل عنقریب آئے گی، عینیؒ کی شرح میں ہے کہ پانچوں نمازوں کے واجب ہونے کا سبب ان کا وقت ہے۔

## شرائط نماز، ارکان نماز، ادائے نماز کا نتیجہ، وجوب ادائے نماز کا وقت

نماز کی شرطیں چھ ہیں، (۱) طہارت، (۲) ستر عورت یعنی شرم گاہ ڈھانپنا، (۳) استقبال قبلہ، (۴) وقت، (۵) نیت، (۶) تکبیر تحریمہ، وقت کے اندر دونوں باتیں ہیں ایک تو وہ شرط اداء ہے اسی بناء پر اگر ظہر کا وقت موجود نہ ہو تو ظہر کی ادائیگی درست نہ ہو گی، دوسرے یہ کہ وہ وجوب کے لئے سبب بھی ہے اسی بناء پر آئندہ کل کے ظہر کی نماز آج کے ظہر کے وقت میں ادا کرنا صحیح نہ ہو گا، کیونکہ وہ نماز اسی وقت واجب ہو گی جب اس کا وقت آئے گا۔

نماز کے ارکان پانچ ہیں (۱) کھڑا ہونا، (۲) قرأت کرنا، (۳) رکوع کرنا، (۴) سجدہ کرنا، (۵) مقدار تشہد قعدہ اخیرہ کرنا۔

نماز ادا کرنے کا نتیجہ یہ ہے کہ دنیا میں اس پر نماز کا جو کام لازم تھا وہ ادا ہو گیا، اور آخرت میں اس کا ثواب بہت زیادہ ہو گا، پانچوں نمازوں کا لازم ہونا اس آیت پاک کی وجہ سے ہے ﴿حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلٰوةِ الْوُسْطٰى وَقُومُوا لِلّٰهِ قَانِتِيْنَ﴾ (پ ۲، ع ۵) اور ان کا علیحدہ علیحدہ تعین ہونا اس آیت پاک کی وجہ سے ہے ﴿سُبْحَانَ اللّٰهِ حِيْنَ تُمْسُوْنَ وَحِيْنَ تُصْبِحُوْنَ، وَلَهُ الْحَمْدُ فِي السَّمٰوَاتِ وَالْاَرْضِ وَعَشِيًّا وَّحِيْنَ تُظْهِرُوْنَ﴾ (پ ۲۱، رکوع ۵) اور ان کی فرضیت کے سلسلہ کی حدیثیں مشہور ہیں اور ان پر عمل متواتر ہے، حکیم ترمذیؒ نے فرمایا ہے کہ اس امت پر سب سے پہلے جو چیز فرض ہوئی ہے وہ نماز ہے، اور حربیؒ نے ذکر کیا ہے کہ معراج سے قبل فجر اور عصر کی نمازیں فرض تھیں، مع، ظاہر اً سب سے پہلے صرف اتنی ہی فرض رہی پھر ان میں زیادتی ہوئی کیونکہ صحیح بخاری میں ہے کہ نماز جب سب سے پہلے فرض ہوئی تو حضر و سفر ہر حالت میں دو دو رکعت فرض ہوئی پھر حضر کی نماز کی رکعتیں زیادہ ہوئیں مگر سفر کی اتنی ہی باقی رہیں، نیز صحاح میں حضرت عبد اللہ بن عباسؓ کی روایت سے ثابت ہوتا ہے کہ سفر کی نماز میں کوئی کمی نہیں ہوئی بلکہ وہ پوری ہے، اور صحیح میں ہے کہ مکہ میں دو رکعت فرض ہوئی پھر مدینہ میں ہجرت

کے بعد حضر کی نماز چار رکعت ہو گئی اور سفر کی نماز اپنی جگہ باقی رہی، مسند احمد میں ہے کہ مغرب کے ماسوا نماز دو دو رکعت ہے کیونکہ مغرب کی شروع میں بھی تین ہی رکعت تھی۔

میں کہتا ہوں کہ اس تفصیل سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ معراج میں پانچ وقتی نمازیں فرض ہوئیں، لیکن رکعتوں کی تعداد میں اس وقت تغیر نہیں ہوا، عینیؒ نے لکھا ہے کہ اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ پانچوں نمازیں شب معراج میں فرض ہوئی ہیں، اور اس بات میں بھی اختلاف نہیں ہے کہ حضرت ام المومنین خدیجہؓ نے نماز فرض ہونے کے بعد رسول اللہ ﷺ کے ساتھ نماز پڑھی ہے، حالانکہ مدینہ میں ہجرت سے تین برس پہلے ان کا انتقال ہو چکا تھا۔

میں کہتا ہوں کہ ہجرت سے ایک سال یا اٹھارہ مہینے پہلے سترہویں رمضان دوشنبہ کی رات کو معراج کا واقعہ ہوا اس سے ظاہر ہوا کہ واقعہ معراج سے پہلے سے نماز فرض تھی، اور دو دو رکعت تھی، اور یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ فجر و عصر کے علاوہ مغرب کی بھی تھی، جیسا کہ امام احمدؒ کی دلیل سے معلوم ہوتا ہے اور ہجرت کے بعد رکعتوں کے تعداد بڑھی ہے، اس کے بعد نبوت کے وقت سے وحی کے ذریعہ وضوء اس کے ساتھ کچھ اور فرض نمازیں بڑھی ہیں۔

اور بعثت سے قبل آپ کا غار حراء میں جانا اور عبادت کرنا صحیح ثابت ہے اس لئے قول مختار کے مطابق آپ پچھلی شریعت کے پابند نہ تھے، بلکہ کشف شریعت ابراہیمی علیہ السلام یا جس طرح اللہ کی مرضی ہوئی آپ عبادت فرماتے تھے، خلاصہ بحث یہ ہے کہ اب یہ بات متعین ہو چکی ہے کہ پانچ وقت کی نمازیں فرض ہوئیں اور ان کی رکعتیں توقیفی یعنی منجانب اللہ مقرر ہیں ان میں اجتہاد اور قیاس کو کوئی دخل نہیں ہے اور آپ کو اللہ کی طرف سے ہر وقت کی رکعتوں کی تعداد بتادی گئی ہے، ان کا ثبوت قطعی اور ان پر عمل متواتر ہے، اور ان کا انکار کفر ہے، اور اقرار کے ساتھ ان پر عمل ترک کرنا حرام اور گناہ کبیرہ ہے۔

حضرت جابرؓ نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ ترک نماز آدمی اور شرک کے درمیان ہے، مسلم، ابوداؤد اور ترمذی نے اس کی روایت کی ہے لیکن ترمذی کی روایت میں اس طرح ہے کہ کفر و ایمان کے درمیان ترک نماز ہے، اس کے معنی یہ ہوئے کہ جس نے عمداً ایک نماز بھی چھوڑی وہ کافر اور واجب قتل ہے، اس سے ان کی یہ مراد نہیں ہے کہ اسے فوراً قتل کر دیا جائے، اس کے باوجود وہ اسے کفر پر باقی رکھتے ہیں اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ایسا شخص اگر منکر نماز نہیں ہے تو وہ کافر نہیں ہے البتہ وہ فاسق ہے، اور یہی تحقیق ہے۔

کسی کو اس بات کا وہم نہیں ہونا چاہئے کہ یہ بات تو خلاف حدیث ہے کیونکہ یہ حدیث کے عین مطابق ہے، میرے نزدیک اس کی تحقیق یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں بہت سے لوگ جہاد کے ڈر سے منافقت کے ساتھ اپنا ایمان ظاہر کرتے اور دوسری حدیث میں ہے کہ کوئی جب لا الہ الا اللہ کہہ دے تو اس نے اپنی جان اور اپنا مال محفوظ کر لیا، لہٰذا نفاق کے طور پر کلمہ توحید کہتے اور نمازوں کی ادائے گی میں بے پرواہی کرتے کیونکہ انہیں دل سے اعتقاد تو نہیں تھا، اسی لئے رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ بَین الرَّجلِ وبینَ الشرك تركُ الصّلوٰةِ کہ آدمی اور شرک کے درمیان علامت نماز چھوڑ دینا ہے، مطلب یہ ہے کہ حالت اسلام اور حالت شرک میں بظاہر یکسانیت ہی ہے کوئی فرق نہیں ہے فرق صرف نماز کا ہے کہ جب نماز کو ترک کر دے تو وہی صورت شرک کی ہے۔

اسی لئے بریدہؓ کی حدیث میں ہے رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ **اَلعَهد الّذی بَیننَا وبَینهُم الصَّلوٰةُ فَمن تركَها فَقد كَفر** ہمارے اور ان کے درمیان جو عہد ہے وہ نماز ہے اس لئے جس نے نماز چھوڑی اس نے کفر کیا ترمذی نے یہ روایت بیان کی ہے اور اس کو صحیح بھی قرار دیا ہے اور نسائی نے بھی روایت کی ہے۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ ایمان نام ہے دل سے اللہ کو ایک جاننے اور اس کی تصدیق کرنے اور زبان سے اسی بات کا اظہار و اقرار کرنا، تاکہ دوسرے مسلمان اس کے ساتھ اچھا سلوک کریں اور لوگ اسے کافر نہ سمجھیں اور نہ اس کے ساتھ جہاد کریں بلکہ اس

کے ساتھ نکاح وبیاہ کے تعلقات قائم کریں، انہیں بھائی جانیں، اس بناء پر اگر کسی کے دل میں ایسی تصدیق ہو مگر کافروں کے خوف سے اس کا اظہار نہیں کیا تو بالاتفاق ایسا شخص اللہ کے نزدیک مومن ہے، صرف اس صورت میں اختلاف ہوگا کہ بلاوجہ اور بغیر خوف کے اپنے ایمان کا اظہار نہیں کیا، اور جس شخص نے زبان سے تو اظہار اور اقرار کیا مگر دل میں کوئی یقین نہ ہو تو وہ منافق کہلائے گا، اور اس کی صورت اور کافر ومشرک کی صورت اور حالت میں صرف نماز کا فرق ہے کہ منافق بظاہر نماز بھی پڑھتا ہے اور جب اس نے نماز بھی چھوڑ دی تو اب کچھ فرق باقی نہ رہا، اسی طرح اگر مومن صادق بھی ہو اور نماز چھوڑ دی تو ظاہری صورت میں اس کے اور کافر کے درمیان بھی کوئی فرق نہیں ہے کیونکہ اس کے دل کی کیفیت تو صرف خدا کو ہی معلوم ہے۔

مختصر بات یہ ہوئی کہ نماز کے ذریعہ ہی ایمان وکفر کے درمیان فرق کیا جاتا ہے، اور جب نماز ہی نہیں رہی تو کچھ فرق باقی نہ رہا، مگر اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ فی الحقیقت باطن میں بھی وہ کافر ہو جائے گا، بلکہ یہ مطلب ہوگا کہ اگر وہ منافق تھا تو باطن میں بھی کافر اور اگر مومن صادق تھا تو باطن میں بھی ایمان ہے لیکن ظاہر میں بھی فاسق ہے، البتہ اتنی بات ضرور ہے کہ جس شخص نے عمداً بے وجہ نماز چھوڑی تو اس کے نور تصدیق پر تاریکی چھاگئی۔

اور حدیث میں ہے کہ بندہ جب گناہ کرتا ہے اور توبہ نہیں کرتا ہے تو اس کے دل پر ایک سیاہ نقطہ پڑ جاتا ہے اس کے بعد کے ہر ایسے گناہ سے جس کے بعد توبہ نہ ہو وہ نقطہ بڑھتا جاتا ہے اس کے بعد ایسا وقت آتا ہے کہ اس کا سارا دل سیاہ ہو جاتا ہے پھر اس میں نیکی کرنے کی بالکل صلاحیت باقی نہیں رہتی، یہ حدیث صحیح وغیرہ میں ہے، اور نماز نہ پڑھنے کا گناہ بہت بڑا ہے کیونکہ نماز ایسی چیز ہے کہ دوسرے گناہوں کو بالکل مٹا دیتی ہے جیسا کہ صحیح بخاری وصحیح مسلم وغیرہ میں حضرت انسؓ کی حدیث میں ہے کہ ایک شخص نے آکر عرض کیا کہ میں نے ایسا گناہ کیا کہ اس کی سزا حد ہے لہٰذا آپ مجھ پر وہ حد جاری فرمائیں اس کے بعد اس شخص نے رسول اللہ ﷺ کے ساتھ جماعت سے نماز پڑھی پھر فراغت کے فوراً بعد رسول اللہ ﷺ سے اپنی سزا کے واسطے عرض کیا اس خیال سے کہ دنیا میں سزا پا کر جان جاتی ہے تو جائے لیکن عذاب جہنم سے تو نجات ملے، اس نے کہا آپ مجھے قرآن کے قانون کے مطابق سزا دیں جو بھی ہو، تب آپ نے فرمایا کیا تم نے ہماری ساتھ نماز نہیں پڑھی ہے انہوں نے کہا جی ہاں پڑھ لی ہے، آپ نے فرمایا تو پھر جاؤ کہ اللہ تعالے نے تمہارا گناہ بخش دیا ہے یا یہ فرمایا ہے کہ تمہاری حد بخش دی ہے۔

اسی قسم کی صحیح مسلم میں حضرت ابو امامہؓ سے بھی روایت ہے اور ایک حدیث میں ہے کہ آپ نے یہ آیت تلاوت فرمائی ﴿اِنَّ الْحَسَنَاتِ یُذْھِبْنَ السَّیِّئَاتِ﴾ یعنی نیکیاں گناہوں کو دور کرتی ہیں، اور ایک حدیث میں ہے کہ بعض صحابہ کرامؓ نے سوال کیا کہ یہ فضل واحسان صرف اسی شخص کے لئے ہے یا ہر شخص کے لئے ہے تو آپ نے فرمایا کہ یہ میری امت کے ہر فرد کے لئے ہے، یہ بھی صحاح کی حدیث میں ہے، اور ابو ہریرہؓ سے بخاری اور مسلم کے علاوہ کچھ اور کتابوں میں روایت ہے کہ نمازوں سے گناہوں کے دھل جانے کی مثال بھری نہر میں پانچ وقت نہانے سے میل کچیل کے دور ہو جانے سے دی ہے۔

اور صحیح مسلم میں ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ پانچوں نمازیں اور جمعہ سے جمعہ تک اور رمضان سے دوسرے رمضان تک اپنی درمیانی مدت کے لئے گناہوں سے کفارے ہیں، بشرطیکہ ان اوقات میں بڑے گناہ سرزد نہ ہوئے ہوں، یہ روایت مسلم اور ترمذی نے بیان کی ہے، اس روایت کا مطلب یہ ہوا کہ مثلاً فجر کی نماز پڑھی پھر ظہر کی نماز پڑھی تو یہ دونوں نمازیں ان کے درمیانی وقت کے گناہوں کے لئے کفارہ ہیں اس طرح ظہر کی نماز کے بعد عصر کی نماز تک جتنے گناہ بشریت اور انسانیت کی بناء پر صادر ہو گئے ہوں گے عصر کی نماز پڑھ لینے سے معاف ہوگئے، اس طرح سے ایک جمعہ سے دوسرے جمعہ تک وغیرہ، ان سب میں ایک شرط یہ ہے کہ اس عرصہ میں کبیرہ گناہ اس سے سرزد نہ ہوا ہو، کبیرہ کے سرزد ہونے کے بارے اور اس تفصیل میں کچھ اختلاف علماء ہے مگر شرک سرزد ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے، معلوم ہونا چاہئے کہ ایمان لانے کے بعد سب سے بڑی عبادت نماز ہے، اور ہر نماز کے لئے بے شمار فضیلتیں منقول ہے، میں نے ان میں سے مختصر جامع

فضائل کردی ہیں، م۔

یہ معلوم ہونا چاہئے کہ نماز کی ادائیگی کا وجوب ہمارے نزدیک آخری وقت سے متعلق ہے، یعنی ابتداء سے کم ہوتا ہوا جب کہ اتنارہ جائے کہ اب اس میں صرف فرض ادا کرنے کا وقت باقی رہ گیا ہو تو ہمارے نزدیک اس کی ادا واجب ہو جائے گی اور مزید تاخیر جائز نہ ہوگی، چنانچہ ایک شخص کو صرف اتنا وقت ملا کہ اس میں وہ تحریمہ باندھ سکے تو ہمارے نزدیک اس فرض کی ادائے گی ضروری ہوگی، لہذا فتاوی ہندیہ میں ہے کہ مقدار تحریمہ کے اندازے سے بچے ہوئے آخری وقت کے ساتھ ہمارے نزدیک وجوب متعلق ہو جاتا ہے، چنانچہ اگر ایسے وقت میں جب کہ صرف مقدار تحریمہ باندھنے کے وقت باقی رہ گیا ہو کوئی کافر اسلام لایا اور بچہ بالغ ہو گیا یا دیوانہ کو ہوش آگیا یا حائضہ پاک ہوگئی تو ہمارے نزدیک ان لوگوں پر اس وقت کی نماز واجب ہو جائے گی، المضمرات۔

اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اس کی قضاء اس پر لازم ہوگی، م، اسی طرح مذکورہ باتیں نماز کے ایسے ہی وقت میں پیدا ہو جائیں اور اس وقت تک نماز ادا نہ کی ہو تو بالاتفاق وہ فرض اس کے ذمہ سے ختم ہو جائے گا، مختار الفتاوی، اگر ایسی صورت پیدا ہو جائے کہ نرس یا بچہ جنانے والی دائی نماز میں مشغول ہوتی ہے تو بچہ مر جائے گا تو اس کے لئے یہ بات جائز ہوگی کہ اس نماز کو مؤخر کردے، اگر چوروں، ڈکیتوں اور ان جیسے دشمنوں کے وجہ سے نماز میں تاخیر کرنا پڑے تو جائز ہوگا، الخلاصہ۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ میں نے اس کی وجہ اور علت کسی کتاب میں نہیں دیکھی ہے، لیکن میرے نزدیک اس کا ظاہری سبب غزوۂ خندق کا واقعہ ہے جس میں رسول اللہ ﷺ کے ساتھ صحابہ کرامؓ کی چار نمازیں فوت ہو گئیں تھیں، جس کی وجہ کفار قریش کے ظلم وزیادتی اور قتل وغارت گری سے بچاؤ کی فکر تھی اس لئے جہاں کہیں یہ وجہ پائے جائے گی وہاں تاخیر سے پڑھنا جائز ہو جائے گا، مثلاً بچہ جنانے والی کی تاخیر بچہ یا زچہ کی مدت کے خطرہ کے وقت اور چوروں یا ڈاکوؤں کے خطرہ سے دربانوں اور محافظوں کی تاخیر، خوب سمجھ لیں، واللہ تعالیٰ اعلم۔

اب چونکہ وقت یہی نماز کے واجب ہونے کا سبب ہے اس مسئلہ کو اچھی طرح جاننا ضروری ہوا اور اسی کو پہلے بیان کرنا بھی لازم ہوا، اسی بناء پر مصنفؒ نے آئندہ عبارت باب المواقیت سے شروع کی ہے۔

## باب المواقیت

(یہ باب نمازوں کے اوقات کے بیان میں ہے)

**اول وقت الفجر اذا طلع الفجر الثاني وهو المعترض في الافق، وآخر وقتها مالم تطلع الشمس، لحديث إمامة جبريل عليه السلام انه أمَّ رسول الله عليه السلام فيها في اليوم الاول حين طلع الفجر، وفي اليوم الثاني حين اسفر جدا، وكادت الشمس تطلع، ثم قال في آخر الحديث: ما بين هذين الوقتين وقت لك ولأمتك.**

ترجمہ:- یہ باب نمازوں کے اوقات کے بیان میں ہے، فجر کا پہلا وقت اس وقت سے شروع ہوتا ہے جب کہ دوسری فجر شروع ہو جائے اس سے مراد وہ فجر ہے جو افق کی چوڑائی میں پھیلتی ہے اور اس کا آخری وقت اس وقت تک ہے جب تک آفتاب طلوع نہ ہو امامت جبرئیل علیہ السلام کی حدیث کی وجہ سے، جس میں یہ بتایا گیا ہے کہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ کی امامت فرمائی پہلے دن میں اس وقت جب کہ فجر طلوع ہوئی تھی، اور دوسرے دن میں اس وقت جب کہ اتنی روشنی آگئی تھی کہ قریب تھا کہ آفتاب نکل آئے، پھر اس حدیث کے آخر میں حضرت جبرئیل علیہ السلام نے فرمایا تھا کہ ان دونوں وقتوں کے درمیان جو وقت ہے وہ آپ کے لئے اور آپ کے امت کے لئے ہے۔

## توضیح:- نمازوں کے اوقات، فجر کا اول و آخر وقت

**باب المواقیت الخ**، یہ باب نمازوں کے اوقات کے بیان میں ہے مواقیت میقات کی جمع ہے، ایسی چیز جس سے کسی چیز کی حد مقرر کی جائے خواہ زمانہ سے ہو جیسے مواقیت نماز یا جگہ سے ہو جیسے حج میں مواقیت احرام، مع.

**اول وقت الفجر اذا طلع الفجر الثانی وھو المعترض فی الافق......الخ.**

وقت فجر اس وقت سے شروع ہوتا ہے جبکہ دوسری فجر شروع ہو، اور اس دوسری فجر سے مراد وہ فجر ہے جو افق کی چوڑائی میں پھیلتی ہے اور اس کا آخر اس وقت ہے جب تک کہ آفتاب طلوع نہ ہو، اس وقت کی ابتداء وانتہا کے بارے میں کسی امام کا کوئی اختلاف نہیں ہے اور معراج میں نمازیں فرض ہونے کے بعد یہی پہلی نماز ہے کیونکہ حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ شب معراج میں رسول اللہ ﷺ پر پچاس نمازیں فرض کی گئیں پھر گھٹا کر پانچ تک کر دی گئیں پھر اللہ کی طرف سے آواز لگائی گئی کہ اے محمد! میرے یہاں بات بدلتی نہیں ہے، اس لئے اب ان پانچ نمازوں ہی کے عوض پچاس نمازوں کا ثواب ہے، یہ حدیث احمد اور ترمذی نے بیان کی ہے ساتھ ہی ترمذی نے یہ بھی کہا ہے کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے۔

یہ معلوم ہونا چاہئے کہ فجر اول سے مراد وہ روشنی ہے جو لانبائی میں بھیڑیے کی دم کی طرح بلند ہوتی ہے اس کے بعد تاریکی ہو جاتی ہے پھر افق کی چوڑائی یعنی پورب میں اتر سے دکھن کی طرف پھیلتی ہے (اور یہ روشنی بڑھتی جاتی ہے) اس کو فجر ثانی فرمایا گیا ہے، اور بالاتفاق یہی معتبر ہے اسی سے طلوع آفتاب تک نماز فجر کا کامل وقت ہے، طلوع آفتاب سے مراد ایک جزو ہے اسی بناء پر اگر آفتاب کا ایک جزو طلوع ہوا تو گویا پورا آفتاب طلوع ہو گیا.

**لحدیث إمامة جبریل علیه السلام انه أمَّ رسول الله علیه السلام فیها فی الیوم الاول......الخ**

اس حدیث کی بناء پر جس میں حضرت جبرئیل کا رسول اللہ ﷺ کو امام بن کر نماز پڑھانے کی تفصیل ہے، اس طرح سے کہ حضرت جبرئیل علیہ السلام نے امام بن کر دونوں میں سے پہلے دن میں فجر کے وقت میں نماز پڑھائی فجر اول کے شروع ہوتے ہی، اور دوسرے دن اس وقت جب کہ خوب سپیدی ہو گئی اور آفتاب طلوع ہونے کے قریب ہو گیا پھر حدیث کے آخر میں کہا کہ ان دونوں دنوں کے درمیان جو وقت ہے وہی آپ کے لئے اور آپ کی امت کے لئے، یعنی جبرئیل علیہ السلام نے کہا کہ ان دونوں وقتوں میں پہلے دن طلوع فجر سے دوسرے دن کے طلوع آفتاب کے درمیان فجر کی نماز کا وقت ہے، مصنف ہدایہؒ نے اس کی تفسیر اس طرح کر دی کہ یہ وقت آپ کے لئے اور آپ کی امت کے لئے ہے اس تفسیر کی غرض یہ ہے کہ کسی کو یہ وہم نہ ہو کہ شاید یہ وقت صرف رسول اللہ ﷺ کے لئے مخصوص ہے، البتہ مصنف نے یہ تفسیر اس انداز سے بیان کی ہے جس سے یہ وہم ہوتا ہے کہ یہ لفظ بھی حدیث میں داخل ہے۔

اسی بناء پر شارحین نے یہ اعتراض کیا ہے کہ یہ لفظ حدیث میں مذکور نہیں ہے، م، حضرت عبد اللہ بن عباسؓ سے مروی ہے رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جبرئیل نے دو بار میری امامت خانہ کعبہ کے پاس کی ہے، ان میں سے پہلی بار مجھے ظہر کی نماز پڑھائی، جب کہ جوتے کے تسمہ کے برابر سایہ تھا، پھر عصر کی نماز پڑھائی جب کہ ہر چیز کا سایہ اس کے برابر تھا پھر آفتاب ڈوبتے ہی مغرب کی نماز پڑھائی اور روزہ دار نے روزہ کھول لیا، پھر شفق غائب ہوتے ہی عشاء کی نماز پڑھائی، پھر فجر ثانی کے چمکتے ہی اور روزہ دار پر کھانا حرام ہوتے ہی پھر ظہر کی دوسری بار نماز پڑھائی اس وقت جب کہ ہر چیز کا سایہ اس چیز کے برابر تھا جیسے گذشتہ روز عصر کا وقت تھا، پھر جب ہر چیز کا سایہ دوگنا ہو گیا تو عصر کی نماز پڑھائی، پھر پہلے دن کے وقت کے مانند ہی مغرب کی نماز پڑھائی، پھر جب تہائی رات گذر گئی تو عشاء کی نماز پڑھائی، پھر جب زمین پر خوب روشنی پھیل گئی تو فجر کی نماز پڑھائی، پھر جبرئیل نے متوجہ ہو کر کہا کہ اے محمد یہ بتایا ہوا وقت گذشتہ انبیاء کرام کا وقت ہے اور دونوں وقتوں کے درمیان نماز کا وقت ہے، یہ

روایت ابوداؤد اور ترمذی نے بیان کی ہے، اور ترمذی نے کہا ہے یہ حدیث حسن ہے، ع، اور یہ حدیث حسن صحیح ہے، ف، اس حدیث کو ابن حبان نے اپنی صحیح میں، ف، اور ابوبکر بن خزیمہ نے اپنی صحیح میں، ع، اور حاکم نے متدرک میں روایت کیا ہے، اور حاکم نے کہا ہے کہ اس کی اسناد صحیح ہے۔

اس جگہ اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ ایک راوی عبدالرحمٰن بن الحارث ہے جس کے بارے میں امام احمدؒ نے کہا ہے وہ متروک الحدیث ہے، اور نسائی، ابن معین اور ابو حاتم نے کہا ہے کہ لین الحدیث (کمزور ہے)، جواب یہ ہوگا کہ مگر ابن حبان اور ابن سعید نے انہیں ثقہ کہا ہے، اور ترمذی وابوداؤد وغیرھم ائمہ حدیث نے اس حدیث کو صحیح کہا ہے، ابن عبدالبر نے کہا ہے کہ بعض لوگوں نے بلاوجہ اس میں گفتگو کی ہے حالانکہ اس کے سارے راوی علم کے ساتھ مشہور ہیں، اور اس حدیث کو عبدالرزاق نے دو طریقوں سے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کیا ہے، مع، شیخ تقی الدینؒ نے امام میں کہا ہے کہ گویا عبدالرحمٰن کی روایت کی مضبوطی دوسرے راوی کی متابعت کی وجہ سے قرار پائی ہے، ایسے یہ متابعت اچھی ہے، مف۔

اس بارہ میں حضرت ابو ہریرہ اور جابرؓ وغیرھم صحابہ کی ایک جماعت سے روایت کیا ہے، مع، ان میں سے جابرؓ کی حدیث بھی مذکور حدیث کے معنی میں ہے، اور اس میں دوسرے روز کی فجر میں اس طرح ہے پھر جبرئیل علیہ السلام صبح کو اس وقت آئے جب کہ روشنی خوب پھیل گئی، اور کہا کہ اے محمد (ﷺ) کھڑے ہو کر آپ نماز پڑھ لیں اس کے بعد صبح کی نماز پڑھی اور کہا کہ ان (دونوں کے) وقتوں کے درمیان میں نماز کا کل وقت ہے، یہ روایت ابن حبان، حاکم، احمد، اسحٰق نے بیان کی ہے اور ترمذی نے کہا ہے کہ مواقیت کے سلسلہ میں جابرؓ کی حدیث سب سے اصح ہے، مفع۔

پھر انبیائے سابقین کی نمازوں کا وقت جو ابن عباسؓ کی حدیث میں ہے اس کی مراد یہ ہے کہ ان میں سے جس نبی پر جو نماز فرض ہوئی اسی وقت میں ہوئی کیونکہ ان پانچ نمازوں کا مجموعہ ہمارے زمانہ میں ہیں یہ تو اسی امت کا خاصہ ہے، مع، بلکہ میرے نزدیک تو یہ کلمہ صرف صبح کی نماز کے بارے میں ہے کیونکہ یہ نماز تمام انبیاء پر لازم تھی، م، "ان دونوں وقتوں کے بیچ میں ہے" جملہ کا مطلب یہ ہے کہ اول و آخر کے ساتھ یعنی پورا اکمل وقت کیونکہ اول آخر اوقات میں تو خود ہی نماز پڑھی انکے ساتھ درمیانی وقت ملالیا گیا ہے، مع، اور عصر صرف دو مثل تک مستحب وقت کے اعتبار سے ہے کیونکہ اس کا مکروہ وقت تو مغرب تک باقی رہتا ہے۔

**ولا معتبر بالفجر الكاذب، وهو البياض الذى يبدو طولا، ثم يعقبه الظلام، لقوله عليه السلام: لا يغرنكم أذان بلال، ولا الفجر المستطيل، وانما الفجر المستطير فى الافق، اى المنتشر فيها، واول وقت الظهر اذا زالت الشمس، لإمامة جبريل عليه السلام فى اليوم الاول حين زالت الشمس، وآخر وقتها عند ابى حنيفة اذا صار ظل كل شىء مثليه سوى فىء الزوال.**

ترجمہ:- اور فجر کاذب کا کوئی اعتبار نہیں ہے، اس سے مراد وہ سفیدی ہے جو لانبائی میں (پورب سے پچھم کی طرف) ظاہر ہوتی ہے، اس کے بعد پھر تاریکی چھا جاتی ہے رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ بلال کی اذان تمہیں دھوکہ میں نہ ڈالے اور نہ لانبی صبح، اور حقیقی فجر تو وہ ہے جو افق میں مستطیر یعنی اس میں منتشر ہوتی ہے، اور ظہر کا وقت شروع ہوتا ہے جب کہ آفتاب ڈھل گیا ہو اس دلیل سے کہ حضرت جبرئیل علیہ السلام نے پہلے دن ظہر کی امامت اس وقت فرمائی تھی کہ آفتاب ڈھل گیا تھا، اور اس کا آخری وقت ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس وقت ہوتا ہے جب کہ ہر چیز کا سایہ فئی زوال کے علاوہ دوگنا ہوتا ہے۔

## توضیح:- فجر صادق اور کاذب، ظہر کا اول اور آخر وقت

## سایہ زوال کے پہچاننے کا طریقہ، سایہ زوال کی تعریف

ولا معتبر بالفجر الكاذب، وهو البياض الذى يبدو طولا، ثم يعقبه الظلام.....الخ

اور صبح کاذب کا کوئی اعتبار نہیں ہے، (رات کے آخری حصہ میں پہلے سپیدی نمودار ہوتی ہے پورب سے پچھم کی طرف جس سے عموماً صبح ہو جانے کا شبہ ہو جاتا ہے مگر یہ تھوڑی دیر کے بعد رفتہ رفتہ ختم ہو جاتی ہے اسی لئے یہ صبح جھوٹی ہوتی اور اسے جھوٹی صبح کہا جاتا ہے) اور حقیقی اور سچی صبح تو وہ ہے جو اتر سے دکھن کی طرف پھیل جاتی ہے (اور یہی روشنی بڑھتے بڑھتے دن نکل آتا ہے اسی لئے یہ صبح صادق کہلاتی ہے) اس حدیث کی بناء پر کہ تمہیں بلال کی اذان دھوکہ میں نہ ڈالے، یہ حدیث صحیح مسلم، سنن ترمذی اور نسائی کی کتاب الصوم میں ہے البتہ ان کے الفاظ تھوڑے سے بدلے ہوئے ہیں مگر مفہوم میں قریب قریب ہیں۔

حاصل یہ ہے کہ تم سحری کھاتے رہو، بلال کی اذان سے دھوکہ نہ کھاؤ، اور صحیح بخاری میں ہے کہ وہ رات سے ہی اذان دیتے ہیں، ابوہریرہؓ کی ایک مرفوع حدیث ہے کہ جس نے صبح کی نماز پڑھی ہو وہ اللہ کی ذمہ داری میں ہے الخ ترمذی وغیرہ میں یہ روایت ہے، حضرت عمارہ بن روبیہؓ کی مرفوع حدیث ہے کہ ایسا کوئی آدمی بھی جہنم کی آگ میں داخل نہ ہوگا جس نے آفتاب نکلنے سے پہلے اور آفتاب ڈوبنے سے پہلے نماز پڑھی ہو، اس کی روایت مسلم وغیرہ نے کی ہے، ان دونوں نمازوں سے مراد فجر اور عصر کی نمازیں ہیں، نماز فجر مشہود ملائکہ ہے کہ فرشتے خصوصیت کے ساتھ اس وقت حاضر ہوتے ہیں جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے کہا ہے ﴿اِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُوداً﴾ اور یہ معلوم ہونا چاہئے کہ نماز فجر کا پورا وقت کامل ہے، اس وقت کوئی بھی مکروہ حصہ نہیں ہے بخلاف عصر کے دو مثل جس کا تذکرہ ہو چکا ہے کہ اس کے بعد مکروہ وقت آ جاتا ہے جس کا بیان عنقریب ہوگا، م۔

**واول وقت الظهر اذا زالت الشمس، لإمامة جبريل عليه السلام......الخ**

اور ظہر کا اول وقت اس وقت ہوتا ہے جب کہ آفتاب کو زوال ہو جاتا ہے یعنی ٹھیک دوپہر سے پچھم کی طرف تھوڑا سا ڈھل جاتا ہے، لامامة جبرئیل پہلے دن حضرت جبرئیل کے امامت کرنے کی وجہ سے جو اول وقت بیان کرنے کے واسطے تھی۔ حین زالت الشمس آفتاب ڈھلتے ہی، اس سے معلوم ہوا کہ یہی اول وقت ہے، مبسوط میں ہے کہ اس ابتدائے وقت میں کوئی اختلاف نہیں ہے، مگر بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ پہلا وقت اس وقت شروع ہوتا ہے جب کہ سایہ قدر شراک (جوتے کے تسمہ) کے برابر ہے، نوویؒ نے نقل کیا ہے کہ اتفاق کا دعوی فقہاء کے قول کے خلاف ہے، مع، اگر کہا جائے کہ امامت جبرئیل کا واقعہ جو حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں ہے اور اوپر ذکر کی گئی ہے، خود اس میں بقدر شراک کی تصریح ہے، جواب کہ وہ وقت نماز سے فارغ ہونے کا بیان ہے، نوویؒ نے کہا ہے کہ نہیں بلکہ اسی وقت زوال شروع ہو رہا تھا اور اس وقت سایہ بقدر شراک تھا، اور اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ زوال کے بعد اتنی تاخیر کی تھی کہ سایہ اتنا ہو گیا تھا۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اس تاویل کی وجہ یہ ہے کہ ابن عباسؓ کی دوسری روایت میں اور حضرت جابر، عمرو بن حزم، بریدہ، عبداللہ بن عمرو بن العاص، ابوہریرہ، اور ابو موسیٰؓ کی احادیث میں جو صحاح اور سنن میں ہیں سب میں مذکور ہے کہ ظہر کی ابتداء اس وقت ہے جب کہ زوال آفتاب ہو، اور آیت پاک ﴿اَقِمِ الصَّلٰوةَ لِدُلُوْكِ الشَّمْسِ﴾ یعنی نماز زوال آفتاب کے وقت پر قائم کرو صحیح تفسیر واقع ہو رہی ہے۔

**وآخر وقتها عند ابی حنیفة اذا صار ظل کل شیء مثلیه سوی فیء الزوال. ...... الخ**

اور ابو حنیفہؒ کے نزدیک ظہر کا آخری وقت اس وقت ہے جب کہ ہر چیز کا سایہ دوگنا ہو جائے اس کے فئی زوال (سایہ اصلی) کے علاوہ، یہ وقت اتنا آخری ہوتا ہے کہ اس وقت کے آتے ہی وقت ختم ہو جاتا ہے، اگر یہ سوال ہو کہ مذکور حدیث میں تو ایک مثل سایہ تک کا بیان ہے، اس کا جواب یہ ہوگا کہ ایک مثل کا حکم خانہ کعبہ کے علاقہ کے لئے ہے جو عین خط استواء پر ہے اور وہاں دوپہر کے وقت سایہ بالکل نہیں ہوتا ہے اور شمالی ملکوں میں ہوتا ہے جو زوال پر بڑھتا ہے، اس لئے یہ بات بالکل واضح ہے کہ جب خانہ کعبہ کے علاقہ میں سایہ زوال کے علاوہ ایک مثل ہو تو جن علاقوں میں دوپہر کے وقت مثل کے قریب سایہ ہو وہاں آخر

وقت میں دوگنا ہو جائے گا، اس حساب سے ان احادیث میں مطابقت پوری پائی جا رہی ہے کوئی قول حدیث کے مخالف نہیں ہے، بلکہ مفہوم حدیث کے مطابق ہے، یہ بحث اس مقام کی بہترین اور اعلیٰ ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اس بحث میں کوئی کلام نہیں ہے، بلکہ کلام تو سایہ اصلی کے علاوہ دوگنا ہونے میں ہے، اچھی طرح سمجھ لیں، م، سایہ زوال کے پہچاننے کا طریقہ محمد بن شجاع ثلجی سے اس طرح مروی ہے کہ برابر زمین پر ایک لکڑی گاڑی جائے، اور اس لکڑی کا سایہ جہاں پر پڑے وہاں پر ایک گول لکیر یا دائرہ بنالیا جائے، اس لکڑی کا سایہ گھٹ کر جہاں پہونچے اس جگہ پر کوئی نشان لگادیا جائے، اس کے بعد جب تک سایہ خط اور علامت سے کم ہوتا ہے تب تک زوال نہ ہوگا، اور جب ٹھہر جائے اور کمی بیشی نہ ہو تو وہ وقت استواء کا ہوگا، پھر وہ سایہ جب بڑھنے لگے اس وقت زوال ہوگا، اور سایہ زوال کا کہلاتا ہے، سرخسیؒ اور مرغینانیؒ نے کہا ہے کہ یہی صحیح ہے، مع، صدر الشریعہ نے اسی سے دائرہ ہندیہ بنایا ہے۔

مختصراً یہ ہے کہ برابر زمین پر ایک گول دائرہ بنا کر اس کے مرکز پر اس دائرہ کے قطرہ سے چوتھائی مقدار کی ایک لکڑی کھڑی کردی جائی صبح کے وقت آفتاب کے نکلتے ہی اس لکڑی کا سایہ اس دائرہ سے باہر ہوگا، اور جیسے جیسے آفتاب بلند ہوتا جائے گا وہ سایہ کم ہوتا جائے گا، یہاں تک کہ ایک وقت ایسا آئے گا کہ اس سایہ کا آخری حصہ دائرے پر ہوگا، جب سایہ باہر سے کم ہو کر ٹھیک گول دائرہ پر ہو اس جگہ ایک نشان یا نقطہ ڈال دیا جائے، اور اس نقطہ کی جگہ سے ایک سیدھی لکیر مرکز تک کھینچ دی جائے، پھر وہ سایہ گھٹتا ہوا دائرہ کے اندر آجائے گا، اور سایہ کم ہوتا ہوا آخر ایک جگہ پر پہونچ کر رک جائے گا، ٹھیک وہی وقت آفتاب کے نصف پر قائم ہونے کا وقت ہوگا، اس کے بعد آفتاب پچھم کی طرف ڈھل کر آگے بڑھے گا، وہ سایہ جس جگہ پہونچ کر رک گیا تھا اس سایہ کو اندازہ کرنا ہوگا کہ مثلاً اس لکڑی کا چوتھائی یا تہائی یا کم و بیش ہے اگر چوتھائی تھا تو اس پر بھی نشان لگادیا جائے پھر وہ سایہ بڑھتے بڑھتے دائرے کے دوسرے حصہ پر پہونچ جائے گا تو وہاں بھی نقطہ دینا چاہئے اور وہ سایہ کچھ دیر بعد دائرے سے آگے بڑھتا جائے گا اس وقت دائرے کے دو کناروں پر جو ایک ایک نقطہ لگایا گیا تھا دونوں کو سیدھی لکیر سے ملادیا جائے، یہی لکیر نصف النہار کی لکیر ہوگی، معلوم ہونا چاہئے کہ اس مذکورہ روایت کے مطابق امام اعظمؒ کے نزدیک جب مرکز کی لکڑی کا سایہ دوگنا اور اس کی چوتھائی کے برابر ہوگا وہی وقت ظہر کے ختم ہونے کا ہوگا، اور ظہر کی نماز کا وقت ختم ہو جائے گا۔

**وقالا اذا صار الظل مثله، وهو رواية عن ابی حنيفةؒ، وفیء الزوال هوالفیء الذی يكون للاشياء وقت الزوال، لهما امامة جبريل فی اليوم الاول للعصر فی هذا الوقت، ولابی حنيفةؒ قوله عليه السلام: ابردوا بالظهر فان شدة الحر من فيح جهنم، واشد الحر فی ديارهم فی هذا الوقت، واذا تعارضت الآثار لاينقضی الوقت بالشك.**

ترجمہ: -اور صاحبینؒ نے کہا ہے کہ جب کہ ہر چیز کا سایہ ایک مثل ہو، اور یہی ایک روایت امام ابو حنیفہؒ کی بھی ہے، اور زوال کا سایہ وہ ہوتا ہے جو ہر چیز کے لئے زوال کے وقت باقی رہتا ہے، صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ حضرت جبرئیل علیہ السلام نے پہلے دن عصر کی نماز میں اسی وقت امامت کی تھی، اور ابو حنیفہؒ کی دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے ظہر کو ٹھنڈے وقت میں پڑھو کیونکہ گرمی کی زیادتی جہنم کے سانس لینے کی وجہ سے ہے، اور ان علاقوں میں سخت ترین گرمی اسی وقت ہوتی ہے اب جب کہ احادیث میں تعارض ہو رہا ہے اس لئے شک کی وجہ سے وقت خارج نہ ہوگا۔

## توضیح: - ظہر کے وقت میں فقہاء کا اختلاف اور ان کے دلائل

**وقالا اذا صار الظل مثله، وهو رواية عن ابی حنيفةؒ ......الخ**

اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ جب ہر چیز کا سایہ اس کے برابر ہو جائے تو ظہر کا وقت اس وقت ختم ہو جائے گا یعنی سایہ زوال

کے علاوہ سایہ اس کے برابر ہو رہا ہو، یہی ایک روایت ابو حنیفہؒ سے بھی مروی ہے اور یہی قول امام زفرؒ شافعی، احمد اور مالکؒ کا بھی ہے۔

**وفیء الزوال هوالفیء الذی یکون للاشیاء وقت الزوال......الخ**

فئی زوال وہ سایہ ہے جو سایہ والی چیزوں کا زوال کے وقت ہوتا ہے، لہٰذا یہ سایہ معتبر نہیں ہے، اس کے علاوہ جب سایہ دوگنا امام اعظمؒ کے نزدیک اور ایک گنا صاحبین اور بقیہ دوسرے ائمہ کے نزدیک ہو جائے تو ظہر کا وقت ختم ہو جاتا ہے۔

**لهما امامة جبریل فی الیوم الاول للعصر فی هذا الوقت......الخ**

صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ حضرت جبرئیل علیہ السلام نے پہلے روز عصر کی نماز کیلئے اسی وقت امامت کی تھی، یعنی پہلے روز عصر کی نماز اس وقت پڑھائی تھی جب کہ ہر چیز کا سایہ ایک مثل تھا، اس سے یہ معلوم ہوا کہ اس وقت عصر کا وقت شروع ہو جاتا ہے، اس طرح ظہر کا وقت ختم ہونا یقینی ہو گیا۔

**ولابی حنیفهؒ قوله علیه السلام: ابردوا بالظهر فان شدة الحر من فیح جهنم......الخ**

اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان **اَبرِدوا بالظهر** ہے یعنی ظہر کی نماز ٹھنڈے وقت میں پڑھو کیونکہ حرارت کی زیادتی کی ابتداء جہنم کی حرارت کی زیادتی کی وجہ سے ہے، یہ حدیث صحیحین اور سنن وغیرہ میں مختلف طریقوں سندوں سے اور بہت سے صحابہ کرامؓ سے مروی ہے، یہ صریح دلالت ہے کہ ظہر کی نماز ایسے وقت میں پڑھی جائے کہ وقت ٹھنڈا ہو جائے۔

**واشد الحر فی دیارهم فی هذا الوقت...... الخ**

اور صحابہ کرام کے زمانہ اور علاقہ میں اسی وقت سخت گرمی ہوتی تھی، یعنی ایک گونا تک سایہ ہونے پر بھی سخت گرمی موجود ہوتی اس لئے وقت اس کے بعد ہی ہوگا اور صرف ایک مثل پر وقت ختم نہ ہوگا۔

**واذا تعارضت الآثار لاینقضی الوقت بالشك......الخ**

اور جب آثار میں تعارض ہو گیا یعنی ایک قسم کی حدیثیں وہ ہیں جن میں دو مثل ہونے پر وقت کا پتہ چلتا ہے اور یہ وہ ہیں جن میں **اَبرِدُوا بالظهر** کا حکم پایا جاتا ہے، تو دونوں میں تعارض اور اس کی وجہ سے شک پیدا ہو گیا اور شک کی وجہ سے دو مثل کا وقت خارج نہ ہوگا۔ ف، بلکہ ظاہری حالات سے معلوم ہوتا ہے کہ حدیث امامۃ جبرئیل مقدم اور ابردوا کی حدیث مؤخر ہے اس لئے یہ دوسری حدیث پہلی حدیث کیلئے ناسخ ہو گی۔ ف۔

اور بہتر بات تو یہ ہے کہ ابراد کی حدیث سے مراد ٹھنڈک کے وقت میں پڑھنا ہے کیونکہ گرمی یا سردی کی زیادتی اضافی چیز ہوتی ہے کہ ایک کی نسبت سے کم اور دوسری کی نسبت سے زیادہ معلوم ہوتی ہے، مثلاً ٹھیک دوپہر کے وقت کی گرمی بہت تیز ہوتی ہے لیکن وہ بھی آگ کی گرمی کی نسبت سے کم معلوم ہوتی ہے، اسی طرح اس دنیا کی آگ کی گرمی جہنم کی آگ کی گرمی کی نسبت سے بہت کم ہوتی ہے، جیسا کہ ایک روایت میں ہے کہ دوزخ کی آگ ستر بار سرد کر کے دنیا میں بھیجی گئی ہے۔

حاصل یہ ہوا کہ ظہر کی نماز اول وقت میں بہت سخت تھی اس لئے اس کو تاخیر کر کے آخر وقت میں پڑھی کہ یہ آخر وقت کی نماز اول وقت کے مقابلہ میں ٹھنڈی ہے، اگر چہ فی نفسہا یہ آخر وقت کی نماز بھی بعد والے وقت کی نماز کے مقابلہ میں سخت گرم ہے، جیسا کہ مصنفؒ نے کہا ہے کہ، یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ امام ابو حنیفہؒ سے یہی روایت مشہور ہے کہ ظہر کا آخری وقت دو مثل سایہ ہونے تک رہتا ہے، اور متن کی کتابوں میں بھی مذکور ہے، محیط السرخسی میں کہا ہے کہ یہی صحیح ہے، اور بحر الرائق میں ہے کہ بدائع میں کہا ہے کہ یہی صحیح اور ظاہر الروایۃ ہے، اور محیط میں اس کو صحیح کہا ہے، اور محبوبی نے اسی کو مختار کہا اور نسفی نے اسی پر اعتماد کیا ہے، صدر الشریعہ نے اسی کو ترجیح دی اور غیاثیہ میں کہا یہی مختار ہے اور شرح المجمع میں ہے کہ متن کی کتابوں میں

بھی اسی قول کو نقل کیا گیا ہے، اور شارحین نے بھی اسی قول کو پسند کیا ہے، ط۔
اور درالمختار میں ہے کہ امام صاحب سے ایک مثل کی بھی روایت ہے چنانچہ وہی روایت صاحبینؒ زفر اور باقی تینوں اماموںؒ کا قول ہے، امام طحاویؒ نے کہا ہے کہ ہم بھی اسی قول کو قبول کرتے ہیں، اور غرر الاذکار میں ہے کہ یہی قول قبول کیا گیا ہے، اور برہان میں ہے کہ یہی قول اظہر ہے، کیونکہ جبرئیل علیہ السلام کا قول موجود ہے، اور وہی قول اس مسئلہ میں نص کا حکم رکھتا ہے، اور فیض میں ہے کہ آج کل لوگوں کا عمل اسی پر ہے، اور اسی پر فتوی دیا جائے، الدر ترجمہ۔ بحر الرائق میں کہا ہے کہ جن معتبر کتابوں کے حوالہ سے اوپر میں دو مثل کو صحیح بتایا گیا ہے ان کے بعد امام طحاوی کا قول بالکل منفرد اور تنہاء ہے، اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ ایک مثل کا قول ہی صحیح ہے۔
میں مترجم کہتا ہوں کہ صحیح اور سچی بات یہ ہے کہ جن حضرات نے صحیح ہونے کا دعوی کیا ہے انہوں نے اپنے دعوی پر کوئی دلیل پیش نہیں کی ہے صرف "صحیح ہے" کہہ دیا ہے، اس لئے اگر بلا دلیل کے بات مان لینے کی بات ہو اور تقلید پر مدار ہو تو مقلد کو اختیار ہے کہ بات مان کر عمل کرے، لیکن اگر دلیل ضروری ہے تو اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ امام اعظمؒ کی ایک مثل کی روایت جس پر صاحبین اور دوسرے ائمہ نے عمل کیا ہے صحیح کہلانے کی زیادہ مستحق ہے، جیسا کہ درالمختار میں کہا ہے۔
اور کبیری کی تعدیل الارکان کی بحث میں ابن الہمام کا قول بہت عمدہ ہے کہ **لاینبغی العدول عن الدرایة اذا وافقتها روایة**، یعنی درایت اور شرعی ثبوت کے ساتھ اگر مذہب کی کوئی روایت بھی اس کے موافق پائی جائے تو اس کو نہیں چھوڑنا چاہئے بلکہ اس پر عمل کرنا چاہئے، اس کے قبل مقدمہ ہدایہ میں ایک حد تک اس پر بحث گذر چکی ہے، ہمارے مشائخ نے کہا ہے کہ اب ہمیں اس طرح عمل کرنا چاہئے کہ ظہر کی نماز کو ایک مثل کے بعد نہیں اور عصر کو دو مثل سے پہلے نہیں پڑھنا چاہئے اس طرح احتیاط پر عمل اور اختلاف سے بچنے کی صورت ہوگی، شرح المجمع، ھ، ف ع، از مبسوط و سراج، ط۔

**واول وقت العصر اذا خرج وقت الظهر على القولين، وآخر وقتها مالم تغرب الشمس، لقوله عليه السلام: من ادرك ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادركها.**

ترجمہ:- اور جب ظہر کا وقت دونوں قول کے مطابق نکل جائے اس وقت سے عصر کے وقت کی ابتداء ہوتی ہے، اور اس کا آخر وقت وہ ہوتا ہے جب تک آفتاب غروب نہ ہو جائے، رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ جس نے عصر سے ایک رکعت پالی آفتاب غروب ہونے سے پہلے تو اس نے عصر کی نماز پالی۔

## توضیح:- عصر کا اول و آخر وقت، جس نے آفتاب سے پہلے عصر کی ایک رکعت پائی

**واول وقت العصر اذا خرج وقت الظهر على القولين...... الخ**
اور عصر کا وقت اس وقت شروع ہوتا ہے جب کہ ظہر کا وقت ختم ہو جاتا ہے دونوں قوموں میں اپنے اپنے مذہب کے مطابق یعنی صاحبین وغیرہم کے نزدیک ایک مثل کے بعد سے اور امام اعظمؒ کے نزدیک دو مثل کے بعد سے شروع ہوتا ہے۔
**وآخر وقتها مالم تغرب الشمس...... الخ** اور اس کا آخری وقت یعنی ختم وقت جب تک وقت ختم نہ ہو، درمختار میں لکھا ہے کہ آفتاب ڈوبنے سے ایک لحہ پہلے تک وقت باقی رہتا ہے، یہ شاید اس وجہ سے ہے کہ غروب کے قریب کا وقت مکروہ اوقات میں سے ہے، مگر اس خیال میں تامل ہے، اصح بات یہ ہے کہ جب تک آفتاب بالکل نہ ڈوبے مطلقاً وقت باقی رہتا ہے کیونکہ اسی بناء پر عصر اور فجر کی نمازوں میں فرق کیا جاتا ہے، م، یہی قول اکثر اہل علم کا ہے اور امام شافعیؒ سے بھی یہی صحیح روایت ہے، مع۔

**لقوله عليه السلام: من ادرك ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادركها...... الخ**
رسول اللہ ﷺ کی اس فرمان کی وجہ سے کہ آفتاب غروب ہو جانے سے پہلے جس نے بھی عصر کی ایک رکعت پالی اس نے

عصر کی نماز پالی، اور ہمارے نزدیک اس فرمان کا مطلب یہ ہے کہ اس نے نماز کا وجوب پایا یعنی اس نماز کا ادا کرنا اس کے ذمہ لازم ہو گیا، اسی بناء پر اگر کافر اسلام لایا یا نابالغ بالغ ہوا یا دیوانہ کو ہوش آیا یا حائضہ پاک ہوئی ایسے وقت میں کہ صرف ایک رکعت ادا کرتے ہوئے آفتاب غروب ہو جائے گا تو ان سب پر اس عصر کی نماز کی قضاء لازم ہو گی۔

اس جگہ رکعت کا بیان صرف سمجھانے اور آسانی کے لئے ہوا ہے کیونکہ پوری رکعت پانے اور رکعت کا کچھ پانے سب کا حکم برابر ہے یہاں تک کہ بعض شوافع نے کہا ہے کہ اس سے نماز کا کوئی جزو مراد ہے، تکبیر تحریمہ کا حکم ایک رکعت کے برابر ہے، امام احمدؒ نے ابو ہریرہؓ اور مسلم نے حضرت عائشہؓ سے جو روایت کی ہے اس میں بجائے لفظ رکعت کے سجدہ بیان کیا ہے، اور سجدہ سے رکعت مراد ہوتی ہے، تو اس طرح بھی بعض جزو مراد ہوا، اسی بناء پر امام شافعیؒ کے نزدیک بھی جب کہ رکعت سے کم پانے کی امید ہو تو اس وقت بھی نماز لازم ہو جائے گی، اور حدیث سے یہ بات ثابت ہے کہ جس نے عصر کی ایک رکعت پڑھی اور سلام سے پہلے کسی وقت بھی آفتاب ڈوب گیا تو اس کی نماز باطل نہ ہو گی، اس پر اجماع ہے۔

لیکن اگر صبح کی نماز میں ایک رکعت پڑھنے کے بعد آفتاب نکل آیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک نماز باطل ہو جائے گی اس لئے طلوع آفتاب ہو جانے کے بعد اس کی قضاء کرنی ہو گی، لیکن امام مالک، امام شافعی، اور امام احمدؒ کے نزدیک وہ نماز باطل نہ ہو گی اسے چاہئے کہ اسے پوری کر لے، ان حضرات کی دلیل وہی حدیث ہے جو مصنفؒ نے بیان کی ہے، کیونکہ یہ حدیث حضرت ابو ہریرہؓ سے صحاح ستہ میں موجود ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جس نے آفتاب طلوع ہونے سے پہلے ایک رکعت فجر کی نماز پائی اس نے صبح کی نماز پائی اور جس نے آفتاب غروب ہونے سے پہلے ایک رکعت عصر کی پائی اس نے نماز عصر پائی۔

اس جگہ اگر یہ کہا جائے کہ اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ یہ نمازیں اس کے ذمہ لازم ہو گئیں جیسا کہ اوپر کہا جا چکا ہے تو جواب یہ ہو گا کہ یہ تاویل اس حدیث کی موجودگی میں درست نہیں ہو سکتی ہے، جو نسائی نے ابو ہریرہؓ سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ تم میں سے کسی نے صبح کی نماز کی رکعت پڑھی آفتاب نکل آیا تو وہ اس رکعت کے ساتھ ایک رکعت اور ملا لے، اور نسائی نے ہمامؒ سے روایت کی ہے کہ قتادہؒ سے پوچھا گیا کہ ایک شخص نے صبح کی ایک رکعت نماز پڑھی تھی کہ آفتاب نکل آیا تو اس کے لئے کیا حکم ہے، قتادہؒ نے بلا عن ابی رافع عن ابی ہریرہؓ روایت کی کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ وہ اپنی نماز پوری کر لے۔

تو ان احادیث کا جواب اس طرح دیا جائے گا کہ اس کے مقابلہ میں دوسری حدیثیں ہیں مثلاً ایک حدیث عبد اللہ بن عمروؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ نماز صبح کا وقت طلوع فجر سے آفتاب نہ نکلنے تک ہے پھر جب آفتاب نکلنے لگے اس وقت نماز پڑھنے سے رک جاؤ کیونکہ آفتاب شیطان کے دو قرنوں کے درمیان نکلتا ہے، مسلم نے اس کی روایت کی ہے، یہ حدیث اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ آفتاب نکلتے وقت نماز پڑھنے سے رک جانا چاہئے، اس بناء پر دونوں حدیثیں ایک دوسرے کے مخالف ہوئیں لہٰذا جس سے کراہت یا ممانعت ثابت اسے اس حدیث پر ترجیح ہو گی جس سے جواز اور اباحت معلوم ہوتی ہے۔

اس کا بھی اس طرح جواب دیا گیا کہ اس جگہ معارضہ اور مقابلہ نہیں ہے کیونکہ دونوں حدیثوں میں اس طرح موافقت پیدا کرنا ممکن ہے کہ جس نے ابھی نماز شروع نہ کی ہو وہ طلوع آفتاب کے وقت نماز شروع نہ کرے رکا رہے جیسا کہ عبد اللہ بن عمروؓ ہے اور جس نے ایک رکعت پڑھ لی ہو وہ پوری کر لے جیسا کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث سے سمجھا جاتا ہے، اس کے مطابق عبد اللہ بن عمروؓ کی حدیث ہے کہ لاَ یتحرّی احدُکم فیصلّی عندَ طلُوعِ الشمس ولاَ عندَ غرُوبِھا، بخاری، مسلم ابوداؤد کے علاوہ نسائی نے بھی اس کی روایت کی ہے یعنی تم سے کوئی بھی بالقصد آفتاب نکلتے اور آفتاب ڈوبتے وقت نماز نہ پڑھے، یہی حدیث ام المومنین حضرت عائشہؓ کی بھی ہے کہ لاَتتحروْا بصلاتِکم عِند طلُوعِ الشمسِ ولاَ غرُوبھاَ فاِنھاَ تطلعُ بینَ قرنیِ الشیطاَن، مسلم اور نسائی نے اس کی روایت کی ہے، اس بات پر سب متفق ہیں کہ اگر کسی نے عصر کی نماز کامل وقت میں یعنی

مکروہ وقت آنے سے پہلے شروع کی اور اس طرح پڑھتا رہا کہ آفتاب ڈوب گیا تو اس کی نماز ہو جائے گی امام طحاویؒ نے فرمایا ہے کہ ابوہریرہؓ کی حدیث مقدم ہے اور حضرت عبداللہ بن عمروؓ وغیرہ کی حدیثیں موخر ہیں جن سے اوقات مکروہہ میں نماز پڑھنے کی ممانعت ثابت ہو گئی ہے۔

اور میں مترجم کہتا ہوں کہ طحاویؒ کے کلام میں دو طریقہ سے گفتگو ہے اول یہ ہے کہ مقدم وموخر کہنے کا جب ثبوت نہیں ہے تو ناسخ اور منسوخ کس طرح طے کیا جا سکتا ہے، علاوہ ازیں نسخ کا حکم اس وقت لگایا جاتا ہے جب کہ دونوں میں توفیق دینے کی کوئی صورت ممکن نہ ہو مگر یہاں تو توفیق کی صورت پہلے بتا دی گئی ہے اگر چہ تخصیص بھی شیخ کی بعض صورت ہے مگر بالا جماع وہی مقدم ہے، دوسرے یہ کہ اگر اسے منسوخ مان بھی لیا جائے تو غروب کا وقت بھی طلوع کی طرح مکروہ ہے اس لئے غروب کے وقت بھی ناجائز ہونا چاہئے، صدر الشریعہؒ نے (شرح وقایہ میں) اس طرح دونوں میں فرق کیا ہے کہ فجر سے طلوع آفتاب تک پورا وقت کامل ہے اس میں کوئی جزو مکروہ نہیں ہے، برخلاف عصر کے وقت کے کہ اس میں آفتاب کی روشنی میں زردی آجانے سے ڈوبنے تک کا وقت مکروہ ہے، اور ہمارے نزدیک نماز کو واجب کرنے والا وقت آخری وقت ہوا کرتا ہے اس لئے جب کسی نے مکروہ وقت میں نماز شروع کی تو غروب ہونے تک کا وقت مکروہ ہوا لہذا نماز جیسی مکروہ شروع کی تھی ویسی ہی مکروہ ختم کی اس لئے ادا ہو گئی اگر چہ تاخیر کرنے کیوجہ سے گناہ کا مستحق ہوا، اور اگر مکروہ وقت میں نماز عصر شروع کی اور تھوڑی ہی دیر میں آفتاب غروب بھی ہو گیا اس کے بعد مغرب کا اچھا وقت آگیا تو ایسی صورت میں بھی نماز ہو گئی لیکن فجر میں چونکہ کوئی جزو بھی ناقص نہیں ہوتا ہے اس لئے اگر نماز پڑھتے ہوئے آفتاب نکل آیا جو کہ مکروہ تحریمی اور ممنوع وقت ہے اس لئے یہ نماز باطل ہو گئی، صرف فجر کی نماز میں ہم نے نماز کو اس لئے باطل کہا ہے کہ شارع نے اس وقت کے کسی حصہ کو مکروہ نہیں کہا ہے برخلاف عصر کی نماز کے کہ اس وقت روشنی میں زردی آجانے سے مکروہ وقت شروع ہو جاتا ہے اس کے باوجود آفتاب ڈوبنے تک اس کا وقت باقی رہتا ہے۔

یہاں تک کی بحث صدر الشریعہ وغیرہ کے کلام سے اختصار کے ساتھ ہے، لیکن یہ بات واضح ہے کہ نص صریح جو کہ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت نسائی میں مذکور ہے کہ مقابلہ میں یہ قیاس اور توجیہ مقبول نہ ہو گی، کیونکہ اصول فقہ کے مسلمہ قواعد اسے تسلیم نہیں کرتے ہیں، بندہ مترجم کے نزدیک اصول مذہب کے مطابق اس مقام کی تحقیق اس طرح ہے کہ وہ حدیثیں جن سے تین مکروہ اوقات میں نماز کی ممانعت ثابت ہوتی ہے وہ معروف، مقبول اور مشہور ہیں اس لئے ان کی قوت کے لحاظ سے ان پر عمل قطعی اور یقینی ہونی چاہئے چنانچہ ہم نے عصر کی نماز میں دیکھا کہ مکروہ وقت میں نماز کی اجازت دی گئی ہے اس لئے ہم نے یہ کہا کہ وہ ادا ہو جاتی اس کی تائید میں یہ حدیث مَنْ اَدرکَ رکعۃً منَ العصرِ بھی پائی گئی ہے اور ہم نے فجر میں دیکھا اس میں کوئی جزو مکروہ نہیں ہے کہ اس میں نماز کی اجازت کا احتمال ہو اس لئے ہم نے اوقات مکروہہ کی حدیث پر عمل کیا، اور نسائی کی روایت آحاد میں سے ہے اس کا معارضہ ماقبل کی احادیث ممانعت سے نہیں ہو سکتا ہے اس لئے ہم نے نسائی کی اس روایت کو معارضہ تسلیم نہیں کیا یہ بحث اصول کے قواعد کے موافق ہے۔

لیکن اب یہاں دوسری گفتگو ہوتی ہے اس طرح سے کہ نسائی کی وہ روایت آحاد میں سے ہے جس میں ہے کہ کسی نے ایک رکعت فجر کی پڑھی اور آفتاب نکل آیا تو وہ دوسری رکعت ملالے، لیکن جب یہی روایت مَنْ اَدرکَ رکعۃً من الصبحِ قبلَ ان تطلعَ الشمسُ فقد ادرکَ الصبحَ کی تفسیر ہو یعنی جس نے آفتاب طلوع ہونے سے پہلے ایک رکعت صبح کی پالی تو اس نے صبح پالی، اس کے یہی معنی ہیں جو نسائی کی روایت میں مذکور ہے، اس طرح اس میں معارضہ کی قوت پائی گئی، البتہ اس کا جواب یہ دیا جا سکتا ہے کہ دونوں روایتیں حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہیں اور اس کے برخلاف اوقات مکروہہ میں نماز کی ممانعت کی حدیث تو وہ بہت سے صحابہ سے مروی ہے لہذا یہ زیادہ قوی ہوئی، واللہ اعلم، میرے نزدیک یہ بحث بہت قوی ہے اور یہی آخری کلام ہے۔

**واول وقت المغرب اذا غربت الشمس، وآخر وقتها مالم يغب الشفق، وقال الشافعي: مقدار ما يصلي فيه ثلاث ركعات، لان جبريل عليه السلام امَّ في يومين في وقت واحد، ولنا قوله عليه السلام: اول وقت المغرب حين تغرب الشمس، وآخر وقتها حين يغيب الشفق، وما رواه كان للتحرز عن الكراهة.**

ترجمہ:-اور مغرب کے وقت کی ابتداء اس وقت سے ہے جب کہ آفتاب غروب ہو چکا ہو اور اس کا آخری وقت جب تک کہ شفق غائب نہ ہو جائے، اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ صرف اتنا وقت ہے کہ اس میں تین رکعتیں پڑھی جا سکیں کیونکہ جبرئیل علیہ السلام نے دو دن ایک ہی وقت میں امامت کی تھی، اور ہماری دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے کہ مغرب کے وقت کا پہلا حصہ اس وقت ہے جب کہ آفتاب غروب ہو جائے اور اس کا آخر اس وقت ہے جب کہ شفق غائب ہو جائے، اور امام شافعیؒ نے جو روایت کی ہے وہ کراہت سے بچنے کے لئے ہے۔

## توضیح:-مغرب کا اول اور آخر وقت

**واول وقت المغرب اذا غربت الشمس......الخ**

اور مغرب کا وقت جب کہ آفتاب غروب ہو جائے، بعض شارحین نے لکھا ہے کہ اس وقت پر سب کا اجماع ہے، رسول اللہ ﷺ سے اتنی حدیثیں مروی ہیں جو تواتر کے مرتبہ تک پہونچ گئی ہیں کہ رسول اللہ ﷺ مغرب کی نماز اس وقت پڑھتے جب کہ آفتاب پردے میں چھپ جاتا تھا، اور بہت سی ایسی حدیثیں ہیں جن میں آپ نے نماز مغرب میں جلدی کرنے کی ترغیب دلائی ہے کہ میری امت بھلائی پر اس وقت تک باقی رہے گی جب تک وہ نماز مغرب میں اتنی تاخیر نہ کریں کہ تارے چمکنے لگے، یہ روایت ابوداؤد اور حاکم نے مسلم کی شرط کے مطابق روایت کی ہے، مع۔

**وآخر وقتها مالم يغب الشفق......الخ**

اور مغرب کا آخری وقت شفق غائب نہ ہونے تک ہے، یہی قول سفیان ثوری، احمد، ابوثوری، اسحٰق، داؤد اور ابن المنذرؒ کا ہے، اور امام شافعیؒ کا قول قدیم بھی یہی ہے، اور اسی قول کو شافعیہ میں سے اہل حدیث مثلاً ابن خزیمہ، خطابی، بیہقی، بغوی، اور غزالیؒ نے قبول کیا ہے، اور عجلیؒ ابن الصلاح اور نوویؒ نے اسی قول کو صحیح کہا ہے۔

**وقال الشافعي: مقدار ما يصلي فيه ثلاث ركعات، لان جبريل عليه السلام امَّ في يومين......الخ**

اور امام شافعیؒ نے اپنے قول جدید میں فرمایا ہے کہ مغرب کا وقت صرف اس قدر ہے کہ جس میں تین رکعتیں نماز پڑھی جا سکیں کیونکہ جبرئیل علیہ السلام نے دونوں دن ایک ہی وقت میں امامت کی تھی، اب اگر اول اور آخر وقت ہوتا تو وہ بھی فرق کر کے بتلا دیتے کیونکہ جبرئیل علیہ السلام تو اسی تعلیم پر مقرر کئے گئے تھے، ع، مغرب کی دو رکعت سنت مؤکدہ غالباً فرض کے تابع ہیں، لیکن یہ دلیل اس کے لئے مقوی اور مفید نہیں ہے، نیز حدیث کے آخر میں یہ لفظ کہ وقت دونوں وقتوں کے درمیان ہے اس سے بھی اس بات کی تائید حاصل ہوتی ہے کہ مغرب کی نماز میں بھی اول اور آخر دو اوقات تھے۔

**ولنا قوله عليه السلام: اول وقت المغرب حين تغرب الشمس، وآخر وقتها حين يغيب الشفق......الخ**

اور ہماری دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے کہ مغرب کا اول وقت وہ لحظہ ہے، جو آفتاب غروب ہونے کے بعد ہوتا ہے، اور اس کا آخر وقت وہ ہے جو شفق غائب ہونے کے بعد ہوتا ہے، ف، محمد بن فضیلؒ نے اعمش عن ابی صالح عن ابی ہریرہؓ روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ نماز کے لئے اول اور آخر ہے، اور اول وقت ظہر کا جس وقت آفتاب ڈھلے اور اس کا آخر وقت جب کہ عصر کا وقت آئے اور عصر کا اول وقت جب کہ اس کا وقت آجائے اور آخر وقت جب کہ آفتاب زرد ہو جائے، اور مغرب کا اول وقت جب کہ آفتاب غروب ہو اور اس کا آخر وقت جب کہ افق چھپ جائے اور عشاء کا اول وقت جب کہ افق

چھپ جائے اور اس کا آخر وقت جب کہ آفتاب طلوع ہو، یہ روایت ترمذی، نسائی اور ابن ماجہ نے بیان کی ہے، اس میں مستحب اوقات کا بیان ہے، آفتاب کی زردی کے بعد عصر کا مکروہ وقت ہے جیسے آدھی رات کے بعد عشاء کا مکروہ وقت ہے۔

اب یہ معلوم ہونا چاہئے کہ بخاری اور دار قطنی نے اس حدیث کی روایت میں محمد بن فضیل پر وہم کیا ہے کیونکہ اعمش کے دوسرے شاگردوں نے اس طرح روایت کی ہے اعمشؒ نے مجاہدؒ سے مرسل روایت کی، ابن الجوزی اور ابن القطان نے جواب دیا ہے کہ محمد بن فضیل ثقہ علماء میں سے ہیں، لہٰذا صورت حال یوں ہوگی کہ اعمش نے مجاہد سے اس حدیث کو مرسل اسناد اور اعمش نے ابو صالح سے مسند پایا لہٰذا یہ حدیث دو سندوں سے مروی ہوئی، ف وغیرہ، یہ حدیث اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ مغرب کے اول اور آخر میں کوئی وقت مکروہ نہیں ہے، یاد رکھ لیں۔

**وما رواه كان للتحرز عن الكراهة......الخ**

اور جس حدیث سے امام شافعیؒ نے استدلال کیا ہے یعنی امامت جبرئیل کی حدیث تو اس میں کراہت سے بچنے کی وجہ سے تاخیر کا بیان نہیں ہے، ف، نوویؒ نے بھی کہا ہے کہ چونکہ اول وقت سے تاخیر کرنا مکروہ ہے اس لئے جبرئیل علیہ السلام نے تاخیر نہیں کی کیونکہ وہ مباح وقت سکھانے کو آئے تھے، اس بناء پر یہ بھی دیکھا جاتا ہے کہ عصر کی نماز انہوں نے مؤخر کر کے نماز نہیں پڑھائی حالانکہ تاخیر کرنے کے لئے وقت باقی تھا، اور مغرب کا وقت غروب شفق تک باقی رہنا ہی صحیح ہے، اس کے سوا دوسری کوئی صورت درست نہیں ہے، مع۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ مغرب میں تاخیر کی کراہت کی وجہ اگر یہ بات ہے کہ آخر وقت مکروہ ہے جیسے عصر کا آخر وقت یا عشاء کا آدھی رات کے بعد تو یہ صحیح نہیں ہے، اور اگر یہ مراد ہے کہ مغرب کی نماز کو اول وقت سے تاخیر کر کے پڑھنا مکروہ ہے تو صحیح ہے لیکن لوگوں کی تعلیم کی نیت سے بھی تاخیر کرنا مکروہ ہے تو یہ بات قابل تسلیم نہیں ہے، اس سے یہ بات ظاہر ہوئی کہ مغرب سے غروب شفق تک کا وقت زیادہ نہیں ہے اس لئے امامت کی حدیث میں گویا دونوں کو ایک ہی وقت بیان کر دیا، اور دوسری حدیث میں اس کی وضاحت بھی موجود ہے، چنانچہ حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے ایک شخص اوقات نماز جاننے کے لئے آیا تو آپ نے لفظوں میں اس کا جواب نہ دے کر حضرت بلالؓ کو حکم دیا تو انہوں نے فجر کی اقامت کہی طلوع فجر کے فوراً بعد کہی اس وقت لوگوں کو ایک دوسرے کو پہچاننے میں وقت ہوا ہی تھا، پھر ظہر کے وقت حکم دیا تو انہوں نے آفتاب ڈھلتے ہی اقامت کہی، اس وقت بعض صحابہ یہ بھی کہنے لگے کہ ابھی تو دوپہر ہے ظہر کا وقت بھی نہیں ہوا ہے حالانکہ اس معاملہ کو سب سے زیادہ جاننے والے رسول اللہ ﷺ خود ان میں موجود تھے (کہ اگر وقت نہ ہوتا تو آپ فوراً منع فرما دیتے) پھر آپ نے حکم دیا تو بلالؓ نے عصر کے لئے اقامت اس وقت کہی جبکہ آفتاب اونچائی پر تھا، پھر حکم دیا تو بلالؓ نے اس وقت مغرب کیلئے آفتاب ڈوبتے ہی اقامت کہی، پھر حکم دیا تو بلالؓ نے شفق کے چھپتے ہی عشاء کی اقامت کہی، اس کے بعد دوسرے دن آپ نے فجر کی نماز میں اتنی تاخیر کی کہ بعض نمازی یہ کہنے لگے کہ شاید آفتاب نکل آیا یا نکلنے ہی والا ہے، پھر ظہر کی نماز میں اتنی تاخیر کی اس وقت گذشتہ روز کے عصر کے قریب کا وقت ہو گیا، پھر عصر کی نماز میں اتنی تاخیر کی نماز سے فارغ ہونے کی فوراً بعد کہنے والے یہ کہنے لگے کہ آفتاب میں سرخی آچکی ہے، پھر مغرب میں اتنی تاخیر کی کہ شفق بالکل غائب ہونے کے قریب ہو گئی تھی، اور ایک روایت میں ہے کہ شفق غائب ہونے سے پہلے مغرب کی نماز پڑھی، پھر عشاء میں اتنی تاخیر کی رات کے پہلی تہائی کا وقت آگیا، اس کے بعد صبح کے وقت اس شخص کو بلوایا جس نے اوقات نماز کے متعلق دریافت کیا تھا اور فرمایا کہ ان دونوں کے درمیان وقت ہے، یہ روایت مسلم، ابو داؤد اور نسائی نے بیان کی ہے۔

اس طرح حضرت بریدہؓ نے بھی روایت کی ہے کہ ایک شخص اوقات پوچھنے آیا تھا تو آپ نے اس سے فرمایا کہ ہمارے ساتھ دو دن نماز پڑھ کر دیکھ لو، اس حدیث میں یہ ہے کہ پہلے دن مغرب غروب کے وقت اور عشاء کی نماز شفق ختم ہونے کے وقت

پڑھی، اور دوسرے دن ظہر کی نماز ابراد میں یعنی ٹھنڈے وقت میں پڑھی، اور وقت کو خوب ٹھنڈا کر دیا، اور مغرب کو غروب شفق سے پہلے پڑھا، مسلم، ترمذی اور نسائی نے اس کی روایت کی ہے، اور سخت گرمی میں ظہر کو ٹھنڈا کر کے پڑھنے کی حدیث صحاح ستہ وغیرہ میں بھی مذکور ہے، اس طرح حضرت ابوذرؓ سے روایت ہے کہ ہم لوگ رسول اللہ علیہ کے ساتھ سفر کر رہے تھے، راستے میں ومؤذن نے اذان کہنی چاہی تو آپ نے فرمایا ذرا وقت میں ٹھنڈک ہونے دو، انہوں نے پھر اذان کہنی چاہی تو رسول اللہ علیہ نے دوبارہ بھی اسی طرح تاخیر کرنے کے لئے کہا، یہاں تک کہ ہم نے ٹیلوں سے سایہ ہوتے دیکھا تو رسول اللہ علیہ نے فرمایا کہ گرمی کی زیادتی جہنم کے سانس لینے کی وجہ سے ہوتی ہے، اس لئے تم جب گرمی میں زیادتی پاؤ تو نماز کو ٹھہر کر ٹھنڈے وقت میں پڑھنے کی کوشش کرو، صحاح ستہ میں سے نسائی کے علاوہ سب نے یہ روایت کی ہے۔

اس روایت سے یہ معلوم ہوا کہ اتنی دیر تک نماز میں تاخیر کی کہ وقت میں کچھ ٹھنڈک بھی آئی اور ٹیلوں سے سایہ بھی ہونے لگا، اور چونکہ ریگستانی علاقہ کے ٹیلے مٹی کے ڈھیر کی طرح ہوتے ہیں اور اوپر سے چوٹی کی طرح ہوتے ہیں اس لئے چوٹی کا سایہ خود اسی پہاڑی اور ٹیلے پر ہی ہوتا ہے یہاں تک کہ چوٹی سے سایہ ڈھلوان کی طرف پھر زمین پر سایہ آجاتا ہے، جس میں کافی وقت گذر جاتا ہے، حضرت ام المومنین عائشہؓ کی حدیث ہے کہ میں نے رسول اللہ علیہ سے بڑھ کر ظہر کے واسطے جلدی کرنے والا کسی کو نہیں دیکھا، اور نہ حضرت ابوبکر سے بڑھ کر اور نہ حضرت عمر فاروق سے بڑھ کر دیکھا، اس کی روایت ترمذی نے کی ہے، اور ام سلمہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ علیہ تو ظہر کی نماز میں بہت جلدی کرتے تھے مگر تم لوگ عصر میں جلدی کرتے ہو، ترمذی نے یہ روایت کی ہے، حضرت عمرؓ نے اپنے عاملوں کو خطوط لکھے تھے کہ تمہاری ذمہ داریوں میں میرے نزدیک سب سے زیادہ ذمہ داری نماز کی ہے جس نے نماز کی فکر کی اور اس کا پورا پورا خیال رکھا اس نے اپنی دین کی حفاظت کر لی جس نے اپنی نماز ضائع کی وہ اپنے کاموں کو سب سے زیادہ ضائع کرنے والا ہوگا، اس کے بعد یہ بھی لکھا کہ ظہر کی نماز اپنے ایک ہاتھ سایہ سے اپنے قد کے برابر سایہ تک پڑھو، اور عصر کی نماز اس وقت جب کہ آفتاب سپید نکھرا ہوا اتنا اونچا رہے کہ سوار آفتاب غروب ہونے سے پہلے دو یا تین فرسنگ چلا جائے، اور مغرب کی نماز آفتاب غروب ہوتے ہی پڑھو، اور عشاء کی نماز شفق چھپ جانے کے بعد سے تہائی رات تک پڑھو، اگر اس سے پہلے کوئی سو جائے تو اس کی آنکھوں کو سونا نصیب نہ ہو، تین بار فرمایا، اور صبح کی نماز اس وقت پڑھو جب ستارے جگمگا رہے ہو، مالک نے اس کی روایت کی ہے، الحاصل ایسی بہت سی حدیثیں موجود ہیں جن میں غروب شفق تک مغرب کے وقت کا ثبوت ملتا ہے، اب شفق کی تفصیل آرہی ہے کیونکہ فقہاء کے درمیان شفق کی مراد میں اختلاف ہے۔

**ثم الشفق هو البياض الذى فى الافق بعد الحمرة عند ابى حنيفةؒ، وعندهما هو الحمرة، وهو رواية عن ابى حنيفة، وهو قول الشافعي، لقوله عليه السلام: الشفق الحمرة، ولابى حنيفةؒ قوله عليه السلام: وآخر وقت المغرب اذا اسود الا فق، وما رواه موقوف على ابن عمرؓ، ذكره مالك فى الموطا.**

ترجمہ:- پھر شفق سے مراد وہ سفیدی ہے جو افق میں سرخی کے ختم ہونے کے بعد چھاتی ہے یہ مسلک امام ابو حنیفہؒ کا ہے، لیکن صاحبینؒ کے نزدیک شفق سے وہ سرخی ہی مراد ہوتی ہے، یہ بھی امام ابو حنیفہؒ کی ایک روایت ہے، اور یہی قول امام شافعیؒ کا بھی ہے رسول اللہ علیہ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ شفق سرخی ہے، اور امام ابو حنیفہ کی دلیل رسول اللہ علیہ کا یہ فرمان ہے کہ مغرب کا آخری وقت اس وقت ہے جب کہ افق سیاہ ہو جائے، اور اوپر کی روایت کردہ حدیث حضرت ابن عمرؓ پر موقوف ہو رہی ہے اور امام مالکؒ نے اسے اپنی مؤطا میں ذکر کیا ہے۔

## توضیح: شفق کی تعریف

**ثم الشفق هو البياض الذى فى الافق بعد الحمرة عند ابى حنيفةؒ......الخ**

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک شفق سے مراد وہ سپیدی ہے جو غروب کے بعد مغرب کی کی جانب میں سرخی ختم ہونے کے بعد نظر آتی ہے، اس بناء پر جب تک سپیدی کے ختم ہونے کے بعد سیاہی نہ آئے تب تک مغرب کا وقت باقی رہتا ہے اور اس سے پہلے عشاء کی نماز درست نہیں ہوتی ہے، م، یہی قول حضرت ابو بکر الصدیقؓ وانسؓ و معاذ بن جبلؓ اور ام المومنین عائشہؓ کا ہے اور ایک روایت ابن عباس وابو ہریرۃؓ سے ہے، اور یہی قول عمر بن عبد العزیز واوزاعی وزفر ومزنی وابن المنذر والخطابیؒ کا ہے اور اسی قول کو مبرد اور ثعلبؒ نے بھی اختیار کیا ہے، ع.

**وعندهما هو الحمرة، وهورواية عن ابى حنيفة......الخ**

اور صاحبینؒ کے نزدیک شفق سے مراد سرخی ہے، ف، اور یہ قول حضرت عمر، عبد اللہ بن عمر و شداد بن اوس و عبادہ بن الصامتؓ کا ہے، اور سرخی وسپیدی کے بیچ میں جو زردی ہوتی ہے وہ ان کے مذہب میں سپیدی میں شمار ہوتی ہے، ع، **وهورواية الخ** اور یہ روایت بھی امام ابو حنیفہؒ سے منقول ہے، ف، اسد بن عمرو نے ابو حنیفہ سے یہی روایت کی ہے کہ شفق سرخی ہے، تاج الشریعہؒ نے وقایہ میں کہا ہے کہ اسی پر فتوی دینا چاہئے، یعنی اسی پر فتوی ہے اور اسی پر فتوی ہو گا.

**وهو قول الشافعي، لقوله عليه السلام: الشفق الحمرة...... الخ**

امام شافعیؒ کا قول بھی یہی ہے، ف، بلکہ یہی قول امام مالک اور احمدؒ کا بھی ہے، اور شروح المجمع وغیرہ میں ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے اسی قول کی طرف رجوع کیا ہے، لہٰذا یہی قول احناف کا مذہب قرار پایا ہے، الدر، **لقوله عليه السلام الخ** اس دلیل کی وجہ سے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ شفق سرخی ہے، ف، اس حدیث کو دار قطنیؒ نے سنن میں حدیث **عتيق بن يعقوب عن مالك عن نافع عن ابن عمرؓ عن النبى ﷺ الشفق الحمرة**، اسی طرح کتاب غرائب مالک میں ذکر کرنے کے بعد کہا ہے کہ یہ حدیث غریب ہے اس کے سارے راوی ثقہ ہیں، اور سنن میں اسے ابن عمر پر موقوف کیا ہے، بیہقیؒ نے معرفت میں لکھا ہے کہ یہ حدیث حضرات عمر علی وابن عباس و عبادہ ابن الصامت و شداد بن اوس اور ابو ہریرۃؓ سے مروی ہے مگر حضرت ﷺ سے اس میں کچھ ثابت نہیں ہے، نوویؒ نے ایسا ہی کہا ہے، اور خلیل و فراءؒ سے نقل کرتے ہیں کہ شفق سرخی ہے اور ازہریؒ نے کہا ہے کہ عرب کے نزدیک شفق سرخی ہے، مع.

**ولابى حنيفةؒ قوله عليه السلام: وآخر وقت المغرب اذا اسود الافق......الخ**

اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ حضرت ﷺ نے فرمایا ہے کہ مغرب کا آخر وقت جب کہ افق سیاہ ہو جائے، ف، ابو داؤد کی حدیث میں ہے کہ جبرئیل علیہ السلام نے آکر مجھے اوقات نماز کی خبر دی الخ، اسی میں ہے **ويصلى العشاء حين اسود الافق** یعنی عشاء کی نماز اس وقت پڑھی جب کہ افق سیاہ ہو گیا، یعنی سپیدی جاتی رہی، اور اس حدیث کو ابن حبانؒ نے اپنی صحیح میں روایت کیا ہے اور بعض شارحین نے کہا ہے کہ شفق کا لفظ بیاض سے زیادہ مناسب ہے کیونکہ وہ شفقت سے بمعنی رقت (باریکی) ہے اور بولتے ہیں کہ ثوب شفیق یعنی باریک کپڑا. مع. اگر یہ کہا جائے کہ یہ توجیہ تو نص کے مقابلہ میں ہے کیونکہ پہلے بتایا جا چکا ہے الشفق الحمرۃ، جواب یہ ہے کہ وہ حدیث مرفوع ثابت نہیں ہے.

**وما رواه موقوف على ابن عمرؓ، ذكره مالك فى الموطا......الخ**

اور وہ جو روایت ہے کہ الشفق الحمرۃ تو وہ ابن عمرؓ پر موقوف ہے، اس روایت کو امام مالک نے موطا میں ذکر کیا ہے. ف. یہ روایت موطاء جو موجود اور مشہور نسخہ یحییٰ بن یحییٰ المصمودی الاندلسی یا نسخہ محمد بن الحسن کے کسی اور نسخہ میں ہے اگر چہ ان متداول نسخوں میں یہ روایت نہیں ہے عینیؒ نے کہا ہے کہ یہ کلام بعید ہے کیونکہ امام شافعیؒ کے نزدیک اگر چہ یہ دلیل نہیں ہے مگر امام اعظمؒ کے نزدیک تو دلیل ہے، اور یہ موقوف تو ہے مگر مرفوع کے حکم میں ہے کیونکہ ہمیں تمام صحابہ کرام پر پورا اعتماد ہے ان کی روایت ہی ہمارے عمل ویقین کے لئے کافی ہے. مع.

الہداؒ نے جواب دیا ہے کہ صحابہ کرام کے متعلق یہ گمان کرنا کہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے سن کر روایت کی ہے اسی وقت ہوتا ہے جب کہ وہ بات ایسی ہو کہ سنے بغیر کسی اور طرح معلوم نہ ہو سکتی ہو، مگر شفق کا پہچاننا تو اس سننے پر موقوف نہیں ہے بلکہ اہل زبان سے شفق کے معنی اور محل استعمال کا علم حاصل ہو سکتا ہے، ترجمہ ختم، میں مترجم کہتا ہوں کہ اہل زبان سے شفق کے معنی اور استعمال کا محل ضرور معلوم ہوگا مگر یہ بات کہ اس جگہ سرخی مراد ہے یا سپیدی اہل زبان سے معلوم نہیں ہو سکتی ہے، اس جگہ اس پر بحث ہے کیونکہ اگر سرخی مراد ہے تو سپیدی کا وقت مغرب سے خارج اور عشاء میں داخل ہوگی، اور اگر سپیدی کے معنی میں ہو تو مسئلہ برعکس ہو جائے گا، اب جب کہ وقت کا اعتبار عقل سے نہیں بلکہ شارع کی طرف سے ہوتا ہے اور وہ معاملہ توقیفی ہے تو اس میں رائے اور زبان کو دخل نہیں ہو سکتا ہے، لہٰذا صحابی کا قول یقیناً مرفوع کے حکم میں ہوگا، جیسا کہ ظہر کو لغت کے معنی میں کہ آفتاب قائم الظہیرہ ہو نہیں لیا گیا ہے، الحاصل یہ بات ثابت ہو گئی کہ ہمارے نزدیک یہ قول صحابی یقیناً حجت ہے لہٰذا اس کے موقوف ہونے میں بھی کوئی حرج نہ ہوگا، مصنف ہدایہؒ نے اس مسئلہ کو مزید اس طرح واضح کیا ہے۔

**وفیه اختلاف الصحابة، واول وقت العشاء اذا غاب الشفق، وآخر وقتها مالم یطلع الفجر.**

ترجمہ:- اور اس شفق کے بارے میں صحابہ کرام کا اختلاف ہے، اور عشاء کا اول وقت وہ ہے جب کہ شفق غائب ہو گیا ہو، اور اس کا آخر وقت اس وقت تک ہے جب تک کہ فجر صادق طلوع نہ ہو۔

## توضیح:- شفق کے بارے میں صحابہ کا اختلاف، عشاء کا اول اور آخر وقت

**وفیه اختلاف الصحابة...... الخ**

اور شفق کی مراد کے بارے میں صحابہ کرام کا اختلاف ہے۔ف۔ تو یہ اختلاف صحابہ ایک مستقل دلیل ہو گئی، کیونکہ کچھ صحابہ کا یہ کہنا کہ شفق سپیدی کے معنی میں ہے یہ بھی مرفوع کے حکم میں ہے، اس طرح دونوں اقوال بمعنی سرخی اور بمعنی سپیدی متعارض ہو گئے اور اس بناء پر کہ شفق یعنی سرخی صحابہ کی ایک جماعت کا قول ہے اور شفق بمعنی سپیدی دوسری جماعت کا قول ہے دونوں میں تعارض ہونے کی وجہ سے عملاً دونوں ساقط ہو گئے۔

اور امام اعظمؒ کی دلیل حدیث حین اسود الافق باقی رہ گئی اور اس کا معارضہ کسی سے نہیں ہے لہٰذا یہ قابل حجت باقی رہی اس وقت اگر یہ کہا جائے کہ اس حدیث سے تو صرف اس بات کا ثبوت ہوا کہ عشاء کی نماز اس وقت پڑھے جب کہ افق سیاہ ہو جائے مگر اس بات کا ثبوت نہ ہوا کہ اب وقت آیا کیونکہ یہ ممکن ہے کہ سرخی کے بعد ہی وقت آگیا ہو مگر عشاء کی نماز اب پڑھی تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ حدیث تو وقت کی ابتداء اور انتہاء بتلانے کے موقع کی ہے لہٰذا شروع کا یہی وقت ہوا اس بناء پر سپیدی تک مغرب کا وقت تھا تو وہی شفق ہے، اس لحاظ سے یہ ترجیح امام اعظمؒ کے مذہب میں قوی دلیل ہے، اسی لئے شیخ ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ بعض مشائخ نے صاحبین کے قول پر اور اسد بن عمرو عن ابی حنیفہ کی روایت پر جو صاحبین کے موافق ہے فتویٰ دینا پسند کیا ہے۔

البتہ یہ بات نہ عقل تسلیم کرتی ہے اور نہ ہی کوئی روایت اس کی تائید کرتی ہے، روایت کی تائید اس وجہ سے نہیں ہے کہ یہ روایات ظاہرہ کے خلاف ہے اور عقل کی تائید اس وجہ سے نہیں ہے کہ ہم نے محمد بن فضیل کی حدیث ذکر کر دی ہے اس میں ہے کہ مغرب کا وقت اس وقت ہے کہ افق غائب ہو، اور یہ کیفیت سپیدی کے ختم ہونے کے بعد ہوگی، اور جب احادیث میں تعارض ہو تو شک ہونے کی وجہ سے وقت نکل جانے کا حکم نہ ہوگا، اور جب سرخی یا سپیدی کے ہونے میں تردد پیدا ہو گیا تو زیادہ قرین قیاس یہ ہے کہ شک ہو جانے کی وجہ سے وقت ختم نہ ہو اور تاخیر کرنے میں ہی احتیاط بھی ہے تاکہ مغرب کا وقت یقینی طور سے ختم ہو جائے کیونکہ مغرب کا وقت باقی رہتے ہوئے عشاء کا وقت داخل نہیں ہو سکتا ہے اور عشاء کا وقت اپنے مقررہ وقت سے نہیں آسکتا ہے۔ الفتح۔

شیخ کے شاگرد قاسم بن قطلوبغا نے بھی تصحیح قدوری میں امام صاحبؒ ہی کے قول کو ترجیح دی اور آخر میں کہا کہ اس سے ثابت ہوا کہ امام صاحب کا ہی قول اصح ہے۔ع۔اور میں مترجم کہتا ہوں کہ امام صاحب کے مسلک کی دلیل اور تائید میں میرے نزدیک سب سے بہتر بات یہ ہے کہ یہ بات مسلم ہے اور حدیث سے بالکل ثابت ہے کہ رسول اللہ علیہ نے مغرب میں سورہ اعراف پڑھی ہے (جو چوبیں رکوع کی طویل سورہ ہے) اسے مسنون طریقہ سے پڑھتے ہوئے شفق بمعنی سپیدی یقیناً ختم ہو گی، مترجم، مبسوط میں ہے کہ صاحبین کا قول اوسع یعنی زیادہ گنجائش کا ہے اور امام صاحب کا قول احتیاط پر مبنی ہے۔ع۔السراج۔البحر۔ ط۔

معلوم ہونا چاہئے کہ وقایہ اور درر وغیرہ میں صاحبین کے قول پر زور دیا ہے اور اور تنویر میں مذہب قرار دیتے ہوئے کہا ہے کہ شفق سرخی ہے، نوح آفندی نے کہا ہے کہ صاحبینؒ کے قول کو اختیار کرنے کی یہ چار وجہیں ہو سکتی ہیں کہ یا تو امام صاحب کی دلیل کمزور ہو یا کوئی خاص ضرورت شرعیہ آن پڑی ہو یا لوگوں کا عام عمل ہو یا اختلاف زمانہ کی وجہ سے رواج میں فرق آگیا ہو، اور یہاں ایسی کوئی نہیں ہے، بلکہ امام صاحب کے قول میں احتیاط زیادہ ہے طحاویؒ نے اِس پر اعتراض کرتے ہوئے کہا ہے کہ اس کے خلاف لوگوں کا عمل موجود ہے۔ط۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ تعامل کا دعوی تعجب خیز ہے، کیونکہ تعامل کا مطلب یہ ہوتا ہے لوگوں کے آپس کے معاملات کا ان کی رضامندی کے ساتھ عام ہو جانا، مثلاً کسی کاریگر سے کوئی چیز بنوائی تو اسے شرعی قیاس کے مطابق آپس کے اختلاف اور دوسرے فتنوں کے خوف کی وجہ سے جائز نہیں ہونا چاہئے لیکن عوام کا اس پر عام عمل ہونے اور فریقین کو اس طرح مال لینے اور دینے کا معلوم ہونے اور اس پر راضی رہنے کی وجہ سے شرعاً اس کے جواز کا حکم دیا گیا ہے، اور موجودہ مسئلہ میں تعامل کے معنی ہیں لوگوں کا عملدرآمد، علاوہ ازیں یہ تعامل بھی نہیں ہے، بلکہ فتوی دینے کی بناء پر اس پر عمل ہے، صحیح بات یہ ہے کہ نوح آفندی نے جیسا کہ کہا ہے کہ یہاں ان چار باتوں میں سے کوئی بات بھی نہیں ہے۔

اس جگہ ایک تحقیقی بات یہ ہے کہ جس مقلد کو غور وفکر اور دلائل میں غور کرنے کی صلاحیت ہے وہ اپنے خلوص نظر اور خلوص دل کے ساتھ جس کو قوی سمجھے اسی پر عمل کرے وہ مختار ہے، اور جو شخص محض مقلد ہے یعنی احادیث کے دلائل میں غور وفکر کی صلاحیت نہیں ہے وہ امام صاحب کا قول دریافت کرلے اس پر عمل کرے یا جس کے مسلک کا پہلے سے مقلد ہے اسی پر اعتماد کرے اور عمل کرے اس صورت میں دونوں قسم کے مقلد تقلید سے باہر نہیں سمجھے جائیں گے۔ مصنف ہدایہؒ نے تجنیس میں کہا ہے کہ میرے نزدیک تو بہر حال امام صاحبؒ کے قول پر ہی فتوی دینا چاہئے۔انتہی۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اعمال کا تعلق چونکہ نیت کے ساتھ ہے، اس لئے اگر کسی مقلد کے دل میں اس کے غور وفکر کے بعد یہ بات جم گئی اور یقین ہو گیا کہ یہی بات قوی ہے تو اسے چھوڑ کر دوسری بات پر عمل کرنے میں گناہ کا خوف ہے اور ایسے شخص کے بارہ میں سخت وعید آئی ہے، اور ترک کر دینے میں یعنی دوسری بات پر عمل نہ کرنے بلکہ اپنے یقین پر عمل کرنے پر کوئی گناہ نہیں ہے، اور ہمارے مذہب میں مسلمہ قاعدہ ہے کہ حلال وحرام یا حظر واباحت کے درمیان کسی مسئلہ میں تعارض ہونے کی صورت میں حظر اور حرمت کو ترجیح دینا واجب ہے، پس مذہب کے تقاضے کے مطابق اس پر یہ لازم ہو گا کہ اپنے یقین پر عمل کرے اور چونکہ یہ یقین اسی شخص کو حاصل ہوا ہے لہٰذا اس پر یہ واجب بھی نہیں ہے کہ دوسروں کو بھی اسی پر عمل کرنے کے لئے فتوی دے، بلکہ اصل مذہب بیان کر کے صرف یہ ظاہر کر دے کہ میرے نزدیک یہ قوی ہے، واللہ تعالے اعلم بالصواب۔

میں نے اس شفق کے مسئلہ کو پورے دلائل کے ساتھ یہ واضح کر دیا ہے کہ میرے نزدیک امام اعظمؒ کا مذہب بہت قوی ہے اور جس مسئلہ میں علماء کا قوی اختلاف ہو اس میں یہ لازم ہوتا ہے کہ ایسے اختلاف سے حتی الامکان بچنے کی کوشش کی جائے، اس بناء پر موجودہ مسئلہ میں یہ بہتر ہو گا کہ مغرب کی نماز تو سرخی غائب ہونے سے پہلے پڑھی جائے مگر عشاء کی نماز سپیدی ختم ہونے

کے بعد پڑھی جائے، اگر کسی نے یہ قسم کھائی کہ میں آج فلاں مسجد میں جاکر مغرب کی نماز ادا کروں گا، وہاں پہونچنے پر سرخی جاتی رہی مگر سپیدی موجود تھی تو امام اعظم کے قول کے مطابق وہ حانث نہ ہوگا لیکن صاحبین اور دوسرے ائمہ کے نزدیک وہ حانث ہو جائے گا۔

اگر یہ کہا جائے کہ فتوی تو صاحبینؒ کے قول پر دیا گیا ہے، تو جواب یہ ہوگا کہ نوح آفندیؒ نے کہا کہ اس فتوی پر اعتماد کرنا جائز نہیں ہے۔ط۔ اور ابن نجیمؒ نے کہا ہے کہ قول صحیح اور مفتی بہ امام صاحب کا قول ہے، مج، اور یہ بات پہلے معلوم ہو چکی ہے کہ مشائخ کی ایک جماعت نے امام اعظمؒ کے قول کو احوط کہا ہے اور خود مصنف ھدایہ بھی امام صاحب کے قول پر ہی فتوی دیتے ہیں، اور ابن الہمام اور ان کے شاگرد قاسمؒ نے امام صاحب کے قول کو ارجح واحوط اور اصح کہا ہے، پس اب اس کے خلاف فتوی نہیں دینا چاہئے، واللہ تعالی اعلم۔م۔

**واول وقت العشاء اذا غاب الشفق...... الخ**

عشاء کا اول وقت جب شفق چھپ جائے، ف، یعنی صاحبینؒ کے قول پر جب سرخی جاتی رہے، اور امام صاحبؒ کے قول پر جو قول اصح ہے جب کہ سپیدی جاتی رہے، اس وقت عشاء کا اول وقت شروع ہوگا۔

**وآخر وقتها مالم یطلع الفجر......الخ**

اور عشاء کا آخری وقت اس وقت تک باقی رہے گا جب تک کہ صبح صادق طلوع نہ ہو، ف، ظاہری کلام سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ صبح صادق کے طلوع ہونے کا اعتبار ہوتا ہے، لیکن مشائخ نے اس بات میں اختلاف کیا ہے کہ صبح دوم یعنی صبح صادق کے طلوع ہونے کا اعتبار ہے یا اس کے پھیل جانے اور منتشر ہو جانے کا اعتبار ہوتا ہے۔المحیط۔

جن مشائخ نے پھیل جانے کا اعتبار کیا ہے ان کے قول میں زیادہ وسعت ہے، اور اسی قول کی طرف اکثر علماء کا رجحان ہے۔ مختار الفتاوی۔ لیکن زیادہ احتیاط اس بات پر ہے کہ روزہ اور عشاء کے وقت میں تو قول اول کا اعتبار کیا جائے اور نماز فجر میں قول دوم پر عمل کیا جائے، ابوالمکارم فی شرح النقایہ، صاحب ہدایہؒ کے کلام سے بھی یہی ظاہر ہوتا ہے کہ عشاء کا وقت صرف فجر کے طلوع ہوتے ہی ختم ہو جائیگا، اس لئے اگر اس وقت کچھ کھایا پیا تو اس دن کا روزہ نہ ہوگا، اس جگہ الفجر سے مراد صبح صادق ہے کیونکہ صبح کاذب ظاہر ہونے سے روزہ دار کے لئے کھانا پینا ممنوع نہیں ہوتا ہے جیسا کہ نماز فجر کے وقت کے بیان میں گذر چکا ہے۔ یہ بات بھی یاد رکھنے کے لائق ہے کہ الفجر والظہر وغیرہ الفاظ کا اطلاق (جس طرح ان کے اوقات پر ہوتا ہے اسی طرح ان کی نماز پر ہوتا ہے اسی طرح) جیسے فقہاء کے کلام میں ہوتا ہے اسی طرح احادیث میں بھی ہوتا ہے، چنانچہ یوں کہا جاتا ہے اقام الفجر اور اقام الظہر وغیرہ۔م۔

**لقوله علیه السلام: وآخر وقت العشاء حین لم یطلع الفجر، وهو حجة علی الشافعیؒ فی تقدیره بذهاب ثلث اللیل، واول وقت الوتر بعد العشاء، وآخره مالم یطلع الفجر، لقوله علیه السلام فی الوتر: فصلوها ما بین العشاء الی طلوع الفجر، قالؒ: هذا عندهما.**

ترجمہ:- رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ عشاء کا آخری وقت اس وقت تک ہے جب تک کہ فجر طلوع نہ ہو، اور یہی فرمان امام شافعیؒ کے خلاف دلیل ہے اس بات میں کہ انہوں نے عشاء کے وقت کے لئے ایک تہائی شب کے ختم ہونے کو متعین کیا ہے، اور وتر کا اول وقت عشاء کے بعد ہے اور اس کا آخری وقت بھی اس وقت تک ہے جب تک کہ فجر طلوع نہ ہو وتر کے بارے میں رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ اس نماز کو عشاء اور طلوع فجر کے درمیان پڑھو۔ مصنفؒ نے کہا ہے کہ یہ حکم صاحبینؒ کے مذہب کے مطابق ہے۔

## توضیح: وتر کا اولی اور آخری وقت عشاء اول اور عشاء آخرہ

**لقوله عليه السلام: وآخر وقت العشاء حين لم يطلع الفجر......الخ**

رسول اللہ علیہ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ عشاء کا آخری وقت اس وقت تک ہے کہ فجر طلوع نہ ہو۔ ف۔ یہ عبارت کسی حدیث میں نہیں پائی گئی ہے، اور یہ غریب ہے، مبسوط میں ابو ہریرہؓ کی روایت کا حوالہ دیا گیا ہے، مگر کسی بھی شارح نے اسے بیان نہیں کیا ہے، اور یہ حوالہ بھی صحیح نہیں ہے۔

طحاویؒ نے شرح الآثار میں بیان کیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ مجموعہ احادیث سے یہ بات ظاہر ہوئی کہ عشاء کا آخری وقت وہ ہے جب طلوع فجر ہو، اس لئے کہ ابن عباس وابو موسی اور ابو سعید خدریؓ نے روایت کی ہے کہ رسول اللہ علیہ نے عشاء کی نماز تہائی رات تک مؤخر کی ہے، اور ابو ہریرہؓ اور انسؓ آدھی رات تک تاخیر کی روایت کی ہے، اور ابن عمرؓ دو تہائی رات تک تاخیر کرنا بیان کیا ہے، اور ام المومنین عائشہؓ نے عامۃ اللیل تک کی روایت کی ہے، یعنی انہوں نے لفظ عامۃ اللیل فرمایا ہے اور مذکورہ یہ تمام روایتیں صحیح احادیث میں موجود اور مروی ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ پوری رات اس عشاء کا وقت ہے، لیکن اول وقت سے تہائی رات تک افضل اور نصف شب تک کم اور نصف شب کے بعد اس سے بھی کم ہے، یہ پوری بحث عینی اور الفتح میں موجود ہے۔

پھر میں مترجم کہتا ہوں کہ اس کلام اور تفصیل سے یہ بات معلوم ہوئی کہ رات کے ان اوقات میں سے کوئی وقت بھی نماز مکروہ نہ ہو، اور مکروہ کس طرح ہو سکتا ہے جب کہ صحیح حدیث سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ خود رسول اللہ علیہ نے نصف رات دو تہائی رات بلکہ اس کے بعد بھی نماز پڑھی ہے اس بناء پر کچھ لوگوں کے کلام میں یہ بات پائی جاتی ہے کہ نصف شب کے بعد وقت مکروہ ہے اس کی کوئی حقیقت نہیں ہے البتہ کراہت اس اعتبار سے ہوگی کہ جماعت میں افراد کی تعداد کم ہوگی یا ان کو ناگواری یا سستی ہو تو کراہت کی یہ وجہیں وقت کے لحاظ سے نہیں بلکہ دوسری وجہوں سے ہیں، اس کی مزید بحث انشاء اللہ جلد آئیگی، م۔

**وهو حجة على الشافعيؒ في تقديره بذهاب ثلث الليل......الخ**

امام شافعیؒ نے اپنے طور پر عشاء کے آخر وقت کو تہائی شب ہونے پر ختم کر دیا ہے تو ان کے اس خیال کے خلاف ہمارا قول حجت ہے۔ ف۔ صحیح بات یہ ہے کہ ہم میں اور ان میں کوئی اختلاف نہیں ہے، لیکن شارح اکملؒ اور دوسروں نے بھی یہ کہا ہے کہ امام شافعیؒ نے حدیث الامامۃ سے تہائی رات عشاء کے وقت کی حد مقرر کی ہے، اور عینیؒ نے اس کا انکار کیا ہے کیونکہ امام شافعیؒ کا مذہب جو حلیہ میں مذکور ہے یہ ہے کہ عشاء کا مستحب وقت جو قول قدیم میں ہے نصف شب تک ہے اور امام احمدؒ سے بھی یہی ایک روایت ہے لیکن جدید قول میں تہائی رات ہے اور یہی قول امام مالکؒ کا ہے اور امام احمدؒ کی یہ دوسری روایت ہے، لیکن عشاء کی نماز کے جائز ہونے کا وقت جب تک فجر صادق طلوع نہ ہو اس سے یہ بات واضح ہوگئی کہ ہمارے اور امام شافعیؒ کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے، اور سروجیؒ نے ھدایہ کی شرح میں لکھا ہے کہ طلوع فجر تک عشاء کے وقت کے باقی رہنے پر سب کا اجماع ہے۔

**واول وقت الوتر بعد العشاء، وآخره مالم يطلع الفجر......الخ**

اور وتر کا اول وقت عشاء کے بعد کا ہے، اور وتر کا آخری وقت جب تک طلوع فجر نہ ہو۔ ف۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وتر فرض عملی ہے یعنی اعتقاد کے لحاظ سے اس کا ثبوت عشاء کے ثبوت کی طرح قطعی نہیں ہے، مگر عمل کے اعتبار سے وتر بھی مثل عشاء کے فرض ہے، جیسا کہ المنابع والمنافع والمنتقی کے حوالہ سے عینی میں ہے، اور صاحبینؒ اور ان کے علاوہ باقی تینوں ائمہؒ کے نزدیک وتر سنت ہے، اس وتر کی مکمل بحث انشاء اللہ باب الوتر میں آئیگی، مصنفؒ نے ابھی ذکر کیا تھا کہ وتر کا وقت بعد عشاء یعنی بعد نماز عشاء کے طلوع فجر تک ہے۔

**لقوله عليه السلام في الوتر: فصلوها ما بين العشاء الى طلوع الفجر......الخ**

ان کی دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے اس کو عشاء سے طلوع فجر تک کے درمیان کسی وقت بھی پڑھ لو۔ف۔یہ مکمل حدیث ابوبصرہ غفاریؓ سے اس طرح مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ اللہ تعالے نے تمہارے واسطے ایک نماز زیادہ کی ہے جو وتر ہے، تم اس کو پڑھا کرو نماز عشاء سے نماز فجر تک کے درمیان میں اس کی روایت حاکم نے مستدرک میں ابن لہیعہؒ کی سند سے کی ہے۔ع۔اور خارجہ بن حذافہؓ نے رسول اللہ ﷺ سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا کہ اللہ تعالے نے تم کو ایک نماز کا حکم دیا ہے جو تمہارے لئے سرخ اونٹوں سے بہتر ہے اور وہ وتر ہے، اس کو تمہارے لئے عشاء آخرہ سے طلوع فجر تک کے درمیان کر دیا ہے، ابوداؤد اور ترمذی نے اس کی روایت کی ہے، تیسر الوصول میں ہے کہ عشاء آخرہ سے مراد نماز عشاء ہے جیسے عشاء اولیٰ سے مراد نماز مغرب ہے۔

**قالؒ : ھذا عندھما ......الخ**

مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ یہ صاحبینؒ کے نزدیک ہے،ف، یعنی وتر کا وقت عشاء کی نماز کے بعد ہے، کیونکہ ان کے نزدیک وتر سنت ہے اس لئے یہ عشاء کے تابع ہوئی، اور اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ وتر کے بارے میں صاحبین کا مذہب مرجح ہے، واللہ اعلم۔

**وعند ابی حنیفةؒ وقته وقت العشاء الا انه لا یقدم علیه عند التذکیر للترتیب.**

ترجمہ :-اور ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس وتر کا وقت عشاء کا وقت ہے، البتہ یاد ہوتے ہوئے اسے عشاء پر مقدم نہیں کیا جا سکتا ہے، ترتیب ضروری ہونے کی وجہ سے۔

## توضیح :-نماز وتر اور نماز عشاء کے درمیان ترتیب ہے

**وعند ابی حنیفةؒ وقته وقت العشاء......الخ**

اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک وتر کا وقت عشاء کا وقت ہے،ف، امام صاحبؒ کی دلیل یہی روایت ہے اس طرح سے کہ بعض روایتوں میں یوں منقول ہے **فجعلها لکم فیما بین العشاء الی طلوع الفجر**، وتر کو تمہارے لئے عشاء سے طلوع فجر تک کے درمیان کر دیا ہے، یہ اس بات کی دلیل ہے کہ وقت عشاء سے طلوع فجر تک وتر کا وقت ہے۔م۔اور ایک وقت میں جب دو نمازیں واجب ہوں تو وہ وقت ان دونوں کے لئے ہوتا ہے۔

لیکن ایک اعتراض یہ ہوتا ہے کہ اگر وہ وقت دونوں کے لئے ہے تو عشاء کی نماز پر وتر کو مقدم کرنا جائز ہوگا، اس کا جواب یہ ہے کہ ایک وقت ہونا اور بات ہے اور مقدم و مؤخر ہونے میں ترتیب کا لحاظ رکھنا اور بات ہے اس طرح دونوں کا وقت ایک ہی ہوا۔

**الا انه لا یقدم علیه عند التذکیر للترتیب......الخ**

مگر یاد رہتے ہوئے وتر کو عشاء پر مقدم کرنا ترتیب واجب ہونے کی وجہ سے جائز نہ ہوگا۔ف۔کیونکہ وتر فرض اعتقادی ہے اس لئے ان دونوں کے درمیان ترتیب واجب ہوئی، لیکن ترتیب واجب ہونے کے لئے کئی شرطیں بھی ہوتی ہیں اس کی تفصیل قضاء نمازوں کی بحث میں آئیگی، ان شرطوں میں سے ایک شرط یہ بھی ہے کہ یاد بھی ہو، اسی لئے یہاں یہ بات بتا دی گئی کہ یاد ہونے کی حالت میں بے ترتیبی جائز نہ ہوگی،م، اسی لئے مبسوط شیخ الاسلام میں ہیں کہ اگر کسی نے وتر کو عشاء سے پہلے قصداً پڑھا تو بغیر کسی اختلاف کے اس پر اس نماز کو دہرانا واجب ہوگا۔النہایہ۔

امام صاحبؒ کے نزدیک اعادہ اس لئے واجب ہوگا کہ اس نے ترتیب واجب کی خلاف ورزی کی ہے اس لئے اس کا اعادہ واجب ہوگا، اور صاحبینؒ کے نزدیک اس لئے کہ ان کے نزدیک وتر عشاء کے تابع ہے اس لئے یہ ہر حال میں عشاء کے بعد ہوگی

اس سے پہلے وتر کی نماز اگرچہ سنت تھی مگر اس کو شروع کر دینے کی وجہ سے اب اس کی قضاء واجب ہوگی۔ فافہم۔ م۔ اگر کوئی بھول کر وتر کی نماز عشاء سے پہلے پڑھ لے یا کوئی بے وضو صرف عشاء کی نماز پڑھ کر سو گیا پھر اٹھ کر تازہ وضو کر کے وتر کی نماز پڑھی اس کے بعد اسے یاد آیا کہ میں نے بے وضو عشاء کی نماز پڑھی تھی اس لئے امام صاحبؒ کے نزدیک وتر کو دوبارہ پڑھنے کی ضرورت نہ ہوگی (کہ بھول کر یہ نماز عشاء سے پہلے ہوگئی ہے) لیکن صاحبینؒ کے نزدیک اعادہ کرے (کیونکہ عشاء سے پہلے ہونے کی وجہ سے اس کا وقت ہی نہیں ہوا تھا) النہایہ۔

اگر تہجد کی نماز پڑھنے کے بعد کسی نے وتر کی نماز پڑھی اس کے بعد اسے یاد آیا کہ میری عشاء کی نماز بغیر وضو کے ہوگئی تھی تو اقوال فقہاء کے ظاہر کی بناء پر تہجد کی نماز کا اعادہ ضروری نہ ہوگا، لیکن محققین کے قول کی بناء پر جن میں سے شیخ عارفؒ ہیں تہجد کی نماز بے جوڑ رکعتیں ہوتی ہیں جب کہ صحاح کتب کی حدیثوں سے یہی ظاہر بھی ہوتا ہے تو صاحبینؒ کے قول کے مطابق اعادہ ہونا چاہئے، واللہ تعالے اعلم بالصواب۔

## جن ملکوں میں عشاء و وتر کا وقت نہیں ہوتا

یعنی غروب شفق سے پہلے صبح ہو جاتی ہے تو کیا ان لوگوں پر عشاء کی نماز لازم ہوگی یا نہیں، نیز امام صاحبؒ کے قول کے مطابق وتر بھی واجب ہوئی نہیں، تو اس سلسلہ میں دو اقوال ہیں ایک یہ کہ ہاں دونوں لازم ہیں اس لئے صبح طلوع ہوتے وقت ہی اندازہ کر کے جس میں دونوں نمازیں ہو سکتی ہو اس وقت کو عشاء اور وتر کا وقت مان کر دونوں نمازیں پڑھ لی جائیں اس کے بعد سے صبح کی نماز کا وقت سمجھا جائے، بعض فقہاء نے اسی قول کو ترجیح دی ہے، دوسرا قول یہ ہے کہ دونوں نمازیں لازم نہ ہوں گی اور کچھ فقہاء نے اسی قول کو ترجیح دی ہے، اور صحیح کہا ہے۔

اب میں مترجم مناسب سمجھتا ہوں کہ ان دونوں اقوال کی تحقیق و توضیح کر دوں، **ولا حول ولا قوة الا بالله العزيز الحكيم**، معلوم ہونا چاہئے کہ بہت دور شمالی علاقوں میں ملک صقالیہ میں ایک شہر بلغار ہے، بحر الرائق۔

امداد الفتاح میں ہے کہ گرمی کے ابتدائی دنوں میں تحویل آفتاب برج سرطان میں ہوتی ہے تو وہاں ۲۴ گھنٹوں میں سے ۲۳ گھنٹے آفتاب نظر آتا ہے اور صرف ایک گھنٹہ غائب رہتا ہے۔ ح ط۔

اور مجھے ایک یلغاری شخص نے کہا ہے کہ ہماری ہاں سخت گرمی میں لال شفق غائب ہونے سے پہلے فجر طلوع ہو جاتی ہے اور وہاں کے لوگ روزہ کے دنوں میں رات کا اندازہ فرض کر کے ایک دو بار کھاتے ہیں، اور اس جگہ سے دور رہنے والے نے مجھ سے بیان کیا ہے کہ وہاں اندھیرہ بالکل نہیں ہوتا ہے اسی طرح بعض دوسرے ملک ایسے بھی ہوتے ہیں جہاں صرف چراغ وغیرہ روشنی ہوتی ہے اور آفتاب کی روشنی بالکل نہیں ہوتی ہے۔

پھر میں یہ کہتا ہوں کہ یہ بیانات علم ہیأت کے بہت قریب ہیں اور قطب کے علاقوں میں آفتاب بہت کم وقت کے لئے غائب ہوتا ہے، بہر صورت اگر ایسی ہی بات ہو کہ وہاں عشاء اور وتر کا وقت نہیں ملتا ہو تو بھی یہ دونوں نمازیں پڑھی جائیں اور ان کے لئے اندازہ کر کے ایک وقت مقرر کر لیا جائے۔ ت۔ اور وہ لوگ قضاء بھی نہیں کرینگے کیونکہ ان کو اداء کا بھی وقت نہیں ملتا ہے، برہان کبیرؒ نے اسی پر فتوی دیا ہے، اور ابن الہمامؒ نے اسی قول کو اختیار کیا ہے ابن الشحنہؒ نے اسی کو صحیح کہا ہے، اور تنویر میں اسی کو مذہب قرار دیا ہے، اور لکھا ہے کہ ایک قول یہ ہے کہ وہاں کے لوگوں پر نہ عشاء فرض اور نہ وتر لازم ہے۔ ت۔ کیونکہ ان دونوں کا وقت ہی نہیں ہوتا ہے جو نماز کی فرضیت کا سبب ہوتا ہے کنز میں بھی اسی قول کو اختیار کیا ہے یہی قول دور اور ملتقی الابحر میں ہے، اور بقالیؒ نے اسی کا فتوی دیا ہے اور حلوانیؒ نے اس کی موافقت کی اور مرغینانیؒ نے بھی اسی پر اتفاق کیا، اور شرنبلالی اور حلبیؒ نے اسی کو ترجیح دی ہے۔ د۔

مجتبیٰ شرح قدوری میں ہے کہ برہان الائمہ کے وقت میں ان کے پاس ایک استفتاء آیا کہ ہم لوگ اپنے شہر میں عشاء کا وقت نہیں پاتے ہیں تو کیا ہم پر عشاء کی نماز لازم ہے تو جواب دیا کہ ہاں تم پر عشاء کی نماز لازم ہے، مگر ظہیر الدین مرغینانیؒ نے فتویٰ دیا کہ واجب نہیں ہے پھر یلغار سے اسی مضمون کا استفتاء شمس الائمہ حلوائیؒ کے پاس آیا تو انہوں نے فتویٰ دیا کہ تم پر عشاء کی نماز واجب ہے، اور سیف السنہ بقالیؒ سے بھی خوارزم میں اسی سوال کا جواب مانگا گیا تو انہوں نے لکھا کہ تم پر عشاء کی نماز واجب نہیں ہے، جب یہ جواب حلوائیؒ کو پہونچا تو انہوں نے اپنے شاگرد کو لکھ بھیجا، انہوں نے یہ سوال کیا تھا کہ آپ اس شخص کے بارے میں کیا فرمائینگے جو پانچوں وقت کی فرض نمازوں سے کسی ایک کا انکار کرتا ہو بقالیؒ اس سوال کا مطلب سمجھ گئے پھر فرمایا کہ تم ایسے شخص کے بارے میں کیا کہو گے جس کے دونوں ہاتھ کہنیوں سمیت کٹ گئے یا دونوں پاوں ٹخنوں سمیت کٹ گئے ہوں کہ اس پر وضو کے چار فرائض میں سے اب کتنے فرائض باقی ہیں شاگرد مذکور نے جواب دیا کہ صرف تین فرائض باقی رہگئے ہیں کیونکہ چوتھے فرض کی ادائیگی کا محل اس کے پاس باقی نہیں رہا اس جواب کے بعد انہوں نے فرمایا کہ یہی بات اس جگہ بھی ہے کہ اس کے پاس عشاء کا وقت ہی نہیں ملا ہے لہٰذا عشاء کی نماز لازم نہ ہو گی۔

جب یہ جواب شمس الائمہ حلوائیؒ کو پہونچا تو انہوں نے اسے بہت پسند کیا اس کے بعد اس مسئلہ میں اپنے پہلے قول سے انہوں نے رجوع کر کے بقالیؒ کے ساتھ موافقت کر لی۔ المنح۔

ابن الہمامؒ نے تمام اقوال کے نقل کرنے کے بعد امام برہان الکبیرؒ کے قول کو ترجیح دی اور بقالیؒ کے جواب میں کہا کہ جو شخص تحقیقی نظر سے غور کے ساتھ دیکھے گا اس کو اس بات میں شک باقی نہیں رہے گا کہ وضو کے فرض کے محل میں اور نماز کے سبب جعلی یعنی وقت نہ ہونے میں بہت فرق ہے کیونکہ نماز کا نفس وجوب دراصل سبب خفی سے ثابت ہے اور وقت کو اس سبب خفی کی علامت اور ظاہری سبب مقرر کر دیا گیا ہے اس لئے اس سبب ظاہری و جعلی کے نہ ہونے سے اصلی اور حقیقی سبب جو نفس الامر میں ہے وہ ختم اور معدوم نہ ہو گا جب کہ اس کے پائے جانے پر دوسری دلیل پائی جا رہی ہو، جیسا کہ اس جگہ دوسری دلیلیں موجود ہیں، یعنی واقعہ معراج کی حدیثیں جو مشہور اور مستفیض ہیں کہ پہلے پانچ نمازیں فرض کی گئی تھیں پھر آہستہ آہستہ کم کرتے ہوئے وہ پانچ ہی نمازیں رکھی گئی ہیں اب ساری دنیا والوں کے لئے صرف پانچ نمازوں کی فرضیت اسی طرح باقی رہ گئی ہے کہ ان میں کسی ملک علاقہ یا زمانہ کی کوئی تفصیل اور تفریق نہیں ہے حالانکہ رسول اللہ ﷺ کی رسالت تو ہمیشہ کے لئے اور ساری دنیا کے لئے عام ہے اور ان میں کوئی تفصیل نہیں بتائی گئی ہے کہ کن ملکون کے لئے پانچ اور کن ملکوں یا کس زمانہ والوں کے لئے چار نمازیں ہو نگی۔ الفتح۔

اور جب کوئی شخص اسلام لے آتا ہے تو وہ یقین کر لیتا ہے کہ اللہ تعالے نے چوبیس گھنٹے میں پانچ نمازیں فرض فرمائی ہیں۔ م۔ اور خروج دجال کی حدیثوں میں ہے کہ صحابہ کرامؓ نے عرض کیا یا رسول اللہ ﷺ وہ دجال زمین میں کتنے دنوں تک رہے گا فرمایا کہ وہ ایسے چالیس دنوں تک رہے گا کہ ان میں سے ایک دن ایک سال کے برابر اور ایک دن ایک ماہ کے برابر اور ایک دن ایک ہفتہ کے برابر اور باقی دن تمام دنوں کے برابر ہوں گے۔

اس پر پھر سوال کیا گیا ہے کہ یا رسول اللہ ﷺ وہ جو ایک سال کے برابر ہو گا کیا ہمیں اس میں ایک ہی دن کی نمازیں پڑھنی ہو گی اور ایک ہی روز کی نمازیں کافی ہو گی آپؐ نے فرمایا کہ نہیں اس کے لئے تمہیں اندازہ کرنا ہو گا مسلم وغیرہ نے اس حدیث کی روایت کی ہے، اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ سال کے ساڑھے تین سو سے زائد دنوں میں ہر روز ایک عدد کی نماز کا اندازہ تو اس خاص دن کی عصر کے شروع ہونے سے پہلے کرنا ہو گا خواہ ایک مثل کے اعتبار سے ہو یا دو مثل کے اعتبار سے، اس طرح وقت کے پائے جانے کے وجہ سے وجوب کے معنی تو اس وقت متحقق نہیں ہو سکتے۔ م۔ اسی طرح اس پر دوسری نمازوں فجر ظہر وغیرہ کو بھی قیاس کیا جا سکتا ہے۔ الفتح۔ اس طرح ہر نماز ساڑھے تین سو سے زائد نمازیں دس دن ادا کرنی ہو گی، حالانکہ آفتاب غروب ہوا ہی نہیں

ہے، خلاصہ یہ ہوا کہ مقرر اوقات وجوب نماز کے ایسے اصلی سبب ثابت نہیں ہوئے جن کے نہ ہونے سے نماز لازم ہی نہ ہو، لامحالہ وجوب نماز کا اصلی سبب حقیقت میں ایک معنی خفی ہیں، اور یہ اوقات خمسہ ان کے لئے صرف علامات مقرر کردئے گئے ہیں ۔م۔

اس تفصیل کے جاننے سے یہ بات وضاحت کے ساتھ معلوم ہوگئی کہ پانچوں نمازیں حقیقت میں عموماً ہر شخص پر اور ہر حال میں لازم ہیں اور ان میں ایسی کوئی تقسیم نہیں ہے کہ جب یہ اوقات نہ ہوں جب بھی ان نمازوں کا وجوب ختم نہ ہوگا، بلکہ عمومی طریقہ سے واجب ہیں، حد یہ ہے کہ اگر یہ اوقات نہ ہوں جب بھی ان نمازوں کا وجوب ختم نہ ہوگا اسی طرح خود رسول اللہ علیہ نے بھی فرمادیا ہے کہ پانچ نمازیں ہیں کہ اللہ تعالے نے اپنے بندوں پر لکھ دیا ہے یعنی فرض کرچکا ہے۔ الفتح۔ اس میں رسول اللہ علیہ نے یہ نہیں فرمایا ہے کہ پانچ اوقات ایسے ہیں کہ ان میں اللہ تعالے نے نمازیں فرض کی ہیں، بلکہ نماز کی اصلی فرضیت اوقات کی قید کے بغیر ہی ہے، اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ پانچوں نمازیں وجوب کی اصل سبب کی بناء پر لازم ہیں اگر چہ اوقات میں تغیر و تبدل ہوتا رہے، اور اس کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ ان کی قضاء بھی لازم آتی ہے، حالانکہ کسی چیز کا ذمہ اس کے سبب ادا کے ختم ہوجانے سے ساقط ہوجاتا ہے۔م۔

اب سوال کا جواب کہ اہل بلغار جن کا تذکرہ گذر چکا ہے اور ان کے جیسے دوسرے وہ لوگ جو کسی نماز کا وقت نہیں پاتے ہیں وہ ان نمازوں کو پڑھتے وقت قضاء کی نیت کرینگے یا ادا کی نیت کرینگے، تو اس میں صحیح قول یہی ہے کہ وہ قضاء کی نیت نہیں کرینگے کیونکہ ادا کرنے کا وقت ہی نہیں پایا گیا ہے، الفتح۔

اس موقع پر حلبیؒ نے اعتراض کیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ پانچوں نمازوں کی فرضیت تو ہم نے مان لی لیکن ان کے واسطے کچھ اسباب اور شروط بھی تو فرض کئے گئے ہیں، اب اگر اس جگہ یہ مراد ہو کہ پانچوں نمازیں اپنے اسباب اور شروط کے ساتھ واجب ہیں تو بات صحیح ہے، لیکن اہل بلغار جیسے لوگوں کے ہاں وقت جو ایک سبب ہے وہ نہیں پایا جارہا ہے اور اگر یہ مراد ہو کہ اسباب کا لحاظ کئے ہر شخص پر مطلقاً لازم ہیں تو یہ بات تسلیم نہیں ہے کیونکہ مثلاً اگر کوئی حائضہ عورت طلوع آفتاب کے بعد پاک ہوتی ہے تو اس پر اس فجر کو چھوڑ کر صرف چار نمازیں ہی فرض ہوتی ہیں، اور دجال کی حدیث خلاف قیاس ہے اس پر قیاس کرنا درست نہیں ہے۔ط۔

اختصار کے ساتھ جواب یہ ہے کہ اسباب و شروط کے ساتھ مراد ہیں لیکن وقت سبب اصلی نہیں ہے بلکہ صرف علامت ہے جیسا کہ حدیث دجال میں اس بات کی تائید موجود ہے کہ اوقات اصلی سبب نہیں ہیں، اور یہ بات قیاس کے کچھ خلاف بھی نہیں ہے۔م۔

علامہ حصکفیؒ نے خلاف قیاس کے اعتراض کو چھوڑ کر اس طرح اعتراض کیا ہے کہ حدیث دجال کے دن میں تین سو سے زیادہ عصر کا زمانہ تو موجود ہے البتہ علامت موجود نہیں ہے، اور اس مسئلہ میں زمانہ اور علامت دونوں غیر موجود ہیں۔ الدر، میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ اعتراض تو کچھ بھی نہیں ہے کیونکہ زمانہ تو مسلسل چلا آرہا ہے ایک وقت آتا ہے تو دوسرا وقت جاتا ہے بلکہ دجال کے دن میں تو سینکڑوں عصر تک کوئی علامت نہ ہوگی، اور اہل بلغار کے یہاں تو صرف ایک ہی نماز کے علاوہ علامتیں پائی جاتی ہیں اسی لئے طحاویؒ وغیرہ نے بھی اعتراض کو رد کردیا ہے اور اقرار کرلیا کہ وقت مقرر کرکے عشاء کے فرض ہونے کی دلیل بہت ہی واضح ہے، میں بھی کہتا ہوں کہ ہاں وہ بہت واضح دلیل ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔م۔

یہاں تک مطلق اوقات کا بیان تھا اب ان اوقات میں سے مستحب اوقات کا بیان شروع ہوگا۔

**فصل: ويستحب الإسفار بالفجر، لقوله عليه السلام: أسفروا بالفجر، فانه اعظم للاجر.**

ترجمہ:- اور فجر کے وقت میں اسفار کرنا مستحب ہے رسول اللہ علیہ کے اس فرمان کی وجہ سے فجر میں اسفار کرو کیونکہ یہ

عمل اجر کو بہت زیادہ کرنے والا ہے۔

## توضیح:۔فصل مستحب اوقات

**فصل : ويستحب الإسفار بالفجر......الخ**

یہ فصل مستحب اوقات کے بیان میں ہے فجر کی نماز کو اسفار کے وقت میں پڑھنا یا فجر کی نماز کو اسفار کرنا مستحب ہے۔ف۔ اسفار کے معنی ہیں روشن کرنا اور اسفار بالفجر کے معنی ہوئے نماز فجر کو اسفار کے وقت میں ادا کرنا، مبسوط، مفید، تحفہ، قنیہ میں ہے کہ ہمیشہ ہر زمانے میں صبح کو اسفار میں ادا کرنا تغلیس (اندھیرے) میں ادا کرنے سے بہتر ہے مصنفؒ کے کلام سے یہی ظاہر ہے محیط اور بدائع میں لکھا ہے کہ جب آسمان صاف یعنی ابر وغیرہ نہ ہو تو ایسے وقت میں اسفار افضل ہے سوائے اس صورت کے کہ حاجی مزدلفہ میں ہو کہ وہاں تغلیس ہی افضل ہے،ع، جیسے عورت کو ہر جگہ تغلیس افضل ہے اور نماز فجر کے علاوہ دوسرے اوقات میں عورت کے لئے یہ مستحب ہے کہ مردوں کے جماعت سے فارغ ہو جانے کا انتظار کرے،القنیہ۔ع۔

اور اتنی تاخیر بھی نہ کریں کہ آفتاب کے طلوع ہونے میں بلکہ اس میں زردی ظاہر ہونے کا شبہ ہونے لگے یہاں تک کہ اگر کسی وجہ سے نماز میں کوئی ایسی خرابی ظاہر ہو جس سے نماز لوٹانا ضروری ہو تو مسنون قرأت کے ساتھ اسے دوبارہ پڑھنا ممکن ہو،اور قاضی خان کے جامع میں ہے کہ چالیس آیتوں سے ساٹھ آیتوں تک آیتوں کو ترتیل قرأت سے پڑھنا بھی مسنون قرأت ہے،بعضوں نے کہا ہے کہ آخری حد تک تاخیر کی جائیگی اور فساد نماز کا اندیشہ دل میں نہیں لایا جائے گا کہ یہ وہمی بات ہے اس وہم کی وجہ سے تاخیر مستحب ترک نہیں کیا جائے گا۔

اور طحاویؒ نے سائب بن یزیدؓ سے روایت کی ہے کہ میں نے عمرؓ کے پیچھے صبح کی نماز پڑھی ہے انہوں نے سورہ بقرہ کی تلاوت کی اور اتنی تاخیر کی کہ جب نماز سے فارغ ہوئے تو لوگوں نے سورج کی طرف نظر اٹھا کر دیکھنا شروع کیا اور کہا کہ آفتاب طلوع ہو چکا ہے حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ اگر طلوع ہو چکا ہے تو اس نے ہمیں غافلوں میں سے نہیں پایا (کہ ہم عبادت میں مشغول تھے نیند کی حالت میں نہ تھے) اور مبسوط وبدائع میں ہے کہ طحاویؒ نے کہا ہے کہ جس کا ارادہ قرأت طویل کرنے کا ہو اسے چاہئے کہ تغلیس میں شروع کر کے اسفار میں ختم کرے ورنہ اسفار میں شروع کرے اور کہا ہے کہ امام صاحبؒ اور صاحبینؒ سب کا یہی قول ہے، لیکن ظاہر الراویۃ تو یہ ہے کہ اسفار ہی میں شروع کرے اور اسفار ہی میں ختم بھی کرے۔مع۔یہی مختار ہے۔د۔

اسفار بالفجر کے معنی بھی یہی ہیں کہ نماز کو اسفار میں ادا کرے تو مکمل نمار کو اسفار ہی میں ہونا چاہئے۔ف۔میں کہتا ہوں کہ طحاویؒ ائمہ ثقات میں سے جلیل القدر ہیں ان کی روایت بھی بہت زیادہ قابل اعتماد ہے،اور ان کی روایت اور ظاہر الروایت میں کوئی اختلاف نہیں ہے اور میں عنقریب انشاءاللہ تعالے اس کی تحقیق کروں گا جس سے ظاہر ہو گا کہ تغلیس اور اسفار کی احادیث میں کچھ بھی تعارض نہیں ہے،م۔

**لقوله عليه السلام :أسفروا بالفجر، فانه اعظم للاجر......الخ**

رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ فجر کی نماز کو اسفار میں پڑھو کہ اس میں ثواب بہت زیادہ ہے۔

**وقال الشافعي: يستحب التعجيل في كل صلوة، والحجة عليه ما رويناه، وما نرويه.**

ترجمہ:۔اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ ہر نماز میں جلدی کرنا مستحب ہے ان کے خلاف ہماری وہ دلیل ہے جو ہم پہلے روایت کر چکے ہیں اور جو ہم روایت کریں گے۔

## توضیح:۔فجر کی نماز میں جلدی کرنے کی امام شافعیؒ کی دلیل

**وقال الشافعي: يستحب التعجيل في كل صلوة......الخ**

امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ ہر نماز میں تعجیل کرنا یعنی اول وقت میں پڑھنا اور تاخیر نہ کرنا مستحب ہے، ان کے خلاف ہماری دلیل وہ حدیث ہے جو ہم نے فجر کے بارے میں روایت کی ہے اور وہ حدیث بھی ہے جو ہم آئندہ روایت کرینگے، ف۔ یعنی مثلاً گرمی کے وقت ظہر کی نماز میں ابراد کی حدیث وغیرہ ہے، اختلاف کا حاصل نماز فجر کے بارے میں یہ ہے کہ ہمارے نزدیک اسفار تک تاخیر کرنا مستحب ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک نماز کو مقدم کرنا اور غلس یعنی تاریکی میں پڑھنا مستحب ہے، بلکہ ہر نماز کو اول وقت میں پڑھنا مستحب ہے، مصنفؒ نے ان کے خلاف وہی حدیث قرار دی ہے جو اسفار بالفجر میں روایت کی ہے کیونکہ اس سے یہ معلوم ہوا کہ تعجیل کی حدیث عموماً صحیح کلیہ نہیں ہے بلکہ بعض میں تعجیل کرنا مستحب ہے اور بعض میں کچھ تاخیر سے پڑھنا ہی مستحب ہے جیسے کہ اس حدیث سے فجر کی نماز میں دیر کرنا ہی مستحب ہے۔

ان دونوں فقہاء کرام (شوافع اور احنافؒ) کے دلائل مختصر طریقے سے یہ ہیں کہ امام شافعیؒ نے اپنے اس عام دعوی پر کہ کل نمازوں میں تعجیل مستحب ہے اس طرح استدلال فرمایا ہے اول یہ کہ اللہ تعالے نے فرمایا ہے ﴿سَارِعُوْا اِلٰى مَغْفِرَةٍ مِّنْ رَّبِّكُمْ﴾ الآیہ، یعنی طاعات کی ادائیگی میں جلدی کرو کہ یہ مغفرت کرانے کے اسباب ہیں اس کا جواب یہ ہے کہ اس آیت کی مراد یہ ہے کہ تم اپنے فرائض کی ادائیگی میں کاہلی اور لاپرواہی کو راہ نہ دو اور وقت جانے سے پہلے ادا کر لو اور اس میں جلدی کرو ایسا نہ ہو کہ موت آجائے اور محروم ہو جانا پڑے چنانچہ احادیث میں بھی فرصت کے اوقات کو غنیمت جاننے کی تاکید اور ان میں طاعات کے ذخیرہ کرنے میں جلدی کرنے کے بہت سے احکام موجود ہیں، اور نماز فجر میں کاہلی اور بے پروائی کی تاخیر مقصود نہیں ہے بلکہ حکم کی تعمیل تعجیل مقصود ہے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ سے مروی حدیث میں ہے کہ اول وقت میں نماز پڑھنا تمام اعمال میں افضل عمل ہے اس کی روایت ترمذی، ابن حبان، ابن خزیمہ، اور حاکم نے کی ہے اور سبھوں نے اس کو صحیح کہا ہے اور ابوداؤد اور ترمذیؒ میں ام فروہ سے یہی حدیث مروی ہے، اور ابن السکن نے اسے صحیح کہا ہے جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں اگرچہ مطلقاً اول وقت میں ادائیگی کا حکم ہے مگر اس سے اول وقت کا آخر وقت سے مقابلہ مقصود ہے وہ آخر وقت جو مکروہ ہوا کرتا ہے، جیسے نماز تاخیر کرنا مکروہ ہے یعنی مستحب وقت سے تاخیر کرنا مکروہ ہے یہی معنی حضرت عائشہؓ کی اس حدیث کے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے دوبارہ کبھی بھی نماز کو آخر وقت میں ادا نہیں کیا ہے جیسا کہ ترمذی وغیرہ میں ہے اور یہی معنی حضرت علیؓ کی اس حدیث کے بھی ہیں کہ اے علیؓ تین باتیں ایسی ہیں کہ تم ان میں تاخیر نہ کرو ان میں سے ایک نماز ہے کہ جب اس کا وقت آجائے۔ الخ۔

ترمذی نے اس کی روایت کی ہے اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ یہ حدیث حسن غریب ہے اس کے علاوہ احمد و حاکم اور ابن ماجہ نے بھی اس کی روایت کی ہے اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ نماز کا جو عمدہ اور مستحب وقت ہے اس سے تاخیر نہ کرو ادھر دوسری حدیثوں سے ہمیں معلوم ہے کہ مثلاً نماز فجر کا عمدہ وقت اسفار ہے اس سے تاخیر ممنوع ہے ہم نے ابھی جو کچھ کہا کہ اول وقت اور تاخیر نہ کرنے کے معنی یہ ہیں کہ مکروہ وقت نہ ہو اس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کی روایت کو تم اول وقت کے افضل ہونے کی دلیل لاتے ہو اور حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ سے ہی یہ بھی ایک صحیح روایت ہے کہ فجر کی نماز وقت اسفار میں مستحب ہے اس سے صاف معلوم ہوا اول وقت سے مراد وقت مستحب ہو اور آخر وقت مکروہ نہ ہو جیسا کہ صحیحین میں ابن مسعودؓ سے روایت ہے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو کبھی بھی اپنے وقت کے ماسوا دوسرے وقت میں نماز پڑھتے ہوئے نہیں دیکھا ہے سوائے دو نمازوں کے حج کے زمانہ میں کہ عرفات میں عشاء اور مغرب کو غیر وقت میں پڑھا اور اس دن کی فجر کی نماز بھی اپنے وقت سے پہلے پڑھی۔

اگر کسی کو یہ وہم ہو کہ شاید وقت سے پہلے ہی پڑھی ہو، تو جواب یہ ہے کہ ایسی بات ہرگز نہیں ہوئی ہے کیونکہ وقت سے پہلے تو نماز ہی نہیں ہوتی ہے اور بخاریؒ کی روایت میں اس بات کی تصریح ہے کہ اس دن کی فجر کی نماز پڑھ لی جو ہی فجر کا وقت

شروع ہوا اس سے زیادہ تصریح مسلم کی روایت میں ہے کہ اس دن اپنے وقت سے پہلے غلس میں ہی فجر کی نماز پڑھ لی، اس سے یہ بات وضاحت کے ساتھ معلوم ہوئی کہ رسول اللہ علیہ کے لئے غلس میں پڑھنا ہمیشہ کا معمول نہ تھا اس طرح یہ بات ظاہر ہو گئی کہ بالاجماع طلوع فجر ہوتے ہی فجر کا اول وقت شروع ہو جاتا ہے اس کے باوجود اس وقت نماز پڑھنے کو افضل نہیں کہا اور معمول کے خلاف قرار دیا اب یہ بات صاف طریقہ سے معلوم ہو گئی کہ اس جگہ اول وقت کا مقابلہ تاخیر نماز اور آخر وقت کا مقابلہ وقت مکروہ سے ہے اور وقت مستحب اول ہی وقت ہے۔

اب ایک بات یہ باقی رہی کہ بالخصوص فجر کے بارے میں تغلیس یعنی اندھیرے میں پڑھنا مستحب ہے یا اسفار یعنی روشن کرکے تاخیر سے پڑھنا مستحب ہے تو امام شافعی کے نزدیک تغلیس مستحب ہے حضرت ابو مسعود انصاریؓ کی حدیث کی وجہ سے کہ رسول اللہ علیہ نے ایک بار صبح کی نماز غلس میں پڑھی اور دوسری بار اس کو اسفار میں ادا کیا اس کے بعد سے آخر تک یعنی دنیا کو الوداع کہنے تک تغلیس میں آپ کی نماز رہی اس کی روایت ابوداؤد اور ابن حبان نے کی ہے، اور خطابیؒ نے کہا ہے کہ اس حدیث کی سند صحیح ہے اور اس دلیل سے بھی کہ ام المومنین حضرت عائشہؓ کی روایت کردہ حدیث میں ہے کہ رسول اللہ علیہ صبح کی نماز پڑھ کر جب فارغ ہوتے تو عورتیں اپنی اوڑھنیوں میں لپٹی ہوئی اپنے گھروں کو واپس ہوتیں کہ تاریکی غلس کی وجہ سے پہچانی نہیں جاتی تھیں بخاری اور مسلم نے اس کی روایت کی ہے۔

اور اس دلیل کی وجہ سے کہ حضرت ام سلمہؓ کی حدیث بھی حضرت عائشہؓ کی حدیث کی طرح ہے جیسے طبرانی اور عبد الرزاق نے سند صحیح کے ساتھ روایت کیا ہے اور اس دلیل کی وجہ سے بھی کہ حضرت جابرؓ اور ابو برزہؓ کی حدیث میں ہے کہ آپ صبح کی نماز غلس میں پڑھا کرتے تھے، اور اس دلیل کی وجہ سے بھی کہ حضرت ابن عمرؓ کی حدیث میں ہے کہ عبداللہ بن الزبیرؓ کے پیچھے صبح کی نماز غلس میں پڑھی پھر انہوں نے فرمایا کہ رسول اللہ علیہ کے ساتھ اور ابو بکر و عمرؓ کے ساتھ ہماری نماز اس طرح ہوتی تھی پھر جب عمرؓ شہید ہو گئے تو حضرت عثمانؓ نے صبح کو اسفار میں ادا کیا، اس کی روایت ابن ماجہ نے کی ہے۔

اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اسفار مستحب ہے اس حدیث کی وجہ سے "اَسفِروا بالفَجرِ فَانه اَعظَمُ لِلاَجرِ" یعنی رسول اللہ علیہ نے فجر کی نماز کو اسفار میں ادا کرنے کا حکم دیا ہے اتنی زیادتی کے ساتھ اس میں ثواب بہت زیادہ ہے۔

یہ حدیث صحابہ کرامؓ کی ایک جماعت سے مختلف الفاظ سے مروی ہے، چنانچہ رافع بن خدیجؓ سے ترمذی، طبرانی فی الکبیر وطحاوی وابوداؤد اور صحیح ابن حبان نے روایت کی اور ترمذی نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے، اور ہلال و محمد بن اسد و قتادہ بن النعمان سارے راوی ثقہ ہیں اور ابن مسعودؓ وابوالدرداء ان کے چند اور بھی انصار صحابہؓ اور ان کے علاوہ دوسروں سے بھی مروی ہے، اور ابو برزہ الاسلمیؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ علیہ صبح کی نماز سے اس حال میں فارغ ہوتے اور سلام پھیرتے کہ آدمی اپنے ساتھی آدمی کو جس کو پہلے سے پہچانتا اس وقت پہچان لیتا، یہ روایت نسائی طبرانی اور طحاوی نے کی ہے۔

اور طحاوی نے یہ روایت بھی کی ہے **حدثنا محمد بن خزیمه حدثنا القعنبی حدثنا عیسی بن یونس عن الاعمش عن ابراهیم قال: ما اجتمع اصحاب رسول الله علیہ علي شيء ما اجتمعوا علي التنویر**، یعنی ابراہیم تابعی کبیر کہتے ہیں کہ اصحاب رسول اللہ علیہ جس طرح مسئلہ تنویر یعنی اسفار بالفجر پر متفق ہوئے ایسی کسی چیز پر متفق نہیں ہوئے، یہ اسناد صحیح ہے اور اسے ابن ابی شیبہ نے بھی روایت کیا ہے، اس طرح پہلی حدیث تو حکم اسفار کی قولی ہے، اور یہ حدیث اجماع صحابہؓ کو ثابت کرتی ہے، اور ان احادیث سے جو شوافعؒ کے استدلال کے سلسلہ میں مذکور ہوئیں تغلیس ثابت ہوتی ہے، اور اس حدیث سے صحیحین کی حدیث ابن مسعودؓ سے جو صبح الجمع یعنی مزدلفہ کی نماز کے سلسلہ میں اوپر ذکر کی گئیں اسفار ثابت ہوتا ہے اور اثر ابراہیمؒ سے اس پر اجماع کا ثبوت ہوتا ہے۔

پس حنفیہ نے کئی طرح سے جوابات دئے، اول یہ کہ تغلیس سے مراد وقت کی وجہ سے تغلیس مراد نہیں ہے بلکہ مسجد کے

اندر کی تاریکی مراد ہے کیونکہ باہر اسفار تھا، چنانچہ ہم اب بھی یہ دیکھتے ہیں کہ چھوٹی مسجد کے اندر چھت کے نیچے تاریکی ہوتی ہے حالانکہ باہر صحن میں روشنی پھیل جاتی ہے، یہ تاویل اس لئے کرنی پڑتی ہے کہ اسفار کے راوی لائق ترجیح ہیں بالخصوص حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کے جیسے آدمی کہ جماعت اور نماز کے حال سے بہت زیادہ واقف تھے فتح القدیر میں ایسا ہی لکھا ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ اوقات نماز تو ایسے ہوتے ہیں جن پر عام و خاص سب کو واقفیت ہوتی ہے اور ہونی بھی چاہئے ایسے میں فجر کے اول وقت اور حالت غلس کو اکثر نہیں پہچان سکتے ہیں لہٰذا اسفار ہی زیادہ مناسب اور معتبر ہے۔

تیسرا جواب یہ ہے کہ حدیث اسفار قولی حدیث ہے یعنی زبان سے اس کا صراحۃً حکم دیا گیا ہے اور تغلیس کا کوئی حکم زبانی نہیں ہے، بلکہ فعلی روایت ہے کہ ایسا ہوا ہے، اور اب جو کام کیا جائے یا عمل میں آئے اس کے متعلق یہ معلوم نہیں ہو سکتا ہے کہ وہ مستحب ہونے کی وجہ سے تھا کہ کسی خاص ضرورت کی وجہ سے، اسی بناء پر اصول حدیث میں یہ بات طے پاچکی ہے کہ قولی حدیث کو فعلی حدیث پر ترجیح ہوگی۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ ان جوابات میں کئی طرح کا تردد ہے، جواب اول میں اس لئے کہ مذکورہ تغلیس کو مسجد پر محمول کرنا درست نہیں ہے کیونکہ یہ بحث اوقات نماز کے سلسلہ کی ہے، اور مسجد کے بحث نہیں ہے کہ اس میں روشنی تھی یا تاریکی، یہ بات تو بالکل واضح ہو رہی ہے اس میں کوئی کلام کرنا انصاف سے بعید ہے، اور اہل ایمان، اہل صدق و عدل انصاف ہوتے ہیں ان کے دلوں میں آپس میں کینہ و طرفداری اور تعصب کا مرض نہیں ہوتا، اور دوسرے جواب میں تردد اس وجہ سے ہےکہ طلوع فجر کو تو ہر شخص جانتا اور پہچانتا ہے کیونکہ اسی پر ہر عام و خاص روزہ دار کا کھانا پینا موقوف ہے اس لئے ہر شخص طلوع فجر کو جانتا ہے بلکہ اس میں تو جاننے کی بہت زیادہ ضرورت اور اہمیت ہے، اور نماز طلوع فجر کے بعد ذرا اطمینان سے شروع کرنی ہوتی ہے اس میں تو کوئی دقت نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ بالاتفاق غلس میں اور طلوع فجر کے ابتدائی حصہ میں بھی نماز جائز ہے، اس جگہ تو صرف استحباب وقت میں گفتگو ہے۔

تیسرے جواب میں تردد اس وجہ سے ہے کہ بلاشبہ حدیث قولی کو فعلی پر ترجیح ہوا کرتی ہے مگر ایسے فعل پر جو اتفاقیہ اور اچانک واقع ہوا ہو جب کہ اس بحث میں تغلیس کا رسول اللہ ﷺ سے وفات تک کے لئے حضرت ابو مسعود انصاری اور ام المؤمنین حضرت عائشہؓ اور ام سلمہؓ سے حدیث ثابت ہوتی ہے، اور ایسے دائمی فعل پر قول کو ترجیح دینا صحیح نہیں ہے، اور ایسی ہی بے راہ روی بعض شافعیہ نے بھی اسفار کی حدیث میں کی ہے، چنانچہ خطابیؒ سے منقول ہے کہ انہوں اسفار کے معنی میں کہا ہے کہ صبح اول یعنی فجر کاذب اور صبح صادق میں اس طرح فرق کرلو کہ اچھی طرح صادق ظاہر ہو جائے اور کوئی شک باقی نہ رہے، ان کی یہ تاویل بالکل مہمل اور لغو معلوم ہوتی ہے کیونکہ جب تک کہ صبح صادق ہونا واضح نہ ہوگی نماز صبح صحیح نہ ہوگی، پھر اس کے ثواب کے زیادہ ہونے کا خیال ہی بہت دور کی بات ہوگی، اس سے زیادہ تعجب خیز بات امام نوویؒ کی ہے کہ صبح صادق سے پہلے جلدی کرنے کی نیت پر ثواب ہوگا مگر نماز صبح نہ ہوگی۔

جواب یہ ہوگا کہ اعظم الاجر یعنی بہت زیادہ ثواب تو نماز فجر کا عوض ہے نہ کہ نیت کرنے کا، جب نماز صبح صحیح نہ ہوگی تو نماز ہمیشہ کے لئے باقی رہ جائے گی اس وجہ سے اس پر گناہ عائد ہوگا، اور ثواب کی امید بھی نہیں کی جاسکتی ہے، اس قسم کی تاویل کرنے سے اعتدال پسندی اور فرمان باری تعالے ﴿اِعْدِلُوْا هُوَ اَقْرَبُ لِلتَّقْوٰى﴾ کے خلاف کرنا لازم آتا ہے۔

چوتھا جواب بعض حنفی علماء نے اس طرح تکلف سے کام لیا ہے کہ تغلیس کی اکثر روایتیں ضعیف ہیں، اور جن سے تغلیس کا ثبوت ہوتا ہے وہ منسوخ ہیں مگر یہ جواب بھی انصاف پسندی سے بہت دور ہے اس مسئلہ میں حق بات یہی ہے کہ تغلیس کا حکم بلاشبہ ثابت ہے۔

پانچواں جواب یہ ہے کہ روایات تغلیس بھی ثابت ہیں اور روایات اسفار بھی ثابت ہیں جب دونوں ثابت ہوئیں تو آپس

میں متعارض ہو گئیں اس لئے ہم نے مجبوراً قیاس سے کام لیا اس طرح پر کہ تغلیس کے مقابلہ میں اسفار کرنے میں جماعت کے افراد کی زیادتی ہو جاتی ہے اور ہر طاقتور اور کمزور کو جماعت میں شریک ہو جانے کی سہولت اور گنجائش ہو جاتی ہیں میں کہتا ہوں کہ اس جواب پر دو قسم کا الزام عائد ہوتا ہے اول یہ کہ اس مسئلہ میں قیاس کو دخل نہیں ہے اور بالفرض اگر قیاس کو صحیح بھی مان لیں تو ان فوائد کی بناء پر زیادہ سے زیادہ اسفار کی بہتری ثابت ہوئی مگر اس کی کوئی حقیقت نہیں ہے۔

دوم یہ کہ جب تغلیس اور اسفار کی حدیثوں میں جب توفیق دینا ممکن ہی نہ ہو تو مجبوراً قیاس کی طرف رجوع کرنا پڑتا ہے مگر یہاں تو توفیق بھی ممکن ہے اس طرح سے کہ ابو مسعود انصاریؓ کی حدیث جس سے تغلیس پر عمل کرنے کا ثبوت واضح طریقہ سے ہے، اسی طرح دوسری حدیثیں جیسا کہ ام المؤمنینؓ اور دوسروں کی حدیثیں جو تغلیس کے حکم کو لازم کرتی ہیں ان کے معنی یہ ہوں گے کہ تغلیس میں نماز شروع کرتے تھے اور اسفار کی حدیثیں اسی طرح ابراہیمؒ کے اجماع کا اس بات پر دعوی کہ ہمیشہ اسفار ہی میں نماز ہوا کرتی تھی ان کے معنی یہ ہوں گے کہ نماز کو مسنون قراءت کے ساتھ پڑھتے ہوئے نماز کی ادائیگی اور اس کا خاتمہ اسفار میں ہوتا تھا اس طرح کی تاویل سے کوئی تعارض باقی نہیں رہا اور دونوں قسم کی حدیثوں پر عمل ممکن ہو گیا، طحاویؒ نے ہمارے تینوں اماموںؒ کا یہی قول نقل کیا ہے۔

اور ہمیں یہ بات بھی معلوم ہوئی ہے کہ تغلیس کی یہ مراد نہیں ہے کہ فجر ثانی طلوع ہوتے ہی نماز شروع کی جائے اس لئے کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے حج کے دنوں میں ایک مرتبہ فجر کی نماز کو وقت سے قبل خلاف معمول قرار دیا ہے حالانکہ بخاریؒ کی روایت یہ اس بات کی تصریح ہے کہ یہ بھی فرمایا کہ جب فجر طلوع ہو گئی اسی وقت فجر کی نماز پڑھی، اس روایت سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ طلوع فجر کے ساتھ ہی نماز کی ادائیگی کی عادت نہیں تھی، اس سے زیادہ تصریح خود ابن مسعودؓ کا ایک قول جو صحیح بخاری کی ایک روایت میں اس طرح ہے کہ رسول اللہ ﷺ فجر کی نماز طلوع فجر صادق کے ساتھ متصلاً ادا نہیں فرماتے تھے سوائے حج کے اس خاص دن کے۔

اس تفصیل سے یہ بات اچھی طرح معلوم ہو گئی کہ تغلیس کے معنی ہرگز یہ نہیں ہیں کہ طلوع فجر کے فوراً بعد ہی نماز شروع کر دی جائے بلکہ روشنی ہو جائے اگرچہ کچھ ستارے ظاہر ہوں اور جہاں وہ ستارے ایک ساتھ ہوں ان کی چمک معلوم ہو رہی ہو، یہی معنی حضرت عمرؓ کے اس قول کے ہیں "والنجوم بادیة مشتبكة" کیونکہ جب روشنی پھیل جاتی ہے اس وقت بھی جہاں ستارے اکٹھے ہوں اپنے اجتماع کی وجہ سے اپنی چمک کے ساتھ ظاہر ہوتے ہیں۔

اور یہ بات بھی اچھی طرح معلوم ہو گئی کہ پہلی حدیث جو نماز کے سلسلہ میں ہے اور ابن مسعودؓ سے مروی ہے اس کے معنی بھی یہ نہیں ہیں جو شافعیہ نے سمجھے کہ وقت آتے ہی نماز شروع کر دی جائے کیونکہ حضرت ابن مسعودؓ نے خود ہی فجر کی نماز وقت شروع ہوتے ہی حج کے موسم میں بھی پڑھنے کو خلاف معمول فرمایا ہے، اس تحقیق سے یہ بات بھی معلوم ہو گئی کہ جب طلوع فجر ہوتے ہی فجر کی نماز نہیں پڑھتے تھے تو روشنی پھیل جانے پر پڑھنا ہی ابتدائے اسفار ہے اور اس کے ختم ہونے پر انتہائے اسفار ہے۔

اسی وجہ سے بدائع وغیرہ میں ہمارے ائمہ ثلاثہ سے ظاہر الروایۃ یہ بیان کی کہ ابتدائے نماز بھی اسفار میں اور ختم بھی اسفار میں ہو، اسی سے یہ بات بھی معلوم ہو گئی کہ طحاویؒ کی روایت میں اور ظاہر الروایات میں کوئی اختلاف نہیں ہے، کیونکہ اسفار کے آخری وقت کے مقابلہ میں اس کے ابتدائی وقت میں ایک تاریکی رہتی ہے، چنانچہ طحاویؒ نے اسی کو غلس کہا ہے، اور اشارہ کیا کہ ابن مسعود مہاجریؒ وغیرہ کی حدیث میں یہی غلس مراد ہے، اور وہ غلس مراد نہیں ہے جو طلوع فجر کے ابتدائی وقت میں ہوتا ہے، کیونکہ وہ تو ابن مسعودؓ کی تصریح کے مطابق خلاف معمول وقت ہے، اب یہ بات بالکل واضح ہو گئی کہ تغلیس اور اسفار کی احادیث میں کوئی تعارض نہیں ہے، اور جس وقت کو آپ نے اسفار فرمایا یعنی یہ فرمان اسفروا بالفجر الخ اسی کو بعض صحابہؓ نے

غلس کہا ہے کیونکہ اس وقت ایک طرح کی تاریکی ہوتی ہے، اور اسفروا بالفجر الخ کی حدیث سے یہ مراد ہوئی کہ رسول اللہ ﷺ نے لوگوں کو ارشاد فرمایا کہ فجر کے طلوع ہوتے ہی نماز شروع نہ کرو بلکہ اسفار ہونے دو اور اول وقت اسفار میں شروع کرو، اس طرح اسفار کامل کے آخر میں نماز ختم ہوگی اور اس وقت کچھ بھی تاریکی نہ ہوگی، برخلاف اسفار کے ابتدائی حصہ کے کہ اس وقت کچھ تاریکی بھی ہوگی اور اسی کو ابو مسعود انصاریؓ اور دوسروں نے غلس سے تعبیر کیا ہے، حق سبحانہ وتعالے نے ایسی عمدہ تحقیق اس بندہ مترجم عفا اللہ عنہ فی الدنیا والآخرۃ کو محض اپنے فضل سے الہام فرمائی ہے۔

خلاصہ بحث یہ ہوا کہ فجر کی نماز میں مستحب وقت یہ ہے کہ نماز طلوع فجر کے بعد فوراً شروع نہ کی جائے بلکہ اسفار ہونے پہلے حصہ کا انتظار کیا جائے، کہ اس وقت ایک طرح کا غلس بھی باقی رہتا ہے، اور احادیث غلس میں اسی کو غلس کہا گیا ہے، اور اسفار کی احادیث میں اسی کو اسفار کہا گیا ہے، اور اسی غلس پر رسول اللہ ﷺ کا ہمیشہ عمل رہا، اور اسی اسفار پر صحابہ کرامؓ نے اجماع کیا ہے اور علمائے شافعیہؒ نے جو غلس مراد لیا ہے اس سے وہ غلس لیا ہے جو فجر کے طلوع ہوتے ہی فجر کی نماز کے بالکل ابتداء میں ہوتا ہے کہ وہ وقت مستحب نہیں ہے اور خلاف تحقیق بھی ہے، فافهم واللہ تعالیٰ أعلم۔

**والابراد بالظهر فی الصیف وتقدیمه فی الشتاء لماروینا، ولروایة انسؓ قال: کان رسول اللہ ﷺ اذا کان فی الشتاء بکر بالظهر، واذ کان فی الصیف أبردبها.**

ترجمہ:- اور مستحب ہے گرمی کے دنوں میں ظہر کو ٹھنڈے وقت میں ادا کرنا اور جاڑے کے دنوں میں اسے مقدم کرنا، اس حدیث کی وجہ سے جو ہم نے اپر بیان کردی ہے، اور انسؓ کی روایت کی وجہ سے کہ رسول اللہ ﷺ جب جاڑے کا موسم ہوتا تو جلدی فرماتے ظہر میں اور جب گرمی ہوتی تو ظہر کو ٹھنڈک میں ادا فرماتے۔

## توضیح:- ظہر کی نماز کو گرمی کے دنوں میں ٹھنڈے وقت میں اور جاڑے کے دنوں میں جلدی ادا کرنا

**والابراد بالظهر فی الصیف وتقدیمه فی الشتاء لماروینا......الخ**

اور مستحب ہے گرمی کے دنوں میں ظہر کو ٹھنڈے وقت میں ادا کرنا، یعنی ایسے موسم میں کہ حرارت پوری ہو یا روئی، لحاف، اور تاپنے کی کچھ حاجت نہ ہو. **وتقدیمه فی الشتاء** اور جاڑے میں اسے مقدم کرنا، یعنی ایسے موسم میں کہ پورا جاڑا ہو یا روئی اور آگ تاپنے دونوں کی ضرورت ہو، برخلاف موسم ربیع اور خریف کے کہ ان میں صرف ایک چیز کی ضرورت ہے، الخلاصہ ط، خواہ ظہر کو تنہا پڑھے یا جماعت کے ساتھ پڑھے، شرح المجمع لابن علک۔ھ۔ یعنی مطلقاً گرمی کے موسم میں خواہ گرمی سخت ہو یا نہ ہو، اور ملک گرم ہو یا نہ ہو، اور جماعت کا قصد ہو یا نہ ہو بلا شرط تاخیر مستحب ہے، جیسا کہ المجمع وغیرہ میں ہے، اور جوہرہ نیرہ میں اس شرط کے ساتھ تاخیر کو مستحب کہا ہے، مگر یہ غور طلب بات ہے۔د۔

میں کہتا ہوں کہ مصنف اور دوسروں کے ظاہر کلام میں علی الاطلاق ہے اور یہی بات زیادہ صحیح ہے اگر کہا جائے کہ جوہرہ میں جو شرط ہے ظاہر نص کی دلیل اسی کی تائید کرتی ہے، کیونکہ مصنفؒ نے لماروینا فرمایا ہے یعنی اس دلیل کی بناء پر جو ہم نے اوپر بیان کردی ہے، اور اس سے مراد رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے **ابردو ابالظهر فان شدة الحر من فیح جهنم**. کہ ظہر کی نماز ٹھنڈے وقت میں ادا کرو کیونکہ گرمی کی زیادتی جہنم کی بہت زیادہ حرارت کی وجہ سے ہے، یہ روایت بخاری کی ہے، اور کئی صحابہ کرام سے یہ روایت پائی گئی ہے، اور اس میں حرارت کی زیادتی کی قید ہے، تو اس سوال کا جواب یہ ہوگا کہ مطلق ہونے پر دوسری دلیل بھی موجود ہے، جو مصنفؒ نے اس طرح اپنے الفاظ میں بیان فرمائی ہے **ولروایة انس الخ** اور اس دلیل کی وجہ سے کہ حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ جاڑے کے موسم میں ظہر کی نماز کو جلدی ادا فرماتے تھے اور گرمی کے دنوں میں اس وقت ظہر کو ٹھنڈے وقت میں ادا فرماتے تھے۔ف۔

اس دلیل سے دو باتیں ثابت ہوئیں اول تو یہ کہ اس میں شدت حرارت کی قید نہیں ہے بلکہ مطلقاً گرمی اور حرارت میں ادا فرماتے تھے، دوم یہ کہ جاڑے اور ٹھنڈے دنوں میں ظہر کو جلدی سے ادا کرنا مستحب ہے، اس دلیل کی وجہ سے کہ ہم نے رسول اللہ علیہ سے ایک حدیث روایت کی کہ ہم نے آپ سے سخت گرمی کی شکایت کرتے ہوئے عذر خواہی کی تو آپ نے اسے قبول نہیں کیا، زہیر نے ابو اسحاق سے پوچھا کہ کیا ظہر کی نماز میں، فرمایا کہ ہاں۔ پوچھا کہ کیا ظہر کی جماعت جلد ادا کر لینے کے سلسلہ میں۔ فرمایا کہ ہاں۔ مسلم اور نسائی نے اس کی روایت کی ہے اور ام المومنین ام سلمہؓ سے روایت کردہ حدیث کی وجہ سے کہ رسول اللہ علیہ ظہر کی نماز میں تم سے زیادہ جلدی کرنے والے تھے، اور تم عصر کی نماز میں رسول اللہ علیہ سے زیادہ جلدی کرنے والے ہو، ترمذی، اور ام المومنین صدیقہؓ سے روایت کردہ حدیث کی وجہ سے کہ میں نے رسول اللہ علیہ اور ابو بکر صدیقؓ اور عمر فاروقؓ سے بڑھ کر بہت جلدی کرنے والا کسی کو نہیں دیکھا ہے، الترمذی۔

جواب یہ ہے کہ پہلی حدیث منسوخ ہے حضرت مغیرہؓ سے روایت کردہ حدیث کی وجہ سے کہ ظہر کی نماز جلدی پڑھنے اور دیر کر کے پڑھنے کے سلسلہ میں دونوں کاموں سے آخری کام رسول اللہ علیہ کا ابراد یعنی ٹھنڈا کر کے دیر سے پڑھنے کا تھا، احمد وغیرہ نے اس کی روایت کی ہے، بخاریؒ سے اس حدیث کی بابت دریافت کیا گیا، تو بتایا کہ یہ حدیث محفوظ (قابل قبول) ہے، اور امام احمدؒ نے بھی کہا ہے کہ اسے صحیح ماننے ہی کو ترجیح دی جاتی ہے، اس طرح یہ نسخ کی کھلی ہوئی دلیل ہے، اور بیہقیؒ نے خود بھی اسے منسوخ قرار دیا ہے، اور طحاویؒ نے کہا ہے کہ مغیرہؓ سے ایک روایت میں ہے کہ ہم لوگ ہاجرہ (شروع زوال، ٹھیک دوپہر) میں ظہر کی نماز پڑھا کرتے تھے، اس بناء پر رسول اللہ علیہ نے ہم سے فرمایا کہ تم ابراد کرو (ٹھنڈے وقت میں نماز پڑھو) اس سے معلوم ہوا تہجیر (ٹھیک دوپہر) میں نماز پڑھنے کا حکم پہلے تھا جو منسوخ کر دیا گیا۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ خود ابردوا بالصلوۃ کی حدیث بھی نسخ کی کھلم کھلا دلیل ہے، اور دونوں ام المومنین (ام سلمہ وصدیقہؓ) کی حدیثوں سے تو صرف تعجیل کا حکم معلوم ہوتا ہے لیکن ہمیشہ تعجیل کا حکم نہیں معلوم ہوتا ہے چنانچہ ہم بھی یہی کہتے ہیں کہ سردی میں تعجیل مستحب ہے اور گرمی میں ابراد مستحب ہے حضرت انسؓ کی اس حدیث کی بناء پر جو پہلے بیان کی جا چکی ہے اور وہ روایت صحیح بخاری کی ہے، اور حضرت ابو موسیٰؓ کی حدیث اِذَا کَانَ الحرَ ابرَد بالصّلوۃ وَاِذَا کَانَ البردُ عجَّلَ کی وجہ سے یعنی جب گرمی ہوتی تو رسول اللہ علیہ نماز ظہر کو ٹھنڈک کے وقت میں ادا کرتے اور جب سردی ہوتی تو جلدی فرماتے تھے، نسائی نے اس کی روایت کی ہے، اسطرح تمام احادیث میں اتفاق ہو گیا کوئی اختلاف باقی نہ رہا، م۔

صیف کا لفظ ذکر کرنے میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اس موسم کے علاوہ دوسرے موسم ربیع وخریف میں جاڑے کے موسم کی طرح ظہر کی تعجیل مستحب ہے۔ ط۔ ابراد کی حد یہ ہے کہ ایک مثل سایہ سے پہلے نماز ہو جائے، کیونکہ خزانہ میں ہے کہ مکروہ وقت وہ ہے جو اختلاف کی حد میں داخل ہو، اور ایک مثل سایہ ہو جانے پر ظہر کے وقت کے بارے میں اختلاف ہے اس لئے اتنی تاخیر ہونے سے مکروہ وقت ہو جائے گا، لہٰذا ابراد کے حکم پر اسی حد تک عمل ہو کہ نماز ایک مثل سایہ ہونے سے پہلے ختم ہو جائے۔ ط۔ م۔

مسئلہ جمعہ کا حکم اصل اور استحباب کے بارے میں مثل ظہر کے ہے۔ ت۔ یعنی جمعہ کا اصل وقت مثل ظہر کے وقت ہے اور جمعہ کا مستحب وقت بھی مثل ظہر کے ہے، اس لئے جس موسم اور وقت میں ظہر کا ابراد اور تعجیل کا حکم ہے جمعہ کا حکم بھی اسی کے مثل ہے۔ م۔ مگر اشباہ میں ہے کہ جمعہ کو ابراد کرنا سنت نہیں ہے، شاید کہ اصل مسئلہ میں یہی دو روایتیں ہوں، پھر مشہور قول یہ ہے کہ جمعہ بھی ایک مستقل فرض ہے اور اس کی تاکید ظہر سے زیادہ ہے۔ ط۔

**وتاخیر العصر مالم تتغیر الشمس فی الصیف والشتاء، لما فیہ من تکثیر النوافل لکراھتھا بعدہ.**

ترجمہ:- اور عصر نماز موخر کرنا جب تک کہ آفتاب کا رنگ نہ بدلے گرمی میں بھی اور جاڑے میں بھی کیونکہ اس تاخیر کی

وجہ سے نوافل کا زیادہ موقع ہے کیونکہ عصر کے بعد نفل نمازیں مکروہ ہیں۔

## توضیح:- نماز عصر میں تاخیر

**وتا خیر العصر مالم تتغیر الشمس فی الصیف والشتاء......الخ**

گرمی اور جاڑے یعنی ہر موسم میں جب تک کہ آفتاب کا رنگ نہ بدلے اس وقت تک موخر کرنا مستحب ہے، یعنی ہر موسم میں مستحب ہے کہ عصر کی نماز اتنی تاخیر سے ادا کی جائے کہ مسنون قراءت کرتے ہوئے نماز سے فارغ ہونے پر آفتاب کا رنگ نہ بدلے۔

**لما فیه من تکثیر النوافل لکراهتها بعده......الخ**

کیونکہ اتنی تاخیر کر لینے سے چاہنے والے لوگوں کو زیادہ سے زیادہ نوافل کی ادائیگی کا موقع مل جائے گا، کیونکہ عصر کے بعد تو نوافل پڑھنا مکروہ ہے۔ ف۔ مصنفؒ کی یہ مراد نہیں ہے کہ نماز کو دیر سے پڑھنا کسی عقلی دلیل سے ثابت ہوا ہے، کیونکہ اوقات کی تعیین اس قسم کی صرف عقلی باتوں سے نہیں ہوتی ہے بلکہ اس کی تاخیر کے مستحب ہونے کا حکم تو احادیث سے ہی ثابت ہے اور وہ یہ ہے کہ اس طرح زیادہ سے زیادہ نوافل کی گنجائش نکلتی ہے، اور اس لئے بھی کہ اس وقت سے غروب آفتاب تک ذکر الٰہی میں بہت بڑی فضیلت ہے جیسا کہ فجر کی نماز کے بعد آفتاب نکلنے تک عبادت میں مشغول رہنا بڑی فضیلت کی بات ہے ان میں سے ایک یہ ہے کہ ایسے لوگ جو اللہ تعالے کی یاد میں نماز فجر میں طلوع آفتاب تک لگے ہوں ان کے ساتھ میرا بیٹھنا ایسے چار غلاموں کو جو اولاد اسمٰعیل سے ہوں آزاد کرنے کے مقابلہ میں زیادہ محبوب ہے، ابوداؤد اور ابویعلی نے اس کی روایت کی ہے اور بیہقی کی روایت میں ہے کہ دنیا و مافیہا سے زیادہ محبوب ہے۔ ھس۔

لہذا بیچ کے اوقات ان میں زیادہ بہتر ہیں، اور اس پر دلیل ابوداؤد کی یہ روایت ہے کہ ہم مدینہ میں آئے تو رسول اللہ ﷺ عصر کی تاخیر فرماتے تھے جب تک کہ آفتاب سپید رہا (رنگ میں زردی نہیں آئی)، رافع بن خدیجؓ نے کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ اس نماز یعنی عصر کی تاخیر فرماتے تھے، دار قطنی نے اس کی روایت کی ہے مگر خود ہی اسے ضعیف بھی بتلایا ہے اور بخاری نے بھی اپنی تاریخ میں اسے ذکر کیا ہے، حضرت ام سلمہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ ظہر کی نماز میں تم سے زیادہ عجلت کرتے تھے اور تم عصر کی نماز میں آنحضرت ﷺ سے زیادہ عجلت کرتے ہو ترمذی نے اس کی روایت کی ہے، اس سے بھی معلوم ہوا کہ رسول اللہ ﷺ عصر کی نماز میں تاخیر فرماتے تھے، اور یہی قول حضرت ابن مسعود اور ابوہریرہؓ کا اور ابو قلابہ و ابراہیم نخعی و ثوری اور ابن شبرمہ کا اور ایک روایت امام احمدؒ کی بھی ہے، اور لیث و اوزاعی و شافعی و اسحٰقؒ کے نزدیک عصر کی تعجیل افضل ہے، اور امام احمدؒ کا بھی ظاہری قول یہی ہے، اور وہ ان احادیث سے استدلال کرتے ہیں:

(۱) حضرت ابو برزہ الاسلمیؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ عصر کی نماز پڑھتے پھر ہم میں سے اپنے گھر جانے والا واپس چلا جاتا اور اس وقت تک آفتاب زندہ (روشن، بلند) رہتا، بخاری اور مسلم نے اس کی روایت کی ہے، جواب یہ ہے کہ اس سے یہ بات تو معلوم نہیں ہو رہی ہے کہ وقت شروع ہوتے ہی نماز پڑھ لیتے تھے، بلکہ تاخیر سے پڑھتے پھر آدمی وہاں سے نکل کر اپنے گھر آجاتا اور آفتاب زندہ رہتا۔

(۲) حضرت انسؓ کی حدیث ہے کہ آپ نماز پڑھتے پھر ہم سے عوالی کا جانے والا وہاں اس حال میں پہنچتا کہ آفتاب اونچا ہوتا تھا، بخاری اور مسلم نے اس کی روایت کی ہے، اور بریدہؓ کی روایت میں ہے کہ اس حال میں کہ آفتاب سپید نکھرا ہوتا تھا، مسلم نے اس کی روایت کی ہے، اور جواب یہ ہے کہ طحاوی وغیرہ نے کہا ہے کہ ادنی عوالی کی دوری دو یا تین میل ہے، اور میل سے مراد وہ دوری ہے جو تیمم میں گذری جب کہ یہ دوری کچھ زیادہ نہیں ہے، اتنا آنا جانا تو اوسط وقت میں بھی ہوگا، اس شروع وقت میں نماز

پڑھنا کس طرح ثابت ہوا۔

(۳) حضرت رافع بن خدیجؓ کی حدیث سے کہ ہم لوگ رسول اللہ ﷺ کے ساتھ عصر کی نماز پڑھتے تھے پھر اونٹ ذبح کر کے اس کے دس حصہ لگائے جاتے پھر پکائے جاتے، پھر آفتاب ڈوبنے سے پہلے ہم ان کا پکا ہوا گوشت کھالیتے تھے، اس کا جواب ابن الہمامؒ اس طرح دیا ہے کہ اچھے ماہرین بلاشبہ یہ سب کام آفتاب کا رنگ بدلنے سے پہلے شروع ہونے سے اس کے ڈوبنے تک میں کر سکتے ہیں جیسا کہ امیروں کے ساتھ سفر کرنے میں اس کا مشاہدہ ہوتا رہتا ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ حدیث میں ایسی عمدہ مہارت رکھنے والے باورچی مراد نہیں ہیں، اس لئے میرے نزدیک اس کا صحیح جواب یہ ہے کہ رافعؓ کی حدیث سے ایک خاص واقعہ کی نماز کی طرف اشارہ ہے کیونکہ یہ بات معلوم ہے کہ ہر روز عصر کے بعد اونٹ ذبح نہیں کئے جاتے تھے، اور صحاح میں حضرت انسؓ کی حدیث ہے کہ بنو سلمہ کا ایک شخص آیا اور عرض کیا کہ ہم لوگ اپنے اونٹ ذبح کرتے ہیں اور خواہشمند ہیں کہ آپ بھی تشریف لائیں، اس لئے آپ عصر کی نماز پڑھ کر وہاں تشریف لے گئے، اس کے بعد کا واقعہ حضرت رافعؓ کے واقعہ کے مانند بیان کیا گیا ہے، اس لئے یہ ممکن ہے کہ جب ایسے واقعات ہوتے ہوں تو آپ جلدی ادا کر دیتے ہوں۔ اور ہماری گفتگو عام حالات میں مستحب وقت کے سلسلہ میں ہے۔ پھر میں نے دیکھا کہ عینیؒ نے مبسوط میں سے اسی جیسا جواب نقل کیا ہے، الحمد للہ علی ذلک.

اور طحاویؒ نے کہا ہے کہ ہمیں رسول اللہ ﷺ اور آپ کے صحابہ کرامؓ سے متعلق متواتر خبریں معلوم ہوئی ہیں کہ وہ عصر کی نماز کو آفتاب متغیر نہ ہونے تک موخر کرتے تھے، میں کہتا ہوں اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ اتنی تاخیر سے نماز شروع کرتے تھے کہ فارغ ہونے پر آفتاب کا رنگ نہیں بدلتا تھا، اور اس میں شک نہیں ہے کہ ایک مثل سایہ ہونے پر عصر کا وقت شروع ہوا اور کوئی نفل نمازیں پڑھتا رہا اور کچھ دیر گذر گئی پھر جماعت سے عصر ادا کی تو بھی آفتاب کچھ دیر تک اونچا صاف اور نکھرا رہے گا، امام مالکؒ کا قول یہ ہے کہ تھوڑی تاخیر مستحب ہے، اور اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ اتنی تاخیر کرنا کہ آفتاب کا رنگ بدل جائے مکروہ ہے۔

**والمعتبر تغير القرص، وهوان يصير بحال لاتحار فيه الا عين، هو الصحيح والتاخير اليه مكروه، ويستحب تعجيل المغرب، لان تاخيرها مكروه، لما فيه من التشبه باليهود، وقال عليه السلام: لا يزال امتى بخير ما عجلوا المغرب واخروا العشاء.**

ترجمہ:- اور تغیر سے مراد آفتاب کی ٹکیہ کا بدل جانا ہے اس طرح پر کہ اس میں آنکھ چکاچوند نہ ہو، یہی صحیح ہے، اتنی دیر تک تاخیر کرنا مکروہ ہے، اور مستحب ہے مغرب میں جلدی کرنا، کیونکہ اسے موخر کرنا مکروہ ہے اس لئے کہ اس میں یہودیوں سے مشابہت ہوتی ہے، اور رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ میری امت اس وقت تک بہتری کے ساتھ رہے گی جب تک کہ وہ مغرب میں جلدی اور عشاء کو مؤخر کرتی رہے گی۔

## توضیح:- تاخیر عصر کی حد۔ مغرب کی نماز میں جلدی کرنا

**والمعتبر تغير القرص، وهوان يصير بحال لا تحار فيه الاعين، هو الصحيح......الخ**

بدلنے سے مراد آفتاب کی ٹکیہ اور اس کی روشنی کا بدلنا معتبر ہے یعنی ایسی حالت ہو جائے کہ اس پر نظر کرنے سے آنکھ چکاچوند نہ ہو، یہی تعریف صحیح ہے اور اتنی دیر تک نماز مؤخر کرنا مکروہ ہے۔ ف۔ یعنی مکروہ تحریمی ہے۔ القنیہ۔ اور مشائخ نے کہا ہے کہ اس وقت نفل نماز مکروہ نہیں ہے۔ کیونکہ بندہ کو اس وقت حکم ہے اور کسی چیز کا حکم ہوتے ہوئے اس کی ادائیگی مکروہ نہیں ہوتی ہے، ع۔ اور اگر تغیر سے پہلے نماز شروع کی اور اتنی دیر نماز میں لگادی کہ مکروہ وقت آگیا تو ایسا کرنا مکروہ نہیں ہے، البحر غایہ کے حوالہ سے، عمارہ بن رویبہؓ

سے روایت ہے کہ رسول اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ جس نے آفتاب نکلنے سے پہلے اور اس کے ڈوبنے سے پہلے نماز پڑھ لی وہ دوزخ کی آگ میں کبھی داخل نہ ہوگا، ان نمازوں سے فجر اور عصر کی نماز مراد ہے، مسلم وابوداؤد اور نسائی نے اس کی روایت کی ہے۔

**ویستحب تعجیل المغرب، لان تاخیرھا مکروہ......الخ**

اور مغرب کی نماز میں جلدی کرنا مستحب ہے۔ف۔ خواہ جاڑا ہو یا گرمی، کیونکہ اس نماز کو تاخیر سے پڑھنا مکروہ ہے، اس بناء کہ اس میں یہودیوں سے مشابہت پائی جاتی ہے۔ف۔ ایسا ہی روافض کے ساتھ بھی مشابہت ہوتی ہے۔ع۔

تعجیل کرنے کے معنی یہ ہیں کہ وقت پر اذان اور اقامت کے درمیان سوائے ایک معمولی بیٹھک یا سکوت کے دوسرا کوئی فعل نہیں کرنا چاہئے، اتنی تاخیر کرنی کہ اس میں دو رکعت نماز پڑھی جاسکے مکروہ ہے البتہ اس میں اختلاف بھی ہے۔ف۔ اور منیہ میں ہے کہ سفر کی حالت میں تاخیر کرنا بہت زیادہ بھوک لگی ہوئی حالت میں کھانے کے لئے تاخیر کرنا، یا بدلی کے دن میں تاخیر کرنا مکروہ نہیں ہے، اور اگر قراءت طویل کرنے کے لئے تاخیر کی تو اس میں اختلاف ہے، اور حسنؒ نے امام اعظمؒ سے روایت کی ہے کہ جب تک شفق غائب نہ ہو تاخیر مکروہ نہیں ہے، مفع۔

معلوم ہونا چاہئے کہ حج کے موسم میں لیلۃ النحر (دسویں تاریخ کی رات) میں مزدلفہ جانے کے ارادہ میں تاخیر کرنا مکروہ نہیں ہے، مبسوط میں ہے کہ عیسی بن ابان کہتے ہیں کہ مغرب میں جلدی کرنا تو مستحب ہے لیکن دیر کرنا مکروہ نہیں ہے، جیسا کہ بیمار اور مسافر کے لئے یہ بات جائز ہے کہ مغرب کو دیر کر کے اس کے آخری وقت میں اور عشاء کو ابتدائے وقت میں ملا کر ایک ساتھ پڑھ لے تو اگر مطلقا تاخیر کرنا ہمارا مذہب ہی ہوتا تو سفر و مرض میں تاخیر کرنا کیوں جائز ہوتا، حالانکہ عصر کی نماز کو اتنی دیر سے پڑھنا کہ روشنی میں زردی آجائے جائز نہیں ہے۔ع۔

**وقال علیہ السلام: لا یزال امتی بخیر ما عجلوا المغرب واخروا العشاء......الخ**

اور رسول اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ میری امت اس وقت تک ہمیشہ بہتری کے ساتھ رہے گی جب تک کہ مغرب کی نماز میں جلدی اور عشاء پڑھنے میں دیر کرے گی۔ف۔ یہ روایت ابوداؤد نے مرثد بن عبداللہ سے اس طرح روایت کی ہے، ابوایوب انصاریؓ جہاد میں جانے کی نیت سے ہمارے ہاں آکر اترے، اس وقت مصر کے حاکم عقبہؓ بن عامر تھے، عقبہؓ نے مغرب میں تاخیر کی تو ابوایوب انصاریؓ نے ان کو فرمایا کہ اے عقبہ یہ کون سی کیسی نماز ہے، انہوں نے کہا ہم کام میں مشغول تھے، ابوایوب انصاریؓ نے ان کے جواب پر کہا کہ کیا آپ نے یہ نہیں سنا ہے کہ رسول اللہ علیہ نے فرمایا ہے **لا تزال امتی بخیر، اوقال علی الفطرۃ مالم یوخروا المغرب الی ان تشتبك النجوم** یعنی میری امت ہمیشہ بھلائی پر اس وقت تک رہے گی یا یہ فرمایا کہ فطرت پر یا سنت پر رہے گی جب تک کہ وہ مغرب کی نماز میں تاخیر نہ کرے، یہاں تک کہ ستارے گنجان چمکیں، اور حاکم نے بھی اس کی روایت کی ہے اور کہا ہے کہ مسلم کی شرط کے مطابق یہ صحیح ہے، اور ابن ماجہ نے اسے عباسؓ بن عبدالمطلب سے روایت کی ہے۔مع۔

ابوداؤد کی روایت کی اسناد میں محمد بن اسحق راوی ہیں اور حق بات یہ ہے کہ یہ محمد بن اسحق ثقہ ہیں، ان کے سلسلہ میں جو یہ بات مشہور ہے کہ امام مالکؒ نے محمد بن اسحق کے بارے میں کلام کیا ہے تو یہ ثابت نہیں ہے بالفرض اگر یہ ثابت بھی ہو تو بھی ماہرین فن اسے قبول نہیں کرینگے، کیونکہ شعبہؒ نے فرمایا ہے کہ محمد بن اسحق تو فن حدیث میں مومنوں کے سردار ہیں، اور ثوری وشافعی وحماد بن زید اور یزید بن زریع اور ابن علیہ اور عبدالوارث اور ابن المبارک ان کے علاوہ دوسرے اور امام بخاریؒ نے کتاب القراءۃ خلف الامام میں طویل بحث کر کے ابن اسحق کو ثقہ کہا ہے، ابن حبانؒ نے بھی انہیں ثقات میں سے شمار کیا ہے، اور یہ بھی کہا ہے کہ امام مالکؒ نے ابن اسحاق کے خلاف گفتگو کرنے سے رجوع کر لیا ہے۔ اور دونوں نے ایک دوسرے سے مصالحت کر لی ہے

پھر ابن اسحٰق کو ہدیہ بھی بھیجا ہے، الفتح، اب جب کہ حدیث صحیح ہوئی تو اس سے صاف طور سے مغرب میں جلدی کرنے کا ثبوت ملا۔

بعضوں نے اسی حدیث سے مغرب میں تاخیر کے مکروہ ہونے پر دلیل حاصل کی ہے، مگر ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ حدیث کے تقاضا کے مطابق جلدی کرنا اگرچہ مستحب ہے مگر مستحب کے ترک کرنے سے مکروہ ہونا تو لازم نہیں آتا ہے، کیونکہ وہ مباح ہو سکتا ہے جیسا کہ عشاء کی تاخیر تہائی رات تک اگرچہ مستحب ہے لیکن تاخیر نہ کرنا کوئی مکروہ کام نہیں ہے، اور نماز مکروہ نہیں ہوتی ہے، میں کہتا ہوں کہ یہ بات درست ہے، اور اگر یہ کہا جائے کہ ابوایوب انصاریؓ نے عقبہ بن عامر پر تاخیر کرنے میں اعتراض اور انکار کیا تو اس سے معلوم ہوا کہ تاخیر کرنا مکروہ ہے، جواب یہ ہے کہ مستحب کام کو چھوڑنے پر بھی انکار اور اعتراض کرنا مناسب ہے۔م۔

**وتأخير العشاء الى ماقبل ثلث الليل، لقوله عليه السلام: لو لا أن اَشُقَّ على امتى لأخرت العشاء الى ثلث الليل، ولان فيه قطع السمر المنهى عنه بعده، وقيل فى الصيف تعجل كيلا تتقلل الجماعة.**

ترجمہ:-اور مستحب ہے عشاء کو تہائی رات آنے سے پہلے تک مؤخر کرنا رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ اگر میں اپنی امت پر شاق محسوس نہ کرتا تو عشاء کی نماز کو تہائی رات تک موخر کرتا اور اس لئے کہ اس میں عشاء کے بعد قصہ گوئی کے سلسلہ کو ختم کرنا ہے جس کی ممانعت حدیث میں ہے، اور کہا گیا ہے کہ گرمی کے موسم میں جلدی کی جائے تاکہ جماعت تھوڑی نہ ہو۔

## توضیح عشاء کی نماز میں تاخیر کی حد

**وتأخير العشاء الى ماقبل ثلث الليل......الخ**

عشاء کی نماز کو تہائی رات سے پہلے تک موخر کرنا مستحب ہے، **لقوله عليه السلام الخ** رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ اگر میں اپنی امت پر شاق محسوس نہ کرتا تو اس کے لئے عشاء کی نماز کو تہائی رات تک موخر کرتا۔ ف۔ یعنی اس عذر کی بناء پر تاخیر لازم کی کہ لازم نہیں کرنے میں امت پر مشقت ہو جائے گی جب کہ اللہ تعالی نے اپنی رحمت کاملہ سے اس امت مرحومہ سے مشقت دور کر دی ہے، اس لئے آپ نے تاخیر کرنے کو مستحب رکھا، یعنی اس حدیث میں تاخیر کی فضیلت بیان کر دی۔م۔

یہ حدیث حضرت ابوہریرہ وزید بن خالد جہنی وعلی بن ابی طالب اور ابوسعید خدریؓ سے مروی ہے، اور ابوبردہؓ سے اس مضمون کی حدیث مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ عشاء کی نماز جس کو لوگ عتمہ کی نماز کہتے ہیں موخر کرنے کو پسند فرماتے تھے، یہ روایت بخاری اور مسلم کی ہے، حضرت جابر بن سلمہؓ سے مرفوع روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ عتمہ (عشاء) کو تاخیر سے ادا فرماتے تھے، یہ روایت مسلم کی ہے۔

ان دونوں حدیثوں سے اگرچہ یہ بات ثابت ہوئی کہ رسول اللہ ﷺ تاخیر عشاء کو پسند کرتے تھے اور خود بھی تاخیر کرتے تھے مگر تہائی رات تک تاخیر کرنا معلوم نہ ہو سکا پھر بھی شوافع کے خلاف ہمارے لئے یہ حجت ہیں کہ وہ اول وقت میں شروع کرنے کو مستحب فرماتے ہیں کیونکہ آپ ﷺ تو تاخیر کیا کرتے تھے، اب تہائی رات تک تاخیر کا ثبوت حضرت ابوہریرہؓ کی مرفوعا روایت کردہ اس حدیث سے ہوتا ہے کہ اگر میں اپنی امت کو مشقت میں ڈالنا گوارہ کرتا تو عشاء کو تہائی رات تک یا آدھی رات تک مؤخر کرتا، ترمذی نے اس کی روایت کی ہے ساتھ اسے حسن صحیح بھی کہا ہے اور ابن ماجہ نے بھی اس کی روایت کی ہے، اور زید بن خالدؓ کی مرفوع حدیث میں ہر نماز کے وقت سواک اور تہائی رات عشاء کی تاخیر مذکور ہے، نسائی نے اس کی روایت کی ہے اور

ترمذی نے بھی ساتھ ہی اسے حسن صحیح بھی کہا ہے، اسی جیسی بزارؒ نے حضرت علیؓ سے مرفوع روایت کی ہے، اور ابن ماجہ نے حضرت ابوسعیدؓ کی حدیث روایت کی اس میں شطر اللیل کا لفظ مذکور ہے یعنی نصف شب کے قریب۔

اور بخاری و مسلم نے ابن عباسؓ سے روایت کی آپ ﷺ نے عشاء کی نماز میں اتنی تاخیر کی کہ رات میں سے اللہ نے جتنی چاہی گذر گئی۔ الخ۔ اس میں ہے کہ اگر شاق نہ ہوتا تو اس وقت ان لوگوں کو نماز کا (ہمیشہ کے لئے) حکم دیتا، اور مسلم کی حدیث جو ابن عمرؓ سے مروی ہے اس میں تہائی رات یا اس سے زیادہ گذرنا مذکور ہے، اور صحیحین کی حدیث جو انسؓ سے مروی ہے اس میں آدھی رات تک تاخیر کا ذکر ہے، تلخیص العینی۔ م۔

یہ ساری روایتیں حجت ہیں، لیکن تہائی رات تک تو جماعت قائم کرنا ہے اور آدھی رات تک جو تاخیر کرنا مذکور ہے وہ اسی صورت میں کہ جماعت ہوتی رہے، چنانچہ اس بات کی طرف اشارہ خود حدیث میں پایا جاتا ہے کہ میں لوگوں کو حکم دیتا، اب تہائی رات ہونے میں چونکہ جماعت میں کمی کا احتمال ہے اس لئے ہمارے فقہاء نے بعد کے حصہ کو ذکر نہیں کیا ہے، اچھی طرح سمجھ لو۔ الحاصل۔ نص صحیح کی دلیل سے تاخیر عشاء کا مستحب ہونا ثابت ہو گیا۔

**ولان فيه قطع السمر المنهي عنه بعده......الخ**

اور اس وجہ سے بھی کہ اس تاخیر کی وجہ سے وہ قصہ گوئی جو بعد نماز عشاء ممنوع ہے وہ ختم ہو جائیگی۔ ف، کیونکہ تہائی رات کے بعد نیند کا غلبہ ہو جائیگا، اور عوام قصہ گوئی نہ کر سکیں گے بلکہ سب سو رہیں گے اور ابو بردہؓ سے روایت کردہ حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ عشاء کی نماز کو دیر سے پڑھنا پسند فرماتے تھے، وہ عشاء کہ عوام اس کا نام عتمہ رکھتے ہیں، اور آپ عشاء سے پہلے سو رہنے کو اور عشاء کے بعد باتیں کرنے کو ناپسند فرماتے تھے، حدیث کے ائمہ ستہ سبھوں نے اپنی کتابوں میں اس روایت کو ذکر کیا ہے، معلوم ہونا چاہئے کہ طحاویؒ نے فرمایا ہے کہ عشاء سے پہلے ایسے شخص کو سونا مکروہ ہے جس کے بارے میں وقت کے یا جماعت کے جاتے رہنے کا خوف ہو، اور اگر کسی کو جگانے والا کوئی آدمی موجود ہو اسے عشاء سے پہلے سونا جائز ہے، ہمارے علماء نے عشاء کے بعد نیکی کی باتیں کرنے اور بھلائی کے سلسلہ میں گفتگو کرنے کو مباح قرار دیا ہے اس حدیث کی دلیل سے جو ابن عمرؓ سے منقول ہے کہ رسول اللہ ﷺ اپنی آخری زندگی میں عشاء کی نماز کے بعد سلام پھیرنے کے بعد فرمایا ہے کہ بھلا کیا تم اپنی یہ رات دیکھی ہے کہ فی الحال روئے زمین پر جو شخص موجود ہے وہ ایک سو سال بعد باقی نہ رہے گا، اس کی روایت بخاری اور مسلم نے کی ہے، یعنی جو لوگ اس وقت دنیا میں موجود ہیں، ان میں سے کوئی بھی اس صدی کے ختم ہونے پر زندہ نہیں رہے گا، لہٰذا یہ حکم ان لوگوں پر صادق نہ ہوگا جو اس رات کے بعد پیدا ہوں گے۔

اس روایت سے یہ نتیجہ نکلا کہ عشاء کے بعد بھی عبرت و نصیحت اور بھلائی کے سلسلہ میں گفتگو کرنا منع نہیں ہے، اور حضرت عمرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ رات تک ابو بکرؓ کے ساتھ مومنوں کے بارے میں گفتگو فرماتے رہتے تھے، اور میں بھی ان دونوں کے ساتھ ہوتا تھا، ترمذی اور نسائی نے اس کی روایت کی ہے۔

**وقيل في الصيف تعجل كيلا تتقلل الجماعة......الخ**

اور کہا گیا ہے کہ گرمی کے موسم میں عشاء کی نماز میں جلدی کی جائے تاکہ جماعت میں لوگوں کی شرکت کم نہ ہو۔ ف۔ شیخ الاسلام خواہر زادہ نے کہا ہے کہ ہمارے علماء کے نزدیک جاڑے کے موسم میں عشاء کو تہائی رات تک موخر کرنا افضل ہے، اور گرمی میں تاخیر کرنے کے مقابلہ میں تعجیل کرنا افضل ہے اور اسی طرح جامع قاضی خان میں جاڑے اور گرمی کی تفصیل مذکور ہے۔ ع

**والتأخير الى نصف الليل مباح، لان دليل الكراهة وهو تقليل الجماعة عارضه دليل الندب، وهو قطع السمر بواحد، فيثبت الاباحة الى النصف، والى النصف الاخير مكروه، لما فيه من تقليل الجماعة، وقد انقطع**

السمر قبله.

ترجمہ:-اور عشاء کو آدھی رات تک موخر کرنا مباح ہے اس لئے کہ کراہت کی دلیل یعنی جماعت کا کم ہونا کا مقابلہ کیا ہے مستحب ہونے کی دلیل نے یعنی ایک شخص سے بھی قصہ گوئی کا نہ ہونا ہے اس طرح مباح ہونا ثابت ہوتا ہے آدھی رات تک، اور آدھی آخری رات تک موخر کرنا مکروہ ہے کیونکہ اس طرح جماعت کو تھوڑا کر دینا ہے جب کہ اس سے پہلے ہی قصہ گوئی ختم ہو چکی ہے۔

## توضیح: تاخیر عشاء کا مباح وقت۔ تاخیر مکروہ

**والتأخير الى نصف الليل مباح، لان دليل الكراهة وهو تقليل الجماعة عارضه دليل الندب......الخ .**

ف. حاصل یہ ہے کہ آدھی رات تک عشاء کی نماز کو مؤخر کرنے میں ایک بھی باتیں کرنے والا نہ ملے گا اس سے زیادہ افراد کا تو احتمال بھی نہ رہے گا اور قصہ گوئی بالکل ختم ہو جائے گی، ساتھ ہی نماز کی جماعت میں بھی بہت کمی ہو گی پس جماعت کی کمی کا ہونا تو کراہت کی دلیل ہو گی، اور اتنی تاخیر سے قصہ گوئی کا معاملہ ختم ہونا استحباب کی دلیل ہو گی۔ اور جب آدھی رات عشاء کی نماز کو موخر کرنے سے ایک دلیل کراہت کی ہو اور دوسری دلیل استحباب کی اس طرح کی دو دلیلیں جمع ہو گئیں تو نہ مکروہ رہی اور نہ مستحب رہی بلکہ درمیان میں مباح رہ گئی ۔م۔ لیکن مسائل سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ ایسی صورت میں کراہت ہی کو ترجیح دی جاتی ہے لہٰذا اسے مباح بھی نہیں ہونا چاہئے کیونکہ مباح میں کوئی جانب بھی مرجح نہیں ہوتی ہے۔ الفتح۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ نصف شب تک تاخیر کرنا تو حدیث سے ثابت ہے لہٰذا یہ مستحب ہوگئی البتہ لوگوں کی کم ہمتی یا بیماروں اور کمزوروں میں قوت برداشت کا نہ ہونا جماعت کی کمی کا سبب ہو گا جو کہ مکروہ ہے اور اس کا مقابل قصہ گوئی کے ختم ہو جانے کی وجہ سے اس کا استحباب موجود ہے اس لئے دونوں باتیں کراہت اور استحباب برابر ہو کر پائی گئیں لیکن چھوڑنا مرجح ہوا البتہ اصل میں سنت ہونے کے ثبوت نے اس کراہت کی ترجیح کو مغلوب کر دیا اس طرح آخر میں اس کا مباح ہونا باقی رہ گیا، یا یوں کہا جائے کہ اصل میں نصف شب تک تاخیر کرنا مرغوب مسنون مستحب ہے، اور لوگوں کی پست ہمتی سے اس کا استحباب ختم نہیں ہو سکتا ہے، ساتھ ہی ہمیں اس بات کا حکم بھی ہے کہ قصہ گوئی اور دوسری ممنوعات و منہیات کو روکنے کی کوشش کرتے رہیں اس بناء پر اس حکم کی بجا آوری بغیر جماعت کی کمی کے ممکن بھی نہیں ہو گی، اس لئے ہمارے لئے یہ مباح کر دیا گیا اسی بناء پر اس استحباب اور فعل مسنون پر عمل نہ کرنے سے مستحق ملامت یا بے پرواہی میں شمار نہیں کیا جائے گا۔ **فافهم والله تعالى اعلم.**

**والى النصف الاخير مكروه، لما فيه من تقليل الجماعة......الخ**

اور عشاء کی نماز کو آخری آدھی رات تک مؤخر کرنا مکروہ ہے کیونکہ اس طرح کم لوگوں کو جماعت میں شریک ہونے کا موقع دینا ہے، حالانکہ قصہ گوئی کا سلسلہ تو پہلے ہی بند کیا جا چکا ہے، یعنی پہلی آدھی رات کے بعد تک تاخیر کرنے سے یہ کراہت تو پیدا ہو ہی گئی کہ جماعت میں کمی آگئی ساتھ ہی اس طرح تاخیر کرنے سے قصہ گوئی کے ختم ہونے کا فائدہ جو پہلے ہوتا تھا وہ بھی اب نہ ہو گا کیونکہ اس کا فائدہ تو اسی صورت میں معلوم ہوتا کہ اس وقت اکثر یا کچھ لوگ بھی اپنے شغل میں مشغول پائے جاتے حالانکہ اتنی رات گذر جانے کے بعد تک لوگوں میں اس قصہ گوئی کی عادت نہیں ہے، اس طرح یہ بات معلوم ہوئی کہ اس تاخیر سے کوئی مفید یا مستحب بات نہیں پائی گئی، اس کے برعکس جماعت کی کمی کا مکروہ سبب پا لیا گیا اور جب کہ مستحب بات کے ہوتے ہوئے بھی مکروہ کو ترجیح ہوتی ہے اب تو مستحب بات کچھ بھی نہیں رہی اور صرف مکروہ سبب تنہا پایا گیا اس لیے بدرجہ اولیٰ اس کراہت کو ترجیح حاصل ہو گی، اس لیے عینیؒ نے نقل کیا ہے قنیہ میں کہا ہے کہ یہ تاخیر مکروہ تحریمی ہے، اس طرح۔ ط۔ ح۔ میں البحر کے حوالہ سے ہے

اب یہ بات بھی معلوم ہونی چاہئے کہ اس وقت نفس وقت میں کوئی کراہت نہیں ہے اسی وجہ سے اس وقت میں وتر کی نماز

مستحب ہے حالانکہ بالاتفاق وتر اور عشاء دونوں کا ایک ہی وقت ہے، مگر عشاء کی نماز جماعت کے ساتھ فرض ہے اور جماعت میں کمی یا جماعت نہ ہونے کی وجہ سے اس میں عارضی کراہت آگئی لیکن اس کراہت کو تحریمی کہنا مشکل ہے کیونکہ ان کے نزدیک جماعت واجب نہیں البتہ سنت مؤکدہ ہے پھر اگر یہ جماعت واجب ہونے کے قریب بھی ہو جب بھی کراہت تحریمی صرف اس صورت میں ہوگی جب کہ جماعت بالکل نہ ہو لیکن تھوڑی جماعت ہونے سے بھی تو جماعت کا وجود باقی ہے اور بالاتفاق جماعت میں زیادتی مستحب ہے البتہ اگر کسی مسجد میں ہمیشہ آدھی رات کے بعد بھی نماز با جماعت کی عادت بنالی جائے تو ایسی صورت میں کراہت تحریمی کا دعویٰ کرنے کی گنجائش پیدا ہو جائے گی

**ویستحب فی الوتر لمن یألف صلاۃ اللیل آخر اللیل، فان لم یثق بالانتباہ، اوتر قبل النوم، لقولہ علیہ السلام: من خاف ان لا یقوم آخر اللیل فلیوتر اولہ، ومن طمع ان یقوم آخر اللیل فلیؤتر آخر اللیل.**

ترجمہ:- اور وتر کی نماز کے لئے وقت آخر رات مستحب ہے اس شخص کے لئے جو رات کی نماز (تہجد) کو آخر رات میں پڑھنے کا عادی ہو، اور اگر بروقت اٹھ جانے پر اطمینان نہ ہو تو وہ سونے سے پہلے ہی وتر کی نماز پڑھ لے، رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ جس شخص کو آخر رات میں نہ اٹھنے کا خوف ہو وہ سونے سے پہلے ہی وتر پڑھ لے، اور جس شخص کو آخر رات میں اٹھنے کی طمع ہو وہ آخر رات ہی میں وتر پڑھے۔

## توضیح:- نماز وتر کا مستحب وقت

**ویستحب فی الوتر لمن یألف صلاۃ اللیل آخر اللیل......الخ**

اور جو شخص پرانی عادت رکھتا ہو اور عادت مالوف ہو رات میں نماز کی، اس جملہ میں اس بات کی طرف لطیف اشارہ ہے کہ رات میں تہجد کی نماز محبوب اور مالوف چیز ہے، اور اس بات کی طرف بھی واضح اشارہ ہے کہ تہجد کی نماز کسی قدر سو کر اٹھنے کے بعد ہونی چاہئے، اور اسی طرح مسنون طریقہ ثابت بھی ہے۔

اگر کوئی شخص یہ سوال کرے کہ امام ابو حنیفہؒ کے فضائل و مناقب میں یہ بات بھی ذکر کی جاتی ہے کہ وہ عشاء کی نماز کے وضوء سے ہی فجر کی نماز بھی پڑھتے تھے تو اس کا کیا مطلب ہوگا تو میں اس کا یہ جواب دوں گا کہ بالاتفاق وضوء ہر نماز کے لئے افضل ہے لہٰذا اس کے معنی یہ نہیں ہوئے کہ امام اعظمؒ ہر نماز کا وضوء نہیں کرتے تھے بلکہ اس سے عبادت و طاعت کی زیادتی مراد ہے، اور یہ بات بھی ممکن ہے کہ عشاء کی نماز کے بعد غافلوں کی طرح پاؤں پھیلا کر نہ سوتے ہوں بلکہ اس طرح سے سوتے جس سے وضوء نہیں ٹوٹتا ہے، جیسا کہ روایت میں ہے کہ آپ حاضر و غائب (سفر و حضر میں، کبھی بھی) پاؤں دراز نہیں کرتے تھے اور اس سے یہ بھی ممکن ہے کہ آپ اتنی تھوڑی دیر سوتے تھے گویا بالکل نہیں سوتے، فافہم۔

اب اصل مسائل بیان کرتے ہیں، حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ جس شخص کو رات میں نماز کی عادت ہو اور اسے جاگنے پر پورا بھروسہ بھی ہے تو اس کے حق میں مستحب یہ ہے کہ وتر کو آخر رات میں تہجد کے بعد پڑھے، اور اگر جاگنے پر پورا اطمینان نہ ہو یا رات کو اٹھ کر نماز پڑھنے کی عادت نہ ہو تو وہ سونے سے پہلے ہی وتر پڑھ لے

**لقولہ علیہ السلام: من خاف ان لا یقوم آخر اللیل فلیوتر اولہ......الخ.**

ف. حضرت جابرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ابو بکرؓ سے فرمایا کہ آپ وتر کی نماز کس وقت پڑھتے ہیں جواب دیا کہ رات کے پہلے حصہ میں عشاء کے بعد، تب آپ ﷺ نے فرمایا کہ آپ نے قربت کو اختیار کیا ہے، پھر عمرؓ سے پوچھا کہ آپ کس وقت وتر پڑھتے ہیں، عرض کیا کہ آخر رات میں، آپ نے فرمایا کہ آپ نے قوت (محنت) کو قبول کیا ہے، یہ روایت مسلم کی ہے ع۔

حضرت سعید بن المسیبؒ سے مرسل روایت جو کہ مرفوع کے حکم میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ ہمارے اور منافقین کے درمیان فرق عشاء اور فجر میں حاضر ہونا ہے کہ منافقین ان دونوں میں حاضر ہونے کی طاقت نہیں رکھتے ہیں، مالکؒ

نے اس کی روایت کی ہے، اور حضرت عمرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ جس نے عشاء کی نماز جماعت سے پڑھی گویا وہ آدھی رات عبادت میں مشغول رہا اور جس نے صبح کی نماز جماعت سے پڑھی گویا وہ پوری رات عبادت میں مشغول رہا، مسلم و مالک و ابوداؤد اور ترمذی نے اس کی روایت کی ہے، ایک اور حدیث میں ہے کہ من صلی البردین دخل الجنة، جس نے دونوں ٹھنڈے وقت کی نمازوں کو ادا کیا وہ جنت میں داخل ہوگا، جیسا کہ صحیح میں ہے، بظاہر لفظ "بردین" سے عشاء اور فجر کی نماز مراد ہے اور یہی قول صحیح ہے، واللہ اعلم۔ م۔

استحباب کے مذکورہ اوقات اس صورت کے بیان کئے گئے ہیں جبکہ آسمان ابر وغیرہ سے صاف ہو، اور جب آسمان پر ابر ہو تو اس میں استحباب کا حکم اس قاعدہ کے مطابق ہوگا کہ جس وقت کے نام کے شروع میں حرف عین ہو، یعنی عصر اور عشاء تو ان وقتوں میں جلدی اور بقیہ وقتوں میں تاخیر کرنی چاہئے۔ ع۔ جیسا کہ مصنفؒ نے اس کے بعد لکھا ہے۔

**واذا كان يوم غيم، فالمستحب فى الفجر والظهر والمغرب تاخيرها، وفى العصر والعشاء تعجيلها، لان فى تاخير العشاء تقليل الجماعة على اعتبار المطر، وفى تاخير العصر توهم الوقوع فى الوقت المكروه، ولا توهم فى الفجر، لان تلك المدة مديدة، وعن ابى حنيفةؒ التاخير فى الكل للاحتياط، الا ترى انه يجوز الاداء بعد الوقت لا قبله.**

ترجمہ:- اور جب ابر کا دن ہو تو فجر و ظہر اور مغرب کی نمازوں کی جماعت میں تاخیر کرنا اور عصر اور عشاء کی جماعتوں میں تعجیل کرنا مستحب ہے کیونکہ عشاء کو مؤخر کرنے کی صورت میں بارش ہونے کے احتمال کی بناء پر جماعت کو مختصر کرنا لازم آئیگا اور عصر کو مؤخر کرنے کی صورت میں مکروہ وقت کے داخل ہونے کا احتمال ہو جائے گا اور فجر کے وقت میں اس قسم کا کوئی وہم پیدا نہ ہوگا، اس لئے کہ یہ وقت طویل ہوتا ہے، اور ابو حنیفہؒ سے مروی ہے کہ احتیاطاً تمام نمازوں میں تاخیر کرنا چاہئے، کیونکہ وقت کے بعد بھی نماز کی ادائیگی جائز ہوتی ہے لیکن اس سے پہلے تو مطلقاً جائز نہیں ہوتی ہے۔

## توضیح: ابر کے دنوں میں نمازوں میں جلدی اور دیر کرنا

**واذا كان يوم غيم، فالمستحب فى الفجر والظهر والمغرب تاخيرها......الخ**

ابر کے دنوں میں عصر اور عشاء کی نمازوں میں جلدی کرنا اور بقیہ نمازوں میں دیر کرنا مستحب ہے۔ ف۔ کنز اور وقایہ وغیرہ میں یہی لکھا ہے۔ م۔ اور ینابیع، تحفہ اور محیط وغیرہ میں بھی یہی لکھا ہے۔ اور مبسوط میں ہر موسم کی مغرب میں جلدی کرنا نقل کیا ہے۔ ابر کے دن تاخیر کرنے کا ذکر نہیں کیا ہے۔ ع۔

**لان فى تاخير العشاء تقليل الجماعة على اعتبار المطر......الخ** ٦

کیونکہ عشاء کی جماعت کے مؤخر کرنے میں بارش ہونے کے خطرے کی وجہ سے جماعت میں کمی کرنی لازم آئے گی۔ ف۔ اور بادل جب بھیگ جائے تو اس کے بارش کا سبب ہو جانے کی وجہ سے لوگ سستی کریں گے، اور گھروں میں پڑھ لینے کی رخصت پر عمل کریں گے رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ جب جوتے تر ہو جائیں تو گھروں میں ہی نماز پڑھ لو۔ ع ن۔ جب بارش کا دن ہوتا تو رسول اللہ ﷺ اذان ہی میں یہ اعلان کرا دیتے الا صلوا فى رحالكم یعنی خبر دار ہو جاؤ کہ اپنے اپنے ٹھکانوں میں نمازیں پڑھ لو، جیسا کہ صحیح میں موجود ہے۔ م۔

**وفى تاخير العصر توهم الوقوع فى الوقت المكروه...... الخ**

اور عصر کی نماز مؤخر کرنے میں اس بات کا وہم ہو جاتا ہے کہ نماز مکروہ وقت میں ادا ہو جائے۔ ف۔ کیونکہ عصر کا آخر وقت مکروہ ہوتا ہے۔ برخلاف فجر کے (کہ اس کا پورا وقت صحیح اور کامل ہوتا ہے)۔ م۔ اور فجر میں اس کا وہم نہیں ہوتا ہے کیونکہ اس

فجر کا وقت دراز ہوتا ہے۔ف۔اس لئے اس بات کا خوف نہیں ہوگا کہ آفتاب نکلتے وقت جماعت ہورہی ہو۔م۔

**وعن ابی حنیفۃ التاخیر فی الکل للاحتیاط...... الخ**

اور ابو حنیفہؒ سے احتیاطا تمام نمازوں میں تاخیر کرنے کی روایت ہے۔ف۔ حسنؒ نے امام ابوحنیفہؒ سے ابر کے دن تمام نمازوں میں تاخیر کے مستحب ہونے کی روایت کی ہے۔ مبسوط میں ایسا ہی ہے۔اور اسی قول کو فقیہ ابواحمد عیاضی نے اختیار کیا ہے۔اور نماز کے صحیح اور فاسد کا خیال کرنے کے اعتبار سے اسی میں احتیاط ہے۔ مع۔

**الا تری انہ یجوز الاداء بعد الوقت لا قبلہ......الخ**

کیا نہیں دیکھتے ہو کہ وقت کے بعد بھی نماز کی ادائیگی ہو جاتی ہے لیکن وقت سے پہلے کوئی نماز صحیح نہیں ہوتی ہے۔ مگر اس بحث میں تھوڑا تامل ہے کیونکہ عصر کی نماز میں تاخیر کرنے سے اس بات کا احتمال ہو جاتا ہے کہ مکروہ وقت ہو گیا ہو یا آفتاب ڈوب رہا ہو۔اور فتاوی ہندیہ میں ہے کہ ابر کے دن بھی فجر کو ویسے ہی روشنی میں ادا کرے جیسا کہ صاف دن میں ہوتا ہے۔اور ظہر کی نماز میں تاخیر کرے تاکہ زوال سے پہلے نماز نہ ہو جائے،اور عصر میں جلدی کرے تاکہ نماز مکروہ وقت میں داخل نہ ہو جائے۔اور مغرب میں تاخیر کرے تاکہ غروب سے پہلے نماز نہ ہو جائے۔اور عشاء میں جلدی کرے تاکہ بارش ہو جانے سے نماز کی جماعت میں کمی لازم نہ آئے۔ محیط السرخسی۔

یہ پوری تفصیل اس صورت کی ہے کہ اکثر مقامات میں اکثر یہی حالات ہوتے ہیں۔اس لئے جن ملکوں میں جاڑا بہت زیادہ اور اسی طرح ابر بھی اکثر چھائی رہتی ہے اور اوقات نماز کی پوری دیکھ بھال یا اس کا پورا پورا اندازہ نہیں ہوتا وہاں ابر کے اوقات کا خیال رکھنا ہوگا۔ لیکن ہمارے ان علاقوں میں جہاں اکثر فضاء آسمانی صاف رہتی ہے وہاں جلدی اور دیر کرنے میں انہیں احکام پر عمل کرنا ہوگا جو صاف فضاء ہونے کی صورت میں بیان کئے جاچکے ہیں۔ مع۔اور یہی قول پسندیدہ ہے۔النہر۔ط۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ ہمارے علاقوں میں سال کے چار ماہ بلکہ زیادہ تک برسات کا موسم رہتا ہے اس لئے یہاں کے اوقات میں ابر کے دنوں کے احکام کی رعایت زیادہ مناسب بات ہے۔م۔

**فصل: فی الأوقات التی تکرہ فیھا الصلاۃ، لا تجوز الصلاۃ عند طلوع الشمس، ولا عند قیامھا فی الظھیرۃ، ولا عند غروبھا، لحدیث عقبۃ ابن عامرؓ قال: ثلاثۃ أوقات نھانا رسول اللہ ﷺ أن نصلی وأن نقبر فیھا موتانا، عند طلوع الشمس حتی ترتفع، وعند زوالھا حتی تزول، وحین تضیف للغروب حتی تغرب، والمراد بقولہ: وأن نقبر صلاۃ الجنازۃ، لأن الدفن غیر مکروہ.**

ترجمہ:- فصل۔ ان اوقات کے بیان میں جن میں نماز مکروہ ہوتی ہے، نماز جائز نہیں ہوتی ہے آفتاب نکلتے وقت اور نہ اس وقت جبکہ دوپہر میں آفتاب سر پر ہو اور نہ ہی اس کے ڈوبتے وقت، حضرت عقبہ بن عامرؓ سے مروی اس حدیث کی بناء پر کہ جس میں انہوں نے فرمایا ہے کہ تین اوقات ایسے ہیں جن میں رسول اللہ ﷺ نے ہمیں نماز پڑھنے اور اپنے مردوں کو ان میں قبر میں ڈالنے سے منع فرمایا ہے، آفتاب نکلتے وقت یہاں تک کہ وہ اونچا ہو جائے اور اس کے زوال کے وقت یہاں تک کہ پورا ڈھل جائے اور اس وقت جب کہ وہ ڈوبنے لگے یہاں تک کہ وہ ڈوب جائے اور آپ کے اس قول "وان نقبر" کہ ہم قبر میں ڈالیں سے مراد جنازے کی نماز ہے کیونکہ اس وقت دفن کرنا مکروہ نہیں ہے۔

## توضیح:- فصل۔ جن وقتوں میں نماز مکروہ ہوتی ہے

**فصل: فی الأوقات التی تکرہ فیھا الصلاۃ......الخ**

جن اوقات میں نماز مکروہ ہے۔ف۔ قیام فی الظھیرہ سے ٹھیک دوپہر کا وقت مراد ہے،ان تینوں اوقات میں نماز پڑھنا

جائز نہیں ہے۔لحدیث عقبة الخ حضرت عقبہ بن عامرؓ کی مروی حدیث کی وجہ سے کہ رسول اللہ ﷺ نے ہمیں منع فرمایا ہے کہ ہم ان تین اوقات میں نماز پڑھیں اور اپنے مردوں کو دفن کریں آفتاب طلوع ہونے کے وقت یہاں تک کہ وہ بلند ہو جائے اور زوال آفتاب کے وقت یہاں تک کہ ڈھل جائے، اور جبکہ غروب ہونے لگے یہاں تک کہ غروب ہو جائے۔ف۔ یہ حدیث صحاح ستہ میں سے بخاری کے ماسوا دوسرے تمام ائمہ نے روایت کی ہے۔ع۔

ان اوقات کے مکروہ ہونے کے سلسلہ میں کئی صحابہ کرام سے احادیث مروی ہیں ان میں سے حضرت عبداللہ بن عمرؓ ہیں جن سے صحیحین، موطا، اور نسائی نے اور عبداللہ الصنابحیؓ سے موطا، نسائی نے اور عمرو بن عنبہؓ سے سنن ابو داؤد اور نسائی نے بیان کیا ہے جن میں یہ بات بھی ہے کہ طلوع آفتاب کے وقت اس لئے مکروہ ہے کہ وہ شیطان کے دو قرن (سینگ) کے درمیان طلوع ہوتا ہے اور وہ کفار کی نماز (عبادت) کا وقت ہے، لہٰذا اس وقت نماز چھوڑ دینی چاہئے اتنی دیر کہ آفتاب ایک نیزہ کے اندازہ کے برابر اونچا ہو جائے اور اس کی شعاع جاتی رہے۔الحدیث۔اور حضرت عائشہؓ سے صحیح مسلم اور نسائی میں حدیث مروی ہے، اور ان تینوں اوقات مذکورہ کے علاوہ دوسرے مکروہ اوقات کے بارے میں بھی کئی صحابہ کرام سے احادیث مذکور ہیں اور یہ غریب مشہور ہیں۔م۔

پھر اصل میں مذکور ہے کہ جب ایک نیزہ یا دو نیزے آفتاب بلند ہو تو نماز مباح ہے۔ع۔امام ابو بکر محمد بن الفضل نے کہا ہے کہ جب تک انسان کو آفتاب کے گولے پر نظر رکھنے کی قدرت ہو اس وقت تک وہ طلوع کی حالت میں ہوگا۔الخلاصہ۔ایک نیزہ بلند ہونے کی اصل حدیث عمرو بن عنبہؓ میں گذری ہے۔م۔ مگر اس طلوع کے وقت عوام کو نماز وغیرہ سے نہیں روکنا چاہئے، کیونکہ وہ اس وقت نہ پڑھنے سے پھر دوبارہ کبھی نہیں پڑھیں گے اور مطلقاً چھوڑ دینگے، اور یہ مکروہ نماز جو اماموں کے نزدیک جائز بھی ہیں بالکل چھوڑ دینے سے بہتر ہے، جیسا کہ القنیہ وغیرہا میں ہے۔

والمراد بقوله: وأن نقبر صلاة الجنازة، لأن الدفن غير مكروه......الخ

اس حدیث میں "مردے دفن کرنے سے" مراد نماز جنازہ ہے کیونکہ صرف دفن کرنا مکروہ نہیں ہے۔ف۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ اس مسئلہ میں علماء کی مختلف رائیں ہیں، ایک جماعت نے ظاہری حدیث پر عمل کرتے ہوئے کہا ہے کہ ان اوقات میں دفن کرنا مکروہ ہے، بیہقیؒ نے کہا ہے کہ دفن کرنے کی ممانعت سے نماز جنازہ کی ممانعت ثابت نہیں ہوتی ہے، اور ابو داؤدؒ نے ایک باب باندھا ہے کہ وہ حدیث جو طلوع و غروب کے وقت دفن کرنے کے سلسلہ میں مروی ہے پھر یہی حدیث عقبہؓ کی روایت کی ہے، اور اکثر علماء ان اوقات میں نماز جنازہ کے مکروہ ہونے کے قائل ہیں، حضرت ابن عمرؓ سے یہی قول منقول ہے، اور یہی قول عطاء، ثوری، نخعی اور اوزاعیؒ کا ہے اور یہی قول امام ابو حنیفہ اور ان کے اصحاب اور امام احمد و اسحٰق کا بھی ہے، اور امام ترمذیؒ نے اسی پر حدیث کو محمول کر کے باب باندھا ہے کہ جو حدیثیں طلوع و غروب و آفتاب کے وقت نماز جنازہ کی کراہت کے بارے میں مروی ہیں، اور ابن المبارکؒ سے اَن نقبرَ کے معنی نماز جنازہ کے بیان کئے ہیں، بیہقیؒ کے کلام کا ترجمہ ختم ہوا۔

اگر کوئی یہ سوال کرے کہ قبر میں دینے کو نماز جنازہ پر کیوں محمول کیا ہے، تو جواب یہ ہوگا کہ امام ابو حفص عمر بن شاہینؒ نے کتاب الجنائز میں لیث بن سعد کی حدیث عقبہ بن عامرؓ سے روایت کی کہ ہمیں رسول اللہ ﷺ نے اس بات سے منع فرمایا ہے کہ ہم اپنی مردوں کی ان تین اوقات میں نماز پڑھیں، طلوع آفتاب۔الحدیث۔ بیہقیؒ نے کتاب المعرفہ میں کہا ہے کہ اس روایت کو روح بن القاسمؒ نے لیثؒ کی روایت کی مانند روایت کیا ہے، اس میں اتنی بات اور بھی زیادہ کی ہے کہ علیؒ نے کہا ہے کہ میں نے عقبہؓ سے پوچھا کہ اگر رات کے وقت دفن کیا تو فرمایا کہ ہاں اور ابو بکرؓ تو رات ہی کے وقت دفن کئے گئے۔ن۔ع۔ف۔

والحديث باطلاقه حجة على الشافعيؒ في تخصيص الفرائض بمكة .

ترجمہ:-اور حدیث اپنے مطلق ہونے کی وجہ سے امام شافعیؒ کے اس مسئلہ کے خلاف ہماری دلیل ہے کہ یہ حکم فرائض اور مکہ معظمہ کے ساتھ مخصوص ہے۔

## توضیح:-امام شافعیؒ کے نزدیک اوقات منہیہ میں بھی فرائض کی اور مکہ معظمہ میں اجازت ہے

**والحدیث باطلاقه حجه علی الشافعی فی تخصیص الفرائض وبمکة ......الخ**

یہ حدیث اپنے مطلق ہونے کی وجہ سے ہماری دلیل اور امام شافعیؒ کے خلاف حجت ہے۔ف۔ یعنی حدیث میں تو مطلقاً ان تینوں اوقات میں نماز سے ممانعت ہے کہ وہ نمازیں فرائض ہوں یا نوافل اور ہر جگہ کی ممانعت ہے کہ خواہ مکہ معظمہ میں نماز ی ہو یا کہیں اور ہو۔م۔امام شافعیؒ کا مذہب یہ ہے کہ حدیث مذکور سے ممانعت ثابت ہوتی ہے وہ فرائض کے سوا دوسری نمازوں کے لئے ہے کیونکہ صحیح حدیث میں ہے کہ جو کوئی نماز سے غافل ہو کر سو گیا یا نماز پڑھنی بھول گیا تو جس وقت بھی یاد آئے وہ اسی وقت نماز پڑھ لے کہ یہی اس کا وقت ہے، یہ روایت بخاری اور مسلم کی ہے، اس سے معلوم ہوا کہ فرض کی ممانعت نہیں ہے۔ چنانچہ ان او قات مکروہہ میں بھی ہر شہر میں فرض نمازیں جائز ہیں، وہیں نفل نمازیں تو وہ مکہ معظمہ کے ماسواء دوسری تمام جگہوں میں مکروہ ہیں جس کی دلیل ابوداؤد کی وہ حدیث ہے جس میں ان اوقات میں نماز کا مکروہ ہونا بیان فرمایا ہے مگر مکہ یعنی سوائے مکہ کے۔ مفع۔

اور اس دلیل سے بھی کہ حضرت جبیر بن مطعمؓ کی مروی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ اے بنو عبد المناف! تم کسی بھی ایسے شخص کو منع نہ کرو جو اس بیت یعنی خانہ کعبہ کا طواف کرے اور اس میں نماز پڑھے جس وقت چاہے رات ہو یا دن میں۔ف۔ اور ابو قتادہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ ٹھیک دوپہر نماز پڑھنے کو مکروہ جانتے تھے سوائے جمعہ کے دن کے اور فرمایا کہ جہنم جمعہ کے علاوہ دوسرے دنوں میں بھڑکائی جاتی ہے، یہ روایت ابوداؤد کی ہے، اور نوویؒ نے روضۃ میں فرمایا ہے کہ ان مکروہ اوقات میں فرائض اور ان کی قضاء اور ایسے سنن و نوافل جن کو کسی نے پڑھنے کے لئے اپنا روزانہ کا معمول بنا لیا ہو جائز ہیں، اور نماز جنازہ و سجدہ تلاوت و سجدہ شکر و طواف کعبہ کی دو رکعتیں اور نماز کسوف (سورج گرہن کی نماز) جائز ہیں، اور قول اصح کے مطابق نماز استسقاء بھی مکروہ نہیں ہے۔ انتہیٰ۔

## نوافل مطلقہ یعنی جن کا کوئی سبب نہ ہو مکروہ ہیں، اور مکہ معظمہ میں نوافل مطلقہ بھی جائز ہیں

امام شافعیؒ کے ان دلائل کے جواب تفصیل طلب ہے لیکن اختصار کے ساتھ ان کا جواب یہ ہے، کہ مَن نَام عَن صَلوۃٍ یعنی جو کوئی نماز کے وقت سوتا رہا الخ کئی وجہوں سے ان دعوے میں مفید نہیں ہے (۱) اگر اس کے یہ معنی ہیں کہ جب بھی اسے یاد آئے خواہ رات میں ہو یا دن میں اسی طرح اوقات مکروہہ میں ہو یا صحیحہ میں تو حضرت عقبہ بن عامرؓ سے اس کو خاص کر لینا ہوگا کیونکہ من نام عن صلاۃٍ کی حدیث عام ہے اور عقبہ بن عامرؓ کی حدیث جس میں تین اوقات کی ممانعت ہے خاص ہے تو اس عام کی تخصیص کیوں نہیں کی گئی۔ مفع۔

اور میں مترجم کہتا ہوں کہ جو شخص نیند سے آفتاب نکلنے کے بعد جاگا تو یہ وقت اس کے لئے ادا کا ہوگا یا قضاء کا، اگر ادا ہے تو اوقات کی تخصیص نہیں ہوئی کیونکہ یہ بھی نماز فجر کی ادا کا وقت ہے، اور اگر قضاء ہے تو بالاتفاق اس کے لئے یہ تنگی نہیں ہے ایسی صورت میں اوقات مکروہہ کی حدیث کو ترک کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے، اس کے علاوہ "جو نماز سے سویا" یہ حکم عام ہے جو نماز فرض اور ان نوافل کو بھی شامل ہے جو روزانہ کے معمول میں داخل ہوں ایسی صورت میں اس حدیث کو ایسے نوافل پر کیوں محمول نہیں کیا، چنانچہ دوسری صحیح حدیث میں موجود ہے کہ جس کو رات کے وقت کسی تسبیح و نفل وغیرہ پڑھنے کی عادت ہو اور وہ کسی رات کو سوتا رہ گیا ادا نہ کر سکا تو اسے چاہئے کہ وہ طلوع آفتاب سے دوپہر کے درمیان اسے ادا کرے، اور رسول اللہ ﷺ کسی وجہ سے کسی رات تہجد کی نماز نہ پڑھتے تو اسی طرح آفتاب نکلنے کے بعد پڑھ لیتے، اس سے ظاہر ہوا کہ اس حدیث سے استدلال

میں الزام ہے، بلکہ عمدہ جواب میرے پاس یہ ہے کہ آپ نے مَن نَام کی حدیث سے یہ حکم نکالا کہ جو شخص آفتاب نکلتے وقت نیند سے جاگا تو اس حدیث کی بناء پر اس فرض نماز کو اسی وقت پڑھ سکتا ہے۔

اور میں کہتا ہوں کہ اس کے مقابل صحیحین وغیرہ میں ابن عمرؓ کی حدیث اور صحیح مسلم میں ام المومنین عائشہؓ کی حدیث میں مذکور ہے کہ تم میں سے کوئی شخص ایسا نہ کرے کہ بالقصد آفتاب نکلتے وقت یا ڈوبتے وقت نماز پڑھے اس حدیث میں صراحت کے ساتھ ممانعت ہے، اور یہ بات ظاہر ہے کہ جو شخص طلوع کے وقت جاگا تو وہ شخص اسی وقت نماز پڑھنے سے عمداً ہی پڑھیگا، اس صورت میں ہمارے واسطے حضرت عقبہؓ کی حدیث بلا معارضہ باقی رہ گئی جس سے ثابت ہوا کہ فرض نماز ہو یا نفل تینوں اوقات میں مکروہ ہے، مترجم۔

دوم حضرت جبیر بن مطعمؓ کی حدیث جو طواف اور مکہ معظمہ میں نماز کے سلسلہ میں ہے، کہ اس حدیث کو ترمذیؒ نے صحیح کہا ہے اور ابن حبان اور ابن خزیمہؒ نے بھی اپنی اپنی کتاب صحیح میں اور حاکم واحمد وابوداؤد وابن ماجہ ونسائی نے اس کی روایت کی ہے لہٰذا اس حدیث کے صحیح ہونے میں کوئی شبہ نہیں ہے لیکن یہ عام اوقات کے بارے میں ہے اور عقبہؓ کی حدیث خاص ہے لہٰذا اس عام کے لئے مخصص ہوگی بالخصوص امام شافعیؒ کے اصول کے مطابق، ویسے ہم یہ بھی فرض کر لیتے ہیں کہ تخصیص نہیں ہے پھر بھی ہم یہ کہتے ہیں کہ حضرت جبیر بن مطعمؓ کی حدیث سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ حدیث اوقات مکروہہ میں جواز کو بھی شامل ہے اور عقبہؓ کی حدیث سے صراحۃً یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ وہ ان اوقات میں نماز کو حرام کرتی ہے اور جب دلالت سے مباح کرنے والی نص اور صراحت کے ساتھ حرام کرنے والی نص میں کسی جگہ تعارض ہو تو حرام کرنے والی نص کو دوسری پر ترجیح ہوتی ہے، اس طرح حضرت عقبہؓ کی حدیث مقدم ہوگی، اور چونکہ عقبہؓ کی حدیث اور اوقات ثلثہ میں ممانعت کی حدیث کا قوی ہونا اور مشہور ہونا معلوم ہے اس بناء پر بعض روایات میں جو سوائے مکہ کہنے کے ساتھ استثنا پایا جاتا ہے اس کو ترجیح نہیں دی جائیگی۔ م۔ مفع۔

**وحجة على ابى يوسف فى اباحة النفل يوم الجمعة وقت الزوال .**

ترجمہ:- اور مذکورہ حدیث جو ہمارے حق میں ہے ابویوسفؒ کے خلاف بھی دلیل ہے جمعہ کے دن زوال کے وقت نفل نماز کے مباح ہونے میں۔

## توضیح:- جمعہ کے دن زوال کے وقت نفل نماز پڑھنے کا حکم

**وحجة على ابى يوسف فى اباحة النفل يوم الجمعة وقت الزوال ......الخ**

اور جمعہ کے دن زوال کے وقت نفل نماز پڑھنے کو امام ابویوسفؒ جائز فرماتے ہیں ان کے خلاف بھی مذکورہ حدیث ہماری دلیل ہوئی۔ ف۔ امام ابویوسفؒ کی مستدل حدیث ابوداؤد میں حضرت ابوقتادہؓ اور حضرت ابوسعیدی خدریؓ سے مروی ہے، جواب اس کا یہ ہے کہ ہم بھی آپ کے مستدل حدیث کو صحیح تسلیم کرتے ہیں اس کے باوجود یہ حدیث ممانعت کی معارض نہیں ہو سکتی ہے کیونکہ دونوں حدیثیں درجہ میں برابر نہیں ہیں بالفرض اگر درجہ میں بھی مساوی ہوں تو عام قاعدہ کے مطابق حلت کی حدیث کو جو ہماری مستدل ہے ترجیح ہوگی، ایک قول یہ بھی ہے کہ حکم اور واقعہ ایک ہونے کی صورت میں دونوں حدیثوں سے ایک ہی مطلب نکلنا چاہئے لہٰذا جمعہ کے دن کو ممانعت کی حدیث سے مستثنیٰ کرنا ہوگا۔ مف۔

اسی بناء پر اشباہ میں ہے کہ جمعہ کے دن زوال کے وقت ابویوسفؒ کے قول کے مطابق نفل نماز جائز ہے، یہی قول صحیح اور لائق اعتماد ہے، اور منیہ کے شارح حلبیؒ نے حاوی سے نقل کیا ہے کہ اسی پر فتوی ہے۔ د۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ قوت دلیل کے اعتبار سے امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کا قول اصح ہے، یعنی زوال کے وقت نفل نماز جائز نہیں ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

ہدایہ میں بھی یہی مذکور ہے اور تمام متون میں بھی یہی ہے، لہٰذا اشباہ وغیرہ کی ممانعت قابل قبول نہ ہوگی۔ فافہم۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ متون یعنی وہ کتابیں جو اصول اور متون مانی جاتی ہے ان کا کسی حدیث کو صحیح کہنا التزامی ہے اور یہ تصحیح صریح کی ہے ایسی صورت میں صریح زیادہ قوی ہوتی ہے۔ جیسا کہ شامیؒ نے در مختار کے فرائض کے ایک مسئلہ میں تصریح کی ہے۔ جواب یہ ہوگا کہ تصحیح التزامی کے اگر یہ معنی ہیں کہ دلالت مطابقی یا دلالت صریحی سے نہیں دلالت التزامی سے ان کی تصحیح ثابت ہوتی ہے تو اس معنی کے لحاظ سے یقیناً التزامی سے دلالت صریحی قوی ہوتی، بلکہ التزامی کہنے سے اس جگہ یہ مراد ہے کہ متون والوں نے اپنے اوپر یہ لازم کیا ہے کہ صحیح اقوال واحادیث لائیں، تو اس میں دو خوبیاں ہوں گی کہ اول خود صحیح دوسرے التزام کر لینے کی وجہ سے صحیح ہے اور شامیؒ کا قول عجب سے خالی نہیں ہے۔ فافہم۔ م۔ حاصل یہ ہوا کہ قوی دلیل سے یہ بات ثابت ہوئی کہ تین اوقات طلوع، غروب اور استواء کے وقت نماز جائز نہیں ہے۔

اب اس سوال کا جواب کہ صاحب ہدایہؒ نے اوقات مکروہہ سے کیا مراد لی ہے، تو ابن الہمامؒ نے لکھا ہے کہ اس جگہ کراہت سے لغوی معنی مراد ہیں جو ناجائز وغیرہ ایسے تمام کاموں کو شامل ہے جن کو نہ کرنا اور نہ ہونا چاہئے، یا مکروہ سے فقہاء کے اصطلاحی معنی مراد ہیں، اور کراہت تحریمی مراد ہے، کیونکہ اصول الفقہ کی کتابوں میں یہ بات متعین ہو چکی ہے کہ کوئی ایسی ممانعت جو قطعی نہ ہو بلکہ ظنی ہو اگر کسی وجہ سے اس کے دوسرے معنی متعین نہ کئے گئے ہوں تو اس سے کراہت تحریمی ثابت ہوتی ہے، اور اگر دلیل قطعی سے ممانعت ثابت ہوئی ہو تو اس سے حرام ثابت ہوتا ہے جو فرض کے مقابلہ میں ہوتا ہے، جیسا کہ کراہت تحریمی واجب کے مقابلہ میں ہوتی ہے۔ اور کراہت تنزیہی مندوب کے مقابلہ میں ہے۔ اور یہاں جس نہی کا ذکر ہوا ہے وہ پہلی قسم یعنی ظنی ہے لہٰذا اس سے جس کراہت کا ثبوت ہوگا وہ کراہت تحریمی ہوگی اور وہ اس وقت جب کہ نماز میں ہو۔ اور اگر وقت میں کسی خرابی کی وجہ سے تو جس نماز کا ثبوت وقت کامل کی وجہ سے ہوا ہو (مثلاً ظہر کی نماز) وہ صحیح نہ ہوگی۔ اس وجہ سے نہیں کہ کراہت تحریمی ہے بلکہ اس وجہ سے کہ جو نماز کامل واجب ہوئی ہے وہ ناقص ادا نہ ہوگی۔ اسی بناء پر مصنفؒ نے فرمایا ہے **لا یجوز الصلوۃ الخ**۔

اب ایک سوال یہ ہوتا ہے کہ ناجائز ہونے سے کیا مراد ہے؟ تو ایک مراد تو یہ ہو سکتی ہے کہ کوئی نماز ان مکروہ اوقات میں بالکل درست ہی نہ ہو تو یہ بات صحیح نہ ہوگی، کیونکہ اگر کسی نے ان مکروہ اوقات میں نفل نماز شروع کی تو شروع کرنا صحیح ہے، اسی بناء پر اسے قصداً فاسد کر دینے سے کسی غیر مکروہ وقت میں اس کی قضاء لازم آئے گی۔ یہی ظاہر الروایہ ہے۔ اور اگر مکروہ اوقات میں نماز شروع کر دینے کے بعد اسے فاسد نہیں کی بلکہ مکمل ادا کر ڈالی تو اس کے شروع کرنے کی وجہ سے جو نماز اس پر لازم ہوئی تھی وہ اس کے ذمہ سے ساقط ہو گئی اور وہ بری الذمہ ہو گیا۔ الفتح۔ لیکن اس نے برا کام کیا اور کوئی جرمانہ وغیرہ اس پر لازم نہیں ہوگا۔ شرح الطحاوی۔ م۔ اور اگر ناجائز ہونے کی وجہ سے حلال نہ ہونا مراد ہو تو یہ عدم صحت سے عام ہے۔ الفتح۔ یعنی لایجوز کے معنی یہ ہوں گے کہ شرعاً اس کا کرنا حلال نہیں ہے۔ پھر بھی اگر ایسے کام کو شروع کر دیا تو وہ لازم ہو جائے گا جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ بیع فاسد کرنا جائز نہیں ہے۔ تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ شرعاً یہ کام حلال نہیں ہے۔ لیکن اگر بیع فاسد کر لی تو چیز اس طرح خریدی ہے اس پر قبضہ کر لینے کے بعد اس پر ملکیت ثابت ہو جاتی ہے۔ النہایۃ۔ پس ان اوقات منہیہ میں اگر کسی نے نفل نماز شروع کر دی تو وہ لازم ہو جائے گی اور ادا کر لینے سے وہ صحیح بھی ہوگی اگرچہ کام برا کیا ہے۔

حاصل بحث یہ ہوئی کہ لایجوز کے معنی یہ ہوئے کہ ان اوقات میں نماز نہیں پڑھنی چاہئے خواہ نماز نفل ہو یا فرض ہو، اسی طرح وہ نماز وتر ہو یا نذر ہو۔

**قال ولا صلوة جنازة لما روينا، ولا سجدة تلاوة، لأنها فى معنى الصلوة إلا عصر يومه عند الغروب، لأن السبب هو الجزء القائم من الوقت، لأنه لو تعلق بالكل لوجب الأداء بعده، ولو تعلق بالجزء الماضى فالمؤدى فى آخر الوقت قاض، وإذا كان كذلك فقد أداها كما وجبت.**

ترجمہ:-اور نہیں جائز ہوگی نماز جنازہ اس حدیث کی بناء پر جو ہم نے پہلے روایت کردی ہے۔ اور سجدہ تلاوت بھی جائز نہ ہوگی۔ اس لئے کہ یہ بھی نماز کے حکم میں ہے۔ مگر اسی دن کی عصر کی نماز آفتاب ڈوبتے وقت، اس لئے کہ اس کا سبب وہی وقت ہے جو تمام اوقات میں سے اس وقت موجود ہو۔ اس لئے کہ اگر اس کے وجوب کا سبب کل وقت سے تعلق رکھتا ہو تو وہ نماز وقت کے بعد واجب ہوگی۔ اور اگر اس کا تعلق گذرے ہوئے وقت سے ہو تو جس شخص نے نماز کو وقت کے آخری جزو میں ادا کیا تو ایسا شخص اس نماز کو ادا کرنے والا نہ ہوا بلکہ وہ اس کی قضاء کرنے والا ہوا۔ اور اگر ایسا ہی ثابت ہوا کہ موجود وقت ہی سبب ہو تو جیسی اس پر واجب ہوئی اس نے ادا کردی۔

## توضیح:- نماز جنازہ اور سجدہ تلاوت کا حکم

**ولا صلوة جنازة لما روينا...... الخ**

مذکورہ حدیث کی بناء پر نماز جنازہ بھی نہیں پڑھنی چاہئے۔ف۔ یعنی حضرت عقبہ بن عامرؓ کی وہ حدیث جس میں تین اوقات ممنوعہ میں نماز پڑھنے کی ممانعت گذر چکی ہے، کیونکہ اس میں اولاً مطلقاً نماز سے ممانعت ہے ثانیاً اس میں مردے دفن کرنے کی بھی ممانعت ہے، پھر دفن سے مراد نماز جنازہ ہے جیسا کہ گذر گیا ہے۔

**ولا سجدة تلاوة، لأنها في معنى الصلوة إلا عصر يومه عند الغروب......الخ**

اور سجدہ تلاوت بھی جائز نہیں ہے کیونکہ یہ سجدہ بھی نماز کے معنی میں ہے،ف۔ نماز کے معنی یا حکم میں اس طرح ہے کہ نماز میں جو شرطیں لازم ہوتی ہیں مثلاً پاکی، ستر عورت، استقبال قبلہ وغیرہ وہ سب اس سجدہ میں بھی شرط ہوتی ہیں، اگرچہ ایک قول اس میں ممانعت کا یہ ہے کہ اس میں آفتاب پرستوں سے مشابہت ہوتی ہے، جیسا کہ مبسوط میں ہے۔

اس جگہ یہ سوال ہوتا ہے کہ اگر سجدہ تلاوت نماز کے حکم میں ہے تو سجدہ تلاوت میں قہقہہ کرنے سے وضوء کیوں نہیں ٹوٹتا ہے جب کہ نماز میں قہقہہ ہونے سے وضوء ٹوٹ جاتا ہے جواب یہ ہوگا کہ حدیث سے جس نماز میں قہقہہ کرنے سے وضوء ٹوٹتا معلوم ہوتا ہے اس سے رکوع و سجود والی نماز مراد ہے کیونکہ الصلوۃ سے اسی قسم کی نماز مراد ہے، جیسا کہ النہایہ میں ہے۔ مع۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ قہقہہ سے وضوء ٹوٹنا قیاس کے خلاف ہے اس لئے جس موقع پر قہقہہ سے ٹوٹنے کا حکم دیا گیا ہے اسی موقع کے لئے اس کے حکم کو باقی رکھا جائے گا، اور سجدۂ تلاوت تو نماز کی طرح سورت اور معنی میں نہیں ہے اور صرف معنی میں نماز کی طرح ہونے سے عین نماز نہیں ہوسکتا ہے لہٰذا یہ سوال معقول نہیں ہے، کیونکہ اس میں قہقہہ سے غفلت کی بناء پر حکم ہے۔م۔ خلاصہ یہ ہوا کہ ان مذکورہ اوقات میں نماز اور جو چیز نماز کے حکم میں ہے وہ بھی جائز نہیں ہے،

## عصر کی نماز غروب آفتاب کے وقت

**إلا عصر يومه عند الغروب، لأن السبب هو الجزء القائم من الوقت......الخ**

سوائے اسی روز کی عصر کی نماز کے کہ وہ غروب کے وقت جائز ہے۔ف۔ یعنی اگر کسی نے عصر کی وقتیہ نماز غروب آفتاب کے وقت پڑھی تو جائز ہے۔ف۔ یعنی اگر کسی نے عصر کی نماز نہیں پڑھی یہاں تک کہ غروب کا وقت ہوگیا تو وہ اس وقت پڑھ لے۔(قضاء نہ ہونے دے) اور اگر کسی دوسرے وقت ظہر یا فجر کی نماز ہو یا دوسرے دن کی عصر کی قضاء اس پر باقی ہو تو ایسے مکروہ وقت میں اس کی قضاء جائز نہ ہوگی، اسی لئے اس جگہ من عصر یومہ اس دن کی قید لگادی ہے۔ لان السبب الخ کیونکہ نماز واجب ہونے کا سبب تو پورے وقت میں سے وہی جزء ہوتا ہے جو اس وقت موجود ہو۔ف۔ پورا وقت سبب نہیں ہوتا ہے۔

**لأنه لو تعلق بالكل لوجب الأداء بعده......الخ**

کیونکہ اگر کل وقت نماز کے واجب ہونے کا سبب ہو تو وقت کے ختم پر اس واجب کو ادا کرنا لازم ہوگا۔ف۔ کیونکہ سبب

ہمیشہ مسبب سے پہلے ہوا کرتا ہے اور جب پورے وقت کو سبب مانا جائے تو پورا وقت ختم ہونے کے بعد ادائے نماز واجب ہونا چاہئے۔ حالانکہ بالاتفاق یہ باطل ہے، پھر نماز قضاء بھی ہو جائیگی۔

**ولو تعلق بالجزء الماضي فالمؤدي في آخر الوقت قاض...... الخ**

اور اگر اس جزء کو سبب مانو جو گذر گیا ہے تو جس شخص نے نماز کو وقت کے آخری جزء میں ادا کیا تو وہ ادا نہیں بلکہ قضاء کرنے والا ہوا۔ ف۔ کیونکہ جو سبب تھا اس کے ساتھ نماز ادا نہ ہوئی، اور جب وہ وقت گذر گیا تو اس کے بعد ایسے وقت میں ادا ہوئی جو واجب کرنے والی نہیں ہے، بلکہ واجب کرنے والے جزء کی وجہ سے جو نماز لازم ہوئی تھی اسے اب ادا کیا ہے، اور قضاء نماز کے معنی بھی یہی ہیں، اور اگر اس نماز کا تعلق اور سبب اس جزء سے ہے جو اب آنے والا ہے تو وہ سبب اب تک نہیں آیا ہے اور جب وہ آئے گا تب اس میں گفتگو ہوگی کہ اس کے گذرنے کے بعد ہی وہ سبب بنے گا یا اپنی موجودگی ہی میں سبب ہے، پھر اگر گذر جائے تو بھی وہی جزء اس نماز کا سبب بنتا ہے۔

ف۔ تو جس نے عصر کی نماز نہیں پڑھی یہاں تک کہ بالکل آخری وقت آگیا تو یہی آخری جزء اس کے لئے واجب ہونے کا سبب ہوگا اور اب مزید تاخیر کی گنجائش نہ ہوگی، اور اسی وقت اس پر اس نماز کی ادائیگی کا حکم ہوگا اور جب اس نے نماز ادا کرلی جیسی اس پر واجب ہوئی تو اس نے اپنا حق ادا کر دیا۔ ف۔ وہ نماز ناقص وقت میں اس پر لازم ہوئی اور اس نے اسی وقت ادا کر دی، حالانکہ اس کے حق میں شریعت نے اس ناقص وقت کو بھی عصر کا وقت قرار دیا ہے۔ م۔ لہٰذا اب کراہت جو پائی گئی وہ تاخیر کرنے میں ہوئی نفس نماز میں کراہت نہ ہوئی کیونکہ وہ تو اس نے حکم شریعت کے مطابق ادا کی ہے، جیسا کہ عینی وغیرہ نے اس کی تصریح کی ہے۔ م۔

**بخلاف غيرها من الصلوات، لانها وجبت كاملة، فلا تتادّى بالناقص، قال: والمراد بالنفي المذكور في صلاة الجنازة وسجدة التلاوة الكراهة، حتى لو صلاها فيه، او تلا سجدة فيه، وسجدها، جاز لانها اديت ناقصة كما وجبت، اذ الوجوب بحضور الجنازة والتلاوة.**

ترجمہ:- اور اسی دن کی عصر کی نماز کے علاوہ دوسری جتنی نمازیں ہیں وہ سب اس کے برخلاف ہیں، کیونکہ وہ تو کامل لازم ہوئی ہیں اس لئے ناقص وقت کے ساتھ ادا نہ ہونگی۔ مصنفؒ نے کہا ہے کہ نماز جنازہ اور سجدہ تلاوت میں جو ناجائز ہونے کا حکم لگایا گیا ہے اس سے کراہت مراد ہے اسی بناء پر اگر اسی وقت اس جنازہ کی نماز پڑھ کے یا آیت سجدہ تلاوت کی اور سجدہ بھی کرلیا تو دونوں کام جائز ہوں گے کیونکہ وہ جیسی ناقص واجب ہوئی تھیں ویسی ہی ادا کی گئیں۔ کیونکہ جنازہ آجانے اور سجدہ تلاوت کر لینے سے یہ واجب ہو جاتی ہیں۔

## توضیح:- غروب آفتاب کے وقت وقتیہ عصر کے علاوہ دوسری نمازوں کا حکم

**قال: والمراد بالنفي المذكور في صلاة الجنازة وسجدة التلاوة الكراهة...... الخ**

مصنفؒ نے (خود کو غائب کرتے ہوئے) فرمایا ہے کہ نماز جنازہ اور سجدہ تلاوت میں جو ناجائز ہونے کا حکم دیا گیا ہے اس سے کراہت مراد ہے، یعنی یہ دونوں کام ان اوقات میں مکروہ ہیں (بالکل حرام نہیں ہیں) اسی بناء پر اگر مکروہ وقت میں ہی جنازہ تیار ہو کر آگیا اور مکروہ وقت میں ہی اس کی نماز پڑھ لی گئی، یا مکروہ وقت میں آیت سجدہ تلاوت کر کے اسی وقت سجدہ ادا بھی کرلیا تو دونوں کام صحیح اور ادا ہو جائینگے، کیونکہ نماز جنازہ یا سجدہ تلاوت جس طرح ناقص وقت میں واجب ہوئی ویسی ہی ادا کر دی گئی، کیونکہ جنازہ کے حاضر ہونے پر یا سجدۂ تلاوت کرنے پر ہی ان کا وجوب ہوا تھا۔ ف۔ اور جب جنازہ کا حاضر ہونا یا تلاوت کرنا اسی وقت میں ہوا تو وجوب بھی اسی وقت ہوا، پس جس طرح ناقص وقت میں وجوب ہوا اسی طرح ناقص ادائیگی بھی ہوئی۔

معلوم ہونا چاہئے کہ مصنفؒ خود قالؒ کہہ کر یہ بتانا چاہتے ہیں کہ نمازوں کے فرائض وواجبات کے بارے میں ناجائز کہنے کا یہ مطلب ہوتا ہے کہ ان ممنوعہ اوقات میں وہ چیزیں منعقد ہی نہ ہوں گی، سوائے وقتیہ عصر کی نماز (عصر یومہ) کے، لہٰذا کوئی فرض یا واجب نماز اس وقت جب منعقد ہی نہ ہوگی تو اس کی ادائیگی کے باوجود وہ ادا نہ ہوگی، اسی طرح ان چیزوں کے علاوہ وہ تمام چیزیں بھی جو فرض کے معنی میں شامل ہیں جیسے نماز جنازہ اور سجدہ تلاوت، اس بناء پر اگر یہ دونوں چیزیں مباح وقت میں واجب ہوں مثلاً مکروہ وقت سے پہلے جنازہ حاضر ہو جائے، یا ایسے وقت سے پہلے تلاوت قرآن کے دوران آیت سجدہ کی تلاوت کی، مگر ان کی ادائیگی میں اتنی تاخیر کی کہ مکروہ وقت آگیا اور اس وقت ان کی ادائیگی کرنی چاہی تو ہرگز ادا نہ ہوں گی بلکہ وہ تو منعقد ہی نہ ہوں گی، اور اگر اسی مکروہ وقت میں تلاوت کے دوران آیت سجدہ کی تلاوت کی یا اسی وقت جنازہ حاضر ہو گیا تو ان دونوں کو اسی وقت میں ادا کر دینا جائز ہے یعنی مکروہ تحریمی نہیں ہے، جیسا کہ السراج، الکافی، التبیین، دت میں ہے۔

اس سے یہ ظاہر ہوا کہ مکروہ تنزیہی ہے، اسی لئے کہا گیا ہے کہ بہتر یہ ہے کہ سجدۂ تلاوت کے بعد اتنی تاخیر کر لی جائے کہ مباح وقت آجائے اس کے بعد یہ سجدہ ادا کیا جائے لیکن نماز جنازہ کی ادائیگی میں تاخیر کئے بغیر فی الفور ادا کر لی جائے کہ اس میں تاخیر کرنی مکروہ ہے، جیسا کہ التحفہ میں ہے، ف، ع۔ التبیین۔ البحر۔ النہر۔ اگر مکروہ وقت میں فرض یا واجب نماز مثلاً وتر شروع کی اور قہقہہ مارا تو وضوء نہیں ٹوٹے گا کیونکہ نماز تو منعقد ہی نہیں ہوئی تھی، اور اگر ایسے وقت میں نفل نماز شروع کر کے قہقہہ مارا تو وضوء ٹوٹ جائے گا کیونکہ نفل ایسے وقت میں منعقد ہو جاتی ہے، جیسا کہ قاضی خان میں ہے ان اوقات میں نفل نماز جائز لیکن مکروہ ہے، الکافی، شرح الطحاوی یعنی اس وقت نفل کو تمام ادا کرنا مکروہ تحریمی ہے، بلکہ نیت توڑ کر مباح وقت میں قضاء کرنا واجب ہے، یہی ظاہر الروایۃ ہے، الفتح۔ اور اگر نہ توڑے اور اس مکروہ وقت میں ادا کر دے تو جائز ہے مگر گناہ کا کام کیا۔ محیط السرخسی۔

اور اگر کسی نے مکروہ وقت میں اپنے اوپر نذر مانی، اور اسی وقت میں ادا کی تو جائز مگر مکروہ ہے، اور واجب یہ ہے کہ غیر مکروہ وقت میں نذر ادا کر دے، البحر۔ اور اگر کسی نے مطلق نذر مانی تھی یعنی کسی مکروہ وقت میں ادا کرنے کی قید نہیں لگائی تھی، یا مکروہ اوقات کے سوا کسی مباح وقت کی قید لگائی تھی پھر اسے مکروہ وقت میں ادا کیا تو ادا نہ ہوگی، اور یہی صورت اوجہ ہے، اور امیر الحاج کی شرح المنیہ۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ جس عمل کو نماز کہا جاتا ہے خواہ وہ نماز جنازہ ہی ہو اس کی تین قسمیں ہیں۔ (۱) فرض (۲) واجب (۳) نفل۔ پھر پہلی قسم یعنی فرض کی بھی تین قسمیں ہیں۔ (۱) فرض قطعی جیسے پنجوقتی نماز اور جمعہ کی نماز اور (۲) فرض کفایہ جیسے نماز جنازہ اور (۳) فرض عملی جیسے وتر بقول امام ابو حنیفہؒ، اور بعض چیزیں نماز قطعی کے معنی میں ہیں جیسے وہ سجدہ جو نماز کے اندر واجب ہو اپس جو مکروہ اوقات بیان کئے گئے یعنی وقت طلوع، ٹھیک دوپہر اور غروب ان اوقات میں ان فرائض میں سے کوئی بھی منعقد ہی نہیں ہوتا ہے تو کوئی بھی ادا نہ ہوگا البتہ وہ جنازہ جو اسی وقت حاضر ہوا ہو اس کی نماز اس وقت صحیح ہوگی اس لئے فی الفور بلا تاخیر اسے ادا کر دینا چاہئے، اسی طرح اسی عصر کی نماز بھی صحیح ہوگی جو اسی دن کی ہو یعنی پہلے کسی دن کی قضاء نہ ہو اسی طرح اسی دن کی کوئی دوسری نماز نہ ہو، لہٰذا اسی دن کی عصر تو غروب آفتاب کے دن بھی منعقد ہو جائیگی، اور اس نماز کا توڑنا بھی جائز نہیں ہے ہاں اتنی دیر تک قصداً تاخیر کرنے کی وجہ سے گنہگار ہوگا۔

دوسری قسم یعنی نماز واجب کی بھی دو قسمیں ہیں اول واجب ذاتی یعنی جس کا وجوب شریعت کی طرف سے ثابت ہو جیسے بقول امام اعظمؒ نماز وتر اور عیدین اسی میں سجدۂ تلاوت بھی داخل ہے، ثانی واجب غیری جو غیر کی وجہ سے واجب ہوئی ہو مثلاً بندہ نے اپنے اوپر کوئی چیز واجب کی اور شریعت نے بھی اس کی خواہش پوری کر کے وہ چیز اس پر لازم کر دی جیسا کہ نذر کی نماز ہے، اب اس نے نذر اس طرح کی ہو کہ فلاں کام ہو جانے کی صورت میں مجھ پر دو رکعت نماز لازم ہے اس میں کسی وقت کی قید نہیں لگائی بلکہ وقت کو مطلق رکھا اور خواہ اس طرح نیت کی ہو کہ مجھ پر ظہر کی نماز کے بعد دو رکعت نماز لازم ہے اس صورت میں وقت متعین

کردیا ہے جب کہ وقت مباح تھا، اور خواہ اس طرح کی نذر مانی ہو کہ غروب آفتاب کے وقت دو رکعت نماز مجھ پر لازم ہے اس صورت میں وقت مکروہ متعین کر کے اپنے اوپر لازم کی ہے۔

الحاصل واجب غیری میں یہ نماز نذر ہے اور توڑی ہوئی نفل نماز یعنی شروع کر کے توڑ دینے کی ممانعت ہونے کی وجہ سے اس پر اس کی قضاء لازم آئی ہے، اب وقت مکروہ میں شروع کر کے نماز توڑی ہو یا وقت مباح میں توڑی ہو دو صورتیں ہیں، اس طرح طواف کے موقع پر دو رکعت نماز بھی واجب غیری ہے اسی حکم میں سجدہ سہو بھی داخل ہے پس قسم واجب خواہ ذاتی ہو یا غیری ان اوقات میں عمل شروع کرنے سے منعقد نہیں ہوگا، البتہ ان اوقات میں ایسا عمل منعقد ہو جائیگا جس کو انہیں اوقات میں ادا کرنے کی نذر کی ہو اور ایسی نفل نماز جس کو اسی ممنوع وقت میں شروع کر کے توڑا ہو اس کی واجب قضاء اور وہ سجدہ تلاوت جو انہیں اوقات میں تلاوت کرنے سے واجب ہوا ہو، یہ تینوں صورتیں (۱) نذر۔ (۲) قضاء کے نفل (۳) سجدہ جو تلاوت کرنے کی وجہ سے ہو کراہت تحریمی کے ساتھ ادا ہو گی مگر وہ شخص گنہگار ہوگا، اسی بناء پر یہ واجب ہے کہ غیر مکروہ یعنی صحیح وقت میں ان کو ادا کرے۔

قسم سوم نماز نفل خواہ وہ سنت مؤکدہ ہو یا غیر مؤکدہ یا عام نفل یہ سب ان اوقات میں منعقد بھی ہو جائیگی اور ادا بھی ہو جائیں گی لیکن مکروہ تحریمی ہوں گی، اس لئے ان کو توڑ کر مباح وقت میں ادا کرنا واجب ہے، انتخاب از حواشی۔ م۔ ان اوقات میں قرآن پاک کی تلاوت کرنے سے رسول اللہ ﷺ پر درود بھیجنا بہتر ہے، گویا جو چیز نماز کا رکن ہو اس کو بھی نہ کرنا بہتر ہے البحر منیہ کے حوالہ سے، یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ مذکورہ اوقات کے سواء دوسرے اوقات اور اسباب بھی ہیں جن کے ساتھ نماز کی کچھ قسموں میں کراہت آتی ہے، ان میں سے بعض کو مصنفؒ نے کتاب میں ذکر کیا، اور اس طرح کہا۔

**ویکره ان یتنفل بعد الفجر حتی تطلع الشمس، وبعد العصر حتی تغرب، لماروی انه علیه السلام نهی عن ذلك .**

ترجمہ:- اور مکروہ ہے فجر کے بعد نفل پڑھنا یہاں تک کہ آفتاب طلوع ہو جائے اور عصر کے بعد بھی یہاں تک کہ آفتاب غروب ہو جائے اس روایت کے بناء پر کہ رسول اللہ ﷺ نے اس سے منع فرمایا ہے۔

## توضیح:- طلوع فجر کے بعد اور عصر کی نماز کے بعد نفل نماز کا مکروہ ہونا

**ویکره ان یتنفل بعد الفجر حتی تطلع الشمس......الخ**

فجر کے بعد نفل پڑھنا یہاں تک کہ آفتاب طلوع ہو جائے اور عصر کے بعد بھی یہاں تک کہ آفتاب غروب ہو۔ ف۔ یعنی فجر کی نماز کے بعد اور عصر کے نماز کے بعد کسی قسم کی نفل خواہ مؤکدہ ہو یا کوئی اور ہو پڑھنا مکروہ ہے۔

**لماروی انه علیه السلام نهی عن ذلك......الخ**

کیونکہ روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس سے منع فرمایا ہے۔ ف۔ اس مسئلہ کے بارے حضرت ابن عباسؓ سے ایک حدیث مروی ہے کہ مجھے پسندیدہ بندگان حق نے اس بات شہادت دی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے صبح کے بعد آفتاب طلوع ہونے تک اور عصر کے بعد آفتاب غروب ہونے تک نماز پڑھنے سے منع کیا ہے، اور میرے نزدیک ان تمام بندگان حق میں سب سے زیادہ پسندیدہ حضرت عمر بن الخطابؓ ہیں، بخاری اور مسلم نے اس کی روایت کی ہے۔

ف۔ اس روایت جیسی صحیحین میں حضرت ابو ہریرہؓ وابو سعید خدریؓ کی روایت ہے، اور ترمذی نے ابن عباسؓ کی روایت کے بعد فرمایا ہے کہ اس باب میں حضرت علی وابن مسعود وابو سعید ابو ہریرہ وعقبہ بن عامر وابن عمر وسمرہ بن جندب وسلمہ بن الاکوع وزید بن ثابت ومعاذ بن عفراء کعب بن عجرہ وابو امامہ وعمر بن عنبہ ویعلی بن امیہ ومعاویہ اور صنابحیؓ سے مروی ہے، اور ابن حجرؒ نے

ان کے علاوہ اور بھی چند صحابہ کرامؓ کے ناموں کا اضافہ کیا ہے، اس طرح یہ حدیث بہت مشہور قوی اور اعلی ہے۔م۔

اور کوئی حدیث اس سے متعارض بھی نہیں ہے لیکن وہ حدیث جو حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ دو رکعتیں ایسی ہیں کہ رسول اللہ ﷺ ان کو نہیں چھوڑتے تھے نہ پوشیدہ اور نہ علانیہ یعنی نماز صبح سے قبل اور نماز عصر کے بعد دو رکعتیں، بخاری اور مسلمؒ نے اس کی روایت کی ہے، ایک اور روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ جب کبھی میرے پاس عصر کے بعد تشریف لائے تو آپ نے اس وقت دو رکعتیں پڑھیں، اس کی روایت بھی بخاری اور مسلم نے کی ہے، اور مسلم کی ایک روایت میں ام المومنینؓ سے منقول ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے تو یہی فرمایا ہے کہ تم آفتاب کے طلوع یا غروب ہونے کے لئے انتظار کر کے اس وقت نماز نہ پڑھا کرو، اور صحیح بخاری میں ام ایمنؓ سے روایت ہے کہ حضرت عائشہؓ نے فرمایا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ان دونوں رکعتوں کو نہیں چھوڑا یہاں تک کہ وفات فرمائی اور وفات اس کے بعد فرمائی کہ آپ پر نماز پڑھنی گراں معلوم ہونے لگی آپ ان دونوں رکعتوں کو ضرور پڑھتے مگر مسجد میں نہ پڑھتے اس خوف کی وجہ سے کہ آپ کی امت پر ان کا اضافہ ہو کر یہ بھاری ہو جائیں حالانکہ آپ ہمیشہ اپنی امت پر تخفیف اور سہولت کو پسند فرماتے تھے۔

اس تفصیلی بحث سے جو حضرت عائشہؓ مروی ہے یہ بات معلوم ہوئی کہ رسول اللہ ﷺ نے عصر کے بعد دو رکعتوں کے پڑھنے پر التزام فرمایا ہے۔ تو اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ دو رکعتیں آپ کے لئے مخصوص کر دی گئی تھیں جیسا کہ الفتح سے معلوم ہوا ہے۔ طحاویؒ نے خالد بن جہنیؓ سے بھی مثل عائشہؓ کے قول کے روایت کی ہے۔ اور حضرت عائشہؓ وام سلمہؓ ومعاویہؓ سے مرفوع روایتیں کی ہیں جن میں ممانعت کی تصریح ہے۔ اور عینیؒ نے ماوردی وخطابیؒ شافعیہ سے بھی نقل کیا ہے کہ یہ دو رکعتیں رسول اللہ ﷺ کی خصوصیات سے تھیں۔م۔

اور اس دعوی پر دلیل یہ ہے کہ اس کی اصل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک بار وہ سنتیں جو ظہر کے فرض کے بعد پڑھی جاتی ہیں وفد عبد القیس کے آنے کی وجہ سے بروقت نہیں پڑھ سکے تھے اس لئے آپ نے ان کے عوض عصر کے بعد گویا ان کی قضاء فرمائی تھی۔ اور چونکہ آپ کی یہ عادت مبارکہ تھی کہ آپ جب کوئی عمل کرتے تو اس پر ہمیشگی فرماتے ساتھ ہی دوسروں کو ان رکعتوں کے پڑھنے سے منع بھی فرمایا کرتے تھے۔ جیسا کہ صحیح مسلم اور بخاری میں کریبؒ سے منقول ہے کہ عبد اللہ ابن عباسؓ وعبد الرحمن ومسعد بن مخرمہؓ سب نے مجھے ام المومنین عائشہؓ کی خدمت میں یہ کہہ کر بھیجا کہ میں ان سب کی طرف سے آپ کو سلام پہونچاؤں اور عصر کے بعد کی دو رکعتوں کا حال آپ سے دریافت کروں، اور عرض کروں کہ ہم لوگوں کو یہ خبر ملی ہے کہ آپ بھی ان رکعتوں کو پڑھا کرتی ہیں حالانکہ رسول اللہ ﷺ نے ان کے پڑھنے سے منع فرمایا ہے، کریبؒ نے کہا کہ میں نے ان لوگوں کے کہنے کے مطابق ام المومنین صدیقہؓ کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کیا تو آپ نے فرمایا کہ تم ام سلمہؓ کے پاس جاؤ اور ان سے دریافت کرو۔ میں نے واپس آکر ان کو جواب سنا دیا تو انہوں نے مجھے ام سلمہؓ کی خدمت میں بھیجا، وہاں میرے سوال کرنے پر ام سلمہؓ نے فرمایا کہ میں نے رسول اللہ ﷺ سے پہلے سنا کہ آپ نے عصر کے بعد نماز سے ممانعت فرمائی ہے، پھر میں نے دیکھا کہ آپ نے اس وقت دو رکعتیں پڑھی ہیں تو آپ سے اس بارے میں دریافت کیا گیا تو آپ نے فرمایا کہ میرے پاس عبد القیس کے لوگ آئے اپنی قوم کی طرف سے اسلام لائے ہوئے اس لئے ظہر کی دو رکعتوں کے پڑھنے کا مجھے موقع نہیں مل سکا، اور اب یہ دو رکعتیں وہی ہیں (یعنی ان دو رکعتوں کو اس وقت ادا کر رہا ہوں)۔ اس روایت کو بخاریؒ نے مغازی میں ذکر کیا ہے۔

اور ابو سلمہؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے ام المؤمنین صدیقہؓ سے ان دو رکعتوں کے بارے میں دریافت کیا جن کو حضرت ﷺ عصر کے بعد پڑھا کرتے تھے، تو انہوں نے فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ ان کو عصر سے پہلے پڑھا کرتے تھے، پھر ایک مرتبہ کسی مشغولیت کی بناء پر انہیں نہ پڑھ سکے یا آپ انہیں پڑھنا بھول گئے اس لئے ان کو عصر کے بعد پڑھا۔ پھر ان دونوں کو ہمیشہ عصر کے بعد آپ پڑھتے ہی رہے۔ آپ کی یہ عادت مبارکہ تھی کہ جب کوئی نماز پڑھتے تو اس پر ہمیشگی فرماتے۔ مسلم نے اس کی

روایت کی ہے۔

اس طرح ان روایتوں سے یہ بات معلوم ہوئی کہ ان دونوں رکعتوں کی اصل وہی ظہر کی دو رکعتیں تھیں۔ اور جب ان کو عصر کے بعد ایک بار پڑھ لیا تو ان پر مداومت فرمالی۔

اب یہ بات باقی رہی کہ ان کو آپ نے اپنے ہی لئے مخصوص رکھا، تو اس کی دلیل حضرت ذکوانؓ کی حدیث کہ ام المومنین حضرت عائشہؓ نے فرمایا ہے کہ رسول اللہ ﷺ خود تو عصر کے بعد دو رکعتیں پڑھتے مگر دوسروں کو ان سے منع فرماتے اور آپ خود تو پے در پے روزے رکھتے مگر دوسروں کو ایسے روزوں سے منع فرماتے تھے۔ ابوداؤد نے اس کی روایت کی ہے۔ ہمارے اس قول کی تائید میں سائب بن یزید نے حضرت عمر بن الخطابؓ کو دیکھا کہ وہ منکدرؒ کو عصر کے بعد نماز پڑھنے سے مارتے تھے۔ مالکؒ نے اس کی روایت کی ہے۔ اور واقعہ صحابہ کرامؓ کے سامنے ہوا اور کسی نے اس پر انکار نہیں کیا، لہٰذا اس پر اجماع صحابہ ثابت ہو گیا کہ رسول اللہ ﷺ کے بعد اسی پر منفقہ عمل ہو گیا کہ عصر کے بعد نماز جائز نہیں ہے۔ اور حضرت انسؓ سے جب عصر کے بعد نوافل پڑھنے کے بارے میں دریافت کیا گیا تو فرمایا کہ حضرت عمرؓ تو عصر کے بعد نماز پڑھنے سے ہاتھوں پر مار دیا کرتے تھے، جیسا کہ مسلم نے روایت کی ہے۔

اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ حضرت عمرؓ کا یہ طریقہ ہی تھا، اب یہ وہم باقی نہ رہا کہ شاید کبھی مارا ہو پھر اپنے عمل سے رجوع کر لیا ہو۔ اور شاید بعض صحابہ کو یہ بات معلوم ہوئی ہو اور دوسروں کو معلوم نہ ہوئی ہو، جیسا کہ الفتح میں ہے۔ یہ بات عصر کے بعد کے سلسلہ میں بہت زیادہ قابل اعتماد ہے، اب صرف اس بات میں گفتگو باقی رہی کہ ظاہری نصوص، اور احادیث میں تو فجر اور عصر کے بعد تو مطلقاً ممنوع ہے مگر فقہاء کے درمیان اس میں کلام ہے۔ چنانچہ ہمارے نزدیک بھی فرائض کی قضاء ممنوع نہیں ہے جیسا کہ آئندہ معلوم ہوگا۔

پھر فجر کی سنت میں ایک اختلاف ہے، چنانچہ قیسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ اپنے حجرے سے تشریف لائے تو نماز کے لئے اقامت کہی گئی، میں نے بھی رسول اللہ ﷺ کے ساتھ یہ نماز صبح پڑھی، جب آپؐ فارغ ہو کر واپس تشریف لے جانے لگے اور مجھے نماز پڑھتے ہوئے دیکھا تو فرمایا کہ اے قیس! بھلا یہ نماز کیسی ہے دو نمازیں ایک ساتھ کیوں؟ میں نے عرض کیا یا رسول اللہ ﷺ میں نے فجر کی دو رکعتیں نہیں پڑھی تھیں، فرمایا کہ "تو اب نہیں" یہ روایت ابوداؤد اور ترمذی کی ہے۔ یہ حدیث اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ فجر کی دو رکعت سنت فجر کے بعد ادا کی جا سکتی ہے۔ بعضوں نے اس کا جواب دیا ہے کہ حدیث میں حضور ﷺ کا جو یہ مقولہ ہے "فلا إذن" جس کا ترجمہ "تو اب نہیں" ذکر کیا گیا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اب نہیں پڑھو۔

میں کہتا ہوں کہ اس طرح ترجمہ کرنا تاویل نہیں بلکہ تحریف ہے، کیونکہ عرب کے محاورہ میں اس کے معنی یہی ہیں کہ فلا بأس إذن یعنی إذا كان كذلك فلا بأس مطلب یہ ہوگا کہ جب یہ بات ہے تو کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ م۔ عینیؒ نے یہ جواب دیا کہ دوسری احادیث تو منع پر دلالت کرتی ہے اور یہ حدیث جواز پر۔ اور یہ مسلمہ قاعدہ ہے کہ جب حلال کرنے والی نص اور حرام کرنے والی نص کے درمیان تعارض ہو تو حرام کرنے والی نص کو ترجیح دی جائے گی۔ اور ہم نے پہلے ذکر کیا ہے کہ کراہت تحریمی کی حدیثیں بہت زیادہ ہیں۔ ترجمہ ختم ہوا۔ خلاصہ یہ ہوا کہ ہمارے ائمہ کی بھی اس میں روایات موجود ہیں۔ اس مسئلہ کی مزید بحث انشاء اللہ آئندہ آئے گی۔

اب ایک مسئلہ یہ باقی رہا کہ اگر کسی کی فجر کی سنت چھوٹ گئی اور کسی فتوی یا قیسؓ کی حدیث کی بناء پر فجر کے بعد سنت پڑھی تو کیا اسے اس نماز سے منع کیا جائے گا؟ تو جواب یہ ہوگا کہ میں نے اس کا واضح جواب کسی کتاب میں نہیں دیکھا ہے۔ البتہ سراج کی اس روایت کی بناء پر جو پہلے گذر چکی ہے جواب یہ ہوگا کہ اسے نماز سے روکا نہ جائے، کیونکہ سراج میں ہے کہ طلوع آفتاب کے وقت عوام کو نماز سے منع نہیں کیا جائے گا کیونکہ اس وقت منع کرنے سے وہ اس نماز کو پھر کبھی نہیں پڑھیں گے۔ اس طرح ان کا

نماز کو کلیۃً چھوڑ دینے کے مقابلہ میں مکروہ ادا کر لینے سے بہتر ہوگا جو بعض فقہاء کے نزدیک درست بھی ہے۔ پھر جب ٹھیک طلوع ہوتے وقت منع نہ ہو تو طلوع سے پہلے بدرجہ اولی اس کی ممانعت نہ ہوگی۔ یہی بات میرے نزدیک صحیح ہے۔ واللہ تعالی اعلم۔

**ولا بأس بأن يصلي في هذين الوقتين الفوائت ويسجد للتلاوة، ويصلي على الجنازة، لأن الكراهة كانت لحق الفرض ليصير الوقت كالمشغول به، لا المعنى في الوقت، فلم تظهر في حق الفرائض، وفيما وجب لعينه كسجدة التلاوة، وظهر في حق المنذور، لأنه تعلق وجوبه بسبب من جهته وفي حق ركعتي الطواف، وفي الذي شرع فيه ثم أفسده، لأن الوجوب لغيره، وهو ختم الطواف وصيانة المؤدي عن البطلان.**

ترجمہ:- اور اس بات میں کوئی حرج نہیں ہے کہ ان دونوں وقتوں میں فوت شدہ نمازیں پڑھی جائیں اور تلاوت کا سجدہ ادا کیا جائے اور جنازہ کی نماز پڑھی جائے، کیونکہ کراہت تو حق فرض یعنی نماز فجر یا عصر کی بناء پر تھی تاکہ پورا وقت اسی وقتیہ فرض کی ادائیگی میں مشغول رہے، اور خاص وقت میں کسی بات کے پائے جانے کی وجہ سے نہ تھی، اس بناء پر اس کراہت کا ظہور فرائض کے حق میں نہ ہوا، اور ان چیزوں میں بھی نہ ہوا جو ذاتی واجب ہیں جیسے سجدہ تلاوت، اسی طرح وہ کراہت مذکورہ نذر مانی ہوئی نماز میں بھی ظاہر ہوئی کیونکہ نذر مانی ہوئی نماز کا وجوب نذر ماننے والے کے اعتبار سے متعلق ہے اسی طرح کراہت ظاہر ہوئی طواف کے دونوں رکعتوں میں، اسی طرح ایسی نماز کے بارے میں بھی کراہت ظاہر ہوئی جس کو اس نمازی نے شروع کر کے فاسد کیا ہو کیونکہ اس کا وجوب اپنی ذات کے وجہ سے نہیں بلکہ دوسری وجہ سے ہے یعنی طواف کو ختم کرنا ہے، اس طرح شروع کئے ہوئے عمل کو برباد ہونے سے بچانا ہے۔

## توضیح:- فجر اور عصر کی نماز کے بعد نماز جنازہ اور سجدۂ تلاوت اور ان دونوں وقتوں میں نذر کی نماز

**ولا بأس بأن يصلي في هذين الوقتين الفوائت ويسجد للتلاوة......الخ**

مذکورہ دونوں وقتوں میں قضاء نمازوں کو پڑھنے اور سجدۂ تلاوت کرنے اور جنازہ کی نماز پڑھنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔
ف۔ اگرچہ احادیث میں فجر اور عصر کی نمازوں کے بعد مطلقاً نماز پڑھنے کی ممانعت موجود ہے، مگر قضاء وغیرہ کی اجازت بھی پائی گئی ہے۔

**لأن الكراهة كانت لحق الفرض ليصير الوقت كالمشغول به......الخ**

کیونکہ ان کی کراہت تو نماز فجر اور عصر کے فرض کا حق ادا کرنے کی بناء پر تھی تاکہ پورا وقت گویا اسی وقت کے فرض (یعنی وقتیہ فرض) کی ادائیگی میں مشغول رہے، اور اس کی مشغولیت کو کم کر کے دوسری نماز کی مشغولیت کو مکروہ سمجھا گیا۔

**لا لمعنى في الوقت، فلم تظهر في حق الفرائض......الخ**

یہ کراہت کسی ایسی وجہ سے نہیں ہے جو خاص اس وقت میں پائی جاتی ہو۔ ف۔ یعنی خود اس وقت میں کراہت کی کوئی وجہ نہیں ہے اسی بناء پر اگر کوئی شخص عصر کی نماز بالکل ابتدائی وقت میں پڑھنا شروع کرے اور اطمینان کے ساتھ اس طرح پڑھتا رہے کہ غروب کا وقت قریب ہو جائے تو بالاتفاق اس میں کوئی کراہت نہ ہوگی، اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ اگر واقعۃً وقت میں کوئی کراہت ہوتی تو اس نماز عصر کو اتنا طول دینا بھی مکروہ ہوتا، اور یہ بات بھی معلوم ہوگئی کہ اس کی کراہت فرض کی اہمیت کی بناء پر ہے۔ ع۔ البتہ عین غروب یا طلوع کے وقت کی کراہت خود وقت میں نقص پائے جانے کی وجہ سے ہے کہ شیطان کے دو سینگوں کے درمیان سورج ان وقتوں میں طلوع و غروب کرتا ہے لیکن اس طلوع و غروب سے پہلے اور فجر اور عصر کی نمازوں کے بعد کے درمیان خود وقت میں کچھ کراہت نہیں ہے بلکہ ان میں کراہت صرف اس لئے ہے کہ ان میں وقتیہ فرض نمازوں میں

مشغول رکھنے کی اہمیت ہے۔

**فلم تظهر في حق الفرائض، وفيما وجب لعينه كسجدة التلاوة......الخ**

اسی بناء پر فرائض کے بارے میں یعنی قضاء فرائض میں کراہت کا ظہور نہیں ہوا ہے، وہ فرائض خواہ قطعی ہوں یا عمل جیسے کہ وتر اور ان چیزوں میں بھی جو ذاتی واجب ہیں جیسے سجدۂ تلاوت۔ف۔ ذاتی واجب سے مراد ایسا واجب ہے جو پہلے تو نفل تھا مگر کسی سبب اور عارض کے بغیر ہی اس کا وجوب ثابت ہو گیا ہو۔ف۔ چنانچہ سجدۂ تلاوت کہ اس کا وجوب دلیل سمعی (یعنی احادیث) سے ہوا ہے (دلیل عقلی سے نہیں ہوا ہے)۔

اس جگہ اگر یہ سوال کیا جائے کہ اصول فقہ کی کتابوں میں یہ بات بیان کی گئی ہے کہ سجدۂ تلاوت کا وجوب قربت مقصودہ (ایسی نیکی جو مقصود بالذات ہے دوسرے کے لئے ذریعہ نہیں ہے) کی وجہ سے ہوا ہے، یہی وجہ ہے کہ اس کی جگہ پر رکوع بھی کیا جاسکتا ہے بخلاف نماز کے سجدہ کے کہ اگر کوئی شخص رکوع کے بجائے نماز ہی میں سجدہ کر لینا چاہے تو نہیں کر سکتا ہے کیونکہ رکوع کے بدلہ نماز کا سجدہ نہیں کیا جاسکتا ہے، اس بناء پر اس بات کا شبہ ہوتا ہے کہ سجدہ تلاوت واجب ذاتی نہیں بلکہ واجب غیری ہے یعنی اس کا وجوب کسی دوسری وجہ سے ہے یعنی قربت مقصودہ ہے۔

اس کا جواب یہ ہوگا کہ یہاں واجب ذاتی سے مراد ہر وہ چیز ہے جس کا وجوب ابتدائی ثابت ہوا اور یہ مراد نہیں ہے کہ شروع میں تو وہ نفل تھی پھر کسی خاص وجہ سے واجب ہو گئی ہو مثلاً نماز ظہر کے بعد دو رکعت نماز نفل پڑھنے کی نذر مانی تو نذر ماننے کی وجہ سے یہ نماز واجب ہوئی پھر اس جگہ جو واجب ذاتی مراد ہے کبھی تو وہ خود اپنی ذات میں اپنے طور پر قربت مقصودہ ہو گی جیسے فرض نماز اور فرض روزے وغیرہ، اور کبھی اپنے طور پر قربت مقصودہ نہ ہو گی جیسے سجدۂ تلاوت کہ وہ اس اعتبار سے کہ وہ واجب ہی مشروع ہوا ہے واجب ذاتی ہے اور اس اعتبار سے کہ اس کا وجوب انبیاء علیہم السلام اور ملائکہ وغیرہ کی موافقت اور کفار اور فجار کی مخالفت کے لئے ہوا ہے لہٰذا یہ خود مقصود نہ ہوا، اسی قسم سے نماز جنازہ بھی ہے، کیونکہ یہ مردے کا حق ہونے کی وجہ سے واجب ہے مگر چونکہ واجب ہو کر ہی سجدہ تلاوت ثابت ہوا ہے اس لئے اس کا شمار واجب ذاتی میں ہے۔ مع۔

**وظهر في حق المنذور، لأنه تعلق وجوبه بسبب من جهته.. الخ**

اور نذر کی ہوئی نماز میں کراہت مذکور ظاہر ہوئی کیونکہ اس نذر کی ہوئی نماز کے وجوب کا تعلق نذر کرنے والے کی طرف سے ہے۔ف۔ کیونکہ نذر ماننے ہی کی وجہ سے وہ نماز اس شخص پر واجب ہوئی ہے جیسا کہ کوئی نفل کو شروع کر کے اپنے اوپر لازم کرتا ہے، اس حیثیت سے ان اوقات میں منذور کو ادا کرنا مکروہ ہوگا، اور امام ابویوسفؒ سے ایک روایت میں ہے کہ مکروہ نہیں ہے۔ع۔

**وفي حق ركعتي الطواف، وفي الذي شرع فيه ثم أفسده...... الخ**

اور طواف کی دونوں رکعتوں میں بھی کراہت ظاہر ہوئی۔ف۔ یہاں تک کہ فجر اور عصر کے بعد بھی ان کا ادا کرنا مکروہ ہے کیونکہ اس کے اپنے فعل یعنی طواف کو ختم کرنے کی وجہ سے ان کا وجوب ہوا ہے۔ **وفي الذي شرع فيه الخ** اور ایسی نماز کے بارے میں بھی ظاہر ہوئی جس کو اس نے شروع کر کے فاسد کر دیا۔ف۔ اس بناء پر بعضوں نے فجر کی سنت کے سلسلہ میں جو یہ ایک حیلہ بتایا ہے کہ وقت کے اندر اسے شروع کر کے فاسد کر دے تاکہ وہ اس شخص پر واجب ہو جائے اور اس وجوب کی بناء پر فرض کے بعد اسے پڑھ لے، مگر یہ حیلہ مفید نہیں ہوگا کیونکہ آفتاب کے نکلنے سے پہلے تو اس لئے ادا نہیں کر سکتا تھا کہ وہ واجب ذاتی نہیں اور طلوع کے بعد ادا کرے گا، لیکن کسی عمل کو محض اس لئے شروع کرنا کہ اسے فاسد کر دینا ہے یہ عمل خود ممنوع اور مکروہ ہے اور عینی میں ہے کہ اگر سنت فجر کو کسی نے شروع کر کے فاسد کیا پھر نماز کے بعد اسے قضاء کیا تو جائز نہ ہوگا، المحیط، خلاصہ یہ ہوا کہ طواف کی دونوں رکعتیں اور جن نمازوں کو شروع کر کے فاسد کیا اور خود پر اسے لازم کیا دونوں کو ان دونوں وقتوں میں ادا

کرنا مکروہ ہے لان الوجوب الخ کیونکہ ان کا واجب ہونا ذاتی نہیں بلکہ غیر کی وجہ سے ہے۔

**وهو ختم الطواف وصيانة المؤدى عن البطلان......الخ**

اور وہ ختم طواف ہے۔ف۔ طواف کی دونوں رکعتوں میں جو کہ طواف کرنے والے کا عمل ہے۔ وصيانة المودى الخ اور جیسے شروع کیا تھا اسے برباد ہونے سے بچانا ہے۔ف۔ اس نماز میں جسے شروع کر کے توڑ دیا ہو، پھر یہ حکم اس وقت ہے جب کہ اسے مستحب وقت میں شروع کیا ہے، یا مکروہ وقت میں شروع کیا پھر توڑ دیا ہو۔

اب خلاصہ مسئلہ یہ ہوا کہ فجر اور عصر کی نمازوں کے بعد نفل پڑھنا مکروہ ہے اگرچہ وہ نماز تحیۃ المسجد ہو اور وہ نماز جو واجب غیری ہو یعنی واجب ذاتی نہ ہو جیسے نذر کی ہوئی نماز اور طواف کی دو رکعت اور سجدۂ سہو اور وہ نماز جسے مستحب یا مکروہ وقت میں شروع کر کے خراب کیا ہو اگر وہ فجر کی سنت ہی ہو کہ یہ سب کام مکروہ ہیں، واضح ہو کہ اس بحث کا حاصل یہ نکلا کہ فجر و عصر کی نماز کے بعد کی نماز میں تفصیل ہے کہ فرائض کی قضاء اور واجب ذاتی کی ادا تو مکروہ نہیں ہے، البتہ واجب غیری اور نفل مکروہ ہے۔

میں نے پہلے اس بات کی طرف اشارہ کر دیا ہے کہ جن احادیث میں ان باتوں کا ذکر ہے ان میں صراحت کے ساتھ اس بات کی مطلقاً ممانعت ہے کہ عصر و فجر کے بعد کوئی نماز جائز نہیں ہے اور کسی قسم کی اس سلسلہ میں تفصیل نہیں لیکن صاحب ہدایہؒ نے تفصیل کی وجہ یہ بتائی ہے کہ کراہت کی وجہ کچھ وقت کی ذاتی کراہت سے نہیں ہے بلکہ اس واسطے ہے کہ وہ تمام وقت گویا اپنے وقتی فرض میں مشغول ہو جائے اس لئے اس کے بعد دوسری نماز مکروہ ہے، اسی وجہ سے یہ کراہت ایسی نمازوں میں بھی پائی گئی جو محض نفل ہیں یا کسی غیر سے اس میں وجوب آ گیا ہے، اور ایسی نمازوں کو شامل نہیں ہوئی جو فرض ہیں اگرچہ قضاء ہوں یا واجب ذاتی ہوں۔

اس توجیہ پر ابن الہمامؒ نے اعتراض کیا ہے کہ اللہ تعالے ہی خوب جانتا ہے کہ اس کے اختیار کرنے کی کیا دلیل ہے مجھے معلوم نہیں ہے اور جب اس میں غور کرتے ہیں تو اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ فقہاء نے اپنے قول کے خلاف کیا ہے کیونکہ ان کا قول تو یہ ہے کہ حکم منصوص علیہ میں عین نص کا اعتبار ہوتا ہے اور معنی نص کا اعتبار نہیں ہوتا ہے، مگر نص میں مطلقاً خواہ وہ فرض ہو یا نفل اور قضاء ہو یا وقتیہ پر نماز سے ممانعت ہونے کے باوجود فقہاء تو اس میں تفصیلی معنی لیتے ہیں اور ان نمازوں کے درمیان تفریق کرتے ہیں اس طرح وہ معارضہ کرتے ہیں اور یہ بات جائز نہیں ہے پھر جب ہم منصوص میں غور کرتے ہیں تو ہمیں یہ بات درست معلوم ہوتی ہے کہ فجر اور عصر کی نماز کے بعد فرائض کی قضاء بھی ممنوع ہے کیونکہ ممانعت تو عام ہے اس میں کسی قسم کی تخصیص نہیں ہے، اور ان اوقات میں دوسری کسی نماز کے جائز ہونے کے بارے میں جو روایتیں ذکر کی جاتی ہیں اگر انہیں صحیح بھی تسلیم کر لیا جائے تو بھی عام قاعدے کے مطابق ممانعت کو جواز پر ترجیح ہو گی اس لئے ان نمازوں کی ممانعت کا ہی حکم دیا جائیگا البتہ عصر اور فجر کی نمازوں کے بعد نماز جنازہ اور سجدۂ تلاوت کو تو اس لئے جائز کہا جاتا ہے کہ ممانعت مکمل نماز سے ہے جب کہ ان دونوں میں کوئی بھی مکمل نماز نہیں ہے کیونکہ نماز جنازہ صرف ایک دعاء ہے حقیقۃً نماز نہیں ہے، اور دوسری فرض نمازوں کی قضاء اس وجہ سے جائز ہوتی ہے کہ ان وقتوں میں اپنے طور پر کراہت کے کوئی معنی نہیں پائے جاتے ہیں البتہ جائز ہو کر مکروہ بھی ہو گی، کیونکہ ممانعت کی حدیث میں مطلقاً نماز سے ممانعت ہے، جیسا کہ الفتح میں ہے۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ ہماری یہ گفتگو بہت بہتر ہے مگر بہت باریک اور نازک ہے، اس مقام پر فقہاء اور ائمہؒ نے جو تفصیل پیش کی ہے اس کی وجہ شاید یہ ہو کہ عمر بن عبسہؓ کی مروی حدیث سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وقت میں بالذات عمدگی اور بہتری ہے جیسا کہ ابوداؤدؒ اور نسائیؒ کی روایتوں میں ہے، اس مسئلہ کی اصل عصر کی بعد کی وہ دو رکعت ہے جو رسول اللہ ﷺ پر واجب ہو گئی تھی (کہ آپ اسی بناء پر بعد عصر نفل ادا فرماتے تھے) اور ہم امت محمدیہ کے لئے نفل شروع کر کے توڑ دینے کی وجہ سے اس کا وجوب ہوا جو وجوب بالغیر ہے مگر خود رسول اللہ ﷺ کے حق میں اس وقت وجوب ذاتی ہو گیا تھا، اس طرح یہ تفریق اور اس

طرح توجیہ بہت بہتر ہے جو اس مترجم کو اللہ کی توفیق خاص سے سمجھ میں آئی ہے، اللہ أعلم.

**ویکرہ ان یتنفل بعد طلوع الفجر باکثر من رکعتی الفجر، لانہ علیہ السلام لم یزد علیھما مع حرصہ علی الصلاۃ، ولایتنفل بعد الغروب، قبل الفرض لما فیہ من تاخیر المغرب، ولا اذا خرج الامام للخطبۃ یوم الجمعۃ الی ان یفرغ من خطبتہ، لما فیہ من الاشتغال عن استماع الخطبۃ.**

ترجمہ:- اور فجر صادق کے طلوع ہو جانے کے بعد فجر کی دو رکعت سنت سے زائد نفل پڑھنا مکروہ ہے کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے ان سے زائد کوئی نماز نہیں ادا فرمائی تھی باوجودیکہ آپ ایسے نوافل کے پڑھنے کے بہت زیادہ حریص تھے، اور آفتاب کے غروب ہو جانے کے بعد مغرب کے فرض سے پہلے کوئی نفل نماز ادا نہ کی جائے، کیونکہ اس میں مشغول ہونے سے فرض کی ادائیگی میں تاخیر ہو جائیگی، اسی طرح جمعہ کے دن امام جب خطبہ کے لئے نکل آئے تو اس وقت سے خطبہ سے فارغ ہو جانے تک نفل نماز نہ پڑھی جائے کیونکہ اس میں مشغول ہونے سے خطبہ کی طرف کان لگا کر سننے سے منہ موڑ کر دوسرے کام میں مشغول ہونا لازم آئیگا۔

## توضیح:- غروب آفتاب کے بعد مغرب کے فرض سے پہلے نفل نماز پڑھنی اور نفل نماز یعنی جب کہ امام جمعہ کے خطبہ کے لئے نکلے خطبہ کے ختم ہونے تک

**ویکرہ ان یتنفل بعد طلوع الفجر باکثر من رکعتی الفجر...... الخ**

باوجودیکہ رسول اللہ ﷺ اکثر و بیشتر نوافل ادا فرماتے بلکہ حرص کی حد تک شوق تھا پھر بھی آپ نے صبح صادق ہونے سے طلوع آفتاب کے درمیان صبح کی دو رکعت سنت اور دو رکعت فرض کے علاوہ کوئی دوسری نماز نہیں پڑھی اس سے معلوم ہوا کہ اس وقت نفل پڑھنا مکروہ ہے۔ف۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مرفوعا روایت ہے کہ طلوع فجر کے بعد صرف دو رکعت نماز ثابت ہے، یہ روایت ترمذی اور ابوداؤد کی ہے، حضرت حفصہؓ سے مرفوعا مروی ہے کہ فجر کے طلوع ہو جانے کے بعد رسول اللہ ﷺ ہلکی دو رکعت نماز سے زیادہ نہیں پڑھتے، یہ روایت مسلم کی ہے اگر کسی نے آخری شب میں نماز شروع کی اور صرف ایک رکعت کے بعد ہی فجر طلوع ہو گئی تو ایک رکعت ملا کر اسے پورا کر لینا افضل کیونکہ یہ نفل بغیر نیت کے ادا ہو رہی ہے، التجنیس للمصنف۔ ع ف۔ اور یہ دو رکعتیں بقول اصح فجر کی سنت کے قائم مقام نہ ہو گی، السراج التبیین، اور اگر پہلے سے چار رکعتوں کی نیت کی ہو تو طلوع فجر کے بعد جو دو رکعتیں ادا ہوئیں وہ قول مختار کے مطابق فجر کی سنت کے قائم مقام ہونگی۔ الخزانہ۔

طلوع فجر کے بعد جو بھی نفل پڑھی جائے گی وہ بغیر نیت بھی فجر کی سنت شمار ہو گی، اسی طرح واجب غیری مکروہ ہے لیکن فرض اور واجب شدہ کی ادائیگی اس وقت مکروہ نہیں ہے، جیسا درر میں ہے، طلوع فجر کے بعد بھلائی کے سوا کوئی بھی بات کرنی مکروہ ہے جب تک کہ نماز ادا نہ کرے، نماز کے بعد کلام کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، مگر ایک قول میں طلوع آفتاب تک کلام کرنا اور حاجت میں جانا مکروہ ہے، بھلائی سے مراد وہ کلام ہے جس میں کچھ ثواب ہو اور اگر مباح ہو تو نہ عذاب ہو گا نہ ثواب، الفتح۔

**ولایتنفل بعد الغروب، قبل الفرض لما فیہ من تاخیر المغرب...... الخ**

اور آفتاب غروب ہونے کے بعد فرض کی ادائیگی سے پہلے نفل نہ پڑھے۔ف۔ کہ یہ مکروہ ہے۔ت۔ کیونکہ اس وقت نفل پڑھنے سے فرض کی ادائیگی میں تاخیر لازم آئیگی۔ف۔ مگر یہ تاخیر مکروہ تنزیہی ہے۔ جیسا کہ گذر گیا۔ سراج۔ ابن العربی نے کہا ہے کہ صحابہ کرام کے بعد کسی نے اس وقت نہیں پڑھی اور خود صحابہ کرام کے بارے میں بھی اختلاف روایات ہیں، **ولا اذا خرج الخ** اسی طرح جب امام جمعہ کے دن خطبہ کے لئے نکلے اس وقت سے خطبہ سے فارغ ہونے تک نفل نہ پڑھے، کیونکہ اس میں مشغول ہونے سے خطبہ کے سننے میں فرق اور خلل لازم آئیگا۔ف۔ اور یہ مکروہ تحریمی ہے، ابن العربی نے کہا ہے کہ جمہور کا

یہی قول ہے کہ نفل نہ پڑھے اور یہی صحیح ہے۔
مگر امام شافعی واحمد واسحٰقؒ نے تحیۃ المسجد کی دو رکعتیں جائز رکھی ہیں حدیث جابرؓ کے پیش نظر جس کا ماحصل یہ ہے کہ آں حضرت ﷺ کے خطبہ کے دوران سُلیک الغطفانی آئے تو رسول اللہ ﷺ نے انہیں مختصر سی دو رکعتیں پڑھ لینے کا حکم دیا یہ حدیث صحیح مسلم میں ہے، اس حدیث کے کئی جوابات دے گئے ہیں۔
(۱) خطبہ میں کلام کرنا ممنوع ہے کیونکہ خطبہ بمنزلہ نماز کے ہے اس لئے ممکن ہے کہ نماز میں کلام کرنا حرام ہونے سے پہلے یہ واقعہ ہوا ہو۔
میں کہتا ہوں کہ یہ جواب صحیح نہیں ہے، کیونکہ حضرت غطفانی کا ایمان لانا اور اسی دوران کلام سے منع کرنا دونوں ظاہری باتیں ہیں، نیز حضرت عمرؓ کا اپنے دور خلافت میں حضرت عثمانؓ سے اس موقع میں کلام کرنا بھی ثابت ہے جیسا کہ بخاری میں ہے۔
(۲) یہ کہ دوران خطبہ کلام کرنے، اور خطبہ کے سننے کی حدیثیں مشہور و معروف ہیں لہٰذا حضرت سُلیک کی مذکورہ حدیث ان کے مقابلہ میں دو وجہوں سے متعارض ہونے کے لائق نہیں ہوگی اول اس لئے کہ معارضہ برابر نہیں ہے، دوم یہ کہ ممانعت کو اباحت پر تقدیم ہے (یعنی تعارض مان لینے کی صورت میں بھی اباحت کے مقابلہ میں ممانعت ہی کو ترجیح دی جائیگی)۔
(۳) یہ کہ جب خود رسول اللہ ﷺ نے سنت پڑھنے کی اجازت دے دی تو اس وقت خطبہ کا سننا واجب باقی نہ رہا، بلکہ بظاہر ایسا سمجھ میں آتا ہے کہ آپ خود اتنی دیر تک خاموش رہے اور خطبہ نہیں دیا اسے جلد سے جلد یعنی تخفیف کے ساتھ ادا کر لینے کو فرمایا۔ مع۔ خلاصہ یہ ہوا کہ ظاہر مذہب یہی ہے کہ جمعہ کے خطبہ کے وقت نماز نہیں ہے۔ م۔ اگر کسی نے خطبہ سے پہلے کی چار رکعتیں شروع کیں اس کے بعد امام خطبہ کے لئے نکلا تو اسے چاہئے کہ وہ چاروں رکعتیں پوری کر لے (اور اپنی نماز باطل نہ کرے) اور یہی قول صحیح ہے، صدر الاجل حسام الدین شہیدؒ کا میلان اسی قول کی طرف ہے۔ الظہیریہ۔
خطبہ کے دوران نماز سے ممانعت نفل کے ساتھ مخصوص ہے، لیکن فائتہ اور قضاء نمازوں کا حکم یہ ہے کہ اگر فائتہ ایسی ہو کہ جمعہ سے پہلے ہی اسے ترتیب کی وجہ سے مقدم کر لینا ضروری ہو تو اس کو اسی وقت پڑھ لینا مکروہ نہیں ہے ورنہ مکروہ ہے ۔ت۔ صدر اصغرؒ کے نزدیک بلا تفصیل مطلقاً مکروہ ہے جیسا کہ نفل نماز مکروہ ہے، اور یہی قول اقوی ہے، کیونکہ ترتیب اگرچہ پہلے سے واجب ہو مگر وہ بھی ایسے موقع پر ختم ہو جاتی ہے، لہٰذا خطبہ کے سننے کا وجوب اس سے ساقط نہ ہوگا، واللہ اعلم۔ م۔
جمعہ کے لئے جب اقامت کہی جائے اس وقت بھی مکروہ ہے، اسی طرح کسوف اور دونوں عید اور استسقاء کے خطبہ کے وقت بھی نماز مکروہ ہے۔ النہایہ۔ الکفایہ۔ دف۔ اور خطبۂ حج اور خطبۂ نکاح کے وقت بھی نفل پڑھنا ممنوع ہے، امیر الحاج کی شرح المنیہ۔ ہر خطبہ کے وقت مکروہ ہے۔ ت۔ حج کے تین خطبہ اور خطبۂ ختم قرآن سب ملا کر دس مواقع ہوئے۔ وط۔ ج
جب کسی نماز کی اقامت ہو تو نفل مکروہ ہے سوائے فجر کی سنت کے بشرطیکہ جماعت کے چھوٹ جانے کا خوف نہ ہو۔ البحر۔ جس کی دلیل یہ حدیث ہے اذا اقیمت الصلوۃ فلا صلاۃ الاالمکتوبۃ الا سنۃ الفجر ۔ لیکن بیہقی وغیرہ نے تصریح کی ہے کہ فجر کی سنت کا استثناء موضوع باطل ہے۔ م۔ اسی لئے نہر الفائق میں ظاہر مذہب کو اختیار کیا ہے کہ اقامت کے بعد وہ سنت نہیں پڑھی جائے، ط، میں مترجم کہتا ہوں کہ وقایہ وغیرہ میں فجر کی سنت کا استثناء کیا گیا ہے اور یہ سنت عملی واجب کے حکم میں ہے تو اس کے استثناء کی یہ ایک خاص وجہ موجود ہے، ظاہر مذہب تو یہی ہے کہ جماعت کے فوت ہو جانے کا خوف نہ ہو فجر کی سنت ادا کر لینی چاہئے، بالخصوص عوام اور ان لوگوں کو جو محنت و مزدوری کر کے روزی کماتے ہیں (کہ محنت میں لگ جانے کے بعد انہیں سنت کی ادائیگی مشکل ہو جائیگی) واللہ تعالی اعلم۔ م۔
لیکن اگر جماعت کے چھوٹ جانے کا خوف ہو تو سنت نہیں پڑھنی چاہئے، در مختار میں ہے کہ سنت کو بالکل ترک کر دے یعنی

فرض کے بعد یا طلوع شمس کے بعد کسی وقت بھی نہ پڑھے، ویسے میں نے پہلے کہدیا ہے کہ عوام کو فرض کے بعد پڑھ لینے سے منع نہیں کرنا چاہئے، اس مسئلہ پر قیاس کر کے جو سراج میں ہے کہ مکروہ اوقات میں عوام کو منع نہیں کیا جائے، تو اس صورت میں بدرجہ اولی سنت کی ادائیگی جائز ہو گی، اور فرض اور قضاء میں قیاس سے فرق کر کے تفریق کرنا باطل ہے، فافہم م، اور عیدین کی نماز سے پہلے خواہ گھر میں ہو یا عید گاہ میں نفل پڑھنا مکروہ ہے، لیکن بعد نماز عید گھر پر مکروہ نہیں ہے البتہ عید گاہ میں پڑھنا مکروہ ہے۔البحر۔اور یہی اصح قول ہے۔د۔

اور عرفہ ومزدلفہ کی دونوں نمازوں کے جمع کرنے کے درمیان نفل پڑھنا مکروہ ہے جیسا کہ بعضوں نے لکھا ہے۔ف البحرت۔اس طرح جمع کرنے کے بعد مکروہ ہے۔د۔جب وقتی نماز کا وقت تنگ ہو جائے تو وقتیہ نماز کے ماسوا تمام نمازیں مکروہ ہوں گی، شرح المنیہ للامیر بحوالہ حاوی۔

جب پیشاب یا پائخانہ کی ضرورت ہو تو نماز پڑھنا مکروہ ہے۔البحر۔یعنی اگرچہ وقتی فرض ہی کیوں نہ ہو، اور یہی حکم ہوا نکلنے کے تقاضا کا ہے، اور جب کھانا موجود ہو اور اس کے کھانے کی خواہش بہت ہو نیز ایسے وقت میں بھی جب کہ کوئی ایسی بات پیدا ہو گئی ہو جس سے نماز کی ادائیگی میں دل اُچاٹ ہو کر خشوع اور خضوع میں خلل ہونے کا احتمال ہو خواہ ایسی کوئی بھی چیز ہو اس وقت نماز مکروہ ہے، اور عشاء کی نماز آدھی رات کے بعد ادا کرنا مکروہ ہے۔البحر۔

جس طرح اوقات کے لحاظ سے یہ نمازیں مکروہ بیان کی گئی ہیں اسی طرح مکان اور جگہ کے اعتبار سے بھی ایسی جگہیں ہیں جہاں نماز پڑھنی مکروہ ہے مثلاً کعبہ کی چھت پر، لوگوں کی عام گذر گاہ پر، گھوڑے کی پیٹھ پر، جانوروں کے ذبح کئے جانے کی جگہوں (مذبح) میں، مقبرہ میں، غسل کی جگہ میں، خاص حمام میں، وادی کے نیچے، اصطبل اور جانوروں کے باندھنے کی جگہ میں، جہاں چکی ہو، یا اونٹ بیل گدھے وغیرہ کی چکی گھر یعنی اس کے آس پاس، پائخانہ میں یا اس کی چھت پر، وادی کے نالہ میں، زبردستی غصب کی ہوئی زمین میں، یا غیر کی ایسی زمین میں جس میں کوئی چیز بوئی اور لگائی گئی ہو یا جوتی ہوئی زمین ہو اور کسی میدان میں ایسی جگہ کہ گذرنے والے سے پردہ کا انتظام نہ ہو، یا ایسی جگہ جہاں اونٹ گائے بکری وغیرہ پانی پلا کر ٹھلائی جائیں۔الکافی وغیرہ۔و۔

حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اونٹوں کے بیٹھنے جگہ (مبارک الابل) میں نماز پڑھنے سے منع فرمایا ہے لیکن (مرابض الغنم) یعنی جہاں بکریاں بیٹھتی ہوں اس میں اجازت دی ہے، اس بناء پر بکریوں کی جگہ میں کراہت نہیں ہے اس بناء پر بجائے بکریوں کے بھینسوں کو شمار کرنا چاہئے، واللہ تعالے اعلم۔

مسئلہ:-ایک وقت میں دو فرضوں کو کسی عذر کی وجہ سے بھی جمع کرنا جائز نہیں ہے سوائے موسم حج کے عرفہ اور مزدلفہ میں، وقایہ۔ت۔خواہ عذر سفر ہو یا مرض وغیرہ کا ہو، اور احادیث میں جو اس بارے میں منقول ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے جمع کی ہیں تو ان کا مطلب یہ ہے کہ عذر سفر میں مغرب میں اتنی تاخیر کی کہ شفق جب غروب ہونے کے قریب ہوا تو مغرب کی نماز پڑھی اور اس سے فارغ ہونے تک مغرب کا وقت ختم ہو کر عشاء کا وقت شروع ہو گیا تو عشاء کی نماز بھی پڑھ لی پھر وہاں سے آگے روانہ ہو گئے، اس طرح ہر ایک نماز اپنے اپنے وقت پر ہی ادا کی گئی ایسا کرنا بھی صرف عذر کی بناء پر جائز ہوا کہ ایک کو اس کے وقت کے بالکل آخر میں اور دوسری کو اول وقت میں ادا کیا جائے اس بناء پر یہ صورت فجر کی نماز میں ممکن نہ ہو گی۔م۔

اگر کوئی مثلاً عصر کی نماز کو مقدم کر کے ظہر کے وقت میں ادا کرلے تو اس عصر کی نماز ادا نہ ہو گی، اور اگر بالقصد ظہر کو موخر کر کے عصر کے وقت ادا کرلے تو حرام ہو گا اور ظہر کی نماز بطور قضاء ادا ہو گی، جیسا کہ الدر اور التنویر میں ہے، حاجیوں کے لئے عرفہ اور مزدلفہ میں جمع کرنا جائز ہے۔ت۔

مسئلہ۔اگر کوئی حنفی ضرورت کی بناء پر کسی مسئلہ میں کسی دوسرے امام مثلاً امام شافعیؒ کی تقلید کرلے تو جائز ہو گا اس شرط کے

ساتھ کہ دوسرے امام کا اس مسئلہ میں جو کچھ اجتہاد ہو سب کو پورے طور پر مان لے، الدر، مثلاً امام شافعیؒ کی تقلید میں حالت سفر میں بالخصوص سفر حجاز میں جمع بین الصلوتین کرے تو جائز ہوگا کیونکہ قافلہ والے وہاں نہیں ٹھہرتے ہیں، اور تنہا ہو جانے کی صورت میں جان اور مال دونوں کا خطرہ ہوتا ہے۔ م۔ امام شافعیؒ کے نزدیک جمع بین الصلوتین کی دو صورتیں ہوتی ہیں۔

(۱) یہ ہے کہ آنے والی نماز مثلاً نماز پڑھی جائے اور ظہر کی نماز سے فارغ ہونے سے پہلے ہی عصر کی نماز کو فوراً اس کے ساتھ بھی جمع کرنے کی نیت کی جائے، اور ان دونوں نمازوں میں اتنا فاصلہ نہ ہو کہ عام لوگ اسے فاصلہ کرنا یا جدا کرنا سمجھ لیں۔

(۲) یہ ہے کہ مثلاً ظہر کی نماز میں اگر تاخیر کرنی ہو تو وہ عصر کے وقت میں عصر کی نماز کے ساتھ پڑھ لی جائے اس صورت میں فقط اتنی سی شرط ہے کہ ظہر کے وقت ہی میں اس طرح تاخیر کر کے پڑھنے کی نیت کر لی جائے، مسافر کو چاہئے کہ وہ اپنی منزل میں رہتے ہوئے جمع تقدیم کرے کہ اس کے لئے یہی افضل ہے اور سفر کے دوران جمع تاخیر کرے کہ اس کے لئے یہی افضل ہے، مسافر کو اکثر ایسی صورت درپیش ہوتی ہے، بالخصوص حجاز کے سفر میں، اور اس کے لئے دوسرے کی تقلید کر لینے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ النہر۔ اس جگہ ضرورت کی قید لگانے سے بظاہر یہ سمجھا جاتا ہے کہ صرف ضرورت کے وقت دوسرے امام کی تقلید جائز ہے حالانکہ یہ تو ایک قول ہے، کیونکہ دوسرا قول جو مذہب میں مختار ہے وہ یہ ہے کہ بغیر ضرورت کے بھی دوسرے امام کی تقلید جائز ہے، اگرچہ ایک ایک امام کے قول پر عمل کرنے کے بعد ہی ہو اسی طرح کسی جگہ قیام کر لینے کے بعد بھی ہو، ط۔

لیکن میں مترجم کہتا ہوں کہ اس موقع پر بلا ضرورت کے قول سے ایک وہم پیدا ہوتا ہے اور اس سے یہ تشویش بھی ہوتی ہے کہ اس صورت میں جب کہ کسی حلال اور حرام میں اختلاف ہو تو ضرورت کے مطابق ہر ایک کام حلال اور جائز ہونا چاہئے اور اس پر شریعت کی جانب سے کسی ایک کے کرنے کی تکلیف نہیں ہونی چاہئے حالانکہ یہ بات غلط اور باطل ہے، انشاء اللہ تعالے اس بات کی مزید تفصیل آئندہ کتاب القضاء وغیرہ میں آئیگی، ساتھ ہی ابن الہمامؒ کا کلام بھی ہم بیان کرینگے، اللہ تعالے سے ہی توفیق کی درخواست ولا حول ولا قوۃ الا باللہ العزیز الحکیم۔ م۔

# باب الأذان

## یہ باب اذان کے بیان میں ہے

### توضیح:۔ فضائل اذان، دعاء بعد اذان

یوں تو اذان کے فضائل بہت سے ہیں ان میں سے چند یہ ہیں، حضرت ابوہریرہؓ سے ایک مرفوع روایت میں ہے انہوں نے حضرت بلالؓ کی اذان بیان کرنے کے بعد فرمایا مَن قال مِثل ھذا یقیناً دَخَلَ الجنۃ یعنی جس شخص نے اس اذان کی مانند یقین کے ساتھ کہا وہ جنت میں داخل ہوا، نسائی، اسی طرح مسلم اور ابوداؤد میں ہے، اذان کی آواز سے شیطان کوسوں دور بھاگتا ہے یہ صحیح مسلم میں حضرت جابرؓ کی مرفوع روایت میں ہے حضرت عبد اللہ بن عمر بن العاصؓ سے مرفوع روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ فرماتے ہیں کہ جب تم اذان سنو جو وہ کہتا ہے اسی کی طرح تم بھی کہو پھر مجھ پر درود پڑھو کیونکہ جو شخص ایک بار مجھ پر درود پڑھتا ہے اللہ تعالے اس کے عوض اس پر دس بار درود بھیجتا ہے پھر میرے لئے اللہ تعالے سے وسیلہ مانگو کیونکہ وسیلہ جنت میں ایک ایسا درجہ ہے جو اللہ تعالے کے بندوں میں سے صرف کسی ایک ہی کے واسطے ہو سکتا ہے اور مجھے امید ہے کہ وہ شخص میں ہی ہونگا پس جس نے میرے واسطے وسیلہ مانگا اس کے لئے میری شفاعت حلال ہو گئی، یہ روایت مسلم کے علاوہ اور چاروں سنن میں بھی ہے، وسیلہ مانگنے کا طریقہ حضرت جابرؓ کی روایت میں اس طرح مذکور ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جس نے اذان سن کر یہ دعا پڑھی:

اللّٰھمّ ربَّ ھذہِ الدعوۃ التّامۃِ والصلوۃِ القائمۃِ، آتِ محمدًا الوسیلۃ والفضیلۃ، وابعثہ مقاما محمودان الذی وعدتہ، تواس کے واسطے قیامت کے روز میری شفاعت حلال ہوگی۔

بخاری کے علاوہ چاروں سنن نے بھی اس کی روایت کی ہے، اور عام عرف میں یہ دعا اس طرح جو پڑھی جاتی ہے، والدرجۃ الرفیعۃ وابعثہ مقاما محمودان الذی وعدتہ، وارزقنا شفاعتہ یوم القیمۃ (کچھ الفاظ کو بڑھا کر) حدیث میں یہ منقول نہیں ہے لیکن یہ پڑھ لینا پسندیدہ ہے کیونکہ اذان کے بعد کا وقت دعا کی مقبولیت کے اوقات میں سے ہے اور یہ دعا عمدہ بھی ہے، اور حضرت ابوسعید خدریؓ سے مرفوعاً منقول ہے کہ جب اذان سنو تو جو مؤذن کہتا ہے تم بھی اسی طرح کہو یہ روایت صحاح ستہ ہی میں موجود ہے، اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مرفوعاً منقول ہے کہ جس شخص نے سات برس تک ثواب کی نیت سے اذان دی اللہ تعالے نے اس کے لئے دوزخ سے برأت لکھدی، ترمذی نے اس کی روایت کی ہے اور حضرت معاویہؓ سے مرفوعاً منقول ہے کہ قیامت کے دن سب لوگوں میں مؤذنوں کی گردنیں سب سے بلند ہونگی، یہ روایت مسلم کی ہے، حضرت ابوسعید خدریؓ سے مرفوعاً منقول ہے کہ مؤذن کی بلند آواز کو جن وانس کے علاوہ جو چیز بھی سنے گی وہ قیامت کے دن اس کے واسطے گواہ ہوگی یہ روایت بخاری مؤطا امام مالک اور نسائی میں بھی موجود ہے، اور حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوعاً منقول ہیکہ امام ضامن (ذمہ دار) ہے اور مؤذن امانت دار ہے اس لئے اے اللہ اماموں کو ہدایت دے اور مؤذنوں کو بخش دے، ابوداؤد اور ترمذی نے اس کی روایت کی ہے یہاں تک فضائل اذان کی چند مختصر حدیثیں ذکر کی گئیں۔

مصنف ھدایہؒ نے اوقات نماز کے بیان کے بعد اذان کا بیان شروع کیا ہے کیونکہ اوقات نماز حقیقت میں نماز کے لئے علامت اور گویا اسباب ہیں اور اذان وقت ہو جانے کے اطلاع دینے کے لئے دی جاتی ہے، لغت میں اذان کے معنی مطلقاً خبر دینے کے ہیں، لیکن شریعت میں اس کے معنی ہیں خاص قسم کی خبر دینی جو مخصوص طریقہ اور مخصوص الفاظ سے ہو۔ مت۔ لہٰذا زبان عربی کے علاوہ کسی بھی دوسری زبان اردو فارسی وغیرہ میں اذان دینا درست نہیں ہے، قاضی خان، اور یہی اظہر اور اصح ہے، الجوہرہ، اگرچہ سب لوگ یہ جان لیں کہ یہ اذان ہے، سراج۔ ش۔

اذان دینے کی ابتداء اس طرح ہوئی کہ مدینہ منورہ میں ہجرت کر جانے کے بعد مسلمانوں کی تعداد جب کچھ زیادہ ہوگئی اور سبھوں کو نماز باجماعت پڑھنے کے لئے ایک مخصوص وقت میں از خود جمع ہونا مشکل ہو گیا اور اس کام کے لئے یہودیوں کی طرح گھنٹہ بجادینا یا نصاری کی طرح ناقوس یا سینگھا بجانا بھی پسند نہ آیا اور مومنوں کا ایک دوسرے کو نام لے کر پکارنا بھی پسند نہ آیا ویسے ظاہر یہ ہوتا ہے کہ عام لوگوں کا میلان قوس بجادینے پر ہورہا تھا، جیسا کہ ابوداؤد نے عبداللہ بن زیدؓ سے روایت کی ہے کہ جب رسالت مآب ﷺ نے ناقوس کا حکم دیا کہ اس کام کے لئے ایک ناقوس تیار کیا جائے اور نماز کے لئے لوگوں کو جمع کرنے لئے اسے بجایا جائے تو مجھے خواب میں نظر آیا کہ ایک شخص اپنے ہاتھ میں ایک ناقوس لئے ہوئے ہے میں نے اس سے کہا کہ کیا تم یہ ناقوس میرے ہاتھ بیچو گے تو اس نے کہا تم لیکر کیا کروں گے، میں نے کہا کہ اس کو بجا کر لوگوں کو نماز کے لئے جمع کروں گا، تب اس نے کہا میں تم کو اس سے بہتر بات نہ بتادوں، میں نے کہا کیوں نہیں ضرور بتاؤ، پس اس نے اذان کے پورے کلمات اس طرح کہے:

اللہ اکبر اللہ اکبر، اشھد ان لا الہ الااللہ، اشھد ان لا الہ الا اللہ، اشھد ان محمدًا رسول اللہ، اشھد ان محمد رسول اللہ.

اس طرح باقی کلمات ترجیع کے بغیر ہی بیان کئے راوی عبداللہ بن زیدؓ نے کہا کہ اس شخص نے تھوڑی دیر کے بعد مجھ سے کہا ہے کہ جب تم نماز قائم کرنے لگو اس وقت اللہ اکبر اللہ اکبر یعنی اقامت کہو، اور اس اقامت کے الفاظ کو بیان کرتے وقت مفرد بیان کیا البتہ قد قامت الصلوۃ کو دوبار کہا، عبداللہ بن زیدؓ نے کہا کہ جب صبح ہوگئی تو میں رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوا اور اپنا خواب بیان کیا، آپ نے فرمایا بفضلہٖ تعالیٰ یہ خواب بالکل سچ ہے اس لئے تم بلالؓ کے ساتھ کھڑے ہو کر ان کو یہ اذان بتلاتے جاؤ

اور وہ کہتے جائیں کیونکہ تمہارے مقابلہ میں بلال کی آواز بلند ہے چنانچہ میں نے ان کے ساتھ کھڑے ہو کر پوری اذان بتادی، جب یہ آواز حضرت عمر بن الخطابؓ نے اپنے گھر میں سنی تو وہ چادر گھسیٹتے ہوئے نکلے اور آکر عرض کی کہ یا رسول اللہ ﷺ! اس پاک ذات کی قسم کھا کر کہتا ہوں کہ جس نے آپ کو نبی برحق بنا کر بھیجا ہے کہ میں نے بھی اسی جیسا خواب دیکھا ہے جو عبد اللہ بن زیدؓ نے دیکھا ہے یہ سن کر رسول اللہ ﷺ نے فرمایا فللّٰہ الحمد ،اللہ تعالیٰ ہی کے واسطے حمد ہے، ابوداؤد اور ترمذی دونوں نے یہ روایت نقل کی ہے۔

ایک دوسری روایت میں اذان دو دو بار اقامت ایک ایک بار ہے ایک اور روایت میں اذان واقامت دونوں ہی ایک ایک بار ہے، حضرت ابو محذورہؓ سے روایت ہے کہ ایک بار میں نے رسول اللہ ﷺ سے عرض کیا کہ آپ مجھے اذان کی سنت سکھلادیں تو آپ نے میرے سر کے اگلے حصہ پر ہاتھ پھیرا اور فرمایا کہ تم اس طرح کہو اللہ اکبر اللہ اکبر اللہ اکبر اللہ اکبر، اس کے ساتھ ہی تم اپنی آواز بھی بلند کرو پھر یوں کہو:

**اشهد ان لا اله الا الله، اشهد ان لا اله الا الله، اشهد ان محمدا رسول الله، اشهد ان محمدا رسول الله۔**

اور ان کے ساتھ اپنی آواز پست کرو، پھر بلند آواز سے کہو: **اشهد ان لا اله الا الله، اشهد ان لا اله الا الله، اشهد ان محمدا رسول الله، اشهد ان محمدا رسول الله، حي على الصلاة حي على الصلاة، حي على الفلاح، حي على الفلاح**، اور فجر کی اذان میں **الصلوة خير من النوم** دوبار کہہ کر، پھر **الله اكبر، الله اكبر، الله اكبر** کہو۔

یہ روایت صحیح مسلم اور سنن اربعہ میں ہے۔ التیسیر۔ ابن الہمامؒ نے حضرت عبد اللہ بن زیدؓ کی حدیث ذکر کرنے کے بعد کہا ہے کہ امام ابن خزیمہؒ نے اپنی صحیح میں اس کو روایت کر کے کہا ہے کہ میں نے محمد بن یحییٰ الذہلی کو فرماتے ہوئے سنا ہے کہ عبد اللہ بن زیدؓ کی حدیثوں میں اس روایت سے زیادہ صحیح دوسری کوئی نہیں ہے، اور یہ بھی کہا ہے کہ محمد بن اسحٰق کی یہ روایت صحیح ثابت ہے، ترمذیؒ نے کہا ہے کہ میں نے محمد بن اسمٰعیل بخاریؒ سے اس حدیث کے بارے میں پوچھا تو فرمایا کہ وہ میرے نزدیک صحیح حدیث ہے۔ مف۔

اس حدیث کو احمدؒ نے روایت کیا اور ترمذی نے اس کی تصحیح کی ہے، اور ابو عمرو بن عبد البرؒ نے کہا ہے کہ عبد اللہ بن زیدؓ کے اس قصہ میں رسول اللہ ﷺ کے صحابہ کرام کی ایک جماعت نے مختلف الفاظ سے اس کی روایت کی ہے مگر ان کے معانی قریب قریب ہیں، پھر ان ساری روایتوں میں اس بات پر اتفاق ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اسی وقت اذان کا حکم دیا، اس سلسلہ کی ساری روایتیں حسن متواتر کے درجہ میں ہیں، مع، اور بزارؒ نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے جو یہ روایت کی ہے کہ اذان کی ابتداء شب معراج میں ہوئی ہے تو یہ روایت خبر صحیح کی معارض ہے، اور امام شیخ تقی الدینؒ نے کہا ہے کہ صحیح بات یہ ہے کہ اذان کی ابتداء مدینہ منورہ میں ہوئی ہے۔ مفع۔

اور صحیح مسلم میں ہے کہ مسلمان جب مدینہ میں آئے تو جماعت سے نماز پڑھنے کے لئے وقت کا اندازہ کرتے اور جمع ہو جاتے، نماز کے لئے کوئی بھی اذان نہیں کہتا تھا، ایک مرتبہ انہوں نے اکٹھے جمع ہو کر اس سلسلہ میں آپس میں مشورہ کیا۔ الحدیث۔ اور شیخ ابو بکر الرازیؒ نے احکام القرآن میں کہا ہے کہ شب معراج کا واقعہ تو مکہ معظمہ میں پیش آیا تھا، جب کہ رسول اللہ ﷺ نے مدینہ منورہ میں بھی بغیر اذان کے نماز پڑھی ہے، مع، اس تفصیل سے یہ بات واضح ہو گئی کہ تنویر میں جو اذان کی ابتداء کا وقت شب معراج کا وقت مقرر کیا ہے وہ ضعیف ہے۔ م۔

**الاذان سنة للصلوات الخمس والجمعة لا سواها، للنقل المتواتر، وصفة الاذان معروفة، وهو كما اذن الملك النازل من السماء، ولا ترجيع فيه، وهو ان يرجع فيرفع صوته بالشهادتين بعدما خفض بهما، وقال الشافعيؒ فيه ذلك لحديث ابى محذورة ان النبى ﷺ امره بالترجيع.**

ترجمہ:- اذان دینا سنت ہے پانچوں نمازوں اور جمعہ کے لئے، اس کے ماسوا کسی اور نماز کے لئے سنت نہیں ہے، کیونکہ متواتر نقل ہونے والی روایتوں سے یہی ثابت ہے، اور اذان دینے کا طریقہ مشہور ہے، اور اس کا طریقہ ٹھیک وہی ہے جو آسمان سے نازل ہونے والے فرشتے نے اذان دے کر سکھلایا ہے، اذان دینے میں ترجیع کرنے کا حکم نہیں ہے یعنی تکبیر کے بعد دوبارہ کہنا اس طرح پر کہ شہادتین کو ایک مرتبہ پست آواز سے کہے پھر دوسری مرتبہ بلند آواز سے، مگر امام شافعیؒ نے ترجیع کرنے کو کہا ہے حضرت ابو محذورہؓ مروی حدیث کی وجہ سے کہ انہیں رسول اللہ ﷺ نے اس بات کا حکم دیا ہے۔

## توضیح:- پنجگانہ نمازوں اور جمعہ کی نماز کے واسطے اذان کا مسنون ہونا، اذان میں ترجیع نہ کرنا

**الاذان سنة للصلوات الخمس والجمعة لا سواها......الخ**

اذان دینا صرف پانچوں وقتوں کی نماز اور جمعہ کی نماز کے لئے سنت ہے کسی اور نماز کے لئے ثابت نہیں ہے، اس موقع پر یہ چند باتیں ذکر کی گئی ہیں:

(۱) اذان دینا سنت ہے اور واجب نہیں ہے۔

(۲) صرف پانچوں نمازوں اور جمعہ کے لئے ہے اور اوقات کی نہیں ہے۔

(۳) یہ حکم مردوں اور عورتوں دونوں کے لئے ہے یا صرف مردوں کی خصوصیت ہے۔

(۴) مذکورہ چھ اوقات کے علاوہ کے لئے سنت نہیں ہے تو کیا جائز بھی ہے یا نہیں۔ تو مذکورہ عبارت سے صرف یہی بات معلوم ہوتی ہے کہ سنت نہیں ہے۔

**للنقل المتواتر......الخ**

نقل متواتر کی دلیل سے، ف، یعنی اس وجہ سے کہ رسول اللہ ﷺ کے زمانہ سے اور آپ کے بعد تمام اماموں اور فقہاء سے ابتک یہی بات متواتر طریقہ سے منقول ہوتی چلی آئی ہے کہ صرف پانچوں وقتی نمازوں اور جمعہ کے لئے اذان دلوائی جاتی رہی ان کے علاوہ کسی اور نماز کے لئے نہیں دلوائی گئی ہے۔ مع۔

**وصفة الاذان معروفة، وهو كما اذن الملك النازل من السماء......الخ**

اذان کے الفاظ اور ان کے کہنے کا طریقہ تو وہی ہے جو معروف و مشہور ہے کیونکہ آسمان سے اترنے والے فرشتے نے بھی اسی طرح اذان دی تھی ف یعنی حضرت عبداللہ بن زیدؓ کی حدیث میں جو کچھ پہلے ذکر کی گئی ہے، اور مزید اس سلسلہ کے چند ضروری مسائل بھی ہم عنقریب بیان کرینگے۔ م۔

مسئلہ اذان سنت ہے یعنی سنت مؤکدہ ہے۔ ج۔ اکثر فقہاء کا یہی قول ہے۔ امام محمدؒ نے ذکر فرمایا ہے کہ اگر کسی گاؤں یا شہر والے اذان نہ دینے پر متفق ہو جائیں تو میں ان سے قتال کروں گا، ان کا یہ فرمان اذان کے واجب ہونے کی دلیل ہے کیونکہ کسی واجب کے ترک پر ہی قتال کا حکم دیا جاتا ہے، تحفہ و محیط میں ہے کہ اذان سنت مؤکدہ ہے اور بدائع میں کہا ہے کہ ہمارے عام مشائخ کے قول کے مطابق اذان واقامت دونوں سنت مؤکدہ ہیں، مع، لیکن امام محمدؒ کا قول بظاہر اس کے واجب ہونے سے متعلق ہے۔ ف۔

امام محمدؒ کے قول کا جواب یہ ہے، تارکین اذان سے قتال کرنا اذان کے واجب ہونے کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ اس وجہ سے ہے کہ اذان اسلام کے شعائر میں سے ہے جیسا کہ قاضی خان میں لکھا ہے کہ اذان و جماعت دونوں شعائر اسلام میں سے ہیں اسی بناء پر اگر کسی شہر یا گاؤں یا محلے کے باشندے متفقہ طور پر ان دونوں چیزوں کو چھوڑ دیں تو مسلمانوں کے امام کو لازم ہے کہ ایسے لوگوں کو دھمکی دے اور اگر اس سے بھی وہ نہ مانیں تو ان سے قتال کرے۔ مع۔ اور صحیح یہ ہے کہ اذان سنت مؤکدہ ہے، الکافی، ائمہ

مشائخ اسی کے قائل ہیں۔المحیط۔

دوسری بات یہ ہے کہ اذان کا سنت ہونا نمازیوں کے واسطے ہے وقت کے واسطے نہیں اسی بناء پر ظہر کے وقت کو ٹھنڈا کر دینے یعنی ابراد کے بعد نماز کے لئے اذان کہی جاتی ہے اور اگر قضاء نماز ہو تو اس کے واسطے بھی جماعت میں اذان واقامت ہے، جیسا کہ رسول اللہ ﷺ نے فجر کی نماز کی قضاء اذان واقامت کے ساتھ پڑھی۔م۔

تیسری بات یہ ہے کہ اذان مردوں کے واسطے سنت مؤکدہ ہے۔مج۔ اور عورتوں پر اذان واقامت کچھ نہیں ہے اور اگر عورتیں جماعت سے نماز اذان واقامت کے ساتھ پڑھیں تو نماز جائز ہوگی مگر برائی کے ساتھ جیسا کہ الخلاصہ میں ہے، اور یہ اذان صرف آزاد مردوں کے واسطے سنت مؤکدہ ہے۔م۔ غلاموں پر اذان واقامت کچھ لازم نہیں ہے، التبیین۔

چوتھی بات یہ ہے کہ پانچوں فرض نمازوں اور جمعہ کے سوادوسری نمازوں کے لئے نہیں ہے یعنی مسنون نہیں ہے، مثلاً سنتوں اور وتر اور نوافل اور تراویح اور عیدین وغیرھا کہ ان کے واسطے نہ اذان ہے اور نہ اقامت ہے، المحیط، اسی طرح نذر اور نماز جنازہ اور استسقاء اور چاشت اور کسی خوفناک بات کی نماز ہے التبیین، اسی طرح چاند گہن اور سورج گہن کی نماز کا حکم ہے، عینی علی الکنز۔

حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ اذان سنت مؤکدہ ہے صرف آزاد مردوں کے لئے پانچوں نمازوں اور جمعہ کے واسطے اگرچہ قضاء ہوں ان کے سوا کسی اور نماز کے لئے اذان دینے کا حکم نہیں ہے۔م۔

**ولا ترجیع فیہ، وھو ان یرجع فیرفع صوتہ بالشھادتین بعدما خفض بھما......الخ**

ف۔ کیونکہ مکروہ ہے۔المنتقی۔و۔ ترجیع کے معنی یہ ہیں کہ تکبیر کے بعد لوٹانا، یعنی دونوں شہادتوں کو اپنی آہستہ آواز سے ادا کرنا پھر زور سے کہنا۔ف۔ یعنی پہلے لفظ اللہ اکبر کو چار بار، اور امام شافعیؒ کے مسلک کے مطابق دو بار کہہ کر پہلے دوبار **اشھد ان لاالہ الا اللہ** اور دوبار **اشھد ان محمداً رسول اللہ** پست آواز سے کہہ کر دوبارہ دودوبار **اشھد ان الا الہ الا اللہ واشھد ان محمداً رسول اللہ** کو بلند آواز سے کہنا کہ یہ ہمارے نزدیک ترجیع ثابت نہیں ہے۔

**وقال الشافعیؒ فیہ ذلک لحدیث ابی محذورۃ ان النبی ﷺ امرہ بالترجیع ......الخ**

اور شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ اذان میں ترجیع کرنا ثابت ہے۔ف۔ یعنی جو طریقہ اوپر بیان ہوا اس طرح کہنا حدیث سے ثابت ہے، البتہ اگر کوئی ترجیع نہ کرے تو امام شافعیؒ کے نزدیک بھی کوئی حرج نہیں ہے، ترجیع کا ثبوت حضرت ابو محذورہؓ کے حدیث سے ثابت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے انہیں یعنی ابو محذورہؓ کو اس ترجیع کا حکم دیا ہے۔ف۔ حضرت ابو محذورہؓ کی حدیث ابھی اوپر ذکر کی جاچکی ہے لیکن صحیح مسلم میں پہلی مرتبہ کی تکبیر بھی دو ہی مرتبہ منقول ہے البتہ ابوداؤد اور نسائی میں چار بار منقول ہے اور اس کی اسناد بھی صحیح ہیں، جیسا کہ الفتح میں ہے، اور بعض روایتوں میں ہے **ارجع فمد بھا صوتک**، یعنی ابو محذورہؓ کو رسول اللہ ﷺ نے امر کے صیغہ کے ساتھ فرمایا کہ تم دوبارہ کہو اور شہادتین کہتے وقت اپنی آواز بلند کرو اور یہی معنی ہیں رسول اللہ ﷺ کے حکم دینے کے۔

**ولنا انہ لا ترجیع فی المشاھیر وکان مارواہ تعلیما، فظنہ ترجیعا.**

ترجمہ:۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مشہور حدیثوں میں ترجیع کا بیان نہیں ہے اور ابو محذورہؓ کی حدیث تعلیم کے طور پر تھی لیکن ابو محذورہؓ نے ترجیع خیال کیا ہے۔

## توضیح:۔ اذان میں ترجیع کا بیان

**ولنا انہ لا ترجیع فی المشاھیر وکان مارواہ تعلیما، فظنہ ترجیعا......الخ**

ہماری دلیل یہ ہے کہ مشہور حدیثوں میں ترجیع کا ثبوت نہیں ہے، رسول اللہ ﷺ نے ابو محذورہؓ کو اذان کا طریقہ سکھاتے وقت بطور تعلیم کے یہ بات کہی تھی جسے ابو محذورہؓ نے اپنے طور پر ترجیع خیال کر لیا۔ف۔ یعنی ابو محذورہؓ نے شھادتین کہتے وقت آواز اتنی بلند نہیں کی تھی جتنی رسول اللہ ﷺ نے چاہی تھی اس لئے ان سے دوبارہ لوٹانے کے لئے کہا تا کہ وہ بلند آواز سے کہیں اور اسی بات کو انھوں نے یہ گمان کر لیا کہ مجھے ہمیشہ کے لئے پہلے آہستگی کے ساتھ پھر زور سے کہنے کہ حکم دیا گیا ہے، امام طحاوی اور ابن الجوزیؒ نے اسی طرح کی تعلیل بیان کی ہے، لیکن یہ بات جاننے کے لئے لائق ہے کہ ابو محذورہؓ کی وہ روایت جو میں نے اوپر ذکر کی ہے اس میں تو اس بات کی تصریح ہے کہ ان کلموں کو پہلے پست آواز سے پھر بلند آواز سے کہو، یہ اعتراض فتح القدیر میں بھی موجود ہے۔

اور میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ مصنفؒ پر اعتراض وارد نہیں ہوتا ہے کیونکہ مصنفؒ یہ کہتے ہیں کہ یہ روایت تو ضرور ہے لیکن ابو محذورہؓ نے اپنے گمان کے مطابق یہ معنی بیان کئے ہیں لیکن صحیح بات یہ ہے کہ ابو محذورہؓ معنی بیان کرتے وقت رسول اللہ ﷺ کے متبرک فرمان کا ضرور خیال رکھتے اس کے علاوہ وہ مکہ معظمہ میں حضرت عتاب بن اسیدؓ کے ساتھ مؤذن کی حیثیت سے رہے ہیں اسی بناء پر شیخ ابن الھمامؒ نے فرمایا ہے کہ خود ابو محذورہؓ سے ایک دوسری روایت جو ترجیع کے معارض ہے موجود ہے اس طرح سے کہ طبرانیؒ نے معجم اوسط میں روایت کی ہے **حدثنا احمدَ بن عبدالرحمن بن عبداللہ البغدادی حدثنا ابو جعفر النفیلی حدثنا ابراھیم بن اسمعیل بن عبد الملک بن ابی محذورہ قال سمعت جدی عبدالملک بن ابی محذورہ یقول انہ سمعَ اباہ ابا محذورہؓ یقول القی علی رسول اللہ ﷺ الاذان حرفاً حرفاًاللہ اکبر اللہ اکبر الخ** یعنی ابو محذورہؓ سے سنا ہے وہ کہتے تھے کہ رسول اللہ ﷺ نے مجھے ایک ایک حرف کہہ کر مثلاً اللہ اکبر اللہ اکبر آخر تک اس طرح مجھے اذان دینے کا طریقہ سکھلایا ہے، اس روایت میں تو ترجیع کا کچھ بھی تذکرہ نہیں ہے لہٰذا یہ روایت ترجیع کی روایت کے معارض ہوئی اور اس تعرض کی وجہ سے یہ دونوں روایتیں ساقط ہو گئیں اور ہماری وہ دلیل جو عبداللہ بن زید اور ابن عمرو غیرھم کی حدیثیں ہیں بغیر اختلاف اور معرضہ کے باقی رہ گئیں جن میں ترجیع کا تذکرہ نہیں ہے۔م۔ف۔ لیکن ابن حجرؒ نے جواب دیا ہے کہ طبرانی نے ابو محذورہؓ کی یہ روایت کچھ کمی کے ساتھ بیان کی ہے کیونکہ مکمل روایت وہ ہے جو ابو داؤد نے بیان کی ہے۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ روایت میں اختصار کرنے کا طریقہ اگرچہ جاری ہے لیکن طبرانیؒ نے ایسے طریقے سے روایت بیان کی ہے جو اس روایت میں کمی اور اختصار کرنے کا انکار کرتی ہے کیونکہ اس میں بیان کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے مجھے ایک ایک حرف کہہ کر اذان کی تعلیم دی ہے اس صورت میں یہ بات بہت بعید ہے کہ وہ صرف ترجیع کو ذکر نہ کر کے درمیان سے ساقط کر دیں اور یہ ظاہر ہے کہ ابو داؤد کی روایت میں دو احتمال ہیں نمبر ایک یہ کہ اس سے ترجیع بھی مراد ہو دوسری یہ کہ رسول اللہ ﷺ نے جس کیفیت سے تعلیم فرمائی ہے ابو محذورہؓ نے اسے بیان کیا ہے لہٰذا شھادتین کے الفاظ میں تکرار نہیں ہے ہاں تعلیم کے وقت البتہ رسول اللہ ﷺ نے پہلے آہستہ کہلوائی پھر بلند آواز سے کہلوائی۔

اس بناء پر ہم کہتے ہیں کہ طبرانی کی روایت دوسرے احتمال کی تائید کرتی ہے کیونکہ پہلے احتمال پر تعارض لازم آتا ہے یا یہ کہ دوسری روایت ناقص ہے پس دونوں روایتیں بلاوجہ کیوں متعارض سمجھی جائیں اسی لئے ہمارے نزدیک دونوں روایتوں کا مطلب ایک ہے البتہ پہلی روایت میں اس کیفیت کا بھی بیان ہے جس کیفیت سے مسنون اذان کی رسول اللہ ﷺ نے تعلیم فرمائی ہے اور دوسری روایت میں صرف اذان کا بیان ہے یعنی کیفیت کا تذکرہ نہیں ہے اس کے علاوہ یہ بات بھی ہے جو ابن الھمامؒ اور ان کے علاوہ دوسروں نے کہی ہے کہ عبداللہ بن زید بن عبد ربہؓ کی منقول حدیث اذان کے باب میں اصل ہے اور وہ کئی طریقوں سے مروی ہیں اسے ابو داؤد، نسائی، ابن خذیمہ اور ابن حبانؒ نے روایت کیا ہے اس میں ترجیع کا کوئی ذکر نہیں ہے اور ابن عمرؓ کی حدیث

جو صحیح ابن عوانہ اور دار قطنی میں ہے اور حضرت بلالؓ کی حدیث ان میں سے کسی میں بھی ترجیع منقول نہیں ہے اس طرح ابو محذورہؓ کی حدیث حضرت بلالؓ کے معارض ہوئی جب کہ حضرت بلالؓ مدینے میں رسول اللہ ﷺ کی موجودگی میں اذان کہتے اور حضرت ابو محذورہؓ رسول اللہ ﷺ کے پیچھے مکہ معظمہ میں کہتے تھے۔

خلاصہ یہ ہوا کہ حضرت عبد اللہ بن زید کی حدیث اصل ہونے کی بناء پر اور حضرت بلالؓ کی حدیث رسول اللہ ﷺ کی موجودگی میں ہونے کی بناء پر حضرت ابو محذورہؓ کی حدیث کے مقابلے میں زیادہ بہتر اور قابل ترجیح ہے، اس مضمون کو اچھی طرح سمجھ لینا چاہئے، سب سے زیادہ واضح بات یہ ہے کہ اذان بغیر ترجیع کے ہے اور ابو محذورہؓ کی حدیث میں وہی بات ہے جو ابن الجوزیؒ نے تحقیق کرتے ہوئے کہی ہے کہ اس وقت تک ابو محذورہؓ کو بھی وحدانیت خدواندی کا یقین نہ تھا اسی طرح مکے والوں کو بھی توحید کا یقین نہ تھا اس لئے ان لوگوں کے دلوں میں عقیدہ توحید الٰہی اور رسالت کی شہادت کے عقیدے کو ان کے دلوں میں راسخ کرنے اور جمانے کے لئے شہادت توحید و رسالت کو مکرر کیا ہے، فضائل کی بحث میں یہ بات گذری ہے کہ ان باتوں پر یقین کرنے سے انسان جنت میں داخل ہوتا ہے۔

اس موقع پر ایک پہیلی کے طور پر علماء سوال کرتے ہیں کہ وہ کون سی سنت ہے جسے خود رسول اللہ ﷺ نے کبھی نہ کیا ہو، اس کا جواب یہی ہے کہ وہ سنت اذان ہے مگر اس پر کسی نے یہ اعتراض کیا ہے کہ ایک حدیث سے رسول اللہ ﷺ کا اذان دینا بھی ثابت ہے لہٰذا یہ جواب درست نہ ہوا مگر یہ اعتراض درست نہیں ہے کیونکہ سنت کے لئے مواظبت اور مداومت ضروری ہے اس کے بغیر کوئی سنت نہیں ہو سکتی، اگر اس اعتراض کا جواب یہ دیا جائے کہ اگرچہ رسول اللہ ﷺ سے عملی طور سے مداومت نہیں پائی گئی حکمی مداومت تو پائی گئی کہ آپ برابر اذان کے لئے ارشاد فرماتے تھے اس طرح اس کا مسنون ہونا ثابت ہو گیا اور اس پہیلی میں تامل ہو گیا۔ م۔

**ویزید فی اذان الفجر بعد الفلاح: الصلاۃ خیر من النوم مرتین، لان بلالاً قال: الصلاۃ خیر من النوم حین وجد النبی علیہ السلام راقدا، فقال علیہ السلام: ما احسن ھذا یا بلال، اجعلہ فی أذانک، وخص الفجر بہ لانہ وقت نومٍ وغفلۃ، والاقامۃ مثل الاذان الا انہ یزید فیھا بعد الفلاح: قد قامت الصلوۃ مرتین، ھکذا فعل الملک النازل من السماء، وھو المشھور، ثم ھو حجۃ علی الشافعیؒ فی قولہ انھا فرادی فرادی الا قولہ قد قامت الصلاۃ.**

ترجمہ:- اور فجر کی اذان میں حی الفلاح کے بعد الصلوۃ خیر من النوم دوبار زیادہ کرے، کیونکہ ایک مرتبہ حضرت بلالؓ نے رسول اللہ ﷺ کو سوئے ہوئے پاکر الصلوۃ خیر من النوم کہا یہ جملہ کتنا ہی عمدہ ہے اس لئے اے بلال تم اسے اپنی اذان میں داخل کر لو اور فجر کی اذان کو اس کے لئے مخصوص کر لو کیونکہ یہ وقت نیند کے آنے اور غفلت کے طاری ہونے کا وقت ہے، اور اقامت بھی اذان ہی کی طرح ہو گی البتہ اس اقامت کے کہتے وقت حی علی الفلاح کہنے کے بعد قد قامت الصلوۃ بھی دوبار زیادہ کہہ دے، اسی طرح آسمان سے اتر کر آنے والے فرشتہ نے کیا ہے اور یہ مشہور بات ہے، پھر یہ روایت امام شافعیؒ کے خلاف ہماری دلیل ہے اس بات میں کہ اقامت ایک ایک مرتبہ ہی کہنی چاہئے سوائے جملہ قد قامت الصلوۃ کے۔

## توضیح:- اذان فجر، اقامت نماز

**ویزید فی اذان الفجر بعد الفلاح: الصلاۃ خیر من النوم مرتین......الخ**

فجر کی اذان بھی دوسری اذانوں کی طرح کہی جاتی ہے البتہ اس میں حی الفلاح کے بعد دو مرتبہ الصلوۃ خیر من النوم کہنا ہوتا ہے کیونکہ صحیح مسلم اور چاروں سنن کی کتابوں کے حوالہ سے حضرت ابو محذورہؓ کی روایت گذر چکی ہے۔ م۔ اور اس کے اضافہ

کرنے کی وجہ حضرت بلالؓ کا وہ واقعہ ہے کہ وہ بعد اذان فجر رسول اللہ ﷺ کی آنکھ نہ کھلنے کی وجہ سے جب بیدار کرنے کے لئے حاضر ہوئے تو یہی جملہ کہہ کر آپ کو بیدار کیا تو آنحضرت ﷺ کو ان کی بات بہت پسند آئی اور فرمایا کہ اے بلال آئندہ اسے اپنی اذان کے جملوں میں شامل کرلو۔ف۔ طبرانی نے یہ روایت حضرت بلالؓ سے روایت کی ہے اس طرح ابن ماجہ نے بھی حضرت بلالؓ سے روایت کی ہے۔

**وخص الفجر به لانه وقت نوم وغفلة......الخ**

اس (الصلوة خير من النوم نیند نماز سے بہتر) زائد جملہ کو فجر ہی کی اذان میں مخصوص کرنے کی وجہ یہ ہے کہ فجر کا وقت ہی عموماً نیند اور غفلت کا ہوتا ہے۔ف۔ بعض احادیث میں اسی جملہ کے کہنے کو تثویب کہا گیا ہے، یہ بات یاد رکھنے کے لائق ہے۔م۔

**والاقامة مثل الاذان الا انه يزيد فيها بعد الفلاح: قد قامت الصلوة مرتين...... الخ**

اور اقامت کے کلمات بھی اذان کے جیسے ہی ہوتے ہیں، اور اس کا حکم بھی اذان کے مثل ہوتا ہے کہ یہ بھی مثل اذان فقط فرض نمازوں کے واسطے مسنون ہے۔البحر۔ الاانه الخ البتہ اتنی بات کا فرق ہوتا ہے کہ اقامت میں حی علی الفلاح کے بعد جملہ قد قامت الصلوة دو مرتبہ کہنا ہوتا ہے، ف، اسطرح اذان میں عموماً پندرہ کلمے اور اقامت میں سترہ کلمے ہوتے ہیں، جیسا کہ قاضی خان میں ہے، اور اذان فجر اور اقامت فجر دونوں کے کلمے برابر ہی ہوتے ہیں، لیکن اگر اذان میں ترجیع کی جائے یعنی شہادتین دو دو مرتبے دہرائی جائیں تو کل انیس (١٩) کلمے ہو جائینگے۔م۔

**هكذا فعل الملك النازل من السماء، وهو المشهور...... الخ**

آسمان سے نازل ہونے والے فرشتے نے خواب میں ایسا ہی کیا تھا، اور یہی مشہور ہے۔ف۔ ابن ابی شیبہؒ نے عبد الرحمٰن بن ابی لیلیؒ سے روایت کی ہے کہ صحابہ کرامؓ نے ہم سے یہ بیان کیا ہے کہ حضرت عبد اللہ بن زید انصاریؓ نے رسول اللہ ﷺ کے پاس آکر عرض کیا کہ ایک ایسا شخص جس پر سبز رنگ کی دو چادریں تھیں وہ ایک دیوار پر کھڑا ہوا اور دو دو مرتبہ اذان کے کلمات اور دو دو مرتبہ اقامت کے کلمات کہے، امام میں لکھا ہے کہ اس اسناد کے وہی راوی ہیں جو صحیحین کے راوی ہیں، لیکن ابن ماجہ میں حضرت ابو محذورہؓ سے روایت ہے کہ اقامت کے سترہ کلمات سکھلائے، اور ترمذی کی روایت میں بھی ہے کہ سترہ کلمے گن کر بتائے۔مف۔

**ثم هو حجة على الشافعيؒ فی قوله انها فرادى فرادى الا قوله قد قامت الصلاة......الخ**

مذکورہ روایت ہمارے موافق اور امام شافعیؒ کے خلاف حجت ہے جس میں وہ اقامت کے بارے میں فرماتے ہیں کہ اس کے کلمات ایک ایک مرتبہ ہی کہے جاتے ہیں سوائے کلمہ قد قامت الصلوة کے کہ وہ دو مرتبہ کہا جاتا ہے، اس کے بارے میں امام شافعیؒ کی دلیل بخاری کی یہ حدیث ہے کہ بلالؓ کو حکم دیا کہ اذان کے کلمات جفت یعنی دو دو بار کہے اور اقامت کے کلمات طاق مرتبہ کہے، سوائے قد قامت الصلوة کے، اسی طرح صحیحین کی ایک اور روایت میں تو قد قامت الصلوة کا استثناء بھی نہیں ہے، اسی کے پیش نظر امام مالکؒ نے یہاں اس کلمے کو بھی بقیہ کلموں کی طرح ایک ہی مرتبہ کہا جاتا ہے، اس حدیث کا جواب یہ ہے کہ ہماری مذکورہ حدیث جو حجت میں پیش کی گئی اس سے عدد کلمات کے سترہ ہونے کی تصریح ہے اور اس میں کلمات اذان بھی بیان کئے گئے ہیں اس کی وجہ سے دوسرے کسی معنی کے لینے کا احتمال نہیں ہے برخلاف امام شافعیؒ کی پیش کردہ حدیث کے کہ اس میں طاق کرنے کا بھی احتمال ہے کہ اس کی مراد صرف ایک مرتبہ کہنے کی ہو معنی اقامت کو صرف ایک مرتبہ کہو اور اس بات کا بھی احتمال ہے کہ آواز میں ایتار ہو یعنی جلد جلد کہو جیسا کہ اقامت میں جلد جلد کہنے پر عمل بھی ہے لہٰذا اسی معنی پر محمول کرنا چاہئے تاکہ دونوں حدیثوں میں موافقت ہو جائے۔مف۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ ایسی تاویل کرنی بہت بعید ہے کیونکہ طاق میں یہ ایک احتمال کہ اقامت پوری ایک ہو یہ باطل ہے کیونکہ یہ ظاہر ہے کہ اذان دو مرتبہ نہیں کہی جاتی لہٰذا یہ احتمال لینا باطل ہے اسی طرح دوسرا احتمال نکالنا کہ طاق سے مراد آواز کو جلدی سے نکالنے کے معنی یہ ہوئے کہ سوائے **قد قامت الصلوٰۃ قد قامت الصلوٰۃ** کے بقیہ کلموں کو جلدی مت کہو حالانکہ یہ کسی کا قول نہیں، اور شیخ الاسلام عینیؒ نے زور دے کر کہا ہے کہ بلالؓ کی حدیث منسوخ ہے اور طحاویؒ کی احادیث اور آثار اقامت کے دوبار کہنے کے سلسلے میں بہت طوالت کے ساتھ بیان کئے ہیں، ابن الہمامؒ نے لکھا ہے کہ امام طحاویؒ نے کہا ہے کہ حضرت بلالؓ سے متواتر طریقے سے حدیثیں وارد ہوئیں ہیں کہ اقامت اذان کی طرح ہوتی تھی یہاں تک کہ بنی اُمیہ کے بادشاہوں نے اقامت کو ایک ایک بار کہنے کا حکم دیا تاکہ وہ جلدی سے فارغ ہو جائیں، ابن الجوزیؒ نے بھی تحقیق میں یہی کہا ہے، عینیؒ نے سند کے ساتھ اسی طرح مجاہدؒ کی طرح روایت کیا ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ میرے نزدیک اس مقام پر حق بات یہ ہے کہ اذان کو جفت اور اقامت کو طاق کہنے والی حدیث صحیح ہے لیکن وہ اس بات پر محمول ہے کہ کسی خاص وقت مثلاً سفر وغیرہ میں حکم دیا ہے لہٰذا اس سے مواظبت یعنی ہمیشہ عمل کرنے کا حکم نہیں پایا جاتا اور سنت وہ عمل ہے جس پر ہمیشگی ہو، اس مفہوم پر محمول کرنے کی پہلی دلیل یہ ہے کہ حضرت ابو محذورہؓ کی حدیث میں ہے کہ یا رسول اللہ ﷺ مجھے اذان دینی سکھلائے اور اس میں اقامت کو دو دو بار کہنے کا ذکر ہے لہٰذا یہی اذان مسنون ثابت ہوئی۔

اور دوسری دلیل یہ ہے کہ حضرت ابو محذورہؓ نے اقامت کے کہتے ہوئے کلمات سترہ بتائے ہیں جیسا کہ ترمذیؒ نے روایت کر کے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے اور یہ صحیح ابن حبان اور صحیح ابن خذیمہ میں موجود ہے اس کے بعد امام بیہقی کا یہ فرمانا کہ یہ حدیث محفوظ نہیں ہے کیونکہ امام مسلمؒ نے اس کو روایت نہیں کیا ہے، الخ۔ کا کوئی اعتبار نہیں ہے، جیسا کہ انصاف پسندوں کے نظر میں پوشیدہ نہیں ہے، اس طرح یہ بات معلوم ہوئی کہ مسنون اقامت دو دو بار کہنا ہے اور ابوداؤد کی دوسری روایت میں جو ابو محذورہؓ سے مروی ہے اس میں صراحت کے ساتھ ہے رسول اللہ ﷺ نے مجھے اقامت دو دو بار سکھلائی ہے پھر تفسیر کے ساتھ بیان کیا ہے امام طحاویؒ نے عبدالعزیز بن رفیعؒ سے روایت کی ہے کہ میں نے ابو محذورہؓ کو دو دو بار اذان دیتے ہوئے اور اقامت کہتے ہوئے سنا ہے، عبدالعزیز بن رفیعؒ ثقہ ہیں۔

تیسری دلیل یہ ہے کہ اگر بلالؓ کو اذان دو دو بار اور اقامت ایک ایک بار کہنے کا حکم ہمیشہ کے لئے ہوتا تو بلالؓ کا عمل اسی طرح ثابت ہوتا حالانکہ ان کا عمل اس کے خلاف ثابت ہے جیسا کہ عبدالرزاقؒ نے اپنے مصنف میں روایت کیا ہے **اخبرنا معمار عن حماد عن ابراھیم عن الاسود انّ بلالاً کان یثنی الاقامة، و کان یبدأ بالتکبیر ویختم بالتکبیر**، یعنی اسودؒ نے کہا ہے کہ بلالؓ دو دو بار اقامت کہتے اور تکبیر ہی پر ختم بھی کرتے تھے یہ سب راوی ثقہ ہیں۔

اور ابن الجوزیؒ نے تحقیق میں جو کہا ہے کہ اسودؒ نے حضرت بلالؓ کو نہیں پایا ہے صاحب تنقیحؒ نے اس کو رد کر دیا ہے کہ نسائیؒ نے اسودؒ سے یوں روایت کی ہے کہ حدثنا بلال، یعنی بلالؓ نے ہم لوگوں سے حدیث بیان کی ہے، دار قطنیؒ نے ایسی اسناد لکھا تھا جس میں ایک راوی زیاد البکائی بھی ہیں حضرت بلالؓ سے روایت کی ہے کہ بلالؓ سے رسول اللہ ﷺ کی موجودگی میں دو دو بار اذان اور دو دو بار اقامت کہتے، زیاد البکائی کو امام احمدؒ نے ثقہ کہا ہے اور ابوزرعہؒ نے صدوق کہا ہے اور امام مسلمؒ نے انہیں حجت میں پیش کیا ہے اس طرح یہ اسناد صحیح اور درست ہے، اور طحاویؒ نے فرمایا ہے کہ حضرت بلالؓ سے متواتر روایتوں سے دو دو بار اقامت کہنے کا ثبوت ملتا ہے، اور طحاویؒ نے عمدہ سندوں سے حضرت سلمہ بن الاکوع اور ثوبان وغیرہماؓ سے دو دو بار کی روایات ذکر کی ہیں اس طرح امام نوویؒ کا صحیح مسلم کی شرح میں یہ فرمانا کہ "اقامت میں سترہ کلموں کا ہونا جیسا کہ امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے یہ مذہب شاذ ہے" امام نوویؒ سے انتہائی تعجب خیز بات ہے، کیونکہ اتنی احادیث اور آثار صحیحہ کے پائے جانے کے باوجود مذہب کو شاذ کہنا کیا معنی

ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہوا کہ حضرت بلالؓ اور دوسرے صحابہ کرامؓ سے روایات متواتر کے پائے جانے کے علاوہ تابعینؒ کے مذکورہ بالا اقوال سے یہ بات واضح طریقہ سے ثابت ہوتی ہے کہ اذان واقامت میں مسنون طریقہ وہی ہے جو ہمارا مذہب ہے، البتہ حضرت بلالؓ کی اس حدیث سے جس میں اقامت کو ایک ایک بار کہنے کا ذکر ہے وہ کسی خاص وقت اور حالت کے پیش نظر کہا گیا ہے اس روایت سے دوام اور ہمیشگی کا حکم ثابت نہیں ہوتا ہے، اس سے زیادہ سے زیادہ یہ ثابت ہے کہ ایسا بھی کہنا جائز ہے، جبکہ ہماری گفتگو سنت معمولہ یا مؤکدہ میں ہے کہ آپ اکثر و بیشتر اس پر عمل کرتے رہے ہوں اور گاہے گاہے اسے ترک بھی کر دیا ہو، کیونکہ بغیر ترک مواظبت سے وجوب کا حکم ثابت ہوتا ہے، بلکہ حضرت بلالؓ کی حدیث سے یہ بھی ثابت ہو گیا ہے کہ کبھی کبھی دوبار کہنے کو ترک کر کے صرف ایک بار پر اکتفاء کیا گیا ہے، اور یہ بات بھی ثابت ہو گئی کہ ابراہیم نخعیؒ نے کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں اقامت دوبار کہی جاتی تھی، اور سب سے پہلے جس نے اقامت کو ایک ایک بار کہا ہے وہ حضرت معاویہؓ ہیں، ساتھ ہی یہ فعل حضرت معاویہؓ کا بدعت نہیں کیونکہ اس کی ایک اصل حضرت بلالؓ کی حدیث ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ انہوں نے سنت اعلیٰ کو ترک کیا ہے۔

یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ سنت کے جتنے افعال کئی طرح سے مروی ہوں ان میں یہ ضروری نہیں ہے کہ منسوخ ہوں اور صرف ایک طریقہ باقی ہو، بلکہ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ سارے ہی طریقے باقی ہوں اس وقت ہمیں ان طریقوں میں سے صرف اس طریقے کو تلاش کرنا ہو گا جو عام حالت میں معمول تھا چنانچہ ہم یہ دیکھتے ہیں کہ حج کے احرام کی حالت اگر سر پر جوں پڑ جائے اتنی کہ اس کی تکلیف سے بال منڈوانا پڑ جائے تو اس کا کفارہ کئی طریقوں سے دیا جا سکتا ہے، جب واجب احکام میں یہ موجود ہے تو مسنون احکام میں کیوں نہیں ہو سکتی اسی لئے ہمارے لئے بغیر کسی دلیل کے یہ دعوی کرنا درست نہیں ہے کہ حضرت بلالؓ کی حدیث جو طاق مرتبہ اقامت کہنے کے سلسلے میں ہیں وہ منسوخ ہے بلکہ ہم نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ تمام احادیث اور آثار کے درمیان توفیق دینے سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ عموماً دو دوبار اقامت کہنے کا طریقہ رائج تھا اور یہی ہمارا مطلب ہے۔ ھ۔

## چند مختلف مسائل

### مسجد میں اذان واقامت کے بغیر فرض نماز کی ادائیگی۔ مؤذن کی صفتیں مؤذن کی موجودگی میں اقامت۔ اذان میں ترسیل کرنا اور اقامت میں حدر کرنا۔

مسجد میں جماعت کے ساتھ فرض کی ادائیگی اذان واقامت کے بغیر مکروہ ہے، قاضی خان۔

مؤذن کے لائق یا نالائق ہونے میں قبلے کی رخ کو اچھی طرح پہچاننے اور نماز کے اوقات کو پہچاننے کا اعتبار ہوتا ہے۔ ق۔

مؤذن کو مرد، عاقل، صالح، متقی اور سنت سے واقف ہونا چاہئے۔ النھایہ۔ اور مناسب ہے کہ مؤذن رعب دار اور لوگوں کے حالات کی خبر گیری کرنے والا اور جو لوگ جماعت سے سستی کرنے والے ہوں ان کو جھڑکنے والا ہو۔ القنیہ۔ اور اذان دینے میں ہمیشہ پابندی کرنے والا ہو۔ البدائع۔ اذان دے کر ثواب رکھنے کی امید رکھتا ہو۔ النہر۔ یعنی صرف ثواب کی نیت رکھتا ہو دینوی عوض یا لالچ نہ رکھتا ہو۔ یہ ساری باتیں مستحب ہیں۔ م۔ بہتر ہے کہ وہی نماز کا امام ہو۔ المعراج۔ اور وہی اقامت بھی کہے۔ الکافی۔

اگر اس کی عدم موجودگی میں کسی دوسرے نے اقامت کہہ دی تو بلا کراہت جائز ہے اور وہ اگر موجود ہو اور دوسرے کی اقامت سے راضی ہو تو بھی درست ہے لیکن اگر اس کو ناگواری ہو تو ہمارے نزدیک غیر کی اقامت مکروہ ہے۔ المحیط۔ سمجھ دار بچے کی اذان کو ظاہر الروایہ میں بلا کراہت صحیح کہا ہے اور ناسمجھ بچہ پاگل کی طرح ہے کہ اس کی اذان جائز نہیں ہے۔ النھایہ۔ اس شخص کی اذان بھی مکروہ ہے جو نشہ میں مست ہو۔ التبیین۔

عورت کی اذان مکروہ اور اس کا اعادہ مستحب ہے۔ الکافی۔ فاسق کی اذان بھی مکروہ ہے مگر اس کے اعادہ کی ضرورت نہیں ہے۔ الذخیرہ۔ غلام، دیہاتی، حرامی لڑکے اور اندھے اور اس شخص کی بھی اذان جو صرف بعض اوقات میں دیتا ہو کسی کراہت کے بغیر درست ہے۔ مگر بہتر نہیں ہے۔ المحیط۔ اگر اندھے کا کوئی ایسا ساتھی ہو جو اس کو نماز کے اوقات برابر بتاتا رہتا ہو تو اس معاملہ میں وہ اندھا آنکھوں والوں جیسا ہے، النہایہ، اول وقت میں اذان دے کر اوسط وقت میں اقامت کہنا چاہئے تاکہ جسے وضوء کرنا ہو وہ وضوء کرے، اور جو نوافل ادا کر رہا ہو یا جسے استنجاء وغیرہ کرنے کی ضرورت ہو سب فارغ ہو جائیں۔ التاتارخانیہ عن الحجۃ۔ عربی کے علاوہ کسی دوسری زبان میں اذان نہیں کہنی چاہئے۔ قاضی خان۔ یہی قول اظہر اور اصح ہے۔ الجوہرہ۔

اذان کے پندرہ اور اقامت کے سترہ کلمے ہوتے ہیں۔ قاضی خان۔ اذان و اقامت میں آواز بلند کرنا سنت ہے مگر اقامت میں بہ نسبت اذان کے پست ہونی چاہئے، البدائع والنہایہ، مگر اپنی طاقت سے زیادہ آواز بلند کرنا مکروہ ہے، المضمرات، سنت یہ ہے کہ اذان اونچی جگہ پر دی جائے۔ البحر۔ مگر مسجد کے اندر نہیں بلکہ مبذنہ یعنی اس بلند جگہ پر جو اسی کام کے لئے بنائی گئی ہو، یا مسجد سے باہر ہونا چاہئے۔ قاضی خان۔ اقامت مسجد کے اندر برابر جگہ پر ہونی چاہئے۔ البحر۔ القنیہ۔

**ويترسل في الاذان، ويحدر في الاقامة، لقوله عليه السلام: اذا اذنت فترسل، واذا اقمت فاحدر، وهذا بيان الاستحباب، ويستقبل بهما القبلة، لان النازل من السماء اذن مستقبل القبلة، ولو ترك الاستقبال جاز، لحصول المقصود، ويكره لمخالفة السنة، ويحول وجهه للصلاة والفلاح يمنة ويسرة، لانه خطاب للقوم فيواجههم.**

ترجمہ:- اور اذان کہنے میں ترسل کرے اور اقامت کہنے میں حدر کرے اس بناء پر کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ تم جب اذان دو تو ترسل کرو اور جب اقامت کہو تو حدر کرو، مگر یہ بیان استحبابی ہے، اور ان دونوں اوقات میں کہنے والا اپنے چہرہ کو قبلہ کی طرف رکھے۔ کیونکہ آسمان سے اتر کر آنے والے فرشتے نے بھی اذان کہتے وقت اپنا منہ قبلہ کی طرف ہی رکھا تھا، اور اگر قبلہ کی طرف منہ نہ کرے تو بھی اذان صحیح ہو گی کیونکہ مقصود حاصل ہو جاتا ہے البتہ سنت کی مخالفت کی بناء پر یہ عمل مکروہ ہو گا، اور حی علی الصلوۃ اور حی علی الفلاح کہتے وقت اپنے چہرہ کو داہنے اور بائیں طرف پھیر دیا کرے کیونکہ اس میں قوم کو خطاب کرنا ہوتا ہے، لہٰذا ان کی طرف منہ کر لینا چاہئے۔

## توضیح:- ترسل اور حدر کی تعریف۔ اللہ اکبر کہتے وقت شروع میں مد کے ساتھ کہنا حیّ علی الصلوۃ اور حیّ علی الفلاح کہتے وقت چہرہ کو بھی گھما لینا

**ويترسل في الاذان، ويحدر في الاقامة...... الخ**

اذان کہتے وقت مستحب طریقہ کے مطابق ترسل کرنا چاہئے یعنی ہر دو کلمہ ایک ساتھ کہہ کر ذرا ٹھہر جانا چاہئے یعنی اللہ اکبر اللہ اکبر۔ کہہ کر ٹھہر جائے پھر اللہ اکبر اللہ اکبر کہہ کر ٹھہر جائے پھر اشهد ان لا اله الا الله، اشهد ان لا اله الا الله کہہ کر ٹھہر جائے اسی طرح کلمہ تک کرتا جائے، اور اقامت میں "حدر" کرنا مستحب ہے یعنی ان کلموں کو ملا کر ایک ساتھ کہہ کر ختم کر دینا چاہئے۔ التاتارخانیہ، ینابیع کے حوالہ سے۔ اذان میں ہر کلمہ کے آخر میں ظاہر اور باطن ہر طرح سے جزم دے کر کہنا چاہئے مثلاً اَللہُ اَکبَر، اَللہُ اَکبَر۔ لیکن اقامت میں صرف جزم کرنے کی نیت رکھنی چاہئے، التبیین، ترسل اور حدر کرنے کی دلیل بیان کرتے ہوئے مصنفؒ نے فرمایا ہے۔

**لقوله عليه السلام: اذا اذنت فترسل، واذا اقمت فاحدر، وهذا بيان الاستحباب......الخ**

یعنی وہ حکم رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے ہے کہ تم جب اذان کہو تو ترسل کرو اور جب اقامت کہو تو حدر کرو، یہ خطاب حضرت بلالؓ کو تھا، ف، ترمذیؒ نے اس حدیث کی روایت کرنے کے بعد خود اسے ضعیف قرار دیا ہے، کیونکہ اس کی اسناد

مجہول ہے، اور امام دار قطنیؒ نے حضرت عمرؓ کا قول نقل کیا ہے جب کہ بیہقیؒ نے ابن عمرؓ کا عمل نقل کیا۔

وهذا بيان الاستحباب......الخ

یعنی یہ ایک مستحب فعل کا بیان ہے، ف، یہ احکام چونکہ مستحب ہیں اس لئے اذان میں حدر اور اقامت میں ترسل یا دونوں میں حدر کرنا بلا کراہت جائز ہے جیسا کہ الکافی میں ہے، ویسے ایسے کلے کو مکروہ ہی کہا گیا ہے، اور قاضی خان نے اقامت کو دوبارہ کہنے کا بھی حکم دیا ہے ابن الہمامؒ نے اسی حکم کو حق کہا ہے کیونکہ اسی پر تمام مسلمانوں کا عمل ہے، لیکن حق یہ ہے کہ یہ اختلاف کوئی بڑا اختلاف نہیں ہے کیونکہ اس جگہ کراہت تحریمی کا حکم نہیں دیا گیا ہے بلکہ کراہت تنزیہی ہے اس وجہ سے کہ بدائع اور غایت السروجی میں دوبار کہنے کو افضل کہا گیا ہے، اور دلیل تنزیہی پر غور کرنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اعادہ کا حکم صرف اذان میں صحیح ہے جیسا کہ قاضی خان میں ہے۔ف۔المحیط۔ع م۔

تکبیر یعنی اللہ اکبر کہتے وقت اللہ کی الف کو مد دے کر آللہ کہنا کفر ہے اور آخر میں اکبر کو مد دے کر اکبار کہنا بہت بڑی غلطی ہے، الزاہدی کیونکہ آللہ کہنے سے معنی ہونگے کیا اللہ بڑا ہے؟ اس طرح شبہ کرنے سے کفر ہوتا ہے اور اکبار کہنے سے اگرچہ کفر نہیں ہوتا مگر بڑی غلطی ہے کفر کہنے کا حکم اس وقت ہوگا جب کہ قصداً کہا ہو لیکن اگر کسی ناسمجھ مؤذن کی زبان سے ایسا نکل جائے تو اگرچہ بڑی غلطی ہوگی مگر کافر نہ ہوگا، اچھی طرح سمجھ لو۔م۔اذان اور اقامت کے کلمات جس طرح ثابت ہیں اور ان پر عمل ہے اسی طرح کہنا چاہئے۔ محیط السرخسی۔اگر بعض کلمات کو کسی نے آگے پیچھے کر دیا تو افضل یہ ہے کہ جس کلمے کو مقدم کیا ہے اس کا اعتبار نہ کر کے آگے اس کا اعادہ کر لینا چاہئے اور اگر نہ کیا تو بھی نماز جائز ہو جائیگی۔المحیط۔اس سے معلوم ہوا کہ کلمات کی ترتیب کا خیال رکھنا مستحب ہے۔م۔اذان و اقامت کہتے وقت ایسے انداز اور آواز سے کہنا جس سے ان کلموں میں تغیر آجائے مکروہ ہے، شرح المجمع. لا بن ملك۔ یہ کراہت تحریمی ہے جیسا کہ الدر میں ہے۔ لیکن اذان کو خوش آوازی کے ساتھ کہنا اچھا ہے۔السراجیہ اور الصدر۔

ويستقبل بهما القبلة، لان النازل من السماء اذن مستقبل القبلة......الخ

یعنی اذان و اقامت کہتے وقت قبلے کی طرف منہ کرنا۔ف۔ یہ حکم مسافروں کے سوا دوسرے کے لئے ہیں، م، کیونکہ آسمان سے آنے والے فرشتے نے قبلے کی طرف منہ کر کے ہی اذان کہی تھی۔ف۔ جیسا کہ ابوداؤد وغیرہ میں اس کی تصریح کی ہے۔

ولو ترك الاستقبال جاز، لحصول المقصود......الخ

یعنی اگر قبلے کی طرف منہ کئے بغیر ہی اذان دے دی تو بھی اذان جائز ہو جائیگی کیونکہ اذان کا مقصد حاصل ہو جاتا ہے البتہ سنت طریقے کے خلاف ہونے کی وجہ سے مکروہ ہے۔ف۔ یعنی تنزیہی ہے۔و۔ابن المنذرؒ نے کہا ہے کہ علما نے اذان میں قبلہ رو ہونے پر اجماع کیا ہے۔ع۔ مسافر کو سواری پر اذان کہنا اگرچہ قبلہ رو نہ ہو جائز ہے لیکن اقامت کے وقت سواری سے اتر جانا چاہئے جیسا کہ قاضی خان اور الخلاصہ، اور اگر نہ اترا تو بھی صحیح ہے، المحیط، حالت حدر میں سواری پر اذان دینا ظاہر الروایہ کے مطابق مکروہ ہے مگر دوبارہ کہنے کی ضرورت نہیں ہے۔الخلاصہ۔ بیٹھ کر اذان دینا مکروہ ہے۔ قاضی خان۔

ويحول وجهه للصلاة والفلاح يمنة ويسرة...... الخ

یعنی حی علی الصلوۃ کہتے وقت صرف اپنے چہرے کو داہنی طرف اور حی علی لفلاح کہتے وقت صرف اپنے چہرے کو بائیں طرف پھیرنا چاہئے، ف، مگر دونوں قدم اپنی جگہ پر جمے رہیں خواہ نماز تنہا پڑھ رہا ہو یا جماعت کے ساتھ اور یہی بات صحیح ہے یہاں تک کہ مشائخ نے کہا ہے کہ چھوٹے بچے کے کان میں اذان کہتے وقت بھی ان دونوں کلموں پر اسی طرح چہرہ گھما لینا چاہئے۔المحیط۔

لانه خطاب للقوم فيواجههم......الخ

کیونکہ اس جملہ کا مخاطب قوم ہے لہٰذا ان کی طرف منہ کرنا چاہئے۔ف۔اس میں خطاب اس بات پر ہے کہ نماز کی طرف آو

اور دونوں جہاں کی کامیابی کی طرف آؤ۔م۔اس کا طریقہ وہی ہے کہ حی علی الصلاح پر دائیں طرف اور فلاح پر بائیں طرف منہ پھیرا جائے۔یہی صحیح ہے۔التبیین۔اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ ہر ایک کلمے میں دونوں طرف منہ پھیرا جائے اور یہی اوجہ ہے۔الفتح۔

**وان استدار فی صومعته فحسن، و مراده اذا لم یستطع تحول الوجه یمینا وشمالا مع ثبات قدمیه مکانهما، کما هو السنة بان کانت الصومعة متسعة، فاما من غیر حاجة فلا، والافضل للموذن ان یجعل اصبعیه فی اذنیه، بذلك امر النبی علیه السلام بلالا، ولانه ابلغ فی الاعلام، وان لم یفعل فحسن، لانها لیست بسنة اصلیة.**

ترجمہ:-اور اگر مؤذن اپنے صومعہ میں گھوم گیا تو اچھا ہے اس جملے کا مطلب یہ ہے کہ مؤذن کے لئے اپنے دونوں قدم کو زمین پر جما کر رکھتے ہوئے چہرے کو دائیں بائیں طرف منہ پھیرنا جو کہ مسنون طریقہ ہے ممکن نہ ہو اس وجہ سے کہ مثلاً صومعہ کشادہ ہو، لیکن بغیر ضرورت کے اپنے قدموں کو ہٹانا اور گھمانا نہیں چاہئے، مؤذن کے لئے افضل یہ ہے کہ اذان دیتے وقت اپنی دونوں انگلیوں کو اپنے دونوں کانوں میں ڈال لے کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت بلالؓ کو اس بات کا حکم دیا تھا اور اس لئے کہ ایسا کرنے سے آواز دور تک جاتی ہیں، اور اگر ایسا نہ کیا تو بھی درست ہے کیونکہ یہ سنت اصلیہ نہیں ہے۔

## توضیح:-اذان بلند آواز سے ہولی چاہئے، اذان پر اجرت لینا

**وان استدار فی صومعته فحسن، و مراده اذا لم یستطع تحول الوجه یمینا وشمالا**......الخ

اور اگر مؤذن اذان کے وقت اپنے صومعہ میں گھوم گیا تو اچھا ہے، ف، جب کہ وہ کافی کشادہ ہو، البدائع، لہذا اس کے دائیں روشندان سے اپنا سر نکال کر دوبارہ حی علی الصلاۃ کہے پھر بائیں روشدان سے سر نکال کر دوبارہ حی علی الفلاح کہے، ابو المکارم. ومرادہ الخ مدر میں امام احمدؒ کے کلام مذکور کا مطلب یہ ہے کہ صومعہ جب اس طرح بنا ہوا ہو مثلاً کافی کشادہ ہو اور ایک جگہ کھڑے ہو کر اذان دینے سے ہر طرف آواز نہ جاتی ہو تو اس بات میں کوئی حرج نہیں بلکہ بہتر ہی ہے کہ اس میں گھوم گھوم کر اس کے دائیں اور بائیں طرف بنے ہوئے روشندانوں سے منہ نکال کر حی علی الصلاۃ حی علی الفلاح کہے بلکہ ایسا کرنا اچھا ہے ضرورت کی بناء پر۔م۔لیکن بغیر ضرورت کے اپنی جگہ سے قدم ہٹانا اچھا نہیں ہے بلکہ سیدھے کھڑے ہو کر اور قدم جما کر ہی کہنا چاہئے۔ف۔

اقامت کہنے میں ان کلمات پر منہ پھیرنا مذکور نہیں ہے مگر بعض قوم کے لئے جو دیکھتے ہیں۔تمرتاشی ع۔صومعہ کے معنی عبادت خانے کے ہیں جو راہبوں کے لئے بنایا جاتا ہے یہاں پر اس سے مراد وہ بلند مقام ہے جس پر کھڑے ہو کر اذان دی جائے یہ صومعہ کبھی تنگ کوٹھری اور کبھی کشادہ کوٹھری کی طرح ہوتا ہے اور انزاریؒ نے کہا ہے کہ منارۂ اذان کی چوٹی پر ہوتا ہے۔مل۔بلندی پر اذان کا ثبوت جو ابوداؤد اور بیہقی وغیرہ نے بنو نجار کی ایک عورت سے حضرت بلالؓ کی اذان سب سے اونچے گھر پر روایت کی ہے اور ابو برزہؓ وغیرہ سے منارہ پر اذان کا مسنون ہونا ابو شیخ وغیرہ نے روایت کی ہے اور بلا ضرورت اپنی جگہ سے نہ پھرنا صحیحین وغیرہ کی روایت میں مشہور ہے البتہ ضرورت کے وقت قدم کو گھمانے کا ثبوت ابوحنیفہؒ کی حدیث سے ثابت ہے جو یہ ہے: رأیت بلالاً یوذن ویدور ویتبع فاه ههنا وههنا واصبعاه فی اذنیه. یعنی میں نے بلالؓ کو دیکھا کو اذان دیتے اور چکر لگاتے اور دائیں بائیں کی طرف منہ بڑھاتے اس حالت میں کہ ان کی دونوں انگلیاں کانوں میں تھیں، اس حدیث کو ترمذی نے روایت کر کے کہا ہے حسن صحیح ہے۔

اور بیہقی کا یہ اعتراض کہ اس میں عبدالرزاق نے وہم کیا ہے ہمیں تسلیم نہیں ہے کیونکہ عبدالرزاق جو صاحب مصنف ہیں

ثقہ اور حجت ہیں اور دوسری وہ روایت جو ابو جحیفہؓ کی ہے جس میں یہ مذکور ہے کہ انہوں نے چکر نہیں لگایا وہ دوسرے وقت پر محمول ہے جب کہ اس کی ضرورت نہ تھی اور یہی ہمارا مذہب ہے۔ ع۔ م۔

**والافضل للموذن ان يجعل اصبعيه في اذنيه......الخ**

مؤذن کے واسطے یعنی اذان دیتے وقت افضل ہے، ف، اقامت کہتے وقت نہیں، الخ ۔ ان یجعل کہ اپنی دونوں انگلیاں اپنے دونوں کانوں میں ڈال لے کیونکہ آنحضرت ﷺ نے حضرت بلالؓ کو اسی بات کا حکم دیا ہے اور اس لئے بھی کہ عام لوگوں کو خبر دینا جو اذان کا مقصود ہے اس طرح کہنے سے پورا ہوتا ہے۔ ف۔ چنانچہ ابن ماجہ وطبرانی وحاکم نے یہ حدیث روایت کی ہے اس جملے کی زیاتی کے ساتھ کہ ایسا کرنا کہ تیری آواز کو بلند کرنے والا ہے، بلکہ ابو شیخ نے کتاب الاذان میں عبد اللہ بن زید کی حدیث میں فرشتے کا بھی اس طرح کرنا روایت کیا ہے۔

الحاصل اذان میں یہ کام یعنی کان میں انگلی ڈالنا بہتر ہے تاکہ آواز بلند ہو، اور اگر مؤذن نے ایسا نہ کیا تو بھی اذان میں کوئی خرابی نہ ہوگی، صحیح ہوگی، مغ کیونکہ یہ اصلی سنت نہیں ہے۔ ف۔ انزاریؒ نے کہا ہے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ سنن الہدیٰ میں سے نہیں ہے بلکہ سنن الزوائد میں سے ہے۔ م۔ کیونکہ آواز دور تک پہنچانے کے لئے یہ ایک اچھا طریقہ ہے اور اگر دونوں ہاتھ دونوں کانوں پر رکھ کر کہے تو بھی اچھا ہے، التبیین، کیونکہ امام احمدؒ کی حدیث جو ابو محذورہؓ سے مروی ہے اس میں چاروں انگلیاں ملا کر کانوں پر رکھنا منقول ہے۔ ع۔

اگر اذان یا اقامت میں تھوڑی دیر کے لئے غشی طاری ہو جائے یا بھول کر کہنا بند کر دیا تو اسے از سر نو کہنا افضل ہے، دونوں کے کہتے وقت درمیان میں باتیں کرنا، سلام کا جواب دینا اور بغیر عذر کے بیٹھنا مکروہ ہے، اقامت شروع کرنے کے بعد ایک ہی جگہ پر ختم کرنا چاہئے خواہ امام ہو یا نہ ہو اور یہی اصح ہے، جیسا کہ البدائع میں ہے، ایک مؤذن کو دو مسجدوں میں اذان دینا مکروہ ہے، ایک حدیث میں ہے مَن اذّن فھو یقیم یعنی جو اذان دے وہی اقامت کہے، اس کی روایت ترمذی اور ابن ماجہ نے کی ہے، عینیؒ نے کہا ہے کہ اس کے ایک راوی عبد الرحمن افریقی ہیں جو ضعیف ہیں، لیکن میں مترجم کہتا ہوں کہ حق یہ ہے کہ یہ راوی ثقہ ہیں، اسی بناء پر شیخ وبریؒ نے کہا ہے کہ مؤذن کی اجازت سے کوئی دوسرا اقامت کہے تو جائز ہے۔ م۔

## مؤذن کیسا ہونا چاہئے

چاہئے کہ مؤذن مرد، عاقل، بالغ، تندرست، متقی، سنت اور اوقات نماز کا عالم ہو اور اس کی آواز بلند اور ہمیشہ یعنی پانچوں وقت کا مؤذن ہو اور اس پر اجرت نہ لے، اور اگر اجرت مقرر کرلی تو وہ اس کا مستحق نہ ہوگا، حدیث میں ہے کہ ایسا مؤذن مقرر کرے جو اپنی اذان پر اجرت نہ لے، اس کی روایت ترمذی، ابن ماجہ اور ابو داؤد نے کی ہے، یہی قول امام اوزاعی، احمد اور ابن المنذرؒ کا ہے، لیکن امام مالک اور کچھ شوافع نے بھی اجرت لینے کو جائز کہا ہے۔ مع۔ اور بہتر یہ ہے کہ اگر وہ محتاج اور ضرورت مند معلوم ہو تو بغیر شرط کے از خود اس کی مدد کرنی چاہئے، اور جس نے اذان کہنے پر اجرت مقرر کرلی وہ فاسق ہے، اور اس کی اذان بھی مکروہ ہے، محیط میں ذخیرہ اور بدائع کے برخلاف مؤذن کی اذان کو مکروہ لکھا ہے، مع۔

واضح ہو کہ حدیث میں جو تثویب کرنے کا بیان ہے اس سے مراد الصلوۃ خیر من النوم دوبار کہنا ہے، اور صحیح یہ ہے کہ تثویب کا وقت اذان کے درمیان میں تھا جیسا کہ اب بھی اس پر عمل ہے اور اذان ختم ہو جانے کے بعد کہنے کا نہیں ہے۔ یاد رکھ لیں۔

**والتثويب في الفجر: حي على الصلوة حي على الفلاح مرتين بين الاذان والاقامة حسن، لانه وقت نوم وغفلة، وكره في سائر الصلوات، ومعناه العود الى الاعلام، وهو على حسب ماتعارفوه، وهذا تثويب احدثه علماء الكوفة بعد عهد الصحابة لتغير احوال الناس، وخصو الفجر به لما ذكرناه، والمتاخرون استحسنوه في**

الصلوات کلها، لظهور التوانی فی الامور الدینیة .

ترجمہ:- اور فجر میں اذن واقامت کے درمیان دوبارہ تثویب کرنا یعنی حی علی الصلوۃ اور حی علی الفلاح کہنا بہتر ہے کیونکہ یہ وقت نیند اور غفلت کا ہوتا ہے، لیکن دوسری نمازوں میں مکروہ ہے، اس تثویب کے معنی ہیں دوبارہ خبر دینا، اور یہ کام اسی طرح سے ہونا چاہئے جیسا کہ اس وقت لوگوں میں معمول ہو، اس تثویب کے عمل کو صحابہ کرامؓ کے زمانہ کے بعد کوفہ کے علماء نے جاری کیا تھا کیونکہ اس وقت لوگوں کے حالات (عبادت کے بارے میں) بدل چکے تھے بالخصوص فجر کے بارے میں کیونکہ یہ وقت نیند اور غفلت کا ہوتا ہے، اور متاخرین نے تمام نمازوں میں ہی تثویب کرنے کو بہتر سمجھا ہے، کیونکہ دینی (اعمال کی ادائیگی میں) عام لوگوں میں سستی غالب آگئی ہے۔

## توضیح:-اذان کے بعد تثویب

**والتثویب فی الفجر: حی علی الصلوۃ حی علی الفلاح مرتین بین الاذان والاقامة حسن...... الخ**

یعنی اذان کہہ کر کچھ توقف کر لینے کے بعد اقامت اور اذان کے درمیان دوبارہ حی علی الصلوۃ اور حی علی الفلاح کہہ کر تثویب کر لینا بہتر ہے اس بناء پر کہ یہ وقت نیند اور غفلت کا ہوتا ہے اور بقیہ نمازوں میں ایسا کرنا مکروہ ہے، ف، آئندہ یہ بحث آتی ہے کہ متاخرین نے تمام نمازوں میں تثویب کو بہت خیال کیا ہے اور تنویر میں اسی قول کو مذہب قرار دیا ہے۔

**ومعناه العود الی الاعلام، وهو علی حسب ما تعارفوه......الخ**

اس تثویب کے معنی ہیں دوبارہ خیال دلانا اس کے لئے لوگوں میں جو بھی طریقہ جاری ہو جائے جو متعارف ہو چکا ہو تو وہی کافی ہوگا۔ ف۔ یہ معلوم ہونا چاہئے کہ یہ تثویب بالاتفاق اذان کا حصہ نہیں بلکہ اذان کا جو مقصد اصلی ہے یعنی عام لوگوں کو مطلع کر دینا اسی کو حاصل کرنے کے لئے اذان کے علاوہ اپنی طرف سے اس کا اضافہ کیا گیا ہے، اس بناء پر یہ بات جائز ہوگی کہ ہندوستان کی ہر جگہ کی اپنی اپنی زبان یا اصطلاح میں ان کے مروج طریقہ سے ادا ہو جائے، البتہ صرف اذان کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ عربی زبان میں کہی جائے، اور پہلی تثویب یعنی الصلوۃ خیر من النوم کے متعلق فخر الاسلام کا قول صحیح یہ ہے کہ یہ جملہ اذان کے بعد کہا جاتا تھا، اور امام محمدؒ کا وہ قول جو کتاب الآثار میں ہے وہ بھی صراحۃً قول مذکور پر دلالت کرتا ہے، لیکن قول اصح یہ ہے کہ وہ کلمہ اذان کے اندر اور حی علی الفلاح کے بعد ہوتا تھا جیسا کہ متن کی کتابوں میں مذکور ہے، اور اسی پر آج تک عمل بھی جاری ہے، خود حدیث کا یہ ٹکڑا بھی اجعلُه فی اذانِك کہ اس جملہ کو تم اپنی اذان میں داخل کر لو ہمارے دعوی کی دلیل ہے، اب جب کہ رسول خدا ﷺ کے فرمان کے مطابق مذکورہ جملہ اذان کا ایک حصہ ثابت ہوا تو یہ کوئی نیا کام یا نئی بات کا ایجاد کرنا نہیں ہوا بلکہ یہ مشروع ہوا لہٰذا اسے بھی دوسرے کلموں کی طرح سوائے عربی کے دوسری زبان میں کہنا جائز نہ ہوگا، ذہن نشیں کر لو، م۔

**وهذا تثویب احدثه علماء الکوفة بعد عهد الصحابة لتغیر احوال الناس......الخ**

اور وہ تثویب جس میں فی الحال ہماری گفتگو ہو رہی ہے یعنی اذان واقامت کے درمیان تو اسے علماء کوفہ نے صحابہ کرامؓ کے بہت بعد اپنایا اور گڑھا ہے کیونکہ اعمال کی ادائیگی میں پہلی سی بات اور مستعدی باقی نہیں رہی تھی، پھر فجر کے وقت کی تخصیص اس وجہ سے ہوئی جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے کہ وہ نیند اور غفلت کا وقت ہوتا ہے، اور شاید کہ یہ بھی وجہ ہو سکتی ہے کہ پہلے سے اس وقت میں ایک مرتبہ اس کا ثبوت اور اس پر عمل بھی جاری ہے۔

**والمتاخرون استحسنوه فی الصلوات کلها، لظهور التوانی فی الامور الدینیة ......الخ**

اور بعد کے فقہاء کرام نے نماز کے دوسرے اوقات کیلئے بھی اچھا سمجھا ہے، کیونکہ تمام دینی کاموں کی ادائیگی میں پہلے زمانہ کے بالمقابل سستی بہت بڑھ گئی ہے، ف، سوائے مغرب کی نماز کے جیسا کہ شرح النقایہ میں ہے، لہٰذا نیند کی غفلت کی بناء پر

تثویب درست ہوئی تو کام کاج کی زیادتی کی وجہ سے غفلت اور سستی زیادہ لاحق ہو جانے کی بناء پر تثویب صرف جائز ہی نہیں بلکہ بدرجہ اولی جائز ہونا چاہئے۔

لیکن اس دلیل میں یہ اشکال پیدا ہوتا ہے کہ سونے کے وقت غفلت کا طاری ہونا تو غیر اختیاری بات ہے کیونکہ اس میں کوئی کوتاہی اور سرکشی نہیں ہوتی ہے اسی بناء پر لیلتہ التعریس (حالت سفر کی وہ رات جس میں رسول اللہ ﷺ اور آپ کے شریک سفر عام صحابہ کرامؓ صبح کی نماز کے وقت سوتے رہے اور کافی دیر بعد اٹھے) کی حدیث میں ہے کہ جب صبح کی نماز میں سب سوگئے تھے تو جاگنے کے بعد تمام صحابہ کرام کو بہت شرمندگی تھی کہ ہم نے بہت ہی سستی اور تفریط سے کام لیا ہے اس بناء پر رسول اللہ ﷺ نے فرمایا لاتفریط فی النوم الخ یعنی سونے میں اپنی طرف سے کوئی کوتاہی نہیں ہے کیونکہ ساری روحیں تو قدرت کے قبضہ میں ہیں، اس نے جب چاہاان کو چھوڑا (اور انسان نیند سے جاگا) اور تفریط تو صرف جاگنے اور بیداری کی حالت میں ہوتی ہے، اب جب کہ یہ بات معلوم ہوگئی کہ پہلی تثویب (یعنی اذان کے اندر) کا مشروع ہونا اس صورت میں تھا جب کہ تفریط کی حالت نہیں تھی بلکہ بالکل بے اختیاری کی کیفیت تھی، اس پر قیاس کر کے دوسرے اوقات میں بھی تثویب کرنا جب کہ ان میں تفریط کی صورت اور اختیاری حالت ہو قیاس مع الفارق ہے بلکہ بالکل برعکس ہے تو یہ کس طرح درست ہوگا۔ فافہم۔ م۔

متاخرین فقہاء نے احداث پر احداث کیا ہے کیونکہ اصل میں پہلی تثویب تو فجر کی اذان کے درمیان حی علی الفلاح کے بعد شروع ہوئی تھی اور علماء کوفہ نے اذان کے بعد اور اقامت سے پہلے ایک اور تثویب کا طریقہ جاری کیا اور پہلی تثویب کو بھی باقی رکھا اور متاخرین فقہاء نے تو تمام نمازوں میں تثویب کا اضافہ کر دیا الہدایہ احداث پر احداث ہوا، النہایہ وغیرہ، میں مترجم کہتا ہوں کہ بلکہ امام ابویوسفؒ نے چوتھا احداث بھی کیا جیسا کہ صاحب ہدایہؒ نے اگلے جملے میں فرمایا ہے۔

**وقال ابویوسفؒ: لا اری بأسا ان یقول المؤذن للامیر فی الصلوات کلها: السلام علیك أیها الأمیر و رحمة الله وبرکاته، حی علی الصلوة، حی علی الفلاح یرحمك الله، واستبعده محمدؒ، لان الناس سواسیة فی امر الجماعة، وابویوسفؒ خصهم بذلك لزیادة اشتغالهم بامور المسلمین کیلا تفوتهم الجماعة، وعلی هذا القاضی والمفتی.**

ترجمہ:- اور امام ابویوسفؒ نے فرمایا ہے کہ میں اس بات میں کوئی مضائقہ نہیں پاتا ہوں کہ مؤذن تمام نمازوں میں امیر کو یعنی مسلمانوں کے سردار اور حاکم کو یہ جملہ کہے **السلام علیك ایها الامیر ورحمة الله وبرکاته حی علی الصلوة حی علی الفلاح**، لیکن امام محمدؒ نے اس کہنے کے جائز ہونے کو بہت ہی مستبعد سمجھا ہے کیونکہ انہوں نے جماعت کے مسئلہ میں تمام انسانوں کو برابر سمجھا ہے، اور امام ابویوسفؒ نے ان امراء کے لئے تثویب کو مخصوص سمجھا ہے کیونکہ یہ لوگ مسلمانوں ہی کے کاموں میں بہت ہی مشغول رہتے ہیں، اس طرح کہنا چاہئے تا کہ ان لوگوں کی جماعت فوت نہ ہو، اور یہی حکم قاضی اور مفتی کا بھی ہے۔

## توضیح:- مخصوصین کے لئے تثویب کا نماز میں حکم

**وقال ابویوسفؒ: لا اری بأسا ان یقول المؤذن للامیر فی الصلوات کلها......الخ**

اور امام ابویوسفؒ فرماتے ہیں کہ مخصوص امراء کے لئے اگر مؤذن ان کی یاددہانی کے خیال سے یہ جملہ کہ دیا کرے اے امیر! آپ پر اللہ کی طرف سے سلامتی اور اس کی رحمت نازل ہو نماز اور کامیابی حاصل کرنے کے واسطے تشریف لئے آئیں تو ایسا کہنے میں کوئی حرج نہیں سمجھتا ہوں۔ اور ان کا یہ کہنا تیسری تثویب ہوگی۔

**واستبعده محمدؒ، لان الناس سواسیة فی امر الجماعة......الخ**

امام محمدؒ نے اسے ناجائز سمجھا ہے کیونکہ نمازوں کی ادائیگی اور جماعت کی پابندی میں امیر ہو یا مامور اور حاکم ہو یا محکوم سب

برابر ہوتے ہیں۔ف۔ پھر امیر کی کیا خصوصیت ہے کہ اس کے لئے کوئی خاص اہتمام کیا جائے۔

**وابویوسفؒ خصھم بذلك لزيادة اشتغالهم بامور المسلمين كيلا تفوتهم الجماعة......الخ**

لیکن امام ابویوسفؒ نے امراء کو ان کے عام مسلمانوں کے سلسلہ میں مشغول رہنے کی وجہ سے مستثنیٰ کیا ہے اس لئے مخصوص طور سے انہیں جماعت کھڑی ہونے کی اطلاع دیدی جائے تاکہ وہ بھی جماعت میں شریک ہو جائیں اور جماعت کی نماز سے وہ محروم نہ رہیں۔ف۔ صاحب ھدایہؒ نے ابویوسفؒ کے فرمان کی روشنی میں اور بھی چند صورتوں میں مخصوص ہونے کا حکم لگایا ہے جو یہ ہیں۔

**وعلى هذا القاضي والمفتي...... الخ**

اور وہی حکم قاضی اور مفتی کا بھی ہے۔ف۔ کیونکہ یہ لوگ بھی حاکموں ہی کی طرف مسلمانوں کے فلاحی کاموں میں بہت مشغول رہتے ہیں۔ قاضیخانؒ نے فتاوی میں کہا ہے کہ امام ابویوسفؒ کا قول ان کے اپنے زمانہ کے امراء مسلمین کے بارے میں تھا مگر اب ہمارے زمانے کے امراء تو مسلمانوں کے کاموں میں نہیں بلکہ ان پر حکمرانی کرنے میں مشغول رہتے ہیں۔ع۔ پھر مصنفؒ کے کلام سے اسی طرح قاضی خان وغیرہ کے کلام سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ انہوں ابویوسفؒ کے قول کو ترجیح دی ہے۔ف۔ تثویب اذان کے بعد تقریباً بیس آیتوں کی تلاوت کر لینے کے اندازے سے ٹھہر کر کرنی چاہئے پھر اتنی ہی دیر کے بعد اقامت کہی جائے۔

ف۔ بعضوں نے امام ابویوسفؒ کے قول کی تائید میں کہا ہے کہ خود رسول اللہ ﷺ کو بھی جماعت تیار ہونے کی خبر دینے کو حضرت بلالؓ جاتے تھے، مگر اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ پر کسی اور کو قیاس نہیں کیا جاسکتا ہے، پھر امراء کی تخصیص کرنے میں عام مومنوں کو بدگمان کرنا اور بڑائی حکومت اور امامت حاصل کرنے کے لئے ان کے دلوں میں بیج بونا لازم آتا ہے، پھر رسول اللہ ﷺ کی تخصیص نہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عمرؓ کے بارے میں موطا امام مالک میں روایت موجود ہے کہ مؤذن انہیں بلانے گئے اور انہیں سوتے ہوئے دیکھ کر **الصلوة خير من النوم** کہا ہے، اس استدلال کا جواب اس طرح دیا گیا ہے کہ یہ جملہ تو مرفوع حدیث میں موجود ہے، علاوہ ازیں حضرت عمرؓ پر بھی کسی اور کو قیاس نہیں کیا جاسکتا ہے، اور صحیح احادیث میں مذکور ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے بیان فرمایا ہے کہ عنقریب تم پر ایسے امراء مقرر ہوں گے جو نمازوں میں تاخیر کرینگے الخ، اس کے باوجود میں کسی طرح بھی تثویب کا حکم نہیں دیا ہے۔

عینیؒ نے اس تثویب پر یہ اعتراض کیا ہے کہ احداث تو برا کام اور مذموم ہے، پھر یہ جواب دیا ہے کہ یہ بدعت حسنہ ہے رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی بناء پر کہ **ماراٰه المومنون حسنا فهو عندالله حسن** یعنی مومنین جس چیز کو بہتر جانیں وہ اللہ کے نزدیک بھی بہتر ہے لہٰذا یہ تثویب بہتر ہوئی اور بدعت حسنہ بھی ہوئی۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اس مقام کی پوری تحقیق کے لئے تو ایک دفتر چاہئے اور وہ ہماری ذمہ داری سے باہر بھی ہے، پھر بھی اسے مختصراً بیان کرنا اس لئے ضروری سمجھتا ہوں کہ اس مسئلہ میں اکثر گفتگو اور علماء میں بحث ہوتی رہتی ہے۔

واضح ہو کہ علامہ عینیؒ نے **مارآه المؤمنون حسنا** الخ سے جو استدلال پیش کیا ہے، اس میں المؤمنون سے بعض مومن مراد ہیں یا سب، اگر بعض مومن مراد ہیں تو اس سے لازم آتا ہے کہ فرقہ معتزلہ کے وہ اقوال بھی جو ہمارے نزدیک باطل ہیں صحیح مانے جائیں کیونکہ ہمارے نزدیک قول صحیح یا مسلک صحیح میں معتزلہ کی تکفیر صحیح نہیں ہیں، لہٰذا وہ بھی بعض مومن ثابت ہو گئے، اور اس مقولہ کے مطابق کہ جیسے بعض مومن اچھا سمجھیں وہ اچھا ہے اس لئے ان کی وہ باتیں بھی جو ہمارے نزدیک غلط ہیں صحیح اور اچھی ہو جائیں، حالانکہ یہ بات باطل ہے اور اگر یہ کہا جائے کہ المومنون سے مومن کامل مراد ہیں تو ہمارے لئے ان کی تحقیق مشکل ہے، کیونکہ فی الواقع کون کیسا ہے اس کا ہمیں علم نہیں ہے ہمارے لئے ظاہر شریعت پر عمل کر لینا ہی کافی ہے اس بناء

پر ظاہرا جو بھی کلمہ توحید کا اقرار کرے گا ہم اسے مسلمان تسلیم کر لینگے اور حقیقی فیصلہ اللہ کے ہاتھوں میں ہے اسی پر سب کا اتفاق بھی ہے، سوائے صحابہ کرام کے جن کے بارے میں خود اللہ تعالی نے ﴿أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا﴾ اور ﴿أُولَٰئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ﴾ کہہ دیا ہے اور ان جیسی اور بھی بہت سی آیتیں ہیں جن سے ان کے سچے اور کامل مومن ہونے کا ہمیں علم حاصل ہوتا ہے، اس بناء پر صحابہ کرامؓ نے جس بات پر اجماع کر لیا ہے وہ قطعی ہے، اسی لئے حدیث ماراٰہ المومنون حسنا الخ کی تفسیر کرتے ہوئے خود حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے فرمایا ہے اولئك اَصحابُ محمد یعنی وہ لوگ اصحاب محمد اور صحابہ کرام ہی ہیں ان کے بعد کسی مسئلہ میں سارے مسلمان اجماع کر لیں تو وہ حسن ہوگا کیونکہ تمام مسلمانوں میں تو صادقین و کاملین بھی یقیناً داخل ہو جائینگے اگرچہ ہم فرداً فرداً کسی کے متعلق اس یقین کے ساتھ نہیں کہہ سکتے، اور یہ نہیں کہہ سکتے ہیں کہ وہ کون کون سے ہیں، لہٰذا یہ اجماع بھی یقینی ہوگا۔

اب اصل یعنی تثویب میں بحث شروع ہوتی ہے اس طرح سے کہ افعال دو قسم کے ہوتے ہیں ایک وہ افعال ہیں جو مشروعات میں سے ہیں ان کی ادائیگی میں ثواب ہوتا ہے دوسری قسم کے وہ افعال ہیں جو عام اور مباحات میں سے ہیں کہ اگرچہ ان کا جائز و مباح ہونا بھی ہمیں شروع سے ہی معلوم ہوا ہے، پس جو افعال مباحات میں سے ہیں اگر ان میں سے کسی کو کسی فعل مشروع سے ملایا جائے تو اس کے لئے اجازت کی ضرورت ہوگی اس صورت میں جب کہ اس کی وجہ سے فعل مشروع میں کچھ اور فرق اور تغیر ہو رہا ہے۔

اس تفصیل کے بعد اب ہم یہ کہتے ہیں کہ اگر تثویب فعل کو شرائع کی قسم سے کہا جائے تو اس کے لئے کسی شرعی دلیل کی ضرورت ہوگی، جبکہ مذکورہ حدیث ماراٰہ المومنون حسنا الخ بطور دلیل کے مکمل نہیں ہے کیونکہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم سے اس کا ثبوت نہیں ہے اور ان کے بعد عام مؤمنین نے بھی اس پر اجماع نہیں کیا ہے اس لئے اسے زیادہ مباحات کی قسم سے شمار کیا جائیگا، اور اس کا بڑا مقصد یہ ہوگا کہ محلہ کے زیادہ سے زیادہ افراد جماعت میں شامل ہو کر فرض ادا کریں جس کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں ایک یہ کہ اذان کے اندر ہی کسی جملہ کا اضافہ کر دیا جائے تو بالا جماع ناجائز ہے، اسی وجہ سے کوفہ کے علماء نے بھی ایسا نہیں کیا ہے، دوسری صورت یہ ہے کہ مسجد کے اندر سے لوگوں کو آواز دے کر بلایا جائے اس طرح پکارنے سے اذان سے ایک خاص مناسبت پائی گئی کہ وہ بھی مسجد کے اندر سے دی جاتی ہے۔

اسی بناء پر عینیؒ نے مبسوط سے نقل کیا ہے کہ ایک مرتبہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے ایک مؤذن کو دیکھا کہ اس نے عشاء کی نماز کے لئے تثویب کہی تو انہوں نے فرمایا ہے کہ اس بدعتی کو مسجد سے نکال دو، اور مجاہدؒ نے کہا ہے کہ میں ابن عمرؓ کے ساتھ ایسی مسجد میں داخل ہوا جس میں اذان دے دی گئی تھی اور ہم نماز پڑھنا چاہتے تھے، اتنے میں انہوں نے مؤذن کو تثویب کرتے ہوئے سنا جس سے وہ سخت ناراض ہو گئے اور فرمایا اٹھو یہاں سے چلو تا کہ ہم اس بدعتی کی جگہ سے نکل جائیں، بالآخر وہاں سے نکل گئے اور نماز نہ ادا کی، ابوداؤد والترمذی۔

اور دوسری روایت میں ظہر یا عصر کی نماز کا تذکرہ، اور تثویب تو رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں صرف فجر کی نماز کے لئے ہوا کرتی تھی، اس سے صحابہ کرامؓ کے زمانہ میں مسجد کے اندر سے تثویب کرنے کا حال معلوم ہوا، اور مسجد سے باہر ہو کر تثویب کرنے کے بارے میں یہ بات معلوم ہوئی کہ مؤذن نے باہر جا کر حضرت عمرؓ کو جماعت کے تیار ہونے کی اطلاع دی ہے، اس طرح یہ حکم دوسروں کے لئے بھی ثابت ہو گیا، اور صحابہؓ میں سے کسی نے بھی اس سے منع نہیں کیا کہ منع کا کھلے سے ثبوت نہیں ہے۔

کچھ لوگوں کا یہ کہنا ہے کہ حضرت عمرؓ کے پاس جا کر اطلاع دینا ان کی خصوصیات میں سے ہے یہ درست نہیں ہے کیونکہ اس میں خصوصیت کی کوئی وجہ نہیں ہے، خلاصہ بحث یہ ہے کہ کوفہ کے متاخرین علماء نے تثویب کو شرائع کی قسم سے شمار نہیں کیا ہے بلکہ مباحات کی قسم میں سے شمار کیا ہے، یہی وجہ ہے کہ اس تثویب کو اذان سے باہر کہتے ہیں اور اس کہنے میں لفظ حی علی الصلاۃ کہنے

کی بھی کوئی خصوصیت نہیں رکھی ہے، بلکہ مطلقاً لفظ کی بھی تخصیص نہیں کی گئی، کھنکھارنا وغیرہ جو کسی جگہ معمولی طریقہ ہو اس میں سے بھی کام لیا جاتا ہے، جیسا کہ عینی میں ہے۔

اتنی باتیں معلوم ہونے کے بعد اب صرف یہ بات معلوم کرنی باقی ہے کہ کیا مسجد کے اندر سے بھی ایسا کرنا درست ہے یا نہیں کیونکہ مسجد کے باہر سے جماعت کے تیار ہو جانے کا تو ثبوت ہے اور اس میں کوئی اختلاف ہونا بھی نہیں چاہئے، لیکن مسجد سے باہر جا کر تثویب کرنا مشکل اور اس کا فائدہ کم ہے،، اس لئے مسجد کے خاص حدود سے نکل کر عام اعلان کرنا زیادہ مفید ہوگا، علماء نے بھی اسی طریقہ کو اختیار کیا ہے۔

اگر کسی کے دل میں یہ وہم پیدا ہو کہ مسجد سے باہر ہونے کی قید کہاں سے لگائی گئی ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ اوپر یہ مسئلہ لکھا جا چکا ہے کہ اذان مسجد کے اندر سے نہیں بلکہ باہر ہو کر دینی چاہئے، جیسا کہ قاضی خان میں ہے، اور منارہ، میذنہ، صومعہ مسجد سے باہر ہوتے ہیں، صحیح بخاری میں حضرت عثمانؓ سے مقام زوراء میں تیسری بار نداء دینے کی زیادتی کا واقعہ اس طرح بیان کیا گیا ہے جب جمعہ میں نمازیوں کی زیادتی ہوئی تو حضرت عثمانؓ نے تیسری بار آواز لگانے یعنی اذان دینے کا مقام زوراء پر حکم دیا اور یہ جگہ زوراء مسجد سے خارج ہے اور جب کہ منارہ، میذنہ اور صومعہ سب مسجد سے باہر ہوتے ہیں تو یہ تثویب بھی مسجد سے باہر ہی ہوئی، پہلے بیان کیا جا چکا ہے کہ یہ جائز طریقہ ہے۔

اگر کوئی پھر یہ وہم کرے کہ اسے مباحات میں سے کیونکر کہا گیا ہے حالانکہ اصل عبادت تو یوں ہے استحسنوہ یعنی اس کو اچھا سمجھا ہے اور وہ مستحب ہوتا ہے، جواب یہ ہے کہ استحسنوہ کے وہ معنی نہیں کئے گئے بلکہ اس کی مراد ہے دلیل استحسان سے اسے اخذ کیا گیا ہے، اور کبھی مباح کو بھی مستحسن اس وجہ سے کہہ دیا جاتا ہے کہ اس کے نتیجہ میں کوئی مستحب حکم نکل آتا ہے، جیسے اس جگہ جماعت کی زیادتی وغیرہ، اسی بناء پر تثویب اس معنی کے اعتبار سے مستحسن ہوئی، اس کا یہ مطلب نہیں ہوگا کہ تثویب کرنے سے ثواب زیادہ ملے گا، یہ ساری تحقیق ہماری اپنی، اللہ تعالیٰ سیدھی اور صحیح راہ پر چلنے کی توفیق دینے والا ہے، والیہ المرجع والمآب۔

**ويجلس بين الاذان والاقامة الا في المغرب، وهذا عند ابي حنيفةؒ وقالا: يجلس في المغرب ايضا جلسة خفيفة، لانه لابد من الفصل، اذ الوصل مكروه، ولا يقع الفصل بالسكتة لوجودها بين كلمات الاذان، فيفصل بالجلسة، كما بين الخطبتين، ولابي حنيفةؒ ان التاخيرمكروه، فيكتفي بادنى الفصل احترازا عنه، والمكان في مسألتنا مختلف، وكذا النغمة، فيقع الفصل بالسكتة، ولا كذلك الخطبة، وقال الشافعي: يفصل بركعتين اعتبارا بسائر الصلوات، والفرق قد ذكرناه، قال يعقوب: رأيت ابا حنيفةؒ يؤذن في المغرب ويقيم ولايجلس بين الاذان والاقامة، وهذا يفيد ما قلناه، وان المستحب كون المؤذن عالما بالسنة، لقوله عليه السلام: ويؤذن لكم خياركم.**

ترجمہ:- مغرب کے سواء دوسری نمازوں کے لئے اذان اور اقامت کے درمیان بیٹھے، اور یہ مسلک ابو حنیفہؒ کا ہے اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ مغرب کی نماز میں بھی تھوڑی دیر بیٹھے، کیونکہ دونوں میں فصل کرنا ضروری ہے، اور دونوں میں وصل کرنا مکروہ ہے، صرف سکتہ کرنے سے فصل نہیں ہوتا ہے، کیونکہ اذان کے کلموں میں تو فصل ہوتا ہی ہے، اس لئے تھوڑی دیر بیٹھ کر فصل کرے جتنی دیر دو خطبوں کے درمیان بیٹھتے ہیں، ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس نماز میں تاخیر کرنا مکروہ ہے اس لئے اس کراہت سے بچنے کے لئے معمولی سا فرق اور فصل کر لینا کافی ہوگا اور ہمارے اس مسئلہ میں (اذان واقامت کی) جگہ اور آواز میں بھی اختلاف ہے لہٰذا تھوڑے سے سکتہ سے بھی فصل سمجھا جا سکتا ہے لیکن یہ بات خطبہ میں نہیں ہے، (کہ دونوں خطبے اور دونوں کی آواز ایک ہی جگہ اور ایک ہی طرح کے ہوتے ہیں) اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ دوسری نمازوں پر قیاس کرتے ہوئے اس میں

بھی دو رکعتوں سے فصل کرنا چاہئے، مگر ہم نے ان کے درمیان فرق کو بیان کردیا ہے، اور یعقوبؒ (ابو یوسفؒ) نے فرمایا ہے کہ میں نے امام ابو حنیفہؒ کو دیکھا ہے کہ وہ مغرب میں اذان دینے کے بعد ہی اقامت کا حکم فرمادیتے اور ان دونوں کے درمیان کچھ فصل نہیں کرتے، یہ بیان ہمارے اس قول کی تائید کرتا ہے اور یہ بات مستحب ہے کہ موذن سنت کا عالم ہو کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ تم میں جو بہتر ہو وہی تمہارے لئے اذان دیا کرے۔

## توضیح:-اذان واقامت کے درمیان بیٹھنا، جواب اذان

**ویجلس بین الاذان والاقامة الا فی المغرب، وھذا عند ابی حنیفة...... الخ**

یعنی سوائے مغرب کے ہر نماز میں اذان واقامت کے درمیان کچھ دیر بیٹھنا چاہئے۔ف۔ کیونکہ بالاتفاق اذان سے اقامت کو ملادینا مکروہ ہے، المعراج، یہاں تک کہ مغرب میں بھی فصل کرنا ضروری ہے۔العنایہ۔اس لئے مغرب کے ماسوابقیہ نمازوں میں ایسی دو یا چار رکعتوں کے اندازے سے فاصلہ ہونا چاہئے کہ ہر رکعت میں دس آیتوں کی قرأت ممکن ہو۔الزاہدی۔اور مؤذن کو اس کے درمیان سنت یا نفل پڑھنااولی ہے۔المحیط۔ مگر مغرب میں امام اعظمؒ کے نزدیک افضل یہ ہے کہ ایک بڑی آیت کے اندازے سے کھڑے ہو کر فصل کرے ویسے بیٹھ جانا بھی جائز ہے، اور صاحبینؒ کے نزدیک اس کے برعکس ہے، جیسا کہ نہایہ میں ہے، اس بناء پر مغرب میں نہ بیٹھنا ہی افضل ہے. **وھذا عند ابی احنیفة** مذکورہ حکم امام اعظمؒ کے نزدیک ہے۔

**وقالا: یجلس فی المغرب ایضا جلسة خفیفة، لانه لابد من الفصل، اذ الوصل مکروہ......الخ**

اور صاحبینؒ نے کہا ہے کہ مغرب میں بھی جلسہ کرے مگر مختصر سا اس لئے کہ اذان واقامت کے درمیان فصل کرنا ضروری ہے کیونکہ ان دونوں کو ملادینا مکروہ ہے، اور صرف خاموش رہ جانے سے فاصلہ شمار نہیں ہوتا ہے کیونکہ اذان کے کلمات میں بھی توسکتہ پایا جاتا ہے، لہٰذا تھوڑی بیٹھک سے فاصلہ کرنا چاہئے جیسا کہ دو خطبوں کے درمیان ہوتا ہے۔

**ولابی حنیفةؒ ان التاخیر مکروہ، فیکتفی بادنی الفصل احترازا عنه......الخ**

اور ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ مغرب میں تاخیر کرنا مکروہ ہے یعنی معمولی تاخیر تو کرسکتے ہیں اس سے زیادہ نہیں اس لئے کم سے کم فاصلہ پر اکتفاء کر کے تاخیر سے بچنا چاہئے، اور ہمارے اس مسئلہ میں اذان اور اقامت کی جگہ علیحدہ علیحدہ ہوتی ہے اور دونوں کی آواز اور اندازے میں بھی فرق ہوتا ہے اس لئے صرف سکتہ سے فاصلہ ہو جائیگا، مگر خطبہ میں یہ صورت نہیں ہوتی ہے اس لئے بیٹھنا ضروری ہے۔ف۔ یعنی صرف سکتہ سے خطبہ کے مسئلہ میں فاصلہ نہ ہوگا۔م۔

**وقال الشافعی: یفصل برکعتین اعتبارا بسائر الصلوات، والفرق قد ذکرناہ......الخ**

اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ بقیہ نمازوں کے مطابق اس نماز میں بھی اذان واقامت کے درمیان دو رکعتوں کے اندازے سے فاصلہ کرنا چاہئے، مگر ان نمازوں اور مغرب کی نماز میں فرق کرنے کی وجہ ہم پہلے بیان کرچکے ہیں۔ف۔ یعنی امام شافعیؒ کا باقی نمازوں پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے، وجہ فرق یہ ہے کہ دوسری نمازوں میں تاخیر کرنا مکروہ نہیں ہے لیکن مغرب میں تاخیر مکروہ ہے، لہٰذا مغرب کو دوسری نمازوں پر قیاس کرنا درست نہیں ہے۔م۔

**قال یعقوب: رأیت اباحنیفةؒ یؤذن فی المغرب ویقیم ولایجلس بین الاذان والاقامة...... الخ**

یعقوب یعنی امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ میں نے امام ابو حنیفہؒ کو دیکھا ہے کہ مغرب میں اذان دیتے اور اقامت کرتے اور ان دونوں کے درمیان نہیں بیٹھتے تھے امام ابو یوسفؒ کے اس بیان سے دو باتوں کا فائدہ حاصل ہوا ایک وہ جسے ہم نے ابھی اوپر بیان کردیا ہے۔ف۔ یعنی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مغرب میں اذان واقامت کے درمیان جلسہ نہیں ہے، عنایہ، دوم یہ کہ **وان المستحب الخ** یعنی مستحب یہ ہے کہ اذان دینے والا عالم بالسنہ ہو۔ف۔ یعنی شریعت کے احکام جانتا ہو۔ع۔

**لقوله عليه السلام: ليؤذن لكم خياركم وليؤمكم اقرأكم......الخ**

اس کی دلیل یہ ہے کہ لقوله عليه السلام الخ یعنی اس حدیث کی وجہ سے جسے ابوداؤد، ابن ماجہ اور طبرانی نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مرفوعاً روایت کی ہے یعنی ليؤذن لكم خياركم وليؤمكم اقرأكم کہ تمہارے لئے اذان وہ شخص دے جو تم میں سے بہتر ہو اور تمہاری امامت وہ کرے جو تم میں سے اقرأ ہو یعنی کتاب الٰہی کو اچھی طرح پڑھا ہوا ہو اس سے یہ معلوم ہوا کہ وہ عالم باعمل ہو کیونکہ فاسق عالم دو قولوں میں سے بہتر قول میں ہے کہ فاسق جاہل سے بھی زیادہ مستحق عذاب ہے اس لئے ایسا شخص خیار یعنی اچھوں میں شمار نہ ہوگا، جیسا کہ بہت سی صحیح حدیثوں سے اس کی شہادت ہوتی ہے، اور فقہاء نے بھی اس بات کی تصریح کی ہے کہ فاسق کی اذان مکروہ ہے، اس قول میں فاسق کو عام رکھنے کی وجہ سے عالم اور جاہل دونوں قسم کے فاسق اس حکم میں داخل رہے۔ ف۔ اور عبدالرزاق کی روایت میں ہے کہ تمہارا کوئی ایسا لڑکا تمہارا مؤذن نہ ہو جو بالغ نہ ہو، ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ ظاہر الروایۃ میں اسے جائز رکھا گیا ہے۔

لیکن میں مترجم کہتا ہوں کہ میں نے نہایہ کے حوالہ سے بلا کراہت جواز کو نقل کیا ہے، اور بظاہر کراہت کے ساتھ جائز ہونا ظاہر الروایت کی مراد ہوگی جیسا کہ غیر ظاہر الروایۃ سے منقول ہے، اس میں مصلحت اور بنیادی بات یہ ہے کہ کلمہ توحید کا اثر صالح اور اچھے کردار کے مؤذن کی زبان سے زیادہ ہوتا ہے اس لئے نابالغ شخص کو مؤذن نہیں ہونا چاہئے، اچھی طرح اس مضمون کو سمجھ لو۔ واللہ اعلم۔

اسی لئے اذان پر اجرت لینے کی ممانعت آئی، جیسا کہ حدیث میں بھی موجود ہے، اور بحر الرائق سے نقل کر کے در مختار میں کہا ہے کہ اجرت لینے سے ثواب کا مستحق ہوگا، مگر یہ قول صحیح نہیں ہے کیونکہ خود بحر الرائق نے اسے احتمال کے طور پر لکھا ہے اور دوسرے مشائخ کے کلام کے مخالف بھی ہے، اور مؤذن جب نماز کے اوقات کا عالم نہ ہوگا تو مؤذنوں کے لئے جس ثواب کا استحقاق بتایا جاتا ہے اس کا وہ مستحق نہ ہوگا۔ انتہی۔

اور فتح القدیر میں ہے کہ طبرانی نے اوسط نے عمدہ سند سے حضرت ابن عمرؓ سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ تین قسم کے وہ لوگ ہوں گے کہ قیامت کے فزع اول سب سے بڑھی ہوئی اور پہلی عام پریشانی کے وقت بھی انہیں گھبراہٹ اور ہول محسوس نہ ہوگا، اور قیامت میں حساب وکتاب کا انہیں کوئی ڈر نہ ہوگا، اور وہ مشک کے اونچے مقام میں ہوں گے یہاں تک کہ ساری مخلوق کے حساب وکتاب سے فراغت ہو جائے، ان میں سے ایک وہ شخص ہے جس نے خالص اللہ کی رضامندی حاصل کرنے کی نیت سے قرآن کی تعلیم حاصل کی ہو، اور ساتھ ہی لوگوں کی امامت بھی اس طرح کی ہو کہ وہ اس سے راضی بھی ہوں، دوسرا شخص وہ مؤذن ہے جو محض اللہ کی رضامندی کے لئے نمازوں کے اوقات میں اذان دیتا ہو، تیسرا شخص وہ غلام ہے جس نے اپنے اور اپنے اللہ کے درمیان اور اپنے اور اپنے ان دنیاوی آقاؤں کے درمیان اچھا معاملہ رکھا، اس کی روایت معجم کبیر نے بھی کی ہے، اس روایت میں قرآن والے کی امامت کا ذکر نہیں بلکہ صرف رضائے الٰہی کا بیان ہے۔

فتح القدیر میں لکھا ہے کہ اذان واقامت کے وقت کھنکھارنا گلا صاف کرنے کی غرض سے مکروہ اور بدعت ہے، لیکن بحر الرائق میں ہے کہ آواز درست کرنے کی غرض سے مؤذن کے لئے یہ جائز ہے، درحقیقت یہ قول سراج کا ہے۔ م۔ اور فتاوی ھندیہ میں ہے کہ مؤذن لوگوں کا انتظار کرے، اور نمازیوں میں ان کمزوروں اور بوڑھوں کی رعایت کرتے ہوئے اقامت کہے جو نمازیں جلدی چاہتے ہوں اور محلّہ کے رئیسوں اور بڑے آدمیوں کا انتظار نہ کرے، المعراج، وکذا فی الفتح۔

اور اپنی جگہ پر ہی اقامت کہے، پھر اگر قد قامت الصلوۃ کہتے وقت نماز کی جگہ جائے تو جائز ہوگا اگر وہ امام ہو ویسے یہ بھی کہا گیا ہے کہ وہ امام ہو یا نہ ہو مطلقاً جائز ہوگا، اگر اذان کے درمیان بات کرلی تو اذان دوہرا دینی چاہئے، اور مختلف جگہوں میں یہ مسئلہ لکھا ہوا ہے کہ اگر اذان دیتے ہوئے اسے کسی نے سلام کیا، یا اسی حالت میں کسی کو چھینک آئی اور اس موقع پر اس نے الحمدللہ کہا یا

کوئی شخص نماز پڑھ رہا ہو یا تلاوت قرآن کریم کر رہا ہو یا خطبہ دے رہا ہو تو مشائخ نے امام ابو یوسفؒ کے قول پر عمل کرتے ہوئے کہا ہے کہ یہ لوگ جواب نہ دیں نہ فارغ ہونے سے پہلے اور نہ فارغ ہونے کے بعد نہ زبان سے اور نہ دل میں۔ف۔ مؤذن فارغ ہو کر بھی جواب نہ دے کہ یہی اصح قول ہے۔ الزاہدی۔ پاخانہ پھرنے والے کو سلام کرنا حرام ہے اس لئے بالاتفاق اور بالاجماع اس پر سلام کا جواب واجب نہیں ہے نہ فوراً اور نہ فراغت کے بعد، اور فتاوی قاضی خان میں ہے کہ اگر قاضی کو بوقت قضاء اور مدرس کو بوقت درس کسی نے سلام کیا تو مشائخ نے کہا ہے کہ اس پر جواب واجب نہیں ہے۔ انتہی۔ اسی طرح فقیر کے سلام کا بھی جواب واجب نہیں ہے۔

## اذان کا جواب

جو شخص اذان سنے وہ جواب دے اس لئے مؤذن جو کلمے کہتا ہو سننے والا بھی اسے کہے البتہ حی علی الصلوۃ، اور حی علی الفلاح کے جواب میں **لاحول و لاقوۃ الاباللہ** کہے، الفتح، یعنی مجھے کچھ بھی قدرت اور طاقت نہیں مگر اللہ تعالی کے ساتھ۔ یعنی اللہ کی مرضی اور قدرت کے ساتھ ہی نماز اور فلاح میں حاضر ہوں گا، کہ اس کے بغیر ممکن نہیں ہے، یہ حکم حضرت عمرؓ سے صحیح مسلم کی حدیث میں مذکور ہے، اور غرائب میں کہا ہے کہ یہی صحیح ہے۔م۔ اور **الصلوۃ خیر من النوم** کے جواب میں کہے **صدقت وبررت**۔ یعنی تم نے سچ کہا اور اچھی اور عمدہ نصیحت کی، محیط السرخسی، اور حدیث میں ہے **اذا سَمِعتُم المُؤذنَ قُولُو مثلَ ما یقولُ** یعنی تم جب موذن کی اذان سنو تو تم بھی اس کے کہنے کے مطابق کہتے رہو اس بناء پر فقہاء نے کہا ہے کہ اذان کا جواب دینا چاہئے، اس کے بعد ان میں یہ اختلاف ہے کہ زبان سے جواب دینا واجب ہے یا مستحب، تو ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ حدیث کے ظاہری الفاظ سے وجوب کا حکم سمجھا جاتا ہے اور اس وجوب کو چھوڑ کر دوسرا حکم ماننے کے لئے کوئی قرینہ بھی اس حدیث میں نہیں ہے، پھر یہ بھی لکھا ہے کہ خلاصہ اور تحفہ سے بھی یہی حکم سمجھا جاتا ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ نہایہ اور محیط سرخسی کے ظاہر سے بھی یہی سمجھا جاتا ہے، اور غرائب میں کہا ہے کہ یہی صحیح ہے مگر میں مترجم کہتا ہوں کہ اس حکم کا فیصلہ کر لینا مشکل ہے کیونکہ ایک مرتبہ ایک مؤذن نے جب اللہ اکبر کہا اور رسول اللہ ﷺ نے سنا تو فرمایا **عَلَی الفِطرَۃِ** کہ یہ اقرار فطرت کے مطابق ہے پھر مؤذن نے کہا اشہد ان لا الہ الا اللہ تو آپ ﷺ نے سن کر فرمایا کہ یہ آگ سے نکل گیا، آخر حدیث تک، علامہ عینیؒ نے کہا ہے کہ امام طحاویؒ نے کہا ہے دیکھو کہ خود رسول اللہ ﷺ نے مؤذن سے اذان کے کلمات سن کر انہیں دہرایا نہیں بلکہ دوسرا جواب دیا اس سے یہ معلوم ہوا کہ مؤذن کا جواب دینا استحباب کے طور پر ہے فضیلت حاصل کرنے کے لئے اور قاضی خان کے فتاوی میں ہے کہ جس نے اذان سنی اس کے لئے یہ بات مستحب ہے کہ مؤذن کی طرح کلمات کہتا رہے، مگر جب وہ حی علی الصلوۃ والفلاح کہے، اور بخاریؒ نے حضرت معاویہؓ سے روایت کی ہے کہ جب مؤذن نے حی علی الصلوۃ کہا تو جواب میں **لاحول و لاقوۃ الاباللہ** کہا۔ مع۔

اور شمس الائمہ حلوانیؒ نے کہا ہے کہ مؤذن کا جواب زبان سے نہیں بلکہ قدم سے دینا یعنی جماعت میں شرکت کے لئے مسجد کی طرف روانہ ہو جانا ضروری ہے، اسی بناء پر اگر زبان سے کوئی جواب دے مگر چل کر نہ جائے تو اسے جواب دینے والا نہیں کہا جائیگا، اور اگر سننے والا مسجد ہی میں ہو تو اس پر زبان سے جواب دینا واجب نہیں ہے، اور مشائخ کی ایک جماعت نے اسی بات کی تصریح کی ہے، اور کہا ہے کہ زبانی جواب دینا مستحب ہے یعنی اگر کہے گا تو ثواب پائے گا ورنہ گناہ نہ ہوگا۔ مف۔ حدیث میں جس ثواب کا تذکرہ ہے اس سے مراد یہ ہے کہ جس نے سچے دل سے کہا وہ جنت میں داخل ہوا جیسا کا صحیح مسلم میں ہے اور یہی صحیح ہے، اور تنویر میں اسی قول کو پسند کیا ہے، اور کہا ہے کہ اگر گھر میں کوئی قرآن کی تلاوت کرتا ہو تو تلاوت بند کر دے اور اگر مسجد میں ہو تو تلاوت بند کرنے کی ضرورت نہیں ہے میں مترجم کہتا ہوں کہ اس قول کے مطابق سلام کا جواب واجب ہوگا کیونکہ زبانی جواب مستحب بتایا ہے جب کہ جواب سلام

واجب ہوتا ہے لیکن خود سلام کرنے والے کو چاہئے کہ ایسی حالت میں سلام کرنے سے احتراز کرے، اور علامہ عینیؒ نے کہا ہے کہ مؤذن کے کہنے کے مطابق ہر شخص کو زبانی جواب دینا چاہئے خواہ وہ بے وضوء ہو یا جنبی ہو یا عورت حائضہ یا بچہ والی ہو یعنی نفاس والی ہو کیونکہ یہ کلمات تو ذکر اللہ ہیں مگر اس حکم سے یہ لوگ مستثنیٰ ہیں یعنی وہ شخص جو نماز پڑھ رہا ہو یہ جو پائخانہ کے لئے بیٹھا ہوا ہو یا وہ جو ہمبستری میں مشغول ہو، اور فتاوی ھندیہ میں ہے کہ سننے والے کو اذان واقامت کے درمیان گفتگو نہیں کرنی چاہئے، اور اگر قرآن کی تلاوت کر رہا ہو تو تلاوت روک کر کان لگا کر سننے اور اسے قبول کرنے میں مشغول ہونا چاہئے، البدائع، اور اقامت کے وقت دعاء میں مشغول ہونے میں کوئی حرج نہیں ہے، الخلاصہ۔

اور اقامت کا جواب مستحب ہے، ف، چنانچہ ابوداؤد میں حضرت ابوامامہؓ سے مرفوعاً روایت ہے کہ حضرت بلالؓ کی اقامت کے وقت اسی طرح جواب دیا جیسا کہ حضرت عمرؓ کی روایت میں اذان کا جواب مذکور ہے البتہ قد قامت الصلوۃ کے جواب میں اَقَامَھَا اللہُ وَاَدَ امھاَ ما دامت السَّمواتُ والارض کہا، یعنی اللہ تعالی اسے قائم ودائم رکھے جب تک آسمان وزمین قائم ہیں، جیسا کہ التیسیر میں ہے، اور غرائب میں بھی اس روایت کو مختار سمجھا گیا ہے اور کہا گیا ہے کہ اقامت کا جواب نہ دے۔ ت۔ اور اسی پر شمنیؒ نے اعتماد کیا ہے۔ د۔ یہ سب کچھ صرف جواب کی فضیلت حاصل کرنے کے لئے پسندیدہ جواب ہے۔ م۔

پھر قدم سے چل کر اذان کا جواب دینے کے سلسلہ میں مذکورہ حکم وجوب صرف اپنی مسجد کی اذان کے لئے ہے، جیسا کہ التاتارخانیہ میں ہے، جمعہ کی پہلی اذان کا جواب بالاتفاق عملی طور سے قدم سے چل کر جانے سے ہے۔ النہر وغیرہ۔ خطیب کے سامنے جو اذان کہی جاتی ہے اس کا جواب دینا اس وقت مکروہ ہو جاتا ہے جب وہ خطبہ شروع کر دیتا ہے، اس لئے یہ جواب اور دعا وغیرہ سب چھوڑ کر صرف خطبہ سننے میں حاضرین کو مشغول رہنا چاہئے۔ م۔ تفاریق میں ہے کہ جب ایک مسجد میں یکے بعد دیگرے کئی مؤذن اذان دیں تو اس میں صرف پہلی اذان کے احترام کا حکم ہے۔ ک ف۔ اور اگر گھر میں کئی مسجدوں سے اذان کی آواز سننے میں آئے تو ظہیر الدین نے فرمایا ہے کہ اپنی مسجد کی اذان کا قبول کرنا عملاً یعنی چل کر جانا لازم ہے۔ ف د۔ اور اذان کے جواب کا ثواب حاصل کرنے کے لئے عینیؒ نے فرمایا ہے کہ ہر ایک سنی ہوئی اذان کا جواب دے کر وہ ثواب پایا جاسکتا ہے جس کا حدیث میں وعدہ کیا گیا ہے، اس طرح ہر ایک جواب کا مستقل اور علیحدہ ثواب ملے گا، اور یہی حکم ظاہر ہے۔ م۔ اگر کوئی شخص اذان کے بعد اقامت کے وقت مسجد میں آیا تو اسے کھڑے رہ کر انتظار کرنا مکروہ ہے اسلئے اسے بیٹھ جانا چاہئے اسکے بعد جب مکبر حی علی الفلاح پر پہنچے تو وہ شخص کھڑا ہو جائے، المضمرات۔

اگر امام اور نمازی پہلے سے مسجد میں موجود ہوں تو جب مکبر اقامت میں حی علی الفلاح پر پہونچے اس وقت سب کھڑے ہو جائیں، یہی صحیح ہے، اور اگر امام مسجد سے باہر ہو اور اقامت کے وقت صفوں کی طرف سے آرہا ہو تو وہ جس صف سے آگے بڑھے وہی صف کھڑی ہو جائے، اسی قول کی طرف شمس الائمہ حلوائی اور خواہر زادہ کا میلان ہے، اور اگر امام صفوں کے سامنے سے آرہا ہو تو امام کو دیکھتے ہی سب کھڑے ہو جائیں، اور اگر مؤذن ہی امام ہو تو وہ جب مسجد میں اقامت کہے تو جب تک وہ اقامت سے فارغ نہ ہو لوگ کھڑے نہ ہوں، اور جب وہ مسجد کے باہر اقامت کہے تمام مشائخ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ وہ جب تک اندر نہ آئے لوگ کھڑے نہ ہوں، اگر مؤذن خود امامت نہ کر رہا ہو بلکہ کوئی دوسرا شخص امامت کر رہا ہو تو وہ قد قامت الصلوۃ کہے جانے سے ذرا پہلے تکبیر کہے، امام حلوائیؒ نے فرمایا ہے کہ یہی قول صحیح ہے۔ المحیط۔

محلہ والوں نے جب اپنی مسجد میں اذان اور جماعت سے نماز پڑھ لی ہو تو اس میں دوبارہ اذان اور جماعت سے نماز پڑھنی مکروہ ہے، اگر محلہ کے کچھ نمازیوں نے مسجد میں آکر اقامت اور جماعت کر لی اس کے بعد مؤذن اور امام کے ساتھ دوسرے بقیہ نمازیوں نے آکر جماعت سے نماز پڑھی تو مستحب جماعت بعد والوں کی ہوگی اور پہلی جماعت مکروہ ہوگی، المضمرات۔

اور اگر محلہ کے باہر کے لوگوں نے اس مسجد میں اپنی نماز جماعت سے ادا کر لی تو محلہ والوں کو اپنی نماز دوبارہ جماعت سے ادا کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ محیط السرخسی۔

مسجد کے نمازیوں میں سے کچھ لوگوں نے اتنی آہستہ اذان دی کہ ان کے سوا کسی نے نہیں سنی پھر بقیہ نمازی آئے جنہیں ایک مرتبہ اذان دی جانے کی خبر نہ تھی اس لئے انہوں نے بآواز بلند اذان دی اس اذان کے ختم ہونے کے بعد انہیں پہلی اذان کی خبر مل گئی تو ان لوگوں کو اس بات کا اختیار ہے کہ وہ جس طرح چاہیں نماز پڑھ لیں، کیونکہ پہلی جماعت کا اس وقت کچھ اعتبار نہ ہوگا۔ قاضی خان۔

اگر ایسی کوئی مسجد ہو جس کے لئے نہ کوئی مؤذن متعین ہو اور نہ امام متعین ہو بلکہ وقفہ وقفہ سے لوگ آکر اس میں جماعت سے نماز پڑھ کر جاتے رہتے ہیں تو اس صورت میں افضل یہ ہے کہ ہر فریق علیحدہ علیحدہ اپنی اذان واقامت کہے۔ قاضی خان۔ اگر ان لوگوں کو اذان اور جماعت کے بعد مگر وقت کے اندر نماز کے فاسد ہونے کا پتہ چلا تو دوبارہ اذان واقامت کہے بغیر ہی جماعت کے ساتھ نماز ادا کر لیں، لیکن اگر وقت ختم ہو جانے کے بعد نماز کی خرابی کا علم ہوا ہو تو دوسری مسجد میں اذان واقامت کے ساتھ جماعت سے نماز قضاء کر لیں، الزاہدی، میں مترجم کہتا ہوں کہ اس کی کوئی وجہ ظاہر نہیں ہے اور عام مشائخ کے کلام سے اسی مسجد میں نماز ادا کر لینا جائز ثابت ہوتا ہے، اور یہی قول اظہر ہے۔ واللہ أعلم.

**ویؤذن للفائتة ویقیم، لانه علیه السلام قضی الفجر غداة لیلة التعریس باذان واقامة، وهو حجة علی الشافعي في اکتفائه بالاقامة.**

ترجمہ:- اور فوت شدہ نماز کے لئے اذان واقامت دونوں کہے کیونکہ نبی کریم ﷺ نے لیلۃ التعریس میں فجر کی نماز اذان اور اقامت کے ساتھ قضاء فرمائی، اور یہ حدیث امام شافعیؒ کے خلاف ہمارے دلیل ہے اس مسئلہ میں کہ صرف اقامت پر اکتفاء کر لینا ہی کافی ہے۔

## توضیح:- قضاء نماز کے لئے اذان واقامت کہنا

**ویؤذن للفائتة ویقیم، لانه علیه السلام قضی الفجر غداة لیلة التعریس باذان واقامة......الخ**

ایسی نماز جو وقت پر ادانہ کی جاسکی ہو اس کو وقت کے بعد ادا کرنے کے لئے اذان بھی کہی جائے اور اقامت بھی کہی جائے ف۔ خواہ تنہا اسے کوئی ادا کر رہا ہو یا جماعت کے ساتھ، المحیط. **لانه علیه السلام الخ** کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے لیلۃ التعریس کے موقع پر دن نکلنے پر اول وقت میں فجر کی نماز کو اذان واقامت کے ساتھ ادا کیا ہے۔ ف۔ تعریس کے معنی ہیں رات کے آخری حصہ میں کسی جگہ میں قیام کر کے آرام کرنا، چونکہ خود رسول اللہ ﷺ کو آپ کے صحابہ کرام کے ساتھ بھی ایسا واقعہ ایک مرتبہ پیش آیا تھا اس لئے واقعہ لیلۃ التعریس کے نام سے مشہور ہو گیا ہے، اس طرح پر کہ ایک موقع پر رات کے آخری حصہ میں کچھ صحابہ نے آپ سے عرض کیا کہ آپ ہمیں اب ذرا ٹھہرنے اور آرام لینے کا موقع عنایت فرماتے تو اچھا ہوتا، اس پر رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ مجھے اس بات کا خوف ہے کہ تم اپنی نمازوں سے غافل ہو کر سو جاؤ گے، یہ سن کر حضرت بلالؓ نے فرمایا کہ میں جاگتا رہوں گا اور وقت پر سب کو جگا دوں گا، بالآخر سب سو رہے، لیکن حضرت بلالؓ کو شیطان نے آکر اس طرح تھپتھپایا جس طرح بچوں کو تھپتھپایا جاتا ہے یہاں تک کہ انہیں نیند آگئی ایسی صورت سے کہ ان کی پیٹھ کجاوہ سے لگی ہوئی تھی، اور اتنی دیر تک سوتے رہ گئے کہ آخر آفتاب کی دھوپ اور اس کی گرمی بدن پر لگنے سے جاگے، اور ایک روایت میں ہے کہ جب آفتاب کا کونہ مثل ابرو کے نکلا، اور ایک روایت میں ہے کہ ان سب سونے والوں میں سب سے پہلے رسول اللہ ﷺ جاگے اور دوسری روایت میں ہے کہ حضرت عمرؓ سب سے پہلے جاگے، اور چونکہ یہ بلند آواز کے تھے اس لئے اسی انداز سے تکبیر کہنے لگے یہ سن کر رسول

اللہ علیہ وسلم بھی جاگے۔

یہ واقعہ کس سفر میں پیش آیا تھا اس سلسلہ میں بعض روایت سے ثابت ہوتا ہے کہ صلح حدیبیہ سے واپسی میں، اور ایک روایت میں ہے کہ غزوہ تبوک سے واپسی میں اور دوسری روایت میں ہے کہ خیبر سے واپسی کے وقت پیش آیا تھا، اسی بناء پر بعض علماء نے کہا ہے کہ ایسا واقعہ تین بار مذکورہ تفصیل سے پیش آیا تھا، لیکن اکثر علماء کے نزدیک صرف ایک ہی مرتبہ ہوا، اور ابن عبد البرؒ نے کہا ہے کہ صحیح یہ ہے کہ خیبر سے واپسی میں ہوا ہے۔

بہر صورت رسول اللہ علیہ وسلم نے اس سلسلہ میں حضرت بلالؓ کی کوتاہی ہو جانے کے باوجود انہیں کوئی ملامت نہیں فرمائی، بلکہ جاگنے کے بعد حضرت بلال کے کچھ کہنے سے پہلے آپ نے خود ہی ساری باتیں بتادیں کہ ان کے ساتھ یہ صورت پیش آئی تھی، اس کے بعد بلالؓ کو بلا کر واقعہ پوچھا تو انہوں نے عذر خواہی کرتے ہوئے وہی واقعہ بیان کر دیا، پھر صحابہ کو تسکین دلاتے ہوئے فرمایا کہ نیند کی حالت میں قضاء ہو جانے میں کوتاہی نہیں ہوتی ہے، یہ کوتاہی تو جاگتے ہوئے بروقت ادا نہ کرنے کی صورت میں ہوا کرتی ہے، پھر اس جگہ سے جہاں شیطان نے ان پر اپنا اثر ڈالا تھا نکل جانے کا حکم دیا، اور وہ لشکر آگے اترا، اور بلالؓ کو اذان دینے کے لئے حکم دیا گیا، وہیں پر سبھوں نے پہلے سنتیں پڑھیں پھر رسول اللہ علیہ وسلم نے جماعت کی امامت فرمائی اس طرح اذان واقامت کے ساتھ جماعت کرنے کی روایت کئی صحابہ کرام سے مختلف سندوں سے موجود ہے، چنانچہ حضرت ابوہریرہؓ سے ابوداؤد میں اس طرح عمران بن حصینؓ سے بھی ابوداؤد اور ابن خزیمہ اور ابن حبان اور حاکم میں ہے نیز حضرت ابن مسعودؓ سے ابوداؤد، ابن حبان میں ہے، ان کے علاوہ اور بھی دوسرے صحابہ مثلاً حضرت بلالؓ وغیرہ سے منقول ہے، ان میں سے ہر ایک کی حدیث میں اذان واقامت کا حکم ہے اور یہ ساری سندیں صحیح بھی ہیں۔ م۔

**وهو حجة على الشافعي في اكتفائه بالاقامة......الخ**

یہ حدیثیں امام شافعیؒ کے خلاف حجت ہیں اس مسئلہ میں کہ وہ صرف اقامت کہنے پر اکتفاء کرتے ہیں، ف، اس دلیل سے کہ حضرت ابوہریرہؓ سے ایک ایسی روایت بھی ہے جس میں صرف اقامت کا بیان ہے اور وہ مسلم میں موجود ہے، اس روایت کا جواب ہم احناف کی طرف سے یہ ہے کہ راوی نے اذان کا ذکر نہیں کیا ہے حالانکہ دوسری صحیح روایتوں میں اذان بھی مذکورہ ہے، اس لئے اسی اذان کی زیادتی کی روایت پر عمل کرنا اولی ہے، اور اگر بعضے علماء کے کہنے کے مطابق یہ واقعہ کئی بار ہوا ہو تو اس صورت میں اس بات کا احتمال رہتا ہے کہ صرف اقامت ہی پر اکتفاء کیا ہو، اور اس صورت میں ہم یہ کہتے ہیں کہ اذان نہ ہونے کے بارے میں یقین نہیں ہے زیادہ سے زیادہ یہ بات ہوگی کہ صرف اقامت پر بھی اکتفاء کرنا جائز ہے اور اس میں بھی کوئی شک نہیں ہے کہ اذان اقامت کے ساتھ بہر حال اولی ہے بالخصوص امام شافعیؒ کے اس اصل کے مطابق کہ مطلق کو مقید پر محمول کرتے ہیں اور زیادتیوں کو ایک دوسرے میں ملا دیتے ہیں۔

**فان فاتته صلوات، اذّن للاولي واقام، لما روينا، وكان مخيرا في الباقي، ان شاء اذن واقام ليكون القضاء على حسب الاداء، وان شاء اقتصر على الاقامة، لان الاذان للاستحضار، وهم حضور، قال: وعن محمدؒ انه يقام لمابعدهما، قالوا: يجوز ان يكون هذا قولهم جميعا.**

ترجمہ:- اب اگر کسی کی کئی وقتوں کی نماز فوت ہو جائیں تو پہلی نماز کے لئے اذان بھی کہی جائے اور اقامت بھی کہی جائے اور بقیہ اوقات میں اختیار ہوگا کہ اگر چاہے تو اذان واقامت دونوں کہے تاکہ قضاء ادا کے مطابق ہو اور اگر چاہے تو صرف اقامت پر اکتفاء کرے، کیونکہ اذان کا مقصد دور کے لوگوں کو بلانا اور حاضر کرنا ہے، اور وہ پہلے سے حاضر ہیں اور صاحب ھدایہؒ نے فرمایا کہ امام محمدؒ سے مروی ہے کہ پہلی نماز کے بعد کی نمازوں کے لئے صرف اقامت کہی جائے (اذان کی ضرورت نہیں ہے) فقہاء نے کہا ہے کہ یہ بات جائز ہے کہ مذکورہ قول صرف امام محمدؒ کا نہ ہو بلکہ ان تینوں ائمہ احناف کا ہو۔

## توضیح:- کئی وقتوں کی فوت شدہ نمازوں کے لئے اذان واقامت

**فان فاتته صلوات، أذّن للاولى واقام، لما روينا...... الخ**

اب اگر کئی وقتوں کی نمازیں فوت ہو جائیں تو صرف پہلی نماز کے لئے اذان واقامت کہے، لیلۃ التعریس کی حدیث کی بناء پر جو ابھی اوپر ذکر ہو چکی ہے، اور اس کے بعد کی دوسری نمازوں کے پڑھتے وقت آدمی کو اختیار ہوگا کہ اگر وہ چاہے تو اذان واقامت دونوں کہے تاکہ اداء کے مطابق ہی قضاء بھی ہو جائیں اور اگر وہ چاہے تو صرف اقامت کہہ لینے پر اکتفاء کرے کیونکہ اذان دینے کی غرض ہے دور کے لوگوں کو حاضر کر لینا، جبکہ یہاں سارے مصلی پہلے سے موجود ہیں۔

**وعن محمدؒ انه يقام لما بعدهما، قالوا: يجوز ان يكون هذا قولهم جميعا......الخ**

خود مصنف ہدایہؒ نے کہا ہے کہ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ پہلی نماز کے بعد دوسری نمازوں کے لئے صرف اقامت کہی جائیگی یعنی اذان کہنے کی ضرورت نہیں ہے یا اس کا اختیار نہیں ہے، مشائخ نے فرمایا ہے کہ یہ ممکن ہے کہ یہ مذکورہ قول صرف امام محمدؒ کا نہ ہو بلکہ ان کے علاوہ امام ابو یوسف اور امام ابو حنیفہؒ سب کا ہو، ف، چنانچہ ابو بکر الرازیؒ سے اس بات کی تصریح بھی موجود ہے، جیسا کہ عینی میں ہے، اور ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ ابو یوسفؒ سے سندوں کے ساتھ "املاء" میں مذکور ہے کہ جنگ خندق کے موقع پر چار نمازیں قضاء ہو جانے کی وجہ سے آپؐ نے ان میں سے ہر ایک نماز کو اذان اور اقامت کے ساتھ ادا کیا ہے۔ مف۔

اور نسائیؒ نے حضرت ابو سعید خدریؓ کی سند سے غزوہ خندق کے سلسلہ کی حدیث روایت کی ہے اس میں ہے کہ پھر آپؐ نے بلالؓ کو حکم دیا اور انہوں نے ظہر کی نماز کے لئے اقامت کہی اقامت کے بعد آپ نے وہ نماز اسی طرح ادا کی جس طرح آپ ہمیشہ وقت کے اندر پڑھا کرتے تھے، اس کے بعد نماز عصر کے لئے اقامت کہی اور اسے بھی آپ نے اسی طرح ادا کیا جس طرح ہمیشہ وقت کے اندر پڑھا کرتے تھے، آخر حدیث تک، عینیؒ نے اس موقع پر کہا ہے کہ چونکہ ہر نماز کو اپنے وقت میں اذان واقامت کے ساتھ پڑھا کرتے تھے اسی طرح اس وقت بھی اذان واقامت کے ساتھ نماز پڑھی۔

مگر میں مترجم کہتا ہوں ہے کہ یہ مطلب بیان کرنا مشکل ہے کیونکہ پہلی نماز کی کیفیت تو اس طرح بیان کردی ہے کہ اقامت کہی اس کے بعد کی کیفیت حسب معمول رہی یعنی ظہر وعصر کی نماز چار چار رکعتیں آہستگی کے ساتھ اور مغرب کی نماز زور سے تین رکعت ادا کی کیونکہ مسجد نبوی میں سنن ونوافل ادا کرنیکی پوری کیفیت تو یہاں قطعاً مراد نہیں ہے، لہٰذا اس کا صحیح جواب یہ ہے کہ ترمذی نے حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ سے روایت کی ہے کہ خندق کی لڑائی کے دن آنحضرت ﷺ کی چار نمازیں قضاء ہوئیں یہاں تک کہ رات کے وقت میں سے جس قدر اللہ نے چاہا گذر گیا، اس کے بعد آپ ﷺ نے حضرت بلالؓ کو حکم دیا تو انہوں نے اذان دی پھر اقامت کہی اس کے بعد رسول اللہ ﷺ نے ظہر کی نماز پڑھی، پھر اقامت کہی تو عصر کی نماز پڑھی، آخر حدیث تک، اس حدیث میں پہلی نماز کے لئے اذان اور باقی نمازوں کے لئے صرف اقامت کہنے کا تذکرہ ہے، لیکن مختصر روایتوں میں اس طرح آیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے قضاء نمازوں کو اذان واقامت کے ساتھ ادا کیا ہے، اور بعض روایتوں میں اس طرح مروی ہے کہ پہلی نماز کے لئے اذان واقامت اور باقی نمازوں کے لئے صرف اقامت کہی گئی ہے، لہٰذا اسی اختلاف روایت کی وجہ سے ہم نے کہا ہے کہ پہلی نماز میں اذان اور باقی نمازوں میں اختیار ہے یعنی اذان واقامت دونوں یا صرف اقامت کہدینی چاہئے، مع۔

مگر حق بات یہ ہے کہ اس اختلاف روایت کے ذریعہ مذکورہ توفیق لازم نہیں آتی، اس لئے جس حدیث میں باقی نمازوں کے لئے صرف اقامت کہنے کا ذکر ہے اس کا مطلب یہ لیا جائے کہ اس میں بھی اذان کا بیان تھا البتہ اسے ذکر نہیں کیا گیا ہے، یا یوں کہا جائے کہ جس حدیث میں اذان واقامت دونوں مذکور ہیں اس کی تفسیر دوسری حدیث نے اس طرح کی جائے کہ پہلی نماز کے لئے

اذان کہی گئی مگر بقیہ نمازوں کے واسطے صرف اقامت پر اکتفاء کیا ہے، اسی بناء پر ابو بکر الرازی الجصاصؒ نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ یہی قول سارے علماء کا ہے، خود مصنف ہدایہؒ نے بھی اسی طرف اشارہ کیا ہے، اور شوافع کا یہی مذہب مختار ہے، لیکن ہمارا اظاہر مذہب وہی ہے جو ابھی اوپر ذکر کیا جاچکا ہے، فتاویٰ ہندیہ میں ہے کہ ہر نماز کے لئے اذان واقامت بہتر ہے تاکہ قضاء نمازیں ادا کے طریقے سے ہو جائیں، المبسوط للسرخسی۔

پہلی نماز کے بعد دوسری بقیہ نمازوں کے لئے صرف اقامت پر اکتفاء کرنے کا حکم اس وقت ہے جبکہ سب کی ادائیگی ایک ہی مجلس میں ہو، اس لئے کہ اگر مختلف اوقات میں وہ ادا کی جائیں تو اذان واقامت دونوں کہنی ہوگی، البحر، ہمارے نزدیک ایک قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ ہر فرض نماز خواہ وہ اداء ہو یا قضاء اس کے لئے اذان واقامت دونوں کہنی چاہئے، خواہ اسے تنہا ادا کر رہا ہو یا جماعت کے ساتھ، اس قاعدہ سے یہ حکم مستثنیٰ ہے کہ جمعہ کے دن شہر کے اندر بجائے جمعہ کے کوئی ظہر کی نماز جماعت کے ساتھ پڑھ رہا ہو کیونکہ ایسی صورت میں اذان واقامت سے پڑھنا مکروہ ہے، التبیین، کیونکہ اس کی جماعت مکروہ ہے، اسی طرح مزدلفہ اور عرفہ کی دونوں جمع نمازیں بھی مستثنیٰ ہیں، کیونکہ دوسری نماز کے لئے اذان دینے کا حکم نہیں ہے، جیسا کہ فتاویٰ قاضی خان وغیرہ میں ہے، م۔

اگر کسی نے گھر میں تنہا نماز پڑھی اور اس نے مسجد کی اذان واقامت پر اکتفاء کیا یعنی خود نہ اذان کہی اور نہ اقامت تو بھی جائز ہوگی، لیکن اگر صرف اقامت کہدی تو بہتر ہے، یہ مسئلہ کتاب الاصل میں مذکور ہے، اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے ایک روایت ہے کہ ہم نے حضرت علقمہ واسودؒ کے ساتھ بغیر اذان واقامت کے نماز پڑھی ہے ساتھ ہی انہوں نے یہ بھی کہا ہے کہ ہمارے لئے محلہ ہی کی اذان واقامت کافی ہے، مع۔

**وینبغی ان یؤذن و یقیم علی طھر، فان اذن علی غیر وضوء جاز، لانہ ذکر ولیس بصلوۃ، فکان الوضوء فیہ استحبابا کما فی القراءۃ ویکرہ ان یقیم علی غیر وضوء لما فیہ من الفصل بین الاقامۃ والصلوۃ، ویروی انہ لاتکرہ الاقامۃ ایضا، لانہ احد الاذانین، ویروی انہ یکرہ الاذان ایضا، لانہ یصیر داعیا الی مالا یجیب بنفسہ۔**

ترجمہ:- اور مناسب ہے کہ طہارت کی حالت میں اذان واقامت کہی جائے، اس بناء پر اگر کسی نے وضوء نہ ہونے کی حالت میں اذان دی تو بھی جائز ہو جائے گی، کیونکہ اذان یا الٰہی یا صرف ذکر ہے اور وہ نماز نہیں ہے، اس بناء پر اس کے لئے اذان کا ہونا ایک مستحب کام ہے جیسا کہ تلاوت قرآن میں وضوء کا ہونا مستحب ہے، لیکن بغیر وضوء کے اقامت کہنی مکروہ ہے، کیونکہ ایسا کرنے سے اقامت اور اذان میں فصل لازم آئے گا، اور یہ بھی روایت بیان کی گئی ہے کہ اقامت بھی (مثل اذان) مکروہ نہیں ہے کیونکہ یہ بھی دو اذانوں میں سے ایک ہے، اور یہ بھی ایک روایت ہے کہ خود اذان دینی بھی (بلا وضوء) مکروہ ہے کیونکہ ایسی صورت میں یہ لازم آتا ہے کہ وہ دوسروں کو ایسی چیز کی دعوت دیتا ہے جسے خود نہیں کرتا ہے۔

## توضیح:- اذان واقامت کے لئے طہارت کا ہونا

**وینبغی ان یؤذن و یقیم علی طھر، فان اذن علی غیر وضوء جاز......الخ**

اذان واقامت دونوں باوضوء ہونے کی حالت میں دینی چاہئے، لیکن اگر کوئی بلاوضوء اذان دے ڈالے تو بھی اذان صحیح اور جائز ہوگی، کیونکہ اذان کا درجہ صرف ذکر الٰہی کا ہے جس کے لئے وضوء کا ہونا شرط نہیں ہے البتہ مستحب ہے جیسا کہ زبانی تلاوت قرآن کے لئے وضوء کا ہونا ضروری نہیں ہے، صرف مستحب ہے، ف، امام شافعیؒ، احمدؒ اور عام اہل علم کا بھی یہی مذہب ہے، لیکن بعض شوافع اور امام اوزاعیؒ کے نزدیک طہارت کا ہونا شرط ہے، ترمذیؒ نے حضرت ابو ہریرہؓ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ لایؤذن الا متوضی کہ اذان وہی شخص دے جو باوضوء ہو، مگر اس کا مطلب بھی یہی ہوگا کہ ایسا کرنا مستحب ہے، اور ابوالشیخ نے وائلؓ سے

روایت کی ہے حق اوسنہ ان لایؤذن الا وھو طاھر یعنی حق ہے یا یہ کہا کہ سنت ہے یہ بات کہ حالت طہارت ہی میں اذان دے علاوہ یہ روایت بھی مستحب ہونے کا ہی تقاضا کرتی ہے، مع۔

اگر کسی کو اذان یا اقامت کہنے کی حالت میں بے اختیار حدث ہو جائے اور وہ وضوء کرنے جائے تو چاہئے کہ دوسرا شخص از سر نو کہدے یا خود واپس آکر پھر سے کہے، قاضی خان، اور ہمارے مشائخ نے کہا ہے کہ حدث ہو جانے کی صورت میں بہتر یہ ہے کہ اذان یا اقامت جو بھی ہوا سے پورا کر کے وضوء کرنے کو جائے، المحیط۔

**ویکرہ ان یقیم علی غیر وضوء لما فیہ من الفصل بین الاقامۃ والصلوۃ...... الخ**

اور بے وضوء ہو کر اقامت کہنی مکروہ ہے، ف، یعنی بے وضوء شروع کرنا مکروہ ہے کیونکہ اگر درمیان میں حدث ہو جائے تو مشائخ کے قول کے مطابق اولیٰ یہ ہے کہ اسے پورا کر کے وضوء کے لئے جائے، جیسا کہ ابھی المحیط کے حوالہ سے گذر چکا ہے۔ لما فیہ الخ کیونکہ بغیر وضوء اقامت میں اقامت اور نماز کے درمیان فصل کرنا لازم آئے گا، کیونکہ اسے نماز کے لئے وضوء کرنے کو جانا ہوگا۔

**ویروی انہ لاتکرہ الاقامۃ ایضا، لانہ احد الاذانین، ویروی انہ یکرہ الاذان ایضا......الخ**

اور عینیؒ کے حوالہ سے ہے کہ امام کرخیؒ نے روایت کی ہے کہ مگر ایسا کرنے میں یہ خرابی تو ضرور لازم آئے گی کہ اقامت اور نماز کے درمیان فصل لازم آجائے گا حالانکہ فصل نہیں ہونا چاہئے، اس بناء پر اس روایت کو اس صورت میں محمول کرنا مناسب ہے کہ حالت اقامت میں بے اختیار حدث ہو گیا ہو تاکہ دوسری روایت سے اس کی موافقت ہو جائے، جسے اس طرح بیان کیا ہے ویروی انہ یکرہ الخ اور عینیؒ کے حوالہ سے ہے کہ امام کرخیؒ نے یہ بھی روایت کی ہے کہ اذان بھی بے وضوء مکروہ ہے، کیونکہ ایسا کرنے سے یہ لازم آئے گا کہ وہ لوگوں کو ایسی چیز کی طرف بلاتا ہے جس پر وہ خود عمل نہیں کرتا ہے۔ ف۔ لیکن انصاف کی بات یہ ہے کہ یہ علت لازم نہیں آتی ہے کیونکہ یہ شخص اقامت کہکر نماز سے غافل ہو کر نہیں جارہا ہے بلکہ یہ خود دوسروں کی طرح وضوء کر کے دوبارہ آنے والا ہے، البتہ فی الحال وہ نماز میں شرکت سے معذور ہو رہا ہے۔

**ویکرہ ان یؤذن وھو جنب روایۃ واحدۃ، ووجہ الفرق علی احدی الروایتین ھو ان للأذان شبھا بالصلوۃ، فیشترط الطھارۃ عن اغلظ الحدثین دون اخفھما عملا بالشبھین، و فی الجامع الصغیر اذا اذن علی غیر وضوء واقام لایعید، والجنب احب الی ان یعید وان لم یعد اجزأہ، اما الاول فلخفۃ الحدث، واما الثانی ففی الاعادۃ بسبب الجنابۃ روایتان، والاشبہ ان یعاد الاذان دون الاقامۃ، لان تکرار الاذان مشروع دون الاقامۃ، وقولہ ان لم یعد أجزأہ یعنی الصلوۃ، لانھا جائزۃ بدون الاذان والاقامۃ.**

ترجمہ:- اور یہ بات مکروہ ہے کہ کوئی حالت جنابت میں اذان دے، یہ ایک روایت ہے، اور دو روایتوں میں سے ایک روایت کے مطابق وجہ فرق یہ ہے کہ اذان کو نماز کے ساتھ ایک طرح کی مشابہت بھی ہے، اس لئے دو حدث میں جو زیادہ غلیظ ہے یعنی جنابت ہونے کی صورت میں طہارت کی شرط لگائی گئی ہے مگر جو خفیف ہے اس میں شرط نہیں لگائی گئی ہے تاکہ دونوں قسموں کی مشابہت پر عمل ہو جائے، اور جامع صغیر میں ہے کہ اگر کسی نے بغیر وضوء اذان و اقامت کہدی تو اسے نہ دہرائے، اور جنبی ہونے کی صورت میں مجھے یہ بات بہت پسند ہے کہ اسے دہرا لے لیکن اگر نہ دہرائے تو بھی جائز ہوگی، کیونکہ پہلی صورت یعنی محدث کی اذان ہونے کی صورت میں حدث خفیف ہے، اور دوسری صورت یعنی جنبی کی اذان ہونے کی صورت میں اعادہ کرنے میں دو روایتیں ہیں، لیکن اشبہ اور اولیٰ قول یہ ہے کہ صرف اذان کا اعادہ کیا جائے اور اقامت کا اعادہ نہ کیا جائے، کیونکہ اذان کا دوبارہ ہونا ثابت اور مشروع ہے لیکن اقامت دوبارہ کہنی مشروع نہیں ہے، اور ان کے اس جملہ کا مطلب یہ ہے کہ ان لم یعد اجزاہ اگر اعادہ نہ کیا تو وہ نماز جائز ہو جائے گی، کیونکہ نماز تو بغیر اذان و اقامت کے بھی جائز ہے۔

## توضیح:۔ جنبی کی اذان واقامت

**ویکرہ ان یؤذن وھو جنب روایۃ واحدۃ، ووجہ الفرق علی احدی الروایتین......الخ**

اور جنبی کے اذان مکروہ ہے یہ ایک ہی روایت ہے۔ف۔ یعنی جتنی سندوں سے یہ روایت ہے ان کا مضمون یہ ایک ہی ہے، اسی لئے کافی میں کہا ہے کہ یہ حکم اتفاق روایت سے ہے، اس کا مطلب یہ ہوا کہ مختلف روایتیں ہونے کے باوجود سب ایک ہی ہوئیں۔م۔ ووجہ الفرق الخ محدث کے بارے میں دو روایتوں میں سے ایک روایت کہ بلا کراہت کے جائز ہے اس میں اور جنبی کے درمیان فرق کرنے کی وجہ یہ ہے ھو ان للا ذان الخ کہ اذان کو نماز سے ایک اعتبار سے مشابہت ہے مگر دوسرے اعتبار سے مشابہت نہیں ہے اس لئے حدث میں سے جو زیادہ غلیظ ہے یعنی جنابت اس سے پاک ہونے کی ہم نے شرط لگائی ہے تاکہ دونوں طرح کی مشابہت پر عمل ہو جائے۔

ف۔اس لئے ہم نے یہ فیصلہ کیا ہے کہ اذان چونکہ نماز کے مشابہہ ہے اس لئے جنابت کی ناپاکی کی حالت میں اذان نہ دی جائے، کہ یہ مکروہ ہے، اگرچہ اس سے بھی اذان کا مقصد یعنی اطلاع عام حاصل ہو جاتا ہے، اور کافی میں ہے کہ اشبہ یہ ہے کہ جنبی کی اذان کا اعادہ کیا جائے، اور اذان کو چونکہ ایک اعتبار سے نماز سے مشابہت نہیں ہے بلکہ یہ بھی دوسرے اذکار کی طرح ہے اس لئے نجاست حدث کی حالت میں اذان دینا جائز ہے، کافی میں کہا ہے کہ ظاہر الروایۃ میں مکروہ نہیں ہے اور جوہرہ میں ہے کہ یہی قول صحیح ہے، اور اس کی اقامت اگرچہ مکروہ ہے مگر اعادہ کی ضرورت نہیں ہے، اور کافی میں ہے کہ اشبہ قول یہ ہے کہ جنبی کی اقامت بھی اگرچہ مکروہ ہے مگر اس کے اعادہ کی بھی ضرورت نہیں ہے، ذخیرہ میں ہے کہ فاسق کی اذان مکروہ ہے مگر اس کے اعادہ کی بھی ضرورت نہیں ہے۔

اور درمختار میں کہا ہے کہ جاہل شقی سے عالم فاسق کی اذان وامامت اولیٰ ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ عالم کی امامت اس لئے اولیٰ ہے کہ اس سے تصحیح قراءۃ ہوتی ہے، لیکن عالم فاسق کی اذان کے اولیٰ کہنے میں یہ قول مرجوح ہے راجح نہیں ہے، چنانچہ فتح القدیر کے حوالہ سے گذرا ہے کہ دو قول میں سے بہتر قول یہ ہے کہ ایسے عالم فاسق جاہل سے بھی بدتر ہے۔م۔اور تبیین میں ہے کہ نشہ میں مست انسان کی اذان مکروہ ہے اور اس کا اعادہ کرنا مستحب ہے۔

**و فی الجامع الصغیر اذا اذن علی غیر وضوء واقام لایعید......الخ**

یعنی جامع صغیر میں ہے کہ اگر کوئی بغیر وضوء اذان دے اور اقامت کہے تو اس کو دوبارہ نہ کہے اور اگر کوئی جنبی اپنی ناپاکی کی حالت میں اذان دے اور اقامت کہے تو مجھے یہ بات پسند ہے کہ دوبارہ کہے، اور اگر دوبارہ نہ کہی تو بھی نماز درست ہو جائے گی، اما الاول الخ پہلا مسئلہ یعنی بے وضوء اذان واقامت کا جائز ہونا تو حدث کے خفیف یا کم درجہ ہونے کی وجہ سے ہے۔ع۔

**واما الثانی ففی الاعادۃ بسبب الجنابۃ روایتان، والاشبہ ان یعاد الاذان دون الاقامۃ......الخ**

اور دوسرا مسئلہ یعنی غسل کی حاجت ہونے کے باوجود اذان واقامت کہنے سے اس سے اس کو دوبارہ کہنے کے سلسلہ میں دو روایتیں ہیں، پہلی روایت یہ ہے کہ دوبارہ کہنی چاہئے اور دوسری روایت میں ہے کہ دوبارہ کہنے کی ضرورت نہیں ہے۔ع۔ والاشبہ الخ یعنی فقہ کے زیادہ قریب یہ بات ہے کہ غسل کی حاجت ہونے کی حالت میں اذان دوبارہ کہی جائے لیکن اقامت دوبارہ نہ کہی جائے۔ف۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ کرخیؒ نے بھی اسی قول کی اتباع کی ہے، اور تنویر نے بھی اسی قول کو اپنا مذہب بنالیا ہے۔

**لان تکرار الاذان مشروع دون الاقامۃ، وقولہ ان لم یعد أجزأہ یعنی الصلوۃ...... الخ**

کیونکہ ایک سے زائد بار اذان کہنا تو شریعت میں ثابت ہے لیکن اقامت کو کئی بار کہنے کا ثبوت نہیں ہے۔ف۔ اذان کا ایک

سے زائد کہنا اس طرح ثابت ہے کہ حضرت عثمانؓ نے مقام زوراء سے جو کہ حضرت عثمانؓ کا حلقہ تھا اس معمول سے زائد دوسری بار اذان دینے کا اضافہ فرمادیا تھا، جیسا کہ بخاری میں ہے، تاج الشریعہ، در مختار، عینی۔ وان لم یعید الخ اور اگر اذان کا اعادہ نہیں کیا تو امام محمد نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ اگر اس نے اعادہ نہیں کیا تو بھی کافی ہے، مطلب یہ ہے کہ اس کے بغیر بھی نماز کافی ہے کیونکہ اذان واقامت کے بغیر بھی نماز جائز ہوتی ہے۔ف۔ لہٰذا بغیر اعادہ بدرجہ اولی نماز جائز ہوگی لیکن اذان کا اعادہ نہ کرنا مکروہ ہے، جیسا کہ بغیر اذان واقامت نماز پڑھنی اگرچہ جائز ہے لیکن قاضی خان میں ہے کہ جماعت کے ساتھ مسجد کے اندر فرض نماز کی ادائیگی اذان واقامت کے بغیر مکروہ ہے۔

اور تبیین میں ہے کہ شہر میں رہتے ہوئے اگر کوئی شخص بغیر اذان واقامت کے نماز تنہا پڑھے یا جماعت سے بشرطیکہ محلہ کی مسجد میں ایک بار اذان اقامت ہو چکی ہو تو نماز مکروہ نہ ہوگی، اور تمر تاشی میں ہے کہ اذان واقامت کے ساتھ پڑھنا افضل ہے۔ھ۔ اور اگر اس محلہ میں اذان واقامت نہ ہوئی ہو تو ان دونوں کو چھوڑ دینا مکروہ ہے، اور صرف اذان چھوڑنا مکروہ نہیں ہے۔ المحیط۔ اور صرف اقامت چھوڑنا مکروہ ہے۔ التمر تاشی۔

**قال وكذلك المرأة تؤذن، معناه يستحب ان يعاد ليقع على وجه السنة، ولايؤذن لصلوة قبل دخول وقتها، ويعاد في الوقت، لان الاذان للاعلام، وقبل الوقت تجهيل، و قال ابو يوسفؒ وهو قول الشافعي يجوز للفجر في النصف الاخير من الليل، لتوارث اهل الحرمين.**

ترجمہ:- اور صاحب ہدایہؒ نے فرمایا ہے کہ عورت نے جو اذان دی ہو اس کا بھی یہی حکم ہے جس کے معنی یہ ہوئے کہ اس اذان کو دوبارہ کہنا مستحب ہے تاکہ سنت کے مطابق اذان واقع ہو جائے، اور کسی نماز کا وقت ہونے سے پہلے اس کے لئے اذان نہیں دی جائے اور (اگر اذان دی گئی ہو تو) وقت آنے پر دوبارہ کہی جائے، کیونکہ اذان دی جاتی ہے خبر پہونچانے کے لئے جبکہ قبل از وقت اذان تو جہالت میں مبتلاء کرنے کے لئے ہوتی ہے، اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے اور یہی قول امام شافعی کا بھی کہ رات کے دوسرے آدھے حصے میں صبح کے لئے اذان دینا جائز ہے کیونکہ حرمین والوں میں اس پر عمل جاری ہے۔

## توضیح:- عورت کی اذان اور قبل از وقت اذان کا حکم

**وكذلك المرأة تؤذن، معناه يستحب ان يعاد ليقع على وجه السنة......الخ**

اور جس جنبی کی اذان دوبارہ کہنے کا حکم ہے اسی طرح اگر کوئی عورت اذان دے تو اس کی اذان بھی دوبارہ کہنے کا حکم ہے، مطلب یہ ہے کہ عورت کی اذان کو دوبارہ کہہ لینا مستحب ہے تاکہ اذان سنت کے مطابق ادا ہو جائے کیونکہ مردوں کی اذان کا ہونا مسنون ہے، الحاصل عورت کی اذان مکروہ ہے اور اس کا اعادہ مستحب ہے۔ الکافی۔ یہ بات بھی قابل توجہ ہے کہ چونکہ کسی عورت کی آواز بلند کرنا ایک حرام کام ہے اس لئے اس کی اذان کی کراہت شدید ہوگی، پھر بھی اس کے جائز کہنے کی وجہ غالباً یہ ہو سکتی ہے کہ بہر صورت اذان کا مقصود (اعلام) حاصل ہو جاتا ہے، البتہ غور کرنے کی بات یہ ہوگی کہ یہ اعلام ایک فعل حرام کے ذریعہ حاصل ہوا ہے لہٰذا بہتر صورت یہ ہوتی ہے کہ ایسی اذان کو کالعدم (نہ ہونے کے برابر) مان کر دوبارہ اذان دینے کا حکم بطور واجب کہنا چاہئے بالخصوص اس بناء پر کہ یوں بھی اذان کو دوبارہ کہنا مشروع ہے۔ م۔

علامہ ابن الہمامؒ نے فرمایا ہے حاصل یہ ہے کہ ناسمجھ بچہ، عورت، جنبی، نشہ میں مست، مجنون اور معتوہ سب کی اذان مکروہ ہوتی ہے اس لئے ان سب کی اذان دوبارہ کہی جائے، کیونکہ ان لوگوں کی اذان پر لوگوں کا اعتماد نہیں ہوگا اور لوگ ان لوگوں کی اذان پر توجہ نہ دینگے، البتہ یہ دلیل جنبی شخص کی اذان کے بارے میں درست نہیں ہوتی ہے، زیادہ سے زیادہ یہ ہوگا کہ اسے فاسق کہا جائے گا، حالانکہ اس بات کی تصریح ہو چکی ہے کہ فاسق کی اذان اگرچہ مکروہ ہوتی ہے مگر دوبارہ کہنے کی ضرورت نہیں ہوتی ہے۔

اور خلاصہ میں ہے کہ جس اذان یا اقامت میں ان پانچ باتوں میں سے کوئی بات پائی جائے اسے از سر نو کہنا واجب ہوتا ہے جو یہ ہیں۔
نمبر ۱۔ اذان یا اقامت کہتے ہوئے کسی پر بھی غشی طاری ہو جائے یا۔
نمبر ۲۔ موت آجائے۔
نمبر ۳۔ یا بے اختیار کوئی حدث ہو جائے اور وہ وضوء کرنے چلا جائے۔
نمبر ۴۔ یا بھول جانے کی وجہ سے کہنا بند کردے اور وہاں پر اسے بتانے والا کوئی موجود نہ ہو۔
نمبر ۵۔ یا وہ گونگا ہو گیا ہو، اور قاضی خان میں بھی اس طرح ہے، اس بناء پر غور طلب یہ بات ہے کہ اعادہ کو واجب کہنے کا مطلب ہوا کیونکہ اگر یہ واجب لائق ہونے کے معنی میں ہو جب تو خیر ہے اور اس وجوب سے شرعی وجوب ہو تو شاید کہ مراد یہ ہو کہ شروع کردینے کی وجہ سے واجب ہوا ہو۔ مف۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ قاضی خان نے تو خود اس بات کی تصریح کی ہے کہ وہ شخص خود یا کوئی دوسرا شخص ہی اس اذان یا اقامت کو از سر نو دوبارہ کہدے، اب اگر شروع کر کے تمام نہ کرنے کی وجہ سے اعادہ واجب ہوتا جیسا کہ نقل کا حکم ہے تو اس کا تقاضا یہ ہونا چاہئے کہ خود اسی شخص پر اعادہ لازم ہوگا اور کسی دوسرے پر اس کا الزام نہ ہو۔

ہاں دوبارہ کہنے کی یہ وجہ ہو سکتی ہے جو بیان کی گئی ہے کہ لوگ تھوڑی اذان سن کر شبہ میں پڑ گئے ہوں گے لہذا ان کا شبہ دور کرنا لازم ہوا، لہذا یہ بات ضروری ہوگئی کہ صحیح طریقہ سے پھر سے اذان دی جائے، لیکن اس کے جواب میں بھی یہ شبہ ہوتا ہے کہ لوگوں کا شبہ تو اس صورت سے بھی دور ہو سکتا ہے کہ صرف بقیہ اذان دوبارہ کہی جائے، الحاصل حق بات یہ نکلتی ہے کہ اس کا وجوب لائق ہونے کے معنی میں ہو اور شرعی وجوب نہ ہو، چنانچہ در مختار میں سراج سے نقل کیا ہے کہ از سر نو کہنا مستحب ہے، اور یہ بات بھی واضح ہونی چاہئے کہ ان میں سے کسی بھی اقامت کا اعادہ نہیں کرنا چاہئے، در مختار میں یہ بھی مصنف تنویرؒ نے صاف طور سے کہا ہے کہ مجنون، معتوہ اور نا سمجھ بچہ کی اذان صحیح نہیں ہوتی ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ قول بہت عمدہ ہے البتہ اس صورت میں جبکہ لوگوں کو اصل حال معلوم ہو جائے، اسی بناء پر شیخ محقق ابن الہمامؒ کا فرمان ہے کہ اولیٰ یہ ہے کہ اگر لوگوں کو موذن کا حال معلوم ہو جائے تو اعادہ واجب ہے ورنہ مستحب ہے تاکہ مسنون طریقہ پر اذان ثابت ہو جائے۔ م۔ ولا یؤذن الخ

اور نماز کا وقت ہونے سے پہلے اذان نہیں دینی چاہئے۔

ف۔ چنانچہ اگر کسی نے وقت سے پہلے اذان کہدی ہو تو اس کا اعادہ کرنا چاہئے۔ م۔ اسی پر فتویٰ ہے۔ التاتارخانیہ عن الحجہ۔ اور بالاتفاق از وقت اقامت کہنی جائز نہیں ہے۔ المحیط۔ اور صرف فجر کے وقت کی اذان میں اختلاف ہے، کہ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک قبل از وقت جائز نہیں ہے۔

لان الاذان للاعلام، وقبل الوقت تجهیل...... الخ

کیونکہ اذان کا مقصد نماز کی ادائیگی کے لئے وقت آجانے کی لوگوں کو مطلع کرنا ہے، اور قبل از وقت اذان ہونے سے لوگوں کو جاہل بنانا اور دھوکہ دینا ہے، مگر امام ابو یوسفؒ کا قول اور امام شافعیؒ کا بھی یہی قول ہے کہ رات کے آخری نصف حصہ میں فجر کے لئے اذان دینا جائز ہے۔ ف۔ یہی قول امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا بھی ہے۔

لتوارث اهل الحرمین......الخ

کیونکہ حرمین یعنی مکہ مکرمہ اور مدینہ منورہ کے باشندگان کا ہمیشہ سے یہی معمول ہے کہ فجر کی نماز کے واسطے اخیر رات ہی میں اذان دیدیتے ہیں اور اس حدیث کی بناء پر بھی جو حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مرفوع ہے کہ بلالؓ رات ہی کو اذان دیتے ہیں اس لئے تم روزے کے لئے سحر کھاتے پیتے رہو یہاں تک کہ عبداللہ بن مکتوم اذان دیں (تو کھانا بند کردو) اگرچہ شیخ تقی الدین

شافعیؒ نے لکھا ہے کہ صحیح بات یہ ہے کہ یہ حدیث مرسل ہے، اس لئے امام شافعیؒ کے نزدیک حدیث مرسل قابل حجت نہیں ہے، مگر ہمارے نزدیک حجت ہے، اور صحیحین میں بھی اسی جیسی ایک روایت حضرت عائشہ صدیقہؓ سے مرفوعاً ثابت ہے، اس میں اتنی بات کی زیادتی بھی ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے دو موذن یعنی بلالؓ اور عبداللہ بن مکتوم ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ ابن ام مکتومؓ کا نام عمرو بن قیس یا عبداللہ بن قیس تھا اور وہ آنکھوں سے اندھے تھے، انہیں رسول اللہ ﷺ نے اپنے جہاد میں جانے کے موقع پر تیرہ مرتبہ مدینہ منورہ پر اپنا خلیفہ مقرر کیا تھا اور یہ حضرت عمرؓ کی خلافت میں قادسیہ کی لڑائی میں شہید ہوئے، جیسا کہ عینیؒ میں ہے۔

**والحجة على الكل قوله عليه السلام لبلال: لا تؤذن حتى يستبين لك الفجر هكذا ومد يديه عرضا، والمسافر يؤذن و يقيم لقوله عليه السلام لابني ابي مليكة: اذا سافر تما فاذنا و اقيما.**

ترجمہ:۔ تمام علماء کے خلاف ہماری دلیل وہ حدیث ہے جو حضرت بلالؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ کہ جب تک کہ فجر کا وقت تم پر بالکل ظاہر نہ ہو جائے اس وقت تک فجر کی اذان نہ دو، اور یہ فرماتے ہوئے آپ ﷺ نے اپنے دونوں ہاتھ چوڑان میں پھیلا دئے، اور مسافر اذان بھی دے گا اور اقامت بھی کہے گا، رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے جو کہ آپ ﷺ نے ابو ملیکہؓ کے دونوں بیٹوں کو مخاطب کرتے ہوئے فرمایا تھا کہ تم دونوں سفر میں جاؤ تو تم اذان و اقامت کہہ لیا کرو۔

## توضیح:۔ مسافر کو اذان واقامت کا حکم

**والحجة على الكل قوله عليه السلام لبلال: لا تؤذن حتى يستبين لك الفجر......الخ**

اذان فجر کو قبل از وقت کہنے کی ممانعت میں دوسرے تمام ائمہ کے خلاف امام ابو حنیفہؒ کی دلیل وہ حدیث ہے جو حضرت بلالؓ سے منقول ہوئی۔ ف۔ اس حدیث کو ابو داؤدؒ نے روایت کر کے سکوت کیا یعنی اس کی کوئی برائی نہیں کی ہے، لیکن بیہقیؒ نے کہا ہے کہ راوی شدادؒ نے بلالؓ کو نہیں پایا ہے اس بناء پر یہ اسناد منقطع ہوئی، اور ابن القطانؒ نے کہا ہے کہ یہ شداد بھی مجہول ہیں، عینیؒ نے کہا ہے کہ ابو داؤدؒ نے حماد بن سلمہ عن ایوب عن نافع عن ابن عمرؓ روایت کی ہے کہ ایک مرتبہ حضرت بلالؓ نے طلوع فجر سے پہلے ہی اذان دیدی تھی تو رسول اللہ ﷺ نے انہیں یہ حکم دیا کہ تم تین بار پکار کر یہ کہدو ان العبد قد نام یعنی خبر دار ہو کہ یہ بندہ الٰہی سو گیا تھا (غلطی سے اذان قبل از وقت کہدی گئی ہے)۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ مذکورہ اسناد صحیح ہے، اگر اس موقع پر یہ اعتراض کیا جائے کہ حدیث مذکورہ بالا جس میں رات کے وقت ہی اذان دینے کا ثبوت ہے وہ تو خود صحیحین کی روایت ہے اس کے خلاف یہ دوسری حدیث حجت کس طرح ہو گئی ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ حدیث حجت ہو سکتی ہے اس تفصیل کے ساتھ کہ رسول اللہ ﷺ اور حضرت بلالؓ اور ابن ام مکتومؓ اور دوسرے صحابہ کرام سب دو گروہوں میں منقسم تھے یعنی ان کا عمل دو قسم کا تھا۔ کچھ تو وہ تھے جو تہجد کی نماز رات نصف اولیٰ میں پڑھ لیتے تھے اور کچھ وہ تھے جو آخری حصہ میں پڑھتے تھے اور دونوں گروہوں کو وقت بتانے اور جگانے کے لئے دو موذنوں یعنی حضرت بلالؓ اور حضرت ابن ام مکتومؓ نے باری باری آپ نے اذان کی ذمہ داری اپنے اوپر لے رکھی تھی ان دونوں کی اذانوں میں معمولی سی شناخت ہوتی تھی، پس حضرت بلالؓ کے اذان ہوتے ہی وہ لوگ جو پہلے سے تہجد میں مشغول ہوتے تھے وہ آرام لینے کے لئے لیٹ جاتے اور جو لوگ اس وقت تک سوئے ہوئے تھے وہ اٹھ کر تہجد میں مشغول ہو جاتے تھے۔

اس دعوی کی دلیل صحیحین کی وہی مذکورہ حدیث ہے کہ بلالؓ کی اذان سے تم لوگ دھوکے میں نہ آؤ کیونکہ وہ رات ہی کے وقت میں اذان دیتے ہیں تاکہ تم میں سے جو لوگ عبادت میں مشغول رہے ہوں وہ لیٹ کر بدن کو آرام پہنچالیں اور جو لوگ اب

تک سورہے ہوں وہ اٹھ کر تہجد کی نماز پڑھ لیں، اور دوسری حدیث میں ہے کہ بلالؓ کی اذان تم روزے کے لئے سحری کھانے سے مانع نہ ہو جائے یعنی یہ سمجھ کر کھانا نہ چھوڑ دو کہ فجر کا وقت ہو چکا ہے لہٰذا تم سحری پوری کھا کر فارغ ہو جاؤ، کیونکہ بلالؓ رات کے وقت میں ہی اذان دیتے ہیں تہجد گذاروں کے لئے دونوں گروہوں کے لئے، مگر جب ام مکتوم اذان دیں تب سحری کھانا چھوڑ دو۔

پھر یہ بات بھی معلوم ہونی چاہئے کہ یہ مخصوص واقعہ رمضان کے مہینہ کا تھا، اور اس رمضان میں رات کو اذان دینے کی باری بلالؓ کی تھی اور فجر کی نماز کے لئے اذان دینے کی باری اس وقت ام مکتومؓ کی تھی، اور دوسرے سال کے رمضان میں اس کے برعکس ہوا تھا، جیسا کہ ابن خزیمہ نے اپنی صحیح میں حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ ابن ام مکتوم تو رات ہی کے وقت میں اذان دیتے ہیں اس لئے تم لوگ سحری کے لئے کھاتے پیتے رہو یہانتک کہ بلالؓ اذان دیں اور بلالؓ جب تک کہ فجر کا وقت واضح طور پر نہیں دیکھ لیتے اس وقت تک وہ اذان نہیں دیتے ہیں، اور یہی روایت ابن حبان نے بھی اپنی صحیح میں بیان کی ہے، بس یہ واقعہ دوسرے سال رمضان کا ہے اور اس میں رات کے وقت اذان دینے کی باری، ابن ام مکتومؓ کی تھی، اور انیسہ بنت حبیبؓ سے مرفوعا روایت ہے کہ جب ابن ام مکتوم اذان دیں تب تم لوگ کھاؤ پیو مگر جب بلالؓ اذان دیں تو پھر تم نہ کھاؤ نہ پیو، یہی یہ روایت ابن خزیمہؒ، ابن حبانؒ اور احمدؒ نے بھی بیان کی ہے حاصل یہ ہوا کہ اسی معنی مذکور کے اعتبار سے رسول اللہ ﷺ کے دو مستقل موذن تھے اور اس کا مطلب یہ نہیں تھا کہ بلالؓ کبھی کبھی اذان دینے کا کام چھوڑ دیا کرتے تھے، نماز فجر کی اذان کا بیان تو اس حدیث میں ہے جو مصنفؒ نے بیان کی ہے اور وہ روایت بھی ہے جو ابوداؤدؒ نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت کی ہے۔

حالانکہ ابن عمرؓ سے یہ روایت بھی ہے کہ بلالؓ رات ہی کے وقت میں اذان دیتے تھے مگر اصل بات وہی ہے جو ہم نے بیان کردی ہے کہ رات کے وقت انہوں نے تہجد کے واسطے اذان دینے کی روایت کی ہے، اور فجر کے فرض نماز کے لئے اذان کی یہ روایت بیان کی ہے، اور بیہقیؒ کی مرفوع حدیث میں ہے کہ اے بلالؓ جب فجر طلوع ہو جائے تب اذان دو اس سے پہلے نہیں، تقی الدینؒ نے امام میں کہا ہے کہ اس روایت میں اسناد کے سارے راوی ثقہ ہے، اور شیبانؒ کی روایت کردہ وہ حدیث جس کے آخر میں یہ بلالؓ کے بارے میں ہے کہ ہمارے اس موذن کی نظر میں خرابی ہے کہ وہ طلوع فجر سے پہلے ہی اذان دیتے ہیں آخر تک، اسی میں اس بات کا بھی بیان ہے کہ جب تک صاف طریقہ سے صبح نہیں ہو جاتی ہے بلال اذان نہیں دیتے، یہ روایت اسناد صحیح کے ساتھ طبرانیؒ نے بیان کی ہے، اسی طرح ام المؤمنین حضرت حفصہؓ سے مروی ہے کہ جب موذن فجر کی اذان دیتا تو رسول اللہ ﷺ کھڑے ہو کر فجر کی دو رکعت پڑھ کر مسجد تشریف لے جاتے اور وہ وقت کھانے پینے کے (روزے دار کے لئے) حرام ہونے کا تھا، اور جبتک کہ صبح نہ ہو جاتی موذن اذان نہ دیتا، یہ روایت طحاوی کی ہے، اسی طرح ام المومنین عائشہؓ کی حدیث ہے کہ جبتک فجر طلوع نہ ہو جائے موذن اذان نہیں دیتا، اس کی روایت ابوالشیخ نے سند صحیح سے اس طرح روایت کی ہے عن وکیع عن سفیان عن ابی اسحاق۔ت۔ف۔ فتح الباری۔

اور ابن عبدالبرؒ نے ابراہیم تابعیؒ سے روایت کی ہے کہ صحابہ کرامؓ کی یہ شان تھی کہ جب کوئی موذن (بے وقت) رات میں اذان دیدیتا تو اس سے وہ فرماتے کہ اللہ تعالیٰ سے ڈرو اور اپنی اذان کا اعادہ کرو، اس روایت سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ یہ بات ان لوگوں میں عام تھی کہ رات کے وقت فجر کی اذان دینے سے اظہار ناراضگی فرماتے اور اسی لئے قبل فجر اذان دینے پر رسول اللہ ﷺ نے بلالؓ کی اذان پر غصہ کا اظہار فرمایا تھا۔ف۔ مذکورہ احادیث سے یہ بات واضح ہوگئی کہ امام ابویوسفؒ و شافعیؒ کی یعنی حضرت بلالؓ کی وہ حدیث جس میں رات کے وقت اذان دینے کا بیان ہے، صحیح ہے مگر اس سے وہ بات ثابت نہیں ہوتی ہے جو ان کی مراد ہے اس کے برعکس مصنف ہدایہؒ نے جو روایت بیان کی ہے اس سے وہ بات ثابت ہو جاتی ہے جو ہماری مراد ہے لہٰذا یہی حدیث دوسری حدیث کے خلاف حجت ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

معلوم ہونا چاہئے کہ اقامت و نماز کے درمیان فاصلہ نہیں ہوتا ہے جیسا کہ گذرا، اور فتاویٰ ہندیہ میں ہے کہ اگر اقامت

کے تھوڑی دیر کے بعد امام آئے یا اس کے بعد سنت فجر پڑھ کر آئے تو اقامت کا اعادہ واجب نہیں ہے، القنیہ۔

**والمسافر یؤذن و یقیم لقوله علیه السلام لابنی ابی ملیکة: اذا سافر تما فاذنا و اقیما......الخ**

مسافر کو اذان و اقامت دونوں کہنی چاہئے کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جب تم دونوں سفر کرو تو دونوں اذان اور دونوں اقامت کہو۔ف۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اس کی جگہ صاحب ہدایہ کا یہ فرمانا کہ یہ جملہ رسول اللہ ﷺ نے ابوملکیہ کے دونوں بیٹوں کو مخاطب کر کے فرمایا ہے، تو بات غلط ہے، کیونکہ میرا گمان یہ ہے کہ مصنفؒ نے یہ کتاب اپنے شاگردوں کو لکھوائی ہے یعنی وہ بولتے گئے اور ان کے تلامذہ لکھتے گئے جیسا کہ خطبہ کتاب میں اس کی تصریح موجود ہے، اسی پر جابجا قالؒ یعنی مصنفؒ نے فرمایا ہے کا جملہ اس کتاب میں پایا جاتا ہے، حالانکہ یہ جملہ خود مصنفؒ کا فرمودہ نہیں ہے بلکہ شاگرد کی طرف سے بڑھایا ہوا ہے، اس کے برعکس مصنفؒ نے کتاب الصرف میں اس حدیث کو صحیح طور سے اس طرح بیان کیا ہے مکمل حدیث یہ ہے کہ مالک بن الحویرثؓ نے کہا ہے کہ میں اور ایک میرا ساتھی دونوں رسول اللہ ﷺ کے پاس حاضر ہوئے، جب ہم آپ ﷺ کی خدمت سے واپس ہونے لگے تو آپ ﷺ نے ہم سے فرمایا کہ جب نماز کا وقت آئے تو تم دونوں اذان کہو اور دونوں ہی اقامت بھی کہو اور تم میں جو بڑا ہو وہ امامت کرے، اس کی روایت بخاری، مسلم نے کی ہے۔

اور ترمذی کی روایت میں اس بات کی تصریح ہے کہ ان کا ساتھی ان کا چچازاد بھائی تھا، اور دونوں کو اذان و اقامت کا حکم دینے کا مطلب یہ نہیں ہے کہ دونوں اپنی اپنی اذان و اقامت کہا کریں بلکہ صرف ان دونوں کو مخاطب کرنا مقصود تھا یعنی تم دونوں اذان کے ساتھ اور اقامت کے ساتھ نمازیں ادا کرنا، او، دوسری بات یہ ہے کہ ان دونوں کا ساتھ سفر میں رہنا کچھ ضروری تو نہیں تھا لہٰذا یہ حکم ہر ایک کو ہو گیا کہ اگر تنہا ہو تب بھی اذان و اقامت کہہ لیا کرو، اور اس کی وجہ سے امامت کا حکم بجالانے کے لئے تثنیہ کا صیغہ نہیں فرمایا ہے۔م۔ف۔ع۔ الحاصل اگر مسافر نے اذان دی اور اقامت بھی کہی تو اچھا کیا، اسی طرح اگر اذان نہیں کہی بلکہ صرف اقامت کہی تو بھی اچھا کیا۔ المبسوط۔ یعنی مکروہ نہیں، المحیط، اور اگر اذان کہی اور اقامت چھوڑ دی تو کراہت کے ساتھ درست ہے، شرح الطحاوی۔

**فان ترکهما جمیعا یکره، ولو اکتفی بالاقامة جاز، لان الاذان لاستحضار الغائبین، والرفقة حاضرون، والاقامة لاعلام الافتتاح، وهم الیه محتاجون، فان صلی فی بیته فی المصر یصلی باذان واقامة لیکون الاداء علی هیأة الجماعة، وان ترکهما جاز، لقول ابن مسعودؓ اذان الحی یکفینا.**

ترجمہ:۔اور اگر ان دونوں کو چھوڑ دیا تو مکروہ ہوگا، اور اگر صرف اقامت کہنے پر اکتفاء کیا تو جائز ہوگا، کیونکہ اذان دینے کی غرض غائب لوگوں کو خبر دے کر حاضر کرنا ہے، جبکہ مسافر کے ساتھی حاضر اور قریب ہی میں ہوتے ہیں، اور اقامت کہنے کی غرض نماز کے شروع ہو جانے کی خبر دینا ہے اور اس کام کے سب محتاج ہیں، اور اگر شہر کے اندر اپنے گھر میں نماز پڑھنی ہو تو بھی اذان و اقامت کے ساتھ پڑھے کیونکہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا قول ہے کہ محلہ کی اذان ہی ہمارے لئے کافی ہے۔

## توضیح:۔اگر مسافر نے اذان نہ کہی یا اقامت نہ کہی، گھر میں نماز پڑھنے کے لئے اذان و اقامت کا حکم

**فان ترکهما جمیعا یکره، ولو اکتفی بالاقامة جاز......الخ**

مسافر کے لئے غیر آباد علاقوں میں اذان و اقامت دونوں کو ترک کرنا مکروہ ہے، اور صرف اقامت کہنا کافی ہے، کیونکہ مقصد اذان یعنی غائبوں کو حاضر کرنا پہلے سے موجود ہے کہ وہ سب قریب قریب ہوں گے، اور مقصد اقامت جماعت قائم ہونے پر متنبہ کرنا ہے تو اس کے سب محتاج ہوتے ہیں۔ف۔ لہٰذا ترک اذان جائز اور ترک اقامت مکروہ ہے۔

واضح ہو کہ ترک اذان کی اجازت انسان ساتھیوں کے خیال سے ہے ورنہ انسان کے علاوہ دوسری مخلوقات اور جنات وغیرہ کے لحاظ سے بہتر نہیں ہے اس دلیل کی وجہ سے کہ موذن کی اذان جہانتک پہونچتی ہے اتنی جگہ کی ہر چیز اس کے واسطے گواہ ہوتی ہے، اسی بناء پر ابو سعیدؓ نے عبداللہ بن عبدالرحمنؒ کو جنگل میں بلند آواز سے اذان کہنے کی تاکید فرمائی تھی، جیسا کہ صحیح بخاری وغیرہ میں موجود ہے، اور ابوداؤد اور نسائی کی حدیث میں ہے کہ میرے رب کو وہ چرواہا محبوب ہے جو پہاڑ کے چوٹی پر اذان دے کر نماز قائم کرتا ہے اللہ تعالیٰ اس کے بارے میں کہتے ہیں کہ میرے اس بندہ کو دیکھو کہ اذان دیتا اور نماز قائم کرتا ہے، وہ مجھ سے ڈرتا ہے اس لئے میں نے اپنے اس بندہ کے گناہوں کو بخش کر کے جنت میں داخل کر دیا۔

اور سلمان فارسیؓ سے مرفوعاً روایت ہے کہ آدمی جب کسی میدان میں تنہا ہو اور نماز کا وقت آجائے تو وہ وضوء کرے اور اگر پانی نہ پائے تو تیمم کرے پھر اگر اس نے صرف اقامت کہہ کر تنہا نماز پڑھی تو اس کے ساتھ دو فرشتے نماز پڑھتے ہیں اور اگر اس نے اذان دے کر اقامت کہی تو اس کے پیچھے اللہ تعالیٰ کی مخلوقات میں سے لشکروں کی شکل میں اتنی زیادہ تعداد میں پڑھتے ہیں کہ جن کے دونوں کناروں کو وہ دیکھ بھی نہیں سکتا ہے یہ روایت مصنفہ عبدالرزاق میں ہے، اس جیسی حدیثوں سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اذان کا مقصد صرف عام انسانوں اور مسلمانوں کو خبر دینا ہی نہیں بلکہ اس کے علاوہ یہ بھی ہے کہ اللہ تعالیٰ کا نام اور اس کی وحدانیت کی تعلیم عام اور بلند ہو، اور جنگلوں اور میدانوں وغیرہ میں اس کے بندوں میں سے جن و انسان وغیرہما جن کو وہ موذن اپنی آنکھوں سے نہیں دیکھتا ہے سب کو توحید یاد دلاتی ہے۔ کما فی الفتح۔

اور ترک اذان کے جواز کے سلسلہ میں نافعؒ نے ابن عمرؓ کے اثر کی روایت کی ہے کہ آپ حالت سفر میں صرف اقامت پر اکتفاء کرتے البتہ فجر کی اذان میں اذان و اقامت دونوں کہتے تھے، اور یوں فرماتے تھے کہ اذان تو اس امام کے لئے ہے جس کے پیچھے لوگ زیادہ جمع ہوں گے اس کی روایت مالکؒ نے کی ہے۔

**فان صلی فی بیته فی المصر یصلی باذان واقامة لیکون الاداء علی هیأة الجماعة......الخ**

اگر کوئی شہر کے اندر اپنے گھر میں پڑھے تو وہ بھی اذان و اقامت کہہ کر پڑھے تاکہ جماعت کی طرح اس کی نماز کی ادائیگی ہو۔ف۔ اور یہ افضل ہے، جیسا کہ التمرتاشی میں ہے، برابر ہے کہ تنہا پڑھے یا جماعت سے پڑھے، التبیین، اور اگر دونوں کو چھوڑ دیا تو بھی جائز ہوگا حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے اس قول کی وجہ سے کہ ہماری قوم کی اذان ہمارے لئے کافی ہے۔ف۔

## چند ضروری مسائل

نمبر ا۔ جس گاؤں میں مسجد ہے وہاں بھی گھر میں پڑھنے کا یہی حکم ہے۔

نمبر ۲۔ اور اگر مسجد نہ ہو اس کا حکم مسافر کا ہے جیسا کہ الشمنی میں ہے۔

نمبر ۳۔ اور اگر کھیت یا باغ میں ہو تو گاؤں اور آبادی کی اذان کافی ہے بشرطیکہ قریب ہو ورنہ نہیں۔

نمبر ۴۔ قریب سے مراد اتنا فاصلہ ہے کہ وہاں تک گاؤں کی اذان کی آواز جاتی ہو، مختار الفتاویٰ۔

نمبر ۵۔ اور اگر یہ لوگ بھی اذان دیتے تو بہتر ہوتا، الخلاصہ۔

نمبر ۶۔ امامت اذان دینے سے افضل ہے کیونکہ رسول اللہ ﷺ اور خلفائے راشدینؓ نے ہمیشہ امامت ہی کی ہے، اور ظہیر الدین نے مبسوط سے نقل کیا ہے کہ اقامت اذان کی نسبت سے زیادہ مؤکد ہے، الفتح سے منقول ہے۔

نمبر ۷۔ جس شخص نے مسجد بنائی ہو اس کو اذان و اقامت کہنے کا پورا حق ہے خواہ وہ عادل ہو یا فاسق، اور اسی کو امامت کا حق ہے بشرطیکہ عادل ہو۔د۔

نمبر ۸۔ حضرت ابو امامہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جو شخص خوب پاک صاف ہو کر نماز کے لئے نکلا

تو اس کا ثواب احرام باندھ کر حج ادا کرنے والے کے مثل ہے الحدیث، ابو داؤد۔
نمبر ۹۔ ابو ہریرہؓ سے مرفوعاً روایت ہے کہ جماعت کے ساتھ مرد کی نماز گھر یا بازار کی نماز سے پچیس گونہ بڑھ جاتی ہے اس طرح سے کہ جب اس نے وضوء کیا اور اچھی طرح پاکی حاصل کی پھر مسجد کی طرف چلا اس نیت سے کہ نماز پڑھنے کے علاوہ اس کی دوسری کوئی نیت نہ تھی جو اس فاصلہ کے طے کرنے میں اس نے جتنے قدم اٹھائے ہر ایک سے اس کا ایک درجہ بڑھایا گیا اور ایک گناہ اس سے دور کیا گیا، پھر جب نماز پڑھی تو جبتک کسی کو تکلیف نہ دے گا اور اپنی جائے نماز پر موجود رہے گا، فرشتے اس کے لئے برابر دعاء رحمت و مغفرت کرتے رہیں گے ان الفاظ میں اللھم صلی علیه، اللھم ارحمه، اللھم تب علیه، یعنی اے اللہ! اس پر درود بھیج، اس پر رحم کر، الٰہی اس کے حال پر توجہ فرما، اور اس کی توبہ قبول کر، جبتک حدث نہ ہو یعنی آہستگی سے ہو یا آواز کے ساتھ ریاح خارج نہ ہو۔
نمبر ۱۰۔ اور جب تک تم میں سے کوئی بھی نماز کے انتظار میں ہو وہ نماز کے ہی کے حکم میں ہوگا، نسائی کے علاوہ صحاح ستہ کے محدثین نے اس کی روایت کی ہے۔

## باب شروط الصلاة التی تتقدمها

**یجب علی المصلی ان یقدم الطهارة من الاحداث و الانجاس علی ماقد مناه، قال الله تعالیٰ ﴿و ثیابك فطهر و قال الله تعالیٰ وان کنتم جنبا فاطهروا﴾۔**

ترجمہ:- یہ باب نماز کی ان شرطوں کے بیان میں ہے جو نماز سے پہلے ہی لازم ہوتی ہیں، نمازی کے لئے یہ بات ضروری ہے کہ احداث اور انجاس سے طہارت یعنی پاکی حاصل کرنے کو مقدم کرے اسی طریقہ سے جسے ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے، اللہ تعالیٰ نے کہا ہے و ثیابك فطهر یعنی اپنے کپڑوں کو پاک کرلو، اور اللہ تعالیٰ نے یہ بھی فرمایا ہے کہ اگر تم جنبی ہو تو خوب پاک ہو جاؤ۔

### توضیح:- شروط نماز

**باب شروط الصلوۃ التی تتقدمها...... الخ**
وہ شرطیں جو نماز سے پہلے ہی لازم ہو جاتی ہیں۔
ف۔ ایسی شرطیں ہمارے نزدیک سات ہیں، نمبر ۱۔ طہارت حاصل کرنا حدث سے، نمبر ۲۔ طہارت حاصل کرنا نجس سے، نمبر ۳۔ ستر عورت، نمبر ۴۔ استقبال قبلہ، نمبر ۵۔ وقت کا ہونا، نمبر ۶۔ نیت کرنا، نمبر ۷۔ تحریمہ۔
اصطلاح میں شرط ایسی چیز کو کہتے ہیں جس پر کسی چیز کا پایا جانا موقوف ہو اور وہ چیز اس دوسری چیز میں داخل نہ ہو، نماز کی شرطیں تین قسم کی ہیں۔
نمبر ۱۔ منعقد ہونے کی مثلاً نیت، تحریمہ، وقت، جمعہ کا خطبہ، اور جماعت،
نمبر ۲۔ یعنی آخر تک باقی رہنا طہارت، استقبال قبلہ اور جمعہ کا وقت۔
نمبر ۳۔ جس کا آخر وقت تک باقی رہنا ضروری ہے لیکن نماز کے شروع سے ہی پایا جانا یا دوام ضروری نہیں ہے، اور وہ قراءت ہے کیونکہ یہ بذات خود رکن ہے اور بقیہ تمام ارکان میں اس کا پایا جانا شرط ہے اگرچہ تقدیراً ہی ہو اور حقیقۃً نہ ہو، اس بناء پر اگر قاری یعنی ایسے امام نے جسے قرأت قرآن پاک کی صلاحیت ہو اخیر کی دو رکعتوں میں (جن میں قراءت فرض نہیں ہے) کسی امی کو اپنا قائم مقام بنادیا تو نماز فاسد ہو جائے گی، میں مترجم کہتا ہوں کہ اگرچہ حکماً ہی ہو کیونکہ جو قراءت امام کی ہوتی ہے وہی مقتدی کی قراءت ہے۔ م۔

**یجب علی المصلی ان یقدم الطهارة من الاحداث و الانجاس......الخ**

مصلی پر واجب یعنی لازم اور فرض ہے کہ نماز شروع کرنے سے پہلے طہارت حاصل کرلے من الاحداث ہر قسم کی حدث سے۔ف۔ وہ حدث ایسا ہو جس سے وضوء لازم آتا ہو یا غسل لازم آتا ہو، جیسے پیشاب و پائخانہ اور حیض و نفاس اور جماع وغیرہ کہ ان سے وضوء یا غسل کی پاکی حاصل کرلے من الانجاس یا انجاس سے یعنی طہارت اس طرح سے جو ہم طہارت کے بیان میں تفصیل کے ساتھ پہلے بیان کر چکے ہیں۔

ف۔ یعنی وضوء، غسل یا تیمم اور نجاستوں کا پاک کرنا پس طہارت بدنی سے مراد ظاہر بدن کی پاکی ہے، بدن کے اندرونی حصہ کی پاکی ضروری نہیں ہے اسی بناء پر اگر آنکھ میں ناپاک سرمہ لگایا ہوا ہو تو اسے دھونا ضروری نہیں ہوگا، حدث اصغر واکبر سے طہارت خواہ وضوء سے ہو یا غسل یا پانی نہ ہونے کی صورت میں تیمم سے ہو اور چہرہ پر زخم ہو یا ہاتھ پاؤں بے کار ہوں تو یہ طہارت ساقط ہو جائے گی صرف نیت باقی رہے گی، اور خبث یعنی نجاست غلیظہ سے پاک ہونا جبکہ وہ قابل معافی مقدار سے زائد ہو یا ایک درہم کے پھیلاؤ کے برابر ہو بشرطیکہ کسی ارتکاب قبیح یا بڑی خرابی میں مبتلاء ہوئے بغیر دھونا ممکن ہو مثلاً ننگے ہو کر سب کے سامنے استنجاء کرنا منع ہے تو ایسی نجاست کو چھوڑ دے۔

بدن کی پاکی کے علاوہ کپڑے کا پاک ہونا کہ وضوء سے پہلے ہی اسے دھو کر پاک کر لینا ضروری ہے، کپڑے سے مراد اتنا کپڑا ہے جو مصلی کے بدن پر ہو یہانتک کہ اس کی حرکت سے وہ بھی حرکت کرتا ہو وہ بھی اس دھونے میں شامل ہوگا، اور اتنا چھوٹا بچہ جو اپنے قدموں پر کھڑا نہ ہو سکتا ہو وہ بچہ اس کے بدن کے لباس کے حکم میں مانا جائے گا۔

اگر کتے کا منہ بندھا ہوا ہو اس طرح پر کہ اس کا لعاب وغیرہ نہ بہتا ہو تو بقول اصح وہ مثل گندے انڈے کے حکم میں ہے جسے وہ ہاتھوں میں لئے ہوئے ہو کہ وہ پاک ہوگا، ورنہ نہیں، ایسا ہوگا جیسے پیشاب کا قارورہ، اور جائے نماز کی پاکی بھی ضروری ہے یعنی مصلی کے دونوں قدموں کے نیچے یا سجدہ کی جگہ پر اتنی نجاست نہ ہو جو مانع نماز ہے اور ظاہر مذہب میں دونوں ہاتھوں اور گھٹنوں کے رکھنے کی جگہ پر نجاست ہونے کا اعتبار نہ ہوگا لیکن فقیہ ابواللیث کے نزدیک اعتبار ہے، چنانچہ عیون میں اس کی تصریح موجود ہے، اور متن کی کتابوں میں الفاظ کے مطلق ہونے سے اسی کی تائید ہوتی ہے، اور یہی قول ابوالسعود کا مذہب مختار ہے، اور اگر کوئی اپنے ہاتھوں پر سجدہ کرتا ہو تو بغیر خلاف ان کے نیچے کی جگہ کا بھی پاک ہونا ضروری ہے، یہ مسائل بالتفصیل پہلے ہی گذر چکے ہیں۔م۔

**قال اللہ تعالی ﴿وَ ثِيَابَكَ فَطَهِّرْ﴾...... الخ**

یعنی اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ اپنے کپڑوں کو بھی پاک کرو، اسی طرح اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے وَاِنْ كُنْتُمْ الآیہ یعنی جب تم جنبی ہو تو خوب پاک ہو جاؤ، وہ پاکی خواہ پانی سے حاصل ہو یا تیمم سے۔

ف۔ اس جملہ سے اس اصل نص کی طرف اشارہ ہے جس سے یہ شرط ماخوذ ہے، اور تمام نصوص میں یہ بات بتائی گئی ہے کہ اصل یہ ہے کہ اپنے دل و دماغ کو ناپاک اور گندے خیالات اور اعتقادات سے اس طرح پاک کر لینا چاہئے کہ رسول اللہ علیہ اور صحابہ کرامؓ اور سلف و خلف صالحین کی جماعت جس توحید اور عقائد پر گذرے ہیں ان پر خود یقین اور پختگی کرلے اس کے بعد نماز کے لئے ظاہری چیزوں کی پاکی شرط ہے، اور دوسری (سامنے آتی ہے)۔

**ویستر عورته لقوله تعالی ﴿خُذُوا زِيْنَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾ ای ما یواری عورتکم عند کل صلوة، و قال علیه السلام: لاصلوة للحائض الا بخمار، ای لبالغة، و عورة الرجل ما تحت السرة الی الرکبة، لقوله علیه السلام: عورة الرجل ما بین سرته الی رکبته، و یروی ما دون سرته حتی تجاوز رکبتهٖ و بهذا یتبین ان السرة لیست من العورة، خلافا لما یقوله الشافعی.**

ترجمہ:۔اور ستر عورت کرے، اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ لو اپنی زینت کو نزدیک ہر مسجد کے یعنی وہ چیز جو

تمہاری عورت کو چھپائے ہر نماز کے نزدیک (یا نماز کے لئے) اور اس دلیل کی وجہ سے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ حائضہ یعنی بالغہ کے لئے بغیر اوڑھنی کے نماز نہیں ہے، اور مرد کے لئے عورت یعنی بدن کے جس حصہ کو چھپانا ہے وہ ناف کے نیچے سے گھٹنہ تک کا ہے رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ مرد کے لئے عورت وہ حصہ ہے جو اس کے ناف اور اس کے گھٹنے کے درمیان ہے؛ اور یہ بھی روایت ہے کہ وہ حصہ جو ناف کے نیچے سے ہے یہانتک کہ اس کے گھٹنے سے آگے بڑھ جائے اس روایت سے یہ بات ظاہر ہوگئی کہ ناف ستر عورت میں داخل نہیں ہے، بر خلاف قول شافعیؒ کے کہ وہ عورت ہے۔

## توضیح:-مرد کے ستر عورت کی مقدار

**ویستر عورته لقوله تعالی ﴿خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾......الخ**

اور مرد اپنے بدن کے اس حصہ کو چھپائے جس کا کھل جانا انتہائی بے شرمی کی بات ہے۔ف۔ یہ احنافؒ شوافعؒ احمدؒ اور دوسرے تمام فقہاء اور اہل حدیث کے نزدیک شرط ہے۔ع۔لقوله تعالی ﴿خُذُوا زِينَتَكُمْ﴾ الایہ اپنی زینت کو لو یعنی وہ چیز استعمال کرو جو تمہاری عورت کو چھپائے ہر نماز کے لئے۔ف۔اس سے قبل یہ معلوم ہو چکا ہے کہ اس جگہ لفظ عورت سے مراد بدن کا وہ حصہ ہے جس کا کھلنا بے شرمی کی بات ہے، اور یہ عورت مرد کے مقابلہ میں نہیں ہے، بلکہ جس طرح مرد کے لئے کچھ حصہ بدن عورت ہے اسی طرح ضعیف عورت میں بھی کچھ حصہ بدن عورت ہے، لیکن دونوں کی مقدار میں فرق ہے جس کا بیان عنقریب آئے گا۔م۔

الحاصل اس آیت کے مطابق مرد اپنے جسم عورت کی مقدار اور عورت بھی اپنے جسم عورت کی مقدار نماز کے وقت ضرور چھپائے۔

**و قال علیه السلام: لاصلوة للحائض الا بخمار، ای لبالغة......الخ**

رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ کسی حائضہ کی نماز بغیر اوڑھنی کے نہیں ہوتی ہے، اس جگہ حائضہ سے حالت حیض کی عورت مراد نہیں ہے بلکہ وہ عورت ہے جس کی عمر حیض آنے کی ہے یعنی بالغہ۔ف۔جیسے لڑکا محتلم سے مراد بالغ ہے، پس بالغہ عورت کی نماز بغیر اوڑھنی کے درست نہیں ہے، یہ حدیث ان تمام کتابوں میں مروی ہے، سنن ابی داؤد، ابن ماجہ، ترمذی، صحیح ابن حبان، صحیح ابن خزیمہ، مسند احمد، اسحٰق، طیالسی وغیرہ میں صحیح ہے۔مفع۔

اور جسم کے حصہ عورت کا چھپانا نماز صحیح ہونے کی شرط ہے بشرطیکہ اس کی قدرت بھی ہو، محیط السرخسی، اس حصہ کو دوسروں کی نظروں سے چھپانا بالاجماع فرض ہے، اور عام مشائخ کے نزدیک اپنی نظر سے چھپانا فرض نہیں ہے، الشابان، اور یہی صحیح ہے، الزیلعی، اور در مختار میں ہے کہ صحیح قول کے مطابق اپنی ذات سے بھی چھپانا فرض ہے، لیکن پہلا قول معتمد اور اسی پر یقین ہے۔م۔

یہاں تک کہ اگر کسی نے لنگی یا پائجامہ کے بغیر صرف لانے کرتے میں نماز پڑھی اور اس کے چاک سے اور اس ممنوعہ حصہ کو دیکھ لیا تو عام مشائخ کے نزدیک نماز فاسد نہ ہوگی، اور یہی قول صحیح ہے، اور اگر کسی نے اپنا کپڑا یا اس میں رکھے ہوئے ہونے کے باوجود اندھیری کوٹھری میں بھی ننگے ہو کر نماز پڑھی تو بالاجماع یہ نماز جائز نہ ہوگی۔السراج۔

ایسا باریک کپڑا جس سے بدن ظاہر ہوتا ہو اس سے ستر عورت کر کے نماز پڑھنے سے وہ جائز نہیں ہوتی ہے، التبیین، اور گندہ کپڑا ایسا چست اور تنگ کہ اس سے اندرونی عضو کا پتہ چلتا ہو اس سے نماز درست ہو جائے گی، نا جائز نہ ہوگی، اگر چہ یہ خلاف سنت اور مکروہ ہیأت ہے۔م۔ستر کرنے سے مراد چاروں طرف سے ہے نیچے کی طرف سے بھی ستر ہونا ضروری نہیں ہے۔ط۔ازار کے بغیر صرف لانبے کرتے میں سجدہ کے وقت نیچے سے نظر کر کے آدمی دیکھ سکتا ہو تو اس کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔المحیط۔

مرد اور عورت کے درمیان جسم عورت میں فرق ہے جس کی تفصیل یہ ہے عورة الرجل الخ مرد کا جسم عورت اس کی ناف کے نیچے سے گھٹنے تک ہے۔ف۔اس بناء پر ہمارے ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مرد کے لئے ناف عورت نہیں ہے لیکن گھٹنا عورت ہے۔المحیط۔ مگر گھٹنا عورت خفیفہ ہے اس سے بڑھ کر ران ہے اور اس سے بڑھ کر آلہ تناسل اور مقعد عورت غلیظہ ہے۔ھ۔ط۔ حکم بالغ کے بارے میں ہے، بچہ کا بیان بعد میں آئے گا۔م۔

**لقوله عليه السلام: عورة الرجل ما بين سرته الى رُكبته......الخ**

اس دلیل کی وجہ سے کہ رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے کہ مرد کا جسم عورت ناف اور اس کے گھٹنے کے درمیان ہے، اور دوسری روایۃ بھی ہے کہ جو اس کے ناف کے درمیان ہے یہانتک کہ دونوں گھٹنوں سے تجاوز کر جائے، اس روایت سے یہ بات ظاہر ہو گئی کہ ناف عورت میں شامل نہیں ہے، امام شافعیؒ کا اس میں اختلاف ہے، کیونکہ ان کے نزدیک ناف بھی عورت میں شامل ہے۔

**والركبة من العورة خلافاً له ايضا، وكلمة الى نحملها على كلمة مع عملا بكلمة حتى، و عملا بقوله عليه السلام: الركبة من العورة.**

ترجمہ:-اور گھٹنا بھی عورت میں داخل ہے، اس مسئلہ میں بھی ان کا اختلاف ہے، اور کلمہ "الیٰ" کو ہم کلمہ "مع" پر محمول کرتے ہیں، کلمہ "حتیٰ" پر محمول کرتے ہوئے، اور رسول اللہ ﷺ کے اس قول پر عمل کرتے ہوئے کہ گھٹنا عورت میں داخل ہے۔

## توضیح:-گھٹنا بھی عورت میں داخل ہے

**والركبة من العورة خلافاً له ايضا، وكلمة الى نحملها على كلمة مع عملا بكلمة حتى......الخ**

ہمارے نزدیک مرد کے عورت میں داخل ہے اور اس مسئلہ میں بھی امام شافعیؒ کا اختلاف ہے۔ف۔اس جگہ اگر یہ شبہ ہو کہ لفظ الیٰ رکبتیہ میں تو لفظ الیٰ حد و انتہاء ہے جیسے کہ ناف سے ابتداء ہونے کی وجہ سے ناف عورت میں داخل نہیں ہے لہذا گھٹنا بھی داخل عورت نہیں ہو سکتا ہے تو جواب یہ ہو گا کہ اس مقام میں احتیاط کی بناء پر گھٹنے اور ناف کے حکم میں فرق کیا گیا ہے اور اس بناء پر بھی کہ دوسری روایت میں فرق ہے، و کلمہ "الیٰ" کو ہم "مع" کے معنی پر محمول کرتے ہیں یعنی یہ کہ الیٰ رکبتیہ معنی میں مع رکبتیہ کے ہے، جس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ مع دونوں گھٹنوں کے عورت ہے تاکہ یہ روایت اس روایت کے موافق ہو جائے جس میں حتی رکبتیہ موجود ہے اسی طرح اس روایت پر بھی عمل ہو جائے جس میں الركبة من العورة ہے یعنی گھٹنا عورت میں داخل ہے۔

ف۔واضح ہو کہ یہ ساری بحثیں اس بات پر موقوف ہے کہ مذکورہ دونوں حدیثیں ہی لائق حجت ہوں، کیونکہ پہلی حدیث کو حاکم نے روایت کر کے سکوت کیا ہے اور اس میں اسحٰق بن واصل اور اصرم بن حوشب کذاب اور متروک اور اس پر حدیث وضع کرنے کا بھی الزام ہے، اسی بناء پر ذہبیؒ نے کہا ہے کہ میں اس حدیث کو موضوع خیال کرتا ہوں، لیکن ابو ایوبؓ سے مرفوعا روایت ہے کہ گھٹنوں کے اوپر قائم حصہ عورت ہے اور ناف سے نیچے جو حصہ ہے وہ عورت ہے، یہ روایت دار قطنی نے بیان کی ہے۔

اور عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ مرفوعا روایت ہے کہ تم میں سے جو کوئی اپنی باندی کی اپنے غلام یا نوکر کے ساتھ شادی کر دے تو پھر اس کے گھٹنے سے اوپر اور ناف کے نیچے نہ دیکھے کیونکہ ناف کے نیچے سے گھٹنے تک عورت ہے، یہ روایت دار قطنی کی ہے، اس کی اسناد بھی اچھی ہے، اس روایت کو ابوداؤد اور احمد نے مختصر روایت کیا ہے، لیکن اس سے گھٹنے کا عورت ہونا لازم نہیں آتا ہے، اور حق بات یہ ہے کہ عورت نہ ہونا بھی لازم نہیں ہوتا ہے، کیونکہ تحقیقی بات یہ ہے کہ اس کلام سے اس بات کا کنایہ ہے کہ

دوسرے سے باندی کی شادی کردینے کے بعد اب خود اس کے ساتھ جماع نہ کرے اور اس کی ران وغیرہ سے لطف اندوزی نہ کرے کیونکہ عرب کا دستور تھا کہ وہ ران کو چھو کر اور اس سے تعلق رکھ کر لطف اندوزی کرتے، پس گھٹنے کے اوپر کے حصہ سے لطف اندوزی منع کیا گیا ہے۔

ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ حضرت علیؓ سے مرفوعا روایت ہے کہ الرکبة من العورة یعنی گھٹنا بھی جسم عورت سے ہے، لیکن اس کا راوی عقبہ بن علقمہ ضعیف ہے، اور دوسری روایت حتیٰ تجاوز رکبتیہ بھی غیر معروف ہے، لہٰذا گذشتہ ساری بحثیں ختم ہوگئیں، کیونکہ وہ سب اس بات پر موقوف ہیں کہ حدیث الرکبۃ حجت کے لائق بھی ہو، البتہ اس حکم کا ثبوت اس طرح سے ہوتا ہے کہ رکبہ وہ ہڈی ہے جہاں پر عورت اور غیر عورت یعنی ران اور پنڈلی کی جوڑ یا ملان ہے اس بناء پر وہ حلال و حرام کے درمیان کی جگہ ہے، اور حقیقی حد فاصل وہاں پر کوئی چیز نہیں ہے اس لئے یہ جگہ احتیاط کے لائق ہوئی اور الی الرکبتین میں شک ہے کیونکہ کبھی انتہاء ما قبل میں داخل ہوتی ہے اور کبھی داخل نہیں ہوتی ہے، اس بناء پر ہم نے احتیاط پر عمل کرتے ہوئے اسے حرام یعنی ران کے حکم میں داخل کرلیا ہے۔مف۔

اور میں مترجم کہتا ہوں کہ گھٹنوں سے اوپر تو صراحۃ ممانعت ثابت ہے کیونکہ ناف کے نیچے سے گھٹنوں تک تو عورت بتایا ہی گیا ہے اور جب ان سے تلذذ کی ممانعت ہوئی تو رانوں سے تلذذ کی ممانعت از خود ہوگئی مگر اس سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ گھٹنا عورت نہ ہو چنانچہ ہم نے احتیاطا اسے بھی عورت کا حکم دیا اس کے ساتھ ہی حضرت علیؓ کی مروی حدیث جو اپنی جگہ پر ضعیف ہی ہو اس سے بھی تائید حاصل ہوتی ہے، ران کے عورت ہونے کے بارے میں حضرت علیؓ سے مرفوعا روایت ہے کہ ان سے کہا گیا ہے کہ اے علی اپنی ران ڈھکی رکھو اور نہ کسی زندہ کی ران کو دیکھو نہ کسی مردہ کی ران کو دیکھو، ابوداؤد نے اس کی راویت کی ہے، اور ابن عباسؓ سے بھی مرفوعا روایت ہے کہ ران عورت ہے، ترمذیؒ نے اس کی روایت کی ہے۔

ہاں یہ بات بھی جان لینے کی ہے کہ ان روایتوں کے خلاف بھی قوی روایتیں موجود ہیں، چنانچہ صحیح مسلم میں ایک مرفوع روایت میں حضرت عائشہؓ سے یہ قصہ مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ ایک مرتبہ اپنی رانیں کھولے ہوئے تھے اتنے میں ابو بکرؓ نے آنے کی اجازت چاہی تو اسی حالت میں انہیں آنے کی اجازت دیدی، آخر حدیث تک۔

اور صحیح بخاری میں حضرت انسؓ سے ایک مرفوع روایت میں ہے کہ پھر آپ نے اپنی چادر اپنی ران سے ہٹادی اس طرح کہ گویا آپ کی ران کی سپیدی کو اب بھی دیکھ رہا ہوں، اسی طرح گھٹنے کھولنے کا ثبوت حضرت ابو موسیٰؓ اور ابوالدرداءؓ کی حدیثوں میں ہے، لیکن طحاویؒ نے اس کے مقابلہ میں حضرت عائشہؓ وغیرہما سے اس حدیث کی روایت کی ہے مگر ان میں ران کھولنے کا ذکر نہیں کیا ہے۔

حق بات یہ ہے کہ ان روایات میں اس کے ذکر نہ ہونے سے نہ ہونا لازم نہیں آتا ہے، اور اگر کسی ایک روایت میں زیادتی ہو اور دوسری میں زیادتی نہ ہو تو اس کو معارض نہیں کہا جاتا ہے، البتہ اس روایت سے معارض ہو سکتی ہے جو اوپر میں حضرت علیؓ اور حضرت ابن عباسؓ کی مذکور ہوئی ہیں، اگر اس واقعہ پر یہ کہا جائے کہ اس تعارض کو اس طرح رفع کیا جاسکتا ہے کہ رانوں کو ڈھانپنا ادب یا سنت ہے اور کھولنا جائز ہے، تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ ان دونوں حضرات یعنی علیؓ اور ابن عباسؓ کی روایت سے تو ران کا عورت ہونا ثابت ہے اور اس کے دیکھنے کی ممانعت بھی ہے، اس طرح عورت کے ستر کا حکم تو اسی سے لازم ہو جاتا ہے، اور حدیث قولی پر عمل بجالانا ضروری ہوتا ہے کیونکہ اس کے معارض جو روایتیں ہیں وہ فعلی ہیں، اور اس کو کھول کر رکھنے میں یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ کسی مجبوری سے ایسا کیا گیا ہو، اس کے علاوہ قولی حدیث کو ہم نے نماز پر محمول کیا ہے، اسی بناء پر تمام علماء کرام کے نزدیک نماز میں ستر عورت ضروری اور واجب ہے، اور اس کے معارض جو روایتیں ہیں ان کو خارج نماز پر محمول کیا گیا ہے، اچھی طرح مسئلہ کو سمجھ لو، الحمد للہ کہ اس مسئلہ میں دلیل کو دوسرے شارحین نے ضعیف کہہ کر چھوڑ دیا ہے مگر میں نے اس کی بہت

عمدہ توجیہ کردی ہے۔ م۔

**و بدن الحرة كلها عورة الا وجهها و كفيها، لقوله عليه السلام: المرأة عورة مستورة، واستثناء العضوين للابتلاء بابدائهما، قالؒ: و هذا تنصيص على ان القدم عورة، ويروى انها ليست بعورة، وهو الاصح.**

ترجمہ:-اور آزاد عورت کا پورا بدن ہی عورت ہے سوائے اس کے چہرہ اور اس کی دونوں ہتھیلیوں کے، رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ صنفِ عورت عورت مستورہ ہے، اور اس کے بدن سے دونوں عضووں کو مستثنیٰ کرنا ان دونوں کے ظاہر کرنے پر مجبور رہنے کی وجہ سے ہے، صاحب ہدایہؒ نے فرمایا ہے کہ اس دعویٰ کی واضح دلیل ہے کہ قدم بھی عورت ہے؛ اور یہ بھی روایت ہے کہ یہ قدم عورت نہیں ہے اور یہی قول اصح ہے۔

## توضیح: آزاد عورت کا کتنا بدن ستر ہے؟

**و بدن الحرة كلها عورة الا وجهها و كفيها...... الخ**

آزاد عورت کے لئے اس کے چہرہ اور اس کے دونوں ہتھیلیوں کے ماسوا سارا بدن عورت ہے رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ **المرأة عورة مستورة** صنف عورت عورۃ مستورہ ہے، **واستثناء العضوين** اور ان دونوں عضو کا استثناء اس وجہ سے کیا گیا ہے کہ ان کے ظاہر کرنے میں مجبوری ہے۔ف۔ یعنی بوقت ضرورت دونوں اعضاء کے ظاہر کرنے میں مبتلاء ہونا پڑتا ہے کیونکہ لوگوں کے ساتھ لین دین اور کام کاج کرنے کی ضرورت پڑتی رہتی ہے، اس حدیث کو ابن مسعودؓ سے ترمذی نے مرفوعا روایت کیا ہے کہ **المراة عورة فاذا خرجت استشر فها الشيطن** (کہ عورت سراپا پردہ ہے جب وہ نکلتی ہے تو شیطان اس کی تاک جھانک میں لگ جاتا ہے) اس روایت کے بارے میں ترمذی نے کہا ہے کہ یہ حسن صحیح غریب ہے اور یہی روایت ابن خزیمہ، ابن حبان، بزار نے بھی کی ہے، مصنفؒ کی روایت میں مستورہ کا لفظ زیلعیؒ کو کہیں نہیں ملا ہے۔

اور حضرت عائشہ صدیقہؓ کی روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اسماءؓ کو فرمایا ہے کہ اے اسماء! جب لڑکی جوان ہو جائے یا حد بلوغ کو پہونچ جائے تو اس کے بدن کے کسی حصہ کو سوائے اس کے اور اس کے نہیں دیکھنا چاہئے، یہ کہتے ہوئے اپنے چہرہ اور دونوں ہتھیلیوں کی طرف اشارہ کیا، ابوداؤد نے اس کی روایت کی ہے، اور یہ منقطع ہو کر بھی ہمارے نزدیک حجت ہے، اور قتادہؒ کی ایک مرفوع حدیث میں دونوں ہتھیلیوں کی بجائے دونوں ہاتھ پہونچے تک کا جملہ ہے، اسے ابوداؤد نے اپنی مراسیل میں ذکر کیا ہے، اسی بناء پر مصنفؒ کی عبارت **استثناء العضوين الخ** کو ہم اسی پر محمول کرتے ہیں کیونکہ بعض احادیث میں دونوں عضو کا استثناء اسی مصلحت سے ہے کہ ان دونوں کھولنے کی ضرورت اور ان کے پردہ میں حرج و مشقت ہے، اس کے علاوہ لوگوں سے حرج و تکلیف کو دور کرنا نصوص سے ثابت ہے۔

**قالؒ: و هذا تنصيص على ان القدم عورة، ويروى انها ليست بعورة، وهو الاصح......الخ**

مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ تین کا یہ قول اس بات پر نص صریح ہے کہ عورت کا قدم بھی عورت ہے۔ف۔ کیونکہ تمام بدن سے صرف چہرہ اور ہتھیلیوں کا استثناء ہے، اور یہ بھی روایت کی جاتی ہے یعنی حسنؒ نے امام ابوحنیفہؒ سے روایت کی ہے۔ع۔ کہ دونوں قدم عورت نہیں ہیں اور یہی صحیح ہے۔ف۔ اور اقطعؒ نے بھی ظاہر حدیث کی بناء پر پہلے قول کو صحیح کہا ہے، یہی قول مرغینانی اور اسبیجابیؒ کا بھی ہے۔ مع۔

مگر حق بات یہ ہے کہ جبکہ عام نص کہ سارا بدن عورت سے ہے دوسرے نص کی وجہ سے کہ ہتھیلیوں اور چہرہ کو مخصوص کیا گیا ہے اس وجہ سے کہ لوگوں کے سامنے ان کے ظاہر کرنے پر انسانی مجبوری مسلم ہے تو یہ مجبوری قدموں میں بھی بلکہ زیادہ ہی پائی جاتی ہے لہذا بدرجہ اولیٰ یہ بھی مستثنیٰ ہیں، پس یہی قول زیادہ صحیح ہوا اور اسی پر تنویر میں اعتماد کیا گیا ہے، اور متن

کی دوسری کتابوں میں بھی یہی مذکور ہے، ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ متن کے ظاہر قول سے یہ بات صاف طور سے معلوم ہوتی ہے کہ ہتھیلی کی پشت بھی عورت ہے مگر حق بات یہ ہے کہ کف سے صرف ہتھیلی ہی مراد ہوا کرتی ہے، اس کی پشت مراد نہیں ہوتی ہے۔

اور قاضی خان کے مختلفات میں ہے کہ ظاہر الروایۃ میں ہتھیلی کی پشت عورت ہے، لیکن ہتھیلی کا ظاہر و باطن عورت نہیں ہے۔ مف۔ اس طرح قاضی خانؒ نے ظاہر الروایۃ کے خلاف یہ اختیار کیا ہے کہ وہ عورت نہیں ہے، اور یہی اصح واظہر ہے حضرت قتادہؓ کی اس حدیث مرفوع کی وجہ سے جو اوپر گذری ہے جس میں دونوں ہاتھ پہونچوں تک مستثنیٰ ہیں، اور حرج و مشقت میں پڑنے کی دلیل کی وجہ سے بھی کہ صرف ہتھیلی کو ظاہر کرنا اور اس کی پشت کو چھپانا بالخصوص لین دین کے معاملات اور نبض دکھلانے اور بھی دوسری خاص ضرورتوں میں مشقت اور حرج سے خالی نہیں ہے۔

اور تعجب کی بات یہ ہے کہ کلائی کے بارے میں اختلاف ہے، چنانچہ ابن الہمامؒ نے لکھا ہے کہ مبسوط میں ہے کہ کلائی کے بارے میں دو روایتیں ہیں، اور اصح یہ ہے کہ وہ عورت ہے، اور اختیار شرح مختار میں ہے کہ اگر آزاد عورت کی کلائی نماز میں کھل گئی تو وہ جائز ہو گی کیونکہ وہ بھی ظاہری زینت کی جگہ ہے یعنی کنگن کے استعمال کی جگہ ہے، اور عورت کو اپنے کام کاج اور ضروریات کی وجہ سے اس کے کھولنے کی ضرورت ہوتی رہتی ہے، مگر اس کا ڈھانکنا افضل ہے، اور بعض فقہاء نے اسی بات کو صحیح کہا ہے کہ وہ نماز کی حالت میں تو عورت ہے مگر نماز کے علاوہ عام حالات میں عورت نہیں ہے۔

## چند ضروری مسائل

ابن الہمامؒ نے لکھا ہے کہ یہ واضح رہے کہ نمبر ا۔ جو عضو عورت نہ ہو تو یہ لازم نہیں آتا کہ اسے عمداً دیکھنا بھی حلال ہو کیونکہ دیکھنے کے حلال ہونے کی بنیاد ان دو باتوں پر ہے۔

نمبر ا۔ شہوت کا خوف نہ ہو۔

نمبر ۲۔ اور وہ عضو بھی عورت نہ ہو، اسی بناء عورت کا چہرہ دیکھنا بشرطیکہ شہوت کا خوف ہو حرام ہے کیونکہ وہ محل شہوت ہے، اسی طرح وہ جوان یا نابالغ جس کی داڑھی اور مونچھ نہ ہو، اگر اس کے دیکھنے سے شہوت کا خوف ہو تو اسے بھی دیکھنا حرام ہے اگرچہ یہ عضو عورت نہ ہو، یعنی نہ عورت کا چہرہ اور نہ امرد (یعنی قریب البلوغ) کا چہرہ، اب اگر شہوت کا خوف ہو تو حرام ہے۔

نمبر ۳۔ اور عورت کے بال جو سر سے لگے ہوئے ہوں تو بالاتفاق عورت ہیں لیکن جو بڑھ کر لٹکے ہوئے ہوں تو ان میں دو روایتیں ہیں، ان میں اصح قول یہ ہے کہ لٹکے ہوئے بھی عورت ہیں، المحیط۔ ف۔ یہی اصح ہے، اسی پر فتویٰ ہے، المعراج۔

نمبر ۴۔ نوازل میں بالتصریح ہے کہ عورت کی آواز بھی عورت ہے۔ الفتح۔ اسی لئے یہ کہا گیا ہے۔

نمبر ۵۔ کہ عورت کو عورت سے ہی قرآن پڑھنا بہتر ہے، اسی لئے رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے:

نمبر ٦۔ التسبیح للرجال و التصفیق للنساء یعنی نماز میں مثلاً امام بھول کر بجائے کھڑے ہونے کے بیٹھ جائے تو اس کو تنبیہ کرنے کے لئے مرد تو بآواز سبحان اللہ کہیں مگر عورت آواز نہ نکالے بلکہ تصفیق کرے یعنی اپنے ایک ہاتھ کی انگلیوں کو دوسرے ہاتھ کی پشت پر مارے، خلاصہ یہ ہے کہ یہ بات بہتر نہیں ہے کہ اجنبی مرد اس کی آواز سنے۔ ترجمہ ختم۔ ف۔

نمبر ۷۔ یہ مسئلہ بھی مفید ہے کہ ضرورت کی بناء پر عورت کا مرد سے بھی قرآن پڑھنا جائز ہے۔ م۔ اسی بناء پر اگر:

نمبر ۸۔ کہا جائے کہ بلند آواز سے عورت کے نماز پڑھنے سے نماز فاسد ہو جائے گی تو غلط نہ ہو گا، بلکہ قول مدلل مانا جائے گا۔ الفتح۔ کیونکہ اسے آواز سے پڑھنے کی ضرورت نہیں ہے، جس سے نماز میں کراہت ضرور لازم آئے گی، اور میں مترجم کہتا ہوں کہ:

نمبر ۹۔ بدترین اور سب سے بڑھی ہوئی کراہت عورت کی اذان ہے، اسی بناء پر میں نے عورت کی اذان کے مسئلہ میں اس بات کی تنبیہ کر دی ہے کہ اسے کالمعدوم مانتے ہوئے اذان دوسری بار دینی ہوگی، اور بحر الرائق وغیرہ کی اتباع کرتے ہوئے در مختار میں لکھا ہے کہ عورت کی آواز عورت نہیں ہے، اور طحاویؒ نے لکھا ہے کہ عورت کی آواز کا بلند کرنا جو حرام ہے وہ فتنہ کے خوف سے حرام ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ مذکورہ مسئلہ ایک عام اصولی بات کے موافق ہے۔

نمبر ۱۰۔ کہ رسول اللہ ﷺ اور آپ کے بعد کے زمانے میں بے پردگی، عورتوں کا مسجد میں آنے اور جماعت میں شریک ہونے کی طرح آواز بلند کرنے میں بھی ایک حد تک جواز تھا، مگر جب عورتوں کی طرف سے فتنہ کا خوف زیادہ ہوگیا تو جماعت کی شرکت کی ممانعت کر دی گئی، اور یہی علت اس کی آواز میں بھی پائی جانے کی وجہ سے اس سے بھی منع کر دیا گیا، لہٰذا اسی پر فتویٰ دیا جائے گا جو نوازل میں مذکور ہیں، اور بقیہ مسائل بھی اسی پر متفرع ہوں گے جیسا کہ اذان، نماز کی قراءت سے اتنی بلند آواز سے کہ اجنبی شخص اسے سن سکے، اسی طرح مطلقاً آواز بلند کرنا، یہ مسائل اچھی طرح سمجھ لو۔

نمبر ۱۱۔ اگر کوئی ایسا خنثیٰ ہو جس کے اندر عورت اور مرد دونوں کی علامت ہو اگر بالغ ہو کر وہ عورت ثابت ہو تو اس کا حکم بھی مثل عورت کے ہوگا، جیسا کہ اس سے پہلے بالتصریح بیان کیا گیا ہے۔ م۔

**فان صلت و ربع ساقها مكشوف، او ثلثها، تعيد الصلوة عند ابى حنيفة و محمد، و ان كان اقل من الربع لاتعيد، و قال ابويوسف: لاتعيد ان كان اقل من النصف، لان الشىء انما يوصف بالكثره اذا كان ما يقابله اقل منه، اذ هما من اسماء المقابلة، و فى النصف عنه روايتان، فاعتبر الخروج عن حد القلة اوعدم الدخول فى ضده، ولهما ان الربع يحكى حكاية الكمال، كما فى مسح الرأس والحلق فى الاحرام، ومن رأى وجه غيره يخبر عن رؤيته، و ان لم ير الا احد جوانبه الاربعة**

ترجمہ:- اس لئے اگر کسی عورت نے اس طرح نماز پڑھی کہ اس کی پنڈلی چوتھائی یا تہائی کھلی رہ گئی ہو تو وہ اپنی نماز دوبارہ پڑھے گی، امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک، لیکن اگر چوتھائی سے بھی کم کھلی ہو تو وہ اعادہ نہیں کرے گی، لیکن امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ اگر نصف سے کم ہو تو بھی اعادہ نہیں کرے گی، کسی مقدار یا عدد کو کثیر اسی وقت کہا جاتا ہے جبکہ اس کے مقابلہ میں قلیل ہو کیونکہ یہ دونوں الفاظ مقابلہ میں سے ہیں، اور اگر نصف ہی ہو تو اس مسئلہ میں ان سے دو روایتیں ہیں یعنی اعادہ کرے یا نہ کرے اس طرح قلت کی حد سے نکل جانے کا یا اس کی ضد یعنی قلیل میں داخل نہ ہونے کا، اور ان طرفینؒ کی دلیل یہ ہے کہ ربع کو بھی کامل کہہ کر بیان کیا جاتا ہے جیسا کہ سر پر مسح کرنے میں یا حالت احرام میں سر کا حلق کرنے میں اور دیکھنے کے بارے میں کہنا اگرچہ اس نے دوسرے کو چاروں طرف سے نہیں دیکھا ہو بلکہ صرف ایک رخ یعنی سامنے سے دیکھ لیا ہو۔

## توضیح:- آزاد عورت کی نماز میں تہائی پنڈلی کا کھل جانا

**فان صلت و ربع ساقها مكشوف، او ثلثها، تعيد الصلوة عند ابى حنيفة و محمد......الخ**

آزاد عورت کی نماز میں تہائی یا چوتھائی پنڈلی رہ جانے سے نماز کے بعد اس نماز کو وہ دوبارہ پڑھے گی۔ ف۔ کہا گیا ہے کہ امام محمدؒ کی کتاب میں تہائی کا لفظ کاتب کی غلطی سے لکھا گیا ہے، اسی بناء پر فخر الاسلام وغیرہ اکثر مشائخ نے نقل نہیں کیا ہے، یا امام محمدؒ کے شاگردوں میں سے کسی راوی کو اس بات کا شبہہ ہو گیا تھا کہ امام محمدؒ نے چوتھائی کا لفظ فرمایا ہے یا تہائی کا۔ ع۔ اور پہلا جواب زیادہ صحیح ہے اس کے علاوہ اور دوسرے بھی جواب دئے گئے ہیں، انہیں یہاں بیان کرنا غیر مفید ہے، الحاصل ایک چوتھائی پنڈلی کھل جانے سے اس نماز کو دوبارہ پڑھنا واجب ہے، یہ مسلک طرفینؒ کا ہے، اور اگر پنڈلی ایک چوتھائی سے بھی کم کھلی ہو تو اعادہ نہیں کرے گی یعنی اعادہ واجب نہیں ہے۔

**و قال ابو یوسف: لاتعید ان کان اقل من النصف......الخ**
لیکن امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ اگر نصف سے کم کھلی ہو تو اعادہ واجب نہیں ہے، کیونکہ کسی مقدار کو کثیر اسی وقت کہا جاسکتا ہے جبکہ اس کا مقابل اس سے قلیل ہو کیونکہ قلیل و کثیر دونوں نام اضافی ہیں یعنی ایک کے مقابلہ میں دوسرا ہوتا ہے۔ف۔ کم ہونا یا زیادہ ہونا ایک دوسرے کے مقابل ہیں اس لئے جب ایک کے مقابلہ میں دوسرا زائد ہو تو دوسرے کو زائد کہا جائے گا، اب اگر کوئی تیسری چیز اس سے بھی زائد ہو گئی تو پہلے کی زائد چیز کو اب کم اور دوسری کو زائد کہیں گے جیسا کہ مثلاً چار کے مقابلہ میں چھ کو کثیر کہتے ہیں لیکن آٹھ کے مقابلہ میں چھ کو کم کہتے ہیں، اس مثال سے معلوم ہو گیا کہ قلیل و کثیر آپس میں مقابلہ کے نام ہیں اس لئے پنڈلی میں جب نصف سے کم ہو تو وہ اقل ہے جسے کثرت کی صفت سے متصف نہیں کیا جاسکتا ہے کیونکہ اس کا مقابل اس سے کم نہیں ہے۔

**و فی النصف عنه روایتان، فاعتبر الخروج عن حد القلة اوعدم الدخول فی ضده......الخ**
اور اگر بالکل نصف ہو تو اس صورت میں ان کے دو قول منقول ہیں۔ف۔ ایک یہ کہ جب نصف ہو تو اعادہ واجب ہو گا اس دلیل سے کہ وہ قلت کے حد سے نکل گئی ہے کیونکہ جس قدر نہیں کھلی ہے وہ بھی نصف ہے اس لئے جتنی کھلی ہے وہ نہ کھلنے والے کے مقابلہ میں کم نہیں ہے، جب اسے کم نہیں کہا جاسکتا ہے تو اتنا کھل جانے سے اس کا اعادہ واجب ہو گا، اور دوسرا قول یہ ہے کہ نصف کھل جانے سے بھی اعادہ واجب نہ ہو گا، اس قاعدہ کی بناء پر کہ جتنا حصہ چھپا ہوا ہے اس کے مقابلہ میں کھلا ہوا زائد نہیں ہے بلکہ وہ ابھی تک برابر ہی ہے اس لئے وہ حصہ اکثر نہ ہو سکا لہٰذا اس کا اعادہ بھی واجب نہ ہوا۔ع۔ خلاصہ یہ ہوا کہ جس عضو کا ڈھانکنا واجب ہے جب وہ سب یا اتنا کھل جائے جسے کل حصہ کے قائم مقام سمجھا جاسکتا ہو تو نماز کا اعادہ واجب ہو گا، اور امام ابو یوسفؒ کی رائے میں اکثر کل کے قائم مقام ہوتا ہے۔

**ولھما ان الربع یحکی حکایة الکمال......الخ**
اور طرفین یعنی امام ابو حنیفہؒ اور امام احمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ بہت سے مسائل میں چوتھائی حصہ کو بھی کل کے حکم میں رکھا جاتا ہے مثلاً پورے سر کے مسح کے لئے صرف چوتھائی سر کا مسح بھی کافی ہے، اسی طرح حالت احرام میں چوتھائی سر کا منڈانا بھی ہے۔ف۔ اس طرح سر کے مسح میں چوتھائی سر کا بھی کل کے مسح کے برابر ہے، لیکن اس پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ پورے سر کا مسح تو واجب ہی نہیں ہے کہ اس کی چوتھائی کو کل کے قائم مقام کافی سمجھا جاسکے، لہٰذا یہ مثال درست نہیں ہوئی۔ف۔ع۔

تو مترجم کی طرف سے یہ جواب ہے کہ مصنفؒ نے تو صرف اتنا فرمایا ہے کہ چوتھائی کو بیان کرتے وقت بھی کامل ہی بیان کیا جاتا ہے جیسا کہ سر کے مسح میں چوتھائی حصہ پر مسح فرض اس کے باوجود اللہ تعالیٰ نے یوں فرمایا ہے وَامْسَحُوْا بِرُؤسِکُمْ اس جگہ ربع کا ذکر بغیر کامل ذکر کیا گیا ہے، اچھی طرح سمجھ لو۔

اور دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اگر محرم کے احرام کی حالت میں پورا سر منڈوانے سے جس طرح قربانی کرنی واجب ہوتی ہے اسی طرح صرف چوتھائی سر منڈوانے سے بھی قربانی واجب ہو جائے گی، اسی طرح محاورات میں بھی چوتھائی کو کل کے قائم مقام استعمال کیا جاتا ہے، مثلاً کسی نے کسی کے صرف چہرہ کو دیکھا اس کے باوجود وہ کہتا ہے کہ میں نے اسے دیکھا ہے حالانکہ اس نے سوائے سامنے کے ایک سمت کے دوسرے سمتوں کی طرف نہیں دیکھا ہے۔ف۔ اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ اس نے چوتھائی کو دیکھ کر کل کے دیکھنے کا حکم لگایا ہے۔م۔ یہ مسئلہ پنڈلی کے بارہ میں تھا، اب کچھ دوسرے اعضاء کا حکم آتا ہے۔

**والشعر والبطن والفخذ کذلک، یعنی علی ھذا الاختلاف، لان کل واحد عضو علی حدة، والمراد به النازل من الرأس، ھو الصحیح، و انما وضع غسله فی الجنابة لمکان الحرج، والعورة الغلیظة علی ھذا**

الاختلاف، والذکر یعتبر بانفرادہ، وکذا الانثیان، وھذا ھو الصحیح دون الضم.

ترجمہ:-اور بال اور پیٹ اور ران کا بھی یہی حکم ہے یعنی اسی اختلاف کے مطابق ہے، اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک عضو علی حدہ ہے، بال سے مراد وہ ہے جو سر پر سے لٹکا ہوا ہو، وہی صحیح ہے، اور جنابت کی صورت میں اس کے دھونے کے حکم کو تنگی اور مجبوری ہونے کی بناء پر ساقط کیا گیا ہے اور عورت غلیظہ کا حکم اسی اختلاف کے مطابق ہے، اور آلہ تناسل کو مستقل ایک عضو شمار کیا جائے گا اسی طرح بیضتیں کا بھی حکم ہے (کہ یہ بھی مستقل عضو ہیں) یہی قول صحیح ہے، دونوں (آلہ تناسل اور بیضتیں) کو ایک ساتھ نہیں ملایا جائیگا۔

## توضیح:-سر کے بال اور ران کا حکم

والشعر والبطن والفخذ کذلك، یعنی علی ھذا الاختلاف......الخ

سر کے بال، پیٹ اور ران بھی حکم مذکور کے مطابق ہیں، یعنی اختلاف مذکور کی بنیاد پر ہیں۔ف۔کہ طرفین کے نزدیک چوتھائی حصہ کے کھل جانے سے بھی نماز کے فاسد ہونے کا حکم دیا جائے گا جیسا کہ حصہ کے کھل جانے پر فساد کا حکم لگایا جاتا ہے، لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک نصف یا اس سے زائد کے کھلنے سے کل کے کھلنے کا حکم لگایا جائے گا اور نماز فاسد ہو جائے گی، لہٰذا اگر مذکورہ اعضاء میں سے چوتھائی حصہ بھی کھل گیا تو طرفینؒ کے نزدیک اس نماز کا اعادہ واجب ہوگا، اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک نصف سے زائد یا نصف ہونے سے بھی اعادہ نماز کا حکم ہوگا اس سے کم پر اعادہ نہ ہوگا۔

لان کل واحد عضو علی حدۃ...... الخ

کیونکہ ان میں سے ہر ایک علیحدہ عضو ہے۔ف۔لہٰذا پنڈلی کی طرح ہر ایک میں طرفینؒ اور ابو یوسفؒ کا اختلاف باقی رہے گا، پھر سر کے بال دو قسم کے مانے گئے ہیں ایک تو وہ جو سر سے بالکل ملے ہوئے ہوں تو یہ بالاتفاق ستر ہیں، دوسرے وہ جو سر سے لٹکے ہوئے ہوں، لیکن اس جگہ بالوں سے مراد وہ ہیں جو سر سے نیچے لٹکے ہوئے ہوں کہ ان ہی کی مقدار ائمہ کا اختلاف مذکور ہے، اور یہی صحیح ہے، سر سے ملے ہوئے بال مراد نہیں ہونے چاہئے، کیونکہ غسل میں تو ان کا دھونا لازم نہیں ہے، تو جواب یہ ہے کہ لٹکے ہوئے بال ہی مراد ہیں البتہ غسل جنابت میں ان کے دھونے کے باوجود صرف عوام کے مشقت میں پڑ جانے کی وجہ سے ختم کیا گیا ہے۔ف۔اور اس وجہ سے معاف نہیں کیا گیا ہے کہ وہ سر کے بال نہیں ہے۔

## عورۃ غلیظہ کا حکم

والعورۃ الغلیظۃ علی ھذا الاختلاف......الخ

اور عورت غلیظہ بھی اسی اختلاف کے مطابق ہے۔ف۔یعنی پیشاب و پائخانہ کے مقام بھی طرفینؒ کے نزدیک چوتھائی کھلنے سے نماز کا اعادہ لازم ہوگا، لیکن ابو یوسفؒ کا اس میں بھی اختلاف ہوگا۔

والذکر یعتبر بانفرادہ، وکذا الانثیان، وھذا ھو الصحیح دون الضم......الخ

اور مردوں کے آلہ تناسل کو اسی طرح ان کے خصیتین کو بھی علیحدہ علیحدہ مستقل عضو سمجھا جائے گا، یہی حکم صحیح ہے، اور ایسا نہ ہوگا کہ ان دونوں آلہ تناسل اور خصیتین کو ملا کر ایک عضو کہا جائے۔ف۔ان تمام باتوں سے یہ بات ظاہر ہوئی کہ عورت کی پنڈلی جو خفیف (ابتدائی) شرم گاہ ہے اور اس کی پیشاب گاہ جو ثقیل (آخری حد کی) شرمگاہ ہے، دونوں قسموں میں چوتھائی کھلنے کا اعتبار ہے۔م۔یعنی تھوڑا سا کھلنا قابل معافی ہے، اور اس تھوڑی کی مقدار چوتھائی سے کم ہے، یہی صحیح ہے، المحیط، چوتھائی معتبر ہے خواہ عورت غلیظہ (انتہائی درجہ کی) ہو یا خفیفہ (ابتدائی درجہ کی) ہو یہی اصح ہے، الخلاصہ یعنی چوتھائی عضو نہیں ہے۔م۔ایک عضو میں چوتھائی سے کم معاف ہے، اور اگر دو عضو یا زیادہ میں فی نفسہ تو کم ہو مگر ان کے جمع کرنے سے ان دو میں سے

چھوٹے عضو کی چوتھائی ہو جائے تو نماز جائز نہ ہوگی، شرح المجمع لابن الملک، مثلاً پنڈلی ایک عضو ہے اس میں چوتھائی سے کم کا کھل جانا قابل معافی ہے۔

اگر اس کے علاوہ تھوڑا سا عضو عورت کے پیٹ سے اور کچھ حصہ گردن سے بھی کھل کر اتنا ہو کہ وہ گردن کی ایک چوتھائی کے برابر ہو جائے تو اتنی مقدار بھی مانع نماز ہوگی۔ م۔ اگر نماز میں عورت کی چوتھائی پنڈلی یا زیادہ کھل گئی مگر اس نے فوراً چھپالی تو بالاتفاق ایسی نماز جائز ہوگی، اور اگر کھلی ہوئی حالت میں نماز کا کوئی ایک رکن ادا کر لیا تو بالاتفاق نماز فاسد ہوگی اور اگر کوئی رکن ادا تو نہیں کیا مگر اتنی دیر کر دی کہ اس میں کوئی رکن ادا ہو سکتا تھا، تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک نماز فاسد ہو جائے گی، لیکن امام محمدؒ کے نزدیک فاسد نہ ہوگی، اور امام اعظمؒ سے کوئی روایت نہیں پائی گئی ہے، صاحبینؒ کے درمیان اختلاف ہے، جیسا کہ شرح ابوالمکارم میں ہے، رکن ادا ہونے کی مقدار اتنی مدت ہے جس میں تین بار سبحان اللہ کہا جاسکے۔ ط۔ اگر نماز شروع کرتے وقت چوتھائی حصہ کھلا ہوا ہو تو نماز منعقد ہی نہ ہوگی، اور درمیان میں عمداً کھول دے تو فوراً فاسد ہو جائے گی، ط۔ بدن کے دو سرین (چوتڑ) میں سے ہر ایک علیحدہ عضو ہے، اسی طرح مقعد بھی علیحدہ عضو ہے، یہی صحیح ہے، شرح المجمع لابن الملک، التبیین۔

گھٹنے سے ران کے آخر تک ایک عضو ہے، اسی بناء اگر رانیں ڈھکی ہوئی اور گھٹنے کھلے ہوئے حالت میں نماز پڑھی جائے تو قول اصح کے مطابق نماز جائز ہوگی۔ التجنیس۔ اس سے معلوم ہوا کہ ستر میں سے ٹخنہ پنڈلی کے ساتھ ایک عضو ہے، شرح المجمع لابن الملک۔ ناف اور عانہ (پیڑو) کے درمیان علیحدہ عضو ہے۔ الخلاصہ۔ پیٹھ، پیٹ اور سینہ ان میں سے ہر ایک علیحدہ عضو ہے، التاتارخانیہ بحوالہ عتابیہ، پہلو پیٹ کے تابع ہوتا ہے۔ القنیہ۔ لڑکی کی چھاتیاں اگر ابھار (یا ابتدائی حالت) میں ہوں تو وہ سینے کے تابع مانی جائے گی، اور اگر ابھار پوری ہو چکی ہو یا بڑھ چکی ہوں تو ان میں سے ہر ایک علیحدہ عضو ہے۔ الخلاصہ۔

ہر کان ایک علیحدہ عضو ہے۔ الزاہدی۔ بہت چھوٹی لڑکی کے بدن میں کوئی ستر نہیں ہے، وہ جب ذرا بڑی ہو جائے اور قابل شہوت نہ ہو تو اس کے پیشاب و پاخانہ کی جگہ چھپانی چاہئے، پھر دس برس کی عمر میں صرف اندرونی جگہوں کو چھپانا واجب ہے، اس کے بعد سارا بدن ہی قابل ستر ہے۔ السراج۔ بہت چھوٹی کی حد چار برس تک ہے۔ الحلبی۔ ط۔

اگر قریب البلوغ لڑکی ننگی ہو کر یا بے وضوء کے نماز پڑھ لے تو وہ نماز کا اعادہ کرے گی، اور اگر وہ بغیر اوڑھنی کے پڑھ لے تو استحساناً اس کی نماز صحیح ہوگی۔ محیط السرخسی۔ احوط یہ ہے کہ ایسی لڑکی جو قابل جماع ہو اس کا پورا بدن قابل ستر ہو، جس لڑکے کو احتلام ہو گیا ہو یا اس کی عمر پندرہ برس کی ہو گئی ہو وہ اجنبی عورتوں میں نہ جائے۔ د۔ ط۔ یہاں تک کہ مردوں اور آزاد عورتوں کی ستر کا بیان ہو چکا ہے، آئندہ باندی کی ستر کا بیان کیا جائے گا۔

**وما كان عورة من الرجل فهو عورة من الامة، و بطنها وظهرها عورة، وماسوى ذلك من بدنها ليس بعورة، لقول عمر: الق عنك الخمار يادفار اتتشبهين بالحرائر؟ ولانها تخرج لحاجة مولاها فى ثياب مهنتها عادة، فاعتبر حالها بذوات المحارم فى حق جميع الرجال دفعا للحرج.**

ترجمہ:- اور بدن کا جتنا حصہ مردوں کے لئے ستر ہے وہی حصہ باندی کے لئے بھی ستر ہے، اس کے علاوہ اس کا پیٹ اور اس کی پیٹھ بھی ستر ہے، اتنے حصہ کے علاوہ اس کے بدن کا کوئی حصہ ستر نہیں ہے، حضرت عمرؓ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ او لونڈیا تم اپنی اوڑھنی اتار ڈالو کیا تم آزاد عورتوں کی مشابہت کرنی چاہتی ہو، اور اس وجہ سے بھی کہ وہ اپنے آقا کے کام اور اپنے فرائض کی انجام دہی کے لئے عموماً اپنے روز مرہ کے استعمالی کپڑوں ہی میں گھر سے باہر نکلا کرتی ہے، اس لئے دفع حرج کے خیال سے باندی کو تمام مردوں کے حق میں ان عورتوں میں سے سمجھا گیا ہے جو مردوں پر حرام ہوتی ہیں۔

## توضیح:-لونڈی کے ستر کی تفصیل، لونڈیوں کے اپنے آقا کی ضرورت کے لئے اپنے استعمال کے کپڑوں میں نکلنا

**وما كان عورة من الرجل فهو عورة من الامة......الخ**

ایک مرد کا جتنا بدن ستر ہے وہ باندی کے لئے بھی ستر ہے اس کے علاوہ اس کا پیٹ اور اس کی پیٹھ بھی ستر ہے۔ف۔ بدن کا پہلو پیٹ کے تابع ہوتا ہے۔ س۔د۔ مذکورہ اعضاء کے علاوہ بدن کا کوئی حصہ بدن ستر نہیں ہے، حضرت عمرؓ کے اس قول کی بناء پر جو آپ نے کسی باندی کو مخاطب کرتے ہوئے فرمایا تھا کہ او لونڈیا! اپنے بدن سے اپنا دوپٹہ اتار دو کیا تم آزاد عورتوں کی مشابہت کرنا چاہتی ہو۔

ف۔ یا دفار أتتشبهين بالحرائر کے الفاظ تو کہیں نہیں ملے ہیں البتہ اس کے معنی اور یہ مفہوم مصنف عبدالرزاق میں انسؓ سے منقولہ روایت میں ہے کہ ایک باندی کو حضرت عمرؓ نے اس لئے مارا کہ وہ اوڑھنی اوڑھے ہوئے تھی اس کے بعد فرمایا کہ تم اپنا سر کھول دو، اور آزاد عورتوں کی مشابہت اختیار نہ کرو، بیہقیؒ نے صفیہ بنت ابی عبید سے روایت کی ہے کہ ایک عورت اوڑھنی اور چادر بدن پر ڈال کر نکلی تو عمرؓ نے حاضرین سے پوچھا کہ یہ کون ہے؟ جواب دیا گیا کہ یہ فلاں شخص کی باندی ہے، یعنی عمرؓ کی اولاد ہی میں سے کسی ایک کا نام لیا گیا تو آپ نے حضرت حفصہؓ کے پاس یہ کہہ کر بھیجا کہ تم نے اس عورت کو چادر اور اوڑھنی اوڑھا کر آزاد عورت کے مشابہہ بنادیا ہے یہاںتک کہ میں نے اس کو ایک آزاد عورت اس حال میں خیال کر کے سزا دینے کا ارادہ کر لیا تھا، تم اپنی باندیوں کو آزاد عورتوں کے مشابہہ نہ بناؤ، بیہقیؒ نے کہا ہے کہ حضرت عمرؓ سے اس بارہ میں صحیح آثار موجود ہیں۔ مفع۔

اس سے یہ معلوم ہوا کہ وہ باندیوں کو اوڑھنیوں سے اس خیال سے حضرت عمرؓ منع فرماتے کہ ان کو تو ننگے سر بھی اپنے کام پورے کرنے کے لئے نکلنے کی اجازت ہے، اس کے برخلاف کوئی آزاد عورت اس طرح اگر بے پردہ ہو کر نکلے گی تو وہ سزا کے مستحق ہوگی، اس طرح آزاد اور باندی کے درمیان فرق باقی رکھنے کی تاکید معلوم ہوئی، حاصل یہ نکلا کہ صحابہؓ کا اس بات پر اجماع ہو گیا تھا کہ باندیوں کے لئے گردن سے گھٹنے کے درمیان کا حصہ بدن ستر ہے اس کے ماسوا کچھ نہیں ہے۔

**ولانها تخرج لحاجة مولاها في ثياب مهنتها عادة...... الخ**

اور اس عقلی دلیل کی وجہ سے بھی کہ عموماً باندیاں اپنے آقا کی ضرورتوں کے لئے اپنے استعمالی کپڑوں ہی میں نکلتی ہیں یہی عام عادت ہے، الحاصل باندیوں کے حق میں عام مرد ذی محرم جیسے ہوں گے تاکہ عام لوگوں کو تکلیف اور حرج نہ ہونے پائے۔

ف۔اس طرح باندیاں ہر ایک مرد کے حق میں پردہ کے بارے میں ایسی سمجھی جائیں گی گویا وہ ماں بہن جیسی محرمات کے حکم میں ہیں، اس حکم میں ہر قسم کی باندیاں داخل ہیں خواہ وہ رقیقہ یعنی مطلق باندیاں ہوں یا ام الولد ہوں کہ ان کے آقا سے انہیں اولاد ہوئی ہو یا مدبرہ ہوں یعنی جن کو ان کے آقا نے یہ کہہ دیا ہو کہ تم سب میرے مرنے کے بعد آزاد ہوں گی یا مکاتبہ ہوں یعنی ان کے آقا نے ان سے یہ کہہ دیا ہو کہ قیمت کے اتنے روپے مجھے دے کر آزاد ہو جاؤ، جیسا کہ التبیین میں ہے، اور جو باندی اس طرح آزاد ہو گئی ہو کہ مزدوری کر کے مال ادا کرنا اس پر لازم آتا ہو وہ بھی امام صاحب کے نزدیک اسی مکاتبہ کے حکم میں ہے۔ الظہیر یہ۔ اور جب مذکورہ کوئی باندی بھی آزاد ہو جائے گی اس پر وہی حکم لازم آئے گا جو ایک آزاد پر لازم آتا ہو۔م۔

اور ایسا کوئی شخص جس میں عورت اور مرد دونوں کو علامتیں پائی جاتی ہوں اور وہ مرد عورت اس کی شناخت ممکن نہ ہو تو اگر وہ باندی ہو تو اس پر باندی کا حکم ہوگا اور اگر آزاد ہو تو آزاد کا حکم ہوگا، لیکن بعضوں کے نزدیک اگر اس نے باندی کے لباس کے برابر ستر کر کے نماز پڑھ لی تو اس نماز کے اعادہ کی ضرورت نہ ہوگی، السراج۔ اور بظاہر یہ اختلاف وجوب میں نہیں ہے بلکہ اعادہ

کے افضل ہونے میں ہے، النہر۔

یہ معلوم ہونا چاہئے کہ قدرت اور اختیار کی حد تک ستر پوشی کرنی فرض ہے، جیسا کہ پہلے گذر چکا ہے، اسی بناء پر اگر کسی کو کوئی ایسی کھال ملی جو کسی مردار کی ہے مثلاً مری ہوئی گائے کی جو ابھی تک دباغت نہیں دی گئی ہے مقصد یہ ہے کہ وہ ابھی تک اصل حکم کے اعتبار سے ناپاک ہو تو اس پر لازم ہے کہ وہ ضرورت کے مطابق پاک کپڑے نہ پانے کی صورت میں اسی سے ستر پوشی کرتا رہے اور بدن کو اسی سے چھپائے رکھے، ننگے بدن نہ پھرے، مگر بالاتفاق اس کو پہن کر نماز نہ پڑھے۔ د۔ وغیرہ، اور اگر ستر پوشی کا لباس اصل حکم میں نجس نہ ہو البتہ نجاست لگ جانے کی وجہ سے وہ ناپاک ہو گیا ہو، تو اسے پہن کر نماز پڑھنے میں اختلاف ہے۔

**قال ولو لم يجد ما يزيل به النجاسة، صلى معها و لم يعد، وهذا على وجهين : ان كان ربع الثوب او اكثر منه طاهرا يصلى فيه، ولو صلى عريانا لايجزيه، لان ربع الشيء يقوم مقام كله، وان كان الطاهر اقل من الربع، فكذلك عند محمد، وهو احد قولي الشافعيؒ، لان فى الصلوة فيه ترك فرض واحد، وفى الصلوة عريانا ترك الفروض، وعند ابى حنيفة و ابى يوسفؒ يتخير بين ان يصلى عريانا و بين ان يصلى فيه، وهو الافضل، لان كل واحد منهما مانع جواز الصلوة حالة الاختيار، ويستويان فى حق المقدار فيستويان فى حكم الصلوة وترك الشي الى خلف لا يكون تركا والافضلية لعدم واختصاص الطهارة بها.**

ترجمہ:- مصنف نے کہا ہے کہ اگر نمازی کوئی ایسی چیز نہ پائے جس سے وہ ناپاکی کو دور کر سکے تو وہ اسی ناپاکی کے ساتھ نماز پڑھ لے پھر اسے دوبارہ نہ پڑھے، اور اس کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں ایک یہ کہ اس کپڑے کا چوتھائی حصہ یا اس سے زیادہ پاک ہو تو لازمی طور سے اسے پہن کر نماز پڑھے اور اگر اسے چھوڑ کر ننگے بدن ہی نماز پڑھ لے گا تو وہ نماز صحیح نہ ہو گی، کیونکہ بہت سے مقامات میں چوتھائی کو کل کے مقام مانا جاتا ہے دوسری صورت یہ ہے کہ کپڑا چوتھائی حصہ سے بھی کم پاک ہو تو امام محمدؒ کے قول کے مطابق اور امام شافعیؒ کے بھی دو اقوال میں سے ایک قول میں وہی حکم مذکور ہو گا، کیونکہ اس ناپاک کپڑے کو پہن کر نماز پڑھنے سے صرف ایک فرض یعنی طہارت کا ترک کرنا لازم آتا ہے، لیکن اسے چھوڑ کر ننگے بدن ہو کر نماز پڑھنے سے کئی فرضوں کا ترک کرنا لازم آئے گا، اور شیخین یعنی امام ابو حنیفہؒ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک اس نمازی کو دو میں سے ایک بات کا اختیار دیا جائے گا کہ نمبر ا۔ ننگے بدن ہی نماز پڑھ لے، نمبر ۲۔ اس کپڑے کو پہن کر نماز پڑھے، اور یہ دوسری صورت ہی افضل ہے، کیونکہ دونوں صورتوں ہی پاک کپڑے پہن کر یا ننگے اور بے ستر ہو کر نماز پڑھ لینے میں حالت اختیار ہونے میں مانع ہیں اور مقدار کے حق میں دونوں برابر ہیں اس بناء پر نماز کے حکم میں دونوں برابر ہیں، اور کسی چیز کو اس طرح چھوڑنا کہ اس کا قائم مقام موجود ہو اسے چھوڑنا نہیں کہا جاتا ہے اور افضل ہونا اس بناء پر ہے کہ ستر پوشی کا عمل صرف نماز کی حالت کے ساتھ مخصوص نہیں ہے، لیکن پاکی کے لازم ہونے کا حکم نماز کے ساتھ مخصوص ہے۔

## توضیح:- ستر پوشی کے لائق کپڑا تو نہ ہو مگر مردار کی کھال موجود ہو ناپاک کپڑے میں نماز، ننگے نماز پڑھنا

**قال ولو لم يجد ما يزيل به النجاسة، صلى معها و لم يعد...... الخ**

اس عبارت کا مطلب ترجمہ سے واضح ہے۔ ف۔ حکم مذکور اس صورت میں ہو گا جبکہ اس کے علاوہ دوسرا کپڑا نہ ہو، **وهذا على وجهين الخ** یعنی ناپاک کپڑا ایسا ہو کہ اس کی چوتھائی یا اس سے زیادہ پاک ہو تو اسی کو پہن کر پڑھنی ہو گی یعنی اسے چھوڑ کر ننگے بدن ہو کر نماز صحیح نہ ہو گی۔

ف۔ یہ مسئلہ متفق علیہ ہے، کیونکہ ربع اکثر کل کے حکم میں ہوا کرتا ہے تو گویا یہ پورا کپڑا ہی پاک ہے، اور پاک کپڑا اس میں رہتے ہوئے ننگے ہو کر نماز پڑھنا کبھی صحیح نہیں ہوتا، ان کان اقل الخ اور اگر چوتھائی سے بھی کم پاک ہو تو۔ف۔ تو ایسے ہی ناپاک کپڑے کو پہن کر نماز پڑھنے کے واجب ہونے میں اختلاف ہے یعنی امام محمدؒ کے نزدیک پہلا ہی حکم ہوگا۔ف۔ کہ اسی کو پہن کر نماز پڑھنی واجب ہے، ننگے پڑھنا جائز نہیں ہے اور بعد میں اس نماز کو دوبارہ پڑھنے کی ضرورت بھی نہیں ہے، امام مالکؒ کا بھی یہی مذہب ہے، اور امام شافعیؒ کا بھی ایک قول یہی ہے۔ف۔ اور اسرار میں لکھا ہے کہ یہی قول احسن ہے، لیکن ابن الہمامؒ نے اس کی دلیل پر اعتراض کیا ہے، اور امام شافعیؒ کا دوسرا قول یہ ہے کہ اسے چھوڑ کر ننگے ہو کر نماز پڑھے، اور یہی قول ان کا ظاہر المذہب ہے۔ع۔

**لان فی الصلوة فیه ترك فرض واحد، وفی الصلوة عریانا ترك الفروض......الخ**

امام محمدؒ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ ناپاک کپڑے میں نماز پڑھنے سے صرف ایک ہی فرض یعنی طہارت کا ترک کرنا لازم آتا ہے، اور ننگے ہو کر نماز پڑھنے سے کئی فرضوں کا ترک لازم آتا ہے۔ف۔ کیونکہ ننگے ہو کر پڑھنے سے بیٹھ کر اشارہ سے نماز پڑھنی ہوتی ہے ایسی صورت میں (۱) قیام (۲) رکوع (۳) سجود تین فرضوں کا ترک لازم آجاتا ہے۔م۔

ابن الہمامؒ نے اسرار سے یہ دلیل نقل کی ہے کہ پانی نہ پائے جانے کی مجبوری کی بناء پر ناپاک کپڑے کو پاک کرنے کا حکم ساقط ہوا ہے، لہٰذا یہ ناپاک کپڑا پاک کپڑے کے حکم میں ہو گیا، دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ جب صرف ایک چوتھائی پاک ہونے سے تین چوتھائی کی نجاست ہونے کے باوجود اس کی ناپاکی مانع اور نقصان دہ نہیں ہوتی ہے تو اس کا پورا ناپاک ہونا بھی مانع نہ ہوگا کیونکہ حالت اختیار میں یعنی پانی پر قدرت ہونے کی صورت میں دونوں صورتیں یعنی کم ہو یا زیادہ برابر ہیں، اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ نمازی کو ستر پوشی کا جو اصل حکم تھا وہ کپڑے کے ناپاک ہونے کی صورت میں ساقط ہو گیا اس لئے اس کے حق میں ننگا ہونا کپڑا پہننے کے حکم میں ہو گیا اس کے بعد جب چوتھائی کپڑے کا پاک ہونا ثابت ہو گیا تو اسی انداز سے اسے پردہ پوشی کا پھر حکم ہوا ساتھ ہی اس کے ناپاکی کے انداز سے پہننے کا حکم ساقط بھی رہا تو اب پہننے اور ننگے رہنے میں اشتباہ ہو گیا، اور پہن کر پڑھنے میں چونکہ ایک حد تک احتیاط پائی جاتی ہے اس لئے اسی حکم کو ترجیح دے کر پہننے کو واجب رکھا۔

ابن الہمامؒ نے اس جواب کا جواب یہ دیا ہے کہ ایک مرتبہ جب پاک کپڑے سے بدن کے ڈھانکنے کا حکم ساقط ہو گیا تو ناپاک کپڑے سے بدن ڈھانکنے کے لئے ایک دوسرا حکم ہونا چاہئے اور وہ موجود نہیں ہے لہٰذا پہننے کی نفی یعنی نہ پہننے کا حکم باقی رہ گیا، یہ سب فتح القدیر سے مختصر کر کے بیان کیا گیا ہے، اور حق بات یہ ہے (واللہ اعلم) کہ (خُذُوا زِيْنَتَكُمْ سے) خطاب تو صرف بدن کے ڈھانکنے کا ہے، اور اس کا پاک ہونا تو اس کی شرط مقرر کی گئی ہے بشرطیکہ اس کی قدرت حاصل ہو، اور جب یہ قدرت نہیں پائی گئی تو یہ شرط بھی ساقط ہو گئی مگر ڈھانکنے کا حکم برقرار رہا، یہی وجہ ہے کہ نماز کے علاوہ بھی بدن ڈھانکے رہنا واجب ہے اگرچہ کپڑا ناپاک بلکہ نجس اصلی ہی کیوں نہ ہو، اسی بناء پر اسرار میں اسی قول کو اچھا کہا گیا ہے۔م۔

**وعند ابی حنیفة و ابی یوسفؒ یتخیر بین ان یصلی عریانا و بین ان یصلی فیه، وهو الافضل......الخ**

اور شیخینؒ کے نزدیک ایسے شخص کو یہ اختیار دیا گیا ہے کہ وہ چاہے تو ننگے ہی نماز پڑھ لے اور اگر چاہے تو اسی ناپاک کپڑے کو پہن کر نماز پڑھ لے بلکہ یہی افضل ہے۔

**لان کل واحد منهما مانع جواز الصلوة حالة الاختیار......الخ**

کیونکہ جس طرح ستر بدن کا نماز میں کھلنا مانع نماز ہے اسی طرح بدن کے کپڑے کا نجس ہونا بھی مانع صلوۃ ہے اس وقت جبکہ بدن کا ڈھانکنا اور کپڑے کا دھونا ممکن اور آسان ہو، اور مقدار میں بھی یہ دونوں چیزیں برابر ہیں یعنی تھوڑا سا بدن کا کھل جانا اس طرح تھوڑا سا کپڑے کا ناپاک رہنا قابل معافی ہے اور زیادہ ہونے کی صورت میں کوئی بھی قابل معافی نہیں ہے۔

ف۔ اب ایک شبہ یہ رہ گیا کہ یہ دونوں خرابیاں برابر کس طرح ہو سکتی ہیں جبکہ ننگے پڑھنے میں کئی فرضوں کا ترک کرنا لازم آتا ہے، تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ فرضوں کا ترک کرنا لازم نہیں آتا ہے، کیونکہ ترک الشئی الخ کس چیز کا اس طرح ترک کرنا کہ اس کا قائم مقام موجود ہو اسے ترک کرنا نہیں کہا جاتا ہے۔ ف۔ یعنی اسے مکمل طور پر ترک کرنا نہیں ہوگا، اب اس سوال کا جواب کہ پھر بدن کو ڈھانکنا ہی افضل کیوں ہے۔ والافضیلة الخ یعنی افضلیت کا حکم اس لئے ہے کہ ستر بدن کا ڈھانکنا صرف نماز کی حالت ہی میں لازم نہیں ہے، بلکہ ہر حال میں لازم ہے لیکن بدن کے پاک رکھنے کا حکم تو نماز کے لئے مخصوص ہے۔ ف۔ اسی لئے ہم نے یہ کہا ہے کہ ناپاک کپڑے سے ہی ڈھانکنا افضل ہے۔ م۔ ظ۔

پھر ہمارے نزدیک مذہب یہ ہے کہ ناپاکی کا دور کرنا کپڑے، بدن اور جائے نماز سب کے لئے اس صورت میں شرط ہے جبکہ اس کی قدرت بھی حاصل ہو، اور اس بات میں کچھ فرق نہیں ہے کہ یہ جان بوجھ کر ہو یا بھول کر ہو اسی طرح وہ نماز فرض ہو یا نفل ہو اسی طرح نماز جنازہ کی ہو اور سجدہ تلاوت ہو یا سجدہ شکر ہو ہر حال میں شرط ہے، اور یہی قول امام شافعیؒ، احمدؒ، سلف و خلف کے تمام فقہاءؒ کا ہے۔ ع۔ ستر عورت اس صورت میں واجب ہے جبکہ ایسی چیز پالے جس سے بدن کا حصہ ڈھک جائے خواہ وہ کوئی بھی چیز ہو لیکن نماز کی حالت میں اس کا پاک ہونا بھی شرط ہے۔ م۔

**ومن لم يجد ثوبا صلى عريانا قاعدا يؤمي بالركوع والسجود، هكذا فعله اصحاب رسول الله ﷺ، فان صلى قائما اجزأه، لان فى القعود ستر العورة الغليظة، و فى القيام اداء هذه الاركان، فيميل الى ايهما شاء، الا ان الاول افضل، لان الستر وجب لحق الصلوة وحق الناس، ولانه لاخلف له، والايماء خلف عن الاركان.**

ترجمہ:- اور جو کوئی کپڑا نہ پائے وہ بیٹھ کر اس طرح نماز پڑھے کہ رکوع اور سجود کے لئے صرف اشارہ کرتا رہے، کیونکہ بعض صحابہ کرامؓ نے بھی اسی طرح نماز پڑھی ہے، اور اگر کھڑے ہو کر ہی پڑھ لے تو بھی نماز اس لئے صحیح ہوگی، کیونکہ بیٹھ کر پڑھ لینے میں عورت غلیظہ کو چھپانا ہوتا ہے اور کھڑے ہو کر پڑھ لینے میں نماز کے لئے بقیہ تمام ارکان کو ادا کرنا پایا جاتا ہے اس لئے جس کی طرف دل کا میلان ہو وہی کرلے، البتہ پہلی صورت افضل ہے، کیونکہ پردہ کا حکم حق نماز اور حق انسان دونوں کا خیال کر کے کیا گیا ہے، دوسری بات یہ ہے کہ حکم پردہ کا کوئی قائم مقام نہیں ہے جبکہ اشارہ سے پڑھنا تمام ارکان کے قائم مقام ہوتا ہے۔

### توضیح:- ننگے نماز پڑھنا، ننگے کو کپڑا مانگنا، اگر نماز کے بعد کپڑا مل جائے اگر کپڑے مانگنے میں حرج اور ذلت محسوس ہو، کپڑے ملنے کی امید ہو

**ومن لم يجد ثوبا صلى عريانا قاعدا يؤمي بالركوع والسجود......الخ**

ترجمہ سے مطلب واضح ہے، **هكذا فعله الخ** چنانچہ کچھ صحابہ کرام نے بھی اسی طرح نماز پڑھی ہے۔ ف۔ چنانچہ خلالؒ ابن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ ایک قوم کی کشتی ٹوٹ گئی تو وہ لوگ کسی طرح سمندر سے ننگے باہر آئے اور وہ اسی طرح بیٹھ کر نماز پڑھتے کہ رکوع اور سجود کا اپنے سروں سے اشارہ کرتے تھے۔ ع۔ سبط ابن الجوزی نے بھی اس کو خلالؒ کی روایت بیان کیا ہے۔ ف۔

عینیؒ نے لکھا ہے کہ اس کے خلاف کوئی اثر مروی نہیں ہے، اور یہی روایت ابن عمرؓ، ابن عباسؓ، عطاءؒ، عکرمہؒ، قتادہؒ، اوزاعیؒ اور احمدؒ سے مروی ہے، اور عبدالرزاقؒ نے مصنف میں اس طرح کہا ہے کہ **اخبر نا ابراهيم بن محمد عن داؤد بن الحصين عن عكرمه عن ابن عباسؓ قال الذى يصلى فى السفينة والذى يصلى عريانا يصلى جالسا،** یعنی ابن

عباسؓ نے فرمایا ہے کہ جو کوئی کشتی میں نماز پڑھے اور جو ننگے نماز پڑھے وہ بیٹھ کر پڑھے، اور ابراہیم بن محمدؒ نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ ننگا اگر ایسی جگہ ہو کہ لوگ اسے دیکھتے ہوں تو وہ بیٹھ کر پڑھے اور اگر ایسی جگہ ہو جہاں لوگ اسے نہیں دیکھتے تو وہ کھڑے ہو کر پڑھے۔ع۔

**فان صلی قائما اجزأه، لان فی القعود ستر العورة الغلیظة، و فی القیام اداء هذه الارکان......الخ**

اگر ننگے نے کھڑے ہو کر ہی نماز پڑھ لی تو اس کے لئے جائز ہے۔ف۔ یعنی کھڑے ہو کر رکوع اور سجود کے ساتھ، بیٹھ کر پڑھنے کا حکم اس لئے ہے کہ اس طرح سے عورت غلیظہ کی حتی الامکان پردہ پوشی ہوتی ہے، اور کھڑے ہو کر پڑھنے سے قیام، رکوع اور سجود، اہم ارکان کی ادائیگی ہو جاتی ہے لہٰذا دل کا میلان جس کام کی طرف ہو وہی کرے اسے اختیار ہوگا، مگر پہلی صورت افضل ہے، کیونکہ پردہ کرنا نماز کے حق میں اور لوگوں کے حق میں دونوں طرح واجب ہے، بر خلاف طہارت کے کہ وہ فقط نماز کا حق ہے کہ نماز کے علاوہ دوسرے اوقات میں پاک رہنا ضروری نہیں ہے، اور اس وجہ سے بھی کہ پردہ کا کوئی قائم مقام نہیں ہے مگر اشارہ کرنا تو تمام ارکان کا خلیفہ موجود ہے۔ف۔ حاصل یہ ہوا کہ بیٹھ کر اشارہ سے پڑھنا بیٹھ کر یا کھڑے ہو کر رکوع و سجود کے ساتھ نماز پڑھنے کے مقابلہ میں بہت بہتر ہے۔ت۔ الکافی۔ خواہ رات ہو یا دن ہو کوٹھری ہو یا میدان ہو، کہیں اور کسی حال میں فرق نہیں ہے، اور یہی قول صحیح ہے۔البحر۔

اصل مسئلہ میں اوپر جو یہ کہا گیا ہے کہ جس نے کپڑا نہیں پایا، سے مراد یہ ہے کہ کوئی بھی ایسی چیز جس سے بدن ڈھانکا جا سکے، یہاںتک کہ اگر کسی نے وقتی طور سے پہننے کے لئے کپڑے کی پیشکش کی ہو تو قول اصح یہ ہے کہ اسے قبول کرنا واجب ہے۔ الجوہرہ۔ اگر اس کے پاس ایسا کوئی شخص ہو جس کے پاس اس کے استعمال اور ستر پوشی کے لئے کپڑا موجود ہو تو اسے چاہئے کہ اس سے عاریۃً مانگ لے اگر وہ نہ دے تو ننگے ہی پڑھ لے، اگر درمیان نماز میں کپڑا مل جائے تو از سر نو نماز پڑھنی ہوگی، تاتارخانیہ بحوالہ سراجیہ، اس میں اس بات کی وضاحت کی ضرورت ہے کہ اگر نماز کے بعد کپڑا ملے تو اعادہ کی ضرورت نہ ہوگی اگرچہ اس نماز کا وقت باقی بچ گیا ہو۔م۔ اگر دوسرے سے کپڑا مانگنے میں ذلت یا حرج محسوس کرتا ہو تو پھر اس پر کپڑا مانگنا ضروری نہیں ہے۔م۔ اگر از خود کہیں سے مل جانے کی امید ہو تو اس وقت تک نماز میں تاخیر کرنی چاہئے جبتک کہ وقت نکل جانے کا خطرہ نہ ہو جائے۔ القنیہ۔

اگر کئی ننگے نماز پڑھنے والے ہوں، اگر ننگا چٹائی یا سوکھی یا ہری گھاس پتی یا کیچڑ پائے، یا ایسی چیز پائے جس ستر کا کچھ حصہ چھپا سکے، یا کسی مخلوق کے خوف سے وہ چیز حاصل نہ کر سکے جس سے نجاست دور کی جا سکے، یا پانی ایک میل دور ہو یا خود پیاس میں ضرورت ہو، کپڑا ناپاک ہو۔

---

جب ننگے پڑھنے والے کئی افراد ہوں تو سب ایک دوسرے سے دور دور ہو کر تنہا تنہا نماز پڑھیں، اور اگر جماعت سے پڑھیں تو امام صف کے اندر درمیان میں رہے، اگر آگے ہو کر کھڑے ہو جائے تو بھی نماز جائز ہوگی، اور ان میں سے ہر ایک اپنے پاؤں کو قبلہ کی طرف پھیلا دے اور دونوں ہاتھ دونوں رانوں کے درمیان ملا کر رکھے اور سر سے اشارہ کرے، اور اگر اس کے بر خلاف کھڑے ہو کر اشارہ کیا یا بیٹھ کر رکوع و سجدہ کیا تو بھی جائز ہے۔ف۔ المجتبیٰ۔

یہ باتیں اس وقت کی ہیں جبکہ کوئی ایسی چیز نہ ملے جس سے بدن چھپایا جا سکے۔ف۔ ورنہ ننگے نہ پڑھے، اگر چٹائی، فرش، ٹاٹ یا سوکھی گھاس، التاتارخانیہ، یا ہری گھاس۔ف۔ یا درخت کے پتے، یہاںتک کہ کیچڑ جبکہ اس کے متعلق یقین ہو کہ وہ لگانے سے لگی رہ جائے گی، تو اسی سے چھپانا واجب ہے، قنیہ، اگر ایسی چیز پائے جس سے کچھ ستر پوشی ہو سکتی ہو اس کا استعمال واجب ہوگا، اور اس سے آگے سامنے کی شرمگاہ چھپانی چاہئے، اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے، جیساکہ درایہ میں ہے، اور اگر اس سے صرف ایک حصہ چھپ سکتا ہو تو بعضوں کے نزدیک سامنے کے حصہ کو دوسروں کے نزدیک پچھلی شرمگاہ چھپانی

چاہئے۔السراج۔

اس موقع پر ایک ضابطہ یہ ہے کہ دونوں میں سے جو کم ہو اسی کو اختیار کرنا واجب ہے اور اگر دونوں ہی برابر ہوں تو جسے چاہئے اختیار کرے، اس جگہ اختلاف صرف افضلیت میں ہے کیونکہ آگے پیچھے دونوں مقام برابر ہیں، اس مقام سے متعلق کچھ مسائل باب الانجاس میں مذکور ہو چکے ہیں۔م۔

اگر کسی مخلوق کی رکاوٹ یا خوف کی وجہ سے ایسی چیز پانی وغیرہ کے حاصل کرنے سے معذوری ہو جس سے کپڑے سے ناپاکی دور کی جاسکتی ہو تو صاحب بحر الرائق نے اس پر بحث کرتے ہوئے کہا ہے کہ اس صورت میں مناسب یہ ہے کہ نماز کا اعادہ کرے جیسا کہ تیمم کی بحث میں گذر گیا ہے۔ط۔ اگر پانی ایک میل دور ہو یا پیاس کی مجبوری ہو تو وہ نہ ملنے کے حکم میں ہے کہ ایسی صورت میں ناپاک کپڑے کے ساتھ ہی نماز صحیح ہو جائے گی، اور اگر ایسی چیز سے ملے جس سے لگی ہوئی نجاست کم کی جاسکتی ہو تو کم کر لینی چاہئے۔د۔ (اگر نجاست حقیقیہ لگی ہو اور وضوء بھی کرنا ہو اور پانی سے صرف کوئی ایک کام کیا جاسکتا ہو تو) نجاست حقیقیہ کو دھونا وضوء کرنے سے مقدم سمجھا جائے گا، جیسا کہ تیمم کی بحث میں گذر چکا ہے۔م

اگر ننگے کے پاس ریشمی کپڑا ہو تو اگرچہ اس کا استعمال مردوں کے لئے حرام ہے مگر جب اس کے ماسوا دوسرا نہ ملے تو اسی کو پہن کر نماز پڑھ لے۔ف۔ اگر کھڑے ہو کر نماز پڑھنے سے اتنا ستر کھل جاتا ہو جو مانع نماز ہو اور بیٹھ کر پڑھنے سے ستر نہ کھلتا ہو تو بیٹھ کر ہی نماز پڑھے۔التبیین۔ اگر سجدہ کرنے سے ستر کا چوتھائی حصہ کھل جاتا ہو تو سجدہ نہ کرے۔العتابیہ۔

مستحب ہے کہ مرد تین کپڑے ازار، قمیض اور عمامہ میں نماز پڑھے اور اگر ایک ہی کپڑے سے تمام بدن ڈھانک کر نماز پڑھے تو بھی بلا کراہت جائز ہے، اور صرف ازار کے ساتھ نماز پڑھی اگرچہ جائز ہے مگر مکروہ ہے، الخلاصہ، یعنی اس وقت جبکہ اس کپڑے کے علاوہ دوسرا کپڑا موجود ہو، زیادہ بہتر قول یہ ہے کہ اس کی کراہت تنزیہی ہے۔م۔

عورت کے لئے تین کپڑے ازار، قمیض اور اوڑھنی میں نماز مستحب ہے اور دو میں جائز ہے، الخلاصہ۔د۔ اور صرف ایک کپڑے میں اس وقت جائز ہے جبکہ اس سے تمام بدن اور سر بھی ڈھنک جائے ورنہ حالت اختیار میں جائز نہیں ہے۔ محیط السرخسی۔

دو مرد ایک کپڑے میں اس طرح نماز پڑھیں کہ ہر ایک اس کے ایک کونہ سے اپنا بدن ڈھانکے رکھے تو جائز اسی طرح یہ بھی جائز ہے کہ ایک شخص اپنے بدن کی چادر کے ایک حصہ سے نزدیک کے کسی سونے والے شخص کو ڈھانک رکھا ہو۔الجوہرہ۔

اگر کسی عورت کا کپڑا اس کے بدن اور چوتھائی سر کو ڈھانکتا ہو مگر اس نے اپنا سر نہیں ڈھانکا تو نماز جائز نہ ہو گی، اور اگر چوتھائی سر سے بھی کم کو ڈھانکتا ہو مگر اس نے سر کھلا رکھا تو ایسا کرنا مضر نہیں ہے البتہ ڈھانکنا افضل ہے۔التبیین۔

اگر کسی ننگے شخص نے اتنا چھوٹا کپڑا پایا جس سے وہ نماز کے لئے اپنے بدن کے سب سے چھوٹے عضو کو ڈھانک سکتا ہو مگر اس نے نہیں ڈھنکا تو نماز فاسد ہو جائے گی اور اگر اتنا بھی نہ ڈھانک سکتا ہو تو فاسد نہ ہو گی۔القنیہ۔ اگر کوئی ننگا شخص اتنے گندے پانی میں نماز پڑھتا ہو کہ اس میں اس کا ستر بدن نظر نہیں آتا ہو تو جائز ہے، اور اگر نظر آتا ہو تو جائز نہیں ہے۔السراج۔

اگر کسی کے کپڑے پاک اور ناپاک سب مل گئے اس طرح سے کہ ان میں تمیز مشکل ہو گئی ہو تو وہ تحری کر کے انتخاب کے اور انہیں پہن کر نماز پڑھ لے، اگرچہ ناپاک کپڑے مقدار میں زیادہ ہوں۔السراجیہ۔ اگر کسی کے پاس ایک جوڑا ریشمی کپڑا ہے اور دوسرا جوڑا سوتی ہے مگر ایک درہم کے پھیلاؤ سے زیادہ ناپاک ہو تو وہ ریشمی ہی کو پہن کو نماز پڑھ لے۔الخلاصہ۔

اگر کسی کے کپڑے میں مقدار درہم سے زیادہ نجاست مغلظہ لگی ہوئی ہو مگر یہ معلوم نہیں کہ وہ کب لگی تو وہ بالاجماع کسی نماز کا اعادہ نہ کرے، یہی اصح ہے، محیط السرخسی۔الجوہرہ۔

اگر امام و مقتدی میں امام کے کپڑے میں مقدار درہم نجاست لگی ہوئی ہو تو ان دونوں میں سے جس کسی کا یہ مذہب ہو کہ مقدار درہم نجاست معاف ہے تو اسی کی نماز صحیح ہو گی، قاضی خان، اور شیخ نصیرؒ نے کہا ہے کہ ہم اسی قول کو قبول کرتے ہیں۔ الذخیرہ۔

لباس اور بدن کے مختلف مقامات کی نجاست جمع کی جائیگی اس کے بعد اگر نجاست ایک درہم کی مقدار سے زائد ہو جائے تو نماز کے لئے مانع ہو گی، جیسا کہ خلاصہ میں ہے۔ بخلاف ایسے کپڑے کے جس کی دو تہیں ہوں اور ایک کی نجاست کی چھاپ دوسرے پر لگ گئی ہو تو بالاتفاق وہ جمع نہیں کی جائے گی، جیسا کہ قاضی خان میں ہے، جیسے ایک درہم کے دو رخ یا دو تہیں نجس ہیں۔ السراجیہ۔ یہی صحیح ہے۔ قاضی خان۔ اور اگر کپڑے پر مقدار درہم سے کم ہو، اور قدم کے نیچے بھی درہم سے کم ہو لیکن مجموعہ ایک درہم سے زائد ہو تو دونوں کو جمع کرنے کی ضرورت نہ ہو گی۔ الخلاصہ۔

**قال وینوی الصلوة التی یدخل فیها بنیة لایفصل بینها وبین التحریمة بعمل، و الاصل فیه قوله علیه السلام: الاعمال بالنیات، ولان ابتداء الصلوة بالقیام، وهو متردد بین العادة والعبادة، ولایقع التمیز الا بالنیة، والمتقدم علی التکبیر کالقائم عنده اذا لم یوجد ما یقطعه، وهو عمل لایلیق بالصلوة، ولامعتبر بالمتاخرة منها عنه،، لان مامضی لا یقع عبادة لعدم النیة و فی الصوم جوزت للضرورة.**

ترجمہ:- ماتن نے کہا ہے: اور جس نماز میں داخل ہونے یعنی پڑھنے کا ارادہ کرتا ہو اس کی نیت کرے اس طرح سے کہ اس نیت اور اس کے تحریمہ کے درمیان کسی بھی کام سے فصل نہ کرتا ہو، اس نیت کے سلسلہ میں اصل رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان الاعمال بالنیات ہے اور اس وجہ سے بھی کہ نماز کی ابتداء تو کھڑے ہو جانے سے ہی ہو جاتی ہے مگر یہ کھڑا ہونا بطور عادت اور بطور عبادت ہر طرح ہو سکتا ہے اور ان دونوں میں نیت کے علاوہ کسی اور طرح فرق نہیں کیا جا سکتا ہے، اور تکبیر سے پہلے ہونے والی چیز ایسی سمجھی جاتی ہے گویا تکبیر کے وقت قائم ہے جبکہ ایسی کوئی چیز نہیں پائی گئی ہو جو اسے ختم کر دے اس سے مراد ایسا عمل ہے جو نماز کے مناسب نہ ہو رہا ہو، اور اس عمل کا اعتبار نہ ہو گا اس نیت کے بعد ہو رہا ہو، اور اس نیت کا کوئی اعتبار نہ ہو گا جو اس تکبیر کے بعد ہو رہی ہو کیونکہ نیت کے پہلے جتنا عمل گذر گیا ہے وہ عبادت نہیں کہی جا سکتی ہے نیت کے نہ پائے جانے کی بناء پر، البتہ ضرورت کی بناء پر روزہ میں ایسا کرنے کو جائز رکھا گیا ہے۔

## توضیح:- نماز کی نیت، توضیح مترجم

**قال وینوی الصلوة التی یدخل فیها بنیة لایفصل بینها وبین التحریمة بعمل......الخ**

ترجمہ سے مطلب واضح ہے، نیت اور تحریمہ کے درمیان کسی اور کام کا فصل نہ کرنا۔ ف۔ یعنی دلی نیت اور تحریمہ کو اس طرح ملانا کہ ان کے درمیان اور کوئی کام نہ ہو والاصل الخ اس نیت کے لازم ہونے کی اصل رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے، الاعمال بالنیات۔

ف۔ یہ حدیث صحیح صحاح ستہ میں سے مشہور اور متواتر کے قریب ہے لفظ انما الاعمال بالنیات بھی صحاح میں ہے اور الاعمال بالنیات بھی صحیح مسلم کی روایت ہے، جیسا کہ عینی میں ہے، اسی طرح صحیح ابن حبان اور اربعین حاکم اور مسند امام ابی حنیفہؒ میں ہے، جیسا کہ فتح القدیر میں ہے، امام صاغانیؒ نے بھی مشارق میں اسی قول کا انتخاب کیا ہے، حالانکہ انہوں نے اس بات کا التزام کیا ہے کہ اس کتاب میں صرف رسول اللہ ﷺ کے الفاظ اور اقوال پر ہی اس میں اکتفاء کروں گا، اس بناء پر کہ الاعمال بالنیات میں الف لام استغراق کے لئے ہونے کی وجہ سے انما الاعمال پر ثمرہ پانے کے لئے اصل ہے مطلب یہ ہے کہ اعمال کا ثواب پانا نیت درست ہونے پر موقوف ہے، یہانتک کہ وضوء کرنے میں ثواب کا استحقاق نہیں ہوتا ہے، اور اس کے بغیر

عبادت بھی نہیں ہے، اس طرح قرآن پاک میں جس وضوء کا حکم ہے اس کی تعمیل بھی نہ ہو گی، لیکن اس کا صحیح ہونا نیت پر ہی موقوف نہیں ہے، اسی بناء پر ایسا وضوء جس کی نیت نہ ہو صحیح ہو تا اس حد تک کہ اس سے نماز صحیح ہو گی اور اس کی فرضیت ادا ہو جائے گی، کیونکہ وضوء جب بغیر نیت کے عبادت نہ ہو سکا تو وہ دوسرے ایک کے لائق ہو گیا یعنی نماز درست ہونے کے لئے ایک چابی یا سامان بن گیا، برخلاف نماز کے کیونکہ اگر کوئی نماز بغیر نیت کے ہو گی تو وہ کسی کام کی نہ ہو گی، یہانتک صدر الشریعہ وغیرہ کے کلام کا خلاصہ ہوا۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ حدیث میں صرف ثواب اعمال کو...... مقدر ماننا بڑی کوتاہی ہے کیونکہ اگر کسی نے وضوء صرف اس نیت سے کیا کہ لوگ اسے اچھا سمجھیں یا نمازی خیال کریں تو اس کا وبال اسی شخص پر ہو گا اسی حدیث کی وجہ سے کہ اعمال نیات سے ہیں اور اس جیسے دوسرے مسائل میں بھی یہی بات ہو گی اس بات سے یہ ثابت ہوا کہ اعمال کا مدار نیتوں پر ہے اس معنی کے اعتبار سے کہ اس کا نتیجہ اثر اور مال اگرچہ بظاہر صحیح ہو اس میں یہ بھید ہے کہ فعل عبد بھی ایک مخلوق جو ایک مخلوق یعنی انسان وغیرہ سے اس طرح پیدا کی جاتی ہے جیسے کسی درخت سے اس کے پتے نکلتے ہیں، اور جب وہ فعل اللہ تعالیٰ کے لئے نہ ہو تو وہ بے روح کے ایک جسم ہے جیسا کہ ایک کافر، منکر توحید، معرفت الٰہی سے خالی بے روح کے مردہ ہے، اس سے اعمال کی جو صورت ظاہر ہو گی وہ مثل بے روح کے ایک جسم کے ہے، اور جو نیت صالحہ ہو گی وہ سانپ، موذی اور درندہ کے مثل ہے، اور اگر نیت گندہ، فحش اور ناپاک ہو تو وہ مثل نجس سور کے ہے، اسی جیسی اور بھی مثالیں نکال لو کہ یہ تو صرف سمجھانے کے لئے ایک نظیر ہے، اس جگہ صرف یہ بتانا مقصود ہے کہ نماز کسی دوسری عبادت کی شرط نہیں ہے بلکہ یہ خود ہی مقصود ہے لہٰذا اس کا مدار نیت پر ہے اور فعل الصلوۃ یعنی عمل نماز کو عبادت بنا کر غیر عبادت سے ممتاز کرنے کے لئے نیت شرط ہے۔

**ولان ابتداء الصلوة بالقيام، وهو متردد بين العادة والعبادة......الخ**

اور نیت اس وجہ سے شرط ہے کہ نماز کی ابتداء قیام سے ہو جاتی ہے۔ف۔ قیام سے مراد نماز کے لئے پہلی مرتبہ کھڑا ہو جانا، اور کھڑا ہونا عادت اور عبادت دونوں غرض سے ہو سکتا ہے یعنی کھڑا ہونا کبھی اپنی عادت اور ضرورت اور خواہش سے ہوتا ہے اور کبھی اللہ تعالیٰ کی عبادت کے لئے ہوتا ہے، تو اس بات کو متعین کرنے کے لئے کہ اس وقت کا کھڑا ہونا کس لئے ہے اس کی تمیز چاہئے۔

**ولا يقع التميز الا بالنية......الخ**

اور مذکورہ دونوں قسم کے کھڑے ہونے میں سوائے نیت کے کسی اور چیز سے ایک دوسرے سے تمیز نہ ہو گی۔ف۔ کیونکہ بظاہر دونوں ایک ہی طرح کے ہیں، اب ایک سوال یہ ہو سکتا ہے کہ کس وقت سے اس نیت کا اعتبار ہو گا، تو جواب یہ ہو گا کہ وہ قیام جو تکبیر سے متصل ہو۔

**والمتقدم على التكبير كالقائم عنده اذا لم يوجد ما يقطعه......الخ**

اور جو نیت کہ تکبیر سے پہلے ہو چکی ہے وہ تکبیر کے متصل ہی سمجھی جائے گی، بشرطیکہ ان دونوں کے درمیان ایسا کوئی کام نہیں پایا گیا ہو جو اس میں حائل مانا جا سکے، یعنی ایسا عمل جو نماز کے مناسب نہ ہو۔ف۔ اس جگہ کا یہ جملہ کہ عمل لایلیق بالصلوۃ بہت بہتر ان جملوں کے مقابلہ میں جو دوسرے مشائخ نے اس جگہ بیان کیا ہے یعنی ایسا عمل جو جنس نماز سے نہ ہو، کیونکہ ہمیں یہ معلوم ہے کہ مثلاً اگر کسی نے وضوء کرتے وقت ہی نیت کر لی اور بعد وضوء وہ چل کر صف تک یا مسجد تک آیا تو یہ چلنا ایسا عمل پایا گیا جو جنس نماز سے نہیں ہے اس کے باوجود ہی نیت کافی سمجھی جاتی ہے، اس سے یہ معلوم ہوا کہ اس جگہ مراد یہ ہے کہ وہ عمل نماز کے لائق نہ ہو جیسے کھانا، پینا، ہنسنا وغیرہ۔

اور خلاصہ میں ہے کہ امام محمدؒ سے روایت ہے کہ اگر کسی نے وضوء کے وقت یہ نیت کی کہ ظہر کی نماز یا عصر کی نماز امام کے ساتھ پڑھوں گا اور وضوء کے بعد کسی ایسے کام میں مشغول ہو گیا جو جنس نماز سے نہیں ہے، پھر وہ مسجد گیا لیکن جب نماز شروع کی تو اس وقت اس کے دل میں نیت موجود نہ تھی اب عین وقت کی یا اگلی نیت سے نماز جائز ہو جائے گی، ایسا ہی قول امام ابو یوسفؒ اور امام اعظمؒ سے بھی منقول ہے، اور امام مصنفؒ نے بھی تجنیس میں امام محمدؒ کا رقیات سے یہی قول نقل کیا ہے اس سے یہ بات صراحۃ معلوم ہو گئی کہ درمیان میں چل کر آنا وغیرہ ایسا عمل نہیں ہے جو لائق نماز نہ ہو، بخلاف کھانے پینے وغیرہ ع ل کے، جیسا کہ فتح القدیر میں ہے؛ بلکہ مسجد کی طرف نماز کے لئے جانا بھی جنس نماز سے ہے اس دلیل کی بناء پر کہ اس میں ہر قدم چلنے کا مستقل ثواب کا وعدہ ہے، جیسا کہ حدیث میں پایا جاتا ہے، برخلاف اس کے کہ اگر وضوء کے بعد کسی اور کام کے لئے جا کر پھر مسجد کی طرف گیا تو درمیان میں قاطع نماز پایا گیا، بالاتفاق افضل عمل یہ ہے کہ شروع سے ہی نیت نماز پائی جائے۔ الخلاصہ

**والمعتبر بالمتاخر منها عنه ، لان مامضى لا يقع عبادة لعدم النية ......الخ**

اور اس نیت کا کوئی اعتبار نہ ہوگا جو تکبیر کے بعد کی گئی ہو، کیونکہ نیت سے پہلے جو عمل گذرا وہ نیت نہ ہونے کی وجہ سے عبارت شمار نہ ہوگا۔ ف۔

**و فى الصوم جوزت للضرورة......الخ**

اور روزہ میں پہلے کی نیت کیوں جائز مانی جاتی ہے تو جواب یہ ہے کہ وہ ضرورۃً جائز مانی گئی ہے، ف، کیونکہ طلوع فجر صادق کا وقت نیند اور غفلت کا ہوتا ہے اسی وقت نیت کو لازم کرنا تکلیف دہ اور سخت تکلیف کا کام، اور چونکہ اللہ تعالیٰ نے مشقت کو ہم سے دور کر دیا ہے اس سے ہمیں قطعی طور پر معلوم ہو گیا کہ اسی وقت نیت کرنا شرط نہیں ہے، الحاصل اس ضرورت کی بناء پر اس نیت کو جائز رکھا گیا ہے برخلاف نماز کی نیت کے کیونکہ یہ نماز تو بیداری کے عالم میں پڑھی جاتی ہے۔ ع۔ م۔ لیکن امام کرخیؒ نے نماز میں بھی کچھ تاخیر نیت کو جائز رکھا ہے، اور مشائخ نے کرخیؒ کے قول کی بناء پر اختلاف کیا ہے، یہاں تک کہ رکوع کرنے تک نیت کے مؤخر کرنے کو جائز رکھا ہے۔ مف۔ تمام عبادتوں میں نیت کو مقدم کرنا اصح قول کے مطابق جائز ہے۔ ط۔

**والنية هى الارادة، والشرط ان يعلم بقلبه اى صلوة يصلى، أما الذكر باللسان فلا معتبر به، ويحسن ذلك لاجتماع عزيمته .**

ترجمہ:- اور نیت ارادہ ہے، اور شرط یہ ہے کہ اپنے دل سے یہ جان لے کہ کون سی نماز پڑھنا چاہتا ہے، لیکن زبان سے بولنا تو اس کا کوئی اعتبار نہیں ہے لیکن اس کو اچھا سمجھا جاتا ہے کہ اس کا عزم قلبی مجتمع ہو جائے۔

## توضیح: شرط نیت، زبان سے نیت

**والنية هى الارادة، والشرط ان يعلم بقلبه اى صلوة يصلى......الخ**

نیت سے مراد صرف ارادہ کے ہیں یعنی خاص کام کا ارادہ ہے۔ ف۔ ت۔ یعنی اللہ تعالیٰ کی رضامندی کے لئے نماز کا ارادہ۔ د۔ صرف جان لینے کا نام نیت نہیں، شیخ الاسلامؒ نے کہا ہے کہ یہی قول اصح ہے، کیونکہ کفر کو صرف جان لینے سے انسان کافر نہیں ہو جاتا آئندہ کفر کرنے کی نیت رکھنا کفر ہے بلکہ فوری طور سے مرتکب کفر ہو جاتا ہے۔ مفع۔ الحاصل کسی چیز کا جاننا کچھ اور بات ہے اور اس کا ارادہ کر لینا کچھ اور بات ہے، ہاں اس کا جاننا اس کے واسطے شرط ہے، اسی لئے یہ کہا گیا ہے۔

**والشرط ان يعلم بقلبه اى صلوة يصلى...... الخ**

اور نیت کی شرط یہ ہے کہ اس کے دل کو یہ پتہ ہو کہ فی الحال کون سی نماز پڑھنا چاہتا ہے۔ ف۔ اس شرط کا مقصد یہ ہے کہ تمیز ہو جائے کہ اس کا عمل بغرض عبادت ہی ہے اور یہ تمیز بغیر جاننے کے نہیں ہو سکتی ہے، اور جاننے کی نشانی یہ ہوگی کہ اگر اس سے اچانک یہ پوچھا جائے تو بلا تامل صحیح غرض بتا سکے۔ ع۔ ف۔ اگر فی الفور جواب دے گا تو پھر یہ دیکھنا ہوگا کہ اس سے پہلے بوقت وضو اس

نے نیت کی تھی یا نہیں اگر نیت کر لی ہو اور درمیان میں کوئی ایسی بات نہیں پائی گئی جس سے نیت کا قطع کرنا لازم آتا ہو، مگر اب اس کے دل میں نیت باقی نہ ہو تو بھی پہلی نیت مفید اور نماز صحیح ہو جائے گی، جیسا کہ بیان کیا جا چکا ہے، اور اگر یہ بھی نہ تھا تو نماز صحیح نہ ہو گی، الحاصل نیت دلی ارادہ کا نام ہے۔

**أما الذكر باللسان فلا معتبر به، ويحسن ذلك لاجتماع عزيمته ......الخ**

اور زبان سے اس کی نیت کرنا یا ظاہر کرنا تو اس کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔ف۔ مثلاً یوں کہنا نویت ان اصلی یا اردو میں کہ میں نے نیت کی اس بات کی کہ میں فلاں نماز پڑھوں، الخ۔م۔ یہاں تک دلی ارادہ تو صحیح ہو مگر لفظوں میں زبان سے یوں کہدیا کہ ظہر کی نیت کرتا ہوں حالانکہ عصر کی نیت کرنی چاہتا ہو، تو اس سے کچھ نقصان نہ ہو گا، شرح مقدمۃ ابی اللیث۔ القنیہ۔ کیونکہ زبانی ذکر تو زبان کا فعل ہو، اور نیت تو قلبی فعل کا نام ہے، لہٰذا مذکورہ نیت بالکل غیر معتبر ہو گی، البتہ دلی نیت کا اظہار ہوا ہے، اب اگر فی الواقع دل میں نیت ہو تو اس کا اظہار سچ ہے، ورنہ جھوٹ ہے، پھر اگر سچ کی صورت پائی گئی تو یہ دیکھنا ہو گا کہ اس اظہار کا کیا مقصد ہوا، کیونکہ عالم الغیب تو ذات خداوندی ہے، اور اس فعل کا ثبوت بھی نص سے چاہئے کیونکہ نماز کے بارے میں اپنی رائے سے دخل دینا صحیح نہیں ہے۔

ابن الہمامؒ نے لکھا ہے کہ کچھ حفاظؒ نے فرمایا ہے کہ زبان سے نیت نماز کو ظاہر کرنے کا ثبوت رسول اللہ ﷺ سے کسی طرح بھی نہیں پایا گیا ہے، نہ کسی صحیح حدیث سے اور نہ ضعیف حدیث ہے، اور نہ صحابہ اور تابعینؒ سے ثبوت ملا ہے، رسول اللہ ﷺ سے صرف یہ روایت منقول ہے کہ جب نماز کو کھڑے ہوئے تو تکبیر کہی زبان سے کہنا فعل بدعت ہوا۔ انتہی۔ف۔ جامع کردری میں ہے کہ زبانی ذکر و الفاظ نیت ادا کرنا بعضوں کے نزدیک مکروہ ہے کیونکہ حضرت عمرؓ اس سے منع فرماتے تھے، اور اس وجہ سے بھی کہ نیت کرنا قلب کا کام ہے، اس کی خبر کہ اس کے دل میں نیت ہے یا نہیں اللہ تعالیٰ کو ہے کیونکہ وہ عالم الغیب ہے لہٰذا پھر زبان سے کہنا مکروہ ہوا۔ مع۔ چونکہ یہ روایت عقل کے بھی مطابق ہے اس لئے بقول ابن الہمامؒ کے جس روایت کی موافقت و روایت یعنی عقل سے بھی ہو جائے اس کی مخالفت نہیں کرنی چاہئے، اس قاعدہ کا بھی تقاضا یہ ہوا کہ اسی روایت کو قبول کر کے اسی پر عمل کیا جائے۔م۔

البتہ اگر کسی کے دل پر پریشانی ہو یا خاطر جمعی نہ ہو وہ اگر یہ چاہے کہ زبانی نیت بھی کر لے تاکہ ظاہر و باطن میں موافقت ہو جائے تو اس کے لئے یہ بھی جائز ہو گا، اسی بناء پر یہ کہا ہے۔

**ويحسن ذلك لاجتماع عزيمته ......الخ**

اور زبان سے کہہ لینا اس مقصد سے بہتر ہے کہ خاطر جمعی حاصل ہو جائے۔ف۔ تجنیس میں کہا ہے کہ جس نے مشائخ کے اس قول کو کہ زبانی نیت کرے قبول کیا ہے وہ اسی لئے قبول کیا ہے تاکہ اسے جمعیت خاطر حاصل ہو جائے۔ انتہی۔ اور کافی میں بھی یہی مذکور ہے، اس سے یہ بات واضح ہو گئی کہ اگر یہ نیت نہ ہو تو کہنا اچھا نہیں ہے۔ الفتح۔ فتاویٰ ہندیہ اور در مختار میں لکھا ہے کہ جو شخص قلب حاضر کرنے سے عاجز ہو اسے زبان سے کہہ لینا کافی ہے، الزاہدی فی المجتبیٰ، شیخ ابو السعودؒ نے اس قول کو رد کر دیا ہے اس خیال سے کہ اپنی رائے سے نیت کا بدل مقرر کرنا ہے، جبکہ یہ ممنوع ہے، اور طحطاویؒ نے کہ یہ نیت کا بدل نہیں ہے بلکہ زبان پر اکتفاء کرنا ہے۔

مگر مترجم کہتا ہے کہ یہ خیال غلط ہے، صحیح بات وہی ہے جو شیخ ابو السعودؒ نے فرمائی ہے کیونکہ کوئی نیت بھی زبان سے نہیں ہوتی ہے، اس طرح فعل نیت کے عوض زبان کے کلام کو قائم مقام بنایا ہے، ابن الہمامؒ نے اس مسئلہ میں کہ گونگے کے لئے تکبیر کہنے کی بجائے صرف زبان کو حرکت دینا ہی کافی ہے، یوں کہا ہے کہ جب اصل واجب یعنی زبان سے تکبیر کہنا مشکل اور متعذر ہو گیا تو کسی اور چیز کو بغیر دلیل قوی کے اس کا عوض مقرر کرنا صحیح نہیں ہے، جس کی تفصیل آئندہ آئے گی۔

واضح ہو کہ نماز کے لئے نیت جزو اعظم ہے، اور چونکہ کوئی کام بغیر ارادہ کے صادر نہیں ہوتا ہے اس لئے مذکورہ مہمل بھی ہوئی اس کے علاوہ معتزلی زاہدی کے قول کے مطابق نماز کے لئے ایک بہت بڑا رکن ہے ایسا کہ اس کے بغیر نماز ہو نہیں سکتی ہے، اس لئے یہ بات کسی طرح جائز نہیں ہوگی کہ مسئلہ پر اعتماد کیا جائے، یہی وجہ ہے کہ فقہائے اہل سنت میں سے کسی کا بھی یہ قول نہیں ہے، اور زاہدی معتزلی سے یہ بات قابل تعجب نہیں ہے کیونکہ وہ امام اعظمؒ کو اپنے اعتقاد کے موافق جانتا ہے، لیکن مقلدین کے اس طبقہ سے تعجب ہے جنہوں نے زاہدی معتزلی کے قول کو بغیر سوچے سمجھے قبول کرلیا ہے، جیسا کہ قہستانی وغیرہ ہیں۔

میں نے فتاویٰ ہندیہ کے مقدمہ میں زاہدی کا یہ مسئلہ ذکر کیا ہے کہ جادو کرنے کے لئے تعویذ لکھنے کی مزدوری لینی جائز ہے، اس طبقہ کے بہت سے لوگوں نے اس مسئلہ کو تسلیم کرلیا ہے، حالانکہ زاہدی کا یہ فتویٰ اس کے اعتزالی کی وجہ سے ہے، کیونکہ معتزلہ کے نزدیک جادو مہمل اور ایک بے حقیقت چیز ہے اس لئے یہ شعر اور مثنوی وغیرہ لکھ کر اجرت لینے کی برابر ہے، جبکہ اہل سنت کے نزدیک اس کی مزدوری باطل ہے، اسی طرح اسلام میں زبانی اقرار کو اعتبار کر کے اس پر نیت کے مسئلہ کا استخراج کیا ہے، اور اسی پر بعضوں نے یقین کرلیا ہے حالانکہ اس زبانی اقرار بالکل صحیح نہیں ہے، اب تم عقیدہ حق پر قائم رہو، اللہ تعالیٰ ہی سچے اور سیدھے راستہ پر قائم رہنے کی توفیق دینے والا ہے۔ م۔

اگر کوئی مسجد میں آیا اور امام کو رکوع کی حالت میں پایا، اس لئے اس نے کھڑے ہو کر اللہ کہا اور رکوع میں جا کر اکبر کہا تو اس کی نماز شروع نہ ہوگی، اور اس بات پر اجماع ہے کہ اگر امام کے فارغ ہونے سے پہلے مقتدی تکبیر کا کلمہ اللہ کہہ کر فارغ ہو گیا تو ظاہر الروایۃ کے مطابق اس کی نماز شروع نہ ہوگی، جیسا کہ خلاصہ اور قاضی خان میں ہے۔

**ثم ان كانت الصلوة نفلا، يكفيه مطلق النية، وكذا اذا كانت سنة في الصحيح، وان كانت فرضا، فلابد من تعين فرض كالظهر مثلا، لاختلاف الفروض.**

ترجمہ:- پھر اگر نفل نماز ہو تو اس کے لئے مطلق نیت کافی ہے، ایسا ہی جبکہ وہ نماز سنت ہو قول صحیح ہے، اور اگر نماز فرض ہو تو اس فرض کو متعین کرنا ضروری ہے، مثلاً ظہر کی نماز، کیونکہ فرض مختلف اوقات کے ہوتے ہیں۔

## توضیح: نماز نفل اور سنت میں مطلق نیت

**ثم ان كانت الصلوة نفلا، يكفيه مطلق النية......الخ**

اور اگر نیت نفل نماز کے لئے کرنی ہو تو اس کے لئے مطلق نماز کی نیت (کہ میں نماز پڑھ رہا ہوں) کافی ہے، اسی طرح مطلق نماز کی نیت سنت نماز کے لئے بھی کافی ہوگی، (یعنی میں نفل پڑھتا یا سنت پڑھتا ہوں کہنا ضروری نہ ہوگا) ف۔ اور یہی حکم تراویح نماز کے لئے بھی ہوگا، اور ظاہر الجواب یہی ہے اور عام مشائخ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے، التجنیس۔ اور سنت نماز کی نیت کے لئے رسول اللہ ﷺ کی اتباع کی نیت کرنے میں احتیاط ہے، الذخیرہ، اور تراویح کی نماز کی نیت کے لئے سنت وقتی، یا سنت تراویح یا قیام شب کی نیت کرنی چاہئے۔ المنیہ۔

## ادائے جمعہ میں شک، نماز فرض میں تعین نیت، وقت نکل جانے کا شک اور نیت

واضح ہو کہ جس جگہ جمعہ کے صحیح ہونے میں شک ہو وہاں جمعہ کے بعد جو چار رکعتیں (سنت) پڑھی جاتی ہیں ان کے لئے یہ اس طرح نیت کرنی چاہئے کہ میں آخر ظہر کی نماز پڑھتا ہوں وہ ظہر جس کا میں نے وقت پایا پھر بھی ابھی تک نہیں پڑھی ہے، اس طرح نیت کرنے سے اگر جمعہ کی نماز صحیح ہو چکی ہوگی تو یہ سنت ہو جائے گی ورنہ پڑھنے والا ظہر کے فرض سے اب سبکدوش ہو جائے گا، البتہ اس کے لئے یہ شرط ہے کہ کسی ظہر کی نماز اس پر اب تک قضاء باقی نہ ہو۔ ف۔

**وان کانت فرضا، فلابد من تعین فرض کالظهر مثلا، لاختلاف الفروض......الخ**

اور اگر فرض نماز ہو تو اس کی تعین کی نیت کرنی ضروری ہے مثلاً میں ظہر کی یا عصر کی نماز پڑھ رہا ہوں۔ف۔ اور صرف نماز کی نیت کرنے سے کہ میں نماز پڑھنا چاہتا ہوں فرض اسی طرح واجب کی بھی ادائیگی نہیں ہوتی ہے۔ الغیاثیہ۔ پھر اگر ظہر کے ساتھ آج کی بھی قید لگادی تو بالاتفاق آج کے ظہر کی نماز ادا ہو جائے گی، اگرچہ ظہر کا وقت نکل چکا ہو، کیونکہ اگر اس میں کوتاہی یا شبہ ہو سکتا ہے تو صرف اس لئے کہ اس نے ادا کے بجائے نیت میں لفظ قضاء کہدیا ہے جبکہ ایسی نیت بھی جائز ہے۔ف۔ جس شخص کو ادائیگی نماز میں وقت کے رہنے اور ختم ہو جائے کا اشتباہ ہو رہا ہو اسے چاہئے کہ نیت کرتے وقت یوں کہے مثلاً آج کے ظہر کی نماز پڑھتا ہوں اس طرح ادا و قضاء کے اشتباہ سے اسے چھٹکارا ہو جائے گا۔ التبیین۔

اور اگر اس طرح کہدیا اس وقت کے ظہر کی نماز تو بھی اس کے جواز پر اتفاق ہے، البتہ اس شرط کے ساتھ کہ ظہر کا وقت باقی ہو کیونکہ اگر وقت نکل چکا ہو گا تو صحیح قول کے مطابق صحیح نہ ہو گی، اور اگر وقتیہ فرض نماز کی نیت کی ہو تو بھی جائز ہو گی سوائے جمعہ کے کہ وہ وقتی فرض کا عوض ہے خود کوئی نیا فرض نہیں ہے، البتہ اگر اس کا اعتقاد یہ ہو کہ جمعہ ہی وقتی فرض ہے تو جائز ہے۔ف۔ مذکورہ صورتیں اتفاقی ہیں، اب اگر کسی نے صرف ظہر کی نیت کی جیسا کہ کتاب میں ہے تو اس میں اختلاف ہے۔م۔ اور فتاویٰ عتابی میں ہے کہ اصح یہ ہے کہ جائز ہے، اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ جس کی ظہر قضاء ہو گئی اور اس نے عصر کے وقت میں ظہر و عصر کی نیت کی تو کوئی بھی صحیح نہ ہو گی، اور منتقی میں ہے کہ اگر وقت میں دونوں کی گنجائش ہو تو ظہر کی صحیح ہو جائے گی، خلاصہ میں ہے کہ اگر دو فرضوں کی قضاء کی نیت کی تو ان میں سے پہلے کی نیت کرلی تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک فرض ادا ہو جائے گی، اور امام محمدؒ کے نزدیک نیت ہی باطل ہو گی۔ف۔

## نمازیوں کی چھ قسمیں ہیں

نمبر۱۔ وہ جو فرض اور سنت تمام نمازوں کے فرق کو جانتا ہو اور یہ ہر ایک کے حکم اور انجام کو بھی سمجھتا ہو، یعنی فرض کے کرنے میں ثواب عظیم اور نہ کرنے میں عذاب الیم ہے، اور سنت کے کرنے میں ثواب جمیل تو ہے مگر نہ کرنے میں عذاب نہیں ہے، خلاصہ یہ ہے کہ وہ فرض و سنت کو پہچانتا ہو، تو اگر ایسے شخص نے ظہر کی یا عصر کی نیت کی تو یہ نیت اس کے لئے کافی ہو گی۔

نمبر۲۔ فرض اور سنت کو تو جانتا ہو اور فرض میں فرض اور سنت میں سنت کی نیت بھی کرتا ہو لیکن اسے یہ خبر نہ ہو کہ کون سی نماز فرض اور کون سی سنت ہے تو بھی پہلی نیت کافی ہو گی۔

نمبر۳۔ فرض کی نیت تو کرلیتا ہے یعنی زبان سے کہہ لیتا ہے مگر اس کے معنی نہیں جانتا ہے تو اس کی نماز صحیح نہ ہو گی۔

نمبر۴۔ وہ صرف اتنا جانتا کہ لوگ جو نمازیں پڑھتے ہیں ان میں کچھ فرض اور کچھ نفل ہیں، اور لوگوں کو دیکھا دیکھی وہ نمازیں پڑھتا رہتا ہے، لیکن فرض اور نفل کی شناخت یا اسے تفریق نہیں ہے تو نماز اس کے لئے نہیں ہے۔

نمبر۵۔ وہ تمام نمازوں کو ہی فرائض جانتا ہو تو اس کی بھی نماز صحیح ہو گی، نمبر۶۔ اسے یہ خبر ہی نہ ہو ہم بندوں پر اللہ کے کچھ فرائض بھی ہیں اس کے باوجود وہ فرض نمازوں اپنے وقت پر ادا کرتا ہو تو یہ اس کے لئے جائز نہیں ہے۔ف۔ القنیہ۔ ھ۔ اور الاشباہ۔

جو شخص فرض اور نمازوں کے درمیان تفریق نہ کرتا ہو لیکن اپنی ہر نماز میں فرض ہی کی نیت کرتا ہو تو اس کی اقتداء ایسی نمازوں میں درست ہو گی جن کے پہلے ان کی جیسی سنتیں نہ ہوں مثلاً نماز عصر، مغرب اور عشاء اور ایسی نمازوں میں اقتداء درست نہ ہو گی جن کے لئے پہلے ویسی ہی سنتیں ہوں مثلاً فجر اور ظہر، جیسا کہ قاضیخان اور شرح منیہ (للامیر) میں ہے، نماز جنازہ کی نیت اس طرح کرنی چاہئے: نماز خالص اللہ کے لئے اور دعاء میت کے لئے ہے۔ اور عیدین نماز عید الفطر یا عید الاضحیٰ کی نیت

اور وتر میں صرف نماز وتر کی نیت کرنی چاہئے، الزاہدی۔

جامع کردری میں ہے کہ جمعہ کے لئے جمعہ کی نیت کرنی چاہئے، وقتی فرض کی نیت نہیں کرنی چاہئے کیونکہ اس میں اختلاف ہے، اسی طرح وتر کے لئے صرف وتر کی نیت کرنی چاہئے اور وتر واجب کی نہیں کیونکہ اس میں بھی اختلاف ہے۔ ع۔ التبیین۔ الغایہ کے حوالہ سے، اور نماز طواف اور نذر میں تعین شرط ہے؛ البحر، اور جس طرح نماز اداء میں تعین شرط ہے ویسے ہی نماز قضاء میں بھی شرط ہے، یہانتک کہ اگر بہت سی نمازیں قضاء ہو جائیں تو اس وقت اس بات کی بھی ضرورت ہو گی کہ نیت کرتے ہوئے وقت کے ساتھ دن کی بھی تعیین کی جائے، مثلاً فلاں روز کے ظہر کی، جیسا کہ قاضی خان ظہیریہ میں ہے، اور یہی اصح ہے، التبیین، یا آسانی کے لئے یوں کہے کہ میرے ذمہ مثلاً ظہر کی جتنی نمازیں باقی ہیں ان میں سے سب سے پہلی یا سب سے پچھلی نماز کی نیت کرتا ہوں، کیونکہ ان میں سے جو ادا کر چکا ہے اس کے بعد والی نماز اول اور اس سے پہلے کی نماز آخر ہو جائے گی، اور اگر قضاء نماز میں معین نہ کیا تو بھی جائز ہو گی، الفتح درج المنیہ۔

روزے کی قضاء کا حکم اس سے مختلف ہے کیونکہ اگر ایک رمضان کے دونوں کے روزے باقی رہ گئے ہوں اور ان میں سے ایک کو بغیر تعین کے بھی ادا کر لیا تو یہ صحیح ہو جائے گا، لیکن نماز میں روز اول یا روز دوم کو معین کر دیا جائے کیونکہ وجوب نماز کا سبب مختلف ہے، لیکن رمضان کے روزے کا سبب صرف ماہ رمضان ہوتا ہی ہے، البتہ رمضان کے روزے ہوں تو رمضان اول یا ثانی کہہ کر تعین واجب ہو گی، جیسا کہ قاضی خان میں ہے، مگر کتاب الصوم میں اختلاف کے ذکر کے بعد کہا ہے کہ صحیح یہ ہے کہ بلا تعین بھی جائز ہے اگرچہ دو رمضان کے ہوں، الفتح، نماز میں تعداد رکعات دو یا چار وغیرہ نیت میں کہنا شرط نہیں ہے، الصدر یہاں تک کہ اگر ظہر کی نیت میں بجائے چار کہنے کے پانچ رکعتیں کہدیں اور چوتھی پر قعدہ کر لیا تو نماز صحیح ہو جائے گی اور وہ نیت لغو ہو جائے گی، شرح المنیہ للامیر، اور نیت کعبہ شرط نہیں ہے، یہی صحیح ہے اور اسی پر فتویٰ ہے، المضمرات۔ ع۔ البدائع۔ مگر اختلاف ہونے کی وجہ سے نیت کر لینی اولیٰ ہے۔ الخلاصہ۔ ھ۔

اور عمارت کعبہ اور حجر اسود کی نیت کرنے سے نماز جائز نہیں ہے۔ ع۔ اگر مقام ابراہیم کی نیت کی ہو تو صحیح یہ ہے کہ نماز جائز نہ ہو گی، مگر اس وقت جبکہ اس سے مراد جہت کعبہ ہو۔ الفتح۔ اور اگر یہ نیت کی کہ میرا قبلہ میری مسجد کی محراب ہے تو نماز صحیح نہ ہو گی، مفع۔ حاصل یہ ہے کہ قبلہ کا استقبال بھی فرض ہے، اور اس کی موجودگی میں استقبال کی نیت کرنی ضروری نہیں ہے، کما فی العینی عن المبسوط۔ اسی کو صحیح کہا گیا ہے، اور اسی پر فتویٰ ہے، اور مطلقاً نیت نہ کرنی تو جائز ہے لیکن قبلہ کے خلاف کی نیت کرنا مثلاً عمارت کعبہ یا حجر اسود یا محراب مسجد کی نیت کرنا مفسد صلوۃ ہے، فرق کی وجہ یہ ہے کہ نیت نہ کرنے میں تو بغیر نیت کے بھی موافقت ہے، اور خلاف قبلہ کی نیت کرنا اصل نیت کی مخالفت ہے، یہانتک کہ اس میں کفر کا خوف ہے، جیسا کہ اس کا بیان آئے گا، اس وجہ سے جن لوگوں کے نزدیک استقبال قبلہ ہونا ہی نیت سے مستغنی کر دیتا ہے اور نیت کی ان کے نزدیک شرط نہ تھی ان کے نزدیک بھی خلاف قبلہ کی نیت کرنے کی صورتوں میں نماز کا فساد لازم آتا ہے۔

اس سے یہ بات واضح ہو گئی ہے کہ درالمختار میں جو یہ سمجھا گیا ہے کہ عمارت کعبہ و مقام ابراہیم اور محراب مسجد کی نیت کے مسائل میں مرجوح اور ضعیف قول سے متفرق ہیں کہ نیت قبلہ شرط ہے، ایسا سمجھنا ضعیف ہے بلکہ یہ مسائل تو متفق علیہ ہیں، جیسا کہ اوپر میں دلائل کے ساتھ بیان کیا جا چکا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

اگر کسی نے فرض کی نیت کر کے نماز شروع کی مگر اسے خیال نہ رہا اور نفل کا گمان کرتے ہوئے نماز ختم کی تو فرض ہی ادا ہو گی، اور اگر برعکس نفل کی نیت سے نماز شروع کی اور بدخیالی کی وجہ سے فرض پر نماز ختم کی تو وہ نفل ہو گی، قاضی خان۔ ف۔ اگر ظہر یا نفل کی نیت سے نماز شروع کی، پھر عصر کی یا جنازہ کی یا نفل کی نیت کر لی تو اگر تکبیر بھی کہدی تو پہلی نیت سے بدل گیا ورنہ پہلی نیت ہی باقی رہے گی، التاتارخانیہ وغیرہ۔

اگر ظہر کی رکعت پڑھ کر پھر ظہر کی نیت کی اور تکبیر بھی کہدی تو بھی پہلی نیت پر باقی ہے اور پہلی رکعت شمار بھی ہوگی، یہ اس صورت میں جبکہ صرف قلبی نیت کی ہو، اور اگر ایک رکعت کے بعد زبان سے بھی اس طرح کہا کہ میں ظہر کی نیت کرتا ہوں تو وہ تکبیر کہے یا نہ کہے وہ نماز ختم ہوگئی اور رکعت بھی بے اعتبار ہوگئی، الخلاصہ، اب یہاں سے یہ بیان کیا جاتا ہے کہ اگر مقتدی ہو تو اسے اپنے اقتداء کی اور اگر امام ہو تو اسے اپنی امامت کی بھی نیت کرنی چاہئے یا نہیں تو آئندہ یہ بحث آرہی ہے۔

**وان کان مقتدیا بغیرہ ینوی الصلوۃ ومتابعتہ، لانہ یلزمہ فساد الصلوۃ من جھتہ، فلابد من التزامہ.**

ترجمہ:- اور اگر وہ دوسرے کی اقتداء کرنے والا ہو تو وہ اپنی نماز کی نیت کے ساتھ اس کی اقتداء کی بھی نیت کرے گا، کیونکہ اس مقتدی کو امام کی جانب سے فساد نماز لازم آتا ہے اس لئے امام کی متابعت کو لازم کر لینا بھی اس پر ضروری ہوا۔

**توضیح:- مقتدی کی نیت، تنہا پڑھنے والا، نیت اقتداء، امام کی نماز میں شروع کرنے کی نیت، اور وقت نامعلوم، صرف اقتداء امام کی نیت، غیر معین شخص کی اقتداء کی نیت، معین شخص کی اقتداء کی نیت**

**وان کان مقتدیا بغیرہ ینوی الصلوۃ ومتابعتہ......الخ**

اگر نماز پڑھنے والا تنہا نہ ہو بلکہ دوسرے کی اقتداء میں جماعت سے پڑھ رہا ہو تو وہ اپنی نماز کی نیت کے علاوہ دوسرے کی اقتداء کی بھی نیت کرلے۔ف۔ مقتدی پر لازم ہے کہ وہ دو باتوں کی نیت کرے ایک اپنی نماز دوسری امام کی اقتداء۔

**لانہ یلزمہ فساد الصلوۃ من جھتہ، فلابد من التزامہ...... الخ**

کیونکہ امام کی نماز کبھی فاسد ہونے سے جب اس کی نماز بھی فاسد ہو جاتی ہے تو اس پر یہ ہوا کہ اس کی اقتداء کو اپنے اوپر لازم کرلے۔ف۔ تاکہ اس کی نماز میں جو فساد لازم آیا ہے اس کا ضرر اس پر اس کے قبول کرنے اور لازم کرنے سے ہو، النہایہ جیسے اسے نفع امام کی طرف سے حاصل ہوتا ہے کہ اس کی نماز میں کمال آجاتا ہے، تو نفع ونقصان دونوں امام کی جانب سے ہونے کی بناء پر اقتداء لازم ہوئی۔م۔ لہٰذا بغیر نیت کے اقتداء جائز نہ ہوگی، قاضی خان، اور تنہا پڑھنے والا صرف اللہ تعالیٰ کی خالص بندگی اور نماز کے متعین کرنے کا ذمہ دار ہوگا، اور وہ قبلہ کی بھی نیت کرلے تاکہ کسی کا اختلاف باقی نہ رہے اور سب کی نزدیک اس کی نماز صحیح ہو جائے، جیسا کہ الخلاصہ میں ہے بر خلاف شرح طحاویؒ کے کیونکہ یہ نماز بغیر امام کے تنہا بھی پڑھی جاسکتی ہے اس کے باوجود اس نے اقتداء کی نیت نہیں کی ہے، اسی لئے جمعہ جنازہ اور عیدین میں بقول مختار نیت ضروری نہیں ہے؛ کیونکہ یہ نمازیں بغیر جماعت کے تنہا نہیں پڑھی جاتی ہیں۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اگر دل کی نیت ہی متابعت ہے تو پھر زبان سے کہنے کا کوئی اعتبار نہیں ہونا چاہئے اگرچہ وہ امام کی نماز کا ہی قصد کرتا ہو، یا زبان سے کہے بشرطیکہ اس کے دل میں اقتداء کا خیال ہو، اور اگر اقتداء امام کا قصد نہیں ہے تو وہ زبان سے متابعت کہے یا نہ کہے اس سے کوئی فائدہ نہ ہوگا، اور عینی میں ہے کہ اگرچہ مخصوص اشارہ کرکے اس امام کی اقتداء کی نیت کی اور وقت نماز مثلاً ظہر کی تعین نہیں کی یا متعین امام کی نماز میں شریک ہونے کی نیت کی تو اصح قول کے مطابق نماز صحیح ہوگی، اقتداء کرنے کی نیت اس طرح کرنی چاہئے کہ یا اللہ میں وقتی فرض نماز کو قبلہ رو ہو کر اس امام کی اتباع واقتداء میں پڑھنا چاہتا ہوں، المفید، اگر امام کی نماز میں شرکت کی نیت کی مگر اسے یہ معلوم نہیں ہو سکا کہ نماز ظہر ہے یا جمعہ کی نماز ہے تو جائز ہو جائے گی، اور امام کی نماز کی نیت نہیں کی بلکہ ظہر کی نماز پڑھنے میں اقتداء کرنے کی نیت کی حالانکہ امام جمعہ کی نماز پڑھ رہا تھا تو اس کی نماز صحیح نہ ہوگی، لیکن اگر جمعہ کی نماز کی نیت کی حالانکہ امام ظہر کی نماز پڑھ رہا تھا تو نماز صحیح ہو جائیگی، اور یہی قول صحیح ہے، جیسا کہ مبسوط اور ذخیرہ میں ہے، اور اگر صرف امام کی اقتداء کی نیت کی ہو تو قول اصح میں صحیح ہوگی، معراج الدرایہ۔

اور اگر صرف امام کے اقتداء کی نیت کی مگر اس میں اس کا خیال نہیں رکھا کہ وہ زید ہے یا عمرو یا کوئی اور تو بھی نماز صحیح ہوگی،

اسی طرح اگر یہ گمان کیا کہ شاید وہ زید ہے مگر بعد کو معلوم ہوا کہ وہ بکر ہے تو بھی صحیح ہے، اور اگر زید کے اقتداء کی نیت کی مگر وہ بکر نکلا تو نماز صحیح نہ ہوگی۔ مع۔ بہتر یہ ہے کہ امام کو متعین نہ کرے بلکہ مطلق امام کی نیت کرے کہ وہ خواہ کوئی بھی ہو، جیسا کہ ظہیریہ میں ہے، اسی طرح روزہ کی قضاء میں بھی دن کا تعین نہ کرے کیونکہ اگر قضاء روزہ میں بدھ کی نیت کی مگر در حقیقت وہ جمعرات تھی تو روزہ صحیح نہ ہوگا، اس لئے بہتر یہی ہے کہ قضاء روزہ کی یا پہلے دن کی قضاء کی نیت کر لے، اسی طرح جنازہ کی نماز میں میت کی تعین نہیں کرنی چاہئے کہ وہ زید ہے یا بکر یا وہ مرد ہے یا عورت بلکہ یوں کہنا چاہئے کہ امام جس کی نماز پڑھتا ہے میں بھی اسی کے پڑھتا ہوں۔ مف۔

وقت اقتداء، نماز جمعہ میں جمعہ وظہر کی نیت، امام قعدہ میں ہو، اور نیت میں قعدہ اولیٰ کی نیت یا قعدہ فرض یا نفل کی نیت، ایسی نیت کے اگر عشاء کی نماز ہو تو اقتداء ہے اور اگر تراویح میں ہو تو نہیں، امام کو امامت کی نیت، عورت کی امامت۔

ذخیرہ میں ہے کہ ہمارے مشائخ کے نزدیک اقتداء کا بہتر وقت یہ ہے کہ امام تکبیر سے فارغ ہو جائے، اگر امام اپنی امامت کی جگہ کھڑا ہوا اور اسی وقت مقتدی نیت کرے تو ہمارے عام علماء کے نزدیک جائز ہے۔ ع۔ مقتدی کے لئے بہتر صورت یہ ہے کہ امام کی نماز اور اس کی اقتداء کی نیت کرے، یا امام جو پڑھتا ہے اس کی اقتداء کرے، المحیط، اگر نماز جمعہ میں جمعہ اور ظہر دونوں کی نیت کی تو بعضوں نے اسے جائز کہا ہے، مگر نماز جمعہ کو ترجیح دی ہے، قاضیخان، اگر کسی نے امام کو قعدہ میں دیکھ کر یہ نیت کی کہ اگر یہ قعدہ اولیٰ میں ہے تو میں نے اقتداء کی ورنہ نہیں، تو اقتدا صحیح نہ ہوگی، اور اگر اس طرح نیت کی کہ اگر قعدہ اولیٰ میں ہے تو میں نے فرض کی اقتداء کی ورنہ نفل کی تو فرض کی اقتداء صحیح نہیں ہے، التجنیس۔

اور اگر عشاء کی نماز میں ہے تو میں نے اقتداء کی اور اگر تراویح میں ہے تو نہیں، تو اگرچہ امام عشاء کی نماز میں ہو پھر بھی اقتداء صحیح نہ ہوگی، اور اگر اس طرح نیت کی کہ اگر امام عشاء میں ہو تب بھی میں نے اقتداء کی اور اگر تراویح میں ہے جب بھی میں نے اقتداء تو کوئی بھی نماز ہو اقتداء صحیح ہوگی، الخلاصہ، امام کو اپنی امامت کی نیت کرنی عام فقہاء کے نزدیک شرط نہیں ہے۔ ع۔ یہانتک کہ اگر یہ نیت کی کہ میں فلاں شخص کی امامت نہ کروں گا، پھر بھی دوسرے شخص نے اس کی اقتداء کر لی تو بھی جائز ہے، قاضی خان، لیکن عورتوں کی امامت بغیر نیت کے صحیح نہ ہوگی، المحیط، بعضوں نے کہا ہے کہ صحیح ہوگی۔ ت۔ جیسا کہ جنازہ کی نماز میں عورتوں کا اقتداء کرنا بغیر اس کی امامت کی نیت کے بھی بالاتفاق صحیح ہوگی، د، جمہور کے نزدیک جمعہ اور عیدین میں بغیر نیت کے درست نہیں ہے۔ ط۔ اور اصح قول میں درست ہے، الخلاصہ۔ د۔

یہ اختلاف اس صورت میں ہے کہ عورت نے کسی مرد کے محاذی (یا متصل) ہو کر اقتداء نہ کی ہو لہٰذا اصح قول کے مطابق اس کی نماز درست ہوگی، اور اگر سوائے جنازہ کی نماز کے دوسری نماز میں عورت نے مرد کے متصل (محاذی) ہو کر اقتداء کی تو یہ بات بالاتفاق شرط ہے کہ امام نے اس عورت کی امامت کی نیت بھی کی ہو۔ ت۔ واضح ہو کہ کسی کے لئے بھی یہ بات جائز نہیں ہے کہ فرض یا نفل یا سجدہ تلاوت یا نماز جنازہ میں قبلہ رخ ہوئے بغیر کسی اور رخ کی طرف نماز ادا کرے۔ السراج۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ قول مذکور معتزلہ کا ہے، اور ہمارے نزدیک اس مسئلہ میں تفصیل ہے جس کی تفصیل ابھی استقبال قبلہ کی بحث میں آرہی ہے۔

**قال و یستقبل القبلة لقوله تعالیٰ ﴿فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾ ثم من کان بمکة ففرضه اصابة عینها، و من کان غائبا ففرضه اصابة جهتها هو الصحیح، لان التکلیف بحسب الوسع.**

ترجمہ:- اور قبلہ کی طرف متوجہ ہو، اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے کہ تم اپنی چہروں کو اس مسجد حرام کی طرف پھیر لو، اب جو شخص مکہ ہی میں ہو اس کے لئے عین مسجد کی طرف رخ کرنا فرض ہے، اور جو شخص عین کعبہ سے دور ہو تو اس کے لئے

صرف اس کی جہت کی طرف منہ کرنا فرض ہے یہی قول صحیح ہے، اس لئے شریعت میں وسعت کے مطابق ہی تکلیف دی جاتی ہے۔

توضیح:-استقبال قبلہ فرض، نفل، سجدہ تلاوت اور نماز جنازہ میں بھی ہے، قرآن پاک سے دلیل، باندی نماز میں سر کھولے ہوئے تھی کہ آقا نے اسے آزاد کردیا، قبلہ کے بارہ میں ایک آدمی کی خبر، بالقصد قبلہ رخ ہونے کو چھوڑ دینا، نماز میں قبلہ کی طرف سے چہرہ یا سینہ پھیرنا، مکہ میں نماز، جہت کعبہ کا پہچاننا، بیت اللہ کے اندر اور اس کی چھت پر نماز پڑھنا

قال و یستقبل القبلة لقوله تعالیٰ ﴿فَوَلُّوْا وُجُوْهَكُمْ شَطْرَهٗ﴾ ......الخ

یعنی شرط نماز یہ بھی ہے کہ قبلہ کی طرف نمازی متوجہ ہو۔ف۔یہ توجہ خواہ حقیقتاً ہو یا حکماً جیسا کہ عاجز اور مجبور حکماً متوجہ ہوتے ہیں۔د۔یعنی مریض یا خائف یا دل سے کسی رخ تحری کرنے والے کا رخ شریعت کی نظر میں قبلہ ہی کی طرف ہوتا ہے، قبلہ کی طرف متوجہ رہنے کا حکم حقیقت میں نمازی کا ایک امتحان ہوتا ہے کہ اس بات کے باوجود کہ اس کے اعتقاد میں اللہ عزوجل کے لئے کوئی جہت نہیں ہوتی ہے وہ ہر جگہ ہوتا ہے ایک ہی طرف متوجہ رہتا ہے، وہی توجہ پہلی شریعت یعنی یہود و نصاریٰ میں بیت المقدس کی طرف تھی، اور شریعت حنیفیہ (محمدیہ) میں کعبہ ہے، اس سے اصل مقصود اللہ تعالیٰ کو سجدہ کرنا ہے، اور کعبہ تو صرف جہت عبادت ہے، یہی وجہ ہے کہ عین کعبہ کو سجدہ کرنا کفر ہے۔د۔ش۔ط۔اور یہ استقبال واجب (لازم) ہے اس حکم خداوندی ﴿فَوَلُّوْا وُجُوْهَكُمْ شَطْرَهٗ﴾ کہ تم اپنے چہروں کو المسجد الحرام کی جانب کرلو۔ف۔اس آیت سے نماز میں استقبال فرض ہو گیا نمازی جہاں کہیں بھی ہو۔

اور حضرت براء بن عازبؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ جب ہجرت کر کے مدینہ منورہ تشریف لائے تو اللہ تعالیٰ کے حکم سے سولہ یا سترہ مہینے بیت المقدس کی طرف متوجہ رہ کر نماز ادا کرتے رہے، مگر آپ کی طبعی خواہش ہوتی تھی کہ آپ کا قبلہ خانہ کعبہ ہو جاتا، بعد میں آپ کی یہ دلی مراد پوری ہو گئی، پھر سب سے پہلی نماز جو خانہ کعبہ کی طرف منہ کر کے مدینہ منورہ میں ادا کی گئی وہ عصر کی نماز ہوئی، آپ کے ساتھ پڑھنے والوں میں سے ایک شخص باہر کی طرف گیا راستہ میں ایک مسجد میں نمازیوں کو بیت المقدس کی طرف منہ کر کے رکوع کرتے ہوئے پایا تو اس نے بآواز بلند کہا میں اللہ کو گواہ بنا کر کہتا ہوں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کے ساتھ کعبہ کے رخ پر نماز پڑھی ہے، یہ سن کر وہ لوگ اسی حالت میں رکوع کئے ہوئے جانب کعبہ پھر گئے، بخاری و مسلم دونوں نے اس کی روایت کی ہے، ایک دوسری روایت میں ہے کہ وہ اس وقت صبح کی نماز میں تھے۔ع۔

رسول اللہ ﷺ پر خانہ کعبہ کی طرف منہ کرنے کا حکم ظہر یا عصر میں نازل ہوا تھا مگر اہل قبا کو اس کی خبر اس شخص کی شہادت پر صبح کی نماز میں ہوئی تھی، میں نے اس بحث کو کافی وضاحت کے ساتھ اردو تفسیر میں لکھا ہے۔م۔اس سے یہ فائدہ معلوم ہوا کہ ایک معتمد علیہ ثقہ شخص کی خبر بھی قبول کر لینی چاہئے، جیسے خبر آحاد قبول کر لی جاتی ہیں، اور یہ بھی معلوم ہوا کہ باندی اگر کھلے سر نماز پڑھ رہی ہو اور اس کا مالک اسی وقت آزاد کر دے اور وہ فوراً اپنا سر ڈھانک لے تو نماز پوری ہو جائے گی، اور یہ ہے کہ ایک ہی شخص کی خبر پر قبلہ کے بارے میں عمل درست ہے۔مع۔

اور آیت پاک ﴿فَوَلُّوْا وُجُوْهَكُمْ﴾ الخ سے استقبال کی فرضیت ثابت ہوئی، اسی بناء پر اگر کوئی شخص قصداً قبلہ کی طرف استقبال نہ کرے تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس پر کفر کا حکم صادر ہو گا اس شرط کے ساتھ کہ اس نے ایسا تحقیر اور استخفاف کے طور پر کیا ہو، اور اگر یہ نیت نہ ہو تو صرف فرض کو عمداً ترک کرنے کی وجہ سے کفر لازم نہیں آئے گا، ہاں اگر فرضیت سے ہی انکار کر دے، یہی حکم اس شخص کے لئے بھی ہے جس نے ناپاکی کی حالت میں نماز پڑھی ہو، یا ناپاک کپڑوں میں نماز پڑھی ہو، مگر قاضی

ابو علی سعدیؒ نے ناپاکی کی حالت میں نماز پڑھنے پر کفر کا حکم دیا ہے، اور صدر شہیدؒ نے بھی اسی قول کو قبول کیا ہے۔ ف۔ مگر حق بات یہ ہے کہ استہزاء اور استخفاف کے بغیر مذکورہ کسی صورت میں بھی کفر لازم نہیں آئے گا۔ م۔

اگر قبلہ کی طرف سے صرف چہرہ پھیر دیا تو نماز فاسد نہ ہوگی، اور اگر سینہ بھی پھیر دیا تو فاسد ہو جائے گی، مگر کہا گیا ہے کہ یہ قول امام اعظمؒ کا نہیں ہے بلکہ صاحبینؒ کا ہے کیونکہ نمازی جب تک مسجد میں اور چھوڑ دینے کی نیت سے منہ نہ پھیرا ہو اس وقت تک اس کی نماز نہیں ٹوٹتی ہے، چنانچہ اگر اس نے نماز مکمل کر لینے کے گمان سے قبلہ کی طرف سے منہ پھیرا اور اسے خیال آگیا کہ ابھی تک نماز مکمل نہیں ہوئی بلکہ دو ایک رکعت باقی رہ گئی ہے، امام اعظمؒ کے نزدیک وہ جب تک مسجد میں ہو اسی پر بناء کر کے باقی نماز مکمل کر لے، لیکن صاحبینؒ کا اس میں اختلاف ہے، مگر حق بات یہ ہے کہ یہ تو عذر کی وجہ سے ہے کہ اسے یہ گمان تھا کہ میری نماز مکمل ہو چکی ہے، بخلاف قصداً قبلہ کی طرف سے سینہ پھیر دینے کے کہ یہ تو بالاتفاق مفسد نماز ہے۔ من الفتح۔ الحاصل مذاق اڑاتے ہوئے استقبال قبلہ نہ کرنا کفر ہے، اور اس کے بغیر چھوڑنا حرام اور استقبال قبلہ فرض ہے، خواہ جہت کعبہ ہو یا عین کعبہ کی طرف ہو، اس تفصیل کے ساتھ۔

**من كان بمكة ففرضه اصابة عينها...... الخ**

جو شخص مکہ معظمہ میں موجود ہو اس کا فرض ہے کہ عین کعبہ کو قبلہ بنائے اسی طرف توجہ کرے۔ ف۔ اس بات پر اتفاق ہے اور مکہ والوں کو عین کعبہ کی طرف توجہ کرنا لازم ہے، قاضی خان، خواہ اس کے اور کعبہ کے درمیان کوئی دیوار وغیرہ حائل ہو یا نہ ہو، التبیین، یہانتک کہ اگر مکہ والے نے اپنے گھر میں نماز پڑھی تو اس پر لازم ہے کہ اس طرح پڑھے کہ درمیان مکان و دیوار دور کر دی جائے تو کعبہ کا حصہ اس کے سامنے آئے۔ الکافی۔ اور حطیم کعبہ کی طرف متوجہ ہو کر پڑھنا جائز نہیں ہے، المحیط۔

**ومن كان غائبا ففرضه اصابة جهتها هو الصحيح...... ال**

اور جو کوئی مکہ سے غائب ہو۔ ف۔ یعنی باہر ہو اس طور سے کہ وہ نظر نہ آتا ہو تو اس کا فرض ہے جہت کعبہ کی طرف رخ کرے۔ ف۔ یہی قول عام مشائخ کا ہے۔ التبیین۔ یہی صحیح قول ہے۔ ف۔ الحاصل جو شخص کعبہ کو دیکھ سکتا ہو اس پر لازم ہے کہ عین کعبہ کی طرف رخ کرے، اور جو دیکھ نہ سکتا ہو وہ جہت کعبہ کی طرف رخ کرے، اور یہی مختار ہے، التجنیس للمصؒ۔

**لان التكليف بحسب الوسع......الخ**

کیونکہ اللہ تعالیٰ نے بندوں کو ان کی طاقت کے مطابق مکلّف بنایا ہے۔ ف۔ اور دور میں رہنے والوں کو اتنی ہی طاقت ہو سکتی ہے کہ کعبہ کے رخ کو پانے کی کوشش کریں لیکن عین کعبہ کی طرف رخ کر لینا طاقت سے باہر ہے۔ م۔ اور جمہور علماء کا یہی قول ہے ان ہی میں سفیان ثوریؒ، ابن المبارک، احمد، اسحٰق، داؤد مزنی اور امام شافعیؒ ہیں اور ترمذیؒ نے حضرت عمرؓ، علیؓ، ابن عباسؓ اور ابن عمرؓ سے یہی روایت کی ہے۔ مع۔ خلاصہ یہ ہوا کہ جو مکہ میں ہے اس کے لئے عین کعبہ کی طرف رخ کرنا ضروری ہے، اور متون میں یہی مذکور ہے۔ م۔ اور درایہ میں کہا کہ جس شخص کے لئے اس کے اور خانہ کعبہ کے درمیان کوئی چیز حائل ہو تو اصح قول یہ ہے کہ وہ بمنزلہ غائب کے ہے، الفتح، اور اسی کو بحر الرائق میں قوی کہا ہے، پھر جو شخص مکہ سے خارج ہو اس پر جہت کعبہ کو دلیل کے ذریعہ پہچانا جاتا ہے، شہروں میں جہت کعبہ پہچاننے کی دلیل وہ محرابیں ہیں جو صحابہ کرام اور تابعینؒ نے بنا رکھی ہیں، ہم پر ان کی اتباع لازم ہے، اور اگر محرابیں کسی جگہ نہ ہوں تو وہاں کے باشندوں سے پوچھنا لازم ہے، البتہ جنگلوں اور پہاڑوں وغیرہ میں قبلہ کی دلیل ستارے ہیں، قاضی خان، قبلہ کی طرف متوجہ ہونے میں اس جگہ کا اعتبار ہے جہاں بیت اللہ (کعبہ) کی عمارت بنی ہوئی ہے یعنی خالی فضا ساتویں زمین سے عرش تک کی جگہ، اس لئے جس جگہ بھی نماز پڑھی جائے گی خواہ وہ جگہ اونچی ہو یا نیچی ہو وہ فضا سامنے میں آجائے گی، ایسا ہی مضمرات میں ہے، لہٰذا عمارت وغیرہ کی طرف توجہ کرنا نماز کے لئے مفسد ہے، کیونکہ اگر عمارت کعبہ کو اٹھا کر کسی اور جگہ رکھدی جائے تو اس کی طرف توجہ نہ ہوگی بلکہ اس میدان اور فضاء کی طرف ہوگی، اس سے یہ بات صاف

معلوم ہوئی کہ اگر کسی نے عمارت کعبہ کی طرف توجہ کا قصد کیا تو اس نے استقبال قبلہ کا خیال محو کر دیا اس لئے اس کی نماز نہ ہوگی۔ م۔ خانہ کعبہ کے اندر یا اس کی چھت پر جس طرف بھی ہو منہ کرنے سے نماز ہو جائے گی، اور دیوار کعبہ پر صرف اس کے اندرونی حصہ کی طرف منہ کرنا صحیح ہے۔ المحیط۔

**ومن كان خائفا يصلي الى اى جهة قدر لتحقق العذر فاشبه حالة الاشتباه فان اشتبهت عليه القبلة وليس بحضرته من يسأله عنها اجتهد لان الصحابة تحروا وصلوا ولم ينكر عليهم رسول الله عليه السلام ولان العمل بالدليل الظاهر واجب عندانعدام دليل فوقه والاستخبار فوق التحرى.**

ترجمہ:- اور جو شخص ڈرنے والا ہو اسے جس طرف بھی موقع اور قدرت ہو اسی طرف منہ کر کے نماز پڑھ لے کیونکہ اس کا عذر ثابت ہے، لہذا اس کے مشابہہ ہو گیا جسے اشتباہ کی حالت ہو، اگر اس پر قبلہ مشتبہ ہو جائے اور سامنے ایسا کوئی بھی نہ ہو جس سے قبلہ کے متعلق دریافت کر سکے تو وہ اجتہاد سے کام لے کیونکہ صحابہ کرامؓ بھی تحری کر کے نماز پڑھی اس کے باوجود رسول اللہ ﷺ نے اس پر کوئی ناراضگی کا اظہار نہیں فرمایا اور اس وجہ سے بھی کہ ظاہری دلیل پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے جبکہ اس سے بڑھ کر دلیل نہ ہو اور دوسرے سے دریافت کر لینا تحری کر لینے سے بھی بڑھ کر دلیل ہے۔

## توضیح:- خوف کی حالت میں نماز، قبلہ میں شبہہ ہونا، اور دوسرا کوئی موجود نہ ہو، دلیل قبلہ بتلانے والے کی شرط، تحری کا واجب ہونا

**ومن كان خائفا يصلي الى اى جهة قدر لتحقق العذر فاشبه حالة الاشتباه......الخ**

اور جو شخص خائف ہو وہ جس طرف قدرت پائے نماز پڑھ لے۔ ف۔ وہ خوف خواہ جان کا ہو یا مال کا۔ د۔ خواہ کسی انسان دشمن کا خوف ہو یا درندہ کا یا ڈکیتوں کا یا چوروں کا، التبیین، اور خائف کے ہی حکم میں ہر وہ شخص بھی ہے جس سے نماز کے ارکان مثلاً قیام رکوع ساقط ہو گئے ہوں بڑھاپے وغیرہ کی وجہ سے۔ ش۔ د۔ لتحقق العذر الخ یعنی جس طرح قبلہ مشتبہ ہونے کی معذوری صورت میں حقیقی توجہ اور استقبال کعبہ کا حکم باقی نہیں رہتا ہے اسی طرح اس شخص کے لئے بھی حقیقی استقبال کا حکم لازم اور باقی نہیں رہتا ہے جسے اس کی طرف متوجہ رہنے کی صورت میں اپنی جان اور مال کے سلسلہ میں خطرہ لاحق ہو۔ مع۔ اگر کوئی شخص اپنی اس کشتی کے ٹوٹ جانے کی صورت میں جس پر وہ سوار تھا صرف ایک تختہ پر سوار رہ گیا، اور اب نماز میں قبلہ رخ ہونے کی صورت میں اسے غرق ہو جانے کا خوف ہو تو وہ جدھر قادر ہو رخ کر کے نماز پڑھ لے۔ التبیین۔ مفع۔

کوئی شخص اتنا زیادہ بیمار ہو کر بستر پر پڑ گیا کہ وہ از خود قبلہ رو نہیں ہو سکتا ہے، اور اس کے پاس ایسا کوئی شخص بھی نہیں ہے جو اسے قبلہ رو کر سکے تو اس کے لئے یہ جائز ہے کہ جس طرف چاہے منہ کر کے نماز پڑھ لے، الخلاصہ، اور اگر اس کے پاس آدمی ہو اور وہ اس کی مدد بھی کر سکتا ہو مگر رخ درست کرنے میں اسے تکلیف اور نقصان ہو تو بھی یہی حکم ہے، الظہیر یہ۔

اگر کوئی فرض نماز کو عذر کی وجہ سے اور نفل نماز کو بغیر عذر بھی سواری پر پڑھتا ہو تو وہ جدھر بھی متوجہ ہو جائز ہے۔ المنیہ۔ کیچڑ وغیرہ کا عذر استقبال کے سلسلہ میں قابل قبول نہیں ہے، اس پر استقبال لازم ہے، اور ظہیریہ میں ہے کہ میرے نزدیک یہ حکم اس وقت ہے جبکہ جانور کھڑا ہو اور اگر چل رہا ہو تو وہ جدھر چاہے پڑھ سکتا ہے، اور یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ اگر نماز کے لئے سواری کو روک لینے سے اپنے سفر کے ساتھیوں سے چھوٹ جانے کا خوف ہو تو جائز ہے، اور اگر ایسا خوف نہ ہو تو جائز نہیں ہے، جیسا کہ امام ابو یوسفؒ سے ایسے خوف میں تیمم کا جائز ہونا مروی ہے، اور مشائخ نے اس قول کو عمدہ کہا ہے۔ مف۔ کشتی میں فرض یا نفل نماز پڑھنے والے کے لئے استقبال قبلہ واجب ہے، الخلاصہ، یہاں تک کہ اگر نماز کی حالت میں کشتی گھوم جائے تو اسے بھی قبلہ کی طرف گھومنا ضروری ہے۔ شرح المنیہ للامیر۔

**فان اشتبهت عليه القبلة وليس بحضرته من يسأله عنها اجتهد...... الخ**

پھر اگر نمازی کے لئے قبلہ مشتبہ ہو جائے کہ کس رخ پر ہے اور اس کے سامنے ایسا کوئی موجود نہ ہو جس سے سمت قبلہ معلوم کر سکے تو دل سے پوچھے اور کوشش کرے۔ ف۔ یعنی سنجیدگی کے ساتھ غور کرے اور علامات سے سمت قبلہ معلوم کرنے کی پوری کوشش کرے۔

**لان الصحابة تحروا وصلوا ولم ينكر عليهم رسول الله عليه الصلاة السلام......الخ**

اس دلیل کی وجہ سے کہ صحابہ کرامؓ نے بھی اسی طرح تحری کر کے نماز پڑھی ہے، اور رسول اللہ ﷺ نے بھی اس پر کوئی اعتراض نہیں فرمایا۔ ف۔ اور چونکہ رسول اللہ ﷺ پر یہ حکم لازم تھا کہ غلط کاموں پر نکیر فرمائیں اس سے معلوم ہوا کہ آپ نے بھی اس کی تائید فرمائی ہے۔

**ولان العمل بالدليل الظاهر واجب عندانعدام دليل فوقه والاستخبار فوق التحرى.**

اور اس وجہ سے بھی کہ ظاہر دلیل پر عمل کرنا اس وقت واجب ہوتا ہے کہ اس سے بڑھ کر دلیل نہ ہو۔ ف۔ پس جب کسی سے دریافت کرنے کا موقع نہ ہو۔ والاستخبار الخ اور دریافت کرنے کی اہمیت تحری کرنے سے زیادہ ہے۔ ف۔ لیکن اسی شخص کی خبر زیادہ قابل قبول ہوگی جو وہاں کا باشندہ ہو مسافر نہ ہو اگرچہ وہ عادل بھی ہو، اس اختلاف کا نتیجہ مندرجہ ذیل مسائل میں ظاہر ہوگا، لہٰذا تحری کا حکم اسی وقت صحیح ہوگا جبکہ قبلہ مشتبہ ہو، دوم وہاں ایسا کوئی آدمی نہ ملے جو اسے قبلہ بتا سکے، اور جوہرہ نیرہ میں ہے کہ وہاں موجود رہنے یا آدمی ملنے کا مطلب یہ ہے کہ وہ اتنی دور میں ہو کہ اسے آواز دینے سے وہ سن لے۔ انتہی۔ ھ۔ اور تبیین میں یہ قید لگائی گئی ہے کہ خبر دینے والا وہیں کا باشندہ ہو اور قبلہ کا رخ بھی پہچاننے والا ہو، ویسے یہ قید اچھی ہے، تیسری بات یہ ہے کہ اگر خود قبلہ کو ستاروں کی مدد سے نہ پہچانے تب تحری کرے؛ اور اگر وہاں کا باشندہ کوئی موجود ہو اور اس سے دریافت کئے بغیر نماز پڑھ لی تو اگر قبلہ کی صحیح ثابت ہو جائے تو وہ نماز صحیح ہوگی ورنہ نہیں۔ شرح الطحاوی۔ المنیہ۔

لیکن اگر کسی نے بغیر تحری اور کوشش کے نماز پڑھ لی تو نماز جائز نہ ہوگی بلکہ امام اعظمؒ سے ایک روایت میں کافر ہو جانا بھی منقول ہے، اور نوازل میں ہے کہ اگر قصداً مخالف قبلہ نماز پڑھنے کا خیال کر کے نماز پڑھی تو امام اعظمؒ نے فرمایا ہے کہ وہ کافر ہے اگرچہ جہت قبلہ صحیح ہو جائے، اور فقیہ ابواللیثؒ نے کہا ہے کہ یہی صحیح ہے بشرطیکہ اعتقاد کے ساتھ ایسا کیا ہو۔ ع۔ ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ اگر محراب موجود ہو تو تب بھی تحری جائز نہ ہوگی، اگر کوئی مقامی باشندہ نہ ہو یا قبلہ جاننے والا نہ ہو یا مسجد محراب کے بغیر ہو یا وہاں کے لوگوں نے نہیں بتایا ہو تو تحری کرنی چاہئے، مصنفؒ نے اپنے اس قید سے کہ وہاں کوئی حاضر نہ ہو اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ حاضر نہ ہونے کی صورت میں ادھر ادھر سے تلاش کرنے کی ضرورت نہیں ہے، واجب نہیں ہے۔ مفع۔

لیکن زیادہ قابل قبول صورت یہ ہے کہ اگر اس مسجد کے نمازی اس گاؤں میں رہتے ہوں اگرچہ فی الحال وہاں موجود نہ ہوں پھر بھی ان کو تلاش کر کے ان سے دریافت کرنا واجب ہے کیونکہ تحری اسی صورت میں جائز ہوتی ہے کہ قبلہ کو دریافت کرنے سے عاجز ہو، جیسا کہ ابن الہمامؒ نے کہا ہے، اور ایک مسئلہ ذکر کیا ہے جس میں امام محمدؒ نے تحری کے لئے عاجز ہونے کی یہی شرط ذکر کی ہے، مگر مترجمؒ کے نزدیک یہ صحیح نہیں ہے، کیونکہ امام محمدؒ نے حاضرین سے نہ پوچھنے پر یہ دلیل ذکر کی ہے، اب جبکہ لوگ غائب ہیں تو یہ شخص عاجز مان لیا گیا ہے لہٰذا اس کی تحری ایسے ہی وقت میں پائی گئی جبکہ وہ عاجز ہو چکا ہے، اور قاضی خان نے ذکر کیا ہے کہ ایک شخص نے محلّہ کی مسجد میں تحری کر کے نماز پڑھی اور وہ مخالف قبلہ ہوئی تو بھی نماز جائز ہو جائے گی، کیونکہ قبلہ پوچھنے کے لئے لوگوں کے دروازے کھٹکھٹانا واجب نہیں ہے۔ انتہی۔ اس مسئلہ سے اس بات کا فائدہ حاصل ہوا کہ گھر کے لوگ جو اتنی دوری پر ہوں کہ آواز سن سکتے ہوں وہ بھی غائب کے حکم میں ہیں۔ م۔ لہٰذا تحری کر کے پڑھنے سے نماز جائز ہو جائے گی۔

**فان علم انه اخطأ بعد ما صلى، لايعيد ها، و قال الشافعي: يعيدها اذا استدبر لتيقنه بالخطأ، و نحن نقول**

**ليس في وسعه الا التوجه الى جهة التحرى، والتكليف مقيد بالوسع، وان علم ذلك فى الصلوة استدار الى القبلة، لان اهل قباء لما سمعوا بتحول القبلة استداروا كهيأ تهم فى الصلوة، واستحسنه النبى عليه السلام.**

ترجمہ:-اگر تحری کر کے نماز پڑھ لینے کے بعد یہ معلوم ہوا کہ استقبال قبلہ میں اس نے غلطی کی ہے تب بھی اس نماز کا اعادہ نہیں کرے گا، مگر امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ اگر بعد میں یہ معلوم ہوا ہو کہ نماز کی حالت میں اس نے قبلہ کی طرف پشت کر لی تھی تو اس نماز کو دوبارہ پڑھے گا کیونکہ اس صورت میں اس کی غلطی یقینی طور سے ثابت ہوئی ہے، مگر ہم احناف کہتے ہیں کہ اس کے اختیار میں صرف اتنی بات تھی کہ وہ اپنی تحری کے مطابق ہی متوجہ ہو اور اس کی تکلیف کو اس کی طاقت اور اختیار پر ہی مقید کیا گیا ہے، اور اگر اس غلطی کا نماز کی حالت ہی میں علم ہوا ہو تو اسی وقت قبلہ کی طرف گھوم جائے کیونکہ قباء کی مسجد والوں نے اپنی نماز کی جس حالت میں قبلہ بدل جانے کے متعلق سنا اسی حالت میں وہ قبلہ کی طرف گھوم گئے، اور نبی کریم ﷺ نے بھی اسے پسند فرمایا۔

## توضیح:-نماز ختم ہو جانے کے بعد جہت قبلہ میں غلطی کا علم ہونا، نماز کی حالت میں جہت قبلہ معلوم ہونا

**فان علم انه اخطأ بعد ما صلى، لايعيد ها...... الخ**

نماز پڑھنے کے بعد اگر نمازی کو معلوم ہوا کہ میں نے قبلہ کی تعین میں غلطی کی تھی تو اب اس نماز کو دوبارہ پڑھنے کی ضرورت نہیں ہے۔ف۔کیونکہ شرعاً اس وقت اس کے لئے قبلہ تو وہی جہت ہے جو اس کے تحری میں آئے، چنانچہ اس شرعی حکم کے مطابق ہی اپنی نماز پوری کی ہے۔م۔اسی بناء پر اگر اس نے بغیر تحری کے ہی نماز پڑھی تو اس نماز کا اعادہ کرنا اس پر واجب ہوگا، اور اگر بغیر تحری کے نماز پڑھ کر فارغ ہو جانے کے بعد یہ معلوم ہو کہ نماز قبلہ ہی کے سمت میں ادا ہوئی ہے تو اس کی نماز ہو گئی کیونکہ وہ چیز خود فرض نہ ہو بلکہ دوسرے فرض کے لئے لازم کی گئی ہو اس کا کسی طرح پالیا جانا ہی کافی ہوتا ہے، جیسے کہ نماز جمعہ فرض ہے اور اس کے لئے چل کر جانا بھی فرض کیا گیا ہے۔ف۔اسی طرح اگر کوئی شخص کشتی پر سوار ہو کر نماز جمعہ کے جارہا ہو اگر اسی میں سوار دوسرے شخص سے اسی دوران کوئی کاروباری معاملہ کرنا چاہے تو کر سکتا ہے کیونکہ اصل مقصود کے حصول میں کوئی نقصان نہیں ہو رہا ہے۔م۔

اگر تحری کرنے کے بعد جو جہت سمجھ میں آئی اسے چھوڑ کر دوسری جہت کی طرف منہ کر کے نماز پڑھ لی تو نماز صحیح نہ ہوگی اگرچہ نماز کے بعد معلوم ہو کہ یہی جہت ٹھیک ہے، جیسے کہ کسی نمازی کو یہ خیال ہو کہ اسے وضوء نہیں ہے یا اس کا کپڑا ناپاک ہے یا ابھی فرض کا وقت نہیں آیا ہے، اس کے باوجود نماز پڑھ لی تو یہ نماز درست نہ ہوگی، اگرچہ اصل واقعہ اس کے خیال کے خلاف ہو، اور فتاویٰ عتابی میں ہے کہ اگر اس نے تحری کی مگر تحری میں بھی کوئی جہت متعین نہ ہو سکی، تو ایک قول میں وہ ٹھہر کر مزید انتظار کرے، ایک اور قول میں وہ چاروں طرف پڑھ لے، اور ایک تیسرے قول میں ہے کہ اسے اختیار ہے۔ الفتح۔ یعنی پڑھے یا نہ پڑھے۔م۔ مگر سب سے بہتر یہ ہے کہ نماز ادا کر لے۔ المضمرات۔اس کے بعد اگر کسی رخ پر نماز پڑھی پھر اگر یہ ظاہر ہوا کہ وہ قبلہ ٹھیک تھا تو جائز ہے، اسی طرح اگر یہ ظاہر ہوا کہ قبلہ ٹھیک نہ تھا یا کوئی فیصلہ نہ ہو سکا تو بھی جائز ہے، الظہیریہ۔

**و قال الشافعى: يعيدها اذا استدبر لتيقنه بالخطأ.....الخ**

اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ اگر تحری کرنے کے بعد یہ ثابت ہو جائے کہ نماز میں اس کی پیٹھ قبلہ کی طرف تھی تو اسے دوبارہ پڑھنا واجب ہے، کیونکہ اپنی غلطی کا یقین ہو چکا ہے۔ف۔امام شافعیؒ کا یہی ظاہر مذہب ہے، مگر ان کا دوسرا قول ہم احناف کے قول کے مطابق ہے، اور یہی ان کا مذہب مختار ہے، جیسا کہ الحلیہ للشافعیہ میں ہے، اور جب اپنی غلطی کا یقین ہو جائے اور اسے

دوبارہ پڑھنا ممکن ہو تو دوبارہ پڑھ لے، جیسے دو کپڑوں یا دو برتنوں میں سے ایک کے پاک رہنے اور دوسرے کے ناپاک رہنے میں اشتباہ ہو جائے، اور تحری کر کے ایک کی طرف دل کا میلان پا کر اسی میں نماز پڑھ لی اور بعد میں اپنی غلطی کا یقین ہو گیا یعنی نماز کا یہ برتن یا کپڑا یا پانی سب ناپاک تھا تو بالاتفاق اس نماز کا اعادہ واجب ہے تو یہی حکم تحری کی تمام صورتوں میں ہو گا۔

**و نحن نقول ليس في وسعه الا التوجه الى جهة التحرى...... الخ**

اور ہم کہتے ہیں۔ف۔ کہ قبلہ کی صورت میں تحری کرنے سے عین قبلہ پانے کا اعتبار ہو گا۔ **ليس في وسعه الخ** اس شخص کے اختیار میں اس سے زیادہ اور کچھ نہیں ہے کہ تحری کے بعد جس طرف دل کا میل پائے اسی طرف نماز میں استقبال کرے، اور اللہ کی طرف سے بھی تکلیف تو طاقت اور اختیار کے مطابق ہی دی جاتی ہے۔ف۔ اس لئے اس بندہ نے بھی اپنی وسعت کے مطابق حق ادا کیا ہے اس لئے اب دوبارہ اسے نماز پڑھنا لازم نہ ہو گی۔م۔ مگر کپڑے اور برتن وغیرہ میں اس کی تحری کرنے سے حقیقت میں وہ چیزیں پاک نہیں ہو جاتی ہیں، البتہ وقتی طور سے اس کے حق میں ان چیزوں کو پاک مان لیا گیا ہے، اسی وجہ سے غلط ثابت ہونے کی صورت میں اس پر گناہ لازم نہیں آتا ہے، لیکن جب غلطی ظاہر ہو جائے تو اسے دوبارہ ادا کرنا ضروری ہے، اور پانی ناپاک ہونے کی صورت میں تحری کے علاوہ بجائے وضوء کرنے کے تیمم کر لینے کی بھی گنجائش موجود تھی، اس طرح سے ہر ایک صورت میں تحری کو قائم مقام مان لینا صرف اس لئے تھا کہ وہی قدرت اور اختیار میں تھا۔ع۔م۔ اس کے علاوہ برتن اور کپڑے کی صورت میں اس کی غفلت بھی مجبوری اور تقصیر کی ایک وجہ تھی، لیکن قبلہ کے معاملہ میں تو بالکل ہی بے اختیاری اور پورے طور پر مجبوری ہے، اس لئے قبلہ کے معاملہ کو ان دونوں چیزوں پر قیاس نہیں کہا جا سکتا ہے، اس کے علاوہ جس طرح قبلہ کو پیٹھ کی طرف ہو جانے کی صورت میں غلطی پر یقین ہوتا ہے اسی طرح دائیں یا بائیں ہاتھ پر قبلہ ہونے کی صورت میں بھی غلطی کا ہونا یقینی ہو جاتا ہے۔مف۔

**و ان علم ذلك في الصلوة استدار الى القبلة، لان اهل قباء لما سمعوا بتحول القبلة...... الخ**

اگر تحری کرنے والے کو نماز کی حالت ہی میں اپنی غلطی کا علم ہو جائے تو وہ فوراً اسی حالت میں قبلہ کی طرف پھر جائے۔

**لان اهل قباء الخ** کیونکہ اہل مسجد قباء نے نماز کی حالت میں جب یہ سن لیا کہ اب ہمارا قبلہ شام میں بیت المقدس نہیں رہا بلکہ خانہ کعبہ ہو گیا ہے تو وہ اسی حالت یعنی رکوع کی ہی حالت میں کعبہ کی طرف گھوم گئے تھے، اور رسول اللہ ﷺ نے اس حکم پر انکار بھی نہ کر کے اسے ہمیشہ کے لئے صحیح قرار دیا۔ف۔ جیسا کہ صحیحین یعنی بخاری و مسلم کی حدیث کے حوالہ سے اوپر میں واقعہ بیان کیا گیا ہے۔م۔ گھومنے کی صورت یہ ہونی چاہئے کہ دائیں کی طرف سے انسان گھومے بائیں طرف سے نہ گھومے۔الکافی۔

**و كذا اذا تحول رأيه الى جهة اخرى، توجه اليها لوجوب العمل بالاجتهاد فيما يستقبل من غير نقض المؤدى قبله.**

ترجمہ:- اور ایسا ہی اس وقت بھی جبکہ تحری کرنے والے کی رائے دوسری سمت کی طرف بدل جائے تو اسی سمت کی طرف متوجہ ہو جائے، کیونکہ ادا کی ہوئی نماز کو برباد کئے بغیر نماز کے بقیہ میں اپنے اجتہاد اور تحری کے مطابق عمل کرنا واجب ہے۔

## توضیح:- چند جزوی مسائل جو تحری سے متعلق ہیں

**و كذا اذا تحول رأيه الى جهة اخرى......الخ**

اگر نماز ہی حالت میں اس کی رائے استقبال کے سلسلہ میں بدل گئی تو وہ فوراً اسی طرف اپنا رخ بدل لے۔ف۔ کیونکہ اگر اس نے کچھ تاخیر کی تو نماز فاسد ہو جائے گی۔

**لوجوب العمل بالاجتهاد فيما يستقبل من غير نقض المؤدى قبله......الخ**

کیونکہ نماز کے بقیہ حصہ میں اپنے نئے خیال اور تحری کے فیصلہ پر عمل کرنا اس کے لئے واجب ہو گیا ہے، اور اس وقت تک ادا کی ہوئی نماز کو برباد بھی نہیں کرنا ہے۔ف۔اگر سجدہ سہو واجب ہونے کے بعد ادائیگی سے پہلے رائے بدل دیا جائے تو بھی اپنا رخ بدل کر سجدہ ادا کرے یہانتک کہ اگر نماز میں ایک ایک رکعت پر اس کی رائے بدلتی رہی تو بھی وہ اپنا رخ بدلتا رہے اور یہ صحیح ہے۔د۔

## چند ضروری مسائل

اگر کسی کو ستاروں کی مدد سے قبلہ کا رخ پہچاننا آتا ہو اور فضاء بھی صاف ہو تو اس کے لئے تحری کرنا جائز نہیں ہے۔ محیط السرخسی۔ اگر کوئی ایسی مسجد میں گیا جہاں محراب نہیں اور قبلہ مشتبہ ہے اس لئے اس نے تحری کر کے نماز پڑھی بعد میں اپنی غلطی کا اسے علم ہو گیا تو اس نماز کا اس پر اعادہ واجب ہو گا کیونکہ اس نے وہاں کے باشندوں سے تحقیق کیوں نہیں کی، لیکن اگر بعد میں جہت قبلہ صحیح ہونا معلوم ہوا ہو تو وہ نماز درست مانی جائے گی۔ قاضی خان۔ اور اگر اس نے محلہ والوں سے دریافت تو کیا مگر انہوں نے نہیں بتلایا اس لئے اس نے تحری کر کے نماز پڑھ لی تو اگرچہ اپنی غلطی کا بعد میں علم ہو پھر بھی اس کی نماز صحیح ہو گی۔ محیط السرخسی۔ اگر تحری کر کے ایک رکعت ایک سمت میں پڑھی پھر دوسرے سمت کی طرف اس کی رائے بدل گئی تو دوسری رکعت اس دوسری طرف پڑھ لی، پھر اسے پہلا سمت ہی صحیح معلوم ہوا تو مشائخ کا اس صورت میں اختلاف ہے بعضوں نے کہا ہے کہ وہ ازسر نو نماز پڑھے، اور بعضوں نے کہا ہے کہ پہلے رخ پر اپنی نماز مکمل کر لے۔ قاضی خان۔ یہی قول اظہر ہے۔ واللہ اعلم۔

ایک شخص نے ایک طرف نماز پڑھی اور دوسرے شخص نے کچھ تحری کئے بغیر اس کی اقتداء کر لی ایسی صورت میں اگر قبلہ درست ہوا تو دونوں کی نماز درست ہو گی اور اگر غلط ثابت ہوا تو امام کی نماز درست ہو جائے گی مگر اس مقتدی کی درست نہ ہو گی۔ الخلاصہ۔

مکہ معظمہ میں کسی شخص پر قبلہ مشتبہ ہو مثلاً وہ کسی کمرہ میں مقید ہو اور رات بھی تاریک ہو اور وہاں ایسا کوئی نہ ہو جس سے وہ دریافت کر سکے اس لئے اس نے تحری کر کے نماز پڑھ لی اور بعد میں معلوم ہوا کہ قبلہ درست نہیں تھا تو امام محمدؒ سے مروی ہے کہ اس پر اعادہ کرنا ضروری نہیں ہے، اور قیاس کے بھی یہی قول بہت قریب ہے، یہی حکم مدینہ منورہ میں رہ کر پڑھنے کا ہو گا، الظہیریہ، اگر تحری کر کے ایک طرف ایک رکعت پڑھ لی، پھر رائے بدل گئی اور دوسری طرف دوسری رکعت پڑھی اسی طرح تیسری اور چوتھی رکعت بھی گھوم گھوم کر پڑھی تو جائز ہے۔ قاضی خان۔ اور اگر دوسری یا تیسری یا چوتھی رکعت میں کسی کو یاد آیا کہ میں نے اس سے پہلے رکعت میں ایک سجدہ چھوڑ دیا ہے تو مشائخ آپس میں اختلاف ہے مگر صحیح قول یہ ہے کہ اس کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ القنیہ۔ اظہر یہ ہے کہ فاسد نہ ہو۔م۔

کسی نے تحری کر کے ایک رکعت ایک طرف منہ کر کے نماز پڑھی جو درحقیقت غلط تھی اور اسے اس کا خیال آگیا اس لئے نماز ہی میں اس نے اپنا رخ قبلہ کی طرف کر لیا، اس کے بعد ایک شخص آیا جس کو اس کا پہلا حال معلوم ہے اس کے باوجود اس کی اقتداء کر لی تو صرف امام کی نماز صحیح ہو گی اور مقتدی کی درست نہ ہو گی۔ ایسے ہی اگر کسی اندھے نے غیر قبلہ کی طرف ایک رکعت پڑھی پھر کسی نے آکر اسے قبلہ رو کر دیا اس کے بعد دوسرے شخص نے اس کی اقتداء کر لی تو مقتدی کی نماز فاسد ہو گی اور اگر اس اندھے نے وہاں کسی کو پانے کے باوجود اس سے پوچھے بغیر نماز شروع کر دی تھی تو اس کی بھی نماز فاسد ہو گی ورنہ اس کی نماز صحیح ہو جائیگی۔ قاضی خان

اگر کچھ پر قبلہ مشتبہ ہوا اس پر کہ وہ لوگ ایسے گھر میں ہوں جہاں ایسا ذمہ دار کوئی شخص نہ ہو جس سے وہ دریافت کر سکیں، اور نہ کسی دوسری علامت سے خود قبلہ کا رخ معلوم کر سکتے ہوں یا وہ لوگ جنگل میں ہوں اس لئے ہر شخص نے اپنے طور پر تحری کی، اس کے بعد اگر ہر ایک نے اپنے خیال کے مطابق تنہا تنہا نماز پڑھی تو سب کی نماز جائز ہو گی خواہ حقیقت میں ان کا قبلہ درست

رہا ہو یا غلط ہو گیا ہو، اور اگر سب نے جماعت سے نماز پڑھی تو بھی سب کی جائز ہو گی سوائے اس شخص کے جو اپنے امام سے آگے بڑھا ہوا ہو یا اسے نماز کی حالت ہی میں اپنے امام کے قبلہ سے مخالفت کا علم ہو گیا ہو، یا نماز کی حالت میں ہی اس بات کا یقین ہو گیا ہو کہ میں امام سے آگے ہوں، یا امام کے مخالف ہو کر دوسرے رخ پر نماز پڑھی ہے۔

اگر کچھ لوگوں نے جنگل میں تحری کر کے نماز پڑھی اور ان لوگوں میں مسبوق اور لاحق بھی ہوں، اور امام کے فارغ ہونے کے بعد مسبوق اور لاحق اپنی اپنی نماز ادا کرنے کے لئے کھڑے ہو گئے اسی وقت ان کو یہ معلوم ہو گیا کہ امام کے قبلہ کے مخالف سمت میں نماز پڑھی ہے تو مسبوق کی نماز درست ہو سکتی ہے اس طرح سے کہ وہ قبلہ کی طرف اپنا رخ کرے مگر لاحق کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ الخلاصہ۔

**ومن اَمَّ قوما فی لیلۃ مظلمۃ، فتحری القبلۃ، وصلی الی المشرق، و تحری من خلفہ، فصلی کل واحد منھم الی جھۃ، وکلھم خلفہ، ولایعلمون ما صنع الامام، اجزأھم لوجود التوجہ الی جھۃ التحری، وھذہ المخالفۃ غیر مانعۃ، کما فی جوف الکعبۃ، ومن علم منھم بحال إمامہ، تفسد صلوتہ، لانہ اعتقد امامہ علی الخطأ، وکذا لوکان متقدما علی الامام، لترکہ فرض المقام.**

ترجمہ:- اگر کسی نے اندھیری رات میں کچھ لوگوں کی امامت کی اور امام نے تحری کر کے مشرق کی جانب نماز پڑھی، اور امام کے پیچھے کے لوگوں نے بھی اپنے اپنے طور پر تحری کی اور ان میں سے ہر ایک نے اپنی تحری کے مطابق جہت پر نماز پڑھی اس طرح سے کہ وہ حقیقت میں تو امام کے پیچھے ہی ہیں مگر انہیں یہ نہیں معلوم کہ امام نے کیا کیا ہے یعنی کس طرف رخ کیا ہے تو سب کی نماز صحیح ہو جائے گی، کیونکہ ہر ایک کی توجہ اپنی تحری کی طرف پائی گئی ہے، اور امام کی مخالفت جہت قبلہ میں نقصان دہ نہ ہو گی جیسا کہ خانہ کعبہ کے مسئلہ میں ہے، اور جس کسی کو اپنے امام کا حال معلوم ہو گیا ہو تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی کیونکہ اسے اس بات کا علم ہو چکا ہے کہ اس کا امام غلطی پر ہے، اور اسی طرح فاسد ہو گی اگر وہ امام سے آگے ہو کیونکہ اس نے فرض مقام یعنی اپنی جگہ کھڑے ہونے کا فرض چھوڑ دیا ہے۔

توضیح:- امام نے اندھیری رات میں تحری کر کے مشرق کی طرف متوجہ ہو کر نماز پڑھائی اور قوم اس کے حال سے بے خبر تھی، یا ان میں سے صرف چند لوگوں کو امام کا حال معلوم ہو سکا

**ومن اَمَّ قوما فی لیلۃ مظلمۃ......الخ**

اگر کسی شخص نے اندھیری رات میں کچھ لوگوں کی امامت کی۔ف۔ خواہ کسی مکان میں ہو یا جنگل میں اور وہاں کوئی ایسا کوئی شخص نہ ہو جس سے قبلہ کے متعلق دریافت کیا جا سکے یا ستاروں سے یا کسی اور چیز سے بھی کوئی سمت متعین کرنے والا نہ ہو جیسا خلاصہ کے حوالہ سے گذر چکا ہے اور ایسی مجبوری متعین ہو چکی ہو جس کی بناء پر تحری کرنی جائز ہو گئی ہو۔

**فتحری القبلۃ، وصلی الی المشرق، و تحری من خلفہ......الخ**

اس لئے امام نے تحری کر کے ایک جہت مشرق کی جانب متعین کر لی ہو۔ف۔ خواہ وہ جگہ ایسی ہو کہ حقیقت میں قبلہ وہاں سے مشرق کی جانب ہو یا نہ ہو و تحری من الخ اور امام کے پیچھے جتنے ہیں انہوں نے بھی تحری کر لی۔ف۔ کیونکہ ہر ایک پر تحری لازم ہے اور اس کے باوجود سب امام کے پیچھے رہے۔

**فصلی کل واحد منھم الی جھۃ، وکلھم خلفہ......الخ**

اور ان میں سے ہر ایک نے ایک سمت کی طرف نماز پڑھ لی۔ف۔ یعنی جس کی جس طرف تحری واقع ہوئی تھی مگر امام کی اتباع میں، (فرداً فرداً نہیں بلکہ جماعت کے ساتھ) وکلھم خلفہ الخ اس حال میں کہ یہ سب امام کے پیچھے ہی رہے۔ف۔ یعنی

کوئی بھی امام سے آگے نہ ہو خواہ وہ امام سے آگے نہ ہونے کو جانتے ہوں یا نہ جانتے ہو البتہ انہیں اتنا یقین ضرور ہو کہ امام ہمارے آگے ہے۔

**وکلهم خلفه، ولايعلمون ما صنع الامام، اجزأهم لوجود التوجه الى جهة التحرى...... الخ**

مگر یہ نہیں جانتے ہیں کہ امام نے کیا کیا ہے یعنی کس طرف رخ کیا ہے۔ ف۔ اس موقع پر اگر کوئی کہے کہ رات کی جماعت میں تو امام قراءت با آواز بلند کرتا ہے جس سے امام کا سمت اس کے مقتدی کو معلوم ہونا چاہئے تو جواب یہ ہو سکتا ہے کہ شاید وہ قضاء نماز ہو یا وقتی نماز ہی ہو مگر امام قراءت کرنا بھول گیا ہو یا آواز سے صرف اتنا معلوم ہو سکا ہو کہ وہ آگے تو ہے مگر اس کا رخ کس طرف ہے یہ معلوم نہ ہو سکتا ہو۔ ع۔ زیادہ تر گمان یہ ہوتا ہے کہ دشمنوں یا ڈاکوؤں کے ڈر کے مارے امام نے انتہائی آہستگی سے قراءت میں جہر کیا ہو جس سے صرف جہر کی تعریف صادق آجائے، اور لوگوں نے بھی آہستگی سے پڑھنے کی کوشش کی۔ م۔ تو ان کی نماز جائز ہو جائے گی۔ لوجود التوجه الخ کیونکہ تحری کے رخ پر ان کی توجہ پائی گئی۔ ف۔ اور صرف مذکورہ بات یعنی تحری اور اس پر عمل ضروری تھا۔

**وهذه المخالفة غير مانعة، كما فى جوف الكعبة...... الخ**

اور اس مخالفت کا ہونا کہ۔ ف۔ امام کا رخ کس طرف ہے اور مقتدی کا رخ کس طرف ہے تو اس سے کوئی ممانعت یا نقصان نہیں ہے۔ کما فی الخ جیسے جوف کعبہ کے مسئلہ میں ہے۔ ف۔ کیونکہ ہم احناف کے نزدیک کعبہ کے اندر ہر قسم کی نماز یعنی فرض ہو خواہ نفل ہو سب جائز ہے؛ اسی لئے جب لوگوں نے کعبہ کے اندر جماعت سے نماز پڑھی اور امام کے چاروں طرف اقتداء کرلی تو جس کی پیٹھ امام کی پیٹھ کی طرف ہو گئی یا اس کا منہ امام کی پیٹھ کی طرف ہو گا اس کی نماز جائز ہو گی، اسی طرح جس کا منہ امام کے منہ کی طرف ہو گا اس کی بھی نماز جائز ہو گی مگر مکروہ ہو گی اس صورت میں کہ اس کے اور امام کے درمیان کوئی چیز حائل نہ ہو، اور اگر اپنی پیٹھ امام کے منہ کی طرف کسی نے کی ہو تو اس کی نماز جائز نہ ہو گی۔ الجوہرہ۔ السراج۔

اور جو شخص امام کے دائیں یا بائیں ہو گا اس کی نماز صحیح ہے بشرطیکہ جس دیوار کی طرف امام کا چہرہ ہو اس کی طرف کی صف میں سے کوئی شخص امام کے اعتبار سے دیوار سے زیادہ قریب نہ ہو۔ الزاد۔ مبسوط السرخسی۔ اگر کسی نے خانہ کعبہ کے اندر ایک رکعت پڑھی اور دوسری رکعت دوسری طرف پڑھی تو نماز جائز نہ ہو گی کیونکہ پہلی رکعت کا قبلہ درست رہنے کے باوجود بلاضرورت دوسری طرف رخ پھیر لیا ہے۔ البدائع۔ مگر جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ خانہ کعبہ کے اندر امام کے رخ کے مخالف جان بوجھ کر عمداً دوسری طرف رخ کر کے نماز پڑھنے سے صحیح ہوتی ہے تو اس مسئلہ مذکورہ میں بھی ایسی مخالفت بلا قصد کے مانع نہ ہو گی۔ م۔

**ومن علم منهم بحال إمامه، تفسد صلوته...... الخ**

اور ان مقتدیوں میں سے جس کسی کو امام کا حال اور اس کا رخ معلوم ہوا اور جان بوجھ کر رخ اس کے مخالف سمت پر رکھا ہو تو اس کی نماز فاسد ہو گی۔ ف۔ کیونکہ جس کسی نے تحری کر کے اپنا رخ جس طرف رکھا ہے اس نے اسی سمت کو صحیح جانا ہے اور باقی کو غلط تو ایسی صورت میں امام کے غلط رخ کی تقلید درست نہ ہو گی۔

**لانه اعتقد إمامه على الخطأ، وكذا لو كان متقدما على الامام، لتركه فرض المقام...... الخ**

کیونکہ اس نے اپنے امام کو غلطی پر مان لیا ہے۔ ف۔ اور اگر امام کے رخ کا پتہ تو معلوم نہ ہو مگر اس کے دل میں یہ بات جم گئی ہو کہ امام کے رخ کی مخالفت ہو رہی ہے، پھر بھی نماز فاسد ہو گی، یہ ساری صورتیں اس وقت کی جب نماز کے اندر پائی گئی ہوں کیونکہ اگر نماز سے فارغ ہونے کے بعد یہ صورتیں پائی گئی ہوں تو نماز میں کوئی خرابی لازم نہیں آئے گی۔ وکذا لو کان الخ اسی طرح اگر وہ امام سے آگے ہو جب بھی نماز فاسد ہو گی کیونکہ اس نے فرض مقام یعنی اپنی جگہ کھڑے ہونے کا فرض چھوڑ دیا ہے۔

## چند ضروری مسائل

جس طرح نماز کے لئے تحری کا رخ صحیح ہے اسی طرح سجدہ سہو کے لئے بھی تحری کا رخ مان لینا بھی صحیح ہے۔ السراج۔ اگر قبلہ رخ ہونے کی صورت میں شک میں پڑے ایک رخ پر نماز شروع کردی اس کے بعد اسے شک ہوا تو اسے درست ہی سمجھا جائے گا یہاںتک کہ اس کو اس رخ کے خلاف دوسرے رخ کا یقین ہو تب اس نماز کا اعادہ واجب ہوگا۔ الخلاصہ۔ اگر درمیان نماز میں اسے اپنی غلطی کا علم ہو گیا تو ازسر نو نماز پڑھے، اور اگر یہ معلوم ہوا کہ جہت قبلہ ٹھیک ہے تو صحیح قول یہ ہے کہ اپنی نماز پوری کرلے۔ قاضی خان۔ اور اگر شک ہوا پھر بھی تحری کئے بغیر ہی نماز شروع کردی مگر نماز کے اندر وہ شک ختم ہو گیا اس طرح سے کہ جتنی رکعت پڑھی صحیح پڑھی ہے یا اس طرح سے کہ غلط پڑھی ہے، تو دونوں صورتوں میں اپنی نماز دہرادے، اور اگر نماز کے آخر تک شک ختم نہ ہوا مگر فراغت کے بعد اپنی غلطی کا علم ہو گیا یا کچھ معلوم نہ ہو سکا تو بھی ازسر نو پڑھے، اور اگر اپنی صحت کا یقین ہو گیا تو نماز پوری درست ہو جائے گی۔ الخلاصہ۔

اور اگر جنگل میں تحری کر کے ایک جانب کو متعین کرلیا اور بعد میں دو عادل آدمیوں نے آکر اسے خبر دی کہ قبلہ دوسری طرف ہے تو اگر وہ دونوں مسافر ہوں تو ان کی بات پر توجہ نہ دے، اور اگر وہ دونوں وہیں کے باشندے ہوں تو انہیں کی بات پر عمل کرنا ضروری ہوگا۔ الخلاصہ۔

اس مسئلہ سے اس بات کی تصریح معلوم ہو گئی کہ ایسی خبر جسے تحری پر ترجیح دی جاتی ہے وہی خبر ہوتی ہے جس کا خبر دینے والا وہاں کا مقامی باشندہ ہو۔ م۔ فتاویٰ کی کتابوں میں اس بات کی تصریح ہے کہ قبلہ سے منحرف ہونے سے نماز فاسد ہوتی ہے اس سے مراد اس طرح منحرف ہونا ہے جس میں مغرب کی طرف سے مشرق کی طرف ہو جائے۔ ف۔ ہمارے نزدیک تمام عبادتوں میں نیت کرنا شرط ہے رکن نہیں ہے، اسی طرح ایسی نیت جس میں خلوص نہ ہو وہ درحقیقت عبادت ہی نہیں ہے، اگرچہ وضوء کے مانند مفتاح صلوۃ ہو جاتی ہے یعنی صرف اتنی صحیح ہو جاتی ہے کہ اس سے نماز درست ہو جائے۔ م۔ د۔ ش۔ فرائض میں ریا کا اثر نہیں ہوتا ہے۔ الخلاصہ۔ اس بناء پر ریاء کے خوف سے فرائض نہیں چھوڑے جاسکتے ہیں۔ م۔

اگر کوئی عبادت خلوص کے ساتھ شروع کی گئی بعد میں ریاکاری کا خیال دل میں سما گیا تو اس سے نقصان نہ ہوگا، اور جس خلوص کے ساتھ شروع کی گئی تھی وہ اپنی جگہ باقی رہے گا، ریاء کی صورت یہ ہوتی ہے کہ اگر تنہائی میں ہو تو بالکل نہ پڑھے لیکن لوگوں کی موجودگی کی وجہ سے پڑھ لیا کرے، اور اگر یہ صورت ہو کہ لوگوں کی موجودگی میں بہتر طریقہ سے ادا کرتا ہے اور تنہا میں اچھی طرح نہیں پڑھتا ہے تو یہ مکمل ریا نہیں ہے اس لئے صرف نماز پڑھنے کا ثواب مل جائے گا لیکن اچھی طرح کا پورا ثواب نہیں ملے گا۔ المضمرات عن العتابیہ۔

اگر کسی نے کسی کہا کہ تم اگر ظہر کی نماز پڑھ لو تو تم کو ایک روپیہ دوں گا، اور اس نے ایک روپے کی لالچ میں نماز پڑھ لی تو اس کی نماز صحیح ہو جانی چاہئے اور وہ روپیہ کا مستحق بھی نہیں ہوگا، کیونکہ یہ نماز تو اس پر فرض تھی، جیسا کہ باپ نے اپنے بیٹے کو اپنی خدمت کے لئے ملازم رکھا ہو تو اس کی اجرت باپ پر لازم نہ ہوگی۔ ش۔ مختارات النوازل میں ہے کہ اس نیت سے نماز پڑھنی کہ اللہ تعالیٰ ... میرے حقداروں کو راضی کردے تو یہ بدعت ہے اور درست نہیں ہے۔ ش۔ ایک نماز کے لئے دو قسم کی نیتیں کر ڈالیں تو ان میں سے جسے ترجیح ہوگی اسی کی نیت صحیح مانی جائے گی، اور اگر دونوں برابر ہوں تو وہ نماز لغو ہو جائے گی گویا نماز شروع ہی نہیں ہوئی۔ ط۔ نماز میں وقتی نماز اور جنازہ کی نماز کی دو نیتیں کیں تو وقتی فرض نماز کی اہمیت کے پیش نظر اسی کو ترجیح ہوگی، اور

فرض و نفل کی نیتوں میں فرض کی اہمیت کی بناء پر فرض کی نیت ہو گی، اسی طرح ایک وقتی فرض اور دوسرا کوئی اور فرض میں وقتی فرض کی، اسی طرح دو قضاء نمازوں میں سے جو مقدم ہو گی اسی کا اعتبار ہو گا، اچھی طرح سمجھ لو۔ واللہ اعلم۔

**وهكذا تم المجلد الأول من عين الهداية الجديدة بعون الله تعالى وحسن توفيقه،**

**ويليه المجلد الثاني،**

تشریحات، تسہیل اور اضافۂ عنوانات کے ساتھ ایک بے مثال تشریح

زبان وبیان کے نئے اسلوب میں

# عین الہدایہ جدید

مقدمہ

استاذ الاساتذہ حضرت مولانا سلیم اللہ خان صاحب

صدر وفاق المدارس العربیہ پاکستان

پیش لفظ: مولانا مفتی نظام الدین شامزئی مدظلہم

افادات: مولانا سید امیر علی رحمۃ اللہ علیہ

تشریحات، تسہیل وترتیب جدید

مولانا محمد انوار الحق قاسمی مدظلہم

استاد ہدایہ مدرسہ عالیہ ڈھاکہ

تقریظات: مولانا احسان اللہ شائق استاد ہدایہ جامعہ حمادیہ کراچی و مولانا عبداللہ شوکت صاحب دار الافتاء جامعہ بنوریہ کراچی

دار الاشاعت

اردو بازار ایم اے جناح روڈ کراچی پاکستان

2213768

تشریحات، تسہیل اور اضافۂ عنوانات کے ساتھ ایک بے مثال تشریح

# عین الہدایہ جدید

زبان وبیان کے نئے اسلوب میں

## جلد دوم

### کتابُ الصّلوٰۃ


افادات: مولانا سیّد امیر علی رحمۃ اللہ علیہ

تشریحات، تسہیل و ترتیب جدید

مولانا محمد انوار الحق قاسمی مدظلہم
استاد ہدایہ مدرسہ عالیہ ڈھاکہ

مقدمہ

استاذ الاساتذہ حضرت مولانا سلیم اللہ خان صاحب
صدر وفاق المدارس العربیہ پاکستان

پیش لفظ: مولانا مفتی نظام الدین شامزئی مدظلہم

تقریظات: مولانا احسان اللہ شائق استاد ہدایہ جامعہ حمادیہ کراچی و مولانا عبداللہ شوکت صاحب دارالافتاء جامعہ بنوریہ کراچی



دارالاشاعت
اردو بازار ایم اے جناح روڈ
کراچی پاکستان 2213768

باہتمام : خلیل اشرف عثمانی دارالاشاعت کراچی
کمپوزنگ : مولانا طاہر صدیق صاحب
طباعت : ۲۰۰۳ء احمد پرنٹنگ پریس، کراچی۔
ضخامت : ۶۸۰ صفحات

﴿.........ملنے کے پتے.........﴾

ادارۃ المعارف جامعہ دارالعلوم کراچی
ادارہ اسلامیات ۱۹۰۔ انارکلی لاہور
مکتبہ سید احمد شہیدؒ اردو بازار لاہور
مکتبہ امدادیہ ٹی بی ہسپتال روڈ ملتان
ادارۂ اسلامیات موہن چوک اردو بازار کراچی
ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ B-437 دیب روڈ لسبیلہ کراچی

بیت القرآن اردو بازار کراچی
بیت العلوم 20 نابھہ روڈ لاہور
کشمیر بکڈپو۔ چنیوٹ بازار فیصل آباد
کتب خانہ رشیدیہ۔ مدینہ مارکیٹ راجہ بازار راولپنڈی
یونیورسٹی بک ایجنسی خیبر بازار پشاور
بیت الکتب بالمقابل اشرف المدارس گلشن اقبال کراچی

# فہرست مضامین

## عین الہدایہ جلد دوم (کتاب الصلوٰۃ)

☆☆☆☆

## باب صفة الصلاة

**فرائض الصلاة ستة: التحريمة لقوله تعالى ﴿وَ رَبَّكَ فَكَبِّرْ﴾ والمراد به تكبيرة الافتتاح، والقيام لقوله تعالىٰ ﴿وَقُوْمُوْا لِلّٰهِ قَانِتِيْنَ﴾ والقراء ة لقوله تعالى ﴿فَاقْرَءُوْا مَاتَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾.**

ترجمہ:- صفت نماز کا باب، نماز میں فرائض چھ ہیں، نمبر۱۔ تحریمہ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کی وجہ سے اور تم اپنے رب کی بڑائی بیان کرو، اس تکبیر سے مراد نماز شروع کرنے کی تکبیر ہے، نمبر۲۔ قیام کرنا ہے، اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے کہ تم اللہ تعالیٰ کے لئے خضوع یا خاموشی کی حالت میں کھڑے ہو جاؤ، نمبر۳۔ قراءت کرنا ہے اس فرمان خداوندی کی وجہ سے کہ قرآن سے تم اتنا پڑھو جتنا تم کو آسان معلوم ہو۔

### توضیح:- باب نماز کی صفت میں، نماز کے فرائض، تحریمہ، قیام، قراءۃ

**باب صفة الصلوة...... الخ**

یہ باب نماز کی صفت کے بیان میں ہے: ف۔ یہاں صفت سے مراد نماز کے ذاتی اوصاف ہے۔ف۔ اس صفت کے بیان میں فرائض، واجبات اور سنتیں (یعنی ہر وہ کام جو نماز میں کرنے کے) ہیں۔

**فرائض الصلاة ستة: التحريمة لقوله تعالى ﴿وَ رَبَّكَ فَكَبِّرْ﴾...... الخ**

نماز کے فرائض چھ ہیں۔ف۔ جو یہ ہیں (۱) تحریمہ (۲) قیام (۳) قراءت (۴) رکوع (۵) سجود (۶) قعدہ اخیر، ان فرائض میں سے کچھ افعال تو رکن ہیں جو اصل نماز کے داخلی اجزاء ہیں اور کچھ افعال شرائط فرضی ہیں، اب ان میں سے ہر ایک کی فرضیت کی دلیل اور تفصیل ذکر کی جا رہی ہے۔م۔

اول تحریمہ جو عام مشائخ کے نزدیک رکن نہیں ہے بلکہ شرط ہے۔ع۔ مگر جنازہ کی نماز میں رکن ہی ہے۔ش۔ بظاہر اسے شرائط نماز میں شمار کرنا چاہئے تھا مگر اس کا بہت زیادہ تعلق قیام کی حالت سے ہوتا ہے اس لئے وہاں ذکر نہیں کیا گیا ہے، اس تکبیر کو تحریمہ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ اس کی وجہ سے نماز میں اپنے اوپر بہت سی چیزوں کو حرام کرنا ہوتا ہے اس کی فرضیت اس فرمان باری تعالیٰ سے ہے ﴿وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ﴾ خاص اپنے رب کی تم بزرگی اور بڑائی بیان کرو، اس سے مراد تکبیر افتتاح یا افتتاحی تکبیر یعنی نماز شروع کرنے کی تکبیر ہے۔ف۔ اسی بناء مفسرین نے اس پر اجماع کیا ہے:ع۔ تکبیر کو تحریمہ کہنا مجازاً ہے، کیونکہ تحریم خود تکبیر نہیں ہوتی ہے بلکہ اس سے تحریم ثابت ہوتی ہے، اس کی تفصیل اس طرح ہے کہ بالاجماع تکبیر کا حکم خارج نماز فرض نہیں ہوا ہے لہٰذا نماز کے اندر کی فرضیت مراد ہوئی، اس طرح جہاں تک ممکن ہو اس نص کو اپنی حقیقت پر باقی رکھا گیا ہے اور یہی لازم ہے۔

اور اس کی دوسری ابوداؤد کی یہ حدیث ہے **مفتاح الصلوة الطهور و تحريمها التكبير و تحليلها التسليم**، یعنی نماز کی کنجی طہور اور تحریم اس کی تکبیر ہے تحلیل اس کی تسلیم ہے، امام نوویؒ نے احکام میں اس حدیث کی اسناد کو اچھا کہا ہے۔ف۔ اس طرح تکبیر تحریمہ ایسا فرض ہے جو شرط ہے ہر نمازی پر خواہ نمازی امام کی حیثیت سے ہو یا مقتدی ہو، یا منفرد ہو، بشرطیکہ اس کے کہنے پر وہ قدرت بھی رکھتا ہو، اسی بناء پر گونگے اور امی...... پر کہنا واجب نہیں ہے، اور معتبر یہ ہے اس تکبیر کے کہتے وقت عظمت خداوندی کا ارادہ کرے، اور فرض نمازوں میں جب کھڑے ہونے کی طاقت ہو تو اس تکبیر کے کہنے کے لئے معتبر یہ ہے کہ کھڑے ہونے کے ساتھ تکبیر کہی جائے (بیٹھے ہوئے نہیں) اور فرض نماز میں کھڑے ہونے کی طاقت نہ ہو یا نفل نماز ہو تو بیٹھ کر بھی

تکبیر کہنی جائز ہے اور یہ تکبیر خواہ عربی زبان میں ہو یا فارسی وغیرہ کسی بھی زبان میں ہو اصح قول یہی ہے، مگر اس میں اللہ کا نام ہونا ضروری ہے اگرچہ صرف اللہ کا نام ہی ہو، اصح قول کے مطابق، اور عربی زبان میں لفظ تکبیر سے ہو یا تسبیح اور تہلیل سے (مثلاً سبحان اللہ یا لاالہ الا اللہ) ہو، اگرچہ (ان الفاظ سے کہنا اللہ اکبر کی بہ نسبت) مکروہ بھی ہے، اسی طرح اللہ کا کوئی سا بھی پاک نام لینا اصح قول کے مطابق کافی ہے، اگرچہ صرف لفظ اللھم ہو، لیکن اللھم اغفرلی یا بسم اللہ الرحمن الرحیم سے افتتاح نہیں کرنا چاہئے کیونکہ ان سے خالص ذکر مراد نہیں ہوتی ہے، مزید ضروری مسائل بعد میں ان شاء اللہ ذکر کئے جائینگے۔ م۔

دوم: القیام دوسرا فرض قیام ہے۔ ف۔ یعنی کھڑے ہو کر پڑھنا یعنی اس کے لئے جو کھڑے ہونے اور سجدہ کرنے پر قادر ہو۔ ت۔ فرض نمازوں میں (کھڑے ہو کر پڑھنا فرض)۔ ع۔ اور وتر میں۔ الجوہرہ۔ اسی طرح اس نماز میں بھی جو فرض کے حکم میں (ملحق بفرض) ہو جیسے نماز نذر میں۔ د۔ اور فجر کی سنتوں میں بالاتفاق جیسا کہ الخلاصہ میں ہے۔ ش۔ اور جو شخص قیام تو کر سکتا ہو مگر سجدہ نہیں کر سکتا ہو، یا سجدہ کر سکتا ہو مگر زخم بہتا ہو اور معذور نہ ہو تو اس کے لئے بیٹھ کر اشارہ کرنا بہتر ہے، اور کبھی بیٹھنا ہی واجب ہوتا ہے جیسے کسی معذور کے کھڑے ہونے کی صورت میں طہارت ختم ہو جاتی ہو اور بیٹھے رہنے سے ختم نہ ہوتی ہو مثلاً کھڑے ہونے سے پیشاب آجاتا ہو یا کھڑے ہونے سے چوتھائی جسم ستر کا کھل جاتا ہو، یا کوئی شخص کھڑے ہو کر کچھ قرارت نہ کر سکتا ہو یا اس سے وہ رمضان کا روزہ نہیں رکھ سکتا تو اس پر بیٹھ کر پڑھنا واجب ہے، اگر مسجد میں جماعت سے پڑھنے کی نیت سے جانے کی صورت میں کھڑے ہو کر پڑھنے کی صلاحیت نہ رہتی ہو اور بیٹھنے پر مجبور ہو تو گھر ہی میں کھڑے ہو کر پڑھنا چاہئے، اسی قول پر فتویٰ دینا چاہئے۔ د۔ مگر مجتبیٰ میں کہا ہے کہ صحیح قول یہ ہے کہ جائے اور بیٹھ کر پڑھے۔ ط۔ س۔

خلاصہ یہ ہے کہ اصل قیام فرض ہے، اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے کہ ﴿وَقُومُوا لِلّٰهِ قَانِتِينَ﴾ یعنی اللہ تعالیٰ کے واسطے خضوع یا خاموشی کی حالت میں کھڑے ہو۔ ف۔ لہٰذا قیام کا حکم فرض ہے اور چونکہ بالاجماع نماز کے ماسوا کسی اور موقع میں کھڑا ہونا فرض نہیں ہے لہٰذا اس حکم کو نماز ہی کے لئے خاص کر کے فرض ہونے کا حکم کیا جائے گا، اور نفل نماز اس حکم میں نہیں ہے کیونکہ وہ تو بندہ پر لازم ہی نہیں ہے، حضرت زید بن ارقمؓ سے روایت ہے کہ ہم لوگ نماز میں باتیں بھی کرتے تھے یہانتک کہ ﴿وَقُومُوا لِلّٰهِ قَانِتِينَ﴾ کا حکم نازل ہوا، اور ہم لوگ کلام کرنے سے روک دیئے گئے، سوائے ابن ماجہ کے تمام صحاح ستہ نے اس کی روایت کی ہے۔ مع۔ قیام سے مراد اتنا کھڑا ہو جانا ہے کہ اس کی حالت میں دونوں ہاتھ سیدھے کرنے سے گھٹنے نہ پائے جائیں، بغیر عذر کے ایک پاؤں پر کھڑا ہونا مکروہ ہے، اور عذر کی حالت میں مکروہ نہیں ہے۔ الجوہرہ۔ السراج۔

سوم: القراءۃ تیسرا فرض قراءۃ قرآن پاک ہے، اس فرمان خداوندی کی وجہ سے ﴿فَاقْرَءُوْا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ﴾ یعنی قرآن سے اتنا پڑھو جتنا تمہارے لئے پڑھنا آسان ہو۔ ف۔ اس سے دو باتیں معلوم ہوئی، نمبر ا۔ یہ ہے کہ پڑھو، اس سے نماز ہی میں فرض ہوا کیونکہ بالاجماع نماز کے علاوہ کسی دوسرے موقع میں فرض نہیں ہے، نمبر ۲۔ یہ ہے کہ فرض اسی قدر ہے کہ وہ آسان ہو۔ م۔

قراءۃ قرآن صرف اسی شخص پر فرض ہے جو پڑھنے پر قادر ہو، اور یہ قراءۃ امام اور منفرد کی نماز میں رکن ہے اور متقدی کی نماز میں زائد ہے، کیونکہ اس کا کوئی خلیفہ نہیں ہے، جیسا کہ شامی میں ہے، کتنی قراءت آسان سمجھی جائے گی تو امام اعظمؒ کے نزدیک قول اصح کے مطابق ایک چھوٹی آیت ہے، جیسا کہ الخلاصہ میں ہے، مگر شرط یہ ہے کہ ایک ہی کلمہ نہ ہو، مثلاً مدھامتان، کیونکہ قول اصح میں یہ کافی اور جائز نہیں ہے، جیسا کہ ظہیریہ اور شرح المجمع لابن الملک اور السراج اور الفتح میں ہے، پھر صرف مقدار فرض پر ہی اکتفاء کرنے سے گنہگار ہوگا۔ الصدر۔ کیونکہ پوری سورہ فاتحہ اور کچھ دوسری بھی واجب ہے۔ م۔

اگر کوئی آیۃ الکرسی جیسی ایک بڑی آیت کو تھوڑا تھوڑا کر کے دو رکعتوں میں پڑھے تو عام مشائخ کے نزدیک اصح قول کے مطابق جائز ہے۔ الکافی۔ المنیہ۔ قراءۃ کی حد یہ ہے کہ صحیح حروف زبان سے ادا کرے اور خود اسے سنے، کیونکہ عام مشائخ کے

نزدیک جائز نہیں ہے۔ المحیط۔ اور یہی مختار ہے السراجیہ۔ اور یہی صحیح ہے۔ النقایہ۔
اسی انداز سے ذبیحہ پر بسم اللہ پڑھنا، اور طلاق اور عتاق کے مسائل میں انشاء اللہ کہہ کر استثناء کرنا اور ایلاء، اور بیع میں بھی ضروری ہے، المحیط، یہانتک کہ اگر حروف تو صحیح ہوں مگر خود بھی نہ سن سکے تو ذبیحہ وغیرہ واقع نہ ہوگا۔ م۔ پھر فرض نماز میں قراءۃ کرنے کی جگہ صرف دو رکعتیں ہیں المحیط، خواہ وہ فجر نماز کی ہوں یا مغرب کی، یا باقی اور نمازوں کی ہوں، اسی طرح وہ دو رکعتیں پہلی ہوں یا آخری ہوں یا پہلی دو رکعتوں میں سے کوئی ایک ہو اور دوسری دو میں سے کوئی ایک ہو، ابوالکلام۔ یہانتک کہ اگر ایک ہی رکعت میں قراءۃ کی تو نماز فاسد ہوگی، الشمنی، اور وتر و نفل کی تمام رکعتوں میں قراءۃ فرض ہے، المحیط، سوتے ہوئے قراءت کرنی اصح قول میں جائز نہیں ہے، الظہیریہ، سوائے عربی کے فارسی وغیرہ میں بالاتفاق محققین بالاجماع جائز نہیں ہے، یہی قول اصح ہے اور اسی پر فتویٰ ہے، جیسا کہ المجمع وغیرہ میں ہے، ظاہر المذہب میں صرف دو رکعتوں میں قراءت فرض ہے اور باقی رکعتوں میں فرض نہیں ہے، لیکن دلیل کے اعتبار سے باقی رکعتوں میں وجوب کا تقاضا ہے، مزید تفصیل بیان کی جائے گی۔ م۔

**والركوع والسجود لقوله تعالى ﴿وَارْكَعُوْا وَاسْجُدُوْا﴾ والقعدة في آخر الصلوة مقدار التشهد، لقوله عليه السلام لابن مسعودؓ حين علمه التشهد: اذا قلت هذا او فعلت هذا فقد تمت صلاتك، علق التمام بالفعل قرأ اولم يقرأ.**

ترجمہ:- اور رکوع و سجود کرنا اس فرمان باری تعالی کی وجہ سے وَارْكَعُوْا وَاسْجُدُوْا کہ تم رکوع کرو سجدا ادا کرو، اور نماز کے آخر میں تشہد کی مقدار بیٹھنا، رسول اللہ ﷺ کے اس قول کی وجہ سے جو آپ نے عبداللہ بن مسعودؓ کو فرمایا تھا اس وقت جبکہ انہیں تشہد سکھایا تھا کہ تم نے جب یہ کہہ لیا یا کر لیا تو تمہاری نماز پوری ہو گئی، اس میں آپ نے نماز کے تمام ہونے کو فعل تشہد پر معلق کیا ہے کہ وہ تشہد کو پڑھیں یا نہ پڑھیں۔

## توضیح:- رکوع اور سجود، قعدہ اخیرہ، ترتیب ارکان، نماز کا مکمل ہونا، ایک رکن سے دوسرے رکن کی جانب منتقل ہونا، مقتدی کا امام کی متابعت، امام کو صحیح جاننا مقتدی کا امام سے پیچھے رہنا، وقت اقتداء امام اور مقتدی کا رخ

**والركوع والسجود لقوله تعالى ﴿وَارْكَعُوْا وَاسْجُدُوْا﴾......الخ**

اور چوتھا فرض رکوع کرنا اور پانچواں سجدہ کرنا اس فرمان باری تعالی کی وجہ سے اِرْكَعُوْا وَاسْجُدُوْا یعنی رکوع کرو اور سجدہ کرو۔ ف۔ بعض نسخوں میں وَارْكَعُوْا واو کی ابتداء کے ساتھ ہے مگر یہ کاتب کی غلطی کی وجہ سے ہوا ہے، اور اس سے حکم بالاتفاق نماز میں فرضیت کا ہے۔ م۔ رکوع کی حد یہ ہے کہ ہاتھوں کو بڑھانے سے گھٹنے پائیں جائیں۔ السراج۔ اور بیٹھنے کی صورت میں سر زانو کے مقابل ہو جائے، ابوالسعود۔ د۔ ش۔ اور مکمل سجود یہ ہے کہ پیشانی اور ناک دونوں رکھی جائیں، اور اگر کوئی کسی عذر کی وجہ سے صرف کوئی ایک رکھے تو بلا کراہت جائز ہے، اور اگر کسی عذر کے بغیر فقط پیشانی رکھے تو بالاتفاق جائز ہے مگر مکروہ ہے، اور صرف ناک پر سجدہ کرنا صاحبینؒ کے قول کے مطابق جائز نہیں ہے اور اسی پر فتویٰ بھی ہے، اور اگر کوئی نہ رکھ سکے تو اس سے سجدہ ساقط ہو جائے گا وہ صرف اشارہ سے سجدہ کرے، جیسا کہ خزانۃ المفتیین میں ہے، سجدہ کے لئے ایک شرط یہ بھی ہے کہ ہر پاؤں میں سے کم از کم ایک انگلی زمین پر ضرور رہے۔ د۔ ورنہ سجدہ بالکل باطل ہو جائے گا۔ م۔

ساری امت کا اس بات پر اتفاق اور اجماع ہے کہ پہلے سجدہ کی طرح دوسرا بھی فرض ہے، الزاہدی۔ جیسا کہ ساری امت کا ہر نماز کی تعداد رکعات کے بارے میں اجماع ثابت ہے، البحر، ایسی گھاس اور روئی وغیرہ جس پر پیشانی اور ناک جم جائے اور اس کا حجم معلوم ہو تا ہو تو اس پر سجدہ کرنا جائز ہے ورنہ نہیں، عرابہ اگر بیل پر ہو تو اس پر سجدہ کرنا جائز نہ ہوگا اور اگر زمین پر ہو تو جائز ہوگا،

جیسے کہ تخت پر جائز ہے، جیسا کہ خلاصہ میں ہے، گیہوں اور جو پر سجدہ کرنا جائز ہے، لیکن کا کن، چنواں اور کودوں اگر بورے میں بند ہوں تو جائز ہوگا ورنہ نہیں، السراج، نمازی کی پیٹھ پر سجدہ جائز ہے اور غیر کی پیٹھ پر نہیں ہے، نمازی کی ران پر سجدہ کرنے کے بارے میں مختار یہ ہے کہ عذر کی وجہ سے ہو تو جائز ہوگا ورنہ نہیں، نمازی کے گھٹنے پر کسی حال میں بھی سجدہ جائز نہیں ہے جیسا کہ الخلاصہ میں ہے، نمازی کی ہتھیلی اگر زمین پر ہو تو قول اصح میں جائز ہے۔التبیین۔

مردہ کی پیٹھ پر رکھے ہوئے نمدہ پر سجدہ کرنا اس وقت صحیح مانا جائے گا جبکہ میت کا حجم محسوس نہ ہوتا ہو ورنہ صحیح نہ ہوگا، محیط السرخسی۔ اگر قدموں کی جگہ سے سجدہ کی جگہ سے ایک یا دو کچی کھڑی اینٹوں تک اونچی ہو تو اس پر سجدہ جائز ہوگا ورنہ جائز نہ ہوگا، الزاہدی، کچی اینٹ کا اندازہ ایک ہاتھ کی چوتھائی ہے۔السراج۔ ہاتھ سے مراد کہنی تک ہے۔م۔ حجت میں ہے کہ اگر کسی کے سجدہ کی جگہ پر کانٹے یا شیشے کے ٹکڑے پڑے ہوں اس لئے وہ اپنا سر وہاں سے اٹھا کر دوسری جگہ رکھ کر سجدہ کرے تو جائز ہوگا اور اسے ایک ہی سجدہ شمار کیا جائے گا، التاتارخانیہ، مگر میں مترجم کہتا ہوں کہ اگر پہلی جگہ پر تین بار تسبیح کہنے کے انداز سے پورا سجدہ نہ کیا ہو تو ایک سجدہ شمار ہی ورنہ دو سجدے شمار ہونے چاہئے۔م۔

اگر سجدہ کرتے وقت دونوں پاؤں زمین پر نہ رکھے گئے تو سجدہ صحیح نہ ہوگا، پاؤں کی انگلی بھی رکھی نہ گئی ہو تو ادا نہ ہوگا اور اگر ایک پاؤں رکھ دیا تو بلا عذر مکروہ ہوگا، شرح المنیہ للامیر، قدم رکھنے میں انگلیوں کے ساتھ رکھنا مراد ہے اگرچہ ایک ہی انگلی ہو، اور اگر جگہ کی تنگی کی وجہ سے کوئی انگلیوں کے بجائے صرف ایک پشت قدم رکھ دے دوسری نہ رکھے تو تمام نماز صحیح ہوگی جیسے ایک قدم پر کھڑا ہونا جائز ہوتا ہے، الخلاصہ یعنی عذر کی وجہ سے جائز ہے ورنہ مکروہ ہے، السراج۔م۔ اگر کسی نے سوتے ہوئے سجدہ کیا تو وہ سجدہ کا اعادہ کرے، اور اگر رکوع یا سجدہ میں سو گیا تو اس کی اعادہ کی ضرورت نہیں ہے۔ محیط السرخسی۔

**والقعدة في آخر الصلوة مقدار التشهد، لقوله عليه السلام لابن مسعودؓ حين علمه التشهد......الخ**

اور چھٹا فرض وہ تشہد کی مقدار میں قعدہ ہے جو نماز کے آخر میں ہو۔ف۔ خواہ نماز فرض ہو یا نفل ہو، تشہد یعنی التحیات سے عبدہ ورسولہ تک۔ اور یہی صحیح ہے، یعنی تشہد سے مراد اس کی ابتداء سے آخر تک ہے اور صرف شہادتین نہیں ہے، یہاں تک کہ اگر کوئی تنہا امام سے پہلے عبدہ ورسولہ تک پڑھ کر گفتگو کرلے تو اس کی نماز پوری ہوگئی۔الجوہرہ۔ **لقوله عليه السلام**......اس دلیل کی بناء پر کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کو التحیات (**عبدہ ورسولہ تک**) سکھلائی تو فرمایا کہ تم نے جب یہ کہہ لیا یا اسے کر لیا تو تمہاری نماز پوری ہوگئی۔ف۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہ کہہ لیا تو پوری ہوگئی یا کر لیا تو بھی پوری ہوگئی۔ف۔

**علق التمام بالفعل قرأ اولم يقرأ...... الخ**

اس فرمان میں آپ نے اس کے کرنے پر نماز کے پورا ہونے کو معلق کر دیا ہے خواہ اس کا کچھ حصہ بڑھا ہو یا نہ پڑھا ہو۔ف۔ تو معلوم ہوا کہ پڑھنے کی مقدار بیٹھنا فرض ہے، واضح ہو کہ مصنف ہدایہؒ نے یقین کے ساتھ کہا ہے کہ **اذا قلت هذا وفعلت هذا** کا جملہ رسول اللہ ﷺ کا مبارک کلام ہے، اور بعضوں نے یقین کے ساتھ کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے صرف التحیات پڑھائی ہے، اس کے بعد ابن مسعودؓ نے لوگوں سے اس حدیث کو بیان کرتے وقت مذکورہ جملہ اپنی طرف سے بڑھا کر کہا ہے، لیکن ہم یہ واضح کر دینگے کہ اول تو بڑھا کر کہنا اس بات کی دلیل نہیں ہوتی ہے کہ واقعہ حدیث میں یہ جملہ موجود نہیں ہے، دوسرے یہ کہ بڑھا کر بیان کرنے سے کچھ نقصان بھی نہیں ہے۔

**اس کی تفصیل یہ ہے کہ ابوداؤد کی حدیث جو عبداللہ بن محمد النفیلی سے مروی ہے اور امام احمد کی حدیث جو الفضل بن دکین سے مروی ہے اس میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی حدیث التحیات کے آخر میں اضافہ کر کے ساتھ اس طرح ہے کہ اذا قلت هذا او قضيت هذا فقد قضيت صلا تك ان شئت ان تقوم فقم وان شئت ان تقعد فاقعد یعنی التحیات للہ سے عبدہ**

ورسولہ کے بعد یہ جملہ بھی زائد ہے کہ جب تم نے یہ کہہ لیا یا یہ کر لیا تو تم نے اپنی نماز پوری کر لی، اس کے بعد اگر کھڑے ہونا چاہو تو کھڑے ہو جاؤ اور اگر بیٹھے رہنا چاہو تو بیٹھے رہو، اس حدیث میں کہیں اس بات کا کوئی اشارہ نہیں ہے کہ **اذا قلت هذا او قضيت هذا الخ** کا جملہ خود حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا مقولہ ہے، اور دار قطنی کی روایت میں اوقضیت کی جگہ اوفعلت ہے جیسا مصنفؒ نے لکھا ہے، البتہ شبابہ بن سوار نے زہیر بن معاویہ سے عبدالرحمٰن بن ثابت نے جس سے مفصل روایت کی ہے کہ یہ جملہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے کلام کا حصہ ہے۔

اور نوویؒ نے کہا ہے کہ تمام حفاظ حدیث اس بات پر متفق ہیں کہ یہ جملہ مدرج ہے یعنی عبداللہ بن مسعودؓ کے کلام کا حصہ ہے جو حدیث کے کلمات سے مل گیا ہے، عینیؒ نے اس مدرج کا جواب دیا ہے کہ اس طرح بھی تو کہا جا سکتا ہے کہ یہ کلام خود آں حضرت ﷺ کا بھی مقولہ ہے اور ابن مسعودؓ نے کبھی تو حضرت ﷺ کا کلام بیان فرمایا ہے، اور کبھی اسی کو اپنی طرف سے بیان فرمادیا ہے۔

بندہ مترجم کہتا ہے کہ اس بیان سے تمام روایت میں مطابقت اور موافقت اچھی طرح ہو جاتی ہے، اور کسی طرح کی ظاہری مخالفت باقی نہیں رہ جاتی ہے، ابن الہمامؒ نے اس کی تائید میں کہا ہے کہ اگر یہ جملہ مدرج بھی ہو یعنی ان کی اپنی طرف سے بڑھایا ہوا ہو تو اس پر زیادہ سے زیادہ یہی کہنا ہوگا کہ یہ جملہ موقوف ہے یعنی خود ابن مسعودؓ کا مقولہ ہے، جبکہ ایسے مسائل میں موقوف بھی مرفوع کے حکم میں ہوتا ہے۔

ف۔ اور اس سے استدلال کا طریقہ یہ ہوا کہ رسول اللہ ﷺ نے اس جملہ پر نماز کا مکمل ہونا معلق کیا ہے یعنی جب یہ ہو جائے تب نماز تمام ہے تو اس عبادت کو اس طرح مقدر مانا جائے گا کہ **اذا قلت هذا وانت قاعده او فعلت القعود ولم تقل فقد تمت صلا** تک یعنی جب تم نے **التحيات لله الخ** کو کہا اس حالت میں کہ تم بیٹھے رہو یا تم بیٹھے ہی رہے حالانکہ کچھ نہیں کیا تو بھی تمہاری نماز پوری ہو گئی، اس سے معلوم ہوا کہ (لفظیا) قول سے متعلق ہے یعنی کہا یا نہ کہا؟ اور فعل سے متعلق نہیں ہے، کیونکہ فعل تو بہر حال ثابت ہے خواہ پڑھے یا نہ پڑھے تو بہر حال ثابت ہے، لہٰذا نماز کا تمام ہونا بھی دو باتوں پر موقوف ہوا پڑھے یا پڑھے، لیکن بیٹھنا تو پڑھنے کی حالت میں بھی موجود ہے، اس طرح بیٹھ جانا ہی حقیقتاً مشروط ہے کیونکہ بیٹھ کر پڑھنا تو اجماع کی دلیل سے ثابت ہے، اب نماز کا تمام ہونا اسی فعل پر موقوف ہوا، اور اس کی فرضیت اس حدیث مذکور کی وجہ سے نہیں ہے کیونکہ فرض تو وہ ہے جو کسی قطعی دلیل سے ثابت ہو جبکہ یہ حدیث خبر واحد ہے، بلکہ اس کی فرضیت اس دلیل قطعی یعنی فرمان باری تعالی ﴿اَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ﴾ سے ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ تم نماز کو اس کی تمام شرائط اور ارکان کے ساتھ ادا کرو، اور چونکہ یہ بیان و فرمان مجمل ہے اور یہ حدیث مذکور اس کے ایک جزو یعنی قعدہ اخیر کا بیان ہے، اور قاعدہ ہے کہ جب مجمل قرآن کا بیان کسی حدیث واحد سے ہوتا ہے تو اس سے حاصل شدہ تفصیل بھی قرآن ہی کی طرف منسوب ہوتی ہے، یہی صحیح ہے، اس طرح یہ ہوا کہ قعدہ جو نماز میں فرض ہے یہ بھی قرآن ہی سے ثابت ہوا۔

اس بات پر اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ مذکور دلیل کی وجہ سے تو التحیات پڑھنی بھی فرض ہو جائے، تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ اس کا پڑھنا فرض نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ قراءت کا فرض ہونا قرآن میں مجمل نہیں ہے کیونکہ اس کی فرضیت کی آیت ﴿فَاقْرَءُوْا مَاتَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ﴾ میں خود منْ بیانیہ موجود ہے یعنی صرف قرآن کا پڑھنا فرض ہے (کسی اور چیز کا پڑھنا فرض نہیں ہے)۔ مع۔ اب قعدہ اولی کو فرض نہ ماننے کی وجہ یہ ہے کہ ایسی حدیثیں پایہ ثبوت کو پہونچ چکی ہیں کہ رسول اللہ ﷺ سے غلطی سے قعدہ چھوٹ جانے کی صورت میں آپ اس کی ادائیگی کے لئے دوبارہ نہیں لوٹے ہیں اس سے یہ بات واضح ہو گئی کہ وہ فرض نہ تھا اگر ایسا ہوتا تو یاد آتے ہی آپ اس کی ادائیگی کے لئے دوبارہ ضرور لوٹ آتے۔

اسی طرح قراءت فاتحہ اور طمانیت کو فرض نہ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ ان کے فرض کہنے کی وجہ سے قراءت قرآن میں جو

سہولت من جانب اللہ دی گئی ہے اس کا منسوخ ہونا لازم آجاتا، ایسی طرح بہت سے ایسے افعال جنہیں سنت کہا جاتا ان کو فرض نہ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ ان کے ثبوت میں جتنے دلائل ہیں ان میں سنتوں کے ہی دلائل پائے گئے ہیں اور دلائل قطعیہ نہیں پائے گئے اس لئے ہم انہیں بھی فرض نہ کہہ کر سنت کہتے ہیں۔مف۔واضح ہو (کہ رکن اور فرض میں کچھ فرق ہے اس طرح سے) کہ ہر رکن تو فرض ہوتا ہے مگر ہر فرض کا رکن ہونا ضروری نہیں ہے۔

اب سوال یہ ہوتا ہے کہ قعدہ اخیرہ فرض ہو کر رکن بھی ہے یا نہیں تو محیط اور ایضاع میں ہے کہ یہ قعدہ بھی دوسرے فرضوں کی طرح ایک رکن نہیں ہے، یہی قول امام شافعیؒ اور احمد وغیرہم رحمہم اللہ کا ہے، امام مالکؒ نے فرمایا ہے کہ یہ سنت ہے، کیونکہ کسی چیز کا رکن وہ ہوتا ہے جس سے اس چیز کی تفسیر ہوتی ہے جبکہ نماز کی تفسیر میں صرف قیام، قراءت، رکوع و سجود آتا ہے اور قعدہ سے اس کی تفسیر نہیں ہوتی ہے، جیسا کہ عینی میں ہے۔

اور نہایہ میں ہے کہ اسی بناء پر اگر کسی نے قسم کھائی کہ میں نماز نہیں پڑھوں گا تو قیام، قراءت، رکوع و سجود کے بعد سر اٹھاتے ہی وہ حانث ہو جائے گا، قعدہ اخیرہ کی ادائیگی پر موقوف نہ ہوگا، اور سراجیہ میں ہے کہ جو کوئی اس کی فرضیت کا منکر ہوگا وہ کافر نہ ہوگا، مگر بدائع میں کہا ہے کہ وہ رکن تو ہے مگر رکن اصلی نہیں ہے بلکہ رکن زائد ہے، اور صحیح یہ ہے واللہ اعلم کہ وہ فرض ہی ہے بلکہ نہایہ میں کہا ہے کہ اس کی تحقیق اس طرح ہے کہ یہ قعدہ عمل کے اعتبار سے تو فرض ہے مگر اعتقاد کے اعتبار سے فرض نہیں ہے کیونکہ خبر الواحد سے اس کا ثبوت ہوا ہے، جیسا کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وتر ہے، اور چونکہ قعدہ واجب کے درجہ میں ہے اسی لئے اس کا منکر کافر نہیں ہوتا ہے، اسی بناء یہ دیکھا جاتا ہے کہ امام مالکؒ، زہری اور ابو بکر الاصم کے نزدیک یہ سنت ہے سوائے سلام کیلئے اندازے کے۔مع۔

اور متون کی بعض کتابوں میں بعض مسائل سے استنباط کر کے امام صاحب کے نزدیک خروج بصنعہ کو بھی فرض شمار کیا گیا ہے، یعنی نماز کے تمام کام ختم کرنے کے بعد اپنے کسی اختیاری کام سے نماز سے باہر ہو جانا، تنویر میں بھی اس کو فرض ہی کہا ہے، لیکن ہندیہ میں ہے کہ خروج بصنع المصلی کسی طرح فرض نہیں ہے، اور یہی صحیح ہے، التبیین، العینی، اور بہت سی کتابیں، اور زیلعی وغیرہ نے ذکر کیا ہے کہ امام اعظمؒ اور صاحبینؒ سب کے نزدیک وہ بالاتفاق فرض نہیں ہے، مجتبیٰ میں کہا ہے محققین اسی کے قائل ہیں۔د۔

### اب کچھ اور فرائض بھی قابل ذکر ہیں:

نمبر ۱۔ مثلاً قیام کو رکوع سے اور رکوع کو سجود سے مقدم کرنا یعنی فرائض میں ترتیب کرنا بھی فرض ہے۔

نمبر ۲۔ نماز کو مکمل کرنا۔

نمبر ۳۔ ایک رکن سے دوسرے رکن کی طرف منتقل ہونا کیونکہ ان چیزوں کے بغیر نماز نہیں ہوتی ہے اس لئے یہ چیزیں بھی فرض ہوئیں۔مف۔

نمبر ۴۔ مقتدی پر فرض ہے کہ فرائض میں اپنے امام کی اتباع کرے۔د۔اگر واجب اور سنت کاموں میں امام کی اتباع نہ ہو سکے بلکہ چھوٹ جائے تو بھی نماز فاسد نہ ہوگی۔ش۔

نمبر ۵۔ مقتدی کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ وہ اپنے امام کی نماز کے صحیح ہونے کا یقین رکھے۔د۔اسی بناء پر اگر امام نماز تو حقیقت میں صحیح ہو رہی ہو مگر کسی وجہ سے مقتدی امام کی نماز کے غلط ہونے کا یقین کرتے ہوئے بھی اس کی اتباع کر رہا ہو تو مقتدی کی نماز فاسد ہوگی، مثلاً امام نے تحری کر کے ایک رخ پر نماز شروع کی مگر مقتدی کی رائے میں وہ غلطی پر ہو تو فقط اسی مقتدی کی نماز فاسد ہوگی، حقیقی مقتدی کی اقتداء شافعیؒ امام کے پیچھے صحیح ہوگی یا نہیں اس کی بحث انشاء اللہ عنقریب بالتفصیل آئے گی۔

نمبر ۶۔ مقتدی اپنے امام سے آگے نہ بڑھ جائے یعنی ایڑیاں امام سے آگے بڑھی ہوئی نہ ہو۔
نمبر ۷۔ اقتداء کرتے وقت اسے یہ معلوم نہ ہو کہ امام کا رخ اس کے رخ کے خلاف ہے۔ د۔ یہ بات پہلے گذر چکی ہے۔

## نماز وقتی اور قضاء

نمبر ۸۔ جو شخص وقتی نماز پڑھ رہا ہو اس پر قضاء کا پہلے ادا کرنا اس وقت لازم نہ ہو۔
نمبر ۹۔ عورت اس کے قریب اس طرح نہ ہو جس سے نماز فاسد ہوتی ہے۔

نمبر ۱۰۔ تعدیل ارکان رکوع میں اس کے بعد اس سے کھڑے ہونے میں، سجدہ کرنے میں، دونوں سجدوں کے درمیان (بیٹھنے یا) جلسہ کرنے میں فرض عملی ہے، یہ قول امام ابو یوسف امام شافعی امام مالک اور امام احمدؒ کا ہے اور عینیؒ وغیرہ نے کہا ہے کہ یہی قول مختار ہے اور اسی کو ابن الہمامؒ نے بھی قبول کیا ہے، تعدیل کرنے سے مراد یہ ہے کہ تمام اعضاء میں سکون آجائے اور بندھن اور جوڑوں کی حرکت ختم ہو جائے اس کے پائے جانے کے لئے کم از کم ایک مرتبہ تسبیح کی گنجائش ہو، تسبیح سے مراد مثلاً سبحان ربی الاعلی کہنا ہے، جیسا کہ عینی اور النہر میں ہے، اور امام اعظمؒ وامام محمدؒ کے نزدیک رکوع و سجود اور ہر رکن اصلی میں اعتدال واجب ہے، اور یہی صحیح ہے، المنیہ، اور رکوع سے اٹھتے وقت اور سجدوں کے درمیان جلسہ میں ان کے نزدیک واجب نہیں ہے، فقہاء کا اسی پر اتفاق ہے، جیسا کہ الظہیریہ اور الکافی میں ہے، مگر محیط میں رکوع کے بعد قیام ترک کرنے کی صورت میں بغیر کسی اختلاف کے سجدہ سہو کرنے کو واجب بتایا ہے۔ ع۔ م۔

## توضیح از مترجم

اب بندہ مترجم کے نزدیک مذکورہ فرائض میں سے اکثر واجبات ہیں، اور ان کے فرض کہنے پر دلائل پیش کرنا مشکل ہے، جس کا کچھ بیان آئندہ آئے گا، واضح ہو کہ فرائض کے ادا کرتے وقت ہوش گوش کا رہنا بھی ضروری ہے یعنی ادا کرنے والا بیدار و ہوشیار ہو، اسی بناء پر اگر کسی نے سوتے ہوئے کوئی فرض ادا کیا تو اس کا کوئی اعتبار نہ ہوگا، اصح قول کے مطابق اگرچہ وہ فرض قراءت ہو یا قعدہ اخیرہ ہو، در مختار میں ہے کہ اس میں غفلت سے کوئی نقصان نہ ہوگا، اسی بناء پر اگر جاگتے ہوئے مگر بدخیالی کے عالم میں بھی کوئی فرض ادا کر لیا تو کوئی نقصان نہ ہوگا۔

بندہ مترجم کا کہنا ہے کہ اس طرح بدخیالی میں پورے فرائض بھی کوئی ادا کرلے تو بھی نقصان نہ ہوگا، لیکن یہ فتویٰ صرف ظاہری طور پر ہے یعنی ظاہر میں اس کے ذمہ سے فرض ساقط کا فتویٰ دیا جائے گا، مگر دیانتداری کے فتویٰ کے مطابق اس کے حصہ میں وہی ہوگا جو اس نے ہوش اور عقل و سمجھ کے ساتھ کیا ہوگا، جیسا کہ فتح القدیر میں حدیث سے استدلال کیا ہے، اس کے بارے میں بہت سی احادیث مروی ہیں، لہٰذا بہتر اور صحیح یہی ہے کہ غفلت کے ساتھ نماز ادا ہونے کے جواز کو تفصیل کے ساتھ بیان کرنا چاہئے، یا یہ حکم دینا ہی نہیں چاہئے۔ م۔

سوتے ہوئے میں جو رکن ادا کیا گیا ہو اس کو دوبارہ ادا کرنا ضروری ہے ورنہ نماز باطل ہوگی، لہٰذا اگر سوتے ہوئے میں رکوع یا سجدہ ادا کیا ہو تو اسے دوبارہ کرنا چاہئے، اور اگر رکوع یا سجدہ کرتے ہوئے کوئی سو گیا ہو تو اس کے اعادہ کی ضرورت نہیں ہوگی، جیسا کہ محیط السرخسی کے حوالہ سے ذکر کیا گیا ہے، اور حدیث میں ہے کہ جو کوئی بندہ نماز میں بے اختیار ہو کر سو جاتا ہے تو اللہ تعالیٰ فرشتوں پر بڑائی اور خوشی کا اظہار کرتا ہے، واضح ہو کہ رکن ہو یا واجب ہو دونوں کے ترک ہونے کی صورت میں اس کا اعادہ واجب ہے، مگر رکن کو نماز ہی میں اعادہ کرنا ضروری ہے ورنہ نماز باطل ہو جائے گی، واجب چھوٹ جانے کی کمی سجدہ سہو ادا کر لینے سے پوری ہو جاتی ہے، اور اگر سجدہ سہو کے ذریعہ نقصان کی کمی پوری نہ کی جا سکی تو چونکہ ارکان ادا کئے جا چکے ہیں اس لئے نماز کا کچھ وجود مانا جائے اس کا اعادہ کرنا واجب ہوگا ورنہ وہ گنہگار ہوگا۔ م۔ یہاں تک فرائض کا بیان ہوا۔

**قال وما سوى ذلك فهو سنة، اطلق اسم السنة وفيها واجبات كقراءة الفاتحة وضم السورة معها ومراعات الترتيب فيما شرع مكررا من الافعال.**

ترجمہ:-اور فرمایا کہ نماز کے مذکورہ افعال کے ماسوا جو کچھ ہیں وہ سب سنتیں ہیں، یہاں پر ماتنؒ نے لفظ سنت ذکر فرمایا ہے جبکہ ان میں کچھ واجبات بھی ہیں، مثلاً سورۃ فاتحہ پڑھنا، اس کے ساتھ کوئی سورۃ ملانا، اور ایسے افعال کے درمیان جو مکرر مشروع ہیں ان میں ترتیب کا بھی خیال رکھنا۔

## توضیح:- سنن اور واجبات نماز، اعادہ نماز میں نئے مقتدی کے اقتداء، سورہ فاتحہ کو چھوڑ کر قرآن پڑھنا، سورہ فاتحہ میں سے کچھ چھوٹ جانا، کچھ دوسری سورہ ملانا، دوسری سورہ ملانے کے لئے رکعتوں کو متعین کرنا، فرض نماز کی آخری رکعتوں میں سورہ ملانا

**قال وما سوى ذلك فهو سنة...... الخ**

مذکورہ افعال کے ماسوی دوسرے افعال سنت ہیں۔ف۔ یعنی وہ فرض اور ارکان نہیں ہیں، بلکہ وہ سب سنت سے ثابت شدہ ہیں اگر چہ وہ واجب اور سنت ہوں، اسی لئے مصنفؒ نے فرمایا ہے اطلق اسم السنة الخ ماتنؒ نے لفظ سنت کہا ہے اگر چہ ان افعال میں سنتوں کے علاوہ واجبات بھی ہیں۔ف۔ یعنی وہ افعال جن کے چھوٹ جانے سے نماز باطل نہیں ہوتی ہے مگر سجدہ سہو لازم آتا ہے خواہ قصداً چھوڑا ہو یا بھول کر، اور سجدہ سہو نہیں کیا تو نماز کا اعادہ کرنا واجب ہے، اور یہی حکم مکروہ تحریمی ہونے کی صورت میں بھی ہوتا ہے یعنی ادا کئے ہوئے فرض کا اعادہ کرنا ضروری ہوتا ہے، قول مختار یہی ہے۔د۔ش۔ اگر کسی نئے شخص نے ایسے شخص کی اقتداء کرلی جو اپنی نماز کا اعادہ کررہا ہو تو اس کی اقتداء درست نہ ہوگی۔ع۔

**كقراءة الفاتحة ......الخ**

جیسا کہ پوری سورہ فاتحہ کا پڑھنا واجب ہے۔ف۔ یہ حکم امام اور منفرد یعنی تنہا پڑھنے والے کے لئے بھی، لہٰذا اگر کسی نے قرآن پاک میں سے ایک پوری رکوع یا اس سے بھی زیادہ قراءت کرلی مگر سورہ فاتحہ نہیں پڑھی تو اس پر سجدہ سہو لازم ہوگا، المجتبیٰ، ایک قول یہ ہے کہ اگر سورح فاتحہ سے زائد آیتیں چھوڑ دے گا تب سجدہ سہو واجب ہوگا اس بناء پر نصف سے کم چھوڑنے سے واجب نہ ہوگا، لیکن قول اولیٰ ہے۔م۔د۔

**وضم السورة** ...... اور سورہ فاتحہ کے ساتھ کوئی دوسری سورہ بھی ملانا واجب ہے۔ف۔ اگر کوئی سورہ ہو تو بہتر ہے، اور اگر چھوٹی تین آیتیں ہوں یا ان کے برابر ایک آیت بھی ہو تو بھی کافی ہے، جیسا کہ النہر میں ہے، اس سے بھی کم ملانا مکروہ تحریمی ہے، سورہ فاتحہ کو دوسری تمام سورتوں سے پہلے پڑھنا بھی واجب ہے، النہر، یہاں تک کہ دوسری سورہ کا کوئی حرف بھی سورہ فاتحہ سے اتنا پہلے پڑھ لے جس میں ایک رکن ادا ہو سکے تو سجدہ سہو لازم ہوگا۔ش ط۔ نیز سورہ فاتحہ اور دوسری سورہ کو بھی فرض کی پہلی رکعتوں میں متعین کرنا واجب ہے، مگر سنت اور وتر کی تمام رکعتوں میں پڑھنا واجب ہے، البحر۔ت۔د۔ فرض نمازوں کی آخری رکعتوں میں سورہ ملانا مکروہ تحریمی نہیں ہے، اور یہی قول مختار ہے۔د۔

## فرض کی رکعت میں فاتحہ کو مکرر کرنا، سورہ فاتحہ بھول کر کوئی دوسری سورہ پڑھنا

فرض کی پہلی دو رکعتوں میں سورہ ملانے سے پہلے دوبار سورہ فاتحہ پڑھنے سے سجدہ سہو واجب ہوگا۔ط۔ لیکن امامت کرتے ہوئے کسی مجبوری سے ایسا ہو جائے تو جائز ہے، جیسا کہ اسی فصل میں اس کے متعلق بیان آتا ہے۔م۔ اور اگر سورہ پڑھنے کے بعد سورہ فاتحہ کو بار بار پڑھا یا پچھلی دو رکعتوں میں سورہ سے پہلے مکرر کیا تو سجدہ سہو لازم نہ ہوگا، ط، اگر کوئی شخص پہلی یا دوسری رکعت

میں بھول کر سورہ فاتحہ نہ پڑھ کر کوئی دوسری سورہ پڑھ گیا بعد میں اسے یاد آیا تو وہ از سر نو سورہ فاتحہ پڑھ کر کوئی اور سورہ ملائے، یہی ظاہر الروایۃ ہے، المحیط، جس نے عشاء کی پہلی دونوں رکعتوں میں سورہ پڑھی مگر سورہ فاتحہ نہیں پڑھی تو آخری رکعتوں میں سے اسے فاتحہ دوبارہ نہیں پڑھنی چاہئے، اور اگر پہلی دونوں رکعتوں میں صرف فاتحہ پڑھی تو آخری رکعتوں میں فاتحہ اور سورہ دونوں بلند آواز کے ساتھ پڑھے یہی صحیح ہے، الہدایہ، اور اگر پہلی رکعتوں میں کچھ نہیں پڑھا ہو تو بھی بالاتفاق یہی حکم ہے لیکن سجدہ سہو ادا کر لے، قاضی خان۔

**ومراعات الترتیب فیما شرع مکررا من الافعال......الخ**

اور ترتیب کی رعایت رکھنی واجب ہے یعنی قراءت اور رکوع کے درمیان۔ د۔ فیما شرع مکررا الخ ان افعال میں جو مکرر مشروع ہوئے ہیں۔ ف۔ وہ افعال خواہ رکعت میں مکرر ہوں جیسے دو سجدے۔ ف۔ د۔ ط۔ خواہ پوری نماز میں مکرر ہو جاتے ہوں، جیسے نماز کی رکعتیں کہ ان رکعتوں کی شمار ترتیب واجب ہے جبکہ جماعت سے ادا کی جارہی ہو کیونکہ مقتدی ہونے کی صورت میں مجبوراً یہ ترتیب ساقط ہو جاتی ہے، جیسے کہ مسبوق کی نماز میں۔ الفتح۔ مسبوق اپنے امام کی فراغت کے بعد اپنی نماز پوری کرتا ہے تو ہمارے نزدیک اس کی پہلی رکعت ہوتی ہے، اگر اس کے لئے بھی دوسروں کی طرح ترتیب فرض ہوتی تو وہ آخری نماز ہوتی، التبیین، اسی بناء پر چار رکعتوں کی نماز میں ایک رکعت ملنے سے پہلی دو رکعتوں میں سورہ ملا کر پڑھنی ہوتی ہے، اور آخر میں صرف فاتحہ پڑھی جاتی ہے، ش۔

خلاصہ یہ ہے کہ ہمارے نزدیک ترتیب کے مسئلہ میں چار صورتیں ہوتی ہیں

نمبر۱۔ پوری نماز میں صرف ایک مرتبہ فرض ہو جیسے قعدہ اخیرہ۔

نمبر۲۔ ہر رکعت میں ایک بار فرض ہو جیسے قیام۔

نمبر۳۔ پوری نماز میں متعدد بار ہو جیسے رکعتیں۔

نمبر۴۔ ہر رکعت میں متعدد بار ہو جیسے سجود۔ اس بناء پر پہلی صورت میں ترتیب شرط یعنی فرض ہے لہذا قعدہ اخیرہ کے سلام سے پہلے یا سلام کے بعد مگر ایسا کوئی کام کرنے سے پہلے جس سے نماز فاسد ہوتی ہو مثلاً گفتگو کرنی یاد آجائے کہ میں نے آیت سجدہ تلاوت کی ہے مگر سجدہ ادا نہیں کیا ہے تو وہ اسی وقت اسے یعنی سجدہ ادا کر لے اور قعدہ کا بھی اعادہ کر لے اور سجدہ سہو بھی کر لے، اور اگر رکوع یاد آیا تو اسے اور اس کے بعد کے تمام کام کر لے، اور اگر قیام یا قراءت یاد آجائے کہ اسے کرنا بھول گیا ہوں تو پوری رکعت ادا کر لے۔ الفتح۔

اور قعدہ کے بعد یاد آنے کی صورت میں قعدہ کا بھی اعادہ ضروری ہے کیونکہ جو سجدہ نماز کے اندر ادا کیا جاتا ہے خواہ وہ نماز کا سجدہ ہو یا تلاوت کا ہو اس کو ادا کرنے کی وجہ سے اس سے قبل کا پڑھا ہوا تشہد بے اعتبار ہو جاتا ہے، البتہ سہو کا سجدہ کرنے سے تشہد کو بے اعتبار کر دیتا ہے لیکن اس کا قعدہ باقی رہ جاتا ہے اور باطل نہیں ہوتا ہے، اسی بناء پر اگر کوئی سجدہ سہو سے فارغ ہوتے ہی اگر سلام پھیر دے تو نماز فاسد نہ ہوگی بخلاف نماز یا تلاوت کا سجدہ کرنے کے بعد از سر نو قعدہ کئے بغیر فوراً ہی سلام پھیر دے تو نماز فاسد ہو جائے گی۔ د۔ کیونکہ اس صورت میں قعدہ اخیرہ نہیں پایا گیا جو کہ فرض ہے۔ ش۔ اور دوسری صورت میں کہ ہر رکعت میں صرف ایک بار فرض ہو ان میں بھی ترتیب شرط ہے یعنی فرض ہے جیسے قیام اور رکوع سے سر نہیں اٹھایا تھا تو پہلا سجدہ فی الفور ادا کر کے اس رکوع کو بھی دہرا لے جس میں سجدہ نہ کرنا یاد آیا ہے، اور اگر سر اٹھانے کے بعد یاد ہو تو یہ رکوع ادا ہو چکا اس کے دہرانے کی ضرورت نہیں رہی، جیسا کہ قاضی خان میں ہے، ملخص الفتح۔

الحاصل جو افعال کے ہر رکعت میں مکرر نہیں ہیں جیسے قیام اور رکوع یا پوری نماز میں مکرر نہیں ہے، مثلاً اخیر کا قعدہ تو ان میں باہم ترتیب رکھنا فرض ہے، اسی بناء پر قیام سے پہلے رکوع یا رکوع سے پہلے سجدہ کرنا جائز نہیں ہوتا ہے، اسی طرح اگر کوئی

تشہد کی مقدار بیٹھا پھر یاد آیا کہ اس پر ایک سجدہ یا اس طرح کی دوسری چیز واجب باقی ہے تو وہ قعدہ بیکار ہو جائے گا۔ التبیین۔ اور جو کام مکرر ہی ثابت اور مشروع ہو خواہ پوری نماز میں مکرر ہو مثلاً رکعتیں یہ ہر رکعت میں مکرر ہو مثلاً سجدے تو ان میں بھی یقیناً ترتیب واجب ہو گی، جیسا کہ بیان کیا جا چکا ہے۔

**والقعدة الاولى وقراء ة التشهد فى الاخيرة والقنوت فى الوتر وتكبيرات العيدين والجهر فيما يجهر فيه والمخافتة فيما تخافت فيه، ولهٰذا يجب عليه سجدتا السهو بتركها، هذا هو الصحيح.**

ترجمہ :- اور قعدہ اولیٰ، اور قعدہ اخیرہ میں تشہد کی مقدار بیٹھنا، اور نماز وتر میں دعا قنوت اور عیدین کی زائد تکبیریں، اور جن میں قراءت جہر سے ادا کی جاتی ہیں ان کو جہر سے ادا کرنا، اور جن میں آہستہ قراءۃ کی جاتی ہے انہیں آہستہ ہی ادا کرنا (چونکہ یہ سب واجب ہیں) اسی لئے ان کے ترک کر دینے سے سہو کے دو سجدے کرنے واجب ہوتے ہیں، یہی قول صحیح ہے۔

**توضیح :- قعدہ اولیٰ، قراءۃ تشہد، نصف سے کم تشہد چھوڑ دیا، لفظ سلام، دعاء قنوت، تکبیرات عیدین قراءت آہستہ اور زور سے پڑھنا، دن کے نوافل، تنہا نماز پڑھنے والا، اور اس کی اقتداء، وجوب سجدہ سہو**

**والقعدة الاولى وقراء ة التشهد فى الاخيرة......الخ**

اور واجبات میں سے ہے پہلا قعدہ ف، یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ سنت ہے، اور یہی قیاس کا زیادہ تر تقاضا بھی ہے، اور وہ قول امام طحاویؒ اور کرخیؒ کا ہے، اور متاخرین کے نزدیک واجب ہے، اور محیط میں کہا گیا ہے کہ یہی اصح ہے۔ ع۔ نفل نماز میں بھی اصح قول کے مطابق واجب ہے، د، یعنی کسی نے ایک ساتھ چار یا چھ رکعتوں کی نفل کے لئے نیت کی اور سب کو ادا کیا تو اصح قول کے مطابق آخری قعدہ تو فرض ہے کیونکہ نفل کی دو رکعت ایک مستقل نماز ہے۔

اس جگہ یہ وہم ہو سکتا ہے کہ نفل نماز خود شئے زائد اور غیر لازم ہوتی ہے مگر شروع کرنے سے وہ لازم ہوئی ہے تو اس میں فرض قعدہ کس طرح آ گیا، تو جواب یہ ہو گا کہ اس کے فرض ہونے کے معنی یہ ہیں کہ اس فرض یا رکن کا وجود نہ ہو تو اس نفل کا وجود ہی نہ ہو گا اور اس نماز کا وجود ہونا ضروری نہیں ہے۔ م۔ اس جگہ مصنفؒ نے صرف قعدہ اولیٰ کا تذکرہ فرمایا ہے مگر اس میں کچھ پڑھنے یا قراءت کرنے اور نہ کرنے کے بارے میں کچھ بھی تذکرہ تک نہیں فرمایا ہے، مگر سجدہ سہو کے بیان میں اس کا تذکرہ فرمایا ہے کہ التحیات کی قراءت بھی اس قعدہ میں واجب ہے، اور سراج میں کہا ہے کہ یہی صحیح ہے اور محیط السرخسی میں کہا ہے کہ یہی اصح ہے۔ ھ۔

اگر کسی نے التحیات سے عبدہ ورسولہ تک پڑھ کر اللهم صلى على محمد تک اور بھی بڑھا دیا تو سجدہ سہو واجب ہو گا، اگر کوئی مسافر امامت کر رہا ہو، اور حدث ہو جانے کی وجہ سے اس نے کسی مقیم کو اپنا قائم مقام امام بنا دیا تو اس مقیم کے لیے اس کا درمیانی قعدہ اپنے امام کی نیابت کی وجہ سے بجائے واجب کے اب فرض ہو گیا۔ مگر یہ عذر خاص کی وجہ سے ہوا ہے ۔ د۔

**وقراء ة التشهد فى الاخيرة ......الخ**

اور قعدہ اخیرہ اگرچہ فرض ہے مگر اس میں تشہد پڑھنا واجب ہے۔ ف۔ جیسا کہ اصح قول کے مطابق قعدہ اولیٰ میں تشہد پڑھنا واجب ہے، زاہدی نے کہا ہے کہ تشہد کے پڑھتے وقت اس کے معانی کا اپنی طرف سے نیت رکھنا ضروری ہے، گویا وہ خود اپنی طرف سے اللہ تعالیٰ کے لئے التحیات کہتا ہے، اور رسول اللہ ﷺ اور اولیاء اللہ پر اپنی جانب سے سلام کہتا ہے، ھ، حدیث میں ہے کہ جوں ہی نمازی السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين کہتا ہے تو زمین و آسمان میں جتنے بھی صالح بندے ہوتے ہیں ان سبھوں کو یہ سلام پہونچ جاتا ہے، اور صالحین میں فرشتے وغیرہ بھی شامل ہوتے ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ رسول اللہ ﷺ کو وہ ضرور پہونچتا ہے لہٰذا ادب بجا آوری کا پورا پورا خیال رکھنا چاہئے، م۔

اگر تشہد پڑھتے وقت اس کے نصف سے کم کو نہیں پڑھا تو اس پر سجدہ سہو واجب ہوگا، اور یہ حکم جیسے فرائض واجبات کے لئے ہے ویسے ہی نوافل کے لئے بھی ہے، یعنی ہر قعدہ کے لئے ہے، یہی حکم ہے، یہی اصح ہے، البحر۔ط۔د۔ع۔ واضح ہو کہ لفظ سلام استعمال کرنا واجب ہے، الکنز۔ف۔ یہانتک کہ اگر کوئی السلام علیکم کہنے پر قادر ہو تو دوسرا کوئی لفظ اس کے قائم مقام نہیں کہا جاسکتا ہے۔ ش۔ اصح قول کے مطابق دوسرا اسلام واجب ہے، البرہان۔

پہلی مرتبہ السلام علیکم کہنے میں لفظ السلام کہتے ہی یعنی علیکم کہنے سے پہلے نماز کا تحریمہ ختم ہو جاتا ہے اس بناء اس وقت اگر کوئی اس کی اقتداء کی نیت کرلے تو اس کا کوئی اعتبار نہ ہوگا، یہی قول مشہور اور اسی پر جوہرہ اور برہان میں اعتماد کیا ہے، اور شارح تکملہ میں دوسرے سلام پر تحریمہ ختم ہونے کو صحیح کہا ہے۔ م۔د۔

**والقنوت فی الوتر...... الخ**

وتر میں قنوت پڑھنا واجب ہے۔ ف۔ قنوت سے مراد مطلق دعاء ہے۔ د۔ اسی بناء پر اگر اللهم انا نستعينك الخ یاد نہ ہو تو اللهم اغفرنی یا اور کوئی دعا بھی کہہ لینا کافی ہے۔ م۔ ش۔ قنوت کے واسطے بھی تکبیر کہنا واجب ہے، اسی بناء پر اس کے چھوٹ جانے سے سجدہ سہو لازم آتا ہے، الزیلعی ش۔

**وتكبيرات العيدين والجهر فيما يجهر......الخ**

اور عیدین میں زائد تکبیریں بھی واجب ہیں۔ ف۔ جو کہ قول مختار کے مطابق چھ ہیں۔ م۔ اور قول صحیح میں یہ چھ واجب ہیں اسی بناء پر ان کے چھوٹ جانے سے سجدہ سہو واجب ہوگا، التبیین، اسی طرح ان میں ہر ایک مستقل واجب ہے۔ د۔ اور ایام تشریق کی تکبیریں بھی واجب ہیں، الطحاوی۔ **والجهر فيما يجهر فيه والمخافتة فيما تخافت فيه.....الخ**

جن نمازوں میں جہر کرنا واجب ہے، ان میں جہر کرنا یعنی با آواز بلند سے قرأت کرنا واجب ہے۔ ف۔ امام کے لئے ان نمازوں میں جہر کرنا واجب ہے۔ فجر نماز کی دونوں رکعتوں میں، اور مغرب وعشاء کی پہلی دو رکعتوں میں، اسی طرح جب ان نمازوں کی قضاء جماعت کے ساتھ ادا ہو رہی ہو، اس بناء پر ان میں سے کسی کو بھی آہستہ سے پڑھنے سے اور جمعہ عیدین میں اسی طرح تراویح اور وتر جماعت سے پڑھنے کی صورت میں جہر کرنا واجب ہے، زور سے پڑھنے کی کم سے کم مقدار یہ ہے کہ عام عادت کے مطابق پڑھنے سے دوسرے کو سنا سکے، اور اس کی کم سے کم مقدار خود سننا ہے، اسی قول پر اعتماد ہے، المحیط، اور یہی صحیح ہے، الوقایہ، اور عام مشایخ نے بھی اسی قول کو قبول کیا ہے، الزاہدی، بندہ مترجم نے عام عادت کے مطابق کی قید اس لئے لگائی ہے کہ اگر کوئی دوسرا شخص اس کے منہ کے پاس لگا کر بے تکلف سن لے تو اس کا کوئی اعتبار نہ ہوگا اور تعریف میں فرق نہ آئے گا۔

**والمخافتة فيما تخافت فيه......الخ**

اور جن نمازوں اخفاء واجب ہے ان میں اخفاء کرنا ہی واجب ہے۔ ف۔ جن کی تفصیل یہ ہے کہ امام کے لئے مغرب کی تیسری رکعت، اور عشاء وظہر اور عصر کی آخری دونوں رکعتوں میں اگر چہ حج کے دنوں کے عرفہ کے مقام میں ہو، اسی طرح اگر ان کی قضاء میں بھی آہستہ پڑھنا واجب ہے، اسی بناء پر ان میں اگر کسی نے کسی حال میں قراءت جہر سے کی تو بھی سجدہ سہو لازم آئے گا، قاضی خان، اسی طرح دن کے وقت میں نفل نمازوں میں بھی اخفاء واجب ہے، الزاہدی، یہانتک امام کے لئے احکام بیان کئے گئے، اور تنہا پڑھنے والے کے لئے یہ حکم ہے کہ جن نمازوں میں امام پر اخفاء واجب ہے ان میں تنہا پڑھنے والے پر بھی اخفاء واجب ہے، اور جن نمازوں میں امام پر جہر کرنا واجب ہے تو تنہا پڑھنے والے کے لئے ان میں اختیار ہے یعنی وہ جس طرح آہستہ یا زور سے پڑھنا چاہئے اسی طرح سے پڑھے لیکن جہر کرنا ہی افضل ہے، یہی صحیح قول ہے، جیسا کہ قاضی میں ہے۔

اور خلاصہ میں اصل سے نقل کرتے ہوئے کہا ہے کہ اگر کوئی شخص جہری نماز مثلاً فجر کی آہستہ آہستہ پڑھ رہا تھا، اس نے پوری سورہ فاتحہ یا تھوڑی سی پڑھی تھی کہ کسی دوسری شخص نے آکر اس کی اقتداء کرلی، تو اب اس پر یہ لازم ہوگیا کہ وہ سورہ فاتحہ

کو دوبارہ زور سے پڑھے، البحر، یہ مسئلہ اس بات کی دلیل بنتی ہے کہ فرائض کی پہلی رکعتوں میں سورہ ملانے سے پہلے سورہ فاتحہ کو دوبارہ مکرر پڑھنا اس مجبوری میں جائز ہے، اسے اچھی طرح ذہن نشین کر لیں۔م۔ خلاصہ یہ ہوا کہ جتنی باتیں اب تک ذکر کی گئیں وہ سب واجبات میں سے ہیں، اور صرف سنت نہیں ہیں۔

**ولهٰذا يجب عليه سجدتا السهو بتركها، هذا هو الصحيح......الخ**

اسی وجہ سے ان میں سے ہر ایک کے چھوٹ جانے سے مصلی پر سہو کے دو سجدے واجب ہو جاتے ہیں، ف۔ پس مبسوط کا قیاس غیر صحیح قول ہوا کہ عیدین کی تکبیروں اور قنوت کے ترک سے سجدہ سہو لازم نہیں آتا، اسی طرح قعدہ اولیٰ تشہد بھی چھوڑنے سے سجدہ سہو لازم نہیں آتا ہے، کیونکہ یہ سب (ادعیہ اور) اذکار ہیں، مذکورہ مسئلہ نے اس بات کو دفع کر دیا کہ قیاس کرنا اس مقام پر بے محل اور متروک ہے، اور صحیح قول استحسان کا ہے یعنی یہ کہ واجبات میں سے ہیں، اور ان کے ترک سے سجدہ سہو بھی لازم آتا ہے، اور محیط میں بصراحت کہا ہے کہ اگر کوئی شخص رکوع سے نہ اٹھے تو اس پر سجدہ سہو واجب ہے اور اس مسئلہ میں کسی اختلاف کو بھی ذکر نہیں کیا ہے۔ مع۔

یہ روایت بھی اس قول کے موافق ہے کہ تعدیل ارکان واجب ہے، اسی مسئلہ میں قومہ یعنی رکوع سے سیدھا کھڑا ہونا اور جلسہ یعنی دو سجدوں کے درمیان بیٹھنا بھی داخل ہے، اس کا بیان گذر چکا ہے، البتہ جمعہ اور عیدین کے سجود سہو میں... بہت بھیڑ ہونے کی وجہ سے اس کی ادائیگی سے منع کیا گیا ہے، جیسا کہ عنقریب آئے گا۔ م۔ اب اگر کوئی شخص یہ اعتراض کرے کہ جب مذکورہ باتیں واجبات میں سے ہیں تو ان باتوں کو سنت کیوں کہا گیا ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ لفظ سنت اصطلاحی حقیقی معنی میں نہیں کہا گیا ہے۔

**وتسميتها سنة في الكتاب لما انه ثبت وجوبها بالسنة.**

ترجمہ:- اور متن کتاب میں مذکورہ واجبات کہنا اس بناء پر ہے کہ ان کا وجوب سنت سے ہی ثابت ہے۔

**توضیح:- بقیہ واجبات نماز، واجبات کو سنت کہنے کی وجہ، واجب اور فرض کو اپنے مواقع میں ادا کرنا، فرض قراءت کو پورا کر کے نماز سوچتا رہا پھر رکوع کیا، رکوع کیا اور یاد آیا کہ سورہ نہیں ملائی رکوع دو اور سجدہ تین کئے دو رکعت یا چار ہونے سے پہلے قعدہ، دو فرض یا فرض واجب کے درمیان زیادتی، مقتدی کا چپ رہنا متابعت امام**

**وتسميتها سنة في الكتاب لما انه ثبت وجوبها بالسنة......الخ**

اور متن کتاب میں واجبات کو سنت کا نام دینا عموم مجاز کے طور پر ہے۔ف۔ کیونکہ ان کا وجوب سنت سے ثابت ہے۔ف۔ اسی لئے مذکورہ واجبات کو سنت کی طرف منسوب کر دیا ہے، خلاصہ بحث یہ ہوا کہ ماتنؒ نے کتاب میں سب سے پہلے چھ فرائض مثلاً تحریمہ وغیرہ شمار کئے جو قرآن وحدیث سے قطعی طور پر ثابت ہیں، ان کے بیان کرنے کے بعد نماز میں تمام کئے جانے والے افعال کو سنت کہا ہے جس کا مطلب یہ لیا ہے کہ یہ وہ افعال ہیں جو دلیل سنت سے ثابت ہوئے ہیں، اور ان میں سے کچھ تو وہ ہیں جو سنت کی دلیل سے ہی واجب ہوئے ہیں ایسے کہ ان کے چھوڑ دینے سے سجدہ سہو واجب ہوتا ہے اور نہ کرنے کی صورت میں نماز دوبارہ پڑھنی ہوگی تاکہ پہلی ناقص پڑھی ہوئی نماز کامل ہو جائے ورنہ وہ فاسق اور گنہگار ہوگا، اور کچھ افعال مسنون اور کچھ آداب ثابت ہوئے ہیں یعنی ان کے کرنے میں ثواب ہوتا ہے اور نہ کرنے میں گناہ بھی نہیں ہوتا ہے بشرطیکہ اس کی عادت نہ بنالے اور معمولی بھی نہ سمجھے، واضح ہو کہ فی الحال افعال مسنونہ کا بیان شروع نہیں ہوا ہے کیونکہ ابھی تک کئی واجبات کا بیان باقی رہ گیا ہے۔

میں مترجم ان بقیہ واجبات کو ذکر کر رہا ہوں تاکہ آئندہ جب نماز کی پوری کیفیت بیان کی جائے اس میں ہر فعل کو فرض،

واجب، سنت اور ادب کی حیثیت سے سمجھ لیا جائے، وہ باقی واجبات یہ ہیں:
نمبر ا۔ ہر فرض اور ہر واجب کام کو اپنے موقع اور محل پر ادا کرنا، اس بناء پر اگر کوئی فرض قراءت کر لینے کے بعد کسی سوچ میں پڑ گیا پھر دیر سے رکوع کر لیا تو رکوع میں تاخیر کرنے کی وجہ سے اس پر سجدہ سہو واجب ہو جائے گا، اسی طرح اگر رکوع کر لیا اس کے بعد اسے یاد آیا کہ میں نے سورہ نہیں ملائی ہے، اس لئے کھڑے ہو کر اس نے سورہ ملالی تو اسے دوبارہ رکوع کر کے سجدہ سہو کرنا ہوگا۔

۲۔ یہ ہے کہ دو رکوع اور تین سجدہ نہ ہوں ورنہ سجدہ سہو واجب ہوگا، لیکن اگر کوئی رکوع پورا نہ ہو سکا اس لئے اسے دوبارہ ادا کیا ہو تو وہ ایک ہی شمار ہوگا، اسی طرح اگر سجدہ کی جگہ کنکر یا کانٹے ہوں اس لئے وہاں سے سر اٹھا کر دوسری جگہ رکھا اور سجدہ کیا تو یہ بھی ایک ہی شمار کیا جائے گا۔
نمبر ۳۔ دو رکعت یا چار رکعت ہونے سے پہلے قعدہ نہ کرنا کیونکہ اگر ادائے رکن کی مقدار قعدہ کر لیا تو سجدہ سہو لازم ہو جائے گا۔
نمبر ۴۔ دو فرض یا ایک واجب اور ایک فرض کے درمیان کسی قسم کی زیادتی نہ کرنا یہانتک کہ بالکل خاموش بھی نہ رہنا اتنی دیر جو قابل اعتبار ہو سکے۔
نمبر ۵۔ مقتدی کو خاموش رہنا واجب ہے یعنی قراءت نہ کرنی اگر اپنے ارادہ سے قراءت کر لی تو بقول اصح اس کی نماز فاسد نہ ہو گی، اسی طرح اگر سہواً قراءت کر لے تو اس پر سجدہ سہو بھی لازم نہ ہوگا۔ ش۔
نمبر ۶۔ ایسی تمام باتوں میں جن میں ائمہ کرام کے نزدیک اجتہاد شرعی گنجائش ہو تو ان میں مقتدی پر امام کی اتباع لازم ہے، مثلاً امام نے عیدین کی نماز میں ہر رکعت میں پانچ پانچ تکبیریں کہیں یا سلام کرنے سے پہلے سجدہ سہو ادا کر لیا یا وتر میں رکوع کے بعد قنوت پڑھی تو ایسی تمام باتوں میں امام کی اتباع واجب ہے، مگر جن باتوں کے منسوخ ہونے کا قطعی طور سے ثبوت موجود ہو ان میں اس کی اتباع ضروری نہیں ہے مثلاً امام نے نماز جنازہ میں پانچ یا اس سے زیادہ تکبیریں کہیں تو چار سے زائد میں متابعت نہیں کرنی چاہئے، یا اس کام کی سنت نہ ہونے کا قطعی ثبوت ہو جیسے نماز فجر میں امام نے قنوت پڑھی تو بھی متابعت نہیں کرنی چاہئے، میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ حکم اس وقت ہے جبکہ کوئی خاص واقعہ پیش نہ آگیا ہو جیسا کہ آئندہ اپنے مقام میں اس پر بحث ہوگی، نمبر ۷۔ ہاتھوں اور گھٹنوں کو رکھ کر سجدہ کرنا، جیسا کہ ابن الہمامؒ اور البحر کا قول ہے۔

## نماز میں سنتوں کی تفصیل

یہ سنتیں بہت سی ہیں جن میں چند یہ ہیں، نمبر ا۔ تحریمہ کے وقت دونوں ہاتھ اٹھانا، اور خلاصہ میں ہے کہ اگر کوئی ہاتھ نہ اٹھانے کی عادت بنالے تو وہ گناہگار ہوگا، نمبر ۲۔ انگلیوں کو ان کی عام حالت پر کھلی چھوڑنا۔
نمبر ۳۔ تکبیر کہتے وقت سر نہ جھکانا، نمبر ۴۔ امام کو ضرورت کے مطابق بلند آواز سے تکبیر اور **سمع اللہ لمن حمدہ** اور سلام کہنا، بلا ضرورت زور سے چلانا مکروہ ہے، اگر پہلی تکبیر یعنی افتتاحی تکبیر کہتے وقت اگر صرف عوام کو مطلع کرنا ہی مقصود ہو تو کسی کی نماز نہ ہوگی، نمبر ۵۔ ثنا یعنی **سبحانك اللهم وبحمدك الخ** کہنا، نمبر ۶۔ **اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم** کہنا، نمبر ۷۔ **بسم اللہ الرحمن الرحیم** کہنا۔
نمبر ۸۔ آمین کہنا، نمبر ۹۔ ثنا سے آمین تک چاروں چیزوں کو آہستہ کہنا، نمبر ۱۰۔ داہنے ہاتھ کو بائیں پر رکھنا نمبر ۱۱۔ ہاتھوں کو اسی طرح ناف کے نیچے باندھنا، نمبر ۱۲۔ رکوع کی تسبیح کہنا، نمبر ۱۳۔ رکوع میں دونوں گھٹنوں کو پکڑنا، نمبر ۱۴۔ انگلیوں کو کھلی رکھنا، نمبر ۱۵۔ سجدوں کو تکبیر سے اٹھتے وقت تکبیر کہنا، نمبر ۱۶۔ ہاتھوں کی انگلیوں کو سجدوں میں ملا کر رکھنا، نمبر ۱۷۔ مردوں کو تشہد

پڑھنے میں بایاں پاؤں بچھا کر رکھنا، نمبر ۱۸۔ درود پڑھنا، اور امام شافعیؒ کے قول کے مطابق ادنی مقدار فرض ہے، نمبر ۱۹۔ ایسی دعا مانگنا جو بندوں سے نہ مانگی جا سکتی ہو۔

نمبر ۲۰۔ سلام کرتے وقت دائیں اور بائیں طرف منہ پھیرنا، ان کے علاوہ اور بھی سنتیں ہیں۔

سنتوں کے علاوہ کچھ آداب بھی ہیں یعنی ایسے کام جن کے نہ کرنے میں کوئی نقصان نہیں ہے لیکن ان کا کر لینا بہتر اور افضل ہے، ان میں سے چند یہ ہیں، نمبر ا۔ کھڑے ہونے کی حالت میں سجدہ کی جگہ پر، رکوع کی حالت میں قدم کی پشت پر اور سجدوں کی حالت میں ناک کے نتھنوں پر اور بیٹھے رہنے کی حالت میں اپنی گود پر اور سلام پھیرتے وقت، اِدھر اُدھر دونوں مونڈھوں پر نظر رکھنی اور، نمبر ۲۔ جمائی روکنا اگر چہ دانتوں سے ہونٹ پکڑ کر ہو، ورنہ بائیں ہاتھ کی پشت کو منہ پر رکھ کر، نمبر ۳۔ تحریمہ کے لئے مردوں کو آستینوں کو ہاتھوں سے نکالنا، جبکہ سردی کے مجبوری نہ ہو۔

نمبر ۴۔ حتی الامکان کھانسی کو روکنا کیونکہ بلا عزر کھانسنا مفسد صلوۃ ہے، اس لئے عذر کی حالت میں بھی احتیاط کر کے روکنا، نمبر ۵۔ امام اس وقت نماز شروع کرے جبکہ اقامت پوری ہو جائے، اور یہی مذہب معتدل ہے۔ شرح المجمع۔ اور یہی قول اصح ہے۔ الخلاصہ۔ البحر وغیرہ۔ ت۔ م۔ د۔ آئندہ نماز کی پوری کیفیت جس میں فرائض، واجبات، سنن اور آداب کا پورا خیال رکھتے ہوئے نماز ادا کرنے کا طریقہ مذکور ہے، چنانچہ اس طرح کہا ہے۔

**واذا شرع فی الصلوۃ، کبر لما تلونا، وقال علیه السلام: تحریمها التکبیر، وهو شرط عندنا خلافا للشافعی حتی ان یحرم للفرض کان له ان یؤدی بها التطوع، وهو یقول انه یشترط لها ما یشترط لسائر الارکان وهذا ایة الرکنیة.**

ترجمہ:- اور جب نماز شروع کرنا چاہے تو تکبیر کہے اس آیت پاک کی وجہ سے جس کی تلاوت ہم پہلے کر چکے ہیں، اور اس بناء پر بھی کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا ہے کہ اس نماز کی تحریم تکبیر ہے، اور یہ تکبیر ہمارے نزدیک شرط ہے، اس میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے اسی بناء پر اگر کسی شخص نے فرض نماز ادا کرنے کے لئے احرام باندھا تب بھی اس کے لئے یہ جائز ہے کہ اسی نیت سے نفل ادا کر لے، اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اس کے لئے بھی وہ تمام شرطیں ضروری ہیں جو دوسرے ارکان کے لئے ہوتی ہیں، اور یہ چیز اس کے رکن ہونے کی علامت ہے۔

## توضیح:- مسنون طریقہ سے نماز ادا کرنے کا پورا طریقہ، تکبیر تحریمہ

**واذا شرع فی الصلوۃ، کبر لما تلونا...... الخ**

اور جب نماز خواہ فرض ہو یا نفل شروع کرنا چاہے۔ ع۔ تو تکبیر کہے۔ ف۔ عام علماء کا یہی قول ہے۔ ع۔ اور دونوں قدموں کے درمیان چار انگلیوں کا فاصلہ رکھے۔ الخلاصہ۔ ھ۔ اس آیت کی دلیل کے پیش نظر جو ہم نے پہلے تلاوت کی ہے، ذکر کی ہے، یعنی وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ، اور رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ تحریم نماز کی تکبیر ہے۔ ف۔ یہ حدیث پانچ صحابہ کرامؓ سے مروی ہے، جیسا کہ ابوداؤد، ترمذی اور ابن ماجہؒ کی حدیث جو حضرت علیؓ سے مروی ہے، اور ترمذیؒ نے کہا ہے کہ یہ حدیث اس باب میں اصح اور احسن ہے، اور عبداللہ بن عقیل راوی کی امام بخاریؒ سے توثیق نقل کی ہے، اور نوویؒ نے خلاصہ میں کہا ہے کہ یہ حدیث حسن ہے، اور الحاکمؒ نے بھی حضرت ابوسعید الخدریؓ سے اس حدیث کی روایت کی ہے، اور یہ بھی کہا ہے کہ مسلمؒ کی شرط کے مطابق یہ حدیث صحیح ہے۔ مع۔ اگر نمازی امام کی حیثیت سے ہو تو یہ تکبیر زور سے کہے۔ م۔

**وهو شرط عندنا خلافا للشافعی حتی ان یحرم للفرض...... الخ**

یہ تکبیر ہم احناف کے نزدیک شرط ہے، یعنی ان چیزوں میں سے ہے جو نماز کے لئے نماز سے پہلے ہی فرض ہوتی ہے،

بر خلاف امام شافعیؒ کے۔ف۔ کہ ان کے نزدیک رکن ہے، مگر ہم احناف اس کی رکنیت کے لئے کوئی دلیل نہیں پاتے ہیں اس لئے اسے فرض شرط قرار دیتے ہیں۔

**حتی ان یحرم للفرض کان له ان یؤدی بها التطوع......الخ**

یہانتک کہ جو کوئی فرض نماز کی نیت سے تحریمہ باندھے تو اس کے لئے یہ بات جائز ہے کہ اسی تحریمہ سے نفل ادا کرلے۔ف۔ اگرچہ اس طرح فرض سے اپنی نیت بدلنا اور خارج ہونا مکروہ ہے، السراج، اور نفل کی نیت سے تحریمہ باندھ کر دوسری نفل ادا کرنی بلا کراہت جائز ہے۔د۔ لیکن فرض کے تحریمہ پر دوسرا فرض ادا کرنا بالا جماع نہیں ہے یا نفل کے تحریمہ پر فرض ادا کرنا جائز نہیں ہے۔السراج۔

لہٰذا اگر تحریمہ رکن ہی ہوتا تو فرض کے تحریمہ سے نفل نماز ادا نہ ہوتی، الحاصل تحریمہ ایسا رکن نہیں ہوا جو نماز کے اندر داخل ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر کسی نے ایسی حالت میں تکبیر کہی کہ اس کے ہاتھ میں نجاست تھی، اور تکبیر سے فارغ ہوتے ہی وہ پھینک دی، یا ستر کھلا ہوا تھا اور تکبیر سے فارغ ہوتے ہی معمولی عمل سے اسے چھپالیا یا زوال آفتاب ظاہر ہونے سے پہلے تکبیر شروع کی اور اس سے فارغ ہوتے ہی زوال ظاہر ہو گیا، یا قبلہ سے دوسری طرف منہ پھیرا ہوا تھا اور اس سے فارغ ہوتے ہیں قبلہ رو ہو گیا تو تمام صورتوں میں نماز جائز ہوگی، اور شرح الائمہؒ نے کہا ہے کہ ظہر کے تحریمہ پر عصر کی بناء کرنا اور نفل کے تحریمہ پر فرض کی بناء کرنا یا اس کے برعکس، اور ادا کے تحریمہ پر قضاء کا تحریمہ کرنا جائز ہے۔ع۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک تحریمہ کے رکن نماز کے ہونے کی وجہ سے کوئی صورت بھی جائز نہ ہوگی۔

**وهو يقول انه يشترط لها ما يشترط لسائر الاركان وهذا اية الركنية...... الخ**

وہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ تکبیر تحریمہ کہنے کے لئے وہ تمام باتیں شرط ہیں جو دوسرے ارکان کے لئے شرط ہوتی ہیں۔ف۔ جیسے استقبال قبلہ، اور ستر عورت اور پاک ہونا، نیت کا ہونا، وقت کا ہونا۔ع۔ وهذا آية الخ اور یہ دلیل اس بات کے لئے کافی ہے کہ اس میں بھی رکن کی علامت پائی جاتی ہے۔ف۔ اس مذکورہ شبہ کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ شرطیں تحریمہ کے واسطہ نہیں ہیں، جیسا کہ مذکورہ مسائل سے معلوم ہو چکا ہے۔م۔

**ولنا انه عطف الصلوة عليه فى قوله تعالى ﴿وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّىٰ﴾ ومقتضاه المغايرة، ولهٰذا لايتكرر كتكرار الاركان ومراعاة الشرائط لما يتصل به من القيام.**

ترجمہ:-اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس آیت پاک وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّىٰ کہ اپنے رب کا نام ذکر کیا یعنی اللہ اکبر کہا پھر نماز پڑھی اس میں تکبیر پر نماز کا عطف کیا گیا ہے، اور اس عطف کا تقاضا یہ ہے کہ ان دونوں میں یعنی معطوف کے درمیان مغایرت پائی جائے، اسی لئے تکبیر بار بار نہیں کہی جاتی ہے جیسا کہ دوسرے ارکان مکرر کئے جاتے ہیں، اور شرطوں کی رعایت صرف اس کے واسطے کی جاتی ہے جو تکبیر سے متصل ہے یعنی نماز کا قائم ہونا۔

## توضیح:-نماز کی شرطوں کی رعایت کرنا

**ولنا انه عطف الصلاة عليه فى قوله تعالى ﴿وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّىٰ﴾...... الخ**

ترجمہ سے مفہوم ظاہر ہے، ومقتضاه الخ اور عطف کا تقاضا یہ ہے کہ معطوف علیہ اور معطوف دونوں دو چیزیں ہوں ایک نہ ہو۔ف۔ کیونکہ اگر دونوں ایک ہی ہوں تو عطف بے فائدہ ہوگا، مثلاً زید اور زید آیا تو زید اول معطوف علیہ اور زید معطوف ہے مگر بے فائدہ کلام ہے، بلکہ دونوں علیحدہ علیحدہ ہونا چاہئے۔ت۔ یہاں اور خاص پر عام کا عطف بھی نہیں ہو رہا ہے، اس طرح یہ بات معلوم ہو گئی کہ تکبیر اور چیز ہے اور نماز علیحدہ چیز ہے، مگر شرط ہے۔

**ولھٰذا لایتکرر کتکرار الارکان ......الخ**

اسی بناء پر یہ پہلی تکبیر (تحریمہ) مکرر نہیں ہوتی ہے، جیسا کہ دوسرے ارکان مکرر ہوتے ہیں۔ف۔ یہ اس بات کی علامت ہے کہ تکبیر تحریمہ رکن نہیں ہے، یہاں یہ ایک اعتراض ہو سکتا ہے کہ ارکان کا مکرر ہونا تو ضروری نہیں ہے، تو مترجم کی طرف سے یہ جواب دیا گیا ہے کہ ارکان ہر رکعت میں قیام، رکوع اور سجود اپنے اپنے محل و موقع میں مکرر ہوتے ہیں جبکہ تکبیر اپنا محل پائے جانے کے باوجود مکرر نہیں ہوتی ہے، یہ اس بات کی علامت ہے کہ تحریمہ رکن نہیں ہے، اور اس میں دوسرے ارکان کی شرائط کے پائے جانے کی وجہ سے اسے رکن کہنا تو اس شبہہ کا جواب گذر چکا ہے کہ یہ شرطیں تحریمہ کے واسطہ نہیں ہوتی ہیں۔

**ومراعاۃ الشرائط لما یتصل بہ من القیام......الخ**

اور شرائط کی نگہداشت صرف قیام نماز کے لئے ہے جو تکبیر سے متصل ہے۔ف۔ اس لئے اگر پہلے سے طہارت اور ستر عورت وغیرہ شرطوں کا خیال نہ رکھا گیا ہو تو تکبیر کے بعد قیام نہیں ہو سکتا ہے اس لئے فاصلہ اور فرق کرنا پڑے، اس لئے قیام سے پہلے ان شرطوں کا خیال رکھا گیا ہے، خاص تکبیر کیلئے وہ شرطیں عائد نہیں کی گئی ہیں، اس طرح یہ بات ثابت ہو گئی ہے کہ تکبیر شرط ہے اور رکن نہیں ہے، ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ تکبیر ہمارے نزدیک شرط ہے، اس شخص پر جو قدرت رکھتا ہو، اور محیط میں ہے کہ امی اور گونگے نے اگر نیت سے ہی نماز شروع کر دی تو ان کے لئے یہ جائز ہے کیونکہ ان کے اختیار میں جو چیز تھی وہ انہوں نے پوری کر دی۔ انتہی۔ اور ان دونوں کے لئے زبان ہلانا بھی واجب نہیں ہے کیونکہ الفاظ مخصوصہ کے ساتھ زبان ہلانا تو واجب ہے، اور وہ دونوں جب سے مجبور مان لئے گئے تو اس کی جگہ پر اب کسی دلیل کے بغیر زبان ہلانے کو واجب کہنے کا حکم نہیں دیا جا سکتا ہے۔ الفتح۔

حاصل یہ ہے کہ اصل واجب نیت کے ساتھ اللہ اکبر کہنا تھا اور جب امی اور گونگے اس کو ادا نہیں کر سکتے ہیں تو ان کے لئے صرف نیت ہی باقی رہ گئی ہے، اور نیت کے ساتھ صرف زبان ہلانے کو بھی واجب نہیں کہا جا سکتا ہے کیونکہ اس کے لئے ایک مستقل حکم چاہئے، جو موجود نہیں ہے۔

بندہ مترجم کہتا ہے کہ اس سے معلوم ہوا کہ دلی ارادہ سے ہی نیت کرنا واجب ہے اسی بناء پر اگر کسی کے دل میں ارادہ کی پختگی نہ ہو اس کے لئے صرف زبان سے الفاظ کہہ لینے کو جائز کہنا بلکہ دلیل ہے جیسا کہ در مختار وغیرہ نے مجتبیٰ سے لیا ہے، اچھی طرح سمجھ لو، اور جس شخص کو فرض کی ادائیگی کے وقت کھڑے ہونے کی قدرت حاصل ہو اس کے لئے کھڑے ہونے کی حالت میں ہی تکبیر ضروری ہے، اور اس کے بغیر جائز نہ ہو گی، اگر کسی نے امام کو رکوع کی حالت میں پایا اس لئے وہ شخص جھکے ہوئے تکبیر کہتے ہوئے رکوع میں چلا گیا، تو اگر اس نے اتنی جھکاؤ کی حالت میں تکبیر پوری کی کہ وہ قیام سے زیادہ قریب تھا اور رکوع کی حالت سے زیادہ دور تھا تو اس کی نیت صحیح ہو گی ورنہ نہیں۔ الفتح۔

اور اگر اس تکبیر سے رکوع کی تکبیر کی نیت کی ہو تو نیت لغو قرار دی جائے گی۔ د۔ اور اگر لفظ اللہ قیام کی حالت میں کہا اور لفظ اکبر رکوع کی حالت میں تو بالاتفاق اس سے نماز شروع نہ ہو گی۔ ی۔ ج۔ اور اگر اقتداء کی نیت کرتے ہوئے لفظ اللہ تو امام کے ساتھ کہا مگر لفظ اکبر اس سے پہلے کہہ دیا تو قول اصح کے مطابق اقتداء صحیح نہیں ہوئی۔ د۔ اگر امام کی تکبیر سے بے خبری کے عالم میں کسی نے تکبیر کہی تو اگر اس کے گمان میں یہ تکبیر امام کی تکبیر سے پہلے ہو گئی ہے تو اقتداء صحیح نہیں ہے ورنہ جائز ہے۔ المحیط۔

لفظ اللہ یا لفظ اکبر کے حروف اول الف میں قصداً مد کے ساتھ کہنا کفر ہے ورنہ مفسد صلوۃ ہے جیسا کہ اصح قول کے مطابق لفظ اکبر کی باء کو مد کر کے اکبار کہنا ہے۔ د۔ بندہ مترجم کہتا ہے کہ مذکورہ مسئلہ میں کفر کا حکم لگانا مشکل ہے بالخصوص ایسی صورت میں کہ عام طور سے پاک و ہند وغیرہ کے لوگ کو اس کے اصل معنی یا بدلے ہوئے معنی کا کچھ پتہ نہیں ہے، اور معنی معلوم ہونے کی صورت میں اگر اس طرح کہنے سے مقصود خوش آوازی وغیرہ ہو تو مکروہ تحریمی ہے، ورنہ کفر ہے، کہ کہنے والے کو حقیقت میں اللہ

تعالیٰ کے بارے میں شک ہوایا اس کے اکبر ہونے کے بارے میں یعنی مکمل اعلیٰ ہونے کے بارے میں شک ہوا ہے، لہذا اس سلسلہ میں اس .... طرح کہنا بہتر ہے کہ اگر کسی نے مد سے شک کا ارادہ کیا ہو تو کفر اور اگر عمداً ہو یا خطاً ہو تو مفسد نماز ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔
نماز کے شروع ہونے کا تعلق نیت کے ساتھ ہی تکبیر کہنے سے بھی ہے، کسی ایک کے پائے جانے سے نہیں ہے، اس شخص کے لئے جو قدرت رکھنے والا ہو، اور عاجز اور گونگے اور امی اس سے مستثنیٰ ہیں، ت، گونگے اور امی کو قراءت کے بارے میں زبان ہلانا بھی لازم نہیں ہے، اور یہی صحیح ہے، د۔ خلاصہ مسائل کا یہ ہوا کہ جب کوئی نماز کا ارادہ کرے تو نیت کے ساتھ بتائے ہوئے صحیح طریقہ سے تکبیر بھی کہے۔

**ویرفع یدیه مع التکبیر وهو سنة لان النبی علیه السلام واظب علیه وهذا اللفظ یشیر الی اشتراط المقارنة وهو المروی عن ابی یوسف والمحکی عن الطحاوی والاصح انه ویرفع یدیه اولا ثم یکبر، لان فعله نفی الکبریاء عن غیر الله تعالی، والنفی مقدم.**

ترجمہ:- اور تکبیر کہنے کے ساتھ ہی اپنے دونوں ہاتھوں کو اٹھائے، اور یہ سنت ہے، کیونکہ نبی کریم ﷺ نے اس پر ہمیشگی کی ہے، مذکورہ لفظ سے اس بات کی طرف اشارہ ہوتا ہے کہ دونوں کاموں کو ایک ساتھ ہونا شرط ہے، اور یہی قول ابویوسف سے مروی اور امام طحاویؒ سے منقول ہے، لیکن قول اصح یہ ہے کہ پہلے دونوں ہاتھوں کو اٹھالے اس کے بعد تکبیر کہے کیونکہ اس کے ہاتھوں کے اٹھانے کا عمل اللہ تعالیٰ کے غیر سے بڑائی کی نفی کرتا ہے، اور نفی مقدم ہوا کرتی ہے اثبات سے۔

## توضیح:- تکبیر کہنے کے ساتھ ہی دونوں ہاتھوں کو اٹھانا بھی ہے

**ویرفع یدیه اولا ثم یکبر، لان فعله نفی الکبریاء عن غیر الله تعالی، والنفی مقدم...... الخ**

اور مرد تکبیر کہتے ہوئے اپنے دونوں ہاتھوں کو اٹھائے، اور یہ کام یعنی ہاتھوں کو اٹھانا سنت ہے کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے اس پر مداومت فرمائی ہے۔ **وهذا اللفظ...... الخ** اور یہ یعنی مع التکبیر کا لفظ اس بات کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ دونوں کام یعنی تکبیر کہنی اور ہاتھوں کو اٹھانا ایک ساتھ ہونا شرط ہے۔ ف۔ یعنی دونوں ملے ہوئے اور ایک ساتھ ہوں، مگر اس شرط کہنے پر خواہر زادہ اور امام صفار نے اسے کمزور قول بتایا ہے۔ ع۔

**وهو المروی...... الخ**

اور امام ابویوسفؒ سے بھی یہی مروی ہے۔ ف۔ یعنی یعقوب بن ابراہیم سے جو کہ امام ابوحنیفہؒ کے شاگرد تھے، اور امام طحاویؒ سے بھی یہی قول مروی ہے۔ ف۔ الطحاوی سے مراد امام ابوجعفر احمد بن محمد سلامہ ازدی الطحاویؒ ہیں، اور محکی سے مراد یہ ہے کہ یہ بیان کیا گیا ہے کہ طحاویؒ ایسا ہی کرتے تھے یعنی تکبیر کے ساتھ ہی اپنے ہاتھوں کو اٹھاتے تھے، اور یہی قول امام احمدؒ کا اور امام مالکؒ کا یہی مشہور مذہب ہے۔

**والاصح...... الخ**

لیکن اصح مذہب یہ ہے کہ پہلے دونوں ہاتھوں کو اٹھائے اس کے بعد تکبیر کہے۔ ف۔ عام مشائخ کا اسی پر عمل ہے۔ ف۔ مبسوط میں کہا ہے کہ اکثر مشائخ اسی پر عامل ہیں۔ ع۔ کیونکہ اس نمازی کے ہاتھ اٹھانے کا فعل اللہ تعالیٰ کے ماسوا ہر چیز سے کبریائی کی نفی ہے۔ ف۔ یعنی کانوں پر ہاتھ رکھنے والے کا مقصد یہ بتانا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ماسوا تمام چیزوں میں سے کسی میں بھی بڑائی نہیں ہے، پھر تکبیر کہنے سے اللہ تعالیٰ کے لئے کبریائی کا اثبات ہے۔ ع۔

**والنفی مقدم...... الخ**

اور یہ بات سب کے نزدیک تسلیم شدہ ہے کہ نفی اثبات سے پہلے ہوتی ہے۔ ف۔ جیسا کہ کلمہ توحید میں ہے، کہ پہلے لا الہ سے نفی ہے پھر الا اللہ سے اثبات ہے، اسی طرح یہاں بھی ہے۔

مگر یہاں یہ اعتراض ہوتا ہے کہ کلمہ توحید میں تو نفی واثبات دونوں کو زبان سے ادا کرنا پڑتا ہے اس لئے مجبوراً بقدر ضرورت نفی مقدم کی گئی ہے کیونکہ دونوں کو بیک وقت بولنا ممکن نہیں ہے، مگر موجودہ مسئلہ میں تو فعل سے نفی اور قول سے اثبات ہے اس طرح بیک وقت نفی واثبات دونوں جمع ہوسکتے ہیں۔ مع۔

اور جواب یہ ہے کہ مصنفؒ کی مراد یہ ہے کہ نفی کا اثبات پر مقدم ہونا بہتر ہے تاکہ بندہ سب سے پہلے ماسوائے ذات خداوندی کے تمام چیزوں سے کنارہ ہوجائے اور ساری چیزیں اس پر حرام ہوجائیں، کسی چیز کا بھی اس میں دخل اور تعلق باقی نہ رہے، پھر تکبیر سے اللہ تعالیٰ کی بڑائی اور عظمت بھر جائے، اور اسی کی موجودگی اور اسی کے دربار میں اپنی عبادت ادا کرے۔ یہاں یہ بات یاد رکھنے کے لائق ہے کہ یہاں گفتگو صرف اس بات میں ہے کہ اس میں کون سا طریقہ اولیٰ ہے، کیونکہ کسی بھی صورت کے جائز ہونے میں کوئی کلام نہیں ہے، جیسا کہ عنقریب معلوم ہوجائے گا۔

اب چند باتیں اور بھی قابل ذکر ہیں، نمبر۱۔ کیا ہاتھ اٹھانا سنت ہے، نمبر۲۔ اس کی کیا کیفیت ہے، نمبر۳۔ مرد کہاں تک ہاتھ اٹھائے اور عورت کہاں تک اٹھائے، نمبر۴۔ تکبیر کے الفاظ کیا ہیں، نمبر۵۔ یہ تکبیر زبان عربی کے ساتھ مخصوص ہے یا نہیں، نمبر۶۔ کن الفاظ سے تکبیر جائز نہیں ہے، اس مقام پر یہی صحیح ہے کیونکہ اسی تکبیر سے نماز کی ابتداء ہوتی ہے، اگر یہی تکبیر درست نہ ہوگی تو پوری نماز ہی باطل ہوجائے گی۔ م۔

اب بیان کی ہوئی باتوں کی تفصیل اس طرح ہوتی ہے کہ نمبر۱۔ ہاتھ اٹھانا سنت ہے، اور یہی صحیح قول ہے، اور ابوحنیفہؒ سے اس کی تصریح بھی پائی گئی ہے، اور جمہور علماء کا یہی قول ہے، اگرچہ بعض فقہاء اس کے وجوب کے بھی قائل ہوئے ہیں، یہانتک کہ خود ہمارے مذہب میں بھی اختلاف ہے، چنانچہ ابن الہمامؒ نے خلاصہ سے نقل کیا ہے کہ اس کے ترک کردینے سے بعضوں کے نزدیک نمازی گنہگار ہوگا، لیکن قول مختار یہ ہے کہ اگر ہاتھ نہ اٹھانے کی کوئی عادت بنالے تو گنہگار ہوگا، ورنہ نہیں۔ انتہی۔

گویا اس طرح دونوں قولوں میں توفیق و تطبیق ہوگئی۔ مف۔ پھر دلائل میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ جس حدیث میں بھی رسول اللہ ﷺ کی نماز کا بیان ہے اس میں ہاتھوں کے اٹھانے کا بیان ہے، یہانتک کہ ابن المنذرؒ نے دعویٰ کے ساتھ کہا ہے کہ سارے علماء اس بات پر متفق ہیں کہ رسول اللہ ﷺ ہمیشہ ہاتھ اٹھاتے تھے، اور اس ہمیشگی کے باوجود یہ واجب نہیں ہے، جیسا کہ امام السرخسی کا بیان ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اعرابی کو واجبات نماز بتاتے ہوئے ہاتھوں کو اٹھانا نہیں بتایا ہے۔ ع۔ اور مقررہ قاعدہ ہے کہ ضرورت کے وقت بیان نہ کرنا اس میں کوتاہی کرنی جائز نہیں ہے، تو اگر یہ رفع یدین واجب ہوتا تو اس اعرابی کو بھی ضرور بتاتے۔ ف۔

بندہ مترجم کا کہنا ہے کہ عینیؒ نے اس دلیل کو کمزور بتلایا ہے، لیکن اس کمزوری کی کوئی وجہ نہیں بتائی ہے، اس طرح ہمیشگی سنت کی دلیل ثابت ہوئی، اور وجوب ثابت نہ ہوا، لیکن کافی کے حوالہ سے عنقریب فتح القدیر میں وجوب کی ترجیح کا بیان ہوگا، نمبر۲۔ ہاتھوں کے اٹھانے کی کیفیت اس طرح ہوگی کہ ہاتھوں کو کانوں کے مقابل تک اٹھانا چاہئے، یہانتک کہ دونوں انگوٹھے دونوں کانوں کے لو کے مقابل ہوجائیں، التبیین، اسی حالت میں تکبیر کہنی چاہئے، عام مشائخ کا یہی قول ہے۔ المحیط۔

انگلیوں کے پوروں کے حصہ کانوں کے لووں کے مقابل ہوں، التبیین، تکبیر کے وقت سر نہ جھکائے۔ الخلاصہ۔ حضرت ابوہریرہؓ سے مروی اس حدیث کی وجہ سے کہ رسول اللہ ﷺ جب تکبیر کہتے تو انگلیوں کو کشادہ چھوڑ دیتے تھے، اس کی روایت ترمذی نے اپنی کتاب جامع میں اور ابن خزیمہ نے اپنی صحیح میں کی ہے، اس کے معنی یہ ہوئے کہ انگلیوں کو اپنی عام حالت پر ڈھیلا چھوڑ دینا چاہئے اور ملانا نہیں چاہئے، جیسا کہ شیخ الاسلام خواہر زادہؒ نے کہا ہے۔ ع۔ یہی معتمد ہے۔ المحیط۔

اگر کوئی تکبیر کہنے کے بعد ہاتھ اٹھائے تو ادا نہ ہوگا، اگر کسی وجہ سے بتائی ہوئی مسنون حد تک ہاتھوں کو نہ اٹھا سکے تو کانوں سے اونچا یا نیچا جس قدر ممکن ہو اٹھانا چاہئے۔ التبیین۔ حدیث میں روایت اس طرح سے بھی ہے کہ کان یکبر عند کل خفض ورفع،

یعنی رسول اللہ ﷺ جھکتے اور اٹھتے وقت تکبیر کہتے تھے، اس روایت کی تائید ابو یوسفؒ کی روایت سے ہوتی ہے کہ ہاتھوں کا اٹھانا اور تکبیر کہنا دونوں ایک ساتھ ہی ہونی چاہئے، اسی قول کو شیخ الاسلام اور صاحب التحفہ اور قاضی خانؒ نے بھی پسند کیا ہے۔

اور نسائی کی حضرت ابن عمرؓ سے مروی حدیث میں اس طرح ہے **کان یرفع یدیه حذو منکبیه ثم یکبر**، یعنی رسول اللہ ﷺ اپنے دونوں ہاتھوں کو اپنے مونڈھوں کے مقابل تک لاتے پھر تکبیر کہتے تھے، یہ روایت اس بات کی دلیل ہے کہ ہاتھوں کو اٹھانا مقدم اور تکبیر کہنا مؤخر ہے، عام مشائخ کا یہی قول ہے، اسی قول کو مصنفؒ نے صحیح کہا ہے، اور حضرت انسؓ کی حدیث میں یہ تصریح ہے کہ آنحضرت ﷺ نے پہلے تکبیر کہی پھر ہاتھ اٹھائے، اور حدیث کا یہی ظاہر مفہوم حضرت براء بن عازب اور ابو وائلؓ سے بھی مروی ہے ابن الہمامؒ نے ان تینوں احادیث میں اس طرح توفیق دی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے یہ تینوں کام کئے ہیں مگر مصنفؒ نے جو صورت بیان فرمائی ہے اس کے مقابلہ میں دوسری صورت اولی قرار پائی ہے، انتہی مختصراً۔

اور ترجیح کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ حضرت ابن عمرؓ کی حدیث صحاح ستہ وغیرہ میں مروی ہے، اگر چہ اس سے ہاتھوں کو پہلے اٹھالینے کا ثبوت نہیں ملتا ہے مگر نسائی کی روایت کے بیان سے باقی کتابوں کی روایتوں سے بھی یہی مراد ظاہر ہوگئی، غور کرلیں، سب کا ماحصل یہ ہوا کہ تینوں صورتوں میں سے ہر ایک صورت کا جائز اور مسنون ہونا ثابت ہوتا ہے البتہ مصنفؒ نے جو صورت بیان فرمائی ہے وہ سب میں اولی ہے، واللہ تعالی اعلم۔ م۔

اب تیسری بات کی تفصیل باقی ہے کہ ہاتھ کہاں تک اٹھائے جائیں، تو جواب اولی یہ ہے کہ اس حکم میں عورت اور مرد کے لئے علیحدہ علیحدہ حکم ہے، اور مزید تفصیل آرہی ہے۔

**ویرفع یدیه حتی یحاذی بابهامه شحمة اذنیه، وعند الشافعي یرفع الی منکبیه، وعلی هذا تکبیرة القنوت والاعیاد والجنازة، له حدیث ابی حمید الساعدی قال: کان النبی علیه السلام اذا کبّر رفع یدیه الی منکبیه، ولنا روایة وائل بن حجر والبراء وانس ان النبی علیه السلام کان اذا کبّر رفع یدیه حذاء اذنیه.**

ترجمہ:- اور مرد اپنے ہاتھوں کو اتنا اٹھائے کہ اس کے دونوں انگوٹھے اس کے دونوں کانوں کے لو وں تک پہونچ جائیں، لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک دونوں مونڈھوں تک پہونچ جائیں، یہی اختلاف قنوت، عیدین اور جنازہ سب کی تکبیروں میں ہے، ان امام شافعیؒ کی دلیل حضرت ابو حمید الساعدیؓ سے یہ منقول حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ اپنے دونوں ہاتھوں کو اپنے مونڈھوں تک اٹھاتے تھے، اور ہماری دلیل حضرت وائل بن حجرؓ اور البراء اور انسؓ کی مروی حدیث ہے کہ نبی کریم ﷺ جب تکبیر کہتے تو اپنے دونوں ہاتھوں کو اپنے دونوں کانوں کے مقابل تک اٹھاتے۔

## توضیح:- رفع یدین مع تکبیر

**ویرفع یدیه حتی یحاذی بابهامه شحمة اذنیه......الخ**

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ ف۔ محاذی ہونے یا لووں تک پہونچنے کا مطلب یہ ہے کہ کان کی لو سے انگوٹھا چھو جائے۔ د۔ واضح ہو کہ بعض حدیث میں محاذات سر سے اور کسی میں کان سے اور کسی میں کندھے سے ہونی معلوم ہوتی ہے جس سے اختلاف ظاہر ہوتا ہے مگر ان میں موافقت اور توجیہ کی آسان صورت یہ ہے کہ ہاتھوں کے انگوٹھے جب لو کے مقابل ہوں گے تو یقیناً انگلیاں اوپر کے سر کے مقابل ہوں گی اور ہاتھ کا نچلا حصہ کندھوں کے مقابل ہو جائے گا، مزید تفصیل بعد میں آتی ہے، اس توجیہ سے یہ بات بھی معلوم ہوگئی کہ محاذی ہونے کے معنی اپنے ظاہر پر باقی ہیں اور اس سے چھونے یا انگلی لگانے کا جو طریقہ رائج ہے اس کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ م۔

**وعند الشافعي یرفع الی منکبیه، وعلی هذا تکبیرة القنوت والاعیاد والجنازة......الخ**

اور امام شافعیؒ کے نزدیک دونوں کاندھوں تک ہاتھوں کو اٹھایا جائے، مطلق نماز کے رفع یدین کے سلسلہ میں جو اختلاف ابھی احناف و شوافع کا گذرا، یہی اختلاف دعاء قنوت، عیدین اور جنازہ کی نمازوں کی تکبیروں کے موقع میں بھی ہے۔

**له حديث ابي حميد الساعدي قال: كان النبي عليه السلام اذا كبّر رفع يديه الى منكبيه......الخ**

امام شافعیؒ کی دلیل حضرت ابو حمید الساعدیؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ تکبیر فرماتے تو دونوں ہاتھ دونوں کندھوں تک اٹھاتے تھے۔ف۔دوسری حدیث میں ہے جعل يديه حذاء منكبيه یعنی اپنے ہاتھوں کو اپنے کندھوں کے مقابل کر دیتے تھے، اور جب رکوع کرتے تو اپنے ہاتھوں کو اپنے گھٹنوں کے پکڑنے کا پورا موقع دیتے (مضبوطی سے پکڑ لیتے) پھر پیٹھ کو حصر کر لیتے (جھکا دیتے) پھر جب سر اٹھاتے تو بالکل سیدھے کھڑے ہو جاتے یہانتک کہ ریڑھ کی ہر ایک گرہ اپنی اپنی جگہ پر پہونچ جاتی، پھر جب سجدہ کرتے تو دونوں ہاتھ بغیر بچھائے ہوئے رکھتے پاؤں کی انگلیوں کے سروں کو قبلہ رخ رکھتے، پھر جب دو رکعت پر بیٹھتے تو بائیں پاؤں پر بیٹھتے اور دایاں پاؤں کھڑا رکھتے، پھر جب آخری رکعت پر بیٹھتے تو بایاں پاؤں آگے کرتے اور دوسرے کو کھڑا رکھتے اور سرین پر بیٹھ جاتے تھے۔ الفتح۔اس حدیث کو مسلم کے علاوہ تمام صحاح والوں نے ذکر کیا ہے، اب اگر اس حدیث سے یہ مراد لی جائے کہ ہاتھ کا نچلا حصہ کندھے کے مقابل تھا تب صحیح ہے، اور اگر یہ مراد ہو کہ انگوٹھا کندھے کے مقابل تھا تو اس کی مقابل دوسری حدیثیں بھی ہیں جن سے مصنفؒ نے استدلال کیا ہے۔

**ولنا رواية وائل بن حجر والبراء وانس ان النبي عليه السلام كان اذا كبّر رفع يديه حذاء اذنيه......الخ**

اور ہماری دلیل حضرت وائل بن حجرؓ کی حدیث ہے۔ف۔کہ آپ ﷺ نے تکبیر کہی ہے اور دونوں ہاتھوں کو دونوں کانوں کے مقابل رکھا، اس کی روایت مسلم، ابوداؤد، نسائی، طبرانی، اور دار قطنی نے کی ہے۔ع۔والبراء ...... اور براء بن عازبؓ ہے۔ف۔کہ جب رسول اللہ ﷺ نماز پڑھتے تو دونوں ہاتھوں کو اتنا اٹھاتے کہ دونوں کانوں کے مقابل ہو جائے، احمد، اسحٰق، دار قطنی اور طحاویؒ نے اس حدیث کی روایت کی ہے۔ع۔وانس اور حضرت انسؓ کی روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ جب تکبیر کہتے تو دونوں ہاتھوں کو دونوں کانوں کے مقابل تک اٹھاتے۔ف۔در حقیقت یہ روایت حضرت براء کی ہے، اور حضرت انسؓ کی روایت اس طرح پر ہے آپ نے تکبیر کہی اور اپنے انگوٹھوں کو دونوں کانوں کے محاذی کر دیا، حاکم نے اس کی روایت کی ہے، اور حاکم نے کہا ہے کہ شیخین کی شرط پر صحیح ہے، اس میں کوئی علت یا عیب نہیں جانتا ہوں۔ع۔

اور بیہقیؒ نے حضرت انسؓ کی حدیث کی روایت سنن کبریٰ میں اس طرح کی ہے، **كان اذا فتح الصلوة كبر ثم رفع يديه حتى يحاذي بابهاميه اذنيه** یعنی جب نماز شروع کرتے تو تکبیر کہا کرتے پھر دونوں ہاتھوں کو اتنا بلند کرتے کہ دونوں کانوں کے محاذی کر دیتے، ابوالفرح ابن الجوزیؒ نے کہا ہے کہ اس اسناد کے سارے راوی ثقہ ہیں، اور در حقیقت ان راویتوں میں کوئی تعارض نہیں ہے، کیونکہ انگوٹھوں کو کان کی لو سے محاذی کرنے کو بھی اس طرح بھی بیان کیا جاسکتا ہے کہ ہاتھوں کو کندھوں کے محاذی کیا اور کبھی اس طرح کہ کانوں سے محاذی کیا کیونکہ ہتھیلی کے آخری حصہ پہونچے سمیت کندھے سے محاذی یا قریب ہوگا اور خود ہتھیلی کان کے مقابل ہو گی، پس جس نے انگوٹھوں کو کانوں کی لو سے مقابل کہا اس نے بہت سی تحقیق کے ساتھ روایتوں میں مطابقت پیدا کر دی ہے، لہٰذا اسی کا اعتبار واجب ہوگا، اور معارضہ ختم ہو جائے گا۔ف۔

**ولان رفع اليد لإعلام الاصم، وهو بما قلناه، ومارواه يحمل على حالة العذر، والمرأة ترفع يديها حذاء منكبيها هو الصحيح، لانه أستر لها.**

ترجمہ:-اور اس لئے بھی کہ ہاتھ کو بلند کرنا کان کے بہرے کو خبر دینے کے لئے ہے، اور یہ خبر اسی طرح بہتر طریقہ سے ہو گی جو ہم نے بیان کی ہے، اور وہ جو دوسرے نے روایت کی ہے وہ عذر کی حالت پر محمول ہو گی، اور عورت اپنے دونوں ہاتھوں کو اپنے مونڈھوں کے مقابل تک اٹھائے گی، یہی قول صحیح ہے، یہ اس لئے کہ یہی طریقہ عورت کے لئے زیادہ ستر پوشی کرنے والا ہے

## توضیح:- تکبیر تحریمہ کے وقت عورت کہاں تک ہاتھ اٹھائے

**ولان رفع الید لإعلام الاصم، وھو بما قلناہ...... الخ**

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ف۔جب امام اپنے ہاتھوں کو کانوں تک اٹھائے گا تو کانوں سے نہ سننے والا آنکھ سے یہ کیفیت دیکھ کر جان لے گا کہ امام نے نماز شروع کر دی ہے اور اسے دیکھ کر وہ خود بھی تکبیر کہے گا،اس جگہ اگر کسی کو یہ وہم ہو کہ اس سے پہلے مصنفؒ نے ہاتھوں کے اٹھانے کا فائدہ بیان کرتے ہوئے کہا ہے کہ اللہ تعالی کے ماسوا ہر چیز سے کبریائی کی نفی کرنی ہے،اور اب فائدے کی دوسری بات فرما رہے ہیں جواب یہ ہے کہ کبریائی کی نفی تو اس کا باطنی فائدہ ہے جبکہ ہاتھ اٹھانا بہرے شخص کو خبر دینا اس کا ظاہری فائدہ ہے،اسی لئے خود اس بہرے پر بھی ہاتھ اٹھانا لازم کیا گیا ہے اس وجہ سے کہ شاید وہ خود ہی امام ہو یا اس لئے کہ شاید اس کے پیچھے والے اسے دیکھ کر مطلع ہو سکیں جیسے کہ زور سے تکبیر کا سب سے بڑا فائدہ تو اللہ تعالیٰ کی بڑائی کا اظہار ہے علاوہ ازیں یہ بھی فائدہ ہے کہ مقتدیوں کو نماز شروع کئے جانے کی یا امام کے تحریمہ باندھنے کی اطلاع دینی ہے، حالانکہ اس کی اصل غرض ہرگز یہ نہیں ہوتی ہے، یہانتک کہ اگر کسی کی یہی غرض ہو تو اس کا تحریمہ درست نہ ہوگا، جیسا کہ گذر گیا ہے،اس تفصیلی بیان سے نہایہ اور تاج الشریعہ کے سوالات اور اعتراضات ختم ہو گئے، فاحفظہ۔م۔

**وماروا ہ یحمل علی حالۃ العذر......الخ**

اور امام شافعیؒ نے اپنے استدلال میں ابو حمیدؓ کی روایت جو نقل کی ہے کہ کندھے تک ہاتھوں کو اٹھائے وہ عذر کی حالت پر محمول ہوگی۔ف۔یعنی کسی مجبوری کی وجہ سے ہاتھ پورا نہ اٹھایا اور کمی کی اگرچہ کانوں تک اٹھانا ہی کامل ہے۔م۔طحاویؒ نے بیان کیا ہے کہ وائل بن حجرؓ نے بیان کیا ہے کہ پھر میں دوسرے سال رسول اللہ علیہ السلام کی خدمت میں حاضر ہوا تو میں نے دیکھا کہ لوگ گاڑھی چادریں کمل کی قسم کے دستانے پہنے ہوئے تھے اور وہ لوگ کمبلوں کے اندر سے ہی ہاتھ اٹھاتے تھے،اس حدیث میں وائلؓ نے یہ بتادیا ہے کہ ان لوگوں کا صرف احادیث کے درمیان مطابقت بیان کر دی، جس کی وجہ سے سارا اختلاف ختم ہو گیا،اور عذر پر محمول کرنے کی ضرورت باقی نہیں رہی۔مف۔

اور میں کہتا ہوں کہ ان تکلفات کی کچھ ضرورت نہیں ہے کیونکہ احادیث دونوں طرح کی ثابت ہیں بلکہ ابن عبد البرؒ کے بیان میں ہے کہ کانوں سے اوپر تک بھی ثبوت ہے اور آثار صحابہ و تابعین بھی ہر ایک طور پر محفوظ مشہور ہیں جس سے یہ معلوم ہو گیا کہ ہر طرح کی گنجائش ہے۔مع۔

اور میں مترجم کہتا ہوں کہ یہی اظہر ہے، لیکن ان طریقوں میں کون سا طریقہ اولی ہے تو ہمارے نزدیک وہی طریقہ اولی ہے جو بیان کیا گیا ہے جس کی پہلی وجہ وہ ہے جو مصنفؒ نے توجیہ کرتے ہوئے بیان کی ہے،اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اس میں ساری صورتیں آجاتی ہے، پھر آستینوں وغیرہ سے ہاتھوں کو نکالنا مستحب ہے اس روایت کی وجہ سے جو طحاویؒ نے وائل بن حجرؓ سے ذکر کی ہے۔م۔اب عورتوں کے سلسلہ میں بحث کی جاتی ہے کہ وہ کہاں تک ہاتھ اٹھائیں گی۔ اس لئے فرمایا والمرأۃ الخ اور عورت ——— اپنے ہاتھوں کو اپنے مونڈھوں کے مقابل تک اٹھائے گی۔ف۔محمد بن مقاتلؒ نے ہم احناف سے یہ روایت کی ہے،اور شوافع کا بھی یہی قول ہے۔ع۔

**ھو الصحیح، لانہ أستر لھا......الخ**

یہی طریقہ عورت کے لئے زیادہ پردہ ہونے کے مناسب ہے،اور غیر صحیح روایت میں جو کہ حسنؒ سے اور امام اعظمؒ سے ہے کہ عورت بھی مردوں کی طرح کانوں تک ہاتھ اٹھائے،اور تحفہ میں ہے کہ عورت کا مسئلہ ظاہر الروایۃ میں مذکور نہیں ہے۔مع۔ اب امسئلہ چہارم کا بیان ہے کہ تکبیر کے الفاظ کیا ہوں۔

**فان قال بدل التکبیر: اللہ اجل، او اعظم، او الرحمن اکبر، او لا الہ الا اللہ، او غیرہ من اسماء اللہ تعالی، اجزأہ عند ابی حنیفۃ و محمد.**

ترجمہ:-اب اگر نمازی نے تکبیر یعنی اللہ اکبر کہنے کی بجائے اللہ اجل یا اللہ اعظم یا الرحمٰن اکبر یا لا الہ الا اللہ یا اللہ تعالیٰ کے ناموں میں سے اس کے علاوہ کہدیا تو بھی اس کی نماز جائز ہو جائے گی، امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک۔

## توضیح:- تحریمہ کے وقت تکبیر کہنے کی بجائے

## اللہ اجل یا اعظم یا لاالہ الا اللہ کہنا

**فان قال بدل التکبیر: اللہ اجل، او اعظم، او الرحمن اکبر...... الخ**

اگر اللہ اکبر کے عوض اللہ اجل یا اللہ اعظم کہا۔ف۔ یعنی اسم ذات خداوندی کو اپنے حال پر مبتدار کھااور اکبر خبر کی جگہ کوئی اور تعظیمی کلمہ مثلاً اجل، اعظم، اور اعلی وغیرہ کے کہا تو طرفین کے نزدیک جائز ہے یاالرحمن اکبر اللہ اکبر کے عوض الرحمن اکبر کہا۔ف۔ یعنی اللہ جو اسم ذات ہے اس کے عوض الرحمن یا الرحیم وغیرہ اسمائے صفات میں سے لایا اکبر کو جو اللہ کا صفتی نام ہے اپنی جگہ پر رکھا تو بھی طرفین کے نزدیک جائز ہوگا، یہ حکم اس وقت ہے جبکہ مبتدااور خبر موجود ہو مثلاً اللہ اکبر، اللہ اعظم، الرحمن اکبر یعنی اللہ برتر ہے یاالرحمن برتر ہے، اور اگر فقط اللہ یاالرحمن یا الرب یعنی رب العالمین کہااور اس میں زیادہ کچھ نہیں کہا تو در المختار میں لکھا ہے کہ نماز شروع نہ ہوگی، یہی مختار ہے، اور ہندیہ میں لکھا ہے کہ امام اعظمؒ کے نزدیک شروع ہو جائے گی۔التبیین۔اور یہی صحیح ہے۔الزاہدی۔ تجرید میں یہ روایت حسنؒ کی بیان کی گئی جوانہوں نے امام اعظمؒ سے بیان کی ہے، اور ظاہر الروایۃ کی بناء پر یہ خبر معتبر ہے۔

اور اگر کوئی حائضہ عورت پاک ہوئی ایسی نازک وقت میں کہ اس میں وہ صرف اللہ کہہ سکے تو ظاہر الروایۃ کی بناء پر اس وقت کی نماز اس پر فرض نہ ہوگی، لیکن حسنؒ کی روایت کے مطابق امام اعظمؒ کے نزدیک فرض ہو جائے گ۔مف۔ اور اگر کسی نے صرف خبر اکبر یا اعظم یا اجل کہا یعنی اس سے پہلے لفظ اللہ مبتدا نہیں کہا تو بالاجماع اس نماز کا شروع ہونا نہیں مانا جائے گا، الجوہرہ۔

**او لا الہ الا اللہ...... الخ** یا نمازی نے تکبیر کہنے کی بدلے لا الہ الا اللہ کہا۔ف۔ تو بھی طرفین کے نزدیک نماز صحیح ہوگی، اسی طرح تسبیح یا تحمید سے یعنی سبحان اللہ یا الحمد للہ کہنے سے بھی اور دوسرے ایسے کلمات سے بھی جن سے صرف اللہ تعالیٰ کی صرف بزرگی کا اظہار ہوتا ہے کہ ان سے بھی یہی حکم ہوگا۔التبیین وغیرہ۔اور یا کلمہ تکبیر کے علاوہ دوسرے کلمات مثلاً کلمہ تہلیل، تسبیح، تحمید اور تبارک وغیرہ جیسے کلمات سے جو خالص تعظیمی کلمات ہیں ان سے نماز شروع کرنی مکروہ ہے یا نہیں، تو امام سرخسیؒ نے کہا ہے کہ اصح یہ ہے کہ مکروہ نہیں ہے، اور تحفہ وذخیرہ میں کہا ہے کہ اصح یہ ہے کہ مکروہ ہے کیونکہ اس نے عام مشہور و معمول بہ سنت کو چھوڑ دیا ہے، ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ یہی قول اولی ہے، لیکن عینیؒ نے کہا ہے کہ قدوریؒ نے بھی مکروہ کہا ہے، اور ہندیہ مین محیط وظہیریہ سے یہی نقل کیا ہے، اور قاضی خان میں اس کو حسنؒ کی روایت سے امام اعظمؒ کا قول بیان کیا ہے۔

مترجم کا کہنا ہے کہ ذخیرہ کی دلیل کہ اس نے سنت متواتر کو چھوڑ دیا ہے، غور کرنے کے قابل ہے، کیونکہ اس نے لا الہ الا اللہ کہہ کر سنت مشہور اللہ اکبر کہنے کو بالکل چھوڑ کر بھلا نہیں دیا ہے بلکہ اس کی جگہ پر ایسا جملہ استعمال کر لیا ہے جو جائز ہے، پھر اسے مکروہ کہنے کی صورت میں کیا تحریمی ہے، چنانچہ در مختار میں اسے ظاہری دلیل کی بناء پر مکروہ تحریمی کہا ہے لیکن التبیین میں خلاف اولی ثابت کیا ہے، یعنی یہ کہ مکروہ تنزیہی ہے، اور یہی قول اوفق واظہر ہے، واللہ اعلم۔م۔

**او غیرہ...... الخ** یا مذکورہ بالا ناموں کے علاوہ اللہ تعالیٰ کے ناموں میں سے کسی اور نام سے شروع کیا تو امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک صحیح ہے۔ف۔اور اظہر واصح بھی یہی ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کے ہر ایسے نام سے نماز شروع ہو جاتی ہے، جو اللہ تعالیٰ کے

خالص ناموں میں سے ہو مثلاً اللہ الرحمٰن وغیرہ یا ایسے ناموں میں سے ہو جو مشترک نام ہو مثلاً الکریم، الرحیم وغیرہ، کرخیؒ نے یہی ذکر کیا ہے، مرغینانیؒ نے اسی کا فتویٰ دیا ہے، الزاہدی، اور مصنفؒ کا قول او غیرہ من اسماء اللہ تعالیٰ، عام ہے کہ وہ نام مفرد ہو یعنی فقط اللہ تعالیٰ کا کوئی نام خاص ہو جو صرف اسی کے لئے بولا جاتا ہو یا مشترکہ ہو کہ اس کے علاوہ کسی مخلوق کے لئے بھی بولا جاتا ہو، صرف ایسا نام ہی ذکر کیا اور اس سے زیادہ کچھ نہیں کہا اور خواہ مبتدا اور خبر دونوں کے ساتھ کہا ہو جیسے الرحیم اعظم یا اللہ اکبر، تو اسی طرح عام کہنے کا تقاضا یہ ہوا کہ اگر صرف اللہ کہا یا صرف الرب بغیر زیادتی کے کہا تو امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق نماز شروع ہو جائیگی مگر صاحبینؒ کے نزدیک شروع نہ ہوگی۔ الفتح

میں کہتا ہوں کہ مصنفؒ کے کلام کا یہ مطلب نکالنا کہ نام صرف مفرد ہو یا خبر کے ساتھ ہو نماز شروع ہو جاتی ہے، اور ظاہر الروایۃ کے مطابق نہیں ہوتی ہے اور صاحبینؒ اس کے مخالف ہیں، پھر مصنفؒ کہا ہے کہ امام اعظمؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک جائز ہوتی ہے تو قطعی طور سے یہ بات واضح ہو گئی کہ یہ معنی مفرد کے مراد نہیں ہیں کیونکہ مفرد تو امام محمدؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے۔

اب یہ سوال کہ مفرد نام سے نماز شروع ہوتی ہے یا نہیں؟ تو زاہدی نے جائز کو صحیح قرار دیا ہے، لیکن در مختار میں ناجائز ہونے کو قول مختار کہا ہے، اور یہی اقوی ہے۔ لیکن ہندیہ میں ہے کہ اگر کسی نے اللھم کہا تو فقہاء کے نزدیک نماز شروع ہو جائیگی۔ الخلاصہ و قاضی خان اور یہی اصح ہے۔ المحیطین۔ تو شاید اللھم کو اسم جامع تعظیم کے واسطے اور معنی کے اعتبار سے مرکب جملہ قرار دیا گیا ہے، اسی بناء پر محیط السرخسی میں ہے کہ اگر مصلی نے اللھم اغفرلی کہا تو چونکہ یہ خالص تعظیمی کلمہ نہیں ہے بلکہ اس میں بندہ کی اپنی حاجت بھی ملی ہوئی ہے اس لئے اس سے ابتداء صحیح نہ ہوگی، اور محیط میں کہا ہے کہ اگر استغفر اللہ یا اعوذ باللہ یا انا للہ یا لاحول ولا قوۃ الا باللہ یا ماشاء اللہ کہا تو نماز شروع نہ ہوگی۔ ھ۔ د۔

پھر کلمہ تعظیم خالص ہونے کے باوجود ایک شرط یہ بھی ہے کہ اس کی مراد بھی تعظیم کی ہو، اسی بناء پر ہندیہ میں ہے کہ اگر کسی نے تعجب کے طور پر سبحان اللہ کہا اور اس میں خلوص تعظیم کا ارادہ نہیں کیا یا تکبیر وغیرہ سے مراد موذن کا جواب دینا ہو تو بھی کافی نہ ہوگی، التاتارخانیہ، اور اگر باسم اللہ الرحمٰن الرحیم کہا تو نماز شروع نہ ہوگی، التبیین، اور اگر اللہ اکبر کہتے ہوئے شروع میں مد کے ساتھ کہا تو بالاتفاق شروع نہ ہوگی۔ التاتارخانیہ بحوالہ الصیرفیہ، اور اگر اللہ اکبر کاف فارسی کے ساتھ کہا تو شروع صحیح ہو جائے گی۔ المحیط۔

پھر تکبیر کہنے میں جو کھڑے ہونے کی بھی شرط ہے وہ فرض نمازوں کے لئے اور وہ قدرت اور اختیار کی صورت میں ہے کیونکہ نوافل میں قدرت کے باوجود بیٹھ کر بھی تکبیر کہنی درست ہے، جیسا کہ محیط السرخسی میں ہے، اور مقتدی کو چاہئے کہ امام کے تحریمہ کے ساتھ ساتھ تحریمہ باندھے، یہ امام اعظمؒ کے مسلک میں ہے مگر صاحبینؒ کے نزدیک امام کے تحریمہ کے بعد اپنا تحریمہ باندھے اور اسی قول پر فتویٰ بھی ہے، المعدن، اور صحیح قول یہ ہے کہ بالاتفاق دونوں طریقے جائز ہیں، اور یہ اختلاف صرف اولیٰ ہونے میں ہے۔ التبیین۔ اگر مقتدی نے امام کے ساتھ اللہ کہا لیکن امام سے پہلے اکبر کہہ دیا تو فقیہ ابو جعفرؒ نے کہا ہے کہ اصح یہ ہے کہ بالاتفاق نماز شروع نہ ہوگی، اسی طرح اگر امام کو رکوع میں پایا، پھر اللہ تو قیام کی حالت میں مگر اکبر رکوع کی حالت میں کہا تو اس کی نماز بھی شروع نہ ہوگی، اور اس بات پر اجماع ہے کہ اگر امام کے کہنے سے پہلے مقتدی نے اللہ کہدیا تو اظہر الروایات میں اس کی نماز شروع نہ ہوگی۔ الخلاصہ۔

اگر امام سے پہلے تکبیر کہدی ہو، اس لحاظ سے صحیح قول یہ ہے کہ اگر اقتداء کی نیت کی ہو تو نماز شروع نہ ہوئی اور اقتداء کی نیت نہ ہو تو اس کی ذاتی نماز شروع ہو جائے گی، محیط السرخسی، اس سے پہلے جن کلمات سے تکبیر کا جائز ہونا بیان کیا گیا ہے وہ سب امام اعظم اور محمدؒ کا قول تھا، امام ابو یوسفؒ کا قول اب ذکر کیا جارہا ہے۔

وقال ابویوسف: ان کان یحسن التکبیر لم یجز الا قولہ اللہ اکبر، او اللہ الأکبر، و اللہ الکبیر، وقال

**الشافعي: لا يجوز الا بالاولين، وقال مالك لا يجوز الا بالاول، لانه هو المنقول، والاصل فيه التوقيف، والشافعي يقول ادخال الالف واللام ابلغ في الثناء، فقام مقامه، وابويوسف يقول ان افعل وفعيلا في صفات الله تعالىٰ سواء، بخلاف ما اذا كان لا يحسن، لانه لايقدر الا على المعنى.**

ترجمہ:-اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ اگر وہ تکبیر کو پورے طور پر ادا کر سکتا ہو تو سوائے تین جملے اللہ اکبر یا اللہ الکبیر کے کسی دوسرے جملہ سے جائز نہ ہو گی، اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ صرف پہلے دونوں جملوں سے ابتداء صحیح ہو گی اس کے علاوہ کسی اور سے نہیں، اور امام مالکؒ نے فرمایا ہے کہ صرف پہلے ہی جملے سے نماز شروع ہو گی کسی اور جملے سے نہ ہو گی کیونکہ صرف یہی منقول ہے، اور اصل اس میں سماع پر ہی موقوف ہے، اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ اس جملہ میں الف اور لام کا داخل کرنا ثناء کے موقع میں بہت زیادہ بلیغ ہے، لہٰذا یہی بات منقول ہونے کے قائم مقام سمجھی جائے گی، اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ وزن افعل اور فعیل دونوں اللہ تعالیٰ کے صفات کے موقع میں برابر ہیں، بخلاف اس شخص کے جو زبان سے تکبیر کو اچھی طرح ادا کرنے پر قادر نہ ہو، اور وہ صرف اس کے معنی ادا کر سکتا ہو۔

## توضیح:-کن کن الفاظ سے نماز شروع کی جا سکتی ہے؟ اس میں اماموں کا اختلاف اور ان کے دلائل

**وقال ابويوسف: ان كان يحسن التكبير لم يجز الا قوله الله اكبر......الخ**

امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس شخص کے لئے جو تکبیر کو عمدہ طریقہ سے ادا کر سکتا ہو اس کے لئے صرف مذکورہ تین جملوں سے ابتداء صحیح۔ف۔اور اگر اچھی طرح نہ کہہ سکتا ہو تو اللہ کے کسی بھی نام اور تسبیح و تہلیل سے جائز ہے، یہاں مصنفؒ نے ابو یوسفؒ کے قول میں تکبیر کے صرف تین جملے بیان کئے ہیں اور یہی تین بدائع، مفید، اسبیجابی، تحفہ اور ینابیع میں مذکور ہیں، لیکن مبسوط میں ایک چوتھا جملہ اللہ کبیر بھی کہا ہے، اور یہی تحقیق ہے، اور ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق بھی کہا گیا ہے کہ اصح قول یہ ہے کہ اصح یہ ہے کہ اگر تکبیر کہہ سکتا ہو تو اسے چھوڑ کر تسبیح وغیرہ سے ابتداء کرنی مکروہ ہے، اور سرخسیؒ نے کہا ہے کہ اصح یہ ہے کہ مکروہ نہیں ہے۔ع۔

**وقال الشافعي: لا يجوز الا بالاولين......الخ**

اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ مذکورہ بالا چار میں سے صرف پہلے دو سے جائز ہے۔ف۔یعنی امام ابو یوسفؒ کے چار میں سے صرف پہلے دو اللہ اکبر یا اللہ الاکبر سے جائز ہے، باقی کسی سے جائز نہیں اور شوافعؒ کے نزدیک یہی قول اصح ہے، اور اگر اس طرح کہا اللہ اجل یا اعظم یا اللہ اکبر کبیراً یا اللہ اکبر من کل شئی تو امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے، اسی طرح اس قول اصح کے مطابق اللہ الجلیل اکبر بھی جائز ہے، اور اگر یوں کہا اللہ الذی لا اله الا هو الملك القدوس الاكبر تو شوافع کے نزدیک بغیر کسی اختلاف کے جائز نہیں ہے۔ع۔

**وقال مالك لا يجوز الا بالاول، لانه هو المنقول، والاصل فيه التوقيف......الخ**

اور امام مالکؒ نے فرمایا ہے کہ صرف اول لفظ یعنی اللہ اکبر سے جائز ہے اور کسی دوسرے سے جائز نہیں ہے۔ف۔اور یہی قول امام احمد و داؤد ظاہریؒ کا بھی ہے۔ع۔کیونکہ یہی منقول ہے اور اس میں اصل توقیف ہے۔ف۔یعنی منقول میں واقف کرانے سے معلوم ہونا ہی اصل ہے، اور نقل سے صرف اللہ اکبر کا ہی علم و وقوف ہوا ہے لہٰذا اسی لفظ سے جواز ہوا ہے، اس قول کی تائید کرنے والی طبرانی میں رفاعہ بن رافعؓ کی حدیث ہے کہ ایک شخص مسجد میں داخل ہوا اور اس نے نماز پڑھی۔ آخر تک۔ یہ وہ حدیث ہے کہ جس نے بری طرح نماز پڑھی اور رسول اللہ ﷺ نے اس کو تعلیم دی، پس اس روایت میں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ کسی آدمی کی نماز پوری نہیں ہوتی یہاں تک کہ وہ وضوء کرے اور وضوء کو اپنے مواضع، میں رکھے یعنی جہاں جس طرح دھونا چاہئے

اس طرح دھوئے پھر قبلہ کے سامنے ہو کر کہے اللہ اکبر اور اللہ تعالیٰ کی حمد و ثنا کرے اور قرآن میں سے جو چاہے پڑھے پھر کہے اللہ اکبر آخر حدیث تک۔ فع۔

عینیؒ نے جواب دیا ہے کہ اس سے تو نماز کے قبول ہونے کی نفی ہے مگر جواز ثابت ہے کیونکہ اسے نماز تسلیم کیا گیا ہے۔ مع۔
میں کہتا ہوں کہ اس بناء پر تکبیر واجب ہوگی، مزید گفتگو باقی ہے۔ م۔

**والشافعي يقول ادخال الالف واللام ابلغ في الثناء، فقام مقامه...... الخ**

اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ۔ف۔ کہ بیشک منقول اللہ اکبر ہی ہے مگر اللہ الاکبر بھی جائز ہے کیونکہ لفظ اکبر کے شروع میں لام تعریف یعنی الف لام لگانے سے مقصود اللہ کی تعریف اور مبالغہ کرنا ہے لہٰذا الاکبر بھی اکبر کے قائم مقام ہوا، اور ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ فعیل اور افعل دونوں وزن اللہ تعالیٰ کی صفات میں برابر ہیں۔

ف۔ یعنی افعل کے وزن پر اسم تفصیل ہے اور فعیل فاعل کے معنی میں ہے اس لئے اکبر اسم تفصیل اور کبیر فعیل کے وزن پر ہونے کی بناء پر معنی ہوں گے کہ اکبر سب سے بڑا اور کبیر بڑا اس طرح اگرچہ فرق ہوتا ہے مگر اللہ تعالیٰ کی صفتوں میں افعل سے مراد یہ نہیں ہو سکتی ہے کہ دوسروں میں بھی اگرچہ بڑائی ہے مگر اللہ تعالیٰ میں ان سب سے زیادہ بڑائی ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ جل شانہ کی صفتوں سے کسی کو کوئی مناسبت ہی نہیں ہے، اور زیادتی اور کسی کا اعتبار مخلوقات میں ایک دوسرے کے درمیان ہوتا ہے جیسے زید افضل ہے یعنی بکر سے اور اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے جو صفت ہے اس سے یہ مراد ہوتی ہے کہ اس میں یہ صفت ایسی ہے کہ کسی کو اس صفت میں نہ شرکت ہے نہ مشابہت ہے پس جبکہ کسی بھی چیز کو اس سے کچھ مناسبت نہ ہوئی تو اس کی شان میں افعل التفضیل کے صیغہ سے بھی یہی مراد ہوگی کہ اس میں یہ صفت ہے ایسی خاص صفت ہے کہ کسی مخلوق کو اس میں اس کے ساتھ کچھ بھی مناسبت ہی نہیں ہے، اور یہی معنی جب فعیل یعنی کبیر علیم وخبیر وغیرہ کہے تو اس کی مراد ہو جاتی ہے اس کی ایسی بزرگی و علم و آگاہی و واقفیت ہے کہ کسی مخلوق کو اس کی اس صفت میں اس کے ساتھ کچھ نسبت ہی نہیں ہے لہٰذا دونوں الفاظ کے معنی اللہ تعالیٰ کی صفتوں میں برابر ٹھہرے۔

اگر یہ کہا جائے کہ عالم و کریم و عظیم و حکیم وغیرہ الفاظ تو مشترک ہیں کہ انہیں اللہ تعالیٰ کی شان میں بھی بولتے ہیں اور مخلوقات کے حق میں بھی بولتے ہیں، تو جواب یہ ہے کہ مشترک ہونے سے صرف یہ مراد ہے کہ یہ لفظ مشترک ہے اور اس کے معنی ہرگز یہ نہیں ہیں کہ اس کے معنی میں بھی کچھ شرکت ہے، یہانتک کہ اگر کوئی ان میں اللہ اور اس کی مخلوق کے درمیان معنی میں شرکت کا خیال کرے گا تو وہ کافر ہوگا، اس بناء پر جب کسی مخلوق کو علیم کہا جاتا ہے جیسا کہ فرمان باری تعالیٰ ہے وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ تو اس میں وہ علم مراد ہوتا ہے جو ہمارے درمیان مشہور ہے اور ہے، اور جب اللہ کی شان میں علیم کہتے ہیں تو یہ اس کی ایک صفت خاصہ ہے کہ اس صفت میں اس کے ساتھ کسی کو کوئی مشابہت نہیں ہے، اور یہی مکمل تحقیق ہے جس پر سارے اولیاء سلف و خلف قائم ہیں۔

**وابويوسف يقول ان افعل وفعيلا في صفات الله تعالىٰ سواء.....الخ**

اور امام ابو یوسفؒ کی مراد اس جملہ سے کہ اللہ تعالیٰ کی صفتیں یکساں ہیں یہ ہے کہ ان میں کمی و بیشی نہیں ہے اور نہ کسی مخلوق سے کوئی مشابہت ہے، اس لئے اس کی شان میں اکبر سے جو صفت مراد ہے وہی کبیر سے بھی مراد ہے، اس میں کوئی فرق و کمی بیشی نہیں ہے، البتہ مخلوق سے متعلق یوں کہا جائے کہ زید کی تین اولاد میں سے عمرو اکبر ہے تو اس کی مراد یہ ہوگی کہ وہ اس صفت میں اپنے تمام بھائیوں میں سب سے بڑا ہے حالانکہ اپنے باپ زید کی بہ نسبت وہ اکبر نہیں بلکہ اصغر ہے، اور یہ بات جب معلوم ہوگئی تو اللہ تعالیٰ کی شان میں اکبر و کبیر دونوں صفتیں برابر ہوئیں، لہٰذا دونوں کا استعمال جائز ہوا۔

**بخلاف ما اذا كان لا يحسن، لانه لايقدر الا على المعنى...... الخ**

برخلاف اس شخص کے جو اسے اچھی طرح ادا نہ کر سکتا ہو۔ف۔یعنی اللہ اکبر یا اللہ الا کبر یا اللہ کبیر یا اللہ الکبیر نہیں کہہ سکتا ہو تو وہ اس لفظ کے کہنے پر قادر نہ ہوا اس لئے اس کے حق میں صرف معنی کا اعتبار ہوگا، کیونکہ اس کو معنی کے سوا لفظ کی ادائیگی پر قدرت نہیں ہے۔ف۔جبکہ اللہ تعالیٰ نے بندے پر صرف اس کی قدرت کے مطابق ہی کسی وجوب کا حکم دیا ہے، لہٰذا ایسے بندے پر یہی لازم ہوا کہ تعظیم کے معنی ادا کرے اس سے جس طرح بھی ممکن ہو، اس لئے اس حالت میں امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے قول کے مطابق تسبیح و تہلیل وغیرہ جن کا ذکر ہوا سب جائز ہو جائے گی، اور جب تک قدرت ہو اس وقت تک کبیر کے ماسوا دوسرا کوئی لفظ جائز نہ ہوگا، اور طرفینؒ کے نزدیک قدرت کے باوجود بھی جائز ہیں اگرچہ کراہت ہی ہو۔

**ولهما ان التكبير هو التعظيم لغة، وهو حاصل، فان افتتح الصلوة بالفارسية، او قرأ فيها بالفارسية، اوذبح وسمى بالفارسية، وهو يحسن العربية اجزأه عند أبى حنيفةؒ، وقالا لا يجزيه الا فى الذبيحة، وان لم يحسن العربية اجزأه.**

ترجمہ:۔اور ان دونوں (طرفین) کی دلیل یہ ہے کہ تکبیر کے لغوی معنی تعظیم کے ہیں اور وہ حاصل ہے، اس لئے اگر فارسی زبان میں نماز شروع کی یا فارسی میں قراءت کی یا ذبح کرتے وقت فارسی میں بسم اللہ کہی، جبکہ وہ عربی میں بھی اچھی طرح کہہ سکتا ہو تب بھی ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ سب چیزیں جائز ہوں گی، لیکن صاحبینؒ کے نزدیک فارسی میں کہنا صرف ذبح کے موقع میں جائز ہوگا البتہ عربی میں اچھی طرح نہ کہہ سکتا ہو تو صحیح ہوگا۔

## توضیح:۔فارسی میں نماز شروع کی یا قراءت کی، یا ذبح کے وقت فارسی میں بسم اللہ کا ترجمہ ادا کیا

**ولهما ان التكبير هو التعظيم لغة، وهو حاصل......الخ**

اور ان دونوں کی دلیل یہ ہے کہ تکبیر لغت میں فقط تعظیم ہے۔ف۔اسی بناء پر اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے فَلَمَّا رَأَيْنَهٗٓ اَكْبَرْنَهٗ یعنی جب مصری عورتوں نے حضرت یوسف علیہ السلام کو دیکھا تو اس کی تکبیر کی یعنی اس کی تعظیم کی اور بہت بزرگ جانا، اسی طرح دوسرے موقع میں فرمان باری تعالیٰ ہے، وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ یعنی اپنے رب کی خالص تعظیم کرو، وهو حاصل اور یہ تعظیم حاصل ہے۔ف۔یعنی ہر ایسے لفظ سے جو تعظیم کا فائدہ دیتا ہو یہ معنی حاصل ہیں اس لئے اس سے شروع کرنا جائز ہے، پھر نفس تکبیر کا ہونا اور پایا جانا ہی واجب نہیں ہے کہ اللہ کے بعد صرف اکبر ہی اس کی صفت لازمی ضروری ہو بلکہ دراصل واجب تو اللہ تعالیٰ کی تعظیم ہے جو تمام جسم و جان و زبان سے ہو جائے۔

اس سے ہم نے یہ بات جان لی کہ ایسے تمام الفاظ جو ثناء و عظمت کے لئے مفید ہوں ان سے نماز شروع ہوگی اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهٖ فَصَلّٰى یعنی اللہ تعالیٰ کا نام ذکر کیا پھر نماز پڑھ لی، اور نام الٰہی کو ذکر کرنے کے لئے اللہ اکبر کہنا ضروری نہیں ہے بلکہ یوں بھی کہا جا سکتا ہے اللہ اکبر یا الرحمٰن اکبر یا الرب اعظم کیونکہ ان سبھوں میں یہ بات درست پائی جاتی ہے کہ اللہ تعالیٰ کا نام لیا گیا ہے، اللہ تعالیٰ نے خود فرمایا ہے وَلِلّٰهِ الْاَسْمَآءُ الْحُسْنٰى فَادْعُوْهُ بِهَا، یعنی اللہ تعالیٰ کے واسطے اسماء حسنیٰ ہیں اس لئے ان میں سے کوئی بھی نام لے کر پکارو، اسی طرح رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله، مجھے حکم دیا گیا ہے کہ میں لوگوں سے قتال کروں اس وقت تک کہ وہ کہیں لا الہ الا اللہ، مکمل حدیث صحیح حدیث کی کتابوں (صحاح) میں موجود ہے۔

اب اگر کسی نے لا اله الا الرحمن، کہا تو وہ مسلمان ہے، جب اصل ایمان میں کسی بھی نام کو لینا صحیح ہے تو فروع نماز وغیرہ میں دوسرا نام لینا کیوں صحیح نہ ہوگا، اور مصنف ابوبکر بن ابی شیبہ کہ ابوالعالیہؒ سے پوچھا گیا کہ انبیاء کرام علیہم السلام کس چیز سے نماز شروع کرتے تھے تو فرمایا کہ توحید و تہلیل و تسبیح سے، شعبیؒ سے ایک روایت بیان کی گئی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ناموں میں سے

جس نام سے بھی تم نماز شروع کرو تمہارے لئے کافی ہے، اس کی طرح ابراہیم نخعیؒ سے بھی روایت کی گئی ہے، اور ابراہیم تیمیؒ سے مروی ہے کہ تہلیل یا تسبیح یا تکبیر جس کسی سے نماز کا افتتاح کیا جائے کافی ہے اور حکمؒ نے اتنا اور زیادہ کیا ہے کہ ان میں سے کسی سے بھی تکبیر کی بجائے افتتاح کیا جائے کافی ہے، مع، لیکن یہ بات بھولنی نہیں چاہئے کہ ان باتوں سے صرف یہ معلوم ہوتا ہے کہ فی نفسہا ان الفاظ سے افتتاح کر لینا جائز ہے، جیسا کہ فرمان خداوندی ﴿فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ سے مطلق قراءت قرآن کا جائز ہونا معلوم ہوتا ہے، اس کے باوجود سورہ فاتحہ کا پڑھنا واجب ہے، اسی لئے کافی میں ہے کہ نص سے اللہ اکبر ہی کہنے کی کوئی خصوصیت نہیں معلوم ہوتی ہے، البتہ حدیث سے یہی ثابت ہے، اسی لئے اس پر عمل واجب ہے، یہانتک کہ ایسے شخص کے لئے اس کا ترک مکروہ ہے جو صحیح طریقہ سے عربی میں کہہ سکتا ہو جیسے کہ قراءۃ کے ساتھ سورہ فاتحہ اور رکوع و سجود کے ساتھ تعدیل کا حکم ہے، الفتح کا خلاصہ ختم ہوا۔

اس کلام سے یہ بات ظاہر ہوئی کہ چونکہ رسول اللہ ﷺ نے ہمیشہ تکبیر سے ہی افتتاح کیا ہے اس کی مخالفت کبھی نہیں کی لہذا اسی سے افتتاح واجب ہے، تو اسی پر اعتماد کرنا لائق ہے۔ الفتح۔ اس سے یہ واضح ہو گیا کہ لفظ مخصوص سے تکبیر کرنا واجب ہے، اور اسے چھوڑنا مکروہ تحریمی ہے۔ م۔

اب پانچویں بحث یہ کرنی ہے کہ کس زبان میں تکبیر جائز ہے تو ابو یوسفؒ کا قول اس بارے میں ظاہر ہے کہ وہ تکبیر کی تخصیص فرماتے ہیں، اور مصنفؒ نے فرمایا فان افتتح الخ یعنی اگر فارسی زبان میں نماز شروع کی۔ ف۔ مثلاً یوں کہا خدائے بزرگ، یا فارسی ہی میں قراءت قرآن کی۔ ف۔ یعنی فارسی زبان میں لفظاً لفظاً اور حرفاً حرفاً مثلاً ضنک کا ترجمہ تنگ اور جزاء کا ترجمہ پاداش و آفرین وغیرہ کیا، او ذبح الخ یا جانور ذبح کرتے ہوئے فارسی میں ترجمہ۔ ف۔ مثلاً بنام خدائے بزرگ کیا۔

**وهو يحسن العربية اجزأه عند أبي حنيفة...... الخ**

حالانکہ وہ شخص عربی میں کہہ سکتا تھا۔ ف۔ یعنی وہ عربی میں تکبیر و قراءت اور تسمیہ سے عاجز نہیں تھا، تو کیا اس طرح کرنے سے ایسی نماز صحیح ہو گی یا نہیں تو اس میں اختلاف ہے، یعنی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جائز ہے، لیکن صاحبینؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے البتہ ذبح کرنے کے لئے فارسی اور اس کے علاوہ ہر زبان میں بالاتفاق جائز ہے۔ م۔ یہ اختلاف اس صورت میں ہے جبکہ عربی زبان میں کہہ سکتا ہو، کیونکہ اگر عربی زبان میں ادا نہیں کر سکتا ہو تو بالاتفاق فارسی ہی میں مذکورہ ساری باتیں جائز ہوں گی۔ ف۔ اب ایک سوال یہ باقی رہ گیا کہ امام ابو حنیفہؒ کیا اسی قول پر آخر تک قائم تھے جو ان کی طرف منسوب کیا گیا ہے یا کسی وقت اس سے رجوع بھی کر لیا تھا، تو عنقریب اس کی بحث آئے گی۔

**اما الكلام في الافتتاح فمحمد مع ابي حنيفةؒ في العربية، ومع ابي يوسف في الفارسية، لان لغة العرب لها من المزية ماليس لغيرها، واما الكلام في القراءة فوجه قولهما ان القران اسم لمنظوم عربي كما نطق به النص، الا ان عند العجز يكتفي بالمعنى كالايماء، بخلاف التسمية لان الذكر يحصل بكل لسان.**

ترجمہ:- تو نماز شروع کرنے کے سلسلہ میں تفصیلی گفتگو یہ ہے کہ زبان عربی میں کہنے کی صورت میں امام محمدؒ امام ابو حنیفہؒ کے ساتھ ہیں اور فارسی زبان سے کہنے میں وہ یعنی امام محمد امام ابو یوسفؒ کے ساتھ ہیں، کیونکہ زبان عربی کو ایک خاص فضیلت حاصل ہے جو کسی اور زبان کو حاصل نہیں ہے، اور تلاوت قرآن کے سلسلہ میں گفتگو اس طرح ہے کہ صاحبین کے قول کی دلیل یہ ہے کہ قرآن نام ہے عربی کلام کا، جیسا کہ خود قرآن نے اس کو واضح الفاظ (نص) میں بیان کیا ہے، البتہ عاجزی اور مجبوری کی صورت میں صرف معنی پر ہی اکتفاء کر لیا جا سکتا ہے جیسا کہ اشارہ بخلاف بسم اللہ کہنے کے کیونکہ ذکر تو ہر زبان میں حاصل ہو جاتا ہے۔

## توضیح:- قراءت وغیرہ فارسی زبان میں کہنے کے سلسلہ میں ائمہ کے دلائل

**اما الکلام فی الافتتاح فمحمد مع ابی حنیفۃؒ فی العربیۃ......الخ**

افتتاح یعنی تکبیر تحریمہ کے بارے میں تفصیلی گفتگو اس طرح سے ہوتی ہے کہ امام محمدؒ عربی زبان سے ادا کرنے میں امام اعظمؒ کے شریک ہیں اس طرح سے کہ امام محمدؒ کے نزدیک بھی ہر تعظیمی کلمہ کے ساتھ عربی میں افتتاح جائز ہے، لیکن فارسی زبان سے ادا کرنے میں وہ امام ابو یوسفؒ کے ساتھ ہیں، یہانتک کہ عربی کے سوا کسی بھی دوسری زبان میں تکبیر کہنی امام محمدؒ کے نزدیک بھی جائز نہیں ہے، کیونکہ عربی زبان کو جو خصوصی فضیلت حاصل ہے وہ کسی دوسری زبان کو نہیں ہے۔ف۔ محیط میں ہے کہ قرآن کے نظم و ترتیب کے مطابق اس کو فارسی میں پڑھنا جنبی اور حائضہ کو جائز نہیں ہے، امام ابو بکر محمد بن الفضلؒ نے فرمایا ہے کہ ائمہ کا یہ اختلاف اس صورت میں ہے جبکہ کوئی شخص بے اختیار طور پر عربی کے ماسوا کسی بھی دوسری زبان میں پڑھ گیا ہو تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جائز ہے، اور اگر کوئی شخص عربی نظم والفاظ کو چھوڑ کر فارسی وغیرہ میں قراءت کرے تو وہ زندیق و بد دین ہے جو قتل کا مستحق ہے یا دیوانہ ہے جس کے علاج کی ضرورت ہے۔ مع۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ تاویل بہت عمدہ ہے اور فخر الاسلامؒ نے کہا ہے کہ وہ شخص اگر اپنے دین کے معاملات میں متہم نہ بھی ہو تو بھی اس کا یہی حکم ہوگا، اس اختلافی بحث کا ماحصل یہ ہوا کہ اگر ایک شخص نماز میں تلاوت قرآن کر رہا ہو اور بے اختیار اس کی زبان پر قرآنی الفاظ و ترتیب کے مطابق فارسی زبان کے الفاظ جاری ہو گئے تو امام اعظمؒ کے نزدیک اس کی نماز فاسد نہ ہوگی بشرطیکہ یہ شخص ایک سچا مسلمان معلوم ہوتا ہو اور اس کے متعلق نفاق وغیرہ کی تہمت نہ ہو، مگر صاحبینؒ کے نزدیک اس کی نماز فاسد ہو جائے گی۔م۔

تمام ائمہ کا اس بات پر اجماع ہے کہ ایمان لانے کے لئے توحید و رسالت وغیرہ کا اقرار اور ذبح کے وقت اللہ کا نام لینا اور سلام اور جواب سلام ہر زبان میں جائز ہے، جیسا کہ الینابیع میں ہے، اسی طرح حج کے احرام وغیرہ کا تلبیہ اور آمین کا بھی حکم ہے۔ت۔ چھینکنے والے کا جواب جس زبان میں دیا جائے بلا تامل جائز ہے۔م۔

واضح ہو کہ عینیؒ نے روضہ سے نقل کیا ہے کہ اگر توریت، انجیل اور زبور میں سے تسبیح و تحمید و تہلیل کی جگہوں کو پڑھا تو بھی جائز ہے ورنہ جائز نہیں ہے، در مختار میں اسی قول کو ذکر کیا ہے، لیکن شافعیہ کے قول کے مطابق یہ عاجزی کے وقت کا حکم ہے، اور ہمارے نزدیک صحیح قول وہی ہے جو عینیؒ نے نقل کیا ہے کہ توریت و انجیل و زبور سے پڑھنا مطلقاً جائز نہیں ہے خواہ عربی میں پڑھ سکتا ہو یا نہیں کیونکہ وہ کتابیں قرآن نہیں ہیں، امام محمدؒ، نے بھی اسی قسم کی تعلیل بیان کی ہے، اور یہی صحیح ہے کیونکہ ہمارے علماء اصول اس بات پر متفق ہیں کہ قول اصح کے مطابق قرآن نظم اور معنی دونوں کے مجموعہ کا نام ہے، اور وہی قرآن ہے جو ہمارے رسول حضرت محمد ﷺ پر نازل ہوا ہے، اس بناء پر اب کسی دوسری کتاب سے پڑھنا جائز نہیں رہا، علاوہ ازیں چونکہ ان کتابوں میں ردوبدل اور تحریف بھی کافی ہو چکی ہے اس لئے اب ان میں سے کسی پر اعتماد باقی نہیں رہا، لہٰذا کسی طرح بھی دوسری کتابوں کا کوئی حصہ پڑھنا جائز نہیں ہے۔م۔

کافی میں ہے کہ وہ قراءتیں جو متواتر نہیں بلکہ شاذ ہیں ان کو بھی نماز میں پڑھنے سے نماز فاسد نہ ہوگی، فع کیونکہ ان کے قرآن ہونے میں شک ہے اور شک کی وجہ سے فساد نہیں ہوتا ہے، النہر، اور چونکہ وہ قراءت بے اعتبار ہوئی اس لئے علاوہ دوسری قراءت کرنی ہوگی۔ الفتح۔

اور اگر ایسی قراءت پڑھی جو موجودہ عام قرآن پاک میں نہیں ہے جیسے قراءۃ ابن مسعودؓ یا قراءۃ ابی بن کعبؓ تو قول اصح یہ ہے کہ نماز فاسد نہیں ہوگی، لیکن یہ قراءت شمار میں نہ آئے گی۔ع۔ یعنی اس کے علاوہ اور بھی قراءت ہونی چاہئے۔ الفتح۔

قراءۃ سبعہ بلکہ عشرہ (مشہور سات قاریوں والی یا دس قاریوں والی) تو مشہور اور متواتر ہیں ان کا پڑھنا بالاتفاق جائز ہے، اور ان کے علاوہ جو دوسری قراءتیں ہیں وہ قراءۃ شاذہ ہیں، اور بالاتفاق ان پر کوئی حکم جاری نہیں ہوتا ہے، حاصل کلام یہ ہے کہ اگر امام اعظمؒ سے ان کے اپنے قول سے رجوع کرنا ثابت نہ ہو تو ان کے قول کے مطابق فارسی کی قراءت اور دوسرے اذکار میں یہ تفصیل ہے جو ذکر کی گئی، لیکن تحقیق یہ ہے کہ امام اعظمؒ نے اپنے قول سے رجوع کر لیا تھا۔

واما الکلام فی القراءۃ الخ اور قراءت کے سلسلہ میں تفصیلی گفتگو یہ ہے کہ صاحبینؒ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ قرآن نام ہے عربی کلام کا جیسا کہ خود قرآن نے اس کی تصریح کی ہے۔ف۔ یعنی فرمان باری تعالیٰ قرآنا عربیا غیر ذی عوج، اور اسی طرح کی دوسری آیتیں بھی ہیں، جن میں سب سے زیادہ تصریح ہے یہ وہ آیت پاک ہے ﴿لِسَانُ الَّذِیْ یُلْحِدُوْنَ اِلَیْہِ اَعْجَمِیٌّ وَّھٰذَا لِسَانٌ عَرَبِیٌّ مُّبِیْنٌ﴾، اس میں قرآن کو خلاف اعجمی بیان فرمایا ہے، نیز نماز میں فرض قرآن کی قراءت ہے اور قرآن عربی صحیح ہے لہٰذا عربی ہی کی قراءت فرض ہوئی ہے۔

**الا ان عند العجز یکتفی بالمعنی کالایماء، بخلاف التسمیۃ لان الذکر یحصل بکل لسان......الخ**

البتہ مجبوری اور عاجزی کے وقت بخلاف جانور کے ذبح کرنے میں اللہ تعالیٰ کا نام ذکر کرنے کے، کہ اگرچہ قدرت ہو پھر بھی ہر زبان میں ذکر ہو سکتا ہے۔ف۔ خواہ عربی جانتا ہو یا نہیں، اسی طرح حاکموں کے دربار میں ہر زبان میں گواہی دی جا سکتی ہے، آپس کے وہ معاملات جو شرعی قسم کے ہوں اسی طرح قرآن پاک میں شوہر اور اس کی بیوی کے درمیان جو لعان کا معاملہ کبھی سامنے آجاتا ہے وہ بھی غیر عربی میں کیا جا سکتا ہے۔ع۔

**ولابی حنیفۃؒ قولہ تعالی ﴿وَاِنَّہٗ لَفِیْ زُبُرِ الْاَوَّلِیْنَ﴾ ولم یکن فیہا بہذہ اللغۃ، ولہٰذا یجوز عند العجز، الا انہ یصیر مسیأ لمخالفۃ السنۃ المتوارثۃ، ویجوز بای لسان کان سوی الفارسیۃ ہو الصحیح، لما تلونا، والمعنی لایختلف باختلاف اللغات، والخلاف فی الاعتداد، ولاخلاف فی انہ لافساد، ویروی رجوعہ فی اصل المسئلۃ الی قولہما وعلیہ الاعتماد، والخطبۃ والتشہد علی ہذا الاختلاف، وفی الاذان یعتبر التعارف.**

ترجمہ:۔ اور ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ قول خداوندی ہے وَاِنَّہٗ لَفِیْ زُبُرِ الْاَوَّلِیْنَ یعنی یہ قرآن اگلی کتابوں میں موجود تھا، حالانکہ یہ مسلم ہے کہ ان کتابوں میں یہ عربی لغت نہ تھی، اسی لئے مجبوری کے وقت میں بالاتفاق جائز ہے، مگر یہ کہ ایسا کرنے سے سنت جاریہ کی مخالفت کی وجہ سے مکروہ تحریمی سے کم برا کرنے والا ہوگا، اور فارسی زبان کے سوا جس زبان میں بھی ہو تو جائز ہے، یہی صحیح ہے اس آیت پاک کی وجہ سے جو ہم نے تلاوت کی، اور زبان کے بدل جانے سے معنی نہیں بدلا کرتے ہیں، ان ائمہ کرام کے آپس کا اختلاف اس نماز کے شمار میں آنے کے بارے میں ہے کیونکہ اس مسئلہ میں کوئی اختلاف ان میں نہیں ہے کہ اس سے فساد نہیں ہوگا، اور یہ روایت بھی کی گئی ہے کہ امام اعظمؒ نے اصل مسئلہ میں اپنے دونوں شاگردوں (صاحبین) کے قول کی طرف رجوع کر لیا تھا، اور اسی پر اعتماد ہے، اور خطبہ دینے اور التحیات پڑھنے کے معاملہ میں اسی قسم کا اختلاف ہے، اور اذان کے بارے میں تعارف کا اعتبار کیا جائے گا۔

## توضیح:۔ خطبہ وتشہد واذان عربی کے سوا دوسری زبان میں دینا، فارسی میں قرآن پڑھنا

**ولابی حنیفۃؒ قولہ تعالی ﴿وَاِنَّہٗ لَفِیْ زُبُرِ الْاَوَّلِیْنَ﴾ ولم یکن فیہا بہذہ اللغۃ......الخ**

ترجمہ سے مطلب واضح ہے، قرآن پاک اگلی کتابوں میں الفاظ کے اعتبار سے نہ تھا لہٰذا بلاشبہ ان میں معنی کے اعتبار سے تھا یعنی مفہوم سب کا ایک ہی تھا، البتہ یہ قرآن نام ہے نظم اور معنی دونوں کا، اور اس مسئلہ کی تحقیق یہ ہے کہ امام اعظمؒ نے صاحبین کی طرف رجوع کر لیا تھا، الفتح، پھر امام اعظمؒ کے فرمان کے مطابق کیا فارسی ہی کی خصوصیت ہے جواب یہ ہے کہ خصوصیت نہیں۔

**ویجوز بای لسان کان سوی الفارسیة هو الصحیح، لما تلونا، والمعنی لایختلف باختلاف اللغات.....الخ**

اور ہر زبان خواہ وہ کوئی بھی ہو جائز ہے سوائے فارسی کے، اور یہی قول صحیح اس دلیل آیت کی بناء پر جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے۔ف۔اس سے مراد یہ آیت پاک ﴿وَاِنَّهٗ لَفِیْ زُبُرِ الْاَوَّلِیْنَ﴾ ہے۔ والمعنی لایختلف اور معنی مختلف نہیں ہوتے ہیں اگر چہ الفاظ بدلے ہوئے ہوں۔ف۔اس بناء پر ترکی ہندی وغیرہ پر زبان میں جائز ہے۔ع۔ حسامیؒ وغیرہ نے یہی ذکر کیا ہے، اور محققین بھی اسی کے قائل ہیں، اسی لئے مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ یہی صحیح ہے۔

**والخلاف فی الاعتداد، ولاخلاف فی انه لافساد.....الخ**

اور اختلاف تو صرف اس کے شمار میں آنے (اہمیت اور مرتبے) میں ہے کیونکہ نماز کے اندر فساد نہ آنے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ف۔یعنی امام صاحب اور صاحبین کے درمیان غیر زبان میں قراءت کرنے کے سلسلہ میں جواز و عدم جواز کا جو اختلاف ذکر کیا گیا ہے یہ اختلاف اس بارے میں ہے کہ غیر زبان میں قراءت معتبر ہوگی یا نہیں حتی کہ امام صاحبؒ کے نزدیک فرض قراءۃ ادا ہو جائے گا، البتہ برا ہوگا، لیکن صاحبینؒ کے نزدیک فرض ادا نہ ہوگا، اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ غیر زبان میں قراءت سے نماز فاسد نہ ہوگی، ابن الہمامؒ نے لکھا ہے کہ نجم الدین نسفیؒ اور قاضی خان نے لکھا ہے کہ صاحبین کے نزدیک نماز فاسد ہو جائے گی۔

**ویروی رجوعه فی اصل المسئلة الی قولهما، وعلیه الاعتماد.....الخ**

اور شیخ ابو بکر الرازی وغیرہ نے روایت کی ہے کہ امام اعظمؒ نے اصل مسئلہ میں صاحبینؒ کے قول کی طرف رجوع کیا ہے اور اسی پر اعتماد ہے۔ف۔اور اسرار میں ہے کہ میرا بھی قول مختار یہی ہے، اور تحقیق میں ہے کہ عام محققینؒ نے یہی اختیار کیا ہے، اور اسی پر فتویٰ ہے۔ابو المکارم۔اور یہی اصح ہے۔المجمع۔کیونکہ ابو حنیفہ کا قول بظاہر قرآن کے مخالف ہے کیونکہ خود نص میں قرآن کا وصف عربی مذکور ہے۔التلویح۔

**والخطبة والتشهد علی هذا الاختلاف.....الخ**

اور خطبہ اور تشہد میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے۔ف۔امام اعظمؒ کے نزدیک عربی کے علاوہ دوسری زبان میں بھی جائز ہے لیکن صاحبینؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے۔

**وفی الاذان یعتبر التعارف.....الخ**

اور اذان میں تعارف معتبر ہے۔ف۔اگر فارسی اذان کو سننے والے یہ سمجھیں کہ یہ اذان ہے تو جائز ہے ورنہ نہیں، اس کی روایت حسنؒ نے ابو حنیفہؒ سے کی ہے، لیکن اصح یہ ہے کہ یہ اذان مطلقاً صحیح نہیں ہے، اور خطبہ کی طرح دعائے قنوت اور نماز کے تمام اذکار میں اختلاف ہے جیسا کہ عینی وغیرہ میں ہے، در مختار میں دعویٰ کیا ہے کہ ہر زبان میں تکبیر کا جواز تاتار خانیہ سے معلوم ہوتا ہے جیسا کہ تلبیہ کہنا جائز ہے، اور یہی اظہر ہے، مگر مکروہ تحریمی ہے، جیسا کہ کافی کے حوالہ سے فتح القدیر سے معلوم ہوا، اور قول معتمد یہ ہے کہ فارسی زبان میں قراءت بالاجماع جائز نہیں ہے، اور اظہر و اصح یہ ہے کہ اگر قراءت کر لی تو نماز فاسد ہو جائے گی، البتہ اگر عربی میں بالکل نہ پڑھ سکتا ہو۔

مسئلہ:-اگر کوئی شخص فارسی میں مکمل کلام پاک لکھنا چاہے تو اسے منع کیا جائے گا، مگر ایک دو روایت لکھنے میں منع کرنے کی ضرورت نہیں ہے، اور اگر قرآن پاک لکھ کر اس کے نیچے ہر حرف کا ترجمہ لکھا تو جائز ہے، جیسا کہ الکافی کے حوالہ سے فتح القدیر میں ہے، اصل کلام تکبیر میں تھا۔

**وان افتتح الصلوة باللهم اغفرلی لاتجوز، لانه مشوب بحاجتة، فلم یکن تعظیما خالصا، وان افتتح بقوله اللهم، فقد قیل یجزیه، لان معناه یا الله، وقد قیل لایجزیه، لان معناه یا الله امنا بخیر، فکان سؤالا، قال ویعتمد**

بیدہ الیمنی علی الیسری تحت السرۃ، لقولہ علیہ السلام ان من السنۃ وضع الیمین علی الشمال تحت السرۃ.

ترجمہ:- اور اگر اللہم اغفرلی کہہ کر نماز شروع کی تو نماز صحیح نہ ہوگی کیونکہ اس کہنے میں تعظیم کے ساتھ اپنی غرض (مغفرت) بھی ملی ہوئی ہے، اس لئے یہ جملہ خالص تعظیم کا نہ ہوا، اور اگر صرف اللہم کہہ کر نماز شروع کی تو ایک قول میں جائز ہو جائے گی اس لئے یہ لفظ معنی کے اعتبار سے یااللہ کے ہے، اور ایک قول میں جائز نہ ہوگی، اس لئے کہ یہ یااللہ آمنا بخیر کے معنی میں ہے (یعنی یااللہ ہماری بھلائی کا ارادہ کرلے) اس طرح یہ سوال ہو گیا، اور مصنفؒ نے کہا اس کے بعد اپنے داہنے ہاتھ کو اپنے بائیں ہاتھ پر ناف کے نیچے رکھ لے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے کہ سنت میں سے ہے داہنے ہاتھ کو بائیں ہاتھ کے اوپر ناف کے نیچے رکھنا۔

## توضیح:- اللہم اغفرلی سے نماز شروع کرنے کا حکم، نماز میں دایاں ہاتھ بائیں ہاتھ پر ناف کے نیچے رکھنا، حدیث سے ثبوت

**وان افتتح الصلوۃ باللہم اغفرلی لاتجوز، لانہ مشوب بحاجتۃ، فلم یکن تعظیما خالصا......الخ**

اور اگر اللہم اغفرلی سے نماز شروع کی تو جائز نہ ہوگی۔ف۔ جیسا کہ استغفر اللہ واعوذ باللہ وانا للہ وماشاء اللہ ولاحول ولاقوۃ الا باللہ وبسم اللہ سے جائز نہیں ہوتی ہے۔ المحیط۔ع۔ف۔ت وغیرہ۔ لانہ مشوب الخ کیونکہ اس میں کہنے والے کی حاجت بھی ملی ہوئی ہے اس لئے یہ کلمے خالص تعظیم کے نہ ہوئے۔ف۔ اسی لئے اگر ذبح کے وقت بھی اپنی حاجت کے الفاظ ملاکر کہے تو ذبح صحیح نہ ہوگا۔ت۔ اور اگر صرف اللہم سے نماز شروع کی تو کہا گیا ہے کہ اس سے شروع کرنا صحیح ہے۔ف۔ جیسا کہ یااللہ سے صحیح ہے۔ت۔

**وقد قیل لایجزیہ، لان معناہ یا اللہ امنا بخیر، فکان سؤالا، قال ویعتمد بیدہ الیمنی......الخ**

اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس سے صحیح نہیں ہے، کیونکہ اس کے معنی ہیں کہ اے اللہ ہمارے لئے خیر کا قصد کرے، لہٰذا یہ جملہ سوال کا ہوا، ف، اس طرح اس سے خالص تعظیم نہیں پائی گئی، لیکن پہلا قول اصح یعنی جائز ہونے کا ہے، جیسا کہ محیط میں ہے، ع۔ قال ویعتمد الخ اور مصنفؒ نے فرمایا کہ رفع یدین اور تکبیر سے فارغ ہونے کے بعد یعتمد اعتماد کرے یعنی ٹیک وتکیہ کرلے۔ف۔ تاکہ آرام ہو تکبیر سے فارغ ہونے کے فوراً بعد۔ المحیط۔د۔ن۔ھ۔ بیدہ الیمنی الخ دائیں ہاتھ کو بائیں ہاتھ پر اس طرح رکھے کہ وہ ناف کے نیچے رہیں۔ف۔ مصنف ہدایہؒ نے لفظ یعتمد فرمایا ہے یعنی اعتماد یا ٹیک رکھے اور ہندیہ میں ہے کہ بہت سے مشائخ نے اس بات کو بہتر سمجھا ہے کہ اس سے گرفت بھی ہو اور رکھنا بھی پایا جائے۔ الخلاصہ۔ اور یہی صحیح ہے۔ المصفی۔ اس کا بہتر طریقہ یہ ہے کہ دائیں ہتھیلی کو بائیں ہتھیلی کی پشت پر رکھے اور دائیں انگوٹھے وکلمہ کی انگلی سے پہونچا پکڑلے۔ الخلاصہ۔ن۔

**لقولہ علیہ السلام ان من السنۃ وضع الیمین علی الشمال تحت السرۃ......الخ**

رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ سنت سے ہے ناف کے نیچے داہنے ہاتھ کو بائیں ہاتھ پر رکھنا۔ف۔ بندہ مترجم کہتا ہے کہ بظاہر یہ عبارت اس طرح تھی لقول علی ان من السنۃ الخ اس جگہ ناسمجھ کاتبوں نے علی کو حرف جار سمجھا مگر بے ربط جان کر لقولہ علیہ السلام کردیا، کیونکہ یہ کلام خود ظاہر ہے کہ یہ صحابی کا ہے اس طرح سے کہ یہ بات سنت سے ہے، یعنی رسول اللہ ﷺ کی سنت سے ہے نہ یہ کہ حضور ﷺ نے خود ہی فرمایا ہے، اب حضرت علیؓ سے جو قول مروی ہے اس کا بیان یہ ہے کہ یہ روایت سنن ابی داؤد کے اس نسخہ میں ہے جو ابن داسہؒ کی روایت سے موجود ہے۔ زیلعی۔ اور اسے امام احمد، دار قطنی اور بیہقی نے بھی روایت کیا ہے، نوویؒ نے کہا ہے کہ اس روایت کے ضعیف ہونے پر تمام ائمہ متفق ہیں۔ مفع۔

لیکن مصنف ابن ابی شیبہ میں ابراہیم بن ادہم البلخیؒ جو اولیاء مشائخ میں سے ہیں کے واسطے سے ناف کے نیچے ہاتھ باندھنا مرفوع حدیث سے ثابت ہے، اور اس کی اسناد میں کوئی کلام نہیں ہے البتہ صرف اتنی سی بات ہے کہ علقمہؒ نے ابن مسعودؓ سے سنا ہے یا نہیں، تاہم اس میں ترمذیؒ کی شہادت کافی ہے کہ سماع ثابت ہے، اس سے معلوم ہوا کہ یہ روایت صحیح ہے، اور حق بات یہ ہے کہ صرف ہاتھ باندھنا ہی مسنون ہے البتہ کہاں اور کس طرح باندھا جائے کہ وہ ناف کے نیچے رہیں یا سینہ پر رہیں تو قول مختار کے مطابق ناف کے نیچے باندھنا ہی ہے، اور اس وجہ سے بھی کہ ترمذیؒ نے قبیصہ بن ہلب عن ابیہؓ روایت کی ہے کہ حضرت رسول اللہ ﷺ ہماری امامت فرماتے تو بائیں ہاتھ کو دائیں ہاتھ سے پکڑ لیتے تھے، اس کے بعد ترمذیؒ نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن ہے، اور اس پر صحابہ و تابعینؒ اور ان کے بعد کے اہل علم کا عمل ہے، کہ ان کے نزدیک آدمی نماز میں اپنے دائیں ہاتھ کو بائیں ہاتھ پر رکھے، اور بعض علماء نے کہا ہے کہ دونوں ہاتھوں کو ناف کے اوپر رکھے، اور بعضوں نے کہا ہے کہ ان کو ناف کے نیچے رکھے، ان سب باتوں کی ان کے نزدیک اجازت اور گنجائش ہے، ترجمہ ختم ہوا، اس تفصیل میں ترمذیؒ نے گویا اس بات کی شہادت دی ہے کہ صحابہ و تابعین میں سے اہل العلم کا عمل اس طرح تھا کہ اپنے علم سے وہ لوگ ناف کے نیچے ہاتھ باندھنے کو دیکھتے تھے۔ م۔

**وهو حجة على مالك في الارسال، وعلى الشافعيؒ في الوضع على الصدر، ولان الوضع تحت السرة اقرب الى التعظيم، وهو المقصود، ثم الاعتماد سنة القيام عند ابي حنيفة و ابي يوسفؒ حتى لايرسل حالة الثناء، والاصل ان كل قيام فيه ذكر مسنون يعتمد فيه، ومالا فلا، هو الصحيح فيعتمد في حالة القنوت وصلوة الجنازه ويرسل في القومة وبين تكبيرات الاعياد.**

ترجمہ:- اور یہ حدیث ہماری دلیل ہے امام مالکؒ کے خلاف ارسال یعنی ہاتھ چھوڑ کر کھڑے رہنے میں، اسی طرح امام شافعیؒ کے بھی خلاف دلیل ہے سینے پر ہاتھ باندھنے میں، اور اس لئے بھی کہ ناف کے نیچے ہاتھ باندھنا تعظیم کے بہت زیادہ قریب ہے جبکہ یہی مقصود ہے، پھر اعتماد یعنی ہاتھ کو ہاتھ پر رکھنا یہ کھڑے ہونے کی سنت ہے امام ابو حنیفہؒ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک، یہاں تک کہ ثناء کی حالت میں بھی ارسال نہیں کیا جائے گا، اس سلسلہ میں قاعدہ یہ مقرر ہوا ہے کہ ہر وہ قیام جس میں ذکر مسنون ہو اس میں اعتماد کیا جائے اور جس میں ذکر مسنون نہ ہو اس میں اعتماد نہ کیا جائے، یہی مسلک صحیح ہے، اس بناء پر قنوت کی حالت میں اور جنازہ کی نماز میں بھی اعتماد کیا جائے گا اور قومہ میں اور عیدین کی تکبیروں کے درمیان ارسال کیا جائے گا۔

## توضیح:- عورتوں کا سینہ پر ہاتھ باندھنا، قنوت میں ہاتھ باندھنا، نماز جنازہ میں، تکبیرات عیدین میں ہاتھ چھوڑنا

**وهو حجة على مالك في الارسال......الخ**

امام مالک جو کہ تکبیر کے بعد ہاتھ باندھنے کے قائل نہیں بلکہ اس کو چھوڑ لٹکا کر کھڑے رہنے کے قائل ہیں ان کے اس مسلک کے خلاف احناف کے حق میں مذکورہ اثر ہے جو کہ حضرت علیؓ سے مروی ہے۔ ف۔ کیونکہ امام مالکؒ کا مشہور مذہب یہ ہے کہ ہاتھ چھوڑ دینا چاہئے، مگر ابن المنذرؒ نے مالکؒ سے ہاتھ باندھنا نقل کیا ہے لہٰذا ان کے نزدیک ہاتھ لٹکانا پسندیدہ اور مختار ہے لیکن باندھنا بھی جائز ہے، اور اوزاعیؒ کے نزدیک چھوڑنا اور باندھنا دونوں طریقے برابر ہیں، لیکن عام علماء کے نزدیک باندھنا ہی مختار ہے، ہاتھوں کے باندھنے کی دلیل میں دوسری بھی صحیح مرفوع حدیثیں موجود ہیں، مثلاً بخاری میں حضرت سہل بن سعدؓ کی حدیث اور دار قطنی وغیرہ میں حضرت عباسؓ اور ابن عباسؓ کی حدیث اور ترمذی و ابن ماجہ وغیرہ میں قبیصہ بن ہلبؓ کی حدیث

ہے۔

**وعلی الشافعیؒ فی الوضع علی الصدر......الخ**

اور اثر مذکور امام شافعیؒ کے مسلک کے خلاف بھی ہماری دلیل ہے سینہ پر ہاتھ باندھنے کے سلسلہ میں۔ف۔کیونکہ اس اثر سے نص صریح کے طور پر مسنون ہونا ثابت ہے جس کی تائید اہل علم صحابہ اور تابعین کرام کی شہادت سے ہوتی ہے، اس کے علاوہ ابن ابی شیبہؒ کی حدیث بھی ہے جس کی اسناد بالکل صحیح ہے اور اس میں کوئی ایسا ضعف نہیں ہے جس کا جواب اور دفاع نہ ہوتا ہو، یہانتک کہ امام احمدؒ نے بھی اس کی روایت کی ہے، ہاں سینہ پر ہاتھ باندھنا بھی ثابت ہے، چنانچہ حضرت وائل بن حجرؓ کی حدیث ہے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کے ساتھ نماز پڑھی پس آپ نے اپنے دائیں ہاتھ کو بائیں ہاتھ پر رکھے ہوئے سینہ پر رکھا، ابن خزیمہ نے اپنی صحیح میں اس کی روایت کی ہے، لیکن ظاہر ہے کہ حضرت وائلؓ کی یہ حدیث تو یقینی طور پر صرف ایک نماز اور ایک واقعہ کا اظہار ہے، اور صرف اس قدر ثبوت سے سنت کا ثبوت نہیں ہوتا ہے، جبکہ اثر مذکور میں سنت ہونے کی تصریح موجود ہے، لیکن سینہ پر ہاتھ رکھنے کی حدیث کی اسناد قوی ہے، چنانچہ معمولات مظہریہ میں مذکور ہے کہ شیخ رحمۃ اللہ علیہ سینہ پر ہاتھ باندھتے اور کہتے کہ اس کی حدیث قوی ہے۔

**ولان الوضع تحت السرۃ اقرب الی التعظیم، وھو المقصود...... الخ**

اور عقلی دلیل ایک یہ بھی ہے کہ ہاتھوں کو ناف کے نیچے رکھنے میں تعظیم کی زیادتی کا اظہار ہے، اور اس موقع میں تعظیم ہی مقصود ہے۔ف۔بالاتفاق عورتوں کو ان کی چھاتیوں یا سینہ پر ہاتھ باندھنا چاہئے، جیسا کہ منیہ میں ہے۔ھ۔ت وغیرہ۔اور یہی حکم خنثیٰ مشکل کا بھی ہے۔ف۔خلاصہ یہ ہے کہ مذکورہ دونوں طریقے ہی ثابت ہیں اور دونوں طریقوں پر صحابہ اور تابعین کرام کے زمانہ میں عمل ثابت ہے، اس بناء پر جس نے جس عمل سے زیادہ تعظیم سمجھی اسی پر عمل کیا اور اسے ترجیح دی ہے اور اب بھی جس طریقہ میں زیادہ تعظیم سمجھے اسی پر عمل کرے، البتہ ائمہ احناف سے ان کا مختار اور پسندیدہ مسلک ناف کے نیچے ہی ہاتھوں کا باندھنا ثابت ہوا ہے، لہٰذا جہاں آدمی چاہے اپنا ہاتھ رکھے وہ مختار ہے۔

لیکن اصل سنت وہی طریقہ ہے جس کا ذکر ہوا یعنی زیر ناف باندھنا، اور مصنف ہدایہؒ کے کلام سے بھی اسی بات کی طرف اشارہ ہوتا ہے، چنانچہ اس کی عبارت یہ ہے **ثم الاعتماد الخ** کہ ہاتھون کے باندھنے کا جو طریقہ ذکر کیا گیا ہے وہ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک کھڑے ہونے کی سنت ہے، اسی لئے ثناء پڑھنے کی حالت میں بھی ہاتھوں کو چھوڑنا چاہئے۔ف۔اور امام محمدؒ کے نزدیک یہ سنت قراءت کی ہے (یعنی قراءت کے وقت ہاتھ باندھنا سنت ہے) اس لئے قراءت سے پہلے ثناء پڑھتے وقت ہاتھ چھوڑے رہنا چاہئے۔

**والاصل ان کل قیام فیہ ذکر مسنون یعتمد فیہ، ومالا فلا......الخ**

اس ہاتھ باندھنے میں اصل یہ ہے کہ ہر قیام۔ف۔خواہ حقیقۃً ہو جیسے کھڑے ہو کر نماز پڑھنے والا یا حکماً ہو جیسے مجبوری کی وجہ سے بیٹھ کر پڑھنے والا، یا نفل نماز پڑھنے والا جو بیٹھ کر پڑھ رہا ہو، کہ یہ سب بیٹھنے کی صورت میں بھی کھڑے ہو کر پڑھنے والے کے حکم میں ہیں، لہٰذا ایسا جو بھی قیام ہو **فیہ ذکر الخ** جس میں کوئی ذکر مسنون ہو۔ف۔اور اس قیام کو قرار بھی ہو (کہ کچھ دیر تک کھڑا رہنا پڑے) ت۔تو ایسے قیام میں ہاتھ باندھنا مسنون ہے اور جس قیام میں ایسی صفت نہیں پائی جاتی ہو اس میں ہاتھ باندھنا مسنون نہیں **ھو الصحیح الخ** یہی قول صحیح ہے۔ف۔شمس الائمہ حلوائیؒ نے یہی بیان کیا ہے۔

**فیعتمد فی حالۃ القنوت وصلوۃ الجنازہ ویرسل فی القومۃ وبین تکبیرات الاعیاد......الخ**

لہٰذا قنوت پڑھنے کی حالت میں ہاتھ باندھے رہنا چاہئے۔ف۔کیونکہ یہ قیام ہے اور اس میں قرار بھی، اور اس میں دعاء قنوت ذکر مسنون بھی ہے، لیکن اگر کسی کو قنوت نہ آتی ہو تو صرف اللھم اغفرلی ہی کہلے تو ایسی صورت میں چونکہ دیر تک کھڑا

ہونا نہیں ہوگا یا قرار نہ ہوگا اس لئے اب ہاتھ بھی چھوڑے باندھنے کی ضرورت نہ ہوگی۔م۔ **وصلوة الجنازة.... الخ** اور جنازہ میں ہاتھ باندھ لے۔ف۔ یعنی چاروں تکبیروں میں ہاتھ باندھے رکھے، لیکن قومہ یعنی رکوع سے اٹھنے کے بعد ہاتھ چھوڑدے۔ف۔ یعنی رکوع سے سر اٹھانے میں اگرچہ تھوڑی سی تسبیح ہے مگر قرار نہیں ہے اس لئے ہاتھ چھوڑے رکھے، اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ صلوۃ التسبیح کی ہر نقل و حرکت میں تسبیحات دیر تک پڑھی جاتی ہیں تو کیا ہاتھ باندھ لئے جائیں، جواب، چونکہ اصول کے مطابق قرار پالیا گیا ہے اس لئے ظاہر ہے کہ ہاتھ باندھ لئے جائیں۔

**ویرسل في القومة وبين تكبيرات الاعياد......الخ**

اور عید کی تکبیروں کے درمیان بھی ہاتھ چھوڑے رکھے۔ف۔ یعنی چھ زائد تکبیروں کے کہتے وقت ہر دو تکبیر کے درمیان ہاتھ چھوڑدے، کیونکہ ان کے درمیان ذکر مسنون نہیں ہے، لیکن اگر ذکر تو نہ ہو مگر قیام طویل ہو تو بھی باندھے جائیں، السراج، د، اس بیان سے صلوۃ التسبیح کے قومہ میں ہاتھ باندھنے کی تائید ہوتی ہے، اور جمعہ کے خطبہ کے وقت ہاتھ باندھنے کی دلیل میں نہ کوئی حدیث موجود ہے اور نہ کوئی اثر ہے، اگرچہ طحاویؒ نے داخل کیا ہے، الحاصل ہاتھ اٹھاکر تکبیر کہہ کر ہاتھ باندھ لے۔

**ثم يقول سبحانك اللهم وبحمدك الى اخره، وعن ابى يوسف انه يضم اليه قوله انى وجهت وجهى الى اخره، لرواية على ان النبى عليه السلام كان يقول ذلك.**

ترجمہ:- پھر کہے **سبحانك اللهم وبحمدك** آخر تک اور ابویوسفؒ سے منقول ہے کہ اس کے ساتھ **انى وجهت وجهى** آخر تک کو بھی ملالے، حضرت علیؓ کی اس روایت کی وجہ سے کہ رسول اللہ ﷺ ایسا ہی کہا کرتے تھے۔

## توضیح:- بعد تکبیر تحریمہ سبحانک اللھم پڑھنا، انی وجہت وجہی پڑھنا

**ثم يقول سبحانك اللهم وبحمدك الى اخره......الخ**

ہاتھ باندھنے کے بعد یہ مکمل دعا یا ثنا پڑھے **سبحانك اللهم وبحمدك وتبارك اسمك وتعالى جدك ولا اله غيرك**، اور بعض روایات میں...... یوں بھی ہے **وتعالى جدك وجل ثناء ك ولا اله غيرك**، لیکن جل ثناءک کا جملہ نہ اصل میں ہے اور نہ نوادر میں ہے۔ المحیط۔ لہٰذا اس جملہ کو فرائض میں نہیں پڑھنا چاہئے۔ھ۔ لیکن امام محمدؒ نے اپنی کتاب الجمع علی اہل المدینۃ میں جل ثناءک کا جملہ بڑھایا ہے۔ع۔ اسی کا نام ثنا ہے، یہ ثنا ہر ایک نمازی پڑھے خواہ وہ امام ہو یا مقتدی ہو یا مفرد ہو، جیسا کہ التاتارخانیہ میں ہے، لیکن جب امام قراءت کرنا شروع کرے تو پھر مقتدی خاموش رہے کچھ نہ پڑھے۔ت۔ اکثر بڑے علمائے کرام کا یہی قول ہے، جن میں سے چند کے نام یہ ہیں حضرت ابوبکر الصدیقؓ وعمر، ابن مسعود، نخعی اور احمدؒ وغیرہم رحمہم اللہ اور ترمذیؒ نے کہا ہے کہ تابعین وغیرہم میں سے اہل علم کا اسی پر عمل ہے۔ع۔

**وعن ابى يوسف انه يضم اليه قوله انى وجهت وجهى الى اخره......الخ**

ابویوسفؒ سے مروی ہے کہ مصلی اس ثناء کے ساتھ یہ دعاء بھی ملائے **انى وجهت وجهى الخ**۔ف۔ اس دعا کا نام توجہ ہے اور اس کی پوری تفصیل عنقریب آئے گی، مصنف ہدایہ کے کلام میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ بقول ابویوسفؒ اولی یہ ہے کہ سب سے پہلے ثنا کہے پھر توجہ (**انى وجهت**) کہے، اور صاحب الدرایہ نے بھی اس قول کی تصریح کردی ہے۔

**لرواية على ان النبى عليه السلام كان يقول ذلك......الخ**

حضرت علیؓ کی اس روایت کی وجہ سے کہ رسول اللہ ﷺ یہ کہا کرتے تھے۔ف۔ لیکن اس کے کہنے سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ آپ ﷺ ان دونوں نمبر١۔ ثنا، نمبر٢۔ توجہ کو ایک ساتھ کہا کرتے تھے۔فع۔ مگر میں کہتا ہوں کہ جب اس بات کی

روایت ثابت ہو گئی کہ ثناء بھی کہنی چاہئے، اور توجہ بھی کہا کرتے تھے تو از خود ان دونوں کو جمع کرنا لازم آ گیا۔

البتہ یہ اعتراض ہوتا ہے کہ فرائض اس کے کہنے کا تو ذکر نہیں پایا گیا ہے اس لئے شاید تہجد کی نماز میں کہا کرتے ہوں گے، جیسا کہ مصنفؒ نے محمول کیا ہے کہ محمد بن سلمہ کی حدیث میں ہے کہ جب نفل پڑھنے کو کھڑے ہوتے تو کہتے اللہ اکبر انی وجہت وجہی الخ، نسائی نے اس کی روایت کی ہے، لیکن صحیح ابن حبان و سنن ترمذی اور طبرانی میں حضرت ابو رافعؓ کی حدیث سے اس کو نماز مکتوبہ یعنی فرض نماز میں نقل کیا ہے، جیسا کہ الحصن میں ہے، اس سے اس بات کی تصریح ہو گئی کہ نفل ہی کی کوئی تخصیص نہ تھی، اور یہ پوری حدیث مسلم اور ترمذی نے حضرت علیؓ سے بھی اسی طرح روایت کی ہے کہ تکبیر کے بعد کہتے تھے:

﴿وجهت وجهي للذى فطرالسموت والارض حنيفا وما انا من المشركين، ان صلوتى و نسكى و محياى و مماتى لله رب العالمين، لا شريك له وبذلك امرت وانا من المسلمين﴾ (بعض روایتوں میں: وانا اول المسلمين) اللهم انت الملك لا اله الا انت ربى وانا عبدك ظلمت نفسى واعترفت بذنبى، فاغفرلي ذنوبى جميعا انه لايغفر الذنوب الا انت، واهدنى لاحسن الاخلاق، لايهدى لاحسنها الا انت، واصرف عنى سيئا لا يصرف عنى سيئا الا انت، لبيك وسعديك والخير كله فى يديك والشر ليس اليك، انابك واليك تباركت وتعاليت استغفرك واتوب اليك۔

بعض مشائخ نے کہا ہے کہ (انا اول المسلمين) کہنے سے نماز فاسد ہو گی کیونکہ یہ جھوٹ ہے، بحر الرائق میں کہا ہے کہ یہ قول مردود ہے کیونکہ بعض صحیح روایت میں انا اول المسلمين بھی آیا ہے، اور فتح القدیر میں صحیح حدیث سے ذکر کیا ہے کہ جب رسول اللہ ﷺ رکوع کرتے تو یوں فرماتے، اللهم ركعت وبك امنت ولك اسلمت خشع لك سمعى وبصرى ومخى وعظمى وعصبى. ف۔ اس روایت کو مسلم، ابوداؤد اور نسائی نے ذکر کیا ہے۔ ع۔

اور جب رکوع سے سر اٹھاتے تو فرماتے سمع الله لمن حمده ربنا ولك الحمد حمدا كثيراً طيباً مباركا فيه. م. ع. اور فرماتے اللهم ربنا لك الحمد ملاء السموات والارض وملأ مابينهما وملأ ماشئت من شئى بعد۔ ف۔ اهل الثناء والمجد احق ماقال العبد وكلنا لك عبد لامانع لما اعطيت ولا معطى لما منعت ولاينفع ذا الجد منك الجد، اس کو بھی مسلم، وابوداؤد اور نسائی سے روایت کیا ہے۔ ع۔

اور جب سجدہ کرتے تو کم از کم تین بار تسبیح کہتے۔ م۔ اور فرماتے اللهم لك سجدت وبك امنت ولك اسلمت سجد وجهى للذى خلقه وصوره وشق سمعه وبصره تبارك الله احسن الخالقين. ف. مسلم وابوداؤد و نسائی نے حضرت علیؓ سے روایت کی ہے۔ ع۔

میں کہتا ہوں کہ تکبیر افتتاح کے بعد یہ بھی وارد ہے کہ اللهم باعد بينى وبين خطاياى كما باعدت بين المشرق والمغرب، اللهم اغسل خطاياى بالماء والثلج والبرد، اس کی روایت بخاری و مسلم وابوداؤد و نسائی اور ابن ماجہ نے کی ہے، اس کی مزید تفصیل آئندہ آتی ہے، بعض صحیح روایتوں میں ان دعاؤں کی زیادتی بھی آئی ہے اللهم نقنى من الذنوب كما ينقى الثوب الابيض من الدنس۔ م۔

اور جب دونوں سجدوں کے بیچ میں بیٹھتے تو فرماتے اللهم اغفرلى وارحمنى وعافنى واهدنى وارزقنى واجيرنى، ترمذی وغیرہ۔ ع۔ م۔ اس کے بعد التحیات اور درود صحاح حدیث میں متعدد الفاظ سے مروی ہیں، اور آخر میں سلام سے پہلے اس طرح کہتے اللهم اغفرلى ما قدمت وما اخرت وما اسررت وما اعلنت وما اسرفت وما انت اعلم به منى انت المقدم وانت المؤخر لا اله الا انت۔ ف۔ ع۔ مسلم، ابوداؤد اور نسائی نے حضرت علیؓ سے روایت کی ہے۔

ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے کچھ کلمات کو تبرک کے خیال سے ذکر کرتا ہوں، تاکہ انہیں فرائض میں

نہیں بلکہ نوافل میں پڑھ کر ان سے برکت حاصل کی جائے الحاصل ثنا اور توجہ کو ایک ساتھ جمع کرتے تو کہتے سبحانك اللهم وبحمدك وتبارك اسمك وتعالى جدك ولا اله غيرك، وجهت وجهي الى الله رب العالمين، لہٰذا اسی طرح کہنا اولی ہے۔ الفتح۔ جس طرح ابو یوسفؒ جمع کرتے ہیں اسی طرح اسحٰقؒ کے نزدیک بھی ثنا اور توجہ کو جمع کرنا بہتر ہے۔

ولهما رواية انس ان النبى عليه السلام كان اذا افتتح الصلوة كبّر وقرأ سبحانك اللهم وبحمدك الى اخر ولم يزد على هذا.

ترجمہ:-اور ان دونوں یعنی امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کی دلیل حضرت انسؓ کی روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ جب نماز شروع کرتے تو تکبیر کہتے اور یہ پڑھتے سبحانک اللہم وبحمدک آخر تک اور اس سے زیادہ نہیں کیا۔

## توضیح:- حنیفہ کے دلائل

ولهما رواية انس ان النبى عليه السلام كان اذا افتتح الصلوة كبّر ......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے، زیادہ نہیں کیا کہنے کا مطلب یہ ہے کہ حضرت انسؓ نے اس سے زیادہ کچھ بیان نہیں کیا جس سے یہ معلوم ہوا کہ اس کے بعد کچھ اور جملہ نہیں ہے، پھر اس میں دو طرح سے گفتگو ہوتی ہے۔

نمبر ا۔ یہ کہ اگر حضرت انسؓ نے اس سے زیادہ بیان نہیں کیا تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ رسول اللہ ﷺ زیادہ پڑھتے بھی نہ تھے۔

نمبر ۲۔ یہ کہ دار قطنیؒ نے حدیث کو مرفوعاً روایت کیا ہے ساتھ ہی یہ بھی کہا ہے کہ اس کے راوی ثقہ ہیں، حالانکہ اس کا اس طرح انکار کیا گیا ہے کہ اسناد میں حسن بن علی بن الاسود ہیں جو ایک ضعیف راوی ہیں، نیز ابن ابی حاتم نے اپنے والد ابو حاتم الرازی سے نقل کیا کہ یہ حدیث جھوٹی ہے اس کی کچھ اصلیت نہیں ہے، لیکن طبرانی کی کتاب الدعاء میں اس کی متابعت موجود ہے، اور ابن حجرؒ نے اس کی پرزور تائید کرتے ہوئے کہا ہے کہ یہ متابعت بہت عمدہ ہے۔ م۔

ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ اسے بیہقیؒ نے حضرت انسؓ و عائشہؓ و ابو سعید خدریؓ و جابرؓ و عمرؓ اور ابن مسعودؓ سب سے مرفوعاً روایت کی ہے، البتہ عمرو ابن مسعودؓ سے موقوفاً روایت کی ہے، اور دار قطنیؒ نے کہا ہے کہ عمرؓ سے انہیں کا قول محفوظ ہے، اور صحیح مسلم میں مروی ہے کہ حضرت عمرؓ سبحانک اللہم الخ بلند آواز سے پڑھتے تھے، اور ابو داؤد اور ترمذیؒ نے حضرت عائشہؓ سے مرفوعاً روایت کر کے کہا ہے کہ یہ ضعیف ہے، اور دار قطنیؒ نے حضرت عثمانؓ سے نیز سعید بن منصورؒ نے حضرت ابو بکرؓ سے موقوفاً روایت کی ہے۔ الفتح۔

پس حق یہ ہے کہ صحابہ کرام کی ایک جماعت سے موقوف روایت بھی صحیح ہے، اور ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ ابو داؤدؒ نے ابو سعید خدریؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ جب رات کے وقت اٹھتے تو تکبیر کہتے پھر کہتے سبحانك اللهم وبحمدك، تین بار اور تبارك اسمك وتعالىٰ جدك و لا اله غيرك، پھر کہتے لااله الا الله، تین بار، پھر الله اكبر كبيرا تین بار، پھر اعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم من همزه ونفخه ونفثه، پھر قراءت پڑھتے، اس کی روایت ترمذی، نسائی اور ابن ماجہ کی ہے، اور ترمذی نے کہا ہے کہ اس باب میں یہ حدیث اصح اور بہت زیادہ مشہور ہے۔ ختم۔ علی بن علی بن یخاد بن رفاعہ کو وکیع اور ابن معین اور ابو زرعہؒ نے ثقہ کہا ہے، ان کا ثقہ کہدینا بہت ہی کافی ہے۔ الفتح۔

اس سے یہ بات ظاہر ہوگئی کہ اصل میں سبحانك اللهم وبحمدك الخ رسول اللہ ﷺ سے ثابت ہے اگرچہ تہجد ہی میں ہو۔ م۔ اور جب حضرت ابو بکر و عمرؓ جیسے اکابر صحابہ کرام سے فرائض میں ثابت ہوا کہ سبحانك الخ سے شروع کرتے، یہانتک کہ حضرت عمرؓ اس کی تعلیم کی غرض سے اسے زور سے پڑھتے، لہٰذا یہ اس بات کی دلیل ہوئی کہ رسول اللہ ﷺ کا آخری

اور اکثری عمل یہی تھا، چنانچہ اسی پر اعتماد ہے اگرچہ سند کے اعتبار سے دوسرے اذکار کا ثبوت قوی ہو، پس کبھی اسناد کے اعتبار سے غیر مرفوع پر بھی ترجیح دی جاتی ہے، اس وقت جبکہ ایسے قرینے موجود ہوں کہ یہ عمل واقعتاً رسول اللہ ﷺ سے ثابت اور اس پر مداومت بھی رہی ہے، چنانچہ حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ تکبیر کے بعد تھوڑا سکتہ کرتے پھر قراءت کرتے ایک موقع پر میں نے عرض کیا یا رسول اللہ ﷺ میرے ماں باپ آپ پر قربان ہوں، میں نے دیکھا کہ آپ تکبیر اور قرآت کے درمیان سکوت کرتے ہیں تو آپ اس موقع میں کیا پڑھتے ہیں تو آپ نے فرمایا کہ میں یہ کہتا ہوں **اللهم باعد بيني وبين خطاياي كما باعدت بين المشرق والمغرب اللهم نقني من خطا ياى كما ينقي الثوب الابيض من الدنس، اللهم اغسلني من خطاياى بالماء والثلج والبرد،** اس کو بخاری و مسلم دونوں نے روایت کیا ہے، لہذا یہ ذکر توسب سے زیادہ قوی ثابت ہوئی، کیونکہ صحیحین یعنی بخاری اور مسلم دونوں کی یہ روایت ہے، پھر بھی چاروں اماموں میں سے کسی نے بھی صرف اسی ذکر کو معین سنت نہیں کہا ہے، بحوالہ الفتح۔

**وماروا ه محمول على التهجد، وقوله وجل ثناؤك يذكر في المشاهير فلا ياتي به في الفرائض والاولى ان لاياتي بالتوجه قبل التكبير ليتصل النية به، هو الصحيح.**

ترجمہ:- اور امام ابویوسفؒ نے جو روایت پیش کی ہے وہ تہجد کی نماز (نوافل) پر محمول ہے، اور ثنا میں وجل ثناءک کا جملہ احادیث مشہور میں نہیں پایا جاتا ہے اس لئے اسے فرض نمازوں میں نہیں کہنا چاہئے، اور اولیٰ یہ ہے کہ تکبیر سے پہلے توجہ نہ کہے تاکہ نیت تکبیر سے مل جائے، یہی صحیح ہے۔

## توضیح:- انی وجہت آخر تک کی دعا فرائض میں نہیں بلکہ نوافل میں پڑھنی چاہئے

**وماروا ه محمول على التهجد، وقوله وجل ثناؤك يذكر في المشاهير......الخ**

امام ابویوسفؒ نے جو روایت کی ہے وہ تہجد پر محمول ہے۔ف۔ یعنی نفل میں انی وجہت وجھی الخ پڑھتے تھے۔ف۔ اب تحقیقی بات یہ ہے کہ اس میں کوئی شبہ نہیں ہے ثناء مذکورہ کے علاوہ جو دوسرے اذکار منقول اور صحیح ثابت ہوئے ہیں وہ بھی فرائض میں پڑھے جاسکتے ہیں مگر کبھی کبھی کیونکہ جماعت کی نماز میں ان پر ہمیشگی کرنی مکروہ ہے، یہ کراہت اس وجہ سے نہیں ہے کہ یہ ثابت نہیں ہیں، بلکہ اس لئے مختصر سی دعا پڑھنے کا جو حکم مسنون ہے اس کی مخالفت لازم آتی ہے، اسی طرح اگر فرض نماز تنہا پڑھتے ہوئے بھی ان اذکار کو پڑھ لے تو کوئی حرج نہیں ہے، اس سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ احناف ان اذکار کو فرائض میں اس لئے نہیں پڑھتے ہیں کہ ان کے خیال میں ان کا ثبوت صحیح نہیں ہے (حالانکہ ان کا بھی بعض روایات سے ثبوت ملتا ہے) تو لوگوں کا ایسا خیال صحیح نہیں ہے بلکہ ان کا وہم ہے بلکہ جس طرح اتفاقیہ پڑھنے کا ثبوت ہے اسی طرح اتفاقیہ پڑھنے کو ہم بھی مانتے ہیں، البتہ اس پر التزام کرنے کو ہم منع کرتے ہیں اس وجہ سے کہ یہ خلاف سنت ہے ہاں سنن اور نوافل میں پڑھنا مستحب ہے۔

صحیح ابو عوانہ اور سنن نسائی میں ثابت ہے کہ نبی کریم ﷺ جب نماز نفل پڑھنے کو کھڑے ہوتے تو فرماتے اللہ اکبر وجهت وجهي للذي الخ۔مف۔ اور صحیح ابن حبان اور ترمذی کی حدیث جو ابورافعؓ سے مروی ہے اس میں لفظ فرض موجود ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ رسول اللہ ﷺ جب فرض نماز کے لئے کھڑے ہوتے تو وجهت وجهي للذي الخ پڑھتے اس سے ثابت ہوتا ہے کہ فرض اور نفل دونوں نمازوں میں پڑھتے تھے اس لئے میری بیان کی ہوئی تحقیق سے سارے اوہام ختم ہوگئے۔

حاصل تحقیق یہ ہے کہ ہمیں صحیح حدیثوں سے کئی اذکار معلوم ہوئے جنہیں رسول اللہ ﷺ تکبیر کے بعد پڑھتے تھے ہم

نے دوبارہ تحقیق کی کہ ان میں سے کون ساذکر ایسا تھا جسے ہمیشہ کہتے ہوں تو معلوم ہوا کہ خلفائے راشدین اور دوسرے صحابہ کرامؓ کے قول وفعل سے فقط سبحانك اللهم الخ ملا اسی کی تصریح ابو سعیدؓ کی حدیث میں رسول اللہ ﷺ کی زبان مبارک سے مل گئی تو یہ معلوم ہو گیا کہ اسی پر آپ کی مداومت تھی اور یہی آپ کا معمول تھا تو لامحالہ دوسرے اذکار اس کے ساتھ اتفاقی تھے ،اور ہم ہمیشہ ایسا نہیں کر سکتے کہ ان اذکار کو بھی اس سبحانک کے ساتھ ملالیں کیونکہ جماعت کی قراءت میں احادیث کثیرہ سے تخفیف کرنا ثابت ہوتا ہے، پس قراءت میں تحقیق کا حکم ہے تو یقینی طور سے ذکر ودعاء کو طویل کرنا مکروہ اور خلاف سنت ہوا ساتھ ہی بعض صحیح حدیثوں میں آپ کا فرائض میں بھی وجہت وجہی پڑھنا ثابت ہوا ہے جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ کبھی کبھی جماعت میں بھی پڑھ لینے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، لیکن ان اذکار کا سبحانك الخ کے ساتھ جمع کرنے کا ثبوت نہیں ہے اس لئے اولی یہ ہوا کہ صرف وجہت وجهی الخ پڑھے یا فقط اللهم باعد بيني الخ پڑھے اور جب تنہا ہو یعنی جماعت نہ ہو تو جمع کرنا بہتر ہے۔ واللہ تعالے اعلم۔ م۔

واضح ہو کہ متن کے کلام میں پوری ثناء اس طرح کی تھی سبحانك اللهم وبحمدك وتبارك اسمك وتعالى جدك وجل ثناء ك ولا اله غيرك، اسی بناء پر ماتن نے یہ بھی فرمایا وقولہ وجل ثناء الخ اور اس کا قول وجل ثناء ک مشہور روایتوں میں مذکور نہیں ہے۔ف۔ بلکہ امام محمدؒ نے کتاب الحجہ علی اہل المدینہ میں تصریح کے ساتھ لکھا ہے فلاياتاتي به کہ اس کو فرض نمازوں میں نہ کہے۔ف۔ یعنی فرض نمازوں میں ثناء پڑھتے وقت یہ لفظ جل ثناء ک نہ پڑھے کیونکہ اتنا پڑھ لینے سے اتنی مقدار پر عمل ہو جاتا جتنی مقدار سنت ہے اور قابل اعتماد بھی ہے ساتھ ہی تخفیف کے حکم کی رعایت جو اولی اور احوط ہے اس پر بھی عمل ہو جاتا ہے، لیکن جنازہ کی نماز میں اس زائد کو ذکر کر لینا جائز ہے، جیسا کہ درمختار میں ہے والاولی الخ اور اولی یہی ہے کہ تکبیر سے پہلے توجہ نہ پڑھی جائے، تاکہ نیت اور تکبیر میں اتصال ہو جائے یعنی درمیان میں انی وجہت فاصل نہ ہو۔ھوا لصحیح الخ یہی صحیح ہے۔ف۔ اور بعض متاخرین کے نزدیک جائز اور ابو اللیث فقیہؒ کا یہی مذہب مختار ہے، وفیہ نظر، م، کیونکہ فقہاء اس بات پر متفق ہیں کہ بالاجماع اسے نفل میں پڑھنا جائز ہے، ع، پھر ثناء مذکور پڑھنے کے بعد فرمایا۔ (آئندہ)

**ويستعيذ بالله من الشيطان الرجيم، لقوله تعالى ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ﴾ معناه اذا اردت قراءة القرآن، والاولى ان يقول استعيذ بالله ليوافق القرآن، و يقرب منه اعوذ بالله، ثم التعوذ تبع للقراءة دون الثناء عند ابي حنيفةؒ ومحمدؒ، لما تلونا حتى يأتي به المسبوق دون المقتدى، ويؤخر عن تكبيرات العيد خلافا لابي يوسفؒ.**

ترجمہ:- اور اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم پڑھے اس فرمان خداوندی کی وجہ سے کہ تم جب قرآن پڑھو تو شیطان رجیم سے اللہ کی پناہ چاہو اس کے معنی یہ ہیں کہ تم جب قرآن کے پڑھنے کا ارادہ کرو اس موقع میں بہتر یہ ہے کہ یوں کہوں استعیذ باللہ تاکہ الفاظ قرآن کی موافقت پائی جائے اور اسی کے قریب اعوذ باللہ کہنا بھی ہے پھر یہ تعوذ قراءۃ کے تابع مانی گئی، اور ثناء کے تابع نہیں مانی گئی ہے امام ابو حنیفہ اور محمدؒ کے نزدیک اس آیت کی بناء پر جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے، اس بناء پر اس تعوذ کو مسبوق تو کہے گا لیکن مقتدی نہیں کہے گا، اور عید کی تکبروں سے اسے مؤخر کرے گا، اس میں ابو یوسف کا اختلاف ہے۔

## توضیح:- ثناء کے فوراً بعد اعوذ باللہ پڑھنا چاہئے

**ويستعيذ بالله من الشيطان الرجيم، لقوله تعالى ﴿فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللهِ ......الخ**

اور اللہ تعالے کی پناہ چاہئے شیطان مردود سے اس جملہ سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اس کام کے لئے کوئی خاص لفظ مقرر نہیں ہے بلکہ معروف و معلوم جو طریقہ ہے اسی کے مطابق اعوذ بالله من الشيطان الرجيم کہے، اس فرمان الٰہی کی وجہ

سے کہ فاذا قراءت الخ کہ جب تم قرآن پڑھو تو اللہ تعالیٰ کے ساتھ پناہ تلاش کرو شیطان مردود سے۔

**معناہ اذا اردت قراءۃ القرآن......الخ**

یعنی اذا قراءت کے معنی یہ ہیں کہ جب قرآن پڑھنے کا ارادہ کرو۔

ف۔ کن الفاظ سے استعاذہ کرنا چاہئے۔؟ تو ائمہ قراءت میں سے ابو عمرو اور عاصم اور ابن کثیرؒ نے **اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم** پڑھنا پسند کیا ہے، ہمارے ائمہ احناف نے اور اکثر اہل علم نے اسی قراءت کو قبول کیا ہے اسی طرح امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ یہی افضل ہے، لیکن حفصؒ نے **اعوذ باللہ العظیم من الشیطان الرجیم** پڑھنا پسند کیا ہے، اور امام احمدؒ نے اسی کے آخر میں **ھو السمیع العلیم** بڑھا دیا ہے، اور حمزہؒ نے **استعیذ باللہ من الشیطان الرجیم** پڑھنے کو پسند کیا ہے، اور اور ابن سیرینؒ کا بھی یہی قول ہے، ان اقوال میں سے ہر قائل کی دلیل میں آثار موجود ہیں، اور مجتبیٰ میں ہے کہ حمزہ کے قول پر فتویٰ ہوگا، اور مصنفؒ نے کہا ہے والاولی الخ، استعاذہ کرنے میں اولیٰ یہ ہے کہ یوں کہے **استعیذ باللہ من الشیطان الرجیم**، تاکہ قرآن کے موافق ہو جائے۔ ف۔ کیونکہ فاستعذ باللہ فرمایا گیا ہے، لیکن اکثر اخبار اور آثار میں **اعوذ باللہ من الشیطن الرجیم** منقول ہے، اسی پر مصنفؒ نے کہا ہے۔

**و یقرب منہ اعوذ باللہ......الخ**

اور استعیذ کہنے کے قریب ہی اعوذ کہنا بھی ہے۔ ف۔ الخلاصہ کا مذہب مختار یہی ہے، اور اسی پر فتویٰ دیا جائے، الزاہدی، اس سے پہلے حضرت ابو سعیدؓ کی حدیث میں یہ بات گذر چکی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے **اعوذ باللہ السمیع العلیم من الشیطان الرجیم** پڑھا ہے، بعض مشائخ نے اسی طرح پڑھنا پسند کیا ہے، اس کے پڑھتے وقت آہستہ پڑھنا سنت ہے، اگر شاگرد استاد کو سنا رہا ہو تو اس کے لئے استعاذہ کرنا مسنون نہیں۔ الذخیرہ۔ یہ (آہستہ پڑھنا بھی) اکثر اسلاف کے نزدیک سنت ہے۔

**ثم التعوذ تبع للقراءۃ دون الثناء عند ابی حنیفۃؒ و محمدؒ...... الخ**

پھر تعوذ یعنی **اعوذ باللہ من الشیطان الرجیم** پڑھنا ترا قرآنؒ کے تابع ہے ثنا کے تابع نہیں ہے امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اس آیت پاک کی بناء پر جسے ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں۔ ف۔ یعنی **فاذا قراءت القرآن الخ** یعنی خود پڑھنے کا ارادہ کرے وہ تعوذ پڑھے لہٰذا تعوذ قراءۃ کے تابع ہوا، حتی یاتی بہ یہانتک کہ اسے مسبوق تو پڑھے گا مگر مقتدی نہیں پڑھے گا۔ ف۔ مقتدی سے ایسا شخص مراد ہے جس کے امام کے پیچھے کوئی رکعت نہ چھوٹی ہو، اور چونکہ ہمارے نزدیک مقتدی پر قراءت لازم نہیں ہے اس لئے یہ تعوذ بھی نہیں پڑھے گا بلکہ صرف ثناء پڑھ کر خاموش ہو جائے گا، اور مسبوق وہ شخص ہے جو امام کے پیچھے اس وقت شریک ہوا ہو جبکہ کم از کم ایک رکعت امام پڑھ چکا ہو اور امام سبقت کر چکا ہو، تو ایسا شخص امام کے سلام کے بعد کھڑا ہو کر اپنی چھوٹی ہوئی نماز پوری کرے گا، اور اپنی قراءت کے واسطے تعوذ پڑھے گا۔

**ویؤخر عن تکبیرات العید خلافا لابی یوسفؒ......الخ**

اور امام عید کی تکبیروں کے بعد تعوذ پڑھے گا، یہ قول امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کا ہے جیسا کہ مصنفؒ نے بیان کیا ہے، کہ بعض کتابوں میں ہے، مگر عام کتابوں میں مثلاً مبسوط اور منظومہ وغیرہ میں امام ابو حنیفہؒ کا ذکر نہیں ہے، بلکہ صرف امام محمدؒ کا قول مذکور اور متن کی کتابوں میں بھی یہی قول مذکور ہے۔ ھ۔ خلافا لابی یوسف ابو یوسفؒ کا قول اس کے مخالف ہے، ف، کیونکہ ان کے نزدیک تعوذ ثناء کے تابع ہے، یعنی جو شخص **سبحانک اللھم الخ** پڑھے گا وہ تعوذ بھی کرے گا، کیونکہ تعوذ کرنے کا مقصد وسوسہ کو دور کرنا ہے، بعض مشائخ نے اسی قول کو اصح کہا ہے، مثلاً خلاصہ کے مصنفؒ نے کہا ہے، اسی قاعدہ کے مطابق مقتدی بھی تعوذ کرے گا، اور مسبوق دوبارہ کہے گا، پہلی بار نماز میں شریک ہوتے وقت دوسری بار اس وقت جب وہ اپنی بقیہ نماز پوری کرنے لگے، یہ بات خلاصہ میں مذکور ہے، الفتح۔

میں کہتا ہوں کہ یہ بات غور طلب ہے کہ مسبوق اسے دوبارہ پڑھے، کہ اس کو دوسری بار پڑھنے کی کیا ضرورت ہے، اس لئے صحیح قول وہی ہے جو ہندیہ میں نقل کیا گیا ہے کہ تعوذ کرنے کا موقع ابتداء نماز ہے، اور دوسرا کوئی موقع نہیں ہے، اس لئے اگر کسی نے نماز شروع کی اور وہ تعوذ کرنا بھول گیا یہاںتک کہ سورہ فاتحہ پڑھنے لگا، تو اب وہ تعوذ نہیں کرے گا، الخلاصہ، نماز کے علاوہ دوسرے مقام میں تلاوت کرتے وقت بالاتفاق زور سے تعوذ کرنا چاہئے۔ع۔ پھر تعوذ کرنے کے بعد تاخیر نہیں کرنی چاہئے بلکہ بسم اللہ بھی فوراً کہہ لینا چاہئے۔ت۔

**ویقرأ بسم الله الرحمن الرحيم، هكذا نقل في المشاهير ويسربهما لقول ابن مسعودؓ : اربع يخفيهن الامام وذكر من جملتها التعوذ والتسمية وآمين.**

ترجمہ:- اور پڑھے بسم اللہ الرحمٰن الرحیم، مشہور احادیث میں ایسا ہی منقول ہے، اور ان دونوں کو آہستہ کہے، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ چار باتیں ایسی ہیں جنہیں امام آہستہ کہے، ان میں سے تعوذ، تسمیہ اور آمین کو ذکر کیا۔

## توضیح:- تعوذ کے بعد تسمیہ بھی کہنا، اور دونوں کو آہستہ کہنا، آہستہ یا زور سے کہنے کے دلائل

**ويقرأ بسم الله الرحمن الرحيم، هكذا نقل في المشاهير...... الخ**

تعوذ کے بعد بسم اللہ الرحمن الرحیم بھی نماز پڑھے۔ف۔ سوائے مقتدی کے یعنی ان ہی الفاظ سے کہے، اس میں کوئی تغیر نہ کرے۔م۔ هكذا نقل الخ، مشہور حدیثوں میں ایسا ہی مروی ہے۔ف۔ کہ رسول اللہ ﷺ خود بھی اور آپ کے صحابہ کرام بھی پڑھا کرتے تھے، واضح ہو کہ آئندہ جو یہ بحث آتی ہے کہ رسول اللہ ﷺ بسم اللہ کو زور سے پڑھتے تھے، یا آہستگی کے ساتھ یہی احادیث اس بات کو بھی ضرور ثابت کرتی ہیں کہ آپ ﷺ خود بھی پڑھتے تھے، لہٰذا دلائل میں احادیث کو ذکر کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

پھر بسم اللہ کہنے کے سلسلہ میں چار بحثیں آتی ہیں:

نمبر۱۔ بسم اللہ قرآن میں سے ہے یا نہیں، نمبر۲۔ یہ سورہ فاتحہ میں سے ایک آیت ہے یا نہیں، نمبر۳۔ اس کے علاوہ اور دوسری سورتوں کی بھی آیت ہے یا نہیں، نمبر۴۔ اس کو سورہ فاتحہ کے ساتھ زور سے پڑھنا چاہئے یا نہیں۔ع۔ درحقیقت یہ چوتھی صورت دوسرے مسئلہ کی شاخ ہے کیونکہ اگر یہ سورہ فاتحہ کی آیت ہے تو جب بھی سورہ فاتحہ زور سے پڑھی جائے گی اسے بھی زور سے ہی پڑھنا چاہئے، کیونکہ اس بات کے کوئی معنی نہیں نکلتے ہیں کہ ساری صورتیں زور سے پڑھی جائیں اور یہی آیت آہستہ پڑھی جائے۔

واضح ہو کہ سورہ نمل کی آیت وَاِنَّهٗ مِنْ سُلَيْمٰنَ وَاِنَّهٗ بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ بالاتفاق آیت کا جزء ہے اور پوری آیت نہیں ہے، نیز بالاجماع قرآن کا حصہ ہے، اس کے ماسوا ہر سورہ کی ابتداء بھی بسم اللہ لکھی ہوئی ہوتی ہے، اس طرح عینی کے کلام کا ماحصل یہ ہے کہ ہمارے علمائے احناف کا صحیح مذہب یہ ہے کہ وہ بھی قرآن کا حصہ ہی ہے لیکن وہ صرف ایک آیت ہے جو تمام سورتوں کی ابتداء میں ایک سورہ کو دوسرے سے ممتاز رکھنے اور فصل دینے کے لئے لکھی جاتی ہے لیکن کسی سورہ کی جزء نہیں ہے، الظہیر یہ، اور چونکہ اس کے متعلق یہ شبہ پایا جاتا ہے کہ یہ پوری آیت نہ ہو اس لئے صرف اسی کو نماز میں پڑھنے اور اس پر اکتفاء کرنے سے امام صاحبؒ کے نزدیک بھی فرض قراءت ادا نہ ہوگی۔ الجوہرہ۔ شک کی وجہ سے، اور جنبی اور حائضہ کو قرآن کی نیت سے اسے پڑھنے سے احتیاط کی بناء پر اور حرمت کو حلت پر ترجیح دینے کے خیال سے ممانعت کا حکم دیا جاتا

ہے۔ میں کہتا ہوں کہ تنویر میں اسی قول کو مذہب قرار دیا ہے، اور تحقیقی نظر میں یہی قول صحیح اور محقق ہے جیسا کہ آئندہ معلوم ہو جائے گا۔

اس بناء پر پہلے دوسرے اور تیسرے مسئلوں کا جواب ہو گیا کہ یہ ایک آیت ہے اور قرآن کا حصہ ہے صحیح قول کے مطابق، مگر فاتحہ یا کسی اور سورت میں سے نہیں ہے، اور شافعیہؒ کے نزدیک ان کے صحیح مذہب کے مطابق یہ فاتحہ اور اس کے علاوہ سورہ کا ایک جزء ہے، یہی قول عطاء، زہری، ابن المبارک، ابن کثیر، عاصم، اور کسائی کا ہے، اور حمزہؒ نے کہا ہے کہ یہ خاص کر سورہ فاتحہ کا جزء ہے، جیسا کہ عینیؒ نے بیان کیا ہے، مختصراً یہ کہ حمزہؒ کا مذہب یہ ہوا کہ بسم اللہ الرحمن الرحیم ایک مستقل آیت ہے اور فاتحہ کا جزو بھی ہے، مگر باقی سورتوں سے پہلے اس سے پہلے کی سورت سے علیحدہ کر کے بتانے کے لئے ہے، کسی سورہ کا جزو نہیں ہے، اور مجتبیٰ میں بیان کیا ہے کہ اسبیجابیؒ نے کہا ہے کہ ہمارے اکثر مشائخ بھی اسی کے قائل ہیں کہ بسم اللہ فاتحہ کا جزو ہے۔ مع۔ لیکن یہ دعویٰ تحقیق کے خلاف اور غیر صحیح ہے، اور قول صحیح وہی ہے جو ہم نے ماقبل میں ذکر کر دیا ہے۔ م۔

بسم اللہ کو ہر رکعت کے پہلے پڑھنا چاہئے۔ المحیط۔ اسی پر فتویٰ ہے، الحجہ، فاتحہ اور سورہ کے درمیان نہیں پڑھنا چاہئے۔ الوقایہ۔ اور یہی صحیح ہے۔ البدائع والجوہرہ۔ کیونکہ یہ فصل کے لئے ہے جبکہ سورہ کو ملانے کا حکم ہے، ایسا ہی کہا گیا ہے، لہذا سورہ سے پہلے بسم اللہ نہیں کہنا چاہئے، کیونکہ اس وقت سورہ کو ممتاز کرنا مقصود نہیں ہے، اب اس کی مزید بحث عنقریب آئے گی۔ م۔ اب صرف چوتھے مسئلہ کا جواب باقی رہا لیکن وہ بھی اس بحث کے ضمن میں خود بخود نکل آیا، کہ ہمارے نزدیک بسم اللہ کو بھی تعوذ کی طرح زور سے نہیں بلکہ آہستہ ہی کہنا چاہئے، مگر شافعیؒ کے نزدیک زور سے کہنا چاہئے، اسی بناء پر مصنفؒ نے کہا ہے۔

**ویسر بهما لقول ابن مسعودؓ: اربع یخفیهن الامام وذکر من جملتها التعوذ والتسمیة وآمین......الخ**

کہ بسم اللہ اور تعوذ دونوں کو آہستگی کے ساتھ پڑھنا چاہئے، یقول ابن مسعودؓ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے اس قول کی بناء پر کہ چار چیزیں ایسی ہیں جن کو امام آہستہ کہے ان میں سے تین یہ ہیں تعوذ، تسمیہ، اور آمین، ف۔ اور چوتھی چیز تحمید ہے، یعنی ربنا ولك الحمد، مگر اس کا بیان کہیں بھی ابن مسعودؓ کے قول سے نہیں ملا ہے، البتہ ابن ابی شیبہ نے ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے کہ وہ تعوذ، بسم اللہ وربنا لك الحمد کو آہستہ پڑھتے۔ زیلعی۔ ہاں ابن ابی شیبہ نے ابراہیم نخعی سے ان چاروں چیزوں کے آہستہ کہنے کو بیان کیا ہے۔ ف۔ اور عبدالرزاقؒ نے پانچویں چیز سبحانك اللهم الخ کو زیادہ بیان کیا ہے، معلوم ہونا چاہئے کہ ان چاروں چیزوں کو ثابت کرنے کے لئے اس اثر مذکور کے علاوہ صحیح احادیث اور بھی موجود ہیں جنہیں بعد میں تفصیل کے ساتھ بیان کیا جائے گا۔

**وقال الشافعی یجهر بالتسمیة عند الجهر بالقراءة لماروی ان النبی علیه السلام جهر فی صلوته التسمیة.**

ترجمہ:- اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ نماز میں قراءت کو زور سے پڑھنے کی صورت میں بسم اللہ کو بھی زور سے کہنا چاہئے اس روایت کی وجہ سے کہ نبی کریم ﷺ نے اپنی نماز میں بسم اللہ کو زور سے کہا ہے۔

## توضیح:- امام شافعیؒ کے نزدیک تسمیہ میں جہر کرنا

**وقال الشافعی یجهر بالتسمیة عند الجهر بالقراءة....الخ**

امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ جب قراءت میں جہر کرے تو تسمیہ میں بھی جہر کرے۔ ف۔ مبسوط میں کہا ہے کہ یہ اس بناء پر کہ ان کے نزدیک تسمیہ فاتحہ کا جزو ہے، اور باقی سورتوں کا جزو ہے یا نہیں اس میں دو قول ہیں۔ ن۔ ان کے مذہب میں قول اصح یہ ہے کہ باقی سورتوں کا بھی جزء ہے، جیسا کہ عینی میں ہے، اسی لئے مصنفؒ نے یہ بیان کیا ہے کہ قراءت خواہ سورہ فاتحہ کی ہو یا

کسی اور سورہ کی بسم اللہ کو جہر سے پڑھنے ہی کا حکم بیان کیا ہے۔
اور میں کہتا ہوں کہ علامہ سیوطیؒ نے اتفاق میں اور ابن حجرؒ نے فتح الباری میں بہت سی روایتیں ذکر کی ہیں جن میں سورہ فاتحہ کی سات آیتوں میں بسم اللہ بھی ایک آیت شمار کی گئی ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ ان روایتوں میں اس بات کی کوئی تصریح نہیں ہے کہ بسم اللہ جو آیت ہے وہ ساتویں آیت ہے بلکہ صرف اتنا ہے کہ یہ بھی ایک آیت ہے، اس لئے اس روایت کی مناسب تاویل کرنی ضروری ہوئی جو یہ ہے کہ بسم اللہ ایک آیت ہے، اور سورہ فاتحہ علیحدہ سات آیتیں ہیں کیونکہ جن احادیث سے آہستہ یا زور سے پڑھنے کے حکم کا ثبوت ہوتا ہے ان میں سے بسم اللہ کو آہستہ اور سورہ فاتحہ کو زور سے پڑھنے کا ثبوت ہوا اس سے یہ بات بالتصریح معلوم ہوئی کہ بسم اللہ اس سورہ فاتحہ کا جزء نہیں ہے، پھر بھی امام شافعیؒ نے بسم اللہ کو زور سے پڑھنے کا حکم دیا ہے، اس حدیث کے پیش نظر کہ **ان النبی ﷺ جهر فی صلوته بالتسمیه** یعنی نبی کریم ﷺ نے اپنی نماز میں بسم اللہ کو زور سے پڑھا ہے۔ف۔
لیکن اگر یہ روایت صحیح بھی ہو جائے تو بھی اس سے یہ نہیں ثابت ہوتا ہے کہ آپ ﷺ نے ہمیشہ ہی ایسا کیا ہے، اب اگر ایک مرتبہ بھی آہستہ سے پڑھنے کا ثبوت ہو جائے تو لازم آئے گا کہ بسم اللہ سورہ فاتحہ میں داخل نہیں ہے، حالانکہ یہاں تو بسم اللہ کو زور سے پڑھنے کی روایت کے ثابت ہونے میں بھی تامل ہے اور گفتگو ہے، اور دار قطنی نے کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے ایسی کوئی صحیح روایت ثابت نہیں ہے جس سے بسم اللہ کو زور سے پڑھنا ثابت ہوتا ہو، اور ابن حجرؒ نے بھی اس بات کا اقرار کیا ہے، اس موقع کی تحقیق اور تفصیل یہ ہے کہ بسم اللہ کو جہر کے ساتھ پڑھنے کے سلسلہ میں حضرت ابوہریرہ، ابن عباسؓ، علی، ام سلمہ، عائشہ، ابن عمر، بریدہ، عمار، جابرؓ سے نیچے طبقہ کی کتابوں میں چند احادیث موجود ہیں، عینیؒ نے ان تمام کو تفصیل کے ساتھ ذکر کر کے سب میں بحث کی ہے، اور ابن حجرؒ نے بھی ان سبھوں کو نصب الرایہ وغیرہ میں ذکر کیا ہے، اور ترمذیؒ نے کہا ہے کہ صحابہ میں سے کئی اہل علم حضرات کا جہر بسملہ پر عمل بھی ہے۔الخ۔
اور ابن الہمامؒ نے لکھا ہے کہ صحیح ابن خزیمہ، ابن حبان اور نسائی میں نعیم المجمر سے روایت ہے کہ میں نے ابوہریرہؓ کے پیچھے نماز پڑھی تو انہوں نے پہلے بسم اللہ پڑھی پھر ام القرآن یعنی سورہ فاتحہ پڑھی یہاں تک کہ **ولا الضالین** پر پہونچے تو آمین کہی پھر سلام کے بعد فرمایا قسم ہے اس ذات کی جس کے قبضہ میں میری جان ہے کہ میں اپنی اس نماز کی ادائیگی میں رسول اللہ ﷺ کی نماز کے بہت زیادہ مشابہ ہوں، میں کہتا ہوں کہ اس حدیث کو حاکم و دار قطنی نے روایت کر کے صحیح کہا ہے، جیسا کہ عینی میں ہے۔م۔اور ابن خزیمہؒ نے کہا ہے کہ اہل معرفت کے نزدیک اس کی صحت میں کوئی شبہ نہیں ہے۔ف۔ عینیؒ نے جواب دیا ہے کہ نعیم المجمرؒ نے ابوہریرہؓ کے تقریباً آٹھ سو شاگردوں میں سے ثقات کے خلاف یہ روایت کی ہے۔مع۔ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ اس حدیث سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ حقیقت میں ابوہریرہؓ نے زور سے بسم اللہ کہی ہو کیونکہ آہستہ کہنے کی صورت میں بھی قریب کے مقتدی کو آواز سنائی دیتی ہے۔
ف۔ جیسا کہ صحیح مسلم میں ظہر کی نماز کے تذکرہ میں ہے راوی نے کہا ہے کہ آپ نے **سبح اسم ربك الاعلی** پڑھی، اور اس پر مزید یہ بھی ہے کہ ایک مرتبہ مقتدیوں میں سے کسی نے پیچھے کچھ پڑھا تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا خالجنیہا (اس نماز میں کسی نے مجھے خلل میں ڈال دیا ہے) اس سے یہ بات صراحۃً یہ معلوم ہوئی کہ کسی نے کچھ پڑھا تھا اور آپ نے اس کی قراءت سنی تھی، ایک دوسری روایت اور بھی ہے جس میں صراحۃً جہر کرنے کا ذکر ہے، وہ ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے جہر کے ساتھ بسم اللہ کہی ہے، حاکم اور دار قطنی دونوں نے اسے صحیح کہا ہے۔
ف۔ لیکن یہ مرسل صحیح ہے، ورنہ دوسری مرفوع روایت میں عبداللہ بن عمرو بن حسان راوی ضعیف ہیں، اور دار قطنی کی دوسری روایت میں ابوالصلت راوی ضعیف ہیں، بہر صورت کسی صورت سے بھی یہ بات ثابت نہیں ہوتی ہے کہ رسول اللہ

ﷺ نے ہمیشہ ہی بسم اللہ زور سے کہی ہے بلکہ صرف اتنا سا ثبوت ملتا ہے کہ کبھی کبھی زور سے بھی کہہ لینا جائز ہے، تو اب یہ سوال ہوتا ہے کہ جہر کر لینا لوگوں کو سکھانے اور بتانے کے لئے جائز ہے یا تلاوت کے طور پر بھی جائز ہے، جواب یہ ہے کہ ہمیں آپ کا عام طریقہ یہ معلوم ہوا کہ بسم اللہ کو آہستہ ہی پڑھا کرتے اور جہر نہیں کرتے تو اس حدیث کو تعلیم پر محمول کرنا ہی زیادہ بہتر ہوگا۔م۔

بعض حفاظ (حدیث) نے تو یہ بھی کہدیا ہے کہ بسم اللہ کو زور سے پڑھنے کے سلسلہ میں جتنی حدیثیں مروی ہیں ان میں سے ہر ایک حدیث ایسی ہے جس کی سند میں گفتگو ہوئی ہے (یعنی ان پر پورا اعتماد نہیں ہے) اسی لئے مسند احادیث کی چاروں کتاب والوں اور امام احمدؒ نے بھی بسم اللہ کو جہر سے پڑھنے کی کوئی حدیث بھی اپنی کتابوں میں روایت نہیں کی ہے، حالانکہ ان کی کتابوں مین ضعیف احادیث بھی موجود ہیں، شیخ ابن تیمیہؒ نے کہا ہے کہ روایت دار قطنیؒ کا یہ قول ہم تک پہنچا ہے کہ جہر بسملہ میں رسول اللہ ﷺ کی کوئی حدیث بھی صحیح نہیں ہے، اور دار قطنی سے مروی ہے کہ انہوں نے مصر میں جہر بسملہ کے بارے میں ایک رسالہ تصنیف کیا تو بعض مالکی عالم نے انہیں قسم دلاتے ہوئے یہ بات کہی کہ اگر ان احادیث میں کوئی بھی درجہ صحت تک پہونچی ہوئی ہو تو آپ ہمیں وہ بتادیں، تو انہوں نے جواب دیا کہ بسم اللہ کو جہراً ادا کرنے کے بارے میں رسول اللہ ﷺ سے تو ہمیں کوئی صحیح حدیث ملی ہی نہیں، البتہ صحابہ کرامؓ سے جو روایتیں ملی ہیں ان میں سے کچھ صحیح اور کچھ ضعیف ہیں۔ عف۔ ابن حجرؒ نے ان آثار کو بیان کر دیا ہے اور دار قطنیؒ کے قول کو باقی رکھا۔م۔

حازمیؒ نے کہا ہے جہر بسملہ کی روایت اگرچہ کئی افراد صحابہ سے مروی ہیں مگر ان میں سے اکثر ایسی ہیں کہ ان میں ایک نہ ایک علت ضرور موجود ہے، اور طحاویؒ اور ابن عبد البرؒ نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ بسم اللہ کو جہراً پڑھنا اعراب کی قرائت ہے۔ اور ابن عباسؓ سے ثابت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے کبھی بھی جہراً بسم اللہ نہیں پڑھی ہے یہاں تک کہ آپ کی وفات ہوگئی، اس کے مطابق حضرت ابن عباسؓ کی دونوں روایتوں میں تعارض پایا گیا۔ ف۔ اور ہم یہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے کبھی بھی بطور قراءت بسم اللہ جہراً نہیں پڑھی ہے، البتہ تعلیم کی غرض سے کبھی کبھی اس کا جہر کیا ہے، اس طرح دونوں روایتوں کا تعارض ختم ہوگیا، اسی بناء پر مصنف نے فرمایا ہے (آئندہ)۔

**قلنا هو محمول على التعليم، لان انساً اخبر انه عليه السلام كان لايجهر بها.**

ترجمہ:۔ ہم نے (امام شافعیؒ کے جواب میں) کہا کہ وہ روایت تعلیم پر محمول ہے کیونکہ حضرت انسؓ نے خبر دی ہے کہ رسول اللہ ﷺ بسم اللہ کو نماز میں جہراً نہیں پڑھتے تھے۔

## توضیح:۔احناف کے نزدیک بسم اللہ کو جہراً نہ کہنے کے دلائل

**قلنا هو محمول على التعليم، لان انساً اخبر انه......الخ**

ہم یہ کہتے ہیں کہ بسم اللہ کو جہراً پڑھنا لوگوں کو سکھانے کی غرض سے تھا۔ ف۔ اول تو جہراً پڑھنے کا مکمل ثبوت نہیں ملتا ہے اور اگر اس کا ثبوت ہو جائے تو بھی اسے تعلیم پر محمول کیا جائے گا یعنی آپ کے جہر کرنے کا مقصد یہ بتانا تھا کا عوام یہ جان لیں کہ اس موقع پر بسم اللہ پڑھی جاتی ہے۔

ف۔ اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ اس کے برعکس کیوں نہیں کہا جاتا ہے کہ آپ عوام کو بتانے کے لئے آہستگی کے ساتھ بسم اللہ کہدیا کرتے تھے کہ آہستہ پڑھنا بھی جائز اور صحیح ہے تو جواب یہ ہوگا کہ اخفاء کا ثبوت نہایت صحیح کثیر احادیث سے ہوتا ہے اس لئے اس کی تاویل نہیں کی جاسکتی ہے، حازمیؒ نے کہا ہے کہ بسملہ کے اخفاء کی حدیثیں ایسی نصوص صریحہ ہیں کہ جن میں تاویل کرنے کی کوئی گنجائش ہی نہیں ہے لان انساً الخ کیونکہ حضرت انسؓ نے ہمیں بتایا ہے کہ رسول اللہ ﷺ بسم اللہ الخ

کو جہراً کے ساتھ نہیں پڑھتے تھے۔
ف۔ صحیح مسلم میں حضرت انسؓ سے صریح روایت ہے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ، حضرت ابو بکر، حضرت عمر اور حضرت عثمانؓ سب کے پیچھے نماز پڑھی مگر میں نے ان میں سے کسی کو بسم اللہ الرحمٰن الرحیم کو پڑھتے ہوئے نہیں سنا، میں مترجم کہتا ہوں کہ بخاریؒ نے بھی ایسی ہی روایت کی ہے۔م۔
اس روایت کا مطلب ہرگز یہ نہیں ہے کہ وہ بسم اللہ پڑھتے ہی نہ تھے بلکہ ان کی مراد یہ تھی کہ اس طرح بسم اللہ نہیں پڑھی کہ میں سن لیتا یعنی انہوں نے بسم اللہ میں جہر نہیں کیا، کیونکہ حضرت انسؓ سے ہی دوسری روایت میں انہوں نے تصریح کی ہے کہ فکانوا لا یجھرون بسم اللہ الرحمن الرحیم، یعنی یہ حضرات بسم اللہ الرحمٰن الرحیم کہنے میں جہر نہیں کرتے تھے، یہ روایت امام احمدؒ و نسائیؒ کی ہے، مگر سند میں امام بخاریؒ کی شرط کے مطابق ہے، اور اس سے بھی زیادہ روایت یہ ہے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ اور حضرات ابو بکر و عمرؓ کے پیچھے نماز پڑھی اور وہ سب بسم اللہ الرحمٰن الرحیم کو آہستگی کے ساتھ کہتے تھے، یہ ابن ماجہ کی روایت ہے، اور صحیح مسلم کی ایک روایت میں ہے کہ حضرت انسؓ نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ وابو بکر و عمرؓ بسم اللہ الرحمٰن الرحیم میں اسرار کرتے تھے یعنی آہستہ پڑھتے تھے۔
اور طبرانیؒ نے کہا ہے کہ حدثنا عبداللہ بن وھیب حدثنا معتبر بن سلیمان عن ابیہ عن الحسن عن انسؓ ان رسول اللہ ﷺ کان یسر بسم اللہ الرحمن الرحیم وابابکر وعمر و عثمان وعلیاً یعنی انسؓ نے کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ اور ابو بکر و عمر و عثمان و علیؓ بسم اللہ الرحمٰن الرحیم کو سراً پڑھا کرتے تھے۔ف۔ یہ اسناد بہت عمدہ ہے۔م۔ ابن عبد البر اور ابن المنذرؒ نے کہا ہے کہ یہی قول حضرات ابن مسعود، ابن الزبیر، عمار بن یاسر اور عبداللہ بن مغفلؓ اور حکم و حسن بن ابی الحسن وشعبی و نخعی و اعمش و زہری و مجاہد و قتادہ و عمر بن عبد العزیز و اوزاعی و حماد و عبداللہ بن المبارک و ابو عبید و احمد و اسحٰق کا ہے۔
ف۔ اور ترمذیؒ نے عبداللہ بن مغفلؓ کی حدیث عدم الجہر کے بعد کہا کہ اسی پر اہل علم میں سے اکثر اصحاب رسول اللہ ﷺ کا عمل ہے جن میں ابو بکر و عمر و عثمان اور علیؓ اور دوسرے بھی ہیں، الخ، اور عبداللہ بن مغفلؓ نے اپنے بیٹے کو زور سے بسم اللہ کہتے ہوئے سنا تو فرمایا خبردار! اسلام میں بدعت مت نکالو کیونکہ میں نے رسول اللہ ﷺ وابو بکر و عمر اور عثمانؓ کے پیچھے نماز پڑھی ہے اور ان میں سے کسی کو بھی جہراً بسم اللہ پڑھتے ہوئے میں نے نہیں سنا ہے، اس کی روایت ترمذی، نسائی اور ابن ماجہؒ نے کی ہے۔
واضح ہو کہ حاکم و دار قطنیؒ نے صحیحین کی اس حدیث کی مخالفت کی ہے جو کہ حضرت انسؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ اور خلفائے اربعہ سب بسم اللہ کو زور سے پڑھا کرتے تھے، پوشیدہ نہ رہے کہ اگر اس کی اسناد صحیح ہوتی تو یہ حدیث، کہ حضرت انسؓ کی اس حدیث کے مخالف نہ ہوتی جس میں جہر نہ کرنے کی روایت ہے اور اسے شیخین یعنی بخاری و مسلم، نسائی، احمد، صحیح ابن خزیمہ، ابن حبان، دار قطنی، طبرانی، ابو یعلی اور دوسروں نے صحیح سندوں کے ساتھ کئی کئی سندوں سے روایت کی ہے، اس کے مقابلہ میں جو جہر کی روایت ہے اس کی اسناد ہی معلول ہے، اس سے اس دعویٰ کی تحقیق ہوگئی کہ بسم اللہ کو جہر نہ کرنا ہی اصل ہے، اور حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ سورتوں کے درمیان حد اور فصل نہیں پہچانتے تھے یہانتک کہ آپ پر بسم اللہ نازل ہوئی (اس سے یہ معلوم ہو جاتا تھا کہ اس سے پہلے کی سورہ ختم ہو کر اس کے بعد نئی سورہ شروع ہو گئی ہے) اس اثر صحیح سے یہ معلوم ہوا کہ اس آیت بسم اللہ کا نزول ہوا ہے لہٰذا یہ قرآن کی ایک آیت ضرور ہے اور چونکہ سورتوں کو فصل کرنے اور ایک کو دوسرے سے امتیاز کرنے کے لئے نازل ہوئی ہے اس لئے یہ آیت کسی سورہ کی جزء نہیں ہے اسی لئے اسے جہر سے پڑھنا بھی نہیں ہے۔
عینی میں ہے کہ ایسی حدیثیں جو استدلال کے قابل ہیں وہ بہت ہیں ان میں سے ایک حدیث صحیح مسلم میں حضرت

ابوہریرہؓ سے ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ اللہ تعالی فرماتا ہے کہ صلوۃ یعنی سورہ فاتحہ میرے اور میرے بندوں کے درمیان نصفا نصف تقسیم کی گئی ہے یعنی اس کا نصف میرے بندے کا ہے، اور میرے بندے کے لئے وہی ہے جو اس نے مانگا، بندہ کہتا ہے **الحمدللہ رب العالمین** تو اللہ تعالی فرماتا ہے کہ میرے بندے نے میری حمد کی، بندہ کہتا ہے الرحمٰن الرحیم، اللہ فرماتا ہے بندہ نے میری ثناء کی بندہ کہتا ہے **مالک یوم الدین** اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ میرے بندہ نے میری بندگی کی، بندہ کہتا ہے **ایاک نعبد و ایاک نستعین**، اللہ تعالی فرماتا ہے یہ میرے اور میرے بندہ نے میری بندگی کی، بندہ کہتا ہے **اھدنا الصراط المستقیم صراط الذین انعمت علیھم غیر المغضوب علیھم ولا الضالین**، اللہ تعالیٰ فرماتا ہے یہ سب آیات میرے بندہ کے واسطے ہیں۔

ابن عبدالبرؒ نے فرماتے ہیں کہ اس حدیث نے یہ ثابت کر دیا ہے کہ بسم اللہ سورہ فاتحہ کا جزو نہیں ہے بلکہ اس سے خارج ہے، اور یہ حدیث ایسی صریح ہے جو کسی تاویل کا بھی احتمال نہیں رکھتی ہے، اور بسم کا فاتحہ سے خارج ہونے کے بارے میں مجھے اس سے بڑھ کر اس سے زیادہ واضح حدیث معلوم نہیں ہے۔

میں کہتا ہوں کہ اس حدیث سے اس طرح استدلال کیا گیا ہے کہ اس سورہ کو دو حصوں میں اس طرح تقسیم کیا گیا ہے کہ اس کی ابتداء بسم اللہ سے نہیں بلکہ **الحمد للہ** سے ہے اور ایاک نعبد پر نصف یا مجموعۃ تین آیتیں ہوئیں جو اللہ تعالی کی تعریف میں ہیں، اور درمیان کی ایک آیت ایاک نعبد اللہ اور بندے کے درمیان کی مشترک ہے اور آخر کی تین آیتیں خالص بندہ کے لئے ہوئیں، جن کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ کہنا ہے **ھؤلاء لعبدی** کہ یہ سب آیتیں میرے بندے کے واسطے ہیں، اس میں لفظ ھؤلاء جمع کے لئے جو کم سے کم تین کے لئے بولا جاتا ہے، ایسی ہی روایت ابوداؤد اور نسائی میں صحیح اسناد کے ساتھ موجود ہے، اس میں امام شافعیؒ کے مسلک کے مطابق تقسیم صحیح نہیں ہوتی ہے کیونکہ اگر **انعمت علیھم** پر ایک آیت شمار نہ کریں تو بندہ کے واسطے صرف دو اور باقی چار سب اللہ تعالی کے واسطے ہوں گی، اور اگر انعمت علیھم پر آیت شمار کریں تو آیتیں کل آٹھ ہو جائے گی، بہر حال حدیث میں تو نصفا نصف کی تصریح موجود ہے، یہ سب اس کے خلاف صورتیں ہیں۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ دار قطنی میں بسم اللہ سے شروع ہے اس طرح سے کہ جب بندہ نے بسم اللہ الرحمٰن الرحیم پڑھی تو اللہ تعالی فرماتا ہے کہ بندہ نے مجھے یاد کیا، آخر تک، اس کا جواب عینیؒ نے اس طرح دیا ہے کہ اس روایت میں عبداللہ زیاد بن سمعان ایک راوی ہے جو کذاب ہے، مالک، ہشام بن عروہ، احمد، ابن معین، ابن حبان، ابوداؤد اور نسائی اور دوسرے ائمہ نے اس کو کذاب اور متروک ہے ایسی صورت میں یہ کس طرح جائز ہوگا کہ صحیح مسلم وغیرہ کی روایت کو اس روایت سے بدل دیا جائے، اسی طرح استدلال کا ایک طریقہ یہ بھی ہے کہ سورہ **تبارک الذی** کی فضیلت کے سلسلہ میں صحیح میں ایک روایت ہے کہ ایک روایت ہے کہ ایک ایسی سورہ ہے جس میں تیس آیتیں ہیں اس نے اپنے پڑھنے والے کی طرف سے یہاںتک جھگڑا کیا کہ اسے چھڑا لیا، اس سے استدلال کی صورت یہ ہے کہ تمام سورتوں میں آیتیں شمار کرنے والے تمام لوگوں نے سورہ ملک کو بغیر بسم اللہ کے تیس آیتیں ہی شمار کی ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ بسم اللہ اس کا جزو نہیں ہے۔

واضح ہو کہ ہم نے احادیث میں جن سے جہراً پڑھنے کا ثبوت ہوتا ہے اور ان احادیث میں جن سے سراً پڑھنے کا ثبوت ہوتا ہے اس طرح تطبیق نہیں دی کہ اس سے تعلیمی مقصد کے بغیر بھی جہر کرنا جائز ہو، کیونکہ ایسا کرنا اسی وقت ممکن ہوتا کہ جہر کرنے کے سلسلہ کی ایک بھی حدیث اس درجہ صحت تک پہنچتی اور اب میں یہ بھی کہتا ہوں کہ جہر کرنے کے سلسلہ کی وہ ساری حدیثیں جن کو ابن حجر اور دوسروں نے اکٹھا کر دیا ان کا کثرت طرق یا بہت سی اسناد کے ساتھ پائی جانے والی یہاں اس لئے سود مند نہیں ہو سکتی ہیں کہ وہ سب صحیح اور صریح حدیثوں کی مخالفت ہیں، مثلاً حضرت انسؓ نے خلفاء راشدین کے بارے میں یہ خبر دی ہے کہ انہوں نے کبھی بھی جہر نہیں کیا ہے، اور یہ روایت صحیح ہے، لیکن حاکم اور دار قطنیؒ نے حضرت انسؓ سے ہی یہی

روایت کی ہے کہ خلفائے راشدین کبھی بھی بسم اللہ کو جہراً ادا نہیں کرتے تھے، اور یہ روایت صحیح ہے اور انسؓ سے ہی حاکم اور دار قطنی نے ان خلفائے راشدین سے ہی ہمیشہ جہر کرنے کی روایت کی ہے۔ حالانکہ ان کا راوی کذاب ہے ایسی صورت میں اس میں قوت کس طرح آسکتی ہے، جبکہ روافض کا کذب اور ان کا غلو اس میں مشہور ہو چکا ہے۔

اس مسئلہ میں حاکم نے انتہائی سستی سے کام لیا ہے اور یہ ظاہر بھی ہے، ان کی اسی کوتاہی برتنے کی بناء پر ابن دحیہؒ نے حاکم کی روایت قبول کرنے سے احتراز کرنے پر سخت تاکید کی ہے کیونکہ وہ صریحاً غلطی کیا کرتے بلکہ موضوع روایتوں کو بھی صحیح کہدیا کرتے اس لئے ان کی تقلید کرنے والے آفتوں اور فتنوں میں مبتلاء ہو جاتے، اسی طرح سے دار قطنی نے بھی اپنی کتاب میں ایسی ہی ضعیف وغیرہ روایتیں بھر دی ہیں، جو کسی اور میں نہیں پائی جاتی ہیں، ایک مرتبہ انہوں نے مصر میں رہ کر اپنے دوستوں اور ماننے والوں کی فرمائش پر بسم اللہ کو جہر سے پڑھنے کے متعلق مکمل ایک رسالہ مرتب کر دیا تو کسی مالکی عالم نے انہیں قسم دیتے ہوئے کہا کہ اس پورے رسالہ میں کوئی بھی حدیث اگر صحیح ہو تو ہمیں بتادیں تو جواب دیا کہ اس سے متعلق ہمیں رسول اللہ ﷺ سے کوئی روایت نہیں ملی ہے، حالانکہ یہی حدیثیں ہیں جو حضرت انس وابن عباس وعلی وعمار وابن عمر وابو ہریرہ وام سلمہ و جابر اور عائشہؓ سے مروی ہیں جو حضرت انسؓ اور دوسروں سے مروی صحیح حدیثوں کے معارض ہیں، اور خطیبؒ نے تعصب اور تجاہل کرنے میں حد کر دی ہے کہ جان بوجھ کر موضوع احادیث کو بھی بغیر بیان کے معارضہ میں پیش کر دیا ہے۔

سروجی نے ابن الجوزیؒ سے نقل کرتے ہوئے کہا ہے کہ خطیب بغدادیؒ کی جرح و تعدیل پر کسی کو اعتبار نہیں ہے، اسی طرح نوویؒ سے بھی تعجب ہے کہ انہوں نے کس طرح ایسی احادیث سے استدلال کیا ہے، حالانکہ ایسے ہی لوگوں کی احادیث کے بارے میں یہ کہتا ہی عمدہ شعر کہا گیا ہے **ان كنت لاتدري فتلك مصيبة، وان كنت تدري فالمصيبة اعظم**، یعنی اگر تم ایسی مجہول روایتوں پر مطلع نہ ہو سکے تو یہ ایک ہی مصیبت ہے، اور اگر تم ان کی خرابیوں پر واقف ہو گئے تو تمہاری مصیبت بہت بڑھ گئی، یہاں تک عینی کی عبارت کا خلاصہ ذکر کیا گیا ہے۔

اور میں مترجم نے اپنے مقدمہ میں حدیث کے طبقات و درجات بیان کر دیئے ہیں ان کے سمجھ لینے سے یہ بات اچھی طرح ظاہر ہو جائے گی کہ ایسی احادیث پر واقف ہونے کی صورت میں مصیبت بڑھنے کی وجہ یہ ہے کہ ہمارے متقدمین محدثین نے ان کی باطنی خرابیاں اور ان کی بیماریاں جان لینے کے بعد انہیں چھوڑ دیا تھا، مگر بعد والے جو ان کی خرابیوں سے غافل ہوں اگر ان احادیث کو چھوڑ دیں تو ایک شکل اور نہ چھوڑیں تو دوسری شکل ہے، اسی لئے شیخ المشائخ مولانا عبدالعزیزؒ نے اور ان کے والد شاہ ولی اللہؒ نے تنبیہ کر دی ہے کہ اس طبقہ کی حدیثوں کو لے کر صحیح حدیثوں کے مسائل میں تغیر نہیں کرنا چاہئے، بالخصوص اعتقادی مسائل میں ان سے کسی مسئلہ کو ثابت کرنا بڑی غلطی ہے اور علامہ سیوطیؒ اور دوسرے کے لئے یہی کتابیں ماخذ ہیں۔

الحاصل بسم اللہ میں جہر کا نہ ہونا ثابت ہے، یہاں تک کہ طحاویؒ نے نخعیؒ سے روایت کی ہے کہ بسم اللہ کو زور سے پڑھنا بدعت ہے، میں کہتا ہوں کہ حضرت عبداللہ بن مغفلؓ کی حدیث میں بھی یہی مذکور ہے، اسی لئے ہم نے کہا ہے کہ اگر جہر کرنے کی کوئی روایت ثابت ہو تو اس بات پر محمول کیا جائے گی کہ یہ تعلیم کی غرض سے ہے، اور اس مسئلہ میں آخری تحقیق یہی ہو گی کہ اس کو آہستہ پڑھنا ہی سنت ہے، اس تحقیق کو اچھی طرح یاد رکھو، واللہ اعلم، دوسری بات یہ ہے کہ بسم اللہ فاتحہ کا جزو نہیں ہے، اور نہ ہی کسی بھی سورہ کا جزء ہے البتہ قرآن کی آیت ضرور ہے اور بسم اللہ کو آہستہ پڑھنا ہی سنت ہے۔

**ثم عن ابى حنيفه انه لاياتى بها فى اول ركعة كالتعوذ، وعنه انه ياتى بها احتياطا، وهو قولهما ولايأتى بها بين السورة والفاتحة الاعند محمد، فانه يأتى بها فى صلوة المخافتة، ثم يقرأ فاتحة الكتاب وسورة، او ثلاث آيات من اى سورة شاء، فقراء ة الفاتحة لاتتعين ركنا عندنا، وكذا ضم السورة اليها.**

ترجمہ:- پھر ابو حنیفہؒ سے منقول ہے کہ بسم اللہ کو ہر رکعت کے شروع میں کہے جیسا کہ تعوذ کو ہر رکعت کی ابتداء میں کہتے

ہیں، اوران.... سے ہی یہ بھی مروی ہے کہ احتیاطاہر رکعت میں کہدیا کرے، یہی قول صاحبینؒ کا ہے، اور بسم اللہ کو سورہ فاتحہ اور سورہ کے درمیان کہے، البتہ امام محمدؒ کے نزدیک اسے سریہ نمازوں میں کہنا چاہئے، پھر سورہ فاتحہ پڑھے اور اس کے ساتھ کوئی ایک سورہ یاکسی بھی سورہ کی تین آیتیں پڑھ لے، اس طرح ہمارے ہاں سورہ فاتحہ کا پڑھنا ہمارے نزدیک رکن کی حیثیت سے لازم نہیں ہے، اسی طرح اس کے ساتھ سورہ ملانا بھی ہے۔

## توضیح:۔ بسم اللہ کو ہر رکعت کے شروع میں کہنا، ثناء کے بعد کسی دوسری سورہ کا پڑھنا

**ثم عن ابی حنیفه انه لایاتی بها فی اول رکعة کالتعوذ......الخ**

پھر امام ابو حنیفہؒ سے روایت ہے۔ف۔ جو حسنؒ کے واسطہ سے ہے۔ف۔ کہ بسم اللہ کو صرف ایک مرتبہ نماز شروع کرتے وقت پڑھے۔ انه لایاتی الخ یعنی بسم اللہ کو اعوذ باللہ کی طرح ہر رکعت کے شروع میں نہ کہے۔

**وعنه انه یاتی بها احتیاطا......الخ**

اور ابو یوسفؒ کی روایت سے ہے۔ فع۔ یعنی امام ابو حنیفہؒ سے یہ بھی مروی ہے کہ بسم اللہ کو ہر رکعت کی ابتداء میں احتیاطا کہہ دیا جائے۔ف۔ کیونکہ اس کے بارے میں مختلف احادیث اور آثار موجود ہیں، کہ بسم اللہ سورہ فاتحہ کا جزء ہے یا نہیں، یہانتک کہ علماء اجتہادات بھی بہت مختلف ہیں، اس لئے اگر فی الواقع وہ فاتحہ کا حصہ ہو تو اس کے نہ پڑھنے سے سورہ فاتحہ بھی پوری ادا نہ ہوگی اور اس کا اعادہ واجب ہوگا۔ف۔ اگر چہ قول صحیح و محقق یہی ہے کہ یہ جزو فاتحہ نہیں ہے، مگر یہ فیصلہ اجتہادی ہے اس لئے اس کے خلاف یہ احتمال باقی رہ جاتا ہے کہ اس تحقیق میں تھوڑی سی خطاء باقی رہ گئی ہو۔

**وهو قولهما......الخ**

اور صاحبینؒ کا قول ہے۔ف۔ اور عینیؒ نے فقیہ زاہدی کا قول نقل کیا ہے کہ بالاتفاق اسے پڑھنا ہے لیکن صاحبینؒ کے نزدیک احتیاطا واجب ہے، اور امام اعظمؒ کی بھی ایک روایت یہی ہے، لیکن حسنؒ سے جو روایت موجود ہے اس کے مطابق واجب نہیں۔ مع۔ لیکن بحر الرائق میں اس روایت کو اس لئے ضعیف کہا ہے کہ اس سے متون کی مخالفت ہوتی ہے، اور مجتبیٰ زاہدی میں ہے کہ نماز کے علاوہ بھی یہی صحیح ہے کہ بسم اللہ پڑھ لینا واجب ہے۔

میں کہتا ہوں کہ دلیل کا تقاضا تو یہی ہے کہ احتیاط مذکور واجب ہو، جیسا کہ مخفی نہیں ہے، پھر میں نے نہر الفائق میں دیکھا ہے اس میں لکھا دیکھا ہے کہ حق بات تو یہ ہے کہ دلیل میں غور کرنے سے یہی بات واضح ہے، لیکن سرسری طور پر مذہب اور متن کی کتابوں میں دیکھنے سے واجب نہ ہو نا ہی زیادہ راجح ہے، اور ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ دلیل کا تقاضا تو یہ ہے کہ سورہ کے ساتھ بھی بسم اللہ پڑھنا مسنون ہے، عینیؒ نے کہا ہے کہ حسنؒ کی روایت جو امام اعظمؒ سے ہے یہی ہے، کیونکہ جس طرح سورہ فاتحہ ابتداء سے انتہاء تک پڑھی جاتی ہے دوسری سورتیں اس طرح نہیں پڑھی جاتی ہیں، اور سورتوں میں سے کچھ حصوں یا آیتوں کا چھوڑ دینا مضر نہیں ہے، لیکن اختلاف کے خیال سے اور قرآن پاک کی رعایت سے مستحب ہے، اور تنویر میں کہا ہے کہ نمازی ہر رکعت کی ابتداء میں بسم اللہ پڑھ لیا کرے، اگر چہ جہری نماز ہو، لیکن سورہ اور فاتحہ کے درمیان بسم اللہ کہنا مسنون نہیں ہے اگر چہ سری نماز ہو، اور اگر پڑھ لے تو بھی بالاتفاق مکروہ نہیں ہے۔

**ولایاتی بها بین السورة والفاتحة الاعند محمد......الخ**

اور بسم اللہ کو سورہ فاتحہ کے درمیان نمازی نہ کہے،، لیکن امام محمدؒ کے نزدیک سری نماز میں بسم اللہ کہہ لینا چاہئے۔ف۔ اور حسنؒ نے امام اعظمؒ سے روایت کی ہے کہ سورہ سے پہلے پڑھ لینا بہتر ہے، جیسا کہ عینی میں ہے، اور یہ بات عام ہے کہ جہری نماز ہو یا سری سب میں پڑھنا اولیٰ ہے اس صورت میں جبکہ سورہ شروع سے پڑھی جائے، لیکن ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ جب رسول

اللہ ﷺ دوسری رکعت کے لئے اٹھتے تو بغیر سکوت کئے ہوئے الحمد للہ سے قراءت شروع کردیتے یہ روایت مسلم کی ہے، بظاہر اس روایت کی مراد یہ ہے کہ آپ اتنی دیر سکوت نہیں کرتے جس میں سبحانک وغیرہ پڑھی جاسکتی ہے، جبکہ بسم اللہ کے لئے سکوت کرنے کے کوئی خاص مقدار نہیں ہوتے ہے۔ واللہ اعلم۔ م۔

**ثم یقرأ فاتحۃ الکتاب وسورۃ، ......الخ**

پھر بسم اللہ سے فارغ ہوتے ہی بغیر توقف کے نمازی سورہ فاتحہ شروع کردے۔ ف۔ جبکہ وہ مقتدی نہ ہو (یعنی امام ہو یا تنہا پڑھ رہا ہو) یعنی جتنی قراءت کرنی واجب ہے اسے مکمل اور پوری پڑھے ایک تشدید بھی اس کی نہ چھوڑے، اس بناء پر اگر "اِیَّاکَ نَعْبُدُ" میں کوئی شخص بغیر تشدید کے تخفیف کے ساتھ اِیَاکَ پڑھ لے گا تو عام مشائخ کے نزدیک اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، مگر مختار مذہب یہ ہے کہ نماز فاسد نہ ہوگی۔ الخلاصہ۔ ع۔ پھر آمین کہے، اور اس کے کہنے میں سنت یہی ہے کہ آہستہ کہے، آمین مد کے ساتھ اور تشدید کے ساتھ پڑھنا سخت اور بڑی غلطی ہے، اس کے باوجود ایسا پڑھ لینے سے نماز فاسد نہ ہوگی کیونکہ یہ قرآن کا لفظ نہیں ہے، اسی پر فتویٰ بھی ہے، خواہ نماز فرض ہو یا نفل اور مصلی امام ہو یا مقتدی۔ التبیین۔ السراج۔ م۔ وسورۃ اور کوئی سورہ پڑھ لے۔

**او ثلاث آیات من ای سورۃ شاء......الخ**

یا جس کسی سورہ میں سے چاہے تین آیتیں پڑھ لے۔ ف۔ لیکن اگر چھوٹی تین آیتوں کے برابر بڑی ایک یا دو آیتیں ہوں تو کراہت تحریمی نہیں رہے گی لیکن کراہت تنزیہی باقی رہے گی اور یہ کراہت اسی وقت دور ہوگی جب مقدار مسنون پڑھی جائے۔ ع۔ د۔

**فقراءۃ الفاتحۃ لاتتعین رکنا عندنا، وکذا ضم السورۃ الیھا......الخ**

قراءۃ قرآن اگرچہ رکن ہے مگر اس کے لئے سورہ فاتحہ کو ہی پڑھنا بحیثیت رکن کے متعین نہیں ہے اور اسی حال اس کے ساتھ سورہ ملانے کا بھی۔ ف۔ بلکہ یہ دونوں چیزیں واجب ہیں، اسی بناء پر ان کے ترک سے اعادہ واجب ہے، برخلاف رکن کے کہ اس کے چھوٹ جانے سے نماز فاسد ہو جاتی ہے کیونکہ کسی چیز کے لئے جو چیز رکن ہوتی ہے وہ اس کی ذات کا قوام ہوتی ہے یعنی اس کی اصلیت اور بناوٹ میں شامل ہوتی ہے، لہذا جیسا کسی رکن کا وجود نہ ہوگا تو وہ شئی ہی نہ ہوگی، لیکن واجب کے نہ ہونے یا اس کے چھوٹ جانے سے اصل شیء پوری ہو جائے۔ م۔

شیخ ابو بکر الرازیؒ نے کہا ہے کہ اس مسئلہ میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے کہ صرف سورہ فاتحہ پڑھ لینے سے نماز جائز ہو جاتی ہے۔ ع۔ میں کہتا ہوں کہ حضرت ابو ہریرہؓ سے صرف سورہ فاتحہ پر نماز میں اکتفاء کر لینے کے مطابق پوچھا تو جواب دیا کہ یہ سوال خود رسول اللہ ﷺ سے بھی کیا گیا تھا تو فرمایا تھا کہ جب سورہ فاتحہ پوری کرلو تو وہی کافی ہے اور اگر اس سے کچھ زیادہ کرلو تو افضل ہے، جیسا کہ رزین کی روایت تیسیر میں ہے، چنانچہ سورہ فاتحہ یا کوئی بھی سورہ کوئی رکن نہیں ہے۔

**خلافا للشافعی فی الفاتحۃ، ولمالک فیھما لہ قولہ علیہ السلام: لا صلوۃ الا بفاتحۃ الکتاب وسورۃ معھا، وللشافعی قولہ علیہ السلام: لا صلوۃ الا بفاتحۃ الکتاب.**

ترجمہ:- امام شافعیؒ کا اختلاف ہے سورہ فاتحہ کے بارے میں اور امام مالکؒ کا اختلاف ہے فاتحہ اور سورہ دونوں کے بارے میں، امام مالکؒ کی دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے کہ نماز نہیں ہوتی ہے مگر فاتحۃ الکتاب اور اس کے ساتھ ایک اور سورہ ملانے سے، اور امام شافعیؒ کی دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے کہ نماز نہیں ہوتی ہے مگر فاتحۃ الکتاب سے۔

## توضیح :-امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کا مسلک اور ان کی دلیل

**خلافا للشافعی فی الفاتحة، ......الخ**

فاتحہ کے بارے میں امام شافعیؒ نے اختلاف کیا ہے۔ف۔یہانتک کہ اگر کوئی اِیَاکَ کو عمداً یعنی جان کر بغیر تشدید کے پڑھے گا تو اس پر کفر کا فتویٰ ہوگا، کیونکہ بغیر تشدید کے "ایاک" کاف خطاب کے بغیر اِیا و ایاء و اَیاۃ و اِیاۃ کے معنی آفتاب کی روشنی کے ہیں مصباح اللغات، انوار الحق قاسمی، سورج یا دھوپ کے ہیں، اور اگر کوئی بھول کر یا معنی سے ناواقفیت کی بناء پر پڑھے گا تو اس پر سجدہ سہو لازم آئے گا،تتمۃ الشافعیہ۔ع۔

واضح ہو کہ امام شافعیؒ جو فاتحہ کو رکن کہتے ہیں وہ اسی معنی میں ہے جسے ہم وجوب کہتے ہیں، یہانتک کہ وہ ثبوت فاتحہ کو قطعی نہیں کہتے ہیں، البتہ اتنی بات ہے کہ وہ فرض یا رکن کو کچھ قطعی ہونے کے ساتھ مخصوص نہیں کرتے، اس طرح ہم میں اور ان میں تحقیق کے مطابق اختلاف کی اصل جگہ یہ ہے کہ جس چیز کے ترک سے نماز فاسد ہوتی ہے کیا اس چیز کا ایسا ہونا ضروری ہے جس کا ثبوت قطعی دلیل سے ہو یا ایسا ہونا ضروری نہیں ہے تو شافعیہؒ نے کہا ہے کہ یہ ضروری نہیں ہے، کیونکہ نماز مجمل ہے، اسی بناء پر اگر کسی حدیث سے کوئی چیز اس میں ثابت ہو اور کوئی دوسری دلیل ایسی نہ ہو جس سے یہ معلوم ہو کہ یہ چیز اس کی حقیقت میں سے نہیں ہے تو وہ چیز اس کی حقیقت میں سے رکن ٹھہرائی جائے گی، اور ہم یہ کہتے ہیں کہ نماز اصلی قطعی ہے اس قطعی کے ساتھ ایسی جہر ملائی جائے جو قطعی الثبوت نہ ہو بلکہ ظنی الثبوت ہو اس کے ترک سے فساد ہونا ظنی ہوگا، حالانکہ جب نماز شروع ہوئی اس وقت وہ صحیح شروع ہوئی، اور افعال یقینی ہوئے اس لئے اس ظنی سے اس قطعی کا بطلان نہ ہوگا۔

**ولمالك فيها......الخ**

اور امامؒ نے فاتحہ اور سورہ دونوں میں اختلاف کیا ہے۔ف۔ یہ نسبت امام مالکؒ کی طرف درست نہیں ہے، کیونکہ مذہب مالکیہ کی کتابوں میں سے ایک کتاب، کتاب الجواہر ہے اس میں لکھا ہے کہ امام مالکؒ کے نزدیک سورہ ملانا سنت ہے، اور مجھے یہ بات معلوم نہیں ہے کہ کسی نے بھی سورہ ملانے کو رکن کہا ہو۔ مع۔

**له قوله عليه السلام: لا صلوة الا بفاتحه الكتاب وسورة معها......الخ**

امام مالکؒ کی دلیل یہ حدیث ہے کہ نماز نہیں ہے مگر قراءت فاتحہ اور اس کے ساتھ سورہ ملانے سے، یہ حدیث ابن عدیؒ نے حضرت ابو سعید خدریؓ سے مرفوعاً روایت کی ہے، اور ایک روایت میں ہے کہ فاتحہ اور جو میسر ہو، اور ایک روایت میں ہے کہ فاتحہ کتاب اور اس کے ساتھ کچھ اور کے بغیر نماز کافی نہیں ہے، ایک روایت میں ہے کہ فاتحہ و سورہ خواہ فرض نماز ہو یا کچھ اور ہو، ترمذی نے بھی اس کی روایت کی ہے، مگر محدث عبد الحق دہلویؒ نے اسے ضعیف کہا ہے کیونکہ اس کے ایک راوی طریف بن شہاب السعدی ہیں، اور ابوداؤد کی روایت میں ابو سعیدؓ سے اس طرح مرفوعاً ہے کہ ہمیں حکم دیا ہے کہ ہم فاتحہ کتاب اور جو میسر ہو پڑھیں، اور اس کی روایت کی ہے ابن حبان واحمد وابو یعلی اور دار قطنی نے، اور اسی معنی میں ابن ابی شیبہ و اسحق بن راہویہ اور طبرانی وغیرہ نے بھی روایت کی ہے، اور اسی کے مانند طبرانی سے عبادہ بن الصامت سے اور ابن عدی نے عمران بن حصین سے، اور ابو نعیم نے تاریخ اصبہان میں ابو مسعود انصاری سے روایتیں کی ہیں۔

اور ابوداؤد کی وہ حدیث جس میں رفاعہ بن رافع کی جس میں اس اعرابی کی نماز کا بیان ہے جس نے مسجد میں آکر رسول اللہ ﷺ کی موجودگی میں بری طرح نماز پڑھی، اس لئے آپؐ نے آخر میں اس کو تعلیم فرمائی اس طرح کہ پھر تکبیر کہو پھر پڑھو ام القرآن اور جو چاہو، اور احمدؒ نے بھی اس کی روایت کی ہے۔ مع۔ اور صحیح میں فاتحہ کے بعد واو نہیں ہے بلکہ ام القرآن فصاعداً یعنی فاتحہ اور اس سے زیادہ ہے، الحاصل ابو سعیدؓ کی حدیث یعنی سندوں سے خود درجہ حسن پر ہے اور زیادتی اسناد کی وجہ سے اس میں اتنی

قوت آگئی کہ صحت کے درجہ پر پہونچ گئی ہے، لیکن امام شافعی فاتحہ کی طرح سورہ کو رکن نہیں کہتے ہیں اسی لئے اس کے ترک ہو جانے پر نماز میں فساد نہیں مانتے۔م۔ وللشافعی الخ اور امام شافعیؒ کی دلیل یہ حدیث ہے کہ نماز تو فاتحہ الکتاب ہی ہے۔ف۔ یہ حدیث صحاح ستہ کے علاوہ ابن حبان اور سنن دار قطنی وغیرہ میں صحیح سندوں سے مروی ہے۔

**ولنا قوله تعالیٰ ﴿فَاقْرَءُوْا مَاتَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ والزيادة عليه بخبر الواحد لايجوز، لكنه يوجب العمل فقلنا بوجوبهما.**

ترجمہ:-اور ہماری دلیل اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے ﴿فَاقْرَءُوْا مَاتَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ کہ قرآن میں سے جتنا تم کو آسان معلوم ہو پڑھو، اور اس فرمان صریح پر خبر واحد کے ذریعہ زیادتی جائز نہ ہوگی، لیکن خبر واحد ہے، عمل کرنے کو واجب کر دیا ہے، اس لئے ہم نے دونوں کے وجوب کو کہا ہے۔

## توضیح:-احناف کی دلیل، جس کسی کو سورہ فاتحہ اور دوسری کوئی سورت یاد نہ ہو

**ولنا قوله تعالیٰ ﴿فَاقْرَءُوْا مَاتَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾...... الخ**

یعنی قراءت قرآن کے مسئلہ میں ہم نے قطعی دلائل میں غور کیا تو قرآن پاک میں یہ آیت ملی ﴿فَاقْرَءُوْا مَاتَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ کہ قرآن میں سے جو آسان ہو پڑھو۔ف۔ اس سے ایک بات یہ معلوم ہوئی کہ قرآن ہی سے پڑھو کسی اور جگہ سے نہیں، دوسری بات یہ ہے کہ جو آسان معلوم ہو، اور یہ ایک آیت بھی ہے اور تین آیتیں بھی ہیں، یہانتک کہ قرآن ہونا ثابت ہو جائے، پس اس آیت میں کوئی بات بھی مجمل نہیں ہے، اس کے علاوہ ہمیں حدیث سے بھی معلوم ہوا کہ سورہ فاتحہ پوری اور کچھ زائد کے بغیر نماز ناقص ہوتی ہے، لیکن یہ حدیث مشہور قطعی نہیں ہے۔

**والزيادة عليه بخبر الواحد لايجوز...... الخ**

اور خبر واحد یعنی غیر مشہور حدیث کے ذریعہ قرآن پر زیادتی کرنی جائز نہیں ہے۔ف۔ کیونکہ زیادتی جائز مان لینے سے پورا قرآن متغیر ہو جاتا ہے، اس طرح علم سے قرآن ہی کی مقدار فرض ہے۔ لكنه الخ لیکن حدیث نے عمل کو واجب کیا ہے۔ف۔ یعنی پوری قراءۃ سورہ فاتحہ پڑھا کرو۔

**فقلنا بوجوبهما......الخ**

اس بناء پر ہم نے کہا کہ پوری فاتحہ اور کچھ زائد سورت پڑھنے پر عمل کرنا واجب ہے، اس حد تک کہ اگر یہ واجب ترک ہو جائے تو سجدہ سہو کر کے کمی پوری کر لو، اور امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ پوری سورہ فاتحہ اگرچہ دلیل ظنی سے ثابت ہے لیکن وہ رکن قراءت ہو گئی، اس لئے اس کے ترک ہو جانے سے نماز نہ ہوگی، اور ہم یہ کہہ چکے ہیں کہ ظنی رکن سے قطعی باطل نہیں ہو سکتا ہے، اس کے علاوہ حضرت ابو سعیدؓ کی حدیث سے تو فاتحہ سے بھی زائد پڑھنا واجب ثابت ہوتا ہے تو اس کو بھی رکن کہنا چاہئے، وہ کیوں رکن نہیں ہوا، لہذا حق اور صحیح بات یہ ہوئی کہ آسان مقدار میں پڑھنا فرض ہے خواہ وہ مقدار فاتحہ میں سے ہو یا قرآن کے کسی بھی حصہ سے ہو، اور عملی واجب پوری سورہ فاتحہ اور تین آیت کی مقدار پڑھنا ہے۔

اگر یہ وہم ہو کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث لاصلوة لمن لم يقرأ بفاتحه الكتاب یعنی اس شخص کی نماز نہیں ہے جس نے فاتحہ الکتاب نہیں پڑھی تو اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ فاتحہ نہ پڑھنے والے کی نماز ہی نہیں ہوئی (تو اس نماز کے اعادہ کرنے کا کیا فائدہ ہوگا) جواب یہ ہے کہ ایسی نماز کے نہ ہونے کا مطلب صرف یہ ہے کہ وہ مکمل نہیں ہوئی ہے، اسی لئے اس کا اعادہ کرنا واجب ہوتا ہے، اور اعادہ نہ کرنے والا فاسق ہوتا ہے، پس ایسی نماز کا پڑھنا اور نہ پڑھنا برابر ہے۔

اس تفصیل کی بناء پر تو وہ نماز ہی نہیں ہوئی، اسی دوسری حدیث ہے لاايمان لمن عهد له یعنی جس کا عہد نہ ہو اس کا

ایمان نہیں ہے، حالانکہ اہل السنۃ کا اس بات پر اجماع ہے کہ عہد توڑنے بلکہ کسی کو قتل کرنے سے بھی کوئی کافر نہیں ہوتا ہے، تو جس طرح اس جگہ ایمان کا ہونے سے اس کا مکمل نہ ہونا مراد ہے اسی طرح نماز میں بھی فاتحہ نہ پائے جانے سے مکمل نہ ہونا مراد ہے، پس اس سے نماز کا نقصان مراد ہوا، اس جگہ یہ مراد ہرگز نہیں ہو سکتی ہے کہ وہ نماز ناقص طور پر بھی ادا نہ ہوئی کیونکہ یہ بات ابوداؤد اور صحیح مسلم کی حدیث کے صریح مخالف ہے۔

اس حدیث میں ہے کہ حضرت ابوہریرہؓ نے رسول اللہ ﷺ سے روایت کی ہے کہ من صلی صلوۃ لم یقرأ فیھا بام القرآن ھی خداج غیر تمام الخ یعنی جس نے فاتحہ کے بغیر نماز پڑھی تو وہ نماز ناقص ہوگی اور پوری نہ ہوگی، یہ سن کر ہم نے پوچھا اے ابوہریرہؓ ہم تو اکثر اوقات امام کے پیچھے ہوتے ہیں (اس لئے فاتحہ نہیں پڑھ سکتے ہیں) تو انہوں فرمایا اے فارسی انسان! تم اسے اپنے دل میں پڑھ لیا کرو، کیونکہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو پڑھتے ہوئے سنا ہے کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ صلوۃ یعنی سورہ فاتحہ میرے اور میرے بندے کے درمیان نصفا نصف تقسیم کی گئی ہے، آخر حدیث تک۔

یہ وہی حدیث ہے جسے ہم نے بسم اللہ کے جزء فاتحہ نہ ہونے میں بیان کی ہے، یہ حدیث بخاری کے علاوہ پانچوں ائمہ محدثین نے بیان کی ہے، اس حدیث سے تین باتیں ثابت ہوئیں، اول یہ کہ فاتحہ چھوٹ جانے سے نماز ناقص ہوتی اور بالکل باطل نہیں ہوتی ہے، دوم یہ کہ بسم اللہ فاتحہ کا جزء نہیں ہے، سوم یہ کہ صحابہ اور تابعین کے زمانہ میں ہر شخص کو یہ بات معلوم تھی، کہ امام کے پیچھے فاتحہ نہیں پڑھتے ہیں، اور ابوہریرہؓ کا جواب یہ نہیں ہوا کہ امام کے پیچھے ہونے سے کیا نقصان ہے، امام کے پیچھے تو پڑھا کرتے ہیں، بلکہ یہ کہا کہ اپنے دل میں پڑھ لیا کرو، اس سلسلہ میں ہم آئندہ بحث کریں گے، اللہ سے ہی توفیق کے ہم طالب ہیں۔

اگر کسی کو فاتحہ اور سورہ یاد نہ ہو اس کے باوجود وہ یاد کرنے کی کوشش نہ کرے تو اسے معذور نہیں کہا جائے گا، لیکن جب تک یاد نہ ہو جائے اس وقت تک ظاہراً اس کا حکم یہ ہوگا کہ وہ لا الہ الا اللہ واللہ اکبر پڑھا کرے، ابوداؤد کی اس روایت کی بناء پر کہ اعرابی سے رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ جس طرح اللہ نے تمہیں وضوء کرنے کا حکم دیا ہے اسی طرح وضوء کرو پھر تکبیر کہو پھر اگر تمہیں کچھ قرآن یاد ہو تو اسے پڑھو ورنہ اللہ تعالیٰ کی حمد کرو تکبیر کرو اور تہلیل کرو، الحدیث۔ م۔

**واذا قال الامام وَلَا الضَّآلِّیْنَ قال آمین، ویقولھا المؤتم لقولہ علیہ السلام: اذا امّن الامام فامّنوا، ولا متمسک لما لکؒ فی قولہ علیہ السلام: اذا قال الامام ولا الضالین فقولوا آمین من حیث القسمۃ، لانہ قال فی آخرہٖ فان الامام یقولھا، قال ویخفونھا لما روینا من حدیث ابن مسعودؓ.**

ترجمہ:- اور جب امام ولا الضالین کہے تو خود بھی آمین کہے، اور مقتدی بھی وہی کہے، رسول اللہ ﷺ کی اس فرمان کی وجہ سے کہ جب امام ولا الضالین کہے تو تم آمین کہو، اور امام مالکؒ کے لئے اس حدیث میں کوئی دلیل نہیں ہے جس میں فرمایا ہے کہ جب امام کہے ولا الضالین تو تم لوگ آمین کہو تقسیم کے اعتبار سے کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے اس کے آخر میں یہ بھی فرمایا ہے کہ امام بھی تو یہی کہتا ہے، کہا، اور وہ لوگ آمین کو آہستہ کہیں گے حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ کی اس حدیث کی وجہ سے جس کی ہم نے روایت کی ہے ہے۔

## توضیح:- آمین کہنا، اس کی حدیث سے دلیل، آہستہ آمین کہنا، حدیث سے دلیل

واذا قال الامام ولا الضالین قال آمین......الخ

اور جب امام ولا الضالین کہے تو خود بھی آمین کہے۔ف۔ تو بلا توقف آہستگی کے ساتھ، اور مقتدی بھی آمین کہے۔ف۔ آہستہ کہے اگرچہ سری نماز میں سنے۔ الحیط۔ اگر جمعہ اور عیدین کی جیسی نمازوں کی واسطہ سے سنے یا دوسرے مقتدی سے سنے، السراج۔

**لقوله عليه السلام: اذا امّن الامام فامّنوا......الخ**

اس حدیث کی بناء پر۔ف۔ یہ حدیث پوری اس طرح ہے اذا امن الامام فامنوا فانه من وافق تامينه تامين الملائكة غفرله ماتقدم من ذنبه، یعنی جب امام آمین کہے تو تم بھی آمین کہو کیونکہ جس کا آمین کہنا ملائکہ کے آمین کے موافق ہو جائے گا، اس کے اگلے سارے گناہ بخش دئے جائیں گے، اس کی روایت السنہ نے کی ہے۔

امام مالکؒ نے کہا ہے کہ فقط مقتدی آمین کہے اور امام نہیں کہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے انما جعل الامام ليؤتم به فاذا كبر فكبروا واذا قرأ فانصتوا واذا قال ولاالضالين فقولوا آمين یعنی امام تو اسی واسطے سے بنایا گیا ہے کہ اس کی اقتداء کی جائے اس لئے تم اس کی مخالفت نہ کرو، اور وہ جب تکبیر کہے تو تم بھی تکبیر کہو اور وہ جب پڑھے تو تم خاموش رہو اور وہ جب ولاالضالین کہے تو تم آمین کہو، مسلم وغیرہ نے اس کی روایت کی ہے۔

اس حدیث سے امام مالکؒ نے یہ دلیل نکالی ہے کہ اس میں امام اور مقتدی دونوں کے عمل تقسیم کر دئے گئے ہیں اور ہر ایک اپنا اپنا کام کرے چنانچہ امام کا کام قراءت مکمل کرنی ہے اور مقتدی کا کام ہے آمین کہنا، لیکن مصنفؒ نے اس تقسیم کے عمل کو قبول نہیں کیا بلکہ رد کر دیا ہے، دوسری حدیث کی موجودگی کی بناء پر وہ یہ ہے کہ اذا امن الامام فامنوا کہ جب امام آمین کہے تو تم بھی آمین کہو اس میں مقتدی کے ساتھ امام کا کام بھی آمین کہنا بتایا گیا ہے۔

**ولامتمسك لما لكؒ فی قوله عليه السلام: اذا قال الامام ولاالضالين فقولوا آمين......الخ**

اور امام مالکؒ نے اس حدیث سے جو دلیل اخذ کی ہے تقسیم عمل کی وہ مناسب نہیں ہے کیونکہ جس حدیث میں ہے اذا قال الامام ولاالضالين فقولوا آمين کہ امام جب ولاالضالین کہے تو تم آمین کہو کیونکہ اس کے آخر میں فرمایا ہے فان الامام يقولها، کہ امام بھی آمین کہتا ہے۔ف۔ اس سے معلوم ہو گیا کہ تقسیم عمل کا دعوی مراد نہیں ہے۔

ابن الہمامؒ نے اس پر یہ ایک اعتراض کیا ہے کہ اسی طرح رسول اللہ ﷺ نے جو یہ فرمایا ہے واذا قال سمع الله لمن حمده فقولوا ربنا ولك الحمد، یعنی جب امام سمع اللہ لمن حمدہ کہے تو تم کہو ربنا ولك الحمد، اس میں بھی تقسیم مراد نہیں ہونی چاہئے کہ امام صرف سمع الله لمن حمده کہے اور مقتدی صرف ربنالك الحمد کہے حالانکہ رسول اللہ ﷺ سے ربنا ولك الحمد بھی کہنا ثابت ہے اس بناء پر امام کو دونوں جملے کہنا ثابت ہوتا ہے البتہ مقتدی کے لئے صرف ایک جملہ ربنا ولك الحمد کہنا ثابت ہے، حالانکہ اس موقع پر یہی کہا جاتا ہے کہ اس موقع پر بھی تقسیم عمل ہے، اس کی مزید تفصیل عنقریب آئے گی، الحاصل فاتحہ کے ختم پر ہر ایک کو خواہ امام ہو یا مقتدی یا تنہا پڑھنے والا آمین کہنا چاہئے۔

**قال ويخفونها**

اور سب لوگ آمین کو آہستہ کہیں۔ف۔ آمین کہنے پر تو سب کا اتفاق ہے، کہ ہر ایک کو کہنا چاہئے، البتہ کیفیت میں اختلاف ہے کہ آہستہ کہنا چاہئے یا تو زور سے چنانچہ ہمارے نزدیک آہستہ ہی کہنا سنت ہے، یعنی رسول اللہ ﷺ کا ہمیشہ کا عمل اور آپ کا حکم آہستہ کہنے کا تھا، اور یہی اصل ہے۔م۔

اور امام شافعیؒ کا قول جدید یہی ہے اسی طرح امام مالکؒ کا بھی ایک قول یہی ہے۔ع۔ لما روينا الخ اس دلیل کی بناء پر جو ہم نے ابن مسعودؓ کے کلام کی روایت کی ہے۔ف۔ بسم اللہ کو آہستہ کہنے کے سلسلہ میں، لیکن ابن ابی شیبہؒ نے ابراہیم نخعیؒ سے اس کی روایت کی ہے، اور امام محمدؒ نے آثار میں ابو حنیفہؒ عن حماد عن ابراہیم عن بن ابی مسعودؓ کی اسناد سے روایت کی ہے، کہ جو شخص بسم اللہ کو جہر کہے، یہ سن کر ابن مسعودؓ نے فرمایا کہ یہ فعل تو گنواروں کا ہے، اور نہ ابن مسعودؓ خود جہر کرتے اور نہ ان کے شاگردوں میں سے کوئی جہر کرتا، یہ اثر اس بات کو بتا رہی ہے کہ ابراہیمؒ نے اسے ابن مسعودؓ سے قبول کیا ہے، اور یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ ابن مسعودؓ نے بسم اللہ کو جہرا کہنے پر اسے گنواروں کا کام اس لئے کہا ہے کہ اعرابی اور دیہاتی کو تعلیم دینے کی غرض سے آپ نے

کبھی کبھی جہرا کہدیا ہے تاکہ یہ لوگ ہر دعا و کلام کے کہنے کے موقع کو یعنی کب کون سی دعا کرنی اور پڑھنی چاہئے، بعد میں ان دیہاتیوں نے ان باتوں کو ہی اپنا معمول بنالیا ہے۔

اور عبد الرزاقؒ نے بھی اپنے مصنف میں ابراہیم نخعیؒ سے روایت کی ہے کہ پانچ چیزیں ایسی ہیں جن کو امام آہستگی کے ساتھ پڑھے وہ یہ ہیں: **سبحانك اللهم الخ**، تعوذ، تسمیہ، آمین اور **ربنا لك الحمد**، یہ اثر صحیح اور قولی ہے، اور یہی اثر یہ بات بھی بتاتی ہے کہ ان چیزوں میں امام کے لئے یہی اصل ہے اگرچہ دوسرے آثار اس کے مخالف بھی ہیں، جیسا کہ بخاریؒ نے تعلیقاً عطاء سے یہ ذکر کیا ہے کہ ابن الزبیرؓ اور ان کے بعد کے اماموں سے میں نے آمین کو جہر سے کہتے ہوئے سنا ہے، یہ اثر فعلی اور عملی، ہے، لیکن جہر کرنے کے جائز ہونے میں کسی کو گفتگو یا اختلاف نہیں ہے، مگر اصل آہستہ کہنا ہے۔م۔

**ولانه دعاء فيكون مبناه على الاخفاء والمد والقصر فيه وجهان والتشديد فيه خطاء فاحش.**

ترجمہ:-اور اس لئے بھی آمین کو آہستہ کہنا چاہئے کہ یہ ایک دعاء بھی ہے اس لئے اس بنیاد خفاء پر ہوگی اس کے پڑھنے کے دونوں ہی طریقے ہیں یعنی الف کو مد اور قصر، لیکن میم کی تشدید بڑی غلطی ہے۔

## توضیح:-آمین کو آہستہ کہنے کی دلیل حدیث سے اور عقل سے

**ولانه دعاء فيكون مبناه على الاخفاء...... الخ**

اور اس وجہ سے آمین دعاء ہے، لہٰذا اسے آہستہ ہونا ہی چاہئے۔ف۔ مگر امام شافعیؒ کے قول قدیم میں جو کہ شوافع کا مذہب بھی ہے، اور یہی قول امام احمدؒ کا بھی ہے کہ امام اور مقتدی سب زور سے آمین کہیں، واضح ہو کہ ابن الہمامؒ نے فقط وائل بن حجر کی وہ حدیث جس میں شعبہؒ سے آمین کو آہستہ کہنے اور سفیانؒ سے آمین کو بالجہر ذکر کے حضرت شعبہؒ کی روایت کی خطاء اور دار قطنی کا سفیانؒ کی روایت کو ترجیح دیناذکر کر کے کہا ہے کہ اگر اجتہاد کرنے کا مجھے کچھ بھی حق ہوتا تو میں ان دونوں روایتوں میں اس طرح توفیق دیتا کہ شعبہؒ کی روایت میں آہستہ کہنے کا جو ذکر ہے اس کے معنی واقعۃ بالکل آہستہ کہنے کے نہیں ہیں بلکہ آواز کو ذرہ پست کر لینے کے ہیں یعنی آمین کو کچھ پست آواز سے اس طرح کہا کہ اسے صرف پہلی صف والوں نے سنا مگر زور سے نہیں چلائے، اور سفیان کی روایت میں بلند آواز سے کہنے کا مطلب یہ ہے کہ آواز بالکل آہستگی سے نہیں نکالی بلکہ اتنی آواز سے کہی جسے فقط پہلی صف والوں نے سنا اس طرح دونوں روایتوں سے ایک ہی مفہوم نکل آیا اور آپس میں کوئی اختلاف نہیں رہا، اور اسی طرح دونوں روایتیں ہی صحیح ہو گئیں، فتح القدیر کی عبارت کا یہ مختصر ہے۔

اس تقریر سے یہ بات بھی ظاہر ہو گئی ہے کہ وائلؓ کی دونوں روایتوں سے جہر کرنا ہی ثابت ہے، لیکن میں کہتا ہوں کہ مذکورہ توجیہ صرف اسی صورت میں درست ہوگی جبکہ روایت میں (**خفض بهما صوته**) کے الفاظ ہوں کیونکہ اس کے معنی ہوئے آواز پست کی لیکن ان روایتوں میں جہاں **اخفى بها صوته** کے الفاظ ہیں ان میں توجیہ مذکور درست نہ ہوگی، کیونکہ اس میں صراحۃ اخفاء کا لفظ ہے، پھر میں انتہائی افسوس کے ساتھ کہتا ہوں کہ آج کل اس مسئلہ میں انتہائی افسوس کی حد تک فساد برپا ہے اور بجائے ایمان اخوت والفت پائی جائے اور اتفاق واتحاد قائم رکھنے کے جو ہمارے لئے واجب ہے ہم صرف ایسی حرکتوں میں مبتلاء ہیں جن پر غیر قومیں ہمارا مذاق اڑاتی ہیں آپس میں ایک دوسرے پر کفر کے فتوی جاری کرتے ہیں اور جہر واخفاء پر حرام اور انفاق وغیرہ کے فتوے جاری کرتے ہیں، اس لئے میں یہ چاہتا ہوں کہ اللہ کی توفیق کے ساتھ اس مسئلہ کی حتی الامکان تحقیق کروں، معلوم ہونا چاہئے کہ نماز میں فاتحہ کے بعد آمین کہنے میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔

نمبر ۲۔اس کے زور سے کہنے یا آہستہ کہنے کے جواز میں بھی کسی کا اختلاف نہیں ہے۔

نمبر ۳۔اگر جاہلوں اور گنواروں اور سیکھنے والوں کی تعلیم کی غرض سے زور سے کہا جائے تو بھی اس میں کسی کا اختلاف نہیں

ہے۔

نمبر ۴۔ اب اختلاف صرف اس صورت میں باقی رہے گا کہ اگر کسی وقت تعلیم اور کسی ضرورت کے بغیر زور سے کہا جائے، اور رسول اللہ ﷺ اور صحابہ کرامؓ کا عام اور اصل عمل جہر کا تھا یا اخفاء کا، اور یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ اس بات میں اختلاف نہیں ہے کہ لفظ آمین قرآن کا لفظ نہیں ہے یہانتک کہ بعض علماء کا کہنا ہے کہ اگر کوئی یہ کہے کہ لفظ آمین قرآن کا لفظ ہے تو وہ مرتد ہے، اور اس بات میں بھی اتفاق ہے کہ اس کا پڑھنا مسنون اور صرف مسنون و مرغوب ہے اور واجب نہیں ہے، اسی بناء پر اگر کوئی نمازی اپنی نماز میں اسے نہ کہے بلکہ چھوڑے تب بھی اس کی نماز جائز ہو گی، اور اسے انتہائی اہتمام کے ساتھ کہنا بھی مسنون ہے، اور یہ کہ یہ دعاؤں میں سے بلکہ ایک دعا ہے کیونکہ اس کے لفظی معنی ہیں قبول کر لے، اور سورہ فاتحہ بھی ایک مستقل دعا ہے کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے حدیث قدسی کہہ کر فرمایا ہے ولعبدی ماسألنی یعنی فاتحہ کی تقسیم کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے اور میرے بندے کے لئے وہ ہے جو اس نے مانگا یعنی اس نے جو دعا کی، اور فاتحہ کی آخر میں آمین کہنا قبولیت کی مہر ہے، جیسا کہ ایک حدیث میں ہے کہ ایک شخص بہت ہی گڑگڑا کر دعا کر رہا تھا تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ اپنی اس دعا پر مہر لگا دو آپ سے سوال کیا گیا کہ کس چیز سے اور کس طرح؟ تو آپؐ نے فرمایا آمین کہہ کر، اور جب اس نے آمین کہہ کر ختم کی تو آپ ﷺ نے فرمایا اب قبولیت واجب ہو گئی۔

پھر نفس دعاء کی اصل اور اس کا ثبوت یہ نص قرآن ہے ﴿اُدْعُوْا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَّ خُفْيَةً﴾ ہے، اور ہم ایسے مفسرین کے متعلق کچھ کہنا نہیں چاہتے ہیں جو اپنے مذہب کی تاکید کے لئے قرآن پاک کے معانی میں تکلفات سے کام لیں، کیونکہ آیت مذکورہ ظاہر ہے اس میں کسی قسم کا اجمال نہیں ہے، اگر آمین کے بارے میں بھی صرف اسی آیت پر مدار ہو تو کوئی شبہ نہیں ہے کہ آمین کو آہستہ ہی کہنا چاہئے۔

نیز حدیث میں ہے کہ حج کے دنوں میں رسول اللہ ﷺ نے ان لوگوں کو جو زور سے تکبیر اور تلبیہ کہتے تھے ناراضگی کے اظہار کے طور پر ایسا کرنے سے منع فرمایا ہے یہ وجہ بتاتے ہوئے کہ **انکم لا تدعون اصمَّ ولا غائبا**، کہ تم اپنی دعا میں کسی بہرے یا غائب کو نہیں پکارتے ہو، حالانکہ حج کے دنوں میں تلبیہ کہنا ایک عام اعلان اور بتانا ہے تاکہ محرم اور غیر محرم میں کوئی فرق اور امتیاز باقی رہ جائے اسی لئے اسے جہراً کہنا مطلوب ہے اس کے باوجود آواز یا چلا کر کہنے سے روک دیا گیا ہے، پھر کئی آیتوں سے آہستگی سے مناجات کرنے کا حکم پایا جاتا ہے، اس طرح احادیث بھی بے شمار اسی مضمون کی پائی جاتی ہیں، پھر بھی جب ان حدیثوں سے جہراً آمین کہنے کا ثبوت قائم کیا جاتا ہے تو یہ بات لازم آئی کہ ان تمام احادیث جہریہ اور سریہ کے درمیان مطابقت پیدا کی جائے، اور یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ دعاء کی مقبولیت بڑی ہی اہم بات ہے، اور اس کے لئے بڑے ہی اہتمام کی بھی ضرورت ہے، رسول اللہ ﷺ نے جو کہ اپنی ساری امت کے لئے بہت ہی شفیق و رحیم تھے اس لئے آپ کی خواہش تھی کہ ساری امت جنتی ہو جائے، اسی لئے آپ ﷺ نے امت کی تمام عبادتوں میں اچھی ہی باتوں کی تعلیم فرمایا کرتے تھے، ان ہی باتوں میں آمین کے بارہ میں اپنے عمل اور قول دونوں سے ترغیب و تحریض اور تعلیم کو جمع فرما دیا۔

جیسا کہ صحاح ستہ میں حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے قال رسول اللہ ﷺ **اذا أمن الامام فامنوا (صحاح سته) فان الملائكة تقول آمين (بخاری) فان الامام يقول امين (عبدالرزاق) فانه من وافق تامينه تامين الملائكه غفر له ماتقدم من ذنبه (صحاح سته)** یعنی جب امام آمین کہے تو تم بھی آمین کہو کیونکہ فرشتے آمین کہتے ہیں اس لئے جس کا آمین کہنا فرشتوں کے آمین کہنے کے موافق ہوتا ہے اس کے اگلے سارے گناہ بخش دئے جاتے ہیں اس حدیث میں قولی فرمان ہے اس کا فائدہ ایک بڑی نعمت ہے، اور کچھ ائمہ کرام نے اپنے اجتہاد سے یہ سمجھا کہ اس فرمان رسول سے آپ کی مراد یہ ہے کہ آمین کو آہستہ کہو اور بعض نے یہ سمجھا کہ آہستہ نہیں بلکہ زور سے کہنا چاہئے، ان کی دلیل یہ کہ حدیث میں صراحۃً فرمایا گیا ہے اذا امن

الا امام امام جب آمین کہے، اور یہ بات اسی وقت معلوم ہو گئی کہ امام زور سے آمین کہے۔
تحقیق یہ ہے کہ اس حدیث سے آمین کا آہستہ کہنا ثابت ہوتا ہے، توجہ سے سننا چاہئے کہ یہ حدیث صحیحین وغیرہ میں بہ سند الزہری عن سعید بن المسیب عن ابی ہریرہؓ مروی ہے، اور سنن نسائی ومصنف عبدالرزاق و صحیح ابن حبان میں صحیح سندوں سے اسی کی مانند یعنی الزہری عن ابی ہریرہؓ اس طرح ہے کہ قال رسول اللہ ﷺ **اذا قال الامام غیر المغضوب علیھم ولا الضالین تقولوا آمین فان الملائکۃ تقول آمین وان الامام یقول آمین فمن وافق تامینہ تامین الملائکۃ غفرلہ ماتقدم من ذنبہ**، یعنی رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ جب امام کہے **غیر المغضوب علیھم ولا الضالین**، تو تم کہو آمین کیونکہ ملائکہ آمین کہتے ہیں اور امام آمین کہتا ہے اس لئے جس کا آمین کہنا ملائکہ کے آمین کہنے کے موافق ہو جاتا ہے اس کے اگلے گناہ بخش دیئے جاتے ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ ولا الضالین تک زور سے پڑھے گا اس کے بعد ہی آہستہ سے آمین کہے گا تو وہ جب ولا الضالین کہے تو بعد ہی تم آمین کہو اور بتلادیا کہ امام بھی آمین کہے گا، اور چونکہ امام کا آمین کہنا مخفی تھا اس لئے دوسری روایت میں تصریح کر دی ہے کہ اس کے کہنے کا وہی وقت ہے جب وہ ولا الضالین پورا کر لے۔
حاصل یہ ہے کہ مقتدیوں کا آمین کہنا اس وقت مقرر کیا کہ جب وہ امام سے ولا اضالین سن لیں تو اس وقت امام کا آمین کہنا اور مقتدیوں کا آمین کہنا بیک وقت ہو جائے گا کہ وہ آہستہ سے آمین کہے گا، یہی مراد پہلی روایت کی بھی ہے کہ جب وہ آمین کہے تو تم آمین کہو، اس سے یہ معلوم ہوا کہ اس روایت کی مراد یہ نہیں ہے کہ وہ زور سے آمین کہے گا تو تم بھی سن کر آمین کہو، بلکہ اس کی مراد یہ ہے کہ آمین کہنے سے موافقت کرو کہ جس وقت وہ کہے اسی وقت تم بھی کہو پھر چونکہ وہ آہستہ کہتا ہے تو کس طرح معلوم ہو تا اسی کو بتلادیا کہ جب وہ ولا ضالین کہے، اگر یہ مراد نہ ہو تو دونوں روایتیں ایک دوسرے کی مخالف ہو جائینگی، اس طرح سے کہ اذا امن الامام سے یہ مطلب نکالے گا کہ جب اس کے آمین کہنے کی آواز سن لو تب تم کہو، اور ولا الضالین سے یہ مطلب نکالے گا کہ کہ جب ولا الضالین سن لو تو آمین کہو، اور ان دونوں پر عمل ایک آمین میں متعذرہ، تو قطعی بات یہ ہی ٹھہری جو ہم نے بیان کر دی ہے، اور جب یہ فرمایا کہ وان الامام یقول آمین تو معلوم ہو گیا کہ امام بھی کہے گا اگرچہ سنائی نہ دے، اور اگر ظاہری لفظ اذا امن امام فامنوا ہو تو مراد امام کی متابعت آمین کے کہنے میں ہو گی لیکن دوسری حدیث کے یہ خلاف ہے جس میں فرمایا گیا ہے **انما جعل الامام لیؤتم بہ** الخ پھر آخر میں ہے **واذا قال ولا الضالین فقولوا آمین**، اور وہ جب ولا الضالین کہے تو تم آمین کہو، یہ حدیث صحیح مسلم وغیرہ میں ہے جو اوپر گذر چکی ہے۔
اس طرح یقینی طور سے یہ دلیل ختم اور باطل ہو گئی کہ امام کا کام آمین بالجہر کہنا اس حدیث سے صراحۃ ثابت ہے، بلکہ امام کا آمین بالخفاء (آہستہ کہنا) اس حدیث سے یقینی ثابت ہے، کیونکہ امام کی آمین کہنے کی آواز سے موافقت کرنا نہیں بیان کیا ہے حالانکہ آمین کی مد کے سنتے ہی موافقت ہو سکتی ہے، اور یہ معلوم ہے کہ آمین کہنے میں امام سے سبقت کرنا بے ادبی ہے، پس امام اخفاء کرے گا، تو ولا الضالین کے بعد مقتدی آمین کہے گا اگرچہ امام کہنے سے پہلے ہی فارغ ہو جائے، اور اس بات پر صراحۃ تنبیہ فرمادی ہے کہ امام بالکل خاموش کھڑا نہیں رہتا ہے بلکہ وہ آہستگی کے ساتھ آمین کہتا ہے، اور اگر امام کا جہراً ہی کہنا مقصود ہوتا تو اس کی تامین کہنے کی یعنی یہ کہنے کی مطلقاً ضرورت نہ تھی کہ وہ بھی آمین کہے گا، اور صرف فرشتوں کا آمین کہنا بیان فرمادیتے۔
خلاصہ یہ ہوا کہ حدیث سے بھی بالتصریح یہ بات ظاہر ہو گئی کہ آمین آہستہ ہی کہنی چاہئے، اور اصل آیت سے بھی اس کی تحقیق ہو گئی، اور یہی اصل حکم ہے، لیکن اس بات سے بالکل انکار نہیں ہے کہ جہر کرنا بھی جائز ہے بالخصوص تعلیم کے وقت، یہاں تک کہ اگر مقتدیوں کی کئی صفیں ہوں اور وہ سب نئے نمازی ہوں اور سب کو تعلیم دینا اور سنانا مقصود ہو تو اتنے زور سے امام آمین کہے کہ سب سن لیں، چنانچہ ابن ام الحصین نے ایک صحابیہ عورت سے روایت کی ہے کہ اس عورت نے رسول اللہ ﷺ

کے پیچھے نماز پڑھی تو جب آپ ﷺ نے ولا الضالین پڑھا تو اس قدر بلند آواز سے آمین کہی کہ اس عورت نے خود بھی جو عورتوں کی صف میں تھی سن لیا، اس کی روایت اسحٰق بن راہویہ نے کی ہے، اور یہ ظاہر ہے کہ اس چھوٹی سی مسجد میں مردوں کی بڑی جماعت کے بعد عورتوں کی صفیں یقیناً بہت دور ہونگی۔

ابوہریرہؓ سے ایک اور روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے جب غیر المغضوب علیہم ولا الضالین کی تلاوت کی تو اس کے بعد آمین کہا، یہانتک کہ پہلی صف میں جتنے صحابہ تھے سبھوں نے یہ آواز سن لی، ابوداؤد نے اس کی روایت کی ہے، اور ابن ماجہ نے اس روایت کے بعد اور اتنی زیادہ روایت کی ہے کہ ان کی آواز سے مسجد گونج جاتی تھی، اس کی روایت ابن حبان نے اپنی صحیح میں اور حاکم نے اور دار قطنی نے بھی اس کی روایت کی ہے، اور کہا ہے کہ اس کی اسناد حسن ہے، اور بیہقیؒ نے سب سے بڑھ کر اس کی تعریف کرتے ہوئے کہا ہے کہ اس کی اسناد صحیح ہے، لیکن اس سے پہلے ہم یہ ذکر کر چکے ہیں کہ عینیؒ نے بشیر بن رافع راوی کے ضعف کی وجہ سے اس حدیث میں بحث کی ہے، اور نسائیؒ نے صحیح سند کے ساتھ وائل بن حجر کی حدیث روایت کی ہے، پھر بیان سے فارغ ہونے کے بعد کہا "آمین" اس کے ساتھ ہی اپنی آواز بھی بلند کی، ابوداؤد اور ترمذی نے اس کی روایت کی ہے، مگر یہ بعض اوقات لوگوں کی تعلیم اور موافقت کی غرض سے ہے، اور خود وائلؓ نے آمین کے آہستہ کہنے کی روایت ہے، چنانچہ ترمذیؒ نے اسکی "بروایت شعبہ عن سلمہ بن کہیل عن حجر ابی العنبس کی سند سے کی ہے کہ وائلؓ آمین کہا کہ اس کے کہتے ہوئے اپنی آواز پست کی، اور ایک روایت میں ہے کہ آمین کہتے ہوئے اپنی آواز میں اخفاء کیا، ترمذیؒ نے بخاری سے اس حدیث کی روایت کے بعد سفیانؒ کی حدیث کا اصح ہونا اور شعبہؒ کی حدیث کا کئی جگہ سے خطاء کرنا بیان کیا ہے۔

اس میں پہلا اعتراض یہ ہے کہ حجر ابی العنبس کہا جبکہ حجر بن عنبس صحیح ہے جیسا کہ سفیان کی روایت میں ہے عینیؒ نے جواب دیا ہے حجر بن عنبس کی ابوالعنبس اور ابوالسکن دونوں ہی کنیتیں ہیں، اور ابن حبان نے کتاب الثقات میں دعوی کے ساتھ کہا ہے حجر بن عنبس کی کنیت مثل اپنے باپ کے نام کے ہے۔

میں کہتا ہوں کہ ابن حجرؒ نے اصابہ فی اسماء الصحابہ میں اس کا اقرار کیا ہے، چنانچہ کہا ہے کہ حجر کو ابن قیس کہتے ہیں اور کنیت ابوالسکن تھی اور اس کو حجر ابی العنبس بھی کہتے تھے، وہ ثقہ ہے اور کوفی وحضرمی ہے، اس کو ابن حبان نے ثقات (معتمد علیہ لوگوں) میں شمار کیا ہے، اور ابن معین نے کہا ہے کہ وہ شیخ ثقہ اور کوفی ہے، اس سے ابوداؤد و ترمذی اور بخاری نے روایت قبول کی ہے، اور تمام محدثین اس بات پر متفق ہیں کہ یہ صحابی نہیں ہے۔ انتہی مختصرا۔ اس تفصیل سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ شعبہؒ نے اس کے بارے میں کوئی غلطی نہیں کی ہے۔

دوسرا یہ اعتراض کہ حجر ابوالعنبس اور وائل بن حجر کے درمیان علقمہ بن وائل کو زیادہ کیا، حالانکہ علقمہ درمیان میں نہیں ہے، اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ چونکہ حجر ابوالعنبس کی خود وائلؓ سے ملاقات ثابت ہے اس لئے علقمہ کو زیادہ کرنا ایک ثقہ کی زیادتی ہے، اور اس میں کوئی نقصان نہیں ہے (کہ بغیر ملاقات اور ذکر کے بھی روایت درست تھی)۔ ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ علل کبیر میں بخاریؒ سے نقل کیا کہ علقمہ اپنے والد کی وفات سے چھ ماہ...... پیدا ہوئے ہیں، ابن الہمامؒ نے کہا اگر یہی بات درست ہے تو اس سے انقطاع لازم آتا ہے۔

• مگر میں کہتا ہوں کہ یہ اعتراض بھی درست نہیں ہے، کیونکہ علقمہ ثقہ ہیں اور عام علماء ان کو حجت کہتے ہیں بلکہ یہ بھی ثابت ہے کہ ابوالعنبسؒ نے شعبہؒ سے یہ اور دوسری روایت وائلؓ سے علقمہؒ کے واسطہ سے آمین کے اخفاء کی روایت کی ہے، اس کی تائید کرنے والی یہ ہے کہ ابوداؤد طیالسی نے شعبہ سے دوسری روایت سفیان ثوریؒ کی روایت کے بیان کی ہے، بس حاصل کلام یہ ہوا کہ ایک تو یہ ابوالعنبس نے وائلؓ سے بلاواسطہ سے اس جہر کی روایت میں ذکر کیا ہے، دو ابوالعنبسؒ نے علقمہ کے واسطہ سے وائلؓ سے اس اخفاء کی روایت کی جس کو شعبہ نے ترمذی کی روایت میں اور احمد، دار قطنی وحاکم وابویعلی الموصلی وطبرانی وابوداؤد

طیالسی کی روایتوں میں ذکر کیا ہے، اس طرح یہ بات بالتصریح معلوم ہو گئی کہ وائلؓ کا مطلب آمین بالجہر کی روایت سے یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کو کبھی بالجہر کہتے سنا اور کبھی بالسر سنا ہے، اور شعبہ نے کوئی غلطی نہیں کی ہے۔

تیسرا اعتراض یہ ہے کہ شعبہ نے "واخفی بھا صوتہ" کہا حالانکہ اصل میں وہ "مد بھا صوتہ" ہے۔

جواب یہ ہے کہ اس کی تعیین اور تحقیق کا معلوم ہونا تو روایتوں پر ہی موقوف ہے، اس کے بغیر یہ کیسے معلوم ہو گیا کہ اس سے مراد اخفاء نہیں ہے اور صرف جہر کرنا ہی ہے، ہم نے تو ابھی یہ وضاحت کے ساتھ یہ بات کہدی ہے کہ دونوں ہی مراد ہیں، اور یہ بات کیوں کر کہی جا سکتی ہے کہ صرف ایک ہی اخفاء یا جہر مراد ہے، البتہ ایک ہی نماز میں دونوں باتیں ادا نہیں ہو سکتی ہیں، اور وائلؓ نے رسول اللہ ﷺ کے پیچھے مختلف دنوں میں اور مختلف نمازوں کی جماعت میں شرکت کی اور جہر اور سر کی دونوں ہی باتیں دیکھیں اور سنیں اس لئے کبھی ایک کی اور کبھی دوسرے کی روایت کی۔

اب اس شبہ کا جواب کہ ابن الہمامؒ نے جو یہ کہا ہے کہ دار قطنی وغیرہ نے سفیانؒ کی روایت کو ترجیح دی ہے اس طرح سے شعبہ کے مقابلہ میں سفیان کا حفظ زیادہ تھا اس لئے سفیانؒ کی روایت کو ترجیح ہونی چاہئے، تو میں جواب دیتا ہوں کہ یہ شبہ دو طرح سے غلط ہے اول یہ کہ ترجیح کی ضرورت تو تعارض ہونے اور ایسے وقت میں پیش آتی ہے جبکہ ان میں تطبیق کی صورت نہ ہو، ہاں جو مذہب اختیار کر لے اس کی تائید اور حمیت کے لئے زبردستی تعارض کر لینا ہماری دینی تعلیم اور علماء ربانی سے بہت دور کی بات ہے، دین تو اللہ تعالیٰ کا ہے اور اس کے رسول پاک ﷺ کی ہدایت سے ہے اور مجتہدوں کے اجتہادات تو صرف اس لئے ہوتے ہیں کہ ان سے رسول اللہ ﷺ کی اصل سنت و ہدایت معلوم ہو جائے، اسی لئے یہ بات جاننی بہت ضروری ہے کہ مجتہد نے کسی مسئلہ میں کسی ماخذ یا قرآن سے اسے حاصل کیا ہے، یہانتک کہ اگر کسی مسئلہ میں صحیح ماخذ معلوم نہ ہو سکے تو جو صحیح ہو اس کو بسر و چشم مان لینا چاہئے، ہمارے تمام علماء متقدمین اور متاخرین وائمہ و اولیاء اور مشائخ کا بھی یہی مسلک رہا ہے، اور باقی باتیں تعصب اور حمیت کی تو اپنے نفس کی خوشنودی اور خود رائی ہے اس کو اگر کسی نے نہ پہچانا تو اب عزوجل کو وہ کیا پہچانے گا، **نعوذ باللہ من شرور انفسنا**۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ شعبہؒ فن حدیث میں امیر المؤمنین ہیں اس کی تحقیق کے لئے وکیعؒ وغیرہ کے اقوال علل ترمذی میں دیکھیں، مجھے تو یہ بات درست نہیں معلوم ہوتی ہے (کہ سفیان کو شعبہ پر ترجیح حاصل ہے) اللہ تعالیٰ ہی تو علیم اور خبیر ہے۔

اب ساری بحث کا ماحصل یہ نکلا کہ آیت کریمہ سے آمین کو آہستہ کہنا ہی ثابت ہوتا ہے، اور صحاح ستہ کی قولی حدیث کہ **اذا امن الامام فامنوا** اور صحیح مسلم وغیرہ کی قولی حدیث **واذا قال ولا الضالین فقولوا آمین** سے بھی اخفاء ہے کا حکم ثابت ہوتا ہے، اور وائل بن حجرؓ کی فعلی حدیث اور ابراہیم نخعی وغیرہ کی قولی حدیث سے بھی وہی حکم ثابت ہوتا ہے، البتہ آمین بالجہر کے سلسلہ میں ابوہریرہؓ و وائل بن حجرؓ کی فعلی حدیث اور ابن الزبیرؓ کا فعل اثر موجود ہے البتہ مجھے کسی ذریعہ سے بھی اس کے لئے کوئی صحیح حدیث قولی نہیں ملی ہے، اس لئے حق اور انصاف کا تقاضا یہی ہے کہ آمین بالسر کو ہی ترجیح دینی چاہئے، البتہ بالجہر کہنا بھی ممنوع نہیں بلکہ جائز ہے بالخصوص ایسی صورت میں جہاں جاہلوں کو تعلیم دینی اور بتلانا مقصود ہو، یا کوئی نیک اور دیندار امام کسی سے اپنی موافقت چاہتا ہو، اس بات کے کہنے کا مجھ پر انکشاف ہوا ہے، اللہ تعالیٰ ہی ہر چیز کا پیدا کرنے والا ہے۔ **وھو اعلم بالصواب**۔م۔

والمد والقصر فیہ وجھان......الخ

آمین میں مد اور قصر دونوں صورتیں جائز ہیں۔ یعنی لغت میں لفظ آمین کو دونوں طرح سے پڑھنا صحیح ہے، نمبر ۱۔ آمین الف کو مد کے ساتھ پڑھنے میں یاسین کے وزن پر ہے، خلاصہ میں کہا ہے کہ فقہاء نے اسی قول کو اختیار کیا ہے۔ ف۔ نمبر ۲۔ اور بغیر مد کے قربن کے وزن پر ہے، اس موقع پر کہا گیا ہے کہ میم کو الف اور یاء کے درمیان امالہ کر کے بھی پڑھنا جائز ہے۔

**والتشدید فیہ خطاء فاحش......الخ**

اور میم کو تشدید کے ساتھ پڑھنا بڑی سخت غلطی ہے۔ف۔ کیونکہ اگر الف کو مد اور میم کو تشدید کے ساتھ پڑھا جائے تو اس کے معنی ہوں گے قصد اور ارادہ کرنے والے جیسا کہ فرمان باری تعالیٰ میں ایک جگہ ہے آمین البیت الحرام (شروع سورہ انعام) اس طرح پڑھنے سے آمین کہنے کی سنت ادا نہ ہوگی، تو کیا نماز فاسد ہو جائے گی، جواب یہ ہوگا اگر یہ ضالین کے وزن پر الف کے مد اور میم کی تشدید کے ساتھ ہو تو صاحبینؒ کے نزدیک نماز فاسد نہ ہوگی، اور اسی پر فتویٰ ہے۔ع۔

اور اگر ضامن کے وزن پر ہو یعنی الف مد کے ساتھ اور میم بغیر تشدید کے کسرہ کے ساتھ اور یاء کو حذف کر کے تو بھی نماز فاسد نہ ہوگی، اور اگر الف بغیر مد کے ہو تو نماز فاسد ہو جائے گی، اسی طرح اگر یاء کو حذف کرتے ہوئے میم کو تشدید کے ساتھ خواہ الف کو مد ہو یا نہ ہو تو نماز فاسد ہوگی۔م۔د۔ش۔

نماز پڑھتے وقت نمازی کو ایک قدم پر بوجھ دے کر کھڑا ہونا چاہئے پھر دوسرے قدم پر بوجھ دینا چاہئے کہ ایسا کرنا افضل ہے اس بات کے مقابلہ میں کہ دونوں قدموں پر بیک وقت وزن دیا جائے، کہ امام ابو حنیفہ اور امام محمدؒ سے صلوۃ الاثر میں ایسا ہی بالتصریح مذکور ہے، اور ابو یوسفؒ سے اس کے خلاف کوئی روایت نہیں پائی گئی ہے۔ع۔ اور یہی قول اصح ہے، علی المذہب۔م۔ اس کے بعد مصنفؒ نے کہا ہے۔

**قال ثم يكبّر ويركع، وفي الجامع الصغير ويكبّر مع الانحطاط، لان النبي عليه السلام يكبّر عند كل حفض ورفع، ويحذف التكبير حذفا، لان المد في اوله خطأ من حيث الدين لكونه استفهاما، وفي اخره لحن من حيث اللغة، و يعتمد بيديه على ركبتيه، ويفرج بين اصابعه، لقوله عليه السلام لأنسؓ: اذا ركعت فضع يديك على ركبتيك وفرّج بين اصابعك، ولا يندب الى التفريج الا في هذه الحالة ليكون امكن من الاخذ، ولا الى الضم الا في حالة السجود، وفيما وراء ذلك يترك على العادة.**

ترجمہ:۔مصنفؒ نے کہا، پھر تکبیر کہے اور رکوع کرے، اور جامع صغیر میں ہے کہ جھکنے کے ساتھ ساتھ تکبیر کہے، کیونکہ نبی کریم ﷺ ہر جھکتے اور اٹھتے وقت تکبیر فرماتے تھے، اور تکبیر کو اچھی طرح حذف (قصر) کرے کیونکہ تکبیر کے شروع میں مد کے ساتھ کہنا دین کے اعتبار سے بڑی خطاء ہے، کیونکہ ایسا ہونے سے معنی کے اعتبار سے وہ جملہ سوالیہ ہو جاتا ہے اور آخر میں مد دینے سے لغت کے اعتبار سے غلطی ہو جاتی ہے، اور رکوع میں اپنے دونوں ہاتھوں سے اپنے دونوں گھٹنوں پر زور دے اور اپنی انگلیوں کے درمیان کشادگی رکھے، اور سواء اس حالت کے کسی وقت بھی اپنی انگلیوں کو کشادہ نہ رکھے کیونکہ اس وقت انگلیوں کی کشادگی سے گھٹنوں کو پکڑنے میں زیادہ قوت ملتی ہے، اسی طرح سواء سجدہ کی حالت کے کبھی انگلیوں کو ملا کر نہ رکھے، اور ان حالتوں کے علاوہ بقیہ حالتوں میں انگلیوں کو ان کی عام حالت پر چھوڑ دے۔

توضیح:۔رکوع کرتے وقت تکبیر کہنا، تکبیر کے اول یا آخر میں مد نہ کرنا
رکوع کے وقت گھٹنوں کو پکڑ لینا، اور انگلیوں کو کشادہ رکھنا، حدیث سے دلیل
رکوع کے وقت دونوں پہلوؤں سے ہاتھوں کو علیحدہ رکھنا، حالت سجدہ میں انگلیوں کو ملانا

**قال ثم يكبّر ويركع، وفي الجامع الصغير ويكبّر مع الانحطاط......الخ**

مصنفؒ نے کہا ثم، پھر یعنی قراءت مکمل کر لینے کے بعد، قول اصح کے مطابق۔ مجتبیٰ۔ کسی توقف کے بغیر، یکبر۔ تکبیر کہے اور رکوع کرے۔ف۔ سیدھے تکبیر کہنی اور بعد میں رکوع کرنا، یہی صحیح مذہب ہے۔ الخلاصہ۔ وفی الجامع الخ، اور جامع صغیر میں ہے کہ جھکتے ہوئے تکبیر کہے۔ف۔ اس طرح تکبیر کہنے کی ابتداء ہو جھکاؤ شروع کرتے ہوئے، اور رکوع میں پہونچتے ہی اس کی

انتہاء ہو جائے یعنی تکبیر کہنی ختم کردے۔ المحیط۔ طحاویؒ نے کہا ہے کہ یہی قول صحیح ہے، معراج الہدایہ۔

**لان النبی علیه السلام یکبّر عند کل حفض ورفع...... الخ**

یہ حدیث کہ کان النبی علیه السلام یکبر عند کل خفض ورفع و قیام وقعود و ابوبکر و عمر کے الفاظ کے ساتھ عبداللہ بن مسعودؓ نے روایت کی ہے، یعنی رسول اللہ ﷺ تکبیر کہا کرتے ہر جھکتے، اٹھتے اور کھڑے ہوتے اور بیٹھتے وقت اسی طرح حضرت ابو بکرؓ اور عمرؓ بھی، نسائی اور ترمذی نے اس کی روایت کی ہے، پھر ترمذی نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے، ان کے علاوہ احمد، اسحٰق، دار قطنی، ابن ابی شیبہ اور طبرانی نے بھی روایت کی ہے، اس کی تائید صحیحین کی حدیث ابو ہریرۃؓ سے اور موطا کی مرسل حدیث حضرت علی بن الحسین یعنی زین العابدینؒ سے ہوتی ہے، اس سے اس بات کی تائید ہوتی ہے کہ وفات تک بغیر کسی تغیر و تبدل کے آپ کا طریقہ عمل یہی رہا۔ مع۔

اور یہ اس بات پر نص ہے کہ جامع صغیر کا قول صحیح ہے جیسا کہ طحاویؒ نے کہا ہے، اور اسی پر اعتماد ہے، اور میں نے کہ در مختار نے بھی اسی کو قبول کیا ہے، اگر قراءت کے آخر میں کچھ لفظ یا حرف باقی تھا اور رکوع میں جاتے ہوئے اسے پورا کر لیا تو اصح قول کے مطابق ایسا کرنا مکروہ ہوگا۔ ش۔ قراءت کرتے ہوئے اس کے آخری حرف کو لفظ اکبر سے نہیں ملانا چاہئے، لیکن اگر ملالیا تو مکروہ نہ ہوگا۔ التاتار خانیہ۔ امام کو چاہئے کہ رکوع وغیرہ کی تکبیر کہتے ہوئے اپنی آواز بلند کرے، یہی ظاہر الروایت ہے، اور اصح ہے۔ الخلاصہ۔

**ویحذف التکبیر حذفا......الخ**

تکبیر کہنے میں اچھی طرح حذف یعنی قصر کرے۔ ف۔ یعنی اس طرح کہے کہ لفظ اللہ میں سب سے پہلے حرف الف کو صرف فتحہ کی آواز دے (مدنہ کرے) اور لام کو مد کرے (ذرا کھینچے) کہ یہی طریقہ صحیح ہے۔ ف۔ اور باء کو صرف پیش کی آواز دے (واو کی آواز نہ ہونے پائے) اس حرف پر جزم یا سکون کرنا غلط ہے، پھر لفظ اکبر میں بھی پہلے حرف کو معمولی سا فتحہ دے (مدنہ کرے اور کاف کو بھی صرف سکون دے کہ تشدید کی آواز پیدا نہ ہو، قاسمی) اور ایک نقطہ والے حرف باء کو بھی صرف فتحہ کی آواز دے (کہ مد کی آواز پیدا نہ ہو) اور آخری حرف راء کو جزم دے۔ م۔

**لان المد فی اوله خطأ من حیث الدین لکونه استفهاما...... الخ**

کیونکہ تکبیر کی ابتداء یعنی لفظ اللہ کے پہلے حرف کو مد کرنا دینی اعتبار سے غلط فعل ہے، کیونکہ اس سے استفہام یعنی سوالیہ جملہ بن جاتا ہے۔ ف۔ اس آواز کی وجہ سے معنی ہوں گے کیا اللہ ہے اسی طرح اکبر میں بھی پہلے حرف کو مد دینے سے سوالیہ جملہ معنی ہوں گے کیا وہ اللہ بڑا ہے، اگر ایسا عمداً کہے گا تو مشائخ اس کے بارے میں کفر کا اندیشہ کریں گے یہی حکم لفظ اکبر کے پہلے حرف کو مد کے ساتھ پڑھنے میں معنی ہوں گے کہ کیا وہ بڑا ہے، اور نماز میں ایسا پڑھنے سے نماز فاسد ہو جائے گی۔ الخلاصہ۔ مگر حق بات وہی ہے جو مصنفؒ نے کہی ہے کہ ایسا کہنے سے غلطی تو لازم آئے گی مگر کفر لازم نہ آئے گی۔ عینی۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ یہی صحیح ہے، جیسا کہ میں نے اس سلسلہ میں اوپر مکمل بحث کر لی ہے، جواب میں ہمارے اور مصنفؒ کے درمیان موافقت پائے جانے کی بناء پر اللہ کی حمد ادا کرتا ہوں۔

**وفی اخره لحن من حیث اللغة...... الخ**

اور تکبیر کے آخر میں مد کرنا لغت کے اعتبار سے لحن ہے۔ ف۔ یعنی خطاء ہے، کہ اکبر کو اکبار پڑھنے سے نماز فاسد ہوگی، اصح قول کے مطابق یہی حکم ہے۔ م۔ ع۔ اور باء یا راء کو مد کرنا خطاء ہے۔ ف۔ پھر یہ بات معلوم ہونی ضرور ہے کہ تمام صحابہ کرام، تابعین اور دوسرے تمام علماء کرامؒ کے نزدیک یہ ساری تکبیریں سنت ہیں، مگر ایک روایت میں ہے کہ احمد اور ظاہریہ کے نزدیک واجب ہیں، بغویؒ نے کہا ہے کہ ساری امت میں بالاتفاق یہ سب سنت ہیں۔ مع۔

ویعتمد بیدیه علی رکبتیه، ویفرج بین اصابعه......الخ

اور اپنے دونوں ہاتھوں سے دونوں گھٹنوں (پر ٹیک لگانے یعنی مضبوطی کے ساتھ پکڑلے)۔ف۔کہ یہی سنت ہے۔م۔یہی صحیح ہے۔البدائع۔ویفرج الخ اور اپنی انگلیوں میں کشادگی رکھے۔ف۔کہ یہ مستحب ہے لیکن حضرت عبد ابن مسعودؓ کے نزدیک دونوں ہاتھ ملاکر دونوں گھٹنوں کے بیچ میں رکھے، اور جمہور کے نزدیک کسی وقت یہی طریقہ تھا مگر بعد میں منسوخ کردیا گیا ہے۔

لقوله علیه السلام لأنسؓ: اذا رکعت فضع یدیك علی رکبتیك وفرّج بین اصابعك......الخ

یعنی رسول اللہ ﷺ نے اپنے خادم انسؓ سے فرمایا کہ اے لڑکے! تم جب رکوع کرو تو اپنے دونوں ہاتھوں کو گھٹنوں پر رکھو اور اپنی انگلیوں کے درمیان میں کشادگی کرو۔م۔وارفع یدیك عن جنبیك اور اپنے ہاتھوں اپنے بازوؤں سے اٹھالو، طبرانی نے اس کی بہت تفصیل کے ساتھ روایت کی ہے، اور احمد، ترمذی، اور ابوداؤد نے اسے بحوالہ ابو مسعودؓ بیان کیا ہے، اور طبرانی اور ابن حبان میں ابن عمرؓ کے توسط سے ہے، اور بخاری میں ابو حمید الساعدی سے یہ حدیث ہے، اور ابوداؤد میں ابن رافعؓ سے ہے، اس مسئلہ میں ائمہ اربعہ اور دوسروں کے درمیان بھی اختلاف نہیں ہے، اور معصب بن ابی سعدؓ نے کہا ہے کہ ایک مرتبہ میں نے رکوع میں اپنے دونوں ہاتھوں کو دونوں گھٹنوں کے درمیان رکھا تو میرے والد سعد بن ابی وقاصؓ نے مجھے ایسا کرنے سے منع کیا اور کہا کہ ہم لوگ ایسا کرتے تھے مگر اس سے ہمیں منع کردیا گیا اور حکم دیا گیا کہ ہم اپنے ہاتھوں کو اپنے گھٹنوں پر رکھا کریں، بخاری اور مسلم نے اس کی روایت کی ہے۔

ولا یندب الی التفریج الا فی هذه الحالة لیکون امکن من الاخذ......الخ

اور اس جانب یعنی انگلیوں کو کھلی رکھنے کی ترغیب صرف اسی حالت یعنی رکوع میں گھٹنے پکڑے ہوئے حالت میں دی گئی ہے تاکہ اچھی طرح ان گھٹنوں کو پکڑا جاسکے، ولا الی الخ اسی طرح انگلیوں کو ملاکر رکھنے کی بھی ترغیب نہیں دی گئی ہے مگر صرف اس سجدہ کی حالت میں۔

وفیما وراء ذلك یترك علی العادة......الخ

اور ان دو حالتوں کے علاوہ بقیہ تمام حالتوں میں انگلیوں کو ان کی اپنی عام حالت پر رکھا جاتا ہے۔ف۔یعنی عام عادات کے مطابق انگلیاں جس حالت میں رہتی ہیں وہ ویسی ہی رکھی جائیں، ملانے یا کھولنے کی بہتری کی ترغیب نہیں دی گئی ہے، اور تکبیر تحریمہ کے وقت حدیث میں جو آیا ہے کہ انگلیاں کھلی رکھتے تھے تو اس سے مراد یہ ہے کہ وہ مٹھی نہیں باندھتے تھے۔مع۔

**ویبسط ظهره لان النبی علیه السلام کان اذا رکع بسط ظهره، ولا یرفع رأسه ولا ینکسه، لان النبی علیه السلام کان اذا رکع لایصوّب رأسه ولایقنعه، و یقول: سبحان ربی العظیم ثلاثا، وذلك ادناه لقوله علیه السلام اذا رکع احدکم فلیقل فی رکوعه سبحان ربی العظیم ثلاثا وذلك ادناه، ای ادنی کمال الجمع.**

ترجمہ:-اور اپنی پیٹھ کو ہموار یا دراز کرے کیونکہ نبی کریم ﷺ جب رکوع کرتے تو اپنی پیٹھ کو برابر اور ہموار کرلیتے تھے، اور اپنے سر کو نہ تو اٹھاکر رکھے اور نہ ہی نیچے کی طرف جھکائے، کیونکہ نبی کریم ﷺ جب رکوع فرماتے تو اپنے سر کو نہ تو جھکادیتے اور نہ ہی اسے اٹھاکر رکھتے، اور اس رکوع میں نمازی یوں کہے سبحان ربی العظیم تین بار اور یہ کم سے کم مقدار ہے یعنی کمال جمع کی ادنی مقدار ہے۔

توضیح:-رکوع میں پیٹھ ہموار رکھنا، حدیث سے اس کی دلیل، سر کو اونچا یا نیچا نہ رکھنا حدیث سے دلیل، رکوع میں سبحان ربی العظیم کہنا، حدیث سے دلیل

ویبسط ظهره لان النبی علیه السلام کان اذا رکع بسط ظهره......الخ

اور اپنی پیٹھ کو ہموار رکھے۔ف۔ یہانتک کہ اس کی پیٹھ پر پانی کا بھرا ہوا پیالہ رکھدیا جائے تو وہ ٹھہرا رہے، الخلاصہ۔ لان النبی الخ کیونکہ رسول اللہ ﷺ جب رکوع کرتے تو اپنی پیٹھ کو مبسوط یعنی برابر ہموار کرتے تھے۔ف۔ وابصہ ابن معبد کی حدیث میں ہے سوی ظهره حتی لو صب علیه الماء لاستقر یعنی آپ اپنی پیٹھ کو اتنی ہموار رکھتے کہ اگر اس پر پانی بہایا جاتا تو ٹھہر جاتا، ابن ماجہ نے اس حدیث کی روایت کی ہے، اور حضرت براءؓ کی حدیث میں ہے اذا رکع بسط ظهره واذا سجد وجه اصابعه قبل القبلة، یعنی جب رکوع کرتے تو اپنی پیٹھ کو ہموار کر لیتے اور جب سجدہ کرتے تو اپنی انگلیاں قبلہ کی جانب متوجہ کر لیتے تھے، اس کی روایت ابوالعباس محمد بن اسحٰق نے کی ہے۔ السراج۔ اور طبرانی نے حدیث وابصہ کی طرح ابن عباس اور ابو برزہ اسلمی سے روایت کی ہے۔ فع۔ وہ انگلیاں خواہ ہاتھ کی ہوں یا پاؤں کی۔ م۔ اس رکوع کی حالت میں سر کو کس طرح رکھنا چاہئے، اس کے جواب میں فرمایا ہے:

**ولا یرفع رأسه ولا ینکسه، لان النبی علیه السلام کان اذا رکع لایصوّب رأسه ولایقنعه......الخ**

کہ اپنے سر کو نہ اونچا رکھے اور نہ جھکائے۔ف۔ یعنی سرین یا چوتڑ سے سر تک پورے حصہ کو ہموار رکھے، الخلاصہ۔ لان النبی الخ کیونکہ رسول اللہ ﷺ جب رکوع کرتے تو اپنے سر کو نہ جھکائے رکھتے اور نہ اٹھاتے۔ف۔ یہ بات ابو حمید ساعدیؓ کی طویل حدیث میں ہے، اس کی روایت ترمذی نے ساتھ ہی اس کی تصحیح بھی کی ہے، اور ابن حبان نے بھی روایت کی اور صحیح مسلم میں ام المؤمنین صدیقہؓ کی حدیث میں اور بخاری میں بھی یہ معنی موجود ہیں۔ مع۔ اور یہ بات مکروہ ہے کہ مرد اپنے گھٹنوں کو کمان کی طرح جھکا ہوا رکھے، لیکن عورت اپنے رکوع میں تھوڑی سی جھکی ہوئی ٹیڑھی رہے گی، اور ہاتھوں کو عمود یا ستون کی طرح سیدھا نہ رکھے، اور نہ انگلیاں کھول کر اپنے گھٹنے پکڑے بلکہ ہاتھوں کو اپنی طرف دبا کر اور گھٹنوں پر رکھے۔ اور انہیں جھکا دے، اور بازوؤں کو پہلو اور بغل سے علیحدہ کر کے نہ رکھے۔ الزاہدی وغیرہ۔

**ویقول: سبحان ربی العظیم ثلاثا، وذلك ادناه ......الخ**

اور رکوع کی حالت میں تین مرتبہ سبحان ربی العظیم کہے۔ف۔ یعنی میرا رب پاک اور بڑی عظمت والا ہے، یہ تسبیح ہر شخص پڑھے خواہ مرد ہو یا عورت، وذالك الخ اور اتنا پڑھنا تسبیح کی کم سے کم مقدار ہے۔ف۔ عام اہل علم کے نزدیک رکوع میں ہی تسبیح پڑھنے کا طریقہ ہے جو تین مرتبہ سے کم نہ ہو۔

**لقوله علیه السلام اذا رکع احدکم فلیقل فی رکوعه سبحانّ ربی العظیم ثلاثا وذلك ادناه......الخ**

مذکورہ تسبیح اور مقدار ابوداؤد ترمذی اور ابن ماجہ میں روایت پائے جانے کی بناء پر ہے، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے ایک مرفوعا حدیث ہے کہ تم میں سے کوئی جب رکوع کرے تو اپنے رکوع میں اس طرح کہے سبحان ربی العظیم تین مرتبہ اور یہ اس کی کم سے کم مقدار ہے۔ف۔ واذا سجد فلیقل سبحان ربی الاعلی ثلاث مرات وذلك ادناه، اور جب سجدہ کرے تو تین مرتبے سبحان ربی الاعلی کہے اور یہ اس کی کم سے کم مقدار ہے۔

**ای ادنی کمال الجمع......الخ**

یعنی کمال جمع کی کم سے کم مقدار ہے۔ف۔ مبسوط سرخسی میں ہے کہ حدیث میں وذلک ادناہ جو کہا گیا ہے اس کا مطلب یہ نہیں کہ اس سے کم مقدار کہنا جائز نہیں ہے، کیونکہ رکوع اور سجدہ تو اس تسبیح کے بغیر بھی صحیح اور جائز ہے، بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ اس کو مکمل کرنے یا اس میں کمال حاصل کرنے کی کم سے مقدار یہی تین بار کہنا ہے، اور مبسوط خواہر زادہ میں ہے کہ اس سے مراد جمع کی کم سے کم مقدار ہے، کیونکہ جمع کا کم سے کم عدد تین ہے، اور عینیؒ نے اس پر اعتراض کرتے ہوئے کہا ہے حدیث میں اس بات کا تو کوئی اشارہ یا دلالت نہیں ہے کہ اس سے جمع مراد ہے، لہٰذا صحیح بات یہی ہے کہ اس سے سنت کامل ہونا مراد ہے، البتہ اس کمال میں کمتر کا عدد تین ہے یا کمال تسبیح کا کم از کم تین بار ہونا ہے، (اور زیادہ کی حد نہیں ہے) مع۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ گہری نظر ڈالنے سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ ذلک ادناہ میں ضمیر غائب کی وہ نہیں ہے جسے اضمار قبل الذکر کہا جاسکے کہ مرجع ذکر کئے بغیر ضمیر استعمال کی گئی ہے جیسا کہ قول مذکور کا بتکلف یہی مطلب نکال کر اعتراض کیا گیا ہے، بلکہ ضمیر کا مرجع رکوع یا تجود ہے جس کی بحث ہو رہی ہے، یعنی رکوع میں تین مرتبہ کی تسبیح ادنی مقدار ہے، البتہ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ رکوع میں یہی مقدار اعتدال کے لئے ضروری ہے، اس لئے ہم پہلے یہ بتا چکے ہیں کہ قول صحیح کے مطابق امام ابو یوسفؒ کا یہی قول ہے، اور یہی قول مذہب مختار بھی ہے، اس موقع پر عام طور سے جو یہ کہا جاتا ہے کہ اعتدال کی کم از کم مقدار صرف ایک تسبیح کی مقدار ہے تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ رکوع و سجدہ کے علاوہ دوسرے مقام میں ادنی مقدار ایک تسبیح ہے، کیونکہ دونوں سجدوں کے درمیان جلسہ رکوع یا سجدہ جیسا کوئی فرض رکن نہیں ہے بلکہ دونوں سجدوں کے درمیان بیٹھنا جسے جلسہ کہا جاتا ہے وہ تو محض اس لئے ضروری ہے کہ دونوں سجدوں کے درمیان اطمینان اور اعتدال پائے جانے کی وجہ سے ایک بڑے سجدہ کو دو سجدہ کہا جاسکے، یہی بات بلا تکلف حق ہے۔ واللہ اعلم۔

اور یہ تسبیحات بلا شبہ سنت ہیں، اور تین بار تسبیح کہنا تو صرف فرض رکوع کی مقدار کامل کا اندازہ کرنے کے لئے ہے۔ م۔ اگر کسی نے تسبیح ایک بار کہی یا بالکل نہیں کہی تو مکروہ ہوگی، امام محمدؒ سے ایسا ہی منقول ہے۔ ف۔ ع۔ میں کہتا ہوں کہ خلاصہ میں بھی ایسا ہی مذکور ہے۔ ھ۔ اب مذکورہ جملہ سے یہ مراد ہو کہ نمازی تین تسبیح کی مقدار ٹھہرا ہا مگر ایک بار بھی تسبیح نہیں کہی یا صرف ایک یا دو بار تسبیح کہی تو ترک سنت ہوا جس سے کراہت تنزیہی لازم آئے گی اور اگر یہ مراد ہو کہ اتنی دیر ٹھہرا بھی نہیں بلکہ پہلے سجدہ سے اٹھنے کے بعد فوراً ہی دوسرے سجدہ میں چلا گیا تو کراہت تحریمی لازم آئے گی، اسی بناء امام ابو یوسفؒ کے قول مختار کے مطابق اسے دوبارہ ادا کرنا واجب ہوگا، لیکن در مختار میں لکھا ہے کہ تسبیح چھوڑنے یا کم کرنے سے کراہت تنزیہی لازم ہوگی۔

مگر میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ حکم اس وقت دیا جائے گا جبکہ رکوع اتنی دیر کر لیا ہو جتنی دیر رکوع کرنا واجب ہے، کیونکہ اس قول کی اس قول سے مخالفت لازم آئے گی جس میں طمانینت کو فرض قرار دیا گیا ہے۔ م۔ اور لکھا ہے کہ رکوع یا سجدہ کو اس خیال سے طویل کرنا کہ آنے والے نمازی بھی اس رکوع یا سجدہ میں شرکت کر لیں، اگر اس نیت سے ہو کر نمازی یا جماعت میں شرکاء کی کثرت سے خدا کی رضامندی ہوگی اور ثواب زیادہ ملے گا تو بالاتفاق ایسا کرنا مکروہ نہ ہوگا، مگر ایسا کرنا بہت ہی کم اور شاذ و نادر ہوتا ہے جبکہ ریاکاری کہلائی جاتی ہے، اور اگر کسی جاننے والے شخص کی شرکت کے لئے ایسا کیا ہو تو مکروہ تحریمی ہے ورنہ نہیں۔ د۔

میں کہتا ہوں کہ اس مسئلہ میں عینیؒ نے بہت سے اختلافات ذکر کئے ہیں، اور در مختار سے جو قول نقل کیا گیا ہے وہ فقیہ ابو اللیث کا ہے کہ آنے والے شخص کو پہچان کر اس کی شرکت کے خیال سے نماز کو طویل کیا ہو تو مکروہ ہے ورنہ مضائقہ نہیں ہے، شامیؒ نے اس میں "مضائقہ نہیں" ہے کے جملہ سے اس بات کی طرف اشارہ پایا جاتا ہے، کہ ایسا نہ کرنا یعنی طول نہ دینا ہی افضل ہے، اور ذخیرہ میں ابو حنیفہؒ ابن ابی لیلیٰؒ اور محمدؒ کا قول یہ لکھا ہے کہ مطلقاً مکروہ ہے، لیکن کتب صحاح میں بعض احادیث ایسی منقول ہیں جن میں یہ بتایا گیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ بھی پہلی رکعت کو دراز فرماتے تھے خود ان راوی صحابی نے اس کی توجیہ کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ میرے نزدیک آپ ایسا اس واسطے کرتے تا کہ آنے والے بھی اس میں شامل ہو جائیں تو اس قسم کی حدیث بھی اس بات پر محمول ہے کہ اگر خلوص تقرب الی اللہ مقصود ہو تو بالاتفاق مکروہ نہیں ہے۔ م۔

امام مالکؒ کی طرف جو یہ بات منسوب ہے کہ وہ رکوع و سجود میں تسبیح پڑھنے کے قائل نہیں ہیں، یہ ہرگز صحیح نہیں ہے بلکہ ان سے تو فرضیت کے قائل ہونے کی بھی روایت ہے، شرح الکنز للسی میں ایسا ہی منقول ہے، اور امام اعظمؒ کے شاگرد ابو مطیع البلخی بھی تین تسبیح فرض ہونے کے قائل ہیں، رکوع و سجود میں قرآن پاک پڑھنا چاروں ائمہ کے نزدیک مکروہ ہے، ذخیرہ میں ہے کہ تین تسبیح سے زیادہ کرنا افضل ہے مگر تین، پانچ، سات وغیرہ طاق عدد ہونا چاہئے، لیکن یہ حکم اس شخص کے لئے ہے جو تنہا نماز پڑھ رہا ہو، کیونکہ امام کو زیادہ دیر تک نہیں پڑھنا چاہئے کہ مقتدیوں کو اکتاہٹ اور پریشانی محسوس ہونے لگے، شرح الطحاوی

میں ہے کہ امام تین چار بار کہے، مگر میں کہتا ہوں کہ چار کی بجائے پانچ بار ہی کہہ لے تو زیادہ بہتر ہو تا کہ طاق عدد بھی ہو جائے۔ م۔ تحفہ میں ہے کہ امام جبتک سر نہ اٹھائے اس وقت تک مقتدی تسبیح پڑھتا رہے، اور اگر مقتدی تین بار بھی تسبیح کہنے نہ پائے اور امام سر اٹھالے تو امام ابو اللیثؒ نے کہا ہے کہ وہ امام کے تابع ہے یعنی وہ بھی فوراً سر اٹھادے تین پوری کرنے کی کوشش نہ کرے۔ مع۔ اسی طرح سجود میں بھی امام کی اتباع واجب ہے۔ ت۔

اور اگر مقتدی ہی نے پہلے اپنا سر اٹھالیا تو وہ امام کی متابعت کے خیال سے دوبارہ رکوع کرنا ضروری ہے ورنہ مکروہ تحریمی کا مرتکب ہوگا، ایسی صورت میں بظاہر دو رکوع ہو جانے سے بھی ایک ہی رکوع شمار ہوگا، دو نہ ہوں گے، اور اگر مقتدی نے اپنا تشہد پورا نہیں کیا تھا کہ امام تیسری رکعت کے لئے کھڑا ہو گیا یا آخری قعدہ میں ہونے کی وجہ سے سلام پھیر دیا تو مقتدی اس تشہد کو پورا کرلے۔ اور اس نے بھی امام کا ساتھ یا یعنی تشہد کو ناقص ہی چھوڑ دیا مکمل نہیں کیا تو بھی جائز اور درست ہے، اور اگر مقتدی تشہد کے بعد درود اور دعا میں مشغول تھا کہ امام نے سلام پھیر دیا تو فوراً اس کی اتباع میں سلام پھیر دینا چاہئے۔ ت۔

اگر کوئی شخص شریر اور ضرر رساں ہو اس کے ظلم و شر سے بچنے کے لئے امام رکوع کو طویل کردے تا کہ وہ بھی شریک ہو کر خوش ہو اور ضرر نہ پہونچائے تو مکروہ نہ ہوگا، مگر میں کہتا ہوں کہ یہ مسئلہ غور طلب ہے، جس نے امام کو رکوع کی حالت میں پالیا اسے وہ رکعت مل گئی، اور قومہ یعنی رکوع سے کھڑے ہونے کی حالت میں ملا تو وہ رکعت نہیں ملی بلکہ چھوٹ گئی، میں کہتا ہوں کہ حدیث سے یہی ثابت ہے، اور عنقریب یہ بحث آئے گی، امام کو رکوع میں پانے والے مقتدی کو چاہئے کہ پہلے تکبیر تحریمہ کہے پھر رکوع میں امام کے ساتھ شریک ہو جانے کے لئے دوسری بار تکبیر کہے، اور اگر صرف تکبیر تحریمہ یعنی پہلی تکبیر پر ہی اکتفاء کیا اور رکوع میں جانے کی دوسری تکبیر نہیں کہی تو بھی نماز صحیح ہوگی، کیونکہ رکوع میں جانے کی تکبیر تو مستحب ہے، صحابہ کرام کی ایک جماعت مثلاً عمرؓ وغیرہ اور تابعین میں مثلاً سعید بن المسیبؒ وغیرہ کی اور باقی تینوں فقہاء کرام وغیرہم سے بھی ایسا ہی مروی ہے۔

مذکورہ حکم اس وقت ہے جبکہ اس نے پہلی تکبیر سے تکبیر تحریمہ کی نیت کی ہو، اگر اس نے اس تکبیر سے رکوع میں شریک ہونے کی ہی نیت کی ہو تو ہمارے نزدیک یہ بھی جائز سمجھی جائے گی، یعنی اس کی نیت لغو قرار دی جائے گی اور وہی تکبیر تحریمی فرض کی جائے گی، المحیط والمرغینانی، لیکن امام احمدؒ کے نزدیک جائز نہ ہوگی، لیکن اگر مقتدی نے اپنی اس تکبیر سے رکوع یا تکبیر تحریمہ میں سے کسی کی بھی نیت نہیں کی تو امام احمدؒ کے نزدیک بھی جائز ہوگی، اور اگر دونوں باتوں کی نیت کی ہو تو بالاتفاق جائز ہوگی، ذخیرہ میں ہے کہ اگر مقتدی اپنے امام کو پہلے یا دوسرے سجدہ میں پائے تو اسے چاہئے کہ ثناء پڑھ کر سیدھا سجدہ میں چلا جائے۔ مع۔ تا کہ شیطان ذلیل ہو، اور اگر کسی نے رکوع میں اعتدال و طمانینت نہیں کی تو طرفین کے نزدیک نماز جائز ہوگی، لیکن یہ قول مختار نہیں ہے، اور طبقہ مقلدین میں اکثر کے قول کے مطابق طمانینت کی مقدار صرف ایک تسبیح ہے، اور قول اصح یہ ہے کہ تین تسبیح کی مقدار ہے، اس قسم کے سارے مسائل گذر چکے ہیں۔

**ثم یرفع رأسه و یقول سمع الله لمن حمده، ویقول المؤتم ربنا لك الحمد، ولایقولها الامام عند ابی حنیفةؒ، وقالا یقولها فی نفسه لما روی ابوهریرة ان النبی علیه السلام كان یجمع بین الذكرین، ولانه حرّض غیره فلاینسی نفسه، ولابی حنیفةؒ قوله علیه السلام: اذا قال الامام سمع الله لمن حمده قولوا ربنا لك الحمد، هذه قسمة وانها تنافی الشركة، ولهٰذا لایاتی المؤتم بالتسمیع عندنا، خلافا للشافعی، ولانه یقع تحمیده بعد تحمید المقتدی، وهو خلاف موضوع الامامة، وما رواه محمول علی حالة الانفراد.**

ترجمہ:- پھر امام (رکوع سے) اپنا سر اٹھائے اور کہے سمع الله لمن حمده، اور مقتدی کہے ربنا لك الحمد، اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس جملہ کو امام نہیں کہے گا، لیکن صاحبینؒ نے کہا ہے کہ امام بھی یہ جملہ (ربنا لك الحمد) کو کہے گا مگر آہستگی

کے ساتھ اپنے دل میں، اس بناء پر کہ ابو ہریرہؓ نے روایت کی ہے کہ نبی کریم ﷺ دونوں ذکروں کو جمع کرتے اور ایک ساتھ کہا کرتے اور دوسری عقلی وجہ یہ ہے کہ جبکہ امام نے اپنے مقتدیوں کو اس ذکر کے کہنے پر آمادہ کیا تو وہ خود کو نہیں بھول سکتا ہے اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے کہ جب امام سمع اللہ لمن حمدہ کہے تو تم کہو ربنا لک الحمد اس طرح یہ تقسیم عمل ہوئی جو شرکت کے منافی ہے، اسی بناء پر ہمارے نزدیک مقتدی تسمیع (سمع اللہ لمن حمدہ) نہیں کہتا ہے، اور اس وجہ سے بھی (امام نہیں کہتا ہے) کہ امام کی تحمید مقتدی کی تحمید کے بعد ہی واقع ہوگی جو شان امام کے خلاف ہے، اور ایسی جو روایت موجود ہے وہ انفرادی حالت پر محمول ہے۔

## توضیح:۔ رکوع سے سر اٹھاتے ہوئے سمع اللہ لمن حمدہ کہنا، مقتدی کا ربنا لک الحمد کہنا

**ثم یرفع رأسه و یقول سمع الله لمن حمده...... الخ**

رکوع اطمینان سے کر لینے کے بعد اپنا سر اٹھائے اور سمع اللہ لمن حمدہ کہے۔ف۔ حمدہ میں ۂ کو سکتہ کے ساتھ کہے جیسا کہ فوائد حمیدیہ میں یہ ثقات سے منقول ہے یا ہاء کنایہ ہے۔ع۔ اگر کہنے والا امام ہے تو بالا تفاق امام اسے کہے۔المحیط۔ اور جہر بھی کرے۔م۔ اور اگر مقتدی ہو تو وہ بلا خلاف فقط ربنا لک الحمد کہے۔المحیط۔ اور آہستہ کہے۔م۔ اور اگر تنہا پڑھنے والا (منفرد) ہو تو قول اصح یہ ہے کہ سمع پورا اور ربنا پورا دونوں کو کہے۔المحیط۔ اسی قول پر اعتماد ہے۔التاتار خانیہ۔ اور زور سے یا آہستہ میں دونوں باتوں کا اسے اختیار ہے کہ جس طرح چاہے کہے۔م۔ رکوع سے اٹھتے ہوئے ابتداء کرے لیکن جب سیدھا کھڑا ہو جائے تب ربنا لک الحمد کہے، یہی قول اصح ہے، القنیہ۔ ان دونوں ذکروں میں سے ہر ایک کو اپنی مقررہ جگہ پر کہے اگر کوئی چھوٹ جائے تو اسے بعد میں نہ کہے، جیسا کہ التتمہ کے حوالہ سے التاتار خانیہ میں ہے۔ھ۔ اگر کسی نے لِمن کو لمد کہدیا تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ والوالجیہ۔د۔ حمدہ کے ہاء کو جزم کرے۔التاتار خانیہ بحوالہ الحجہ۔

**ویقول المؤتم ربنا لك الحمد......الخ**

اور مقتدی ربنا لک الحمد کہے۔ آہستہ۔م۔ احادیث صحیحہ میں ایسا ہی مروی ہے، اس کے الفاظ کئی طرح منقول ہیں چنانچہ ربنا لک الحمد اور ربنا و لک الحمد اور اللھم ربنا لک الحمد اور اللھم ربنا و لک الحمد بھی منقول ہیں، ذخیرہ میں ہے کہ اللھم ربنا و لک الحمد کا جملہ افضل ہے۔مع۔ اس کے بعد بغیر واو کے پھر بغیر اللھم کے افضل ہے۔

**ولا یقولها الامام عند ابی حنیفةؒ......الخ**

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس ذکر کو امام نہ کہے، لیکن صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ امام بھی اسے آہستگی کے ساتھ کہے۔ف۔ یہی قول اصح ہے۔القنیہ۔ لما روی الخ کیونکہ ابو ہریرہؓ نے روایت کی ہے کہ آں حضرت ﷺ دونوں ذکر کو جمع کرتے تھے۔ف۔ جیسا کہ کہا ہے کہ پھر رکوع سے سر اٹھانے کے وقت کہتے۔ سمع اللہ لمن حمدہ، پھر سیدھے کھڑے ہونے کی حالت میں کہتے ربنا و لک الحمد، پھر تکبیر کہتے اس وقت جب سجدہ کے لئے جھکتے، جیسا کہ صحیح میں ہے، یہی مفہوم صحیح بخاری میں عبد اللہ بن عمرؓ سے اور صحیح مسلم میں عبد اللہ بن ابی اوفیؓ سے ثابت ہیں۔مع۔

**ولانه حرّض غیره فلا ینسی نفسه......الخ**

اور اس کی عقلی وجہ یہ تھی کہ جب امام نے دوسرے یعنی اپنے مقتدی کو اس ذکر کے کہنے پر آمادہ کیا تو وہ خود کو کیوں بھولے گا۔ف۔ یعنی امام نے جب سمع اللہ لمن حمدہ کہا تو اس کے معنی یہ ہوئے کہ جس نے اللہ کی حمد کی اللہ تعالیٰ نے اس کی تعریف سن لی، کہنے کا مقصد یہ ثابت ہوا کہ تم لوگ ایسا ضرور کہو، لہٰذا وہ خود بھی اسے ضرور کہے گا، اور خود کو اس فضیلت سے محروم نہ رکھے گا۔ع۔م۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ کہنے سے مراد رسول اللہ ﷺ کا فرمانا ہو کہ خود آپ نے دوسروں کو رغبت دلائی چنانچہ آمین کی

فضیلت جیسی اس میں بھی فضیلت مروی ہے کہ ملائکہ کی موافقت کی وجہ سے بخشش ہو جاتی ہے، اس لئے وہ خود بھی کہتے ہیں۔ت۔

**ولابی حنیفۃ قولہ علیہ السلام: اذا قال الامام سمع اللہ لمن حمدہ قولوا ربنا لک الحمد......الخ**

اور ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ حدیث ہے کہ جب امام سمع اللہ لمن حمدہ کہے تو تم ربنا لک الحمد کہو، کیونکہ جس کا کہنا ملائکہ کے کہنے کے موافق ہے تو اس کے اگلے گناہ معاف ہو جاتے ہیں، اس کی روایت بخاریؒ اور مسلم نے ابو ہریرۃؓ سے کی ہے۔ف۔ اور یہ امام اور مقتدی کے کے درمیان تقسیم ہے، اور تقسیم ہونا شرکت کے منافی ہوتی ہے، لہٰذا امام کی اس میں شرکت نہ ہوگی۔

**ولھٰذا لایاتی المؤتم بالتسمیع عندنا، خلافا للشافعی...... الخ**

اسی وجہ سے ہمارے نزدیک مقتدی سمع اللہ لمن حمدہ نہیں کہے گا، برخلاف امام شافعیؒ کے۔ف۔ اگر کوئی یہ کہے کہ اسی طرح حدیث میں یوں بھی ہے اذا قال الامام ولاالضالین فقولوا آمین میں بھی تو تقسیم عمل لازم آتا ہے اس لئے چاہئے کہ امام ولاالضالین تک کہے تو مقتدی آمین کہے، اور امام نہ کہے، جیسا کہ امام مالکؒ کا مسلک ہے، جواب یہ ہے کہ اس حدیث سے تو ایسا ہی معلوم ہوتا ہے کہ امام نہ کہے مگر دوسری حدیث سے چونکہ یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ امام کو بھی کہنا چاہئے اس لئے امام بھی کہتا ہے، مترجم کہتا ہے کہ پھر یہاں بھی دوسری دلیل مذکور بالا سے معلوم ہوا۔

**ولانہ یقع تحمیدہ بعد تحمید المقتدی، وھو خلاف موضوع الامامۃ......الخ**

اور یہ وجہ بھی ہے کہ امام کا حمد (ربنا لک الحمد) کہنا مقتدی کے کہہ لینے کے بعد ہی ہوگا اور یہ وضع امام یعنی شان امامت کے خلاف ہے۔ف۔ چاہئے کہ پہلے امام کہتا، مگر اس کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ یہ متابعت کی چیز نہیں ہے جیسے کہ سمع اللہ بالاتفاق متابعت کی چیز ہے کہ اس کی اتباع ہی میں ربنا لک الحمد کہا جاتا ہے، لہٰذا امامت کو دخل نہ ہوا، ومارواہ الخ اور ابو ہریرۃؓ جو حضرت علیہ السلام سے جمع کرنے کی روایت کی ہے، کہ آپ دونوں کو کہا کرتے تھے، تو یہ روایت اس صورت پر محمول ہوگی جب آپ تنہا نماز پڑھ رہے ہوں گے۔

**والمنفرد یجمع بینھما فی الاصح، وان کان یروی الاکتفاء بالتسمیع، ویروی بالتحمید والامام بالدلالۃ علیہ اتی بہ معنی، قال ثم اذا استوی قائما کبّر و سجد، اما التکبیر والسجود فلما بینا، واما الاستواء قائما فلیس بفرض، وکذا الجلسۃ بین السجدتین والطمأنینۃ فی الرکوع والسجود، وھذا عند ابی حنیفۃ ومحمد، وقال ابویوسفؒ یفترض ذلک کلہ، وھو قول الشافعی، لقولہ علیہ السلام: قم فصل فانک لم تصل، قالہ لاعرابی حین اخف الصلوۃ.**

ترجمہ:- اور تنہا نماز پڑھنے والا دونوں کو جمع کرے گا، قول اصح کے مطابق، اگرچہ صرف سمع اللہ کہنے کی روایت بھی مروی ہے، اسی طرح صرف ربنا لک الحمد کہنے کی بھی روایت موجود ہے، اور امام بھی اسے کہے گا کیونکہ اسی نے دوسروں کو کہنے پر آمادہ کیا ہے۔ کہا۔ پھر امام جب رکوع سے سیدھا کھڑا ہو جائے تو وہ تکبیر کہے اور سجدہ میں چلا جائے، اس موقع پر تکبیر کہنے اور سجدہ کرنے کی وجہ وہی حدیث ہے جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے، لیکن سیدھا کھڑا ہونا تو فرض نہیں ہے، اسی طرح دو سجدوں کے درمیان بیٹھنا، اور رکوع و سجود میں طمانیت اختیار کرنا، یہ حکم امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک ہے، لیکن امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ یہ سارے کام فرض ہیں، یہی قول امام شافعیؒ کا بھی ہے، رسول اللہ علیہ السلام کے اس فرمان کی وجہ سے کہ کھڑے ہو اور نماز پڑھو کیونکہ تم نے نماز نہیں پڑھی، یہ حکم آپؐ نے ایک ایسے اعرابی کو دیا جس نے نماز پڑھی تھی مگر نماز میں تخفیف کی تھی (یعنی جلدی جلدی پڑھ

لی تھی)۔

## توضیح:- تنہا پڑھنے والا دونوں کہے، رکوع سے اٹھنے کی حالت، سجدہ کی کیفیت، وسجدوں کے درمیان بیٹھنا، حدیث سے دلیل

**والمنفرد یجمع بینهما فی الاصح، وان کان یروی الاکتفاء بالتسمیع......الخ**

اور تنہا نماز پڑھنے والا ان دونوں ذکر کو جمع کرے اصح روایت کے مطابق۔ف۔ یہ روایت حسنؒ نے ابو حنیفہؒ کے حوالہ سے ذکر کی ہے جیسا کہ ہمارا مذہب ہے، اور مصنفؒ نے کہا ہے کہ یہی روایت اصح ہے اور ایک روایت میں ہے کہ **فقط ربنا لك الحمد** پڑھے، قاضی خان نے کہا ہے کہ اکثر مشائخ اسی کے قائل ہیں، اور مبسوط میں کہا ہے کہ یہی قول اصح ہے، اور شرح الاقطع میں کہا ہے کہ صحیح یہ ہے کہ منفرد دونوں کو جمع نہ کرے، اور صدر شہیدؒ نے جامع صغیر کی شرح میں ذکر کیا ہے کہ منفرد **سمع الله الخ** کہے۔ مع۔ مصنفؒ نے امام اعظمؒ کی طرف اس روایت کو اصح کہا ہے جس میں جمع کرنے کا بیان ہے، **وان کان الخ** اگرچہ امام اعظمؒ سے یہ بھی مروی ہے کہ منفرد فقط **سمع الله لمن حمده** کہنے پر اکتفاء کرے، اور یہ بھی روایت کی جاتی ہے کہ فقط **ربنا لك الحمد** پر اکتفاء کرے۔

**والامام بالدلالة علیه اتی به معنی...... الخ**

اور خود امام نے بھی حمد کو ادا کیا ہے اگرچہ لفظاً نہیں کہا بلکہ معنی کہا ہے اس طرح سے کہ مقتدی کو کہنے پر آمادہ کیا ہے۔ف۔ کیونکہ نیکی کو بتانے والا اس کے کرنے والے کے مثل سمجھا جاتا ہے **الدال علی الخیر کفاعله** کے قاعدہ کے مطابق، پھر اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ یہ ذکر مسنون ہے، اور قومہ یعنی رکوع کے بعد کھڑا ہو جانا اور کھڑا رہنا، اور رکوع کرنے میں اعتدال کرنا تو اس میں اختلاف ہے، کیونکہ امام ابو یوسفؒ کا قول اظہر یہ ہے کہ ایک تسبیح کے اندازے سے قومہ کرنا واجب ہے لیکن اعتدال کرنا فرض ہے۔ واللہ اعلم۔

**قال ثم اذا استوی قائما کبّر و سجد، اما التکبیر والسجود فلما بینا......الخ**

مصنفؒ نے کہا ہے کہ پھر جب سیدھا کھڑا ہو جاوے۔ف۔ یعنی رکوع سے اٹھ کر جسے قومہ کہا جاتا ہے تو **ربنا لك الحمد** کہے اگرچہ امام ہو اصح قول کے مطابق۔ع۔د۔ پھر تکبیر کہے سجدہ میں جاتے ہوئے۔ محیط۔د۔ اور سجدہ کرے۔ف۔ یعنی مشہور طریقہ کے مطابق پیشانی زمین پر رکھے۔ **اما التکبیر الخ** تکبیر کہنے اور سجدہ کرنے کی دلیل تو وہی ہے جو اوپر بیان کی جاچکی ہے۔ف۔ کہ رسول اللہ ﷺ ہر جھکاؤ اور اٹھاؤ میں تکبیر کہتے، اور **وارکعوا واسجدوا** کی آیت سے رکوع اور سجدہ فرض ہوا ہے۔

**واما الاستواء قائما فلیس بفرض......الخ**

اور رکوع سے سیدھا کھڑا ہونا تو یہ فرض نہیں ہے، اسی طرح دونوں سجدوں کے درمیان جسے جلسہ کہا جاتا ہے، اور خود رکوع وسجود میں طمانینت بھی فرض نہیں ہے، اور یہ سب امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک فرض نہیں ہیں۔ف۔ لیکن قول محقق کے مطابق اس کے نزدیک واجبات میں سے ہیں، اور یہی اصح ہے۔م۔

**وقال ابو یوسفؒ یفترض ذلك کله، وهو قول الشافعی......الخ**

اور ابو یوسفؒ نے کہا ہے کہ یہ سب باتیں فرض ہیں اور امام شافعیؒ کا بھی یہی قول ہے۔ف۔ فقیہ ابو اللیثؒ نے فرمایا ہے کہ یہ اختلاف امام محمدؒ کی کتاب میں مذکور نہیں ہے۔ اور نہ اسرار میں ہے، لیکن ہم نے یہ بات فقیہ ابو جعفر سے حاصل کی ہے کہ یہ ابو یوسفؒ کے نزدیک فرض ہیں۔ع۔

**لقوله علیه السلام: قم فصل فانك لم تصل، قاله لاعرابی حین اخف الصلوة......الخ**

اس دلیل سے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک ایسے اعرابی سے فرمایا تھا جس نے نماز بہت تخفیف (یعنی جلد بازی) کے ساتھ پڑھی تھی، کہ تم پھر جا کر نماز پڑھ لو کیونکہ تم نے نماز نہیں پڑھی، اس نے جیسی نماز پہلے پڑھی تھی ویسی ہی پھر پڑھی تھی، پھر رسول اللہ ﷺ کے پاس آکر سلام کیا تو آپ ﷺ نے پھر فرمایا کہ تم پھر سے نماز پڑھ لو کہ تم نے نماز نہیں پڑھی ہے، پھر تیسری اس نے کہا کہ اس ذات پاک کی قسم جس نے آپ کو حق کے ساتھ بھیجا ہے کہ میں اس سے بہتر اور نہیں جانتا ہوں اس لئے آپ بہتر پڑھنے کا طریقہ مجھے سکھادیں، اس وقت رسول اللہ ﷺ نے اس سے فرمایا کہ تم جب نماز کے لئے کھڑے ہو تو تکبیر کہو پھر قرآن سے جو تمہیں یاد ہو اس میں سے جو آسان معلوم ہو پڑھو پھر رکوع کرو یہانتک کہ رکوع کی حالت میں اطمینان حاصل ہو جائے، پھر سر اٹھاؤ یہانتک کہ کھڑے ہونے کی حالت میں اعتدال حاصل ہو جائے، پھر سجدہ کرو یہانتک کہ سجدہ کی حالت میں تم مطمئن ہو جاؤ، پھر سر اٹھاؤ یہاں تک کہ بیٹھنے کی حالت میں مطمئن ہو جاؤ، پھر پوری نماز اسی طرح ادا کرو، یہانتک کہ مکمل ہو جائے۔ الفتح۔

یہ حدیث ابوداؤد، ترمذی اور نسائی بھی روایت کی ہے، اور ان میں سے ایک روایت کے آخر میں یہ جملہ بھی ہے **فان فعلت هذا فقد تمت صلوتك وما انتقصت من هذا فانما انتقصته من صلوتك** یعنی اگر تم نے اس طرح نماز پڑھ لی تو تمہاری نماز پوری ہو گئی، اور جو کچھ تم نے اس میں سے کم کیا وہی اس نماز میں سے کم کیا۔ الزیلعی۔ ان روایات میں سے بعض میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ اس اعرابی کی نماز پڑھنے کو نگاہوں سے دیکھتے جاتے تھے، اور وہ سلام کے بعد بیٹھ گیا تھا۔ اسی روایت کی بناء پر مصنفؒ نے لکھا کہ کھڑے ہو کر پڑھو۔ الخ. خلاصہ کلام یہ ہوا کہ یہ حدیث اس بات پر صراحۃ دلالت کرتی ہے کہ اعتدال و طمانینت کرنا ضروری ہے، اب یہ سوال ہوتا ہے کہ وہ ضروری فرض کی حد تک ہے یا واجب، اس بناء پر امام ابو یوسفؒ و شافعیؒ کا قول ہے کہ یہ فرض ہیں۔

**ولهما ان الركوع هو الانحناء والسجود هو الانخفاض لغة فيتعلق الركنية با لادنى فيهما وكذا فى الانتقال اذ هو غير مقصود و فى اخر ما روى تسميته اياه صلوة حيث قال وما نقصت من هذا شيئا فقد نقصت من صلاتك ثم القومه والجلسة سنة عندهما.**

ترجمہ:- اور ان دونوں کی دلیل یہ ہے کہ رکوع کے معنی جھکنا ہیں اور سجود نام ہے جھکنے کا باعتبار لغت کے، اس لئے رکنیت کا تعلق ان دونوں میں کم سے کم مقدار سے ہوگا، اسی طرح ایک حالت سے دوسری حالت میں منتقل ہونے میں بھی کیونکہ یہ بات مقصود اصلی نہیں ہے، اور اس حدیث میں جو بھی آخر میں بیان کی گئی ہے اس میں بھی ایسی حالت کا نام نماز ہی رکھا ہے اس طرح سے کہ اس میں یہ فرمایا ہے کہ بتائے ہوئے طریقہ میں سے جتنا بھی تم نے کم کیا وہ تم نے اپنی نماز میں سے کم کیا ہے، پھر قومہ اور جلسہ سنت ہے ان دو ائمہ کے نزدیک۔

## توضیح:- دلیل حدیث سے، قومہ و جلسہ

**ولهما ان الركوع هو الانحناء والسجود هو الانخفاض لغة ......الخ**

ان دونوں یعنی امام ابو حنیفہؒ اور محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ۔ ف۔ آیت پاک وَارْكَعُوا وَاسْجُدُوا میں نماز کے دو اجزاء یعنی رکوع اور سجود کے کرنے کا مطالبہ کیا گیا ہے، اور ان دونوں کے مفہوم میں کسی قسم کا ایسا اجمال نہیں ہے جسے بیان کرنا ضروری ہو کیونکہ۔ ف۔ ان الركوع الخ یعنی لغت میں رکوع یعنی جھک جانا اور سجود بمعنیٰ پست ہو جانا ہے۔ ف۔ پست ہو جانے سے مراد یہ ہے کہ سر زمین سے لگ جائے، اسی لئے لغت صراح میں لکھا ہے سجود، سر بر زمین نہادن۔ الہداد۔ یعنی سر زمین پر رکھنا، اس طرح اس کے لغوی معنی بالکل واضح ہیں۔ م۔ اسی بناء پر صرف جھک جانے اور چہرے کا کچھ حصہ زمین پر قبلہ رو رکھ دینے سے اس

کے معنی متحقق ہو جائیں گے۔ف۔

**فیتعلق الرکنیة بالادنی فیهما ......الخ**

پس ان دونوں ارکان کے تھوڑے تھوڑے حصے کا پایا جانا ہی کافی ہوگا۔ف۔ مطلب یہ ہے کہ اگر وہ حصے بھی نہ پائے جائیں تو رکوع و سجود کا ہونا ہی نہ پایا جائے، اس کے بعد رکوع یا سجود میں طمانینت کا ہونا تو وہ خود رکوع یا سجود نہیں ہے بلکہ اس پر عمل کو تھوڑی دیر تک کرتے رہنے کا نام طمانینت ہے۔

اس تفصیل سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ نفس رکوع و سجود اور شئی ہے اور ان میں طمانینت کا پایا جانا دوسری شئی ہے، اور یہ بات بھی معلوم ہو گئی کہ نفس فعل رکوع و سجود بغیر طمانینت کے پایا جا سکتا ہے، اور وہی فعل نماز میں فرض رکن ہے، اور طمانینت اس سے کچھ زائد عمل ہے، پس نص کے مطلق ہونے سے جس قدر ثابت ہے وہ صحیح ہو جائے اور حدیث سے جس طمانینت کا ثبوت ہوتا ہے اس پر وہ عمل موقوف نہ ہو، ورنہ یہ لازم آئے گا کہ اس حدیث سے نص سے ثابت شدہ عمل رکوع وغیرہ منسوخ ہو جائے حالانکہ یہ بات غلط ہے۔الفتح۔

البتہ امام ابو یوسفؒ یہ کہہ سکتے ہیں کہ نماز اپنے لغوی معنی میں نہیں ہے، اس لئے شرعی مراد میں اجمال ہے، اور اس اجمال کا بیان حدیث سے اس طرح ہو رہا ہے کہ رکوع و سجود سے مراد اتنی دیر تک اس حالت پر رہنا کہ اس میں تین بار تسبیح کہہ سکے، اس طرح اس حدیث سے نص کا منسوخ ہونا لازم نہیں آتا بلکہ صرف یہ لازم آتا ہے کہ یہ حدیث اس کے لئے بیان ہے جس سے نص کی وضاحت ہوتی ہے، اس شبہ کا یہ جواب دیا جا سکتا ہے کہ عبداللہ بن مسعودؓ کی حدیث سے اس روایت کا تعارض لازم آتا ہے، پس اس مقصد کے لئے جو اصل ہے وہ لغت ہے اور اسی پر حکم کی بنیاد باقی رہی۔م۔

**و کذا فی الانتقال اذ هو غیر مقصود......الخ**

ور یہی حال انتقال کا ہے کیونکہ وہ خود مقصود نہیں ہے۔ف۔ یعنی رکوع سے سجدہ کے لئے اور ایک سجدہ سے دوسرے سجدہ کے لئے منتقل ہونا خود مقصود نہیں ہے۔ بلکہ یہ انتقال معنی تو سجدہ ور رکوع کے معنی کے واسطہ سے ہے، پس معلوم ہوا کہ قومہ و جلسہ فرض نہیں ہیں۔

**و فی اخر ما روی تسمیته ایاه صلوة حیث قال و ما نقصت من هذا شیئا فقد نقصت من صلاتك......الخ**

اور خود وہ حدیث ابو یوسفؒ نے روایت کی ہے اس کے آخر میں اس عمل صلوۃ کو بھی صلوۃ ہی کہا ہے جس میں اعتدال و طمانینت نہیں ہے، کیونکہ اس کے آخر میں یہ جملہ ہے **و ما نقصت من هذا الخ**۔ف۔ یعنی رسول اللہ ﷺ نے آخر میں اس اعرابی کو یہ بھی کہا جیسا کہ ابو داؤد وغیرہ کی ایک روایت ہم نے ذکر کی ہے، اور سنن کی اعرابی والی حدیث میں ہے کہ جب رسول اللہ ﷺ نے اعرابی سے پہلے یہ فرمایا کہ واپس جاؤ اور نماز پڑھو کیونکہ تم نے نماز نہیں پڑھی تو رفاعہ بن رافعؓ نے کہا کہ دوسرے صحابہ کے لئے یہ بات بہت پریشان کن رہی کہ جو شخص خفت کے ساتھ نماز پڑھے تو اس کی نماز بالکل ادا نہ ہو، مگر آخر میں جب یہ فرمایا کہ **فاذا انتقصت منه شیئا فقد انتقصت من صلوتك** کہ تم نے ان اعمال میں جتنی کمی کی اتنی ہی کمی نماز میں کر لی، تو رفاعہؓ نے کہا کہ اس فرمان سے صحابہ کو بہت اطمینان ہو گیا کہ جس نے نماز میں ان چیزوں کی کمی کی تو اس کی نماز میں سے اتنی کمی ہوئی اور کل نماز بے کار نہیں گئی، ترجمہ ختم ہوا۔

اس تحقیق کے بعد یہ بات متحقق ہو گئی کہ عینی اور ابن الہمامؒ کا امام ابو یوسفؒ کے مسلک کو ثابت کرنے کے لئے طویل بحث کرنے کی کوئی ضرورت ہی نہیں ہے، البتہ امام شافعیؒ کے مسلک کے مطابق اعتدال اور طمانینت کو رکن ثابت کرنا کسی حد تک درست ہو سکتا ہے لیکن امام ابو یوسفؒ کے حق میں مشکل ہو گا کیونکہ ان کے نزدیک بھی ان چیزوں کا ثبوت واجب کے درجہ میں

ہے جبکہ امام شافعیؒ بعض وجوب کو رکن قرار دیتے ہیں لیکن تو امام اعظمؒ کے اس اصول سے متفق ہیں کہ کسی چیز کو رکن ماننے کے لئے دو باتوں کا ہونا ضروری ہے ایک تو یہ کہ اس کا ثبوت قطعی سے ہو دوسری یہ کہ دوسری کوئی دلیل اس کی معارض اس طرح کی نہ ہو وہ نفس فعل میں سے نہ ہو، جبکہ اس بحث میں ان دونوں چیزوں کا ثبوت دلیل قطعی سے بہت مشکل ہے، اور یہ بات پہلے گذر چکی ہے کہ اس مسئلہ میں ائمہ کرام سے کوئی صریح روایت ثابت نہیں ہے۔م۔

**ثم القومه والجلسة سنة عندهما......الخ**

پھر رکوع کے بعد کھڑا ہونا یعنی قومہ کرنا اور دونوں سجدوں کے درمیان بیٹھنا یعنی جلسہ کرنا امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک سنت ہے۔ف۔ یعنی ایک بار تسبیح کہنے کے اندازے سے۔م۔ یعنی تمام مشائخ میں متفق علیہ ہے۔ف۔ میں کہتا ہوں کہ محیط میں قومہ کے ترک ہو جانے سے سجدہ سہو کو واجب کہا ہے، اور اس مسئلہ میں کسی کا اختلاف بھی بیان نہیں کیا ہے، جیسا کہ دوسری واجب چیزوں کے بیان میں گذرا۔ فافہم۔م

**وكذا الطمانينة فى تخريج الجرجانىؒ وفى تخريج الكرخىؒ واجبة حتى تجب سجدتا السهو بتركها عنده.**

ترجمہ:۔اور جرجانیؒ کے تحقیق کے مطابق طمانینت کا بھی یہی حال ہے، لیکن کرخیؒ کی تحقیق میں واجب ہے یہانتک کہ ان کے مذہب کے مطابق اس طمانینت کے ترک سے بھی سجدہ سہو واجب ہو جاتا ہے۔

## توضیح:۔ طمانینت کے بارے میں جرجانی اور کرخیؒ کی تحقیق

**وكذا الطمانينة فى تخريج الجرجانىؒ وفى تخريج الكرخىؒ واجبة ......الخ**

اور جرجانیؒ کی تحقیق میں طمانینت کا بھی یہی حال ہے۔ف۔ یعنی طمانینت کے مسئلہ میں مشائخ کی تحقیق میں اختلاف ہوا ہے، چنانچہ ابو عبداللہ الجرجانی (جو کہ ابو بکر الرزای کے شاگرد ہیں اور وہ کرخیؒ کے شاگرد ہیں) کی تحقیق میں یہ بھی سنت ہے کیونکہ طمانینت کا عمل تو رکن نماز رکوع یا سجدہ کے پورا کرنے کے ہے، لہذا وہ سنت ہوئی۔ مع۔ لیکن کرخیؒ کی تحقیق میں طمانینت واجب ہے، اسی بناء پر ان کے نزدیک اس کے ترک ہو جانے سے سہو کے دو سجدے لازم ہوتے ہیں۔

ف۔ ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ یہی قول اولیٰ ہے کیونکہ حدیث میں جو یہ فرمان ہے انك لم تصل یعنی تم نے تو نماز ہی نہیں پڑھی، یہ اگرچہ طرفینؒ کے نزدیک مجازی معنی پر محمول ہے یعنی تم نے نقص سے خالی اچھی اور مکمل نماز نہیں پڑھی، لیکن اتنی ناقص پڑھی کہ گویا کچھ نہیں پڑھی، اور اس کا اعادہ واجب ہے اس لئے یہ ایسا مجاز ہوا جو حقیقت کے بالکل قریب ہے، اور اس وجہ سے بھی کہ طمانینت پر ہیشگی کرنا اور ہمیشہ اسی طرح پڑھنا تو وجوب کی دلیل ہے۔

امام محمدؒ سے ایک بار سوال کیا گیا کہ جو شخص نماز میں طمانینت نہ کرے اس کی نماز کا کیا حکم ہوگا، تو فرمایا کہ مجھے اس بات کا خوف ہوتا ہے کہ اس کی نماز ہی جائز نہ ہو، اور امام سرخسیؒ اور ابو اللیثؒ نے فرمایا ہے کہ اس کے ترک ہونے سے نماز کا اعادہ لازم ہے، اور بعض مشائخ نے فرمایا کہ دوسری بار ادا کرنے سے ہی اس کی ادائیگی سے سبکدوشی ہوگی اس سے پہلے نہیں، اس کے بعد اس کے اعادہ کے واجب ہونے میں کوئی شبہ بھی باقی نہیں رہا، کیونکہ یہی حکم ہر ایسی نماز میں ہے جو کراہت تحریمی کے ساتھ ادا ہوئی ہو، ساتھ ہی فرض نماز دوبارہ ادا نہیں کی جاسکتی ہے، بلکہ دوسری بار ادا کی ہوئی نماز پہلی نماز کی کمی کو پورا کرنے والی ہو جائے گی، مگر بعض مشائخ نے جو یہ حکم دیا ہے کہ دوسری بار ایسی نماز کو ادا کرنا فرض ہے، تو اس کہنے کا مطلب یہ نکلا کہ پہلی بار کی ادائیگی سے فرض ساقط نہیں ہوا تھا بلکہ باقی رہ گیا تھا، اور یہ حکم اسی وقت دیا جاتا ہے جبکہ کوئی رکن چھوٹا ہو اور واجب نہ چھوٹا ہو، اور ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ ابو یوسفؒ کے نزدیک قومہ و جلسہ و طمانینت سب فرض ہیں، اس دلیل کی وجہ سے کہ یہ تمام کام ہمیشہ کئے

جاتے تھی ان پر مواظبت تھی، جیسا کہ اس سے پہلے بیان کیا جاچکا ہے۔ ترجمہ ختم ہوا۔
یعنی آیت میں اَقِیمُوا الصَّلٰوۃَ کا حکم مجمل ہے، اب جبکہ رسول اللہ ﷺ نے قومہ اور جلسہ میں اعتدال اور رکوع و سجود میں طمانینت پر ہمیشگی فرمائی تو اس عمل سے اس بات کی وضاحت ہوگئی کہ یہ بھی ان ارکان میں شامل ہیں جو مفروض ہیں، ایسا ہی کہا گیا ہے۔ بلکہ یہ بتایا جاچکا ہے کہ رکوع و سجود سے ان کے لغوی معنی مقصود نہیں ہیں بلکہ شرعی معنی مقصود ہیں، پس جب فرمان باری تعالیٰ میں لفظ اقیموا جو امر کا صیغہ ہے اس سے مفہوم شرعی کا قصد ہوا ہے تو یہی فرض ہوا، اور اس مفہوم شرعی میں معنی اعتدال بھی داخل ہیں۔ م۔ اور ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ طمانینت کے متعلق یہ بات معلوم ہوگئی کہ وہ قول اصح میں امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے قول کے مطابق واجب ہے، اس لئے قومہ و جلسہ بھی رسول اللہ ﷺ کی مواظبت اور مداومت کرنے کی وجہ سے واجب ہی ہونا چاہئے۔ الفتح۔ اور اس دلیل سے بھی کہ بخاریؒ نے ایک حدیث میں بیان کی ہے کہ حضرت حذیفہؓ نے ایک ایسے شخص کو دیکھا تھا جو اپنا رکوع و سجود پورا ادا نہیں کرتا تھا اور اس نے یہ بتایا تھا کہ ایک زمانہ سے اس طرح پڑھتا چلا آرہا ہے تو حضرت حذیفہؓ نے اس سے فرمایا کہ تم نے اب تک اللہ کے واسطے نماز نہیں پڑھی ہے، اور اگر تم اس حال میں مرجاتے تو صحیح طریقہ پر نہیں مرتے۔ ع۔

**وعن انس ان النبی ﷺ قال اقیموا ا لرکوع والسجود فواللہ الی لاراکم من بعد ظهری اذا رکعتم وسجدتم،** متفق علیہ اور حضرت انسؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ تم رکوع اور سجود کو قائم کرو یعنی ٹھہر ٹھہر کر ادا کرو، کیونکہ اللہ کی قسم تم جب رکوع اور سجدہ کرتے ہو تو میں تم کو اپنی پیٹھ پیچھے سے دیکھتا ہوں، بخاری اور مسلمؒ دونوں نے اس کی روایت کی ہے، **وعنہ مرفوعا اعتدلوا فی السجود ولایبسطن احدکم ذراعیه انبساط الکلب رواہ الخمسة۔** م۔
یعنی ان سے ہی یہ دوسری روایت بھی مرفوعا منقول ہے کہ تم سجدہ میں اعتدال کرو، اور تم میں سے ایک بھی اپنے دونوں ہاتھوں کو کتوں کی طرح ہرگز نہ پھیلائے صحاح ستہ میں سے پانچ نے اس کی روایت کی ہے۔ م۔

اور اس دلیل سے بھی کہ حضرت ابو مسعود بدریؓ سے یہ حدیث مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے **لاتجزی صلوۃ لایقیم الرجل فیھا ظھرہ فی الرکوع والسجود،** یعنی کسی کی ایسی نماز ادا نہیں ہوتی جس میں آدمی اپنی پیٹھ کو رکوع و سجود میں ٹھیک قائم نہ کرے، اس کی روایت ابو داؤد، ترمذی، نسائی، ابن ماجہ، دار قطنی اور بیہقی نے کی ہے، اور ترمذی نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے اور اس میں امید کرتا ہوں کہ اس کا یہی حکم امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک بھی ہے۔ الفتح۔ یعنی مشائخ نے جو اپنی تحقیقات کے بعد فیصلہ کیا ہے اس کے برخلاف ہم یہ امید کرتے ہیں کہ طرفینؒ کے نزدیک وہی حکم ہے جو حدیث میں مذکور ہے۔ م۔

اور قاضی خان کا یہ قول بھی اسی پر دلالت کرتا ہے کہ اگر کوئی نمازی رکوع کرنے کے بعد فوراً وہیں سے سر اٹھائے بغیر سجدہ میں چلا جائے تو امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے قول کے مطابق اس کی نماز جائز ہوگی البتہ سجدہ سہو لازم ہوگا حالانکہ حدیث میں تو صاف صاف یہ فیصلہ سنایا گیا ہے: **لایجزی صلوۃ...... الخ،** کہ نماز جائز نہ ہوگی، جواب یہ دیا جائے گا حدیث کا لفظ لایجزی فعل منفی ہے جو اجزاء سے مشتق ہے اور اس مصدر کے معنی کے بارے میں بیضاویؒ نے اصول میں کہا ہے کہ اجزاء ایسے ادا کرنے کو کہتے ہیں جو پورے طور پر مکمل تو نہ ہو مگر کافی ہو، اس سے مکمل ادائیگی میں کمی ثابت ہوتی ہے جس کی تلافی سجدہ سہو کی تلافی سے ہو جاتی ہے، اسی جواب سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ رکوع و سجود میں جو رکن نماز ہیں ان میں طمانینت فرض نہیں ہے، اور اس سے لغوی معنی مراد ہیں ورنہ حدیث میں **لایجزی** کی بجائے **لایجوز** ہوتا، یعنی جائز نہیں ہوگی، اور یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ امام شافعیؒ کے اصول کے مطابق بھی جائز ہی ہونا چاہئے اجزاء یعنی کافی کہنے کی تو کوئی بات ہی نہیں ہے، اس لئے اس اصل کے خلاف ان کا قول نہیں ہونا چاہئے، اسی طرح امام ابو یوسفؒ کے متعلق ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ ان کے نزدیک فرض سے مراد یہ ہے کہ عملی طور سے ہونا ضروری ہے یعنی واجب قوی ہے، اس تفسیر کی بناء پر ہمارے ائمہ ثلاثہ میں کوئی اختلاف باقی نہ رہا، اور یہ بات

اچھی طرح واضح ہو گئی کہ دلیل کی روشنی میں طمانینت، قومہ اور جلسہ تینوں میں سے ہر ایک عمل واجب ثابت ہے۔
ف۔ پوری بحث کا خلاصہ یہ ہوا کہ آیت پاک اَقِیمُوا الصَّلٰوۃَ اور ارْکَعُوْا وَاسْجُدُوْا میں اصل مطلوب رکوع اور سجود ہے اور ابن مسعودؓ کی حدیث سے یہ معلوم ہوا کہ رکن اپنے لغوی معنی میں ہے، اور لغت ہی استعمال میں اصل ہے، اور طمانینت واجب اور اعرابی کی حدیث میں یہی چیز مطلوب ہے، اس طرح یہ سب باتیں واجب ثابت ہوئیں، اسی اشکال کی بناء پر ہم نے اس فصل کی ابتداء میں فرائض ذکر کرتے ہوئے کہا تھا کہ ان میں سے اکثر باتیں واجبات سے ہیں، اور یہ کہ دلیل کی روشنی میں ہمیں ان باتوں کو فرائض کہنے میں اشکال ہے، اس بحث میں اچھی طرح غور کرنے کی ضرورت ہے۔ م۔ اب یہ معلوم ہونا چاہئے کہ مشائخ نے فرمایا ہے کہ نمازی جب سجدہ کرنے کا ارادہ کرے۔ ھ۔ تو سب سے پہلے اپنے گھٹنے رکھے اور اگر موزے پہنے ہو تو پھر پیشانی رکھے، اور ہاتھوں کو کانوں کے مقابل اور انگلیوں کو قبلہ رخ رکھے، اور ہتھیلیوں پر زور دے، اور ہاتھوں کو دونوں بغل سے جدا رکھے، اور کہنیوں کو زمین پر نہ بچھائے، اور پیٹ کو رانوں سے جدا رکھے، مگر عورت اپنے ہاتھوں جدا رکھے، اور پیٹ کو ران پر بچھادے، الخلاصہ وغیرہا۔

**ویعتمد بیدیه علی الارض، لان وائل بن حجرؓ وصف صلاة رسول اللهﷺ فسجد وادعم علی راحتیه ورفع عجیزته، ووضع وجهه بین کفیه ویدیه حذاء أذنیه، لماروی انه علیه السلام فعل کذلك.**

ترجمہ: -اور سجدہ میں جانے کے وقت اپنے دونوں ہاتھوں سے زمین پر ٹیک لگائے، اس لئے کہ حضرت وائل بن حجرؓ نے رسول اللہﷺ کی نماز کی کیفیت اپنے عمل سے اس طرح بیان کی کہ سجدہ میں گئے اس طرح سے کہ اپنی ہتھیلیوں پر زور دیا اور اپنے سرین کو اٹھایا، اور اپنے چہرہ کو اپنی دونوں ہتھیلیوں کے درمیان اور اپنے دونوں ہاتھوں کو اپنے دونوں کانوں کے بالمقابل رکھا، کیونکہ روایت سے ثابت ہے کہ رسول اللہﷺ نے بھی اسی طرح کیا ہے۔

## توضیح: -رکوع سے سجدہ میں جانے کی کیفیت

## سجدہ میں زمین پر ہاتھ بچھانا اور ان کے درمیان چہرہ رکھنا

**ویعتمد بیدیه علی الارض، لان وائل بن حجرؓ وصف صلاة رسول اللهﷺ فسجد......الخ**

اور سجدہ کرتے وقت اپنے دونوں ہاتھوں سے زمین پر ٹیک لگائے۔ ف۔ مگر حق یہ ہے کہ پہلے گھٹنے رکھنا اولیٰ ہے البتہ جب عمر زیادہ ہو جائے یا موزے پہنے ہوئے ہو تب پہلے ہاتھوں سے ٹیک دے بعد میں گھٹنے رکھے، اور یہی صحیح مسلم کی حدیث میں ہے۔ م۔ لان وائل الخ کیونکہ وائل بن حجرؓ نے رسول اللہﷺ کی نماز کی نقل دکھاتے ہوئے سجدہ کیا تو دونوں ہتھیلیوں پر ٹیک لگایا اور سرین کو اونچا رکھا۔

ف۔ یہ حدیث وائلؓ سے نہیں ملی مگر ابو یعلی الموصلی نے براء بن عازبؓ سے روایت کی جس کے الفاظ اس طرح ہیں حدثنا **محمد بن الصباح حدثنا شریك عن ابی اسحق قال وصف البراء بن عازب السجود فسجد وادعم علی کفه ورفع عجیزته وقال هکذا کان رسول اللهﷺ یسجد،** یعنی ابو اسحٰق نے کہا کہ براء بن عازب نے سجدہ کی نقل کی اس طرح سے کہ سجدہ کیا اور ہتھیلی پر ہاتھ کو ٹیک دیا، اور سرین اونچی کی اور کہا کہ رسول اللہﷺ اسی طرح سجدہ کرتے تھے، اس کی روایت ابی داؤد اور نسائی نے کی ہے، اور نوویؒ نے خلاصہ میں کہا ہے کہ اس کو بیہقی و ابن حبان نے بھی روایت کیا ہے، اور یہ حدیث حسن ہے۔ مع۔ ف۔

**ووضع وجهه بین کفیه ویدیه حذاء أذنیه، لماروی انه علیه السلام فعل کذلك......الخ**

اور اپنے چہرہ کو دونوں ہتھیلیوں کے بیچ میں اور دونوں ہاتھوں کو دونوں کانوں کے بیچ میں رکھے۔ ف۔ یہی قول احمد کا

ہے۔ع۔ لما روی الخ کیونکہ روایت سے ثابت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے سجدہ کیا تو اپنے چہرہ کو اپنی دونوں ہتھیلیوں کے درمیان رکھا، اس کی روایت مسلم نے کی ہے، اور اسحٰق بن اس طرح روایت کی ہے کہ **اخبرنا الثوری عن عاصم بن کلیب عن ابیه عن وائل بن حجرؓ قال رمقت النبی ﷺ فلما سجد وضع یدیه حذاء اذنیه**. یعنی میں رسول اللہ کو دیکھتا رہا، یہاتنک کہ جب آپ نے سجدہ کیا تو دونوں ہاتھوں کو دونوں کانوں کے مقابل میں رکھا۔ اس کی روایت عبد الرزاق نے اپنے مصنفؒ میں کی ہے، اور طحاویؒ نے حفص بن غیاث عن الحجاج عن ابی اسحٰق روایت کی ہے کہ ابو اسحٰقؒ نے کہا ہے کہ میں نے براء بن عازبؓ سے پوچھا کہ رسول اللہ ﷺ نماز میں اپنی پیشانی کہاں رکھتے تھے، تو کہا کہ دونوں ہتھیلیوں کے درمیان۔ فع۔ اس قسم کی حدیثیں حجت ہیں، اور امام شافعیؒ کے نزدیک دونوں ہتھیلیوں کو...... الخ کندھوں کو سامنے رکھے، جس کی دلیل ابو سعید ساعدیؓ کی حدیث ہے، جیسا کہ صحیح بخاری میں ہے اور ایسی ہی روایت ابوداؤد اور ترمذی میں بھی ہے، لیکن بخاریؒ کی اسناد میں فلیح بن سلیمان جو راوی ہیں وہ اگر کبار علماء میں سے ہیں اور تمام صحاح ستہ والوں نے ان سے روایت کی ہے اس کے باوجود ذہبیؒ نے میزان میں ذکر کیا ہے کہ نسائی وابن معین وابو حاتم وابو داؤد و یحییٰ بن سعید القطان اور ساجیؒ انہیں ضعیف کہا ہے۔ مف۔

اسی بناء پر ابن معین اور ابو حاتم اور نسائیؒ نے کہا ہے فلیح بن سلیمان قوی نہیں ہیں، اور یحیؒ سے مروی ہے کہ وہ ثقہ نہیں ہیں اور دوسری روایت میں کہا ہے کہ وہ ضعیف ہیں اور تیسری روایت میں کہا ہے کہ انہیں حجت میں پیش نہیں کیا جائے، ابن معینؒ نے کہا ہے کہ یہ تین شخص ایسے ہیں کہ ان کی حدیث قبول کرنے سے پرہیز کرنا چاہئے، ا۔ تحویل بن مصرف۔ نمبر ۲۔ ایوب بن عتبیہ، نمبر۔ فلیح بن سلیمان، ساجیؒ نے کہا ہے کہ فلیح کو وہم ہوتا ہے، اور ابن معینؒ نے ابو کامل سے نقل کیا ہے کہ ہم فلیح پر اتہام رکھتے تھے، ابو داؤدؒ نے کہا ہے کہ فلیح حجت میں لانے کے لائق نہیں ہیں، دار قطنیؒ نے کہا ہے کہ معتبر اماموں نے فلیح کے بارے میں اختلاف کیا ہے، لیکن فی الحقیقت ان میں کچھ بات نہیں ہے۔م۔

ابن الہمام نے کہا ہے کہ فلیح کے بارے میں اگرچہ یہ اقوال مذکورہ موجود ہیں مگر قول راجح یہی ہے کہ یہ قابل حجت ہیں، اسی بیان کی وجہ سے حضرت وائلؓ کی وہ حدیث جو صحیح مسلم میں ہے ترجیح دی گئی ہے، عینیؒ نے بھی ایسا ہی کہا ہے۔

واضح ہو کہ بندہ مترجم کے لئے یہ بات مشکل معلوم ہوتی ہے کہ ایسے واقعات اور افعال میں سے کسی ایک پر ہی اکتفاء اور حصر کرلیا جائے کہ یہی فعل صحیح ہے کیونکہ ایسے مواقع میں اس بات کا احتمال باقی رہتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے دونوں طرح وہ عمل کیا ہو، یعنی کبھی اپنی ہتھیلیاں کندھوں کے مقابل اور کبھی کانوں کے برابر رکھی ہوں، اور آپ کے تمام ایسے افعال میں اسی طرح ہونا ممکن ہے ہاں اگر کوئی فعل اس طرح کا نقل کیا گیا ہو کہ اسی طرز پر آپ نے ہمیشہ عمل کیا ہو، اسی بناء پر ابن الہمامؒ نے یہ بات بہت اچھی کہی ہے کہ اس طرح کہنا چاہئے کہ سنت طریقہ یہ ہے کہ مذکورہ دونوں طریقوں میں سے جس طریقہ پر عمل آسان ہو وہ کرلے تا کہ ساری مرویات میں اتفاق ہو جائے اور کوئی اختلاف باقی نہ رہے، اس طرح سے کہ آپ ﷺ کبھی اس طرح کرتے اور کبھی اس طرح کرتے البتہ اتنا فرق ہے کہ کانوں کے مقابل ہتھیلیوں کے رکھنے میں ہاتھوں کا اپنے پہلو سے جدا رکھنے پر آسانی سے عمل ہو جاتا ہے جو کہ خود ایک مسنون عمل ہے، بیان ختم ہوا، اور میں مترجم بھی یہی کہتا ہے کہ یہی فیصلہ معقول ہے۔

**قال وسجد على انفه وجبهته، لان النبي عليه السلام واظب عليه، فان اقتصر على احدهما جاز عند ابي حنيفة، وقالا لايجوز الاقتصار على الانف الا من عذر، وهو رواية عنه، لقوله عليه السلام: امرت ان اسجد على سبعة اعظم، وعَدَّ منها الجبهة، ولابي حنيفة ان السجود يتحقق بوضع بعض الوجه المأمور به، الا ان الخد والذقن خارج بالاجماع، والمذكور فيما روى الوجه في المشهور.**

ترجمہ:۔ اور کہا کہ اپنے ناک اور اپنے پیشانی پر سجدہ کرے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے اس پر ہمیشگی کی ہے، اس لئے ان دونوں میں سے کسی ایک پر اکتفاء کرے گا تو بھی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ایسا کرنا جائز ہوگا، لیکن صاحبینؒ نے کہا ہے کہ بغیر عذر

کے صرف ناک پر اکتفاء کرنا صحیح نہ ہوگا اور یہی خود امام اعظمؒ کے نزدیک بھی ایک روایت ہے رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی بناء پر کہ مجھے اس بات کا حکم دیا گیا ہے کہ میں سات ہڈیوں پر سجدہ کروں اور ان سات میں سے ایک پیشانی کو بھی شمار کیا ہے، اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ چہرہ کے کچھ حصہ کو زمین پر رکھنے سے ہی سجدہ ثابت ہو جاتا ہے، اور اس کا ہمیں حکم دیا گیا ہے البتہ اجماع کی وجہ سے رخسار اور ٹھوڑی چہرے سے خارج ہیں اور وہ روایت جو اوپر مذکور ہوئی اس کی مشہور روایت میں لفظ الوجہ یعنی چہرہ ہے۔

## توضیح: -ناک اور پیشانی پر سجدہ، صرف ناک پر سجدہ کرنا، حدیث سے دلیل

**قال وسجد علی انفه وجبهته......الخ**

اپنی ناک اور پیشانی پر سجدہ کرے۔ف۔ناک سے مراد وہ جگہ ہے جو سخت ہے اور سامنے کا حصہ جو حصہ ہوتا ہے مراد نہیں ہے۔ف۔اور پیشانی کی حد یہ ہے کہ ایک کنپٹی سے دوسری کنپٹی تک اور بھنوؤں کے نیچے سے سر کے پیالہ تک۔د۔اور اس بات پر اجماع ہے کہ ان تمام حصوں کا رکھنا واجب نہیں ہے۔ مفع۔ کہا گیا ہے کہ پیشانی کے اکثر حصہ کو رکھنا واجب ہے، اور دوسرا قول ہے کہ یہ فرض ہے جیسا کہ بعض پیشانی کو رکھنا بالاتفاق فرض ہے۔د۔

**لان النبی علیه السلام واظب علیه......الخ**

کیونکہ نبی کریم ﷺ نے اس پر مداومت فرمائی ہے۔ف۔یعنی سجدہ میں ناک اور پیشانی دونوں رکھتے تھے، جیسا کہ ابو حمید ساعدی کی حدیث میں ہے، پھر سجدہ کیا اور اس میں اپنی ناک اور پیشانی کو زمین پر رکھا، صحیح بخاری وابوداؤد اور نسائی، اسی کی مانند وائلؓ کی حدیث ہے، طبرانی اور ابو یعلی نے اس کی روایت کی ہے۔

**فان اقتصر علی احدهما جاز عند ابی حنیفة......الخ**

اگر سجدہ میں فقط ناک پر یا فقط پیشانی پر اکتفاء کیا، تو بھی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جائز ہے۔

ف۔لیکن اس میں قول پر **وقالا لایجوز الخ** اور صاحبینؒ نے کہا ہے کہ مجبوری کے علاوہ عام حالات میں صرف ناک پر اکتفاء کرنا جائز نہیں ہے۔ف۔ مثلاً پیشانی میں زخم ہو، اس مثال سے یہ بات معلوم ہوئی کہ صاحبینؒ کے نزدیک بھی صرف پیشانی پر اکتفاء کرنا جائز ہے، اور نہایہ میں اس بات کی تصریح کر دی ہے جیسا کہ فتح القدیر میں ہے، لیکن تحفہ اور بدائع سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ امام اعظمؒ کے نزدیک مکروہ بھی نہیں ہے، اور المفید اور المزید کی عبارت سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ صاحبینؒ کے نزدیک مکروہ ہے، برخلاف ناک پر اکتفاء کرنے کے کہ بلاعذر ناک پر اقتصار کرنا جائز ہی نہیں ہے، لیکن امام اعظمؒ کے نزدیک جائز مگر مکروہ ہے، اور درر میں ہے کہ امام صاحب نے صاحبینؒ کے قول کی طرف رجوع کر لیا ہے، یہی قول صحیح ہے، اور اسی پر فتویٰ ہے۔

اور مصنفؒ نے فرمایا ہے **هو رواية عنه الخ** یہی امام صاحب سے ایک روایت ہے، رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ میں اس بات کا حکم دیا گیا ہوں کہ میں سات ہڈیوں پر سجدہ کروں، اور ان میں سے پیشانی کو بھی شمار کیا ہے۔ف۔چنانچہ فرمایا ہے پیشانی پر، اور دونوں ہاتھوں پر اور دونوں گھٹنوں پر اور دونوں قدموں کے کناروں پر، یہ حدیث حضرت ابن عباسؓ سے صحاح کی مروی ہے۔فع۔اس کی توجیہ اس طرح سے ہے کہ ان اعضاء میں پیشانی کا شمار ہے، لیکن ناک شمار نہیں ہے، اس لئے صرف ناک پر سجدہ کرنا جائز نہیں ہوگا، سجدہ نام ہے زمین پر چہرہ رکھنے کا۔اس چہرہ سے اس کا پورا حصہ رکھنا مراد ہے، اور اس کا پورے اجزاء بھی مراد نہیں ہے۔بالاتفاق۔اسی بناء پر گال وغیرہ اس سے خارج ہیں، لہذا چہرہ جو ایک کل ہے اس کے اس جز کو متعین کرنا ضروری ہے جس کے رکھنے سے سجدہ ادا ہو جائے چنانچہ اس مجمل کو اس حدیث سے واضح کر دیا گیا، اور نقص کا مفہوم ظاہر ہو گیا، اور ناک پر سجدہ کرنے کا یقیناً مداومت پائی گئی ہے اس لئے اس کا ترک کرنا مکروہ ہوگا، اور یہ بھی معلوم ہونا چاہئے اس بیان کی ہوئی

حدیث میں جن ہڈیوں پر سجدہ کرنے کا حکم ہے ان میں دونوں ہاتھوں اور گھٹنوں کا بھی ذکر ہے، اگرچہ قرآن پاک پر ان کا ذکر نہیں ہے، اس میں مزید گفتگو عنقریب آئے گی۔م۔

**ولابی حنیفة ان السجود یتحقق بوضع بعض الوجه المأمور به......الخ**

اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ چہرہ کے بعض حصہ کو زمین پر رکھنے سے ہی سجدہ متحقق ہو جاتا ہے، اور قرآن پاک میں اسی بات کا حکم دیا گیا ہے۔ف۔الحاصل قرآن میں جو حکم ہے وہ مطلق ہے اور مجمل نہیں ہے الا ان الخد الخ البتہ چہرہ کے اجزاء میں سے کچھ مثلاً گال اور ٹھوڑی تو بالاتفاق اس حکم سے خارج ہیں۔ف۔ مطلب یہ ہے کہ آیت مطلق ہونے کی وجہ سے ان حصوں پر حکم لاحق ہوتا تھا لیکن اجماع امت سے یہ اجزاء اس حکم میں داخل نہیں ہیں، یعنی ساری امت کا اس بات پر اتفاق ہے کہ آیت میں یہ اجزاء مراد نہیں ہیں۔

الحاصل چہرہ میں سے ٹھوڑی اور گال کے ماسوا باقی اجزاء پر سجدہ کرنا جائز ہے، اور جس حدیث میں جبہہ (پیشانی) کا ذکر ہے وہ مشہور ہے والمذکور فیما روی الخ کیونکہ مشہور روایت میں جو مذکور ہے وہ وجہ یعنی چہرہ ہے۔ف۔اس طرح یہ روایت بھی اس بات میں متفق ہوئی کہ گال اور ٹھوڑی کے ماسوا باقی تمام چہرہ سے، سجدہ جائز ہے، حضرت عباسؓ بن عبدالمطلب کی ایک روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جب بندہ سجدہ کرتا ہے تو اس کے ساتھ سات اعضاء بدن سجدہ کرتے ہیں چہرہ، دونوں ہتھیلیاں دونوں گھٹنے اور دونوں قدم، ابوداؤد، ترمذی، نسائی، ابن ماجہ، ابن حبان، حاکم، ابویعلی اور طحاوی نے اس اس کی روایت کی ہے، عینیؒ نے کہا ہے کہ مصنفؒ کا یہ کہنا ٹھیک نہیں ہے کہ مشہور روایت میں لفظ وجہ یعنی چہرہ ہے، کیونکہ مشہور روایت میں لفظ جبہہ ہی ہے، اور صحیح مسلم کی روایت میں ہے کہ مجھے حکم دیا گیا ہے کہ ان سات ہڈیوں پر سجدہ کروں یعنی پیشانی، ناک دونوں ہاتھ دونوں گھٹنے اور دونوں قدم اس حدیث میں ناک پیشانی کے تابع ہے ورنہ تعداد بجائے سات کے آٹھ ہو جائے گی، اور صحاح ستہ کی اس مذکورہ روایت میں جو حضرت ابن عباسؓ سے منقول اس میں جبہہ کے بیان کے وقت ناک کی طرف ہاتھ سے اشارہ مذکور ہے، اور حق بات یہ ہے کہ عباسؓ بن عبدالمطلب کی حدیث میں لفظ چہرہ یا اراب کی مراد یہ معلوم ہوگئی کہ وہ چہرہ ہی ہے، کیونکہ اس میں کسی طرح بھی پورا چہرہ مراد نہیں ہے۔

ف۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ جب یہ بات واضح ہوگئی کہ الوجہ یعنی چہرہ سے مراد جبہہ کا بیان ہے تو وہ آیت جو مجمل ہے اس کا بیان بھی اسی سے ہو گیا، اور اسی وجہ سے کہ حق بات یہی ہے کہ آیت مجملہ تو مشائخ نے صاحبینؒ کے قول پر ہی فتویٰ دیا ہے، اسی لئے امام اعظمؒ کا اسی طرح رجوع کرنا بھی اسد بن عمرو کی روایت کے موافق صحیح ثابت کیا ہے، اور یہ بات بھی معلوم ہونی چاہئے کہ جب یہ حدیث آیت کے لئے بیان ٹھہری تو لازم ہوگا کہ دونوں ہاتھوں اور دونوں گھٹنوں پر بھی سجدہ کرنا فرض ہو کیونکہ یہ بات تو کسی طرح مناسب نہیں ہے کہ حدیث کے ایک جزو کو بیان رکھا جائے اور باقی اجزاء کو ترک کر دیا جائے، لیکن ہمارے ائمہ کرام سے اس کے خلاف تصریح پائی گئی ہے، جیسا کہ مصنفؒ نے آئندہ کہا ہے۔

**ووضع الیدین والرکبتین سنة عندنا لتحقق السجود دونهما واما وضع القدمین فقد ذکر القدوری انه فریضة فی السجود.**

ترجمہ:- اور ہمارے نزدیک دونوں ہتھیلیوں اور گھٹنوں کو رکھنا سنت ہے کیونکہ اس کے رکھے بغیر بھی سجدہ ادا ہو سکتا ہے، البتہ دونوں قدموں کو رکھنا تو اس کے متعلق صاحب قدوریؒ نے کہا ہے کہ یہ سجدہ میں فرض ہے۔

## توضیح:- سجدہ میں قدموں کو رکھنا

**ووضع الیدین والرکبتین سنة عندنا لتحقق السجود دونهما......الخ**

اور ہاتھوں اور گھٹنوں کا رکھنا ہمارے نزدیک سنت ہے۔ف۔ابن الہمامؒ نے کہاہے کہ اس کہنے کی وجہ یہ ہے کہ امرت ان اسجد کے فرمان میں یعنی مجھے اس بات کا حکم دیا گیا ہے کہ میں اس طرح سجدہ کروں، الخ، حدیث میں حکم سے مراد یہ ہے کہ مجھے اس بات کا مطالبہ ہوا ہے، اور یہ خاص کر مطالبہ بطور واجب مراد نہیں ہے بلکہ بطور استحباب و سنت ہے، پھر ابن الہمامؒ نے اس مسئلہ کو شافعیہ کے مسلک کے مطابق قرار دیا ہے اور اپنے یہاں ایسی صورت میں وجوب مراد لیا ہے، البتہ اس وجوب سے سنت مراد لینا اس طرح ہے کہ ہاتھ اور گھٹنے رکھے بغیر بھی سجدہ ادا ہو سکتا ہے، لیکن ان کو رکھ کر سجدہ کرنے میں زیادہ طور سے ادا ہوتا ہے، لہٰذا اسی طرح سجدہ کرنا سنت ہوا، پھر خود ہی یہ احتمال بھی پیدا کیا اس بہتری کے ساتھ ہی ادا کرنا مطلوب ہو تو ایسی صورت میں وہ سنت باقی نہ رہے گا بلکہ واجب ہو گا، بہر صورت فرض نہ ہو گا (مختصراً)۔

اور مصنفؒ نے اس کی صورت ہونے پر خود اس طرح دلیل قائم کی ہے کہ **لتحقق السجود الخ** کیونکہ ان دونوں کے رکھے بغیر بھی سجدہ کرنا ممکن ہے۔ف۔اور ان کے ساتھ اس میں بہتری پائی گئی اس لئے یہ سنت ہے، بندہ مترجم یہ کہتا ہے کہ صاحبینؒ کی دلیل کی متعلق بہتر طریقہ یہ ہے کہ ان کے فرمان کے مطابق چہرہ سے سجدہ کرنے حکم مجمل ہے اور اس کے بیان کے لئے یہ حدیث ہے امرت ان اسجد الخ سے جبہہ کا لفظ آیا ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ جبہہ یعنی پیشانی پر تو سجدہ کرنا فرض ہوا اور ناک پر سجدہ کرنے آپ کی مداومت پائی گئی نیز یہ ناک تابع ہونے کی وجہ سے اس پر سجدہ کرنا واجب ہوا، پھر مجمل سجود میں چونکہ ہاتھ اور گھٹنے داخل نہ تھے لیکن ان کی تفسیر بھی نہ ہوئی بلکہ ان کا رکھنا صرف بطور سنت ہوا۔

لیکن اس بیان پر یہ اعتراض وارد ہو تا کہ انسان کی فطری تخلیق کے برخلاف سجدہ کرنا ممکن ہو جائے تو اس کا اعتبار نہ ہو گا، اس بناء پر یہ بات لازم آتی ہے کہ حدیث آیت کی تفسیر قرار دی جائے اس طرح ہاتھ اور گھٹنا رکھنا بھی واجب ہو جائے، لیکن اسے فرض اس لئے نہیں کہا جائے گا کہ اس حدیث میں تھوڑا سا شک بھی باقی رہ جاتا یعنی اس میں قطعیت نہیں پائی جاتی ہے۔م۔

ابن الہمامؒ نے کہاہے کہ ہاتھوں اور گھٹنوں کو بھی رکھنا کیوں واجب نہیں کہا جائے جبکہ حدث کے ظاہر سے اور رسول اللہ ﷺ کا ان کاموں پر مواظبت کرنے سے بھی وجوب سمجھا جاتا ہے، اور فقیہ ابو اللیثؒ بھی اسی قول وجوب کو اختیار کیا ہے۔الفتح۔

اور واقعات میں ہے کہ اگر مصلی نے دونوں ہاتھ اور گھٹنے زمین پر نہیں رکھے تو سجدہ پورا ادا نہ ہوا، یہی قول فقیہ ابو اللیث کا بھی ہے، اور یہ بھی ہے کہ ہمارے مشائخ ایسے سجدہ پر بھی جائز ہونے کا فتوی دیتے ہیں، یہانتک کہ اگر اس شخص کے ہاتھوں اور گھٹنوں کے نیچے نجاست موجود ہو تو بھی جائز ہے، ذخیرہ میں ہے کہ فقیہ ابو اللیثؒ نے اس روایت کو صحیح نہیں کہا ہے، اور عمدۃ الفتاوی میں ہے کہ گھٹنے یا ہاتھ کے نیچے اگر نجاست پڑی ہوئی ہو تو سجدہ صحیح نہ ہو گا۔مع۔احتیاط کا تقاضا بھی یہی ہے کہ اس پر فتویٰ ہو، پہلے بھی ہم یہ بات بیان کر چکے ہیں۔م۔

**واما وضع القدمين فقد ذكر القدوری انه فريضة فی السجود......الخ**

اور سجدہ کے وقت قدموں کو زمین پر رکھنے کے بارے میں قدوریؒ نے کہاہے کہ ایسا کرنا فرض ہے۔ف۔اگر کسی نے ایک پاؤں اٹھایا اور دوسرا زمین پر رہنے دیا تو سجدہ جائز مگر مکروہ ہو گا۔ف۔اور اگر ایک پاؤں کے نیچے مقدار درہم سے زائد ہو تو جائز نہ ہو گا، عمدۃ الفتاویٰ، اور اگر دونوں پاؤں کی انگلیاں سجدہ میں اٹھالیں تو جائز نہیں ہے، کرخی اور جصاصؒ نے مختصرات میں ایسا ہی ذکر کیا ہے۔الذخیرہ۔مع۔اور اگر ایک انگلی بھی لگی ہو تو کافی ہے۔ف۔گویا ہر قدم سے ایک ایک انگلی رکھنی کافی ہے، ورنہ مکروہ ہو گا، جیسا کہ پاؤں اٹھانے میں کراہت ہے۔الحاصل سجدہ کرنا پیشانی پر فرض اور ناک اور ہاتھ اور گھٹنوں پر واجب اور قدموں پر فرض ہے۔م۔

**فان سجد علی كور عمامته او فاضل ثوبه جاز، لان النبی عليه السلام كان يسجد علی كور عمامته، ويروی انه عليه السلام صلی فی ثوب واحد يتقی بفضوله حر الارض وبردها.**

ترجمہ:-اگر کسی مصلی نے عمامہ کے پیچ پر یا اپنے زائد کپڑے سجدہ کیا تو جائز ہوگا، کیونکہ رسول اللہ ﷺ اپنے عمامہ کے پیچ پر سجدہ کرتے تھے، اور بیان کیا جاتا ہے کہ ایک کپڑے میں نماز پڑھتے تھے اور اس کے زائد حصہ سے زمین کی گرمی اور ٹھنڈک سے بچتے تھے۔

## توضیح:-عمامہ کے پیچ یا فاضل کپڑے پر سجدہ کرنا، حدیث سے دلیل

**فان سجد علی کور عمامته او فاضل ثوبه جاز......الخ**

اگر نمازی نے عمامہ کے پیچ پر یا بڑے کپڑے پر سجدہ کیا تو جائز ہے۔ف۔یہی مذہب ایک جماعت ائمہ تابعینؒ اوزاعی و مالکؒ و اسحٰقؒ کا ہے اور امام احمد کے مذہب میں بھی یہی اصح روایت ہے، اور تہذیب الشافعیہ میں ہے کہ عام علماء کا یہی قول ہے، مگر بالاتفاق اس میں ایک شرط یہ ہے کہ پیشانی رکھنے سے زمین کا حجم محسوس ہو ورنہ نہیں۔مع۔لان النبی ﷺ الخ کیونکہ رسول اللہ ﷺ اپنے عمامہ کے پیچ پر سجدہ کیا کرتے تھے۔ف۔لیکن اس جگہ ایک قید ضروری ہوگی کہ عمامہ کا پیچ پیشانی پر ہو، اگرچہ پیشانی کے تھوڑے سے حصہ پر ہو، کیونکہ اگر وہ پیچ صرف سر پر ہوا اور اسی پر سجدہ ہو اور پیشانی کچھ نہیں لگتی ہو تو وہ سجدہ جائز نہ ہوگا۔ت۔اور فتح القدیر میں تجنیس کے حوالہ سے لکھا ہے کہ یہ مکروہ تنزیہی ہوگا، بیہقیؒ نے کہا ہے کہ اس بارے میں کوئی حدیث صحیح نہیں ہے، حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث میں عبداللہ بن محرر ضعیف ہے اور جابرؓ کی سند میں عمرو بن شمر ضعیف ہے، اور ابو حاتمؒ نے کہا ہے کہ انسؓ کی حدیث منکر ہے، مگر میں مترجم کہتا ہوں کہ حضرت ابن عباسؓ اور ابن ابی اوفیؓ دونوں کی اسناد عمدہ اور جید ہیں، اور ان کی وجہ سے جو روایت ضعیف ہے وہ بھی قوی ہو جاتی ہے۔مع۔

ابن الہمامؒ نے حضرت ابن عباسؓ کی حدیث اس طرح نقل کی ہے، کہ ابو نعیم نے حلیہ میں کہا ہے حدثنا ابو یعلی الحسین بن محمد الزبیری حدثنا ابو الحسن عبداللہ بن موسی الحافظ الصوفی البغدادی حدثنا لاحق حدثنا الحسن بن علی الدمشقی حدثنا محمد بن فیروز المصری حدثنا بقیه بن الولید حدثنا ابراهیم بن اوهم عن ابیه اوهم بن منصور العجلی عن سعید بن جبیر عن ابن عباسؓ ان النبی ﷺ کان یسجد علی کور عمامته، یعنی رسول اللہ ﷺ عمامہ کے پیچ پر سجدہ کرتے تھے، اور طبرانی کی ابن ابی اوفی کی روایت میں ہے کہ میں نے آپ ﷺ کو دیکھا کہ آپ عمامہ کے پیچ پر سجدہ کرتے تھے، ابن عدی نے کامل میں حضرت جابرؓ سے ایسی اسناد سے روایت کی ہے جس میں عمرو بن شمر عن جابر الجعفی ہے، اور یہ دونوں ضعیف ہیں۔

اور حافظ ابو القاسم تمام بن محمد الرازی نے فوائد میں کہا ہے حدثنا محمد بن ابراهیم بن عبدالرحمن اخبرنا ابوبکر احمد بن عبدالرحمن بن ابی حصین الطرطوسی حدثنا کثیر بن عبید حدثنا سوید بن عبدالعزیز بن عمر عن نافع عن ابن عمرؓ ان النبی ﷺ کان، یسجد علی کور العمامة، اور مصنفؒ نے فاضل کپڑے پر سجدہ کی دلیل میں کہا ہے ویروی انه علیه السلام صلی فی ثوب واحد یتقی بفضوله حر الارض وبردها، اور یہ بھی روایت ہے کہ حضرت ﷺ نے ایک ایسے کپڑے میں نماز پڑھی کہ اس کے زائد حصے سے زمین کی گرمی اور ٹھنڈک سے خود کو بچاتے تھے۔ف۔یہ حدیث ابن ابی شعیب نے روایت کی ہے حدثنا شریك عن حسین بن عبدالله عن عکرمة عن ابن عباسؓ ان النبی ﷺ فی ثوب الخ، اور اس حدیث کو احمد و ابو یعلی و طبرانی اور ابن عدیؒ نے روایت کیا ہے، لیکن ابن عدی نے حسین بن عبداللہ کا ضعف نقل کیا اور کہا ہے کہ میرے نزدیک اس کی حدیث لکھی جائے کیونکہ اس کی کوئی حدیث بھی منکر نہیں پائی گئی۔

میں کہتا ہوں کہ بیہقیؒ نے سنن میں حسن بن بصریؒ سے روایت کی ہے صحابہ کرامؓ اس طرح سجدہ کرتے تھے کہ ان کے ہاتھ ان کے کپڑوں میں ہوتے تھے، اور ان میں سے کچھ اپنے عمامہ پر بھی سجدہ کرتے تھے، بخاریؒ نے تعلیقات ذکر کیا ہے کہ حسنؒ نے

کہا ہے کہ قوم یعنی صحابہ کرامؓ اپنے عماموں اور ٹوپیوں پر سجدہ کرتے تھے اور اس طرح سے بھی کہ ان کے ہاتھ ان کی آستینوں میں ہوتے، اس جگہ یہ بات ظاہر ہے کہ صحابہ کرامؓ نے اس طرح جو کچھ نماز پڑھی وہ سب رسول اللہ ﷺ سے معلوم کر کے اور آپؐ کی اجازت سے پڑھی ہوگی اور یہ عمل ان کا خاص نہیں بلکہ عام تھا۔

صحاح ستہ میں حضرت انسؓ سے مروی ہے کہ ہم لوگ رسول اللہ ﷺ کے ساتھ انتہائی گرمی کی حالت میں نماز پڑھتے اور جب ہم میں سے کوئی اپنے چہرہ کو زمین پر گرمی کی وجہ سے نہیں رکھ سکتا تھا تو اپنا کپڑا اس پر بچھا کر سجدہ کرتا اس تفصیل کی بناء پر وہ ضعیف حدیثیں بھی قوی ہو گئیں کیونکہ ان کے ضعیف ہونے کی معنی یہ نہیں تھے کہ وہ بے اصل اور باطل تھی بلکہ اس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ راوی وغیرہ میں جو معتبر شرطیں ہوا کرتی ہیں ان کے نہ ہونے سے اس بات پر یقین نہ ہو سکا کہ واقعہ ایسا ہی تھا مثلاً رسول اللہ ﷺ نے عمامہ کے پیچ پہ سجدہ کیا اور روایت بھی کئی طریقوں سے پائی گئی اور صحاح ستہ میں حضرت انسؓ کی یہ روایت آئی اور حضرت حسنؒ سے صحابہ کرامؓ کے یہ افعال عمومی طریقے سے پائے گئے ان روایتوں کی بناء پر یہ گمان قوی ہو گیا کہ رسول اللہ ﷺ سے یہ روایت ثابت ہے جیسا کہ فتح القدیر میں ہے۔ اس سے پہلے گذر چکا ہے کہ اکثر علماء کا یہی قول ہے۔ اور اس بات پہ اجماع ہے کہ اگر زمین پہ پاک کپڑا بچھا ہوا ہو تو ایسے کپڑے پر سجدہ جائز ہے، پھر پہنے ہوئے کپڑے کے فاضل حصے پر نماز پڑھنے میں کوئی چیز جواز سے مانع نہیں ہے۔

واضح ہو کہ اعضائے سجود میں سے صرف پیشانی کے بارے میں یہ حکم ہے نہ کہ وہ زمین سے متصل ہو باقی میں نہیں، اس مسئلے پر سب کا اتفاق ہے کیونکہ نعلین میں نماز پڑھنا صحیحین میں ہے، اور ابن تیمیہ نے کہا ہے کہ اکثر اہل علم کے نزدیک پاؤں کی طرح ہاتھوں میں بھی زمین سے ملا ہوا ہونا ضروری نہیں ہے، لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک پیشانی میں ضروری ہے، پہلی حدیث کی بناء پر الصق جبهتك وأنفك من الأرض یعنی زمین سے اپنی پیشانی اور ناک کو ملا لو تو اس کا جواب یہ ہے کہ کہنے کا مقصد یہ ہے کہ اپنی پیشانی کو زمین سے اونچی اس لئے نہ رکھو کہ اس میں مٹی نہ لگ جائے بلکہ اس کا خیال کئے بغیر زمین سے لگا دو جیسا کہ حضرت رباحؓ کی حدیث میں یہ قصہ ہے اسی میں حضور ﷺ نے فرمایا ترب جبينك یعنی اپنی پیشانی میں مٹی لگا لو اور دوسری دلیل میں حضرت خبابؓ کی حدیث ہے کہ ہم لوگوں نے ریت کے جلنے کی شکایت کی تو آپ ﷺ نے پہلے ہی وقت میں نماز پڑھنے کا حکم باقی رکھا اور اس سے تاخیر نہ کی حالانکہ آخر وقت میں ظہر کو ٹھنڈے وقت میں ادا کیا ہے اس کا تعلق پیشانی کو بغیر کسی حائل چیز کے زمین سے لگانے میں کچھ نہیں ہے، کیا تم نہیں دیکھتے کہ ایک کپڑا تہہ کر کے بچھا لیا جاتا تو امام شافعی کے نزدیک ایسا کرنا جائز ہوتا۔ م۔

اور اگر آستین سے کسی نے کلام پاک کو چھوا تو جائز نہیں ہوگا جیسا کہ براہ راست ہاتھ سے چھونا جائز نہیں ہے اور اگر آستین کو نجاست پر بچھا کر سجدہ کیا تو بقول اصح یہ جائز نہیں ہے اگرچہ مرغینانیؒ نے اس کے جائز ہونے کو صحیح کہا ہے مگر اس کا اعتبار نہیں ہے، اور اگر زمین پر ہاتھ رکھ کر اس پر سجدہ کیا تو جواز کی تصحیح ہوگی، لیکن جائز نہ ہونا ہی ترجیح کے لائق ہے۔ تجنیس میں ہے کہ اگر چھوٹے پتھر پر سجدہ کیا اس طرح سے کہ پیشانی کا زیادہ حصہ زمین پر ہو تو جائز ہے ورنہ نہیں، اور گھٹنے کے ناجائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ پیشانی میں سے جتنی مقدار واجب ہے وہ اس پر نہیں لگے گی۔ مختصر الفتح۔

**ويبدي ضبعيه لقوله عليه السلام: وابد ضبعيك، ويروى وابدّ من الإبداد، وهو المدّ، والأول من الإبداء وهو الإظهار، ويجافي بطنه عن فخذيه؛ أنه عليه السلام كان إذا سجد جافى حتى أن بهمة لو أرادت أن تمر بين يديه لمرت، وقيل: إذا كان في صف لا يجافي كيلا يؤذي جاره.**

ترجمہ: اور اپنے دونوں بازو ظاہر کرے، رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ اپنے دونوں بازو کو ظاہر کرو۔ اور دوسری روایت یہ بھی ہے أبد ضبعيك یعنی یہ ابداد مصدر سے جس کے معنی کھینچ کر رکھنے کے ہیں، کہ اپنے بازو کو ظاہر کرو۔ اور

اپنے پیٹ کو اپنی رانوں سے دور رکھے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ جب سجدہ کرتے تو دور کر دیتے یہاں تک کہ اگر بکری کا بچہ اس کے درمیان سے گذرنا چاہے تو گذر جائے، اور یہ کہا گیا کہ جب جماعت کی صف میں ہو تو بازو کو دور نہ کرے تاکہ پڑوسی کو تکلیف نہ پہونچائے۔

## توضیح:- سجدہ میں دونوں بازو کشادہ رکھے، حدیث سے استدلال، پیٹ کو رانوں سے دور رکھے

**ويبذي ضبعيه لقوله عليه السلام: وابد ضبعيك......الخ**

کہ اپنے دونوں بازو ظاہر کرے یعنی کشادہ کر دے۔ رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ ابد ضبعيك کہ اپنے دونوں بازو ظاہر کرو۔ ف۔ یہ حدیث نہیں ہے۔ لیکن عبدالرزاقؒ نے کہا ہے أخبرنا سفيان الثوري عن آدم بن علي البكري قال: رآني ابن عمر وأنا أصلي لا اتجافى عن الأرض بذراعي، فقال يا ابن أخي! لا تبسط بسط السبع وادعم[1] على راحتيك، وابدء ضبعيك، فإنك إذا فعلت ذلك سجد كل عضو منك، یعنی آدم ابن علی البکری نے کہا ہے کہ حضرت ابن عمرؓ مجھے اس حال میں دیکھا کہ میں اس طرح نماز پڑھتا تھا کہ زمین سے اپنے ہاتھوں کو کشادگی نہیں دیتا تھا تو فرمایا اے بھتیجے! درندوں کی طرح مت بچھاؤ۔ اور اپنی ہتھیلیوں پر ٹیک لگاؤ اور اپنے بازووں کو کشادہ کرلو کیونکہ جب تم نے اس طرح کر لیا تو تمہارا ہر عضو سجدہ کی حالت میں ہو گیا۔ اس حدیث کو ابن حبان وحاکم نے لا تبسط سے مرفوع کر دیا، اور بجائے ابدء ضبعيك کے جاف عن ضبعيك ہے ان دونوں کے معنی ایک ہی ہیں۔ فع۔

**ويروى وابدّ من الإبداد، وهو المدّ، والأول من الإبداء وهو الإظهار......الخ**

اور بعض مشائخ نے دوسری طرح بھی اس کی روایت کی ہے، یعنی پہلے روایت میں الإبداء سے ابدء ہے یعنی ظاہر کرو۔ اور اس دوسری روایت میں ابداد سے ابدّ بتشدید الدال ہے جس کے معنی المد کے ہیں یعنی اپنی بازو کھینچے ہوئے رکھو۔ ف۔ اس جگہ مراد حدیث کی روایت کرنی نہیں ہے، لہٰذا عینیؒ کا یہ اعتراض کہ یہ کسی حدیث میں نہیں ہے ختم ہو گیا۔ م۔

**ويجافي بطنه عن فخذيه؛ لأنه عليه السلام كان إذا سجد جافى حتى......الخ**

اور اپنے پیٹ کو اپنی رانوں سے جوف دے یعنی دور کر دے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ جب سجدہ کرتے تو اس کی جوف خلا اتنی پیدا کر دیتے کہ اگر بکری کا بچہ آپ کے ہاتھوں کے بیچ سے گذرنا چاہتا تو گذر جاتا۔ ف۔ اس کی روایت مسلم نے کی ہے۔ بُہمہ چھوٹی بکری یا بھیڑی کو کہتے ہیں۔ اور حاکم وطبرانی کی روایت میں بُهَيْمَةٌ ہے۔ پہلے حرف کے پیش اور دوسرے کے زبر کے ساتھ بصیغہ تصغیر یعنی بھیڑ یا بکری کا بچہ اور کہا گیا ہے کہ قول صحیح ہے۔ مفع۔

**وقيل: إذا كان في صف لا يجافي كيلا يؤذي جاره......الخ**

اور کہا گیا ہے کہ اگر نمازی صف کے اندر ہو تو ہاتھوں کو پھیلا کر یا جوف دے کر نہ رکھے تاکہ پڑوسی کو اس سے تنگی اور تکلیف نہ ہو۔ ف۔ اس میں استدلال بہتر طریقہ سے یوں ہے کہ براءؓ نے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ تم جب سجدہ کرو تو دونوں ہتھیلیاں رکھو اور دونوں کہنیاں اونچی کرو۔ اس کی روایت مسلم اور ترمذی نے کی ہے۔ عبد اللہ ابن مالک یعنی ابن بحینہ نے کہا ہے کہ جب نماز پڑھتے یعنی سجدہ کرتے تو دونوں ہاتھوں کے درمیان اتنا فصل کر دیتے کہ دونوں بغلوں کی سپیدی ظاہر ہوتی۔ اس کی روایت بخاری ومسلم دونوں نے کی ہے۔ اور حضرت براء بن عازبؓ کی حدیث میں ہے إذا صلى جنح یعنی جب نماز پڑھتے (یا سجدہ کرتے) تو اپنے دونوں ہاتھوں کو پہلووں سے جدا کر کے مانند بازو کے کر دیتے تھے۔ اس کی روایت ابو داؤد اور نسائی نے کی ہے۔ اور حضرت ابو ہریرہؓ مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ تم میں سے کوئی شخص جب سجدہ کرے تو

(۱) فتح سے، ٹیک لگانا، مصباح اللغات۔ انوار الحق القاسمی

کتے کی طرح اپنی بازو نہیں نہ بچھائے۔ ترمذیؒ نے اس کی روایت کی ہے۔
اور ہاتھوں کو بغل سے علیحدہ کر کے رکھنے کے بارے میں حضرت ابو حمید ساعدی کی سند سے ترمذی اور نسائی میں مذکور ہے۔ اور وائلؓ سے مروی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ جب سجدہ کرتے تو ہاتھوں سے پہلے گھٹنے رکھتے تھے۔ اور جب اٹھتے تو گھٹنوں سے پہلے ہاتھ اٹھاتے، جیسا کہ چاروں سنن میں ہے۔ اور ابو داؤد کی ایک روایت میں ہے کہ جب اٹھتے تو گھٹنوں کے بل اٹھتے اور ہاتھوں کو رانوں پر ٹیک دیتے۔ اور حضرت ابن عمرؓ سے ابو داؤد میں ایک روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس بات سے منع فرمایا ہے کہ آدمی اٹھتے وقت زمین پر ہاتھوں کو ٹیکے۔ اور بخاری میں ایک صحابی کا حال بیان کیا ہے کہ وہ اپنے مرض کی وجہ سے سجدہ کرتے وقت گھٹنوں کے نیچے گدی رکھ لیتے تھے۔ اور ابن عمرؓ سے مرفوعا ایک روایت ابو داؤد اور نسائی میں ہے کہ چہرہ کی طرح دونوں ہاتھ بھی سجدہ کرتے ہیں۔ اس لئے جب چہرہ رکھے تو انہیں بھی رکھے اور جب اٹھائے تو انہیں بھی اٹھائے۔
میں مترجم کہتا ہوں کہ اس باب میں اتنی باتیں اور دلیلیں کافی ہیں۔ یہ بات جاننے کے لائق ہے کہ مذکورہ احادیث سے کچھ ثبوت ہوا وہ مختلف حالات میں ہیں۔ ائمہ مجتہدین کو حالات کا علم ہوا ہے۔ لیکن اجتہادی علوم سے ہر ایک مجتہد نے بعض حالت اولیٰ قرار دیا ہے اور اسی کو اختیار کر لیا مثلاً پہلے گھٹنوں کو رکھنا پھر ہاتھوں کو رکھنا سجدہ کرتے وقت اولیٰ ہے حضرت ابن عمرؓ کی روایت کے مطابق کہ اونٹ کی طرح پہلے ہاتھ رکھنے سے منع کیا ہے۔ لیکن یہ بات ظاہر ہے کہ یہ ممانعت طاقت والوں کے لئے اور تنزیہی طور پر ہے، کیونکہ صحیح مسلم میں خود آپ کا ہاتھ پھر گھٹنے رکھنا ثابت ہے اس زمانہ میں جب کہ آپ کی عمر زیادہ ہو گئی تھی۔ لہٰذا مذہب مختار یہ ہوا کہ طاقتور شخص پہلے گھٹنے پھر ہاتھ رکھے۔ لیکن کمزور شخص کے حق میں دونوں باتیں برابر ہیں بلکہ کمزوری کی حالت میں رسول اللہ ﷺ کے فعل کے مطابق عمل کرنا ہی اولیٰ ہے۔ اتنی باتیں معلوم ہونے کے بعد یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ گذشتہ علماء نے ان معلومات کے بغیر ہی اپنے امام کے قول مختار کے علاوہ دوسری باتوں کو مکروہ، متروک اور ناجائز قرار دیا اور صرف ایک ہی حالت پر اکتفاء کر لیا جو اپنی جگہ غلطی ہے۔ م۔

**ویوجه أصابع رجليه نحو القبلة، لقوله عليه السلام إذا سجد المؤمن سجد كل عضو منه، فليوجه من أعضائه القبلة ما استطاع، ويقول في سجوده سبحان ربي الأعلى ثلاثا، وذلك أدناه لقوله عليه السلام: وإذا سجد أحدكم فليقل في سجوده: سبحان ربي الأعلى ثلاثا وذلك أدناه، أي أدنى إكمال الجمع، ويستحب أن يزيد على الثلاث في الركوع والسجود بعد أن يختم بالوتر، أنه عليه السلام كان يختم بالوتر، وإن كان إماما لا يزيد على وجه يمل القوم حتى لا يؤدي إلى التنفير.**

ترجمہ:- اور اپنے پیروں کی انگلیوں کو قبلوں کی طرف موڑ دے رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ مؤمن سجدہ کرتا ہے تو اس کا ہر عضو سجدہ کرتا ہے۔ اس لئے جہاں تک ممکن ہو اپنے اعضاء بدن کو قبلہ کی طرف رکھے۔ اور سجدہ کی حالت میں کہے سبحان ربی الأعلی تین بار اور یہ اس کی کم سے کم مقدار ہے۔ اور یہ بات مستحب ہے کہ رکوع اور سجود میں تین بار سے زیادہ کہے مگر طاق عدد پر ہی ختم کرے، کیونکہ خود رسول اللہ ﷺ بھی طاق عدد پر ختم کرتے تھے، لیکن اگر نمازی امام ہو تو وہ اتنا زیادہ نہ کہے کہ مقتدیوں کو جبر محسوس ہو پھر وہ بھاگنے لگیں گے

## توضیح:- انگلیوں کے سرے قبلہ رخ رہیں، حدیث سے دلیل سجدہ میں سبحان ربی الأعلی کہنا، دلیل

**ویوجه أصابع رجليه نحو القبلة......الخ**

اور اپنے پاؤں کی انگلیوں کو قبلہ کی طرف موڑ دے۔ ف۔ جیسا کہ ابو حمید ساعدی اور ابن عمرؓ اور دوسروں کی سند بخاری میں منقول ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے یہ فعل ثابت ہے۔ اس جگہ مصنفؒ یہ قول ذکر کیا ہے۔

**لقوله عليه السلام إذا سجد المؤمن سجد كل عضو منه......الخ**

یعنی رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ مؤمن جب سجدہ کرتا ہے تو اس کا ہر عضو سجدہ کرتا ہے اس لئے جہاں تک ممکن ہو اپنے اعضاء کو قبلہ کی طرف متوجہ رکھو۔ف۔یہ روایت غریب ہے۔ والله تعالى أعلم۔ فع۔

**ويقول في سجوده سبحان ربي الأعلى ثلاثه وذلك أدناه......الخ**

اور سجود کی حالت میں تین مرتبہ سبحان ربي الأعلى کہے اور یہ کمتر مقدار ہے۔ف۔ علماء نے کہا ہے کہ اس سے کم کردینا یا بالکل چھوڑ دینا بھی مکروہ ہے۔ف۔ لقوله عليه السلام الخ، رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ تم میں سے کوئی جب سجدہ کرے تو کہے سبحان ربي الأعلى تین بار کہے اور یہ کمتر مقدار ہے۔ف۔ لیکن اس جگہ اعتراض ہوا کہ حدیث مذکور میں تو کہیں بھی جمع اور کمال جمع ہونے کا کوئی ذکر نہیں ہے پھر بھی ایسی تفسیر کیوں کی گئی۔ تو اس کا جواب اور مزید تحقیق رکوع کی بحث میں پہلے گذر چکا ہے اسی کا یہ ٹکڑا ہے لہذا اوپر ہی کی بحث یہاں بھی ہوگی۔ واضح ہو کہ حدیث میں وذلك أدناه میں ہٗ کی ضمیر أو في السجود کی طرف لوٹ رہی ہے اور یہ ظاہر ہے مگر اس لئے نہیں پھیری گئی ہے کہ بالاتفاق تمام تسبیحات سنت ہیں۔ د فیہ ما فیہ۔م۔

**ويستحب أن يزيد على الثلاث في الركوع والسجود بعد أن يختم بالوتر......الخ**

اور مستحب یہ ہے کہ رکوع و سجود میں تین تین بار سے زائد تسبیحیں پڑھی جائیں مگر عدد طاق پر ختم کی جائیں۔ف۔ یعنی اس طرح ختم کرنا بھی مستحب ہے۔ اور اس زیادتی کے جائز ہونے میں تمام ائمہ متفق ہیں۔ یہانتک کہ حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ کی نماز رسول اللہ ﷺ کی نماز سے زیادہ مشابہ بتائی گئی ہے جن کی زیادتی کا انداز دس تک لگایا گیا ہے۔ اور طاق عدد پر ختم کرنے کی دلیل یہ حدیث ہے کہ لأنه عليه السلام كان يختم بالوتر کہ خود رسول اللہ ﷺ عدد طاق پر ہی ختم کرتے تھے۔

ف۔ لیکن اس حدیث کا پتہ معلوم نہ ہو سکا۔ فع۔ البتہ عدد طاق کے مستحب ہونے میں وہ عام حدیث کافی ہے کہ اللہ تعالی طاق عدد کو پسند کرتا ہے۔ اس بات کا بھی لحاظ ہونا چاہئے کہ تسبیحات تو خود ہی عموماً طاق بار پڑھی جاتی ہیں اور یہ عام احادیث کے حکم میں داخل ہے برخلاف ایسی چیز کے جو اصل میں طاق کے حکم میں داخل نہیں ہے جیسے نفل نمازیں دو رکعتیں چار رکعتیں غور کا مقام ہے۔ اور یہ حضرت عمر ابن عبدالعزیزؒ جو رکوع میں دس تک کہتے تھے تو یہ دراصل گننے والے کا اپنا اندازہ ہے کیونکہ یہ ممکن ہے کہ وہ آہستہ آہستہ خشوع و خضوع کے ساتھ پانچ بار ہی کہتے ہوں۔م۔

**وإن كان إماما لا يزيد على وجه يمل القوم حتى لا يؤدي إلى التنفير......الخ**

یعنی زیادتی کی کوئی حد نہ ہونا تنہا نماز پڑھنے والے کے لئے، کیونکہ امام اگر دیر تک پڑھتا رہے گا تو مقتدی حضرات اپنی مجبوریوں سے گھبرا کر جماعت سے بھاگنے لگیں گے بالآخر جماعت میں مختصر افراد رہ جائیں گے۔ اور یہ فعل حرام ہوگا۔ جو ایک مستحب پر عمل کرنے کے نتیجے میں ہوگا۔ بندہ مترجم کہتا ہے کہ اس زمانہ کے مسلمانون پر اور ان کے احوال پر صد افسوس ہے کہ آپس میں تقلید و عدم تقلید کے مسائل سے مستحبات تلاش کرکے آپس میں نفرت حرام اور نفاق حرام اور اگلے بزرگوں کی غیبت اور آپس میں حرام غیبت کے علاوہ مختلف اقسام کے اتنے فساد بپا کرتے رہتے ہیں۔ حالانکہ اگر کسی نے ان کے ارشاد و ہدایت کرنے کو مان لیا تو اس نے مستحب فعل کا ثواب پایا۔ اور اگر ان کے ساتھ غیبت و باہمی عداوت و نفرت میں شرکت کی تو مختلف حرام کاموں کے کرنے پر عذاب پانے کا مستحق بھی ہوا۔ اور یہ حرکتیں علم و فقاہت میں شامل نہیں ہیں بلکہ جہالت اور غباوت کا نتیجہ ہے۔ فالعیاذ باللہ۔

**ثم تسبيحات الركوع والسجود سنة، لان النص تناولهما دون تسبيحاتهما، فلا يزاد على النص، والمرأة تنخفض في سجودها وتلزق بطنها بفخذيها، لان ذلك استرلها، قال ثم يرفع رأسه، ويكبر لما روينا، فاذا اطمأن**

**جالسا كبّر وسجد لقوله عليه السلام في حديث الاعرابي: ثم ارفع رأسك حتى تستوي جالسا ولولم يستو جالسا وكبر و سجد اخرى اجزأه عند أبي حنيفةؒ و محمدؒ، وقد ذكرناه.**

ترجمہ:- پھر رکوع اور سجود کی تسبیحات کہنا سنت ہے کیونکہ حدیث ان دونوں (رکوع و سجود) ہی کو شامل ہے، اور ان کی تسبیحات کو شامل نہیں ہے، اس لئے نص سے شامل شدہ مضمون پر زیادتی نہیں کی جائے گی، اور عورت پست ہو جائے گی اپنا سجدہ ادا کرتے وقت، اور اپنی پیٹ کو اپنی رانوں سے ملالے گی، کیونکہ ایسا کرنا اس کے حق میں زیادہ پردہ ہے، مصنفؒ نے کہا، پھر نمازی اپنا سر اٹھائے اور تکبیر کہے اس حدیث کی بناء پر جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے، پھر جب اطمینان کے ساتھ بیٹھ جائے تو تکبیر کہے اور سجدہ کرے رسول اللہ ﷺ کی اس فرمان کی بناء پر جو اعرابی کی حدیث میں گذر چکا ہے کہ تم اپنا سر اٹھاؤ یہاںتک کہ سیدھے بیٹھ جاؤ، لیکن اگر سیدھا نہیں بیٹھا اور فوراً تکبیر کہدی اور دوسرا سجدہ کر لیا تو بھی امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک جائز ہو گا اور یہ بات ہم نے پہلے بیان کر دی ہے۔

## توضیح:- سجدہ سے اٹھ کر دوسرے سجدہ میں جانے کی صورت

**ثم تسبيحات الركوع والسجود سنة، لان النص تناولهما دون تسبيحاتهما......الخ**

رکوع اور سجود میں ان کی تسبیحات کہنا سنت ہیں۔ف۔ اکثر علماء کے نزدیک۔ع۔ **لان النص** الخ کیونکہ نص رکوع و سجود کو شامل ہے، ان کی تسبیحات کو نہیں۔ف۔ اس لئے ان دونوں کی تسبیحات فرض نہیں ہوئیں، اس بناء پر امام اعظمؒ کے شاگرد ابو مطیع بلخیؒ کا یہ قول ضعیف ہو گیا کہ تین تین تسبیحات کہنا بھی فرض ہیں، کیونکہ نص میں تو صرف رکوع اور سجود کا حکم ہے جبکہ یہ تسبیحات ان سے زائد عمل ہیں۔

**فلا يزاد على النص......الخ**

لہٰذا نص پر زیادتی نہیں کی جائے گی۔ف۔ ابن الہمامؒ نے کہا ہے مذکورہ دلیل کی بناء پر ہم نے یہ فرض کر لیا کہ یہ تسبیحات فرض نہیں ہیں مگر اس سے یہ بات کس طرح ثابت ہوئی کہ یہ سنت ہیں کیونکہ یہ تو ممکن ہے کہ یہ واجب ہوں جس کی یہ دو دلیلیں ہو سکتی ہیں:

نمبر ۱۔ رسول اللہ ﷺ نے ان پر ہمیشگی فرمائی ہے اور یہ بات واجب ہونے کی دلیل ہے۔

نمبر ۲۔ آپ ﷺ نے اس کا حکم فرمایا ہے **اجعلوها** کہہ کر، یعنی **سبحان ربي العظيم** کے بارے میں فرمایا کہ اسے رکوع میں کرو (رکوع کی حالت میں ادا کرو) اور **سبحان ربي الاعلى** کی بارے فرمایا کہ اسے سجدہ میں رکھو (سجدہ کی حالت میں کہو) لہٰذا یہ امر کا صیغہ ہوا جس کا اثر وجوب کا ہے، ہاں اس وقت وجوب نہ ہو گا جبکہ خلاف کے لئے کوئی دوسری دلیل موجود ہو، اور اس جگہ وجوب کے خلاف کی دلیل یہ ہے کہ اعرابی کو تعلیم دیتے وقت اسے بیان نہیں کیا گیا ہے اس طرح یہ بات معلوم ہوئی کہ مذکورہ حکم استحباب کے طور پر ہے، علماء نے کہا ہے تین بار سے کم کرنا بالکل چھوڑ دینا مکروہ ہے، اب اس جگہ اس کے مستحب ہونے کی تصریح کر دی تو اس سے یہ بات بھی ظاہر ہو گئی کہ اس کراہت سے مراد تنزیہی ہے۔ الفتح۔

اس جگہ تحقیق یہ ہے کہ ذلک ادناہ یہ کمتر سجود ہے یعنی تین تسبیحات یہ سجود کی کمتر مقدار ہے، پھر یہاں احتمال نمبر ۱۔ یہ تین تسبیحات ہی شرط ہیں اور یا نمبر ۲۔ تسبیحات کی مقدار کا ہونا ہی کافی ہے تو جب ہم نے اعرابی کی حدیث میں غور کیا تو معلوم ہوا کہ اس میں صرف یہی بات مذکور ہے کہ تین تسبیحات کی مقدار اعتدال واجب ہے، اس سے ثابت ہوا کہ یہ تسبیحات خود سنت ہیں، اور حدیث السعدی میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ تین مرتبہ **سبحان الله وبحمده** کہنے کی مقدار ٹھہرتے تھے جیسا کہ ابوداؤد نے روایت کی ہے۔

**والمرأة تنخفض في سجودها وتلزق بطنها بفخذيها......الخ**
ترجمہ سے مطلب واضح ہے لان ذلك الخ کیونکہ ایسا کرنا اس کے حق میں زیادہ پردہ ہے۔ف۔ یعنی عورت کو ایسا حکم دینے کی مصلحت یہ ہے، یہانتک ایک سجدہ ہوا۔

**قال ثم يرفع رأسه، ويكبر لما روينا......الخ**
پھر سجدہ سے اپنا سر اٹھائے اور تکبیر کہے۔ف۔ یعنی سر اٹھاتے ہوئے کہے، لما روینا اس دلیل سے جو ہم نے حدیث بیان کردی ہے۔ف۔ یعنی جھکتے ہوئے تکبیر کہتا جائے لقوله عليه السلام الخ اس دلیل کی وجہ سے جو رسول اللہ ﷺ نے حدیث اعرابی میں فرمایا ہے۔

**لقوله عليه السلام في حديث الاعرابي: ثم ارفع رأسك حتى تستوى جالسا......الخ**
یعنی اعرابی کو اس طرح تعلیم دی کہ پھر سجدہ سے تم اپنا سر اٹھاؤ کہ سیدھے بیٹھ جاؤ، اس سے پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ یہ قومہ کہلاتا ہے، اور قول صحیح کے مطابق یہ واجب ہے، لیکن مشائخ نے امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق اسے واجب نہیں جانا ہے، اسی بناء پر مصنفؒ نے فرمایا ہے ولو لم يستو الخ یعنی اگر نمازی پورا نہیں بیٹھا بلکہ تکبیر کہہ کر دوسرا سجدہ بھی کر لیا تو امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اتنا ہی اس کے لئے کافی ہو گیا، یہ بات ہم پہلے بھی ذکر کر چکے ہیں۔
ف۔ بلکہ اگر تکبیر بھی نہیں کہی تو بھی یہی حکم ہو گا یعنی کافی ہو گا کیونکہ یہ قومہ سنت ہے۔

**وتكلموا فى مقدار الرفع، والاصح انه اذا كان الى السجود اقرب لايجوز، لانه يعد ساجدا وان كان الى الجلوس اقرب جاز، لانه يعد جالسا، فتحقق الثانية، قال فاذا اطمأن ساجدا كبر، وقد ذكرناه، و استوى قائما على صدور قدميه، ولايقعد ولا يعتمد بيديه على الارض.**
ترجمہ:- اور مشائخ نے اس بات میں کلام کیا ہے کہ کس قدر سر اٹھائے، تو اس میں قول اصح یہ ہے کہ اگر سر اٹھا کر سجود سے زیادہ قریب ہو تو یہ صحیح نہ ہو گا کیونکہ اسے سجدہ کرنے کی حالت ہی میں شمار کیا جاتا ہے، اور اگر وہ بیٹھنے کی زیادہ قریب ہو تو صحیح ہو گا کیونکہ اسے بیٹھنے والا شمار کیا جاتا ہے، لہٰذا دوسرا سجدہ ثابت ہو گیا، پھر جب سجدہ کی حالت میں اطمینان کر لے تو تکبیر کہے، اور یہ بات ہم نے پہلے بھی بتادی ہے، اور اپنے پنجوں کے بل سیدھا کھڑا ہو جائے، اور اپنے ہاتھوں کو زمین پر رکھ کر ٹیک نہ لگائے۔

## توضیح:- دو سجدوں کے درمیان بیٹھنے کی مقدار

**وتكلموا فى مقدار الرفع، والاصح انه اذا كان الى السجود اقرب لايجوز......الخ**
اور مشائخ نے سر کے اٹھانے کی مقدار کے بارے میں کلام کیا۔ف۔ یعنی کوئی شخص سجدہ سے اٹھ کر پورا ٹھیک نہیں بیٹھے مگر پہلے سجدے سے دوسرے سجدے میں جاتے وقت امتیاز کے لئے کس قدر سر اٹھا کر دوسرا سجدہ کرے تو اس میں مشائخ کا اختلاف ہے۔ والاصح انه الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ف۔ شرح الطحاوی میں کہا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ سے ایک روایت بھی ہے۔ف۔ یہی قول اصح ہے۔ المحیط۔ ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ میرا اعتقاد یہ ہے کہ اگر قومہ یا جلسہ میں نمازی نے اپنی پیٹھ سیدھی نہیں کی تو وہ گنہگار ہے، جیسا کہ اس سے پہلے مدلل گذر چکا ہے۔ف۔ اور حضرت انسؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ تم سجود میں اعتدال کرو اور تم میں سے کوئی بھی اپنے بازو کتے کی طرح نہ بچھائے، پانچوں ائمہ حدیث نے اس کی روایت کی ہے، اور حضرت براء بن عازبؓ سے مروی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ کا رکوع کرنا اور سجدہ کرنا اور دونوں سجدوں کے درمیان کا وقفہ اور جب رکوع سے سر اٹھاتے یہ سب تقریباً برابر ہوا کرتے تھے سوائے قیام اور قعدہ کے (ان میں بہت دیر ہوتی) بخاری اور مسلم دونوں نے اس کی روایت کی ہے، لہٰذا یہی واجب ہوا کہ اعتدال کے ساتھ بیٹھ کر ہی دوسرا سجدہ کرے۔

**قال فاذا اطمأن ساجدا کبر، وقد ذکرناہ......الخ**

پھر جب سجدہ کی حالت میں اطمینان کرلے تو تکبیر کہے۔ف۔ پھر یہ کس طرح معلوم ہو کہ اس حالت میں اطمینان ہو گیا تو اس کے لئے تین تسبیح کی مقدار کا اندازہ کیا گیا ہے۔ کیونکہ یہی مقدار سب سے کمتر ہے، پھر جبکہ سجود اور جلسہ تقریباً برابر تھے تو اس میں بہتر یہ ہے کہ جلسہ میں دو تسبیح تک انتظار کرلے، اور امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق ایک تسبیح کی مقدار ضروری ہے، یہانتک کہ ایک رکعت پوری ہو گئی، جس کا ماحصل یہ ہوا کہ نماز کے لئے پہلے تکبیر تحریمہ پھر ثنا پھر تعوذ، اس کے بعد رکعت پوری کرنے کے لئے پہلے تسمیہ پھر قراءت قرآن پھر تکبیر کے ساتھ رکوع اس میں تسبیحات رکوع پھر سمع اللہ کہتے ہوئے سر اٹھا کر قومہ اور ربنا لک الحمد، پھر تکبیر کہتے ہوئے سجدہ پھر اس میں اس کی تسبیحات پھر اٹھ کر جلسہ پھر دوسرا سجدہ، پھر تکبیر کہتا ہوا سر اٹھائے، دوسری رکعت میں کھڑے ہوتے وقت یہ صورتیں ہوتی ہیں کہ اٹھ کر کچھ دیر بیٹھ کر کھڑا ہو یا بغیر بیٹھے ہوئے سیدھا کھڑا ہوئے، پھر زمین پر ہاتھ ٹیک کر اٹھے یا زمین پر ہاتھ نہ ٹیکے، ان دونوں صورتوں میں ہمارے نزدیک تکبیر کہتے ہوئے اٹھے۔

**و استوی قائما علی صدور قدمیه، ولایقعد ولا یعتمد بیدیه علی الارض......الخ**

اپنے پنجوں کے بل سیدھا کھڑا ہو جائے۔ف۔ اس طرح سے کہ سجدہ سے سر اٹھا کر ہاتھوں کو گھٹنوں کے اوپر رکھے اور پنجوں کے بل سیدھا کھڑا ہو جائے، اور یہ بہتر صورت ہے اس شخص کے لئے جس میں جسمانی طاقت موجود ہو وہ نہ بیٹھے، جیسا کہ شوافعؒ کے نزدیک جلسہ استراحت ہے، اور اپنے ہاتھوں کے ساتھ زمین پر نہ ٹیکے۔ف۔ یہ صورت مستحب ہے اس وقت جبکہ عذر نہ ہو۔البحر۔ بلکہ ٹیک کے لئے رانوں پر ہاتھ رکھ لے۔المحیط۔

**وقال الشافعی یجلس جلسة خفیفة ثم ینهض معتمد اعلی الارض لان النبی علیه السلام فعل ذلك ولنا حدیث ابی هریرة ان النبی علیه السلام کان ینهض فی الصلوة علی صدور قدمیه ومارواه محمول علی حالة الکبر ولان هذه قعدة استراحة والصلوة ماوضعت لها.**

ترجمہ:-اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ تھوڑی سی بیٹھک کر کے زمین پر ٹیک لگا کر اٹھے، کیونکہ نبی کریم ﷺ نے ایسا ہی کیا ہے، اور ہماری دلیل حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نماز میں پنجوں کے بل اٹھا کرتے تھے، اور امام شافعیؒ نے جو روایت بیان کی ہے وہ بڑھاپے کے دنوں پر محمول ہے، اور اس جلسہ کا مختار نہ ہونا اس وجہ سے بھی ہے کہ یہ استراحت اور آرام کا قعدہ ہے، جبکہ نماز استراحت کے لئے وضع نہیں کی گئی ہے۔

## توضیح:- سجدہ سے قیام کی طرف جانے کی کیفیت، دلیل شافعیہ، دلیل حنفیہ

**وقال الشافعی یجلس جلسة خفیفة ثم ینهض معتمد اعلی الارض......الخ**

ترجمہ سے مطلب واضح ہے، رسول اللہ ﷺ نے بھی ایسا ہی کیا ہے۔ف۔ جس کو مالک بن الحویرثؓ نے روایت کیا ہے، جیسا کہ صحیح بخاری کے علاوہ سنن اربعہ کے محدثین نے بھی روایت کیا ہے، امام نوویؒ نے کہا ہے کہ اکثر علماء کے نزدیک یہ مستحب نہیں ہے۔ع۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اس وقت بیٹھنے کے جواز میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اور خود رسول اللہ ﷺ نے بھی ایسا ہی کیا ہے، اختلاف اس معاملہ میں ہے کہ دونوں صورتوں میں سے کون سی بہتر اور مختار ہے، تو اس میں تحقیق یہ ہے کہ جو شخص قوی وجوان ہو وہ سجدہ ثانیہ کر کے پہلی یا تیسری رکعت کے بعد ران پر ہاتھ رکھ کر ٹیک دے کر کھڑا ہو، اور یہ زمین پر ہاتھ نہ رکھے، جیسا کہ ابن عمرؓ سے مروی ہے، نهی ان یعتمد الرجل علی یدیه اذا نهض فی الصلوة، یعنی حضرت ﷺ نے اس بات سے منع فرمایا

**ولنا حدیث ابی ہریرۃ ان النبی علیہ السلام کان ینھض فی الصلوۃ علی صدور قدمیہ......الخ**

اور ہماری دلیل حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نماز میں پنجوں کے بل اٹھا کرتے تھے۔ف۔ابوداؤد نے اس کی روایت کی ہے، اور ابن الہمامؒ نے لکھا ہے کہ ترمذیؒ نے اسے خالد بن ایاس عن صالح مولیٰ التوءمہ عن ابی ہریرہؓ روایت کیا ہے، لیکن خالد بن ایاس کے بارے میں یہ کہا گیا ہے کہ ان کی آخری زندگی میں ان کے حفظ میں خلل آ گیا تھا، ترمذیؒ نے اس کی روایت کے بعد کہا ہے کہ اہل علم کا اسی پر عمل ہے، یعنی جلسہ خفیفہ نہ کرے، اس قول کی تائید بھی ہوئی ہے اس طرح سے کہ اصل میں یہ حدیث قوی ہے ایک تو یہ کہ اسی پر اہل علم کا عمل ہے، دوسرے یہ کہ ابن ابی شیبہؒ نے ابن مسعودؓ سے کی کہ یہ ابن مسعودؓ اپنے پنجوں کے بل اٹھتے اور کچھ بیٹھتے نہ تھے، اسی طرح حضرت علیؓ وعمر وابن عمر وابن الزبیرؓ سے روایت کی ہے، اور شعبیؒ سے روایت کی کہ حضرت عمر وعلیؓ اور دوسرے صحابہ کرامؓ نماز میں اپنے پنجوں کے بل اٹھا کرتے تھے، اور ابو عیاش سے روایت کی کہ میں نے بہت سے صحابہ کرامؓ کو پایا کہ وہ جب پہلی رکعت یا تیسری رکعت کے دوسرے سجدے سے سر اٹھاتے تو کچھ دیر بھی نہ بیٹھتے اور ویسے ہی کھڑے ہو جاتے، عبد الرزاق نے اسی کی حضرات ابن مسعود ابن عباس وابن عمرؓ سے روایت کی ہے، اس سے معلوم ہوا کہ اکابر صحابہ کرامؓ سب اسی پر متفق ہیں، اور مالک بن الحویرثؓ کی بہ نسبت یہ حضرات رسول اللہ ﷺ کے ساتھ زیادہ حاضر باش تھے، لہذا ان ہی حضرات کی بات مقدم مانی جائے گی، اور اسی وجہ سے اہل علم کا اسی پر عمل بھی رہا ہے، ساتھ ہی یہ بات بھی بتا دی گئی ہے کہ حضرت ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ ہاتھوں کو زمین پر ٹیک کر اٹھنے سے منع فرماتے تھے، جیسا کہ ابوداؤد نے اس کی روایت کی ہے، اور حضرت وائل بن حجرؓ کی حدیث میں یہ بات ثابت ہے کہ رسول اللہ ﷺ جب اٹھتے تو رانوں پر ہاتھ ٹیکتے تھے، اس بناء پر مذکورہ تمام روایتوں میں توفیق دینا لازم ہے۔ف۔

**ومارواہ محمول علی حالۃ الکبر ولان ھذہ قعدۃ استراحۃ والصلوۃ ما وضعت لھا......الخ**

اور امام شافعیؒ نے مالک بن الحویرثؓ کی حدیث میں جو روایت کی ہے، یعنی یہ کہ جلسہ خفیفہ کا ثابت ہونا تو وہ رسول اللہ ﷺ کے بڑھاپے کی حالت پر محمول ہے۔ف۔اس کی تائید میں یہ جملہ بھی ہے کہ سجدہ میں جاتے وقت پہلے گھٹنے پھر ہاتھ رکھنے کی بجائے پہلے ہاتھ پھر گھٹنے رکھنا آپ ﷺ کی آخری زندگی میں بدن میں تغیر آ جانے کی صورت میں ثابت ہے۔م۔اسی طرح یہ بھی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ تم مجھ سے رکوع وسجود میں بڑھنے کی کوشش نہ کرو اور جلدی نہ کرو کیونکہ میرا بدن ڈھیلا ہو گیا ہے ایسی صورت میں میں تم سے کہاں بڑھ سکتا ہوں، میں جس حالت میں بھی ہوں گا تم مجھے پالو گے، ابوداؤد نے اس کی روایت کی ہے، صحابہ اور تابعینؒ کے علاوہ ابن المنذر نے فقہاء میں سے ابوالزناد وثوری ومالک واحمد واسحٰقؒ کا بھی یہی قول بیان کیا ہے، اور ابواسحٰق مروزی وشافعیؒ نے کہا ہے کہ اگر نمازی کمزور ہو تو جلسہ استراحت کر لے اور اگر قوی ہو تو نہ بیٹھے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ قول مذکور کے بعد پھر کچھ اختلاف باقی نہ رہا، حمید الدینؒ نے شمس الائمہ سرخسیؒ سے نقل کیا ہے کہ یہ اختلاف صرف افضلیت میں ہے جواز میں نہیں ہے، یہاں تک کہ اگر جلسہ استراحت کر لیا تو ہمارے نزدیک جائز ہو گا اور اگر نہیں کیا تو امام شافعیؒ کے نزدیک بھی جائز ہو گا۔ع۔میں مترجم کہتا ہوں کہ ظہیریہ میں تو اس بات کی تصریح بھی کر دی ہے۔ھ۔اب یہ بات صاف ہو گئی کہ اس جلسہ استراحت کرنے کی وجہ سے جس کسی نے بھی سجدہ سہو کو لازم ہونے کو کہا ہے وہ بالکل ضعیف قول ہے، اور یہ سجدہ کیوں کر لازم آ سکتا ہے حالانکہ بالاجماع رسول اللہ ﷺ سے یہ جلسہ ثابت ہے، اگرچہ اس کی یہ تاویل بھی کی جاتی ہے کہ یہ ضعیفی کی وجہ سے تھا، اس سے یہ بات واضح ہو گئی کہ یہ جلسہ ضعیف آدمی کے لئے سنت کے طور پر جائز ہے اور قوی آدمی کے لئے استراحت کا جلسہ نہ ہونا ہی اولیٰ ہے۔م۔

**ولان ھذہ قعدۃ استراحۃ والصلوۃ ماوضعت لھا......الخ**

اور جلسہ استراحت کا مختار نہ ہونا اس وجہ سے بھی ہے کہ یہ قعدہ استراحت اور آرام کا ہے جبکہ آرام کے لئے موضوع ہی

نہیں ہے۔ف۔ لیکن بدن میں تھکاوٹ کا آجانا بے اختیاری معاملہ ہے اسی لئے شریعت نے عام لوگوں کی رعایت کرتے ہوئے دو رکعت پر قعدہ استراحت کا حکم دیا ہے، البتہ اگر واقعۃ ضعف بدن ہو تو دوسری رکعت ادا کرنے کے لئے بھی تھوڑی سی دیر بیٹھ جائے تو جائز ہے، تاکہ اچانک اٹھنے کی تکلیف اٹھانی نہ پڑے، یہ بات ذہن نشین کر لینے کی ہے، اور ام قیس بنت محصنؓ سے روایت ہے کہ جب رسول اللہ ﷺ کی عمر مبارک زیادہ ہوگئی اور بدن پر گوشت بھاری ہو گیا تو اپنی جائے نماز پر ایک عمود[1] بنالیا کہ اس پر ٹیک لیتے تھے، اس کی روایت ابوداؤد نے کی ہے، اور یہ حکم نوافل میں محمول ہے مگر اس سے ضعیف جسمی کا ہونا ظاہر ہے، ایسا ہی صحاح ستہ اور ام سلمہ وغیرہما کی حدیث میں ہے، لہٰذا کسی شخص کا یہ کہنا کہ آپ کی عمر مبارک ایسی نہ تھی اس کا اعتبار نہ ہوگا، اچھی طرح سمجھ لو۔م۔ یہانتک ایک رکعت پوری ہونے کا بیان ہو گیا اور اب دوسری رکعت کے لئے کھڑا ہونے کا بیان ہے۔

**ويفعل في الركعة الثانية مثل ما فعل في الركعة الأولى؛ لأنه تكرار الأركان إلا أنه لا يستفتح ولا يتعوذ؛ لأنهما لم يشرعا إلا مرة واحدة، ولا يرفع يديه الا في التكبيرة الأولى خلافا للشافعيؒ في الركوع وفي الرفع منه لقوله عليه السلام: لا ترفع الأيدي إلا في سبع مواطن: تكبيرة الافتتاح وتكبيرة القنوت وتكبيرات العيدين وذكر الأربع في الحج، والذي يروى من الرفع محمول على الابتداء كذا نقل عن ابن الزبيرؓ.**

ترجمہ:-اور دوسری رکعت میں بھی ویسا ہی کرے جیسا کہ پہلی رکعت میں کیا ہے، کیونکہ دوسری رکعت میں ارکان نماز کو ہی دوبارہ کرنا ہوتا ہے۔ لیکن اتنا فرق ہے کہ اس دوسری رکعت میں نہ استفتاح پڑھے اور نہ تعوذ کرے۔ کیونکہ یہ دونوں کام صرف ایک مرتبہ ہی کے لئے مشروع ہیں۔ اور اپنے دونوں ہاتھوں کو نہ اٹھائے مگر صرف پہلی تکبیر میں۔ لیکن امام شافعیؒ کا رکوع کی تکبیر میں اختلاف ہے اسی طرح اس سے اٹھتے وقت بھی، کیونکہ رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے کہ صرف سات مواقع میں ہاتھ اٹھائے جائیں جو یہ ہیں۔ ۱- تکبیر افتتاح ۲- تکبیر قنوت ۳- عیدین کی نمازوں کی تکبیریں اور باقی چار کو حج کے باب میں ذکر کیا ہے۔ اور جو حدیث کہ رفع الیدین میں روایت کی جاتی ہے وہ ابتدائے اسلام میں ہونے پر محمول ہے۔ حضرت عبد اللہ بن زبیرؓ سے ایسا ہی منقول ہے۔

## توضیح:-دوسری رکعت مکمل کرنیکی صورت، حدیث سے دلیل، رفع یدین کی بحث

**ويفعل في الركعة الثانية مثل ما فعل في الركعة الأولى؛ لأنه تكرار الأركان إلا أنه لا يستفتح......الخ**

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ إلا أنه الخ لیکن اتنا فرق ہے کہ دوسری رکعت میں استفتاح نہ پڑھے۔ف۔ یعنی سبحانك اللهم الخ۔ ولا يتعوذ اور تعوذ یعنی أعوذ بالله من الشيطان الرجيم نہ پڑھے۔

**لأنهما لم يشرعا إلا مرة واحدة......الخ**

کیونکہ یہ دونوں کام صرف ایک بار ہی مشروع ہوئے ہیں۔ف یعنی ان میں تکرار مستحب نہیں ہے۔ حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ جب دوسری رکعت کے لئے اٹھتے تو الحمد لله رب العالمين سے قرأت شروع کر دیتے اور سکوت نہ کرتے، مسلم نے اس کی روایت کی ہے۔ اس حدیث کے ظاہر سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ بسم الله الرحمن الرحيم بھی نہ پڑھتے تھے، اور ظاہر مذہب بھی یہی ہے مگر ترجیح دی گئی ہے کہ بسم الله کہنا چاہئے۔م۔ اس جگہ اور باقی رہ گیا جو پہلی رکعت سے ہی متعلق ہے۔ چنانچہ فرمایا ولا يرفع الخ اور کسی تکبیر میں ہاتھ نہ اٹھائے سوائے پہلی تکبیر تحریمہ میں۔

**خلافا للشافعي في الركوع وفي الرفع منه ......الخ**

اس مسئلہ میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے یعنی رکوع میں جانے اور رکوع سے سر اٹھانے میں کہ ف ان دونوں تکبیروں میں بھی

(۱) عمود، ٹیک لگانے کی چھڑی، لوہا، مصباح، قاسمی ۱۲۔

پہلی تکبیر کی طرح ہاتھ اٹھائے۔ ان احادیث کی بناء پر جن کا عنقریب ذکر آئے گا۔ اور اپنے مذہب کی دلیل مصنفؒ نے یہ بیان کی ہے۔

**لقوله عليه السلام: لا ترفع الأيدى إلا فى سبع مواطن: تكبيرة الافتتاح......الخ**

ترجمہ سے مطلب واضح ہے، وذکر الحج الخ مذکورہ تین کے بعد باقی چار کو حج کے بیان میں ذکر کیا ہے، ف تکبیرات العرفات اور تکبیر الجمر تین اور تکبیر الصفا والمروۃ اور تکبیر الاستلام۔

**والذى يروى من الرفع محمول على الابتداء كذا نقل عن ابن زبيرؓ......الخ**

اور رفع الیدین کے بارے میں جو روایتیں بیان کی جاتی ہیں وہ محمول ہے ابتدائے اسلام کے زمانے پر جیسا کہ ابن الزبیرؓ سے منقول ہے۔ ف۔ بندہ مترجم کہتا ہے کہ موجودہ زمانہ میں اس مسئلہ کے سلسلہ میں بھی عوام میں ہنگامہ اور فساد برپا ہے۔ اور سنت کے قائم کرنے کے بہانے سے اسلام کی بنیاد ہلائی جارہی ہے۔ اس لئے اس بات میں کوئی حرج نہیں ہے کہ اللہ پاک کی توفیق سے اس مسئلہ کی خوب وضاحت کردی جائے تاکہ اصل اور حق بات ظاہر ہو جائے۔ **ولا حول ولا قوة إلا بالله العزيز الحكيم۔**

سب سے پہلے اس بات کو متعین کرلینا ہے کہ آپس میں کس بات اور کس محل میں اختلاف ہے۔

واضح ہو کہ اصطلاح میں لفظ سنت کا استعمال ایسے کام پر ہوتا ہے جسے رسول اللہ ﷺ نے برابر کیا ہو مگر کبھی ترک بھی کردیا ہو۔ اور کبھی ایسے کام کو بھی سنت کہہ دیا جاتا ہے جسے رسول اللہ ﷺ نے کیا ہو حالانکہ اس کے متعلق یہ معلوم نہیں ہوتا ہے کہ اسے ہمیشہ کیا گیا ہے۔ اس جگہ پہلی صورت میں گفتگو ہو رہی ہے۔ یعنی رسول اللہ ﷺ کا مسنون طریقہ یہی تھا کہ تکبیر تحریمہ کے علاوہ باقی مواقع میں رسول اللہ ﷺ بغیر ہاتھ اٹھائے ہمیشہ نماز پڑھتے رہے یا رکوع میں جاتے اور اس سے سر اٹھاتے وقت ہمیشہ ہاتھ اٹھا کر نماز پڑھتے رہے۔

ائمہ حنفیہ کو اس بات میں کوئی شبہ نہیں ہے کہ ان مواقع میں رسول اللہ ﷺ سے ہاتھ کا اٹھانا ثابت ہے۔ مگر اس بات کی تحقیق نہیں ہے کہ آپ کا وہ عمل صرف ابتداء اسلام میں تھا یا آخر تک آپ کا عمل یہی رہا ہے۔ اور اس بات میں بھی کسی کا کوئی اختلاف نہیں ہے کہ ہاتھوں کو اٹھانا یا رفع الیدین کرنا فعل مسنون ہے۔ فعل واجب نہیں ہے۔ اور یہ بات بھی فقہاء کے درمیان مسلم ہے کہ نماز کے عمل میں بہت ہی احتیاط کی ضرورت ہے۔ اسی لئے اس عمل کے وقت کوئی بھی ایسا کام نہیں کرنا چاہئے جو نماز میں سے نہ ہو، ایسا کرنے سے نماز میں خرابی پیدا ہوتی ہے، پھر اگرچہ عمل رفع الیدین سے امام اعظمؒ وصاحبینؒ اور مشائخ فقہاء میں کسی کے نزدیک بھی نماز فاسد نہیں ہوتی ہے، اور یہی صحیح بھی ہے۔

مذکورہ تمہیدات کے بعد اس جگہ دو مجمل باتوں میں غور کرنا میرا فرض ہے، اول رفع یدین کا ثبوت، پھر مقامات رفع یعنی کن کن مواقع میں ہاتھ اٹھائے جاتے تھے، اور کس حد تک یا کس طرح، اس کے ثبوت کے سلسلہ میں ان کے موافق اور مخالف سندوں میں گفتگو، دوم ہاتھوں کو نہ اٹھانے اور ان کے سلسلہ کی سندوں میں کلام اور آخر میں صحابہ کرامؓ کے آثار اور ان کے اعمال کے بارے میں بھی گفتگو، پہلی بات یہ ہے کہ حضرت علیؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ جب فرض نماز کے لئے کھڑے ہوتے تو تکبیر کہتے ہوئے اپنے دونوں ہاتھ کندھوں تک اٹھاتے اور جب قراءت سے فارغ ہو کر رکوع کرنا چاہتے تو بھی ایسا ہی کرتے، اور جب رکوع سے سر اٹھاتے تو بھی ایسا ہی کرتے، اور جب کسی نماز کو بیٹھ کر پڑھتے تو اس میں ہاتھ نہیں اٹھاتے تھے، اور جب دونوں سجدوں سے سر اٹھاتے تو بھی یوں ہی ہاتھ اٹھاتے اور تکبیر کہتے تھے، ابوداؤد اور ترمذی نے اس کی روایت کی اور اس کی تصحیح بھی کی ہے، اسی طرح دونوں سجدوں کے درمیان بھی ہاتھ اٹھانے کی روایت موجود ہے، اور وہ مالک بن الحویرثؓ کی حدیث ہے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو دیکھا کہ وہ ہاتھ اٹھاتے اس وقت بھی تکبیر کہتے اور اس وقت بھی جبکہ رکوع سے سر اٹھاتے، یہاںتک کہ کان کی لو تک پہونچاتے، سوائے ترمذی کے پانچوں ائمہ محدثین نے اس کی روایت کی ہے، اور نسائی کی روایت میں ہے کہ ہاتھ اٹھاتے

جب سجدہ کرتے اور جب سجدہ سے سر اٹھاتے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اسی طرح عبداللہ بن طاؤس کا فعل مع روایت کے ابوداؤد اور نسائی میں مذکور ہے، بلکہ سیوطی اور ابن حجر وغیرہ نے تو رسول اللہ ﷺ کا رفع یدین کرنا ہر جھکاؤ اور اٹھاؤ میں صحابہ کرامؓ کی ایک جماعت سے ذکر کیا ہے جس میں حضرت عبداللہ بن عمر و ابو موسی و ابو سعید خدری و ابوالدرداء و انس و ابن عباس اور جابرؓ ہیں اور ابن طاؤس کے اثر سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے بعد بھی کچھ خاص لوگوں کا اس پر عمل رہا ہے، کیونکہ نضر بن کثیر نے کہا ہے میں نے ابن طاؤس کے اس عمل پر اعتراض کیا کہ یہ عمل کہاں سے سیکھا اور کس طرح حاصل کیا تو میں نے وہیب بن خالد سے بیان کیا اور اظہار خیال کیا کہ میرے بغل میں رہتے ہوئے ابن طاؤس نے اس طرح رفع یدین کی حرکت کی ہے تو وہیب نے ابن طاؤس سے کہا کہ تم نے وہ حرکت کی ہے جو ہم نے کسی اور کو کرتے نہیں دیکھی، تو ابن طاؤس نے جواب دیا کہ میں نے اپنے والد طاؤس کو ایسا ہی کرتے دیکھا، اور میرے والد نے ابن عباسؓ کو ایسا ہی کرتے دیکھا، اور میں یہ سمجھتا ہوں کہ ابن عباسؓ نے کہا ہے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو ایسا ہی کرتے دیکھا ہے، اس کی روایت ابوداؤد اور نسائی نے کی ہے۔

اس واقعہ سے یہ بات معلوم ہوئی کہ رسول اللہ ﷺ کے بعد بھی خاص خاص حضرات ایسا کیا کرتے تھے، بلکہ دوسری روایت میمون المکیؒ کی شاہد ہے کہ عبداللہ بن الزبیرؓ نے ہمیں نماز پڑھائی تو میں نے دیکھا کہ آہستہ اشارہ کے ساتھ رفع یدین کرتے تھے جب وہ کھڑے ہوتے اور جب رکوع کرتے اور جب سجدہ کرتے اور جب قیام کو اٹھتے تو کھڑے ہو کر اپنے دونوں ہاتھوں سے اشارہ کرتے، میمون المکیؒ نے کہا کہ پھر میں ابن عباسؓ کے پاس آیا اور ان سے یہ کیفیت بیان کی تو انہوں نے فرمایا کہ اگر تمہیں یہ بات پسند ہو کہ رسول اللہ ﷺ کی نماز کو دیکھو تو عبداللہ بن الزبیرؓ کے پیچھے مقتدی بن کر نماز پڑھ لو، ابوداؤد نے اس کی روایت کی ہے، اس روایت سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ اس وقت بھی عبداللہ بن الزبیرؓ نے دونوں سجدوں کے درمیان میں بلکہ ہر ہر جھکتے اور اٹھتے وقت رفع الیدین کیا تھا، مگر چونکہ صرف ایک ہی ابن الزبیرؓ کا ایسا عمل تھا اسی لئے میمون مکیؒ کو اعتراض سا ہوا، مگر ابن عباسؓ نے اس عمل کو درست قرار دیا کہ رسول اللہ ﷺ کا بھی ایسا عمل تھا۔

لیکن یہ بات واضح رہے کہ ہر حرکت جھکاؤ اور اٹھاؤ سے رفع یدین کم ہوتے ہوئے صرف تحریمہ، رکوع، قومہ اور دونوں سجدوں کے درمیان چار موقع میں رہا جیسا کہ حضرت علیؓ کی حدیث سے ثابت ہے، پھر شافعیہ وغیرہ کہتے ہیں کہ دونوں سجدوں کے درمیان کا بھی رفع یدین منسوخ ہو گیا حضرت ابن عمرؓ کی حدیث کی بناء پر کہ رسول اللہ ﷺ جب نماز کو کھڑے ہوتے تو کندھوں کے سامنے تک دونوں ہاتھ اٹھاتے پھر تکبیر کہتے پھر جب رکوع کرنا چاہتے تو اسی کی طرح کرتے، اور جب رکوع سے سر اٹھاتے تو بھی اسی طرح کرتے، اور جب سجدہ سے سر اٹھاتے تو ایسا نہیں کرتے، اور ایک روایت میں ہے کہ جب سجدہ کو جاتے تو ایسا نہیں کرتے، اس کی روایت بخاری، مسلم کے علاوہ چاروں ائمہ محدثین نے کی ہے، چونکہ حضرت علیؓ کی حدیث بھی صحیح تھی، اور یہ حدیث ابن عمرؓ بھی صحیح ہے تو یقینی طور سے سجدہ میں جانے اور سجدہ سے سر اٹھانے دونوں اور دوسرے سجدے کے دونوں بھی منسوخ ہیں؛ حالانکہ اس پر بھی ابن الزبیرؓ کا عمل رہا اور رسول اللہ ﷺ کے بعد ابن عباسؓ کی تائید و تقریر اور عمل بھی باقی رہا، بہت ممکن ہے کہ ان کے نزدیک ان اوقات کے نسخ رفع یدین کا ثبوت نہ ہوا ہو، ترمذیؒ نے کہا ہے کہ اس باب میں مالک بن الحویرثؓ سے بھی روایت موجود ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ مالک بن الحویرثؓ روایت صحیحین و ابوداؤد و ابن ماجہ اور نسائی میں بہت ہی اختصار کے ساتھ صرف تکبیر تحریمہ اور رکوع سے سر اٹھانے کی مذکور ہے اور ممکن ہے کہ اس میں رکوع تکبیر بھی شامل کر لی جائے، اور نسائی کی دوسری روایت میں مالک بن الحویرثؓ سے سجدہ میں جانے اور سجدہ سے سر اٹھانے کا رفع الیدین بھی موجود ہے، حضرت ابن عمرؓ کی مذکورہ روایت کے موافق ہی وہ روایتیں بھی ہیں جو منسوخ شدہ احادیث میں ہیں، ترمذی نے دوسرے صحابہ کرامؓ کی ایک جماعت کے نام

گنوائے ہیں جن سے اس مسئلہ کے بارے میں روایتیں موجود ہیں، ان میں سے وائل بن حجرؓ ہیں جن کی روایت مسلم میں ہے، اور حضرت علیؓ سے سنن اربعہ میں روایت موجود ہے، اور حضرت علیؓ کے سنن اربعہ کی روایت سے، اور سہل بن سعد وابن الزبیر و ابن عباس و محمد بن سلمہ وابی اسید وابو قتادہ وابو ہریرہؓ سے ابو داؤد میں روایت ہے، اور انس وجابر و عمر لیثی سے ابن ماجہ میں روایت ہے اور حکم بن عمیر سے احمد میں روایت ہے اور ابو بکرؓ و براءؓ سے بیہقی میں روایت موجود ہے اور عمر وابو موسی سے دار قطنی کے سند سے اور عتبہ بن عامر اور معاذ بن جبل سے طبرانی کی سند سے، مقصد یہ ہے کہ ان صحابہ کرام سے رفع الیدین کے بارہ میں روایات ہیں مگر اس سے بحث نہیں کہ وہ اس طور سے ہوں جو منسوخ ہیں یا اس طرح سے کہ وہ ناسخ ہیں، اور یہ بات اس سے پہلے معلوم ہو چکی ہے کہ ابن عمر وابن عباسؓ سے ہر جھکنے اور اٹھنے کے موقع پر بھی رفع یدین کی روایت پائی گئی ہے، جو منسوخ ہو چکی ہے لہٰذا جن سندوں سے ایسی روایتیں ہوں گی وہ سب منسوخ ہوں گی، مثلاً ابو موسیٰ وخدری وابوالدرداء وانس اور جابرؓ ہیں، اور حضرت علیؓ کی جو دو سجدوں کے درمیان کی ہے وہ بھی منسوخ ہے، اور باقی حضرات کی احادیث کو تلاش کرنا بہت مشکل اور دقت طلب ہے۔

اب یہ بات کہ رفع یدین کی کیا کیفیت ہوتی تھی یا ہونی چاہئے تو اس میں بھی اختلاف ہے، چنانچہ مالک وابو داؤد کی روایت میں ہے کہ ابن عمرؓ جب نماز شروع کرتے تو کندھوں تک ہاتھ اٹھاتے، اور جب رکوع سے سر اٹھاتے تو اس سے بہت کم ہاتھ اٹھاتے، اور میں کہتا ہوں کہ کم ہو کر شاید سینہ تک ہوتے ہوں گے یا بطور اشارہ کے ہوں گے، جیسا کہ میمون مکی کے اثر میں ابن الزبیرؓ سے اشارہ کا لفظ آیا ہے، اور مالکؒ کی ایک روایت میں ہے کہ ابن عمرؓ ہر جھکتے اور اٹھتے وقت رفع یدین کرتے تھے، مگر اول تو یہ روایت پہلی روایت کے مخالف ہے، دوسرے یہ کہ ابن جریجؒ نے نافع سے پوچھا کہ کیا پہلی دفعہ کے ہاتھ اٹھانے میں زیادہ اونچا کرتے تھے، تو نافع نے کہا کہ نہیں بلکہ برابر ہی کرتے تھے، تو ابن جریج نے کہا ذرا ایک بار مجھے ویسا کر کے دیکھا دیں، تو نافع نے دونوں پستان تک یا اس سے بھی نیچے تک دکھلائے، یہ روایت کو امام مالکؒ کی سند سے صحیح ہے، لیکن اس کی کیفیت میں بہت زیادہ اضطراب ہے، ابو ہریرہؓ وغیرہؓ کی روایتوں میں تو کانوں کی لو تک ہے، اور یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ ہر جھکتے اور اٹھنے میں رفع یدین کا منسوخ ہونا مشکل ہے کیونکہ صحیحین اور باقی چاروں سنن میں ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ ابو ہریرہؓ نے لوگوں کو نماز پڑھائی اس طرح سے کہ ہر جھکتے اور اٹھتے وقت تکبیر کہتے، تو ان سے کہا گیا کہ اے ابو ہریرہ! یہ کیسی تکبیر ہے تو کہا کہ یہ رسول اللہ ﷺ کی نماز ہے، میں کہتا ہوں کہ اس تکبیر سے وہی رفع یدین مراد ہے کیونکہ صرف تکبیر ہونے پر تو کوئی انکار یا اعتراض نہ تھا، اور اس خیال کی تائید نسائی کی اس روایت سے ہوتی ہے کہ ایک مرتبہ ابو ہریرہؓ بنو زریق کی مسجد میں آئے اور کہنے لگے کہ تین باتیں ایسی ہیں کہ رسول اللہ ﷺ انہیں کرتے مگر لوگوں نے انہیں چھوڑ دیا ہے، نمبر ا۔ رسول اللہ ﷺ نماز میں رفع یدین کرتے۔

نمبر ۲۔ بہت معمولی سا سکوت کرتے، نمبر ۳۔ اور جب سجدہ کرتے تو تکبیر کہتے تھے، میں کہتا ہوں کہ سجدہ کی تکبیر معروف نہ تھی اور نہ اس کا انکار ہوا ہے، اس کے علاوہ خود ابن عمرؓ سے ہر جھکتے اور اٹھتے وقت میں رفع یدین کرنا مالکؒ کی روایت میں گذر چکا ہے، ابن الجوزیؒ نے اپنی تحقیق میں اس بات پر طعن کیا ہے کہ حنفیہ ابن الزبیر اور ابن عباسؓ سے رفع یدین کے منسوخ ہونے کی روایت کرتے ہیں، حالانکہ ان دونوں حضرات سے اس کے خلاف ایسی روایت موجود ہے، جو سند کے اعتبار سے قوی اور محفوظ ہے، چنانچہ ابن داؤد نے میمون مکی سے روایت کی ہے کہ میمونؒ نے ابن الزبیرؓ کو ایسی حالت میں دیکھا ہے کہ وہ لوگوں کو اس طرح نماز پڑھا رہے تھے کہ وہ جب بھی رکوع کرتے اور سجود کرتے تو اپنی دونوں ہتھیلیوں سے اشارہ کرتے، میمونؒ نے کہا کہ میں نے جا کر ابن عباسؓ کو اس بات کی اطلاع دی تو انہوں نے فرمایا کہ اگر تمہیں رسول اللہ ﷺ کی نماز دیکھنی ہو تو ابن الزبیر کی اقتداء کر کے دیکھ لو، ترجمہ ختم ہوا۔

لیکن یہ بات نوٹ کرنے کے لائق ہے کہ اس میں سجدہ کے وقت بھی رفع یدین کا بیان ہے، اور رکوع سے کھڑے ہوتے

وقت کا تذکرہ نہیں ہے، اور اس سے زیادہ کے بارے میں بھی سکوت ہے، مگر سجدہ نہ کرنے پر تو اتفاق کیا ہے، اور ابن عمرؓ کی حدیث میں اس بات کی تصریح ہے کہ اس حالت میں رفع یدین نہیں کرتے تھے، لہٰذا یا تو ابن عباسؓ کا یہ اثر صحیح نہیں ہے یا منسوخ ہے اور اس نسخ کی اطلاع ان دونوں حضرات کو اس وقت تک نہ ہوئی ہو، میں مترجم کہتا ہوں کہ ان باتوں سے بڑھ کر اشکال کی بات یہ ہے کہ ان تمام آثار میں یہ تصریح ہے کہ عام طور سے اس وقت صحابہ کرام اور تابعین کرام میں رفع یدین کا عمل ترک ہو چکا تھا۔

اس اشکال کے جواب میں کسی کو یہ نہیں کہنا چاہئے، ترک کا ثبوت آثار سے ہو رہا ہے جبکہ عمل کا ثبوت ہم نے احادیث سے کیا ہے، کیونکہ گفتگو احادیث کے ثابت کرنے کے سلسلہ میں نہیں ہے، بلکہ یہ بات متعین ہو چکی ہے اور بلاشبہ یہ معلوم ہو چکا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایسا کیا ہے، اور صرف اس بات کا سوال باقی رہ گیا ہے کہ آپ ﷺ کی آخری زندگی میں بھی اس رفع یدین پر عمل باقی رہ گیا تھا یا نہیں، تو ابن طاؤس کے اثر میں یہ عام انکار ہے کہ ہم نے کسی کو بھی ایسا کرتے ہوئے نہیں دیکھا، اور خود میمون مکیؒ نے بھی اس سے انکار کیا ہے، اور ان سب میں سب سے زیادہ حضرت ابو ہریرہؓ کی یہ تصریح کہ لوگوں نے اسے ترک کر دیا ہے، جیسا کہ نسائی میں ہے۔

پس ان آثار سے یہ بات بالکل واضح ہو گئی کہ اس وقت عام طریقہ سے لوگوں نے رفع یدین کرنا چھوڑ دیا تھا، اور بڑے اور مشہور صحابہ کرامؓ خاص کر امامت کی حالت میں رفع یدین نہیں کرتے تھے، اب یہ بات تحقیق طلب یہ ہے کہ کیا حضرت ابو ہریرہؓ کا یہ گمان کرنا صحیح ہے کہ لوگوں نے رفع یدین کرنے کو سستی کی بناء پر ترک کر دیا ہے تو میرے نزدیک یہ کسی طرح بھی وہم و گمان میں آنے کی نہیں ہے کہ سارے بڑے بڑے صحابہ کرام بھی محض سستی کی وجہ سے ایک سنت یعنی رفع یدین کو بغیر کسی معقول وجہ کے ترک کر دیں، نیز ابن عباسؓ سجدہ کے وقت بھی اس رفع یدین کو باقی رکھیں، حالانکہ یہ تو بالاتفاق متروک و منسوخ ہو چکا تھا۔ اس لئے یہ کہنا پڑتا ہے کہ یقیناً صحابہ کرامؓ نے اسے متروک و منسوخ ہو جانے کی بناء پر ہی ترک کیا تھا۔

اب میں رفع یدین کی کچھ حدیثوں میں گفتگو شروع کرتا ہوں، اور جن صحابہ کرامؓ سے رفع یدین کے ثبوت میں روائتیں پائی گئی ہیں انہی میں سے اس کے ترک کرنے کے بھی آثار بیان کرتا ہوں۔ واضح ہو کہ حضرت ابو ہریرہؓ سے رفع یدین کی حدیث کی اسناد میں اسماعیل بن عیاش عن صالح بن کیسان ہے جن میں صالح بن کیسان امام عقبہ مدنی ہیں، جبکہ اسمٰعیل بن عیاش کی روایت جو شامیوں کے علاوہ کسی اور سے ہو وہ ضعیف اور لائق حجت نہیں ہوتی ہے، جیسا کہ النسائیؒ، ابن حبانؒ، اور ابن خزیمہؒ نے کہا ہے اور ابن حجرؒ نے بھی اپنی کتاب تقریب میں اس فیصلہ کو برقرار رکھا ہے، مذکورہ بناء پر ابو ہریرہؓ کی حدیث مذکور حجت کے لائق باقی نہیں رہی، ابو حمید الساعدی کی حدیث کئی اسناد سے مروی ہے لیکن ان میں سے بعض پورے طور سے رسول اللہ ﷺ تک نہیں پہونچائی گئی ہے، پھر محمد بن عمرو بن عطاء نے ابو حمید ساعدی اور ابو قتادہ سے نہیں سنا ہے کیونکہ ہشیم بن عدی نے کہا ہے کہ ابو قتادہ تو حضرت علیؓ کی جمعیت میں شہید ہوئے، اور حضرت علیؓ نے ان کے جنازہ کی نماز پڑھائی، ابن عبد البر نے کہا ہے کہ یہی صحیح ہے، اور محمد بن عمرو بن عطاء کی وفات سنہ ۱۲۵ھ کے بعد ہے، اس بناء پر ابن حزم نے اسے عبد الحمید کا وہم بتایا ہے، لیکن بیہقیؒ نے اس روایت کے متعلق کہا ہے کہ یا شاذ ہے، اور اہل تاریخ کا اس بات پر اجماع نقل کیا ہے کہ وہ سنہ ۵۴ تک رہے، میں کہتا ہوں کہ ابن حجرؒ نے بھی اسی قول کو اصح کہا ہے۔

لیکن عینیؒ نے اسے تسلیم نہیں کیا ہے کہ شعبی اور ہشیم کے قول کے خلاف کسی دوسرے کے قول کو ترجیح نہیں ہو گی، اگرچہ وہ بخاری ہی ہوں، اور ابن حبان و طحاوی کی روایتوں میں سے محمد بن عمرو اور ابو حمیدؓ کے درمیان ایک نامعلوم و مجہول شخص کا واسطہ ثابت کیا ہے، اور ابو داؤد کا بھی یہی طریق بیان کیا ہے، اور یہ نتیجہ نکالا کہ یہ حدیث منقطع اور مضطرب ہے، میں یہ کہتا ہوں کہ اس بحث کو زیادہ طویل کرنا بے فائدہ ہے، اور حق بات یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے ہر جھکتے اور اٹھتے وقت رفع یدین ثابت تو ضرور ہے لیکن تصریح کے ساتھ یہ بات ثابت نہیں ہوتی ہے کہ آپ ﷺ کی آخری زندگی تک آپ کا یہ معمول باقی رہا ہو، اور بیہقیؒ کی ابن عمرؓ سے وہ روایت جس کے آخر میں ہے کہ یہی نماز آپ کی باقی رہی یہاں تک کہ آپ اللہ تعالیٰ سے جا ملے، تو یہ روایت اگرچہ

اسناد کے اعتبار سے صحیح ضرور ہے، لیکن اس میں جو حکم لگایا گیا ہے وہ نماز کے متعلق ہے، اس کے ہر جز واور ہر ذکر کے لئے یہ حکم عام نہیں ہو سکتا ہے، کیونکہ ہر جزء کے آخر تک دائمی حکم کا تقاضا تو یہ تھا کہ ثناء اور تعوذ وغیرہ تمام اعمال واذکار کو واجب کہنا چاہئے تھا حالانکہ اس کا کوئی بھی قائل نہیں ہے، نیز جن صحابہ کرام سے رفع یدین مروی ہے ان سے ہی ترک بھی مروی ہے، چنانچہ حضرت علیؓ سے عاصم بن کلیب نے اپنے والد کے واسطہ سے روایت کی ہے کہ حضرت علیؓ صرف ابتداء کی تکبیر میں ہاتھ اٹھاتے پھر نہیں اٹھاتے تھے، ابو بکر بن ابی شیبہ اور طحاوی نے اس کو روایت کی ہے، عاصم بن کلیب چونکہ ثقہ راوی ہیں اس لئے طحاوی کا انہیں سند میں لانا مسلم کی شرط کے مطابق صحیح ہے، اس موقع پر اس بات کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا ہے کہ اس سنت یعنی رفع یدین کو حضرت علیؓ نے یوں ہی بلاوجہ چھوڑ دیا ہو، اور طحاویؒ نے ابن ابی داؤد کی حدیث سے روایت کی ہے **انبأنا احمد بن عبدالله بن یونس حدثنا ابوبکر بن عیاش عن حصین عن مجاهد قال صلیت خلف ابن عمر فلم یکن یرفع یدیه الافی التکبیرة الاولی.**

یعنی مجاہدؒ نے کہا ہے کہ میں نے عبداللہ بن عمرؓ کے پیچھے نماز پڑھی ہے، اور انہوں نے تکبیر تحریمہ کے علاوہ کسی دوسرے موقع پر ہاتھ نہیں اٹھائے، یہ اسناد صحیح ہے، اسی کی مانند ابن ابی شیبہ نے مجاہد سے انہوں نے ابن عمرؓ سے روایت کی ہے، طحاویؒ نے کہا ہے کہ یہ بات قابل توجہ ہے کہ ابن عمرؓ نے حدیث روایت کی اور خود ہی اس پر عمل نہ کیا اس سے معلوم ہوا کہ ان کے نزدیک وہ روایت منسوخ ہو چکی ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ نسخ کہے بغیر بھی دونوں روایتوں میں توفیق و تطبیق ممکن ہے اس طرح سے کہ رفع یدین کرنا سنت عزیمہ میں سے نہیں ہے اس لئے اس کا کرنا اور نہ کرنا دونوں برابر ہیں کبھی کیا اور کبھی نہ کیا، اسی بات پر رفع یدین نہ کرنے کی روایتیں بھی دلالت کرتی ہیں، اور اسی بات پر میمون مکی وابن طاؤس کے آثار اور حضرت ابو ہریرہؓ کا یہ قول دلالت کرتا ہے کہ لوگوں نے اس پر عمل چھوڑ دیا ہے، البتہ میمون مکی کی حدیث اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ سجدہ کی حالت میں بھی رفع یدین کرنا جائز ہے، اور ابن عمرؓ کی حدیث سے یہ بات ثابت ہوئی کہ اس حالت میں رفع یدین نہیں کرتے تھے، اور یہ بات جو کہی جاتی ہے کہ عام روایتیں اسی طرح کی ہیں اس سے ایک مراد تو یہ ہو سکتی ہے کہ سجدہ کی حالت میں رفع یدین کا حکم منسوخ ہو گیا ہے تو ایسی صورت میں نسخ کہنے کی دلیل چاہئے، جبکہ یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ صرف اس وقت رفع یدین نہیں کیا۔

خلاصہ یہ ہوگا کہ رفع یدین کے ثبوت کی ایک صورت تو یہ ہو کہ ہر جھکتے اور اٹھتے وقت رفع ہوتا تھا، پھر رسول اللہ ﷺ کے بعد بھی حضرت ابن الزبیرؓ کا اس پر عمل رہا اور ابن عباسؓ کی تصدیق بھی پائی گئی لیکن عموماً تمام حضرات کا اس سے انکار ہی رہا، دوسری صورت یہ ہے کہ صرف رکوع و قومہ اور دونوں سجدوں کے درمیان رفع یدین کا حکم ثابت ہو اور اس پر بھی رسول اللہ ﷺ کے بعد کچھ لوگوں کا عمل باقی رہا ہو چنانچہ ترمذیؒ نے لکھا ہے کہ بعض اہل علم صحابہ اور تابعین کا یہی قول ہے، لیکن عموماً اس پر عمل نہیں تھا، اور وہیب بن خالد اور میمون مکی وغیرہ کے آثار اور ابو ہریرہؓ کے قول سے عام انکار ظاہر ہے، اور خود رفع یدین کی روایت کرنے والے صحابہؓ سے اس کے خلاف عمل صحیح سندوں سے ثابت ہے، اور ترمذیؒ نے کہا ہے کہ بہت سے اہل علم صحابہ کرام اور تابعینؒ کا عمل صرف تکبیر تحریمہ کے وقت ہاتھ اٹھانے پر ہے اس کے بعد نہیں۔

ابو داؤد و ترمذیؒ نے وکیع کی روایت سے عن سفیان الثوری عن عاصم بن کلیب عن عبدالرحمٰن بن الاسود عن علقمہ روایت کی ہے کہ ابن مسعودؓ نے کہا ہے کہ کیا میں تمہیں لے کر رسول اللہ ﷺ کی نماز نہ پڑھوں، یہ کہہ کر انہوں نے اس طرح نماز پڑھائی کہ صرف تکبیر تحریمہ کے وقت ہاتھ اٹھائے پھر نہیں اٹھائے، اور ابو داؤد میں ابن مسعودؓ کی روایت سے ہے کہ رسول اللہ ﷺ تو صرف پہلی تکبیر کے وقت ہاتھ اٹھایا کرتے تھے، پھر ہاتھ نہیں اٹھاتے تھے، اس حدیث کو طحاوی وابن ابی شیبہ نے بھی روایت کیا ہے، ترمذیؒ نے ابن مسعودؓ کی حدیث کو حسن کہا ہے، اور نسائیؒ نے وکیعؒ کی روایت کی مانند ابن المبارک عن سفیان

روایت کی ہے، اور یہ حدیث اس بات کی دلیل ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی نماز رفع یدین کے بغیر ہی ہوتی تھی۔
البتہ اس حدیث کے ثبوت میں اس طرح کی بحث کی گئی ہے کہ نمبرا۔ عاصم بن کلیب ضعیف راوی ہیں مگر یہ اعتراض بالکل بے اعتبار ہے، کیونکہ ابن معین نے ان کی توثیق کی ہے اور اچھا سمجھا ہے، اور مسلم نے بھی اپنی صحیح میں ان سے احادیث ذکر کی ہیں، ان باتوں کے باوجود ان پر الزام لگانا خوف کا مقام ہے۔
دوسری بات یہ ہے کہ یہ الزام لگانا کہ عبدالرحمٰن نے علقمہ سے نہیں سنا ہے یہ بھی بالکل غلط اور مہمل بات ہے کیونکہ خطیب بغدادیؒ نے ان کے سماع کی تصریح کی ہے، اور ابراہیم نخعی اور عبدالرحمٰن دونوں ہم عمر تھے، اور بالاتفاق ابراہیم نے سنا ہے تو عبدالرحمٰن نے کیوں نہیں سنا، نہ سننے کی کیا وجہ ہوئی۔
تیسری بات یہ ہے کہ یہ کہنا کہ اسناد تو ٹھیک ہے مگر وکیع یا ثوری نے بقول دار قطنی و بخاری وغیرہ اس حدیث میں اپنی طرف سے یہ جملہ بڑھا دیا کہ پھر ہاتھ نہ اٹھاتے تھے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ صرف گمان بے دلیل ہے جو قابل تسلیم نہیں ہوتا ہے۔
اور یہ جو اعتراض کیا گیا ہے کہ اس جملہ کے بغیر ہی روایت پائی گئی ہے، تو اس کا جواب یہ ہوگا کہ ہاں وہ مختصر ہے اور یہ مطول ہے، اور اس بات پر اتفاق ہے کہ ثقہ راوی جو لفظ یا جملہ بھی بڑھاتا ہے وہ مقبول ہوتا ہے، تو اس بات کے باوجود اس پر اعتراض کرنے کی کیا وجہ ہوئی، اور حق بات یہ ہے کہ حدیث صحیح ہے، اور ابن حزم نے محلے میں اس کی تصحیح کی ہے، بلکہ اس کے صحیح ہونے کی قوی دلیل یہ ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ سے رفع یدین نہ کرنا صحیح و ثابت ہے، بلکہ دار قطنی و ابن عدیؒ نے **محمد بن جابر عن حماد بن ابی سلیمان عن ابراھیم عن علقمہ عن عبداللہ قال صلیت مع رسول اللہ ﷺ و ابی بکر و عمرؓ فلم یرفعوا ایدیھم الاعند استفتاح الصلوۃ**، یعنی عبداللہ بن مسعودؓ نے کہا کہ میں نے رسول اللہ ﷺ و ابو بکر و عمرؓ کے ساتھ نماز پڑھی مگر ان میں سے کسی نے بھی تکبیر تحریمہ کے موقع کے علاوہ اپنے ہاتھ نہیں اٹھائے، دار قطنیؒ نے اس بات کا اقرار کیا ہے کہ ابراہیم کی روایت ابن مسعودؓ سے مرسل صحیح ہے۔
اور تحقیق یہ ہے کہ محمد بن جابرؒ ثقہ ہیں، ترمذیؒ نے ابن المبارکؒ سے روایت کی ہے کہ ابن مسعودؓ کی مذکورہ بالا حدیث ثابت نہیں ہوئی، عینیؒ اور ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ ابن المبارک کو جس اسناد سے یہ روایت ملی تھی اس کا ثبوت نہ ہوا ہوگا، مگر اس سے یہ بات لازم نہیں آتی کہ ترمذی کی تصحیح نہ ہو اور ابن حزم نے اس کی تصحیح کی ہو، اور حاکمؒ کہا ہے کہ عاصم بن کلیب صحیح کے راویوں میں سے نہیں ہیں مگر یہ بات غلط ہے کیونکہ صحیح مسلم کے باب الہدی کے راویوں میں ان کا نام موجود ہے، اور ابو بکر بن ابی شیبہ نے روایت کی عبداللہ بن المبارک عن الاعمش عن الشعبی کہ شعبیؒ صرف پہلی بار تکبیر تحریمہ میں ہاتھ اٹھاتے پھر باقی مواقع میں ہاتھ نہیں اٹھاتے تھے، اور عن شعبہ عن ابی اسحٰق روایت کی ہے کہ عبداللہ بن مسعودؓ اور حضرت علیؓ دونوں کے شاگردوں میں سے کوئی بھی تکبیر تحریمہ کے علاوہ رفع یدین نہیں کرتے تھے، وکیعؒ نے کہا ہے کہ پھر دوبارہ رفع یدین نہیں کرتے تھے، اور ابراہیم نخعیؒ سے روایت کی کہ ابراہیم کہا کرتے تھے کہ تم جب تکبیر تحریمہ کہو تو ہاتھ اٹھاؤ پھر باقی مواقع میں مت اٹھاؤ، اور دوسری روایت میں ابراہیم نے کہا کہ سوائے تکبیر تحریمہ کے اور کبھی رفع یدین نہ کرو، اور صرف تحریمہ کے وقت خیثمہ و قیس سے رفع یدین کرنے اور باقی نہ کرنے کی روایت کی ہے، اور عبدالملکؒ نے کہا ہے کہ میں نے شعبی و ابراہیم نخعی و ابواسحٰق کو دیکھا ہے کہ وہ سوائے تکبیر تحریمہ کے کبھی ہاتھ نہیں اٹھاتے تھے، یہ سب باتیں ابو بکر بن ابی شیبہ نے بیان کی ہیں۔
اور عینیؒ نے کہا ہے کہ براءؓ بن عازبؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ جب تکبیر افتتاح کہتے تو رفع یدین کرتے تھے، یعنی دونوں کانوں کی لو کے قریب اٹھاتے پھر دوبارہ نہیں اٹھاتے تھے۔ اس کی روایت ابوداؤد اور ابن ابی شیبہ نے کی ہے اور طحاوی نے تین سندوں سے اسے ذکر کیا ہے۔ ابوداؤد نے کہا ہے کہ یہ حدیث ہشیم اور خالد بن ادریس نے یزید بن ابی زیاد سے روایت کی اور اس میں ''پھر دوبارہ نہیں اٹھاتے تھے'' کا جملہ نہیں ہے۔ خطابیؒ نے کہا ہے کہ یہ جملہ فقط شریکؒ نے ذکر کیا ہے۔ یعنی اس جملہ کی

روایت کرنے والے صرف شریک ہیں۔ اور ابن عبد البر نے کہاہے کہ اس کے راوی صرف شریک نہیں بلکہ صرف یزید ہیں۔ عینیؒ نے کہاہے کہ یہ دعوی صحیح نہیں ہے کیونکہ ابن عدی نے کامل میں کہاہے کہ ہشیم، شریک اور ان کے علاوہ ایک جماعت نے یزید بن ابی زیاد سے روایت کی ہے۔ اور سبھوں نے کہاہے کہ پھر دوبارہ ہاتھ نہیں اٹھاتے تھے۔ اس بیان سے ابوداؤد کا یہ دعوی غلط ہوگیا کہ ہشیم وغیرہ نے یہ جملہ نہیں کہاہے۔

میں کہتاہوں کہ براء وغیرہ نے کہاہے کہ یہ حدیث صحیح نہیں ہے۔ لیکن شاید اس کا وہی جواب ہو جو ابن الہمامؒ نے ابن مسعودؓ کی حدیث میں ذکر کیاہے کہ یہ ایک فرض گمان ہے۔ صحیح نہ ہونے کی کوئی وجہ بیان ہونی چاہئے، یہ وجہ کہ شاید یزید بن ابی زیاد کو ضعیف کہتاہو، یا ان کا منفرد ہونا ہو۔ عینیؒ نے کہاہے کہ شریک کے منفرد ہونے کا دعوی تو باطل ہوگیا کیونکہ دار قطنی ہیں۔ عینیؒ نے کہاہے کہ یہ دعوی صحیح نہیں ہے کیونکہ ابن عدی نے کامل میں کہاہے کہ ہشیم، شریک اور ان کے علاوہ ایک جماعت نے یزید بن ابی زیاد سے روایت کی ہے۔ اور سبھوں نے کہاہے کہ پھر دوبارہ ہاتھ نہیں اٹھاتے تھے۔ اس بیان سے ابوداؤد کا یہ دعوی غلط ہو گیا کہ ہشیم وغیرہ نے یہ جملہ نہیں کہاہے۔

میں کہتاہوں کہ براء وغیرہ نے کہاہے کہ یہ حدیث صحیح نہیں ہے۔ لیکن شاید اس کا وہی جواب ہو جو ابن الہمامؒ نے ابن مسعودؓ کی حدیث میں ذکر کیاہے کہ یہ ایک فرضی گمان ہے۔ صحیح نہ ہونے کی کوئی وجہ بیان ہونی چاہئے، یہ وجہ کہ شاید یزید بن ابی زیاد کو ضعیف کہتاہو، یا ان کا منفرد ہونا ہو۔ عینیؒ نے کہاہے کہ شریک کے منفرد ہونے کا دعوی تو باطل ہو گیا کیونکہ دار قطنی نے یزید بن ابی زیاد سے سوائے شریکؒ کے اسمٰعیل بن زکریا سے اور بیہقی نے اسرائیل بن یونس سے اور طبرانی نے اوسط میں حمزۃ الزیات سے اسی کے موافق روایت یا متابعت کی ہے۔

## اب یزید بن ابی زیاد کے بارے میں گفتگو کرنی ہے

اس طرح سے کہ عینیؒ نے کہاہے کہ اول تو یزید بن ابی زیاد کی متابعت موجود ہے کہ عیسی بن عبد الرحمٰن نے بھی روایت کی ہے جیساکہ طحاویؒ نے روایت کی ہے، دوم یہ کہ خود یزید ثقہ ہیں، کہاجاتاہے کہ ان کی حدیث جائز قبول ہے، اور یعقوبؒ نے کہا ہے کہ وہ مقبول عدل اور ثقہ ہیں، ابوداؤد نے کہاہے کہ وہ ثقہ ہیں اور جو کوئی ان کے بارے میں کوئی بات نامناسب کہتاہے تو مجھے پسند نہیں آتی ناگواری ہوتی ہے، ابن خزیمہؒ نے یزید بن ابی زیاد کی حدیث اپنی کتاب صحیح میں روایت کی ہے، ساجیؒ نے کہاہے کہ وہ صدوق ہیں اور ابن حبان نے بھی یہی کہاہے، اسی طرح مسلم نے اپنی صحیح میں ان حدیث کی روایت کی ہے، اور بخاریؒ نے ان سے استشہاد کیاہے۔

بندہ مترجم کہتاہے کہ ابن حجرؒ نے تقریب میں لکھاہے کہ یزید بن زیاد بن ابی زیاد جنہیں یزید بن ابی زیاد کہاجاتاہے بنو مخزوم کے مولیٰ مدنی اور ثقہ ہیں، اور یزید بن ابی زیاد جو ہاشمی کوفی ہیں ضعیف ہیں، اور اسی نام کے شامی بھی ہیں وہ متروک ہیں، اس موقع پر اس فرق کو خیال رکھناضروری ہے، اس جگہ اصل گفتگو دوسرے یزید یعنی ہاشمی کوفی میں ہے، لیکن تہذیب میں لکھاہے کہ ابوداؤد نے فرمایاہے کہ وہ ثقہ ہیں میں نہیں جانتا کہ کسی نے ان کی حدیث ترک کی ہو، اور ابوزرعہ وابن عدی نے بھی ان کی حدیث لکھنے کے بارے میں کہاہے، اس طرح ان کی حدیث کی جب دوسری حدیث ابن مسعودؓ سے تائید ہوگئی تو اب کسی طرح بھی حسن کے درجہ سے کم نہیں ہے، خاص کر ایسی صورت میں جبکہ اسی کے متابعت بھی موجود ہو۔

حاصل کلام یہ ہوا کہ حضرت براء وابن مسعودؓ کی حدیثوں سے رسول اللہ ﷺ سے رفع یدین کا ترک ضرور ثابت ہے اور حضرت ابن مسعودؓ اور ان کے سینکڑوں شاگردوں سے بھی رفع یدین کا ترک ثابت ہے اسی طرح حضرت علیؓ اور ان کے بے شمار شاگردوں سے بھی رفع یدین کو چھوڑ دینا ثابت ہے اور ابن عمرؓ اور ابن عباسؓ سے بھی ترک رفع ثابت بلکہ نسائی کی روایت کے

موافق بقول ابوہریرہؓ سب لوگوں سے عموماً ترک رفع ثابت بلکہ انکار ہے اور وہیب بن خالد و میمون المکی سے بھی عموماً ترک رفع ثابت ہے، اور حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث کے موافق حضرت ابو بکرؓ و عمرؓ سے بھی ترک رفع ثابت ہے، پھر اس بات میں بھی کچھ شک نہیں ہے کہ حضرت علیؓ اور ابن مسعودؓ جیسے بڑے صحابہ کرامؓ ایسے نہ تھے کہ ایک ایسی سنت کو جس پر متواتر عمل ہو رہا ہو وہ خود اپنے سینکڑوں شاگردوں کے ساتھ بلاوجہ بالکل ترک کر دیں۔

## اب رفع یدین کا ثبوت

تو وہ بھی کئی صحابہ کرامؓ سے مروی ہے لیکن حق بات یہ ہے کہ کسی روایت سے بھی یہ بات ثابت نہیں ہوتی ہے کہ رسول اللہ ﷺ کا آخری فعل تھا، اور یہ بات پہلے بھی بیان کی جاچکی ہے کہ پہلے تو جھکتے اور اٹھتے وقت تکبیر کے ساتھ دونوں ہاتھ بھی اٹھائے جاتے تھے، بعد میں بقیہ کو چھوڑ کر تکبیر تحریمہ کے علاوہ رکوع میں جاتے وقت، اس سے اٹھتے وقت اور سجدے میں جانے کے وقت باقی رہا، پھر سجدہ جانے کے وقت بھی ہاتھ اٹھانا چھوڑ دیا گیا اور صرف رکوع میں جانے اور اس سے اٹھنے کا باقی رہ گیا، پھر اس بات میں اضطراب ہے کہ ہاتھ کس طرح اٹھائے جاتے تھے، اس لئے تحقیق کے ساتھ یہ کہا جائے گا کہ آخر میں جب رکوع و قومہ کا متروک ہونا حضرات براءؓ و ابن مسعودؓ سے ثابت ہو گیا تو کیا وجہ ہے کہ یہ بات نہیں کہی جائے، اس کے علاوہ خود رفع یدین کی حدیث روایت کرنے والے صحابہ کرامؓ سے خود ان کے شاگردوں سمیت اس کا ترک کرنا بھی ثابت ہو چکا ہے، لہذا واللہ اعلم بالصواب، حق بات یہی ہے کہ رفع یدین ترک ہو چکا تھا، البتہ یہ مسئلہ محل اجتہاد ہے اور اس میں اس قدر مباحث ہیں اس لئے جو کوئی رفع یدین کرے تو اس کی نماز صحیح ہو گی اور اس سے کسی قسم کا مباحثہ جائز نہ ہو گا، بلکہ یہ بھی کہنا درست نہ ہو گا اس کا ترک بطور منسوخ کے ہوا ہے، ساتھ یہ بات بھی ضروری ہے کہ اصطلاحی معنی میں رفع یدین سنت نہیں رہا، واضح ہو کہ اس مقام پر یہ کہنا کہ رفع یدین کی حدیثیں ترک رفع کی نسبت سے قوی ہیں اس لئے ترک رفع کا ثبوت نہیں ہے اور صرف رفع یدین کی ثابت ہیں، اور یہ کہنا کہ ہمیں حدیث صحابہ سے مطلب ہے آثار سے مطلب نہیں ہے بالکل ہی سرسری سی بات ہے، اور صحیح بھی نہیں ہے، صرف اوہام کی بناء پر احادیث ترک نہیں کی جاتی ہیں۔

اس جگہ ایک اعتراض یہ بھی کیا جاتا ہے کہ ابن مسعودؓ کی حدیث تو ابھی تک نفی پر قائم ہے، اور ابن عمرؓ کی حدیث سے ثبوت ہوتا ہے جبکہ یہ قاعدہ مسلمہ ہے کہ مثبت اور منفی میں تعارض کی صورت میں مثبت کو مقدم مانا جاتا ہے، جواب یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا رفع یدین کے دیکھنے سے انکار کا مطلب یہ نہ تھا کہ کبھی ایسا ہوا ہی نہیں اور کبھی دیکھا ہی نہیں ہے، اس کے برخلاف حضرت بلالؓ کی حدیث خانہ کعبہ کے اندر نماز پڑھنے کے سلسلہ کی کہ جس دن مکہ فتح ہوا اس دن رسول اللہ ﷺ نے کعبہ کے اندر نماز نہیں پڑھی، کیونکہ حضرت ابن عمرؓ سے بروایت صحیح ثابت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے کعبہ کے اندر نماز پڑھی ہے، تو دونوں کو اس طرح جمع کر کے کہا جائے گا کہ ابن عمرؓ نے نماز پڑھتے ہوا دیکھ لیا تھا، جبکہ کسی وجہ سے حضرت بلالؓ نہیں دیکھ سکے تھے، اس کے برخلاف رفع یدین کا مسئلہ ہے کہ جب حضرت ابن مسعودؓ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ تحریمہ کے سوا پھر ہاتھ نہیں اٹھاتے تھے۔

اس جگہ یہ بات طے شدہ ہے کہ دونوں باتیں ایک ساتھ جمع نہیں ہو سکتی ہیں ان دونوں روایتوں میں تطبیق دینے کی صرف یہ صورت ہو سکتی ہے کہ ابن عمرؓ کی حدیث میں رسول اللہ ﷺ کے پرانے عمل کا ذکر کیا گیا ہے جبکہ ابن مسعودؓ کی حدیث میں آخری دنوں کے عمل کا ذکر کیا گیا ہے، کیونکہ جس طرح ہر جھکنے اور اٹھنے کی حالت میں رفع یدین کا عمل متروک ہوا ہے پھر دو سجدوں کے درمیان کا متروک ہوا اسی طرح رکوع اور قومہ میں بھی ترک کر دیا گیا ہے، کیونکہ عام صحابہ کرام کا بالخصوص حضرت ابو بکرؓ و عمرؓ و علیؓ و ابن مسعودؓ اور ان کے شاگردوں سے اس کا ترک کرنا ثابت ہو چکا ہے، بلکہ ابن الزبیرؓ نے جو رفع یدین میں آہستہ

سے اشارہ کیا تو عام طور سے انکار کیا گیا اور ابو ہریرہؓ نے خود اسے متروک العمل ہونا فرمایا ہے اس سے یہ بات واضح ہو گئی کہ رسول اللہ علیہ کا آخری عمل ترک رفع یدین ہے، اور اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ اس کے برعکس کہنے سے کہ پہلے ترک رفع کا عمل تھا اور آخر میں رفع ہونے لگا دونوں روایتوں میں توفیق نہیں ہو سکتی ہے، اور یہ بات بھی ثابت ہو گئی کہ جن حضرات صحابہ کرامؓ سے رفع یدین کو ثابت کیا گیا ہے راوی نے ان کے اس وقت کے عمل کو بیان کیا ہے جبکہ رفع یدین پر عمل باقی تھا ترک نہ ہوا تھا، اور آثار سے یہ بات بھی محقق ہو گئی کہ بعض بعض صحابہ کرام کا رفع یدین پر عمل باقی بھی تھا، گویا ان کے نزدیک یہ فعل اگرچہ سنت کے اس معنی میں کہ اس پر عمل ہمیشہ ہوتا رہا ہو، نہیں تھا، مگر وہ لوگ بطور ادب یا مستحب اس پر عمل کرتے تھے، کیونکہ وہ اس ترک کو نسخ کے معنی میں نہیں لیتے تھے۔

اور میں مترجم کہتا ہوں یہ بھی احادیث میں توفیق دینے کی ایک صورت ہے، اگرچہ عام طریقہ سے رفع یدین کو چھوڑ دینے سے اسی بات کی تائید ہوتی ہے کہ جمہور صحابہ اور تابعین کی موافقت ہی زیادہ بہتر صورت ہے، یہانتک کہ ابن عباسؓ نے رفع یدین کو صرف چند مواقع کے لئے شمار کیا ہے، چانچہ امام بخاریؒ نے رفع یدین نامی اپنے رسالہ میں تعلیقاً ذکر کیا ہے کہ وکیعؒ نے ابن ابی لیلیٰ عن الحکم عن مقسم عن ابن عباس روایت کی ہے کہ رسول اللہ علیہ صرف ان سات مواقع میں ہاتھ اٹھایا کرتے تھے :ا۔ نماز شروع کرتے وقت، نمبر ۲۔ استقبال کعبہ کے وقت، نمبر ۳۔ صفا و مروہ پر، نمبر ۴۔ عرفات میں، نمبر ۵۔ مزدلفہ میں جمع ہونے کے وقت، نمبر ۶۔ عیدین میں، نمبر ۷۔ اور دونوں جمروں میں، اس حدیث کو طبرانی نے بھی روایت کیا ہے، اور بزارؒ نے نافع عن ابن عمر عن النبی علیہ روایت کی ہے، پس یہ روایت خواہ مرفوع ثابت ہو یا موقوف ثابت ہو یقیناً اس بات کی دلیل ہے کہ صحابہ کرامؓ میں ہاتھوں کا اٹھانا محدود و معدود تھا، اور اس بات کی بھی دلیل ہے کہ نماز کی رفع یدین کو ذکر کر کے صرف تکبیر تحریمہ کو ذکر کیا اور رکوع و قومہ کے رفع یدین کو ذکر نہ کیا جس سے یہ معلوم ہوا کہ ان مواقع میں ان کے درمیان متروک ہو چکا تھا، اور کسی ایک کو ذکر کر کے بقیہ کو ذکر نہ کرنے کے کیا معنی ہیں، پھر یہ معلوم ہونا چاہئے کہ امام مالکؒ سے رفع کی روایتیں پائی جانے کے باوجود صحیح روایت میں ان سے ترک رفع یدین ثابت ہے، اور یہی قول سفیان ثوریؒ کا ہے، اور صحابہ اور تابعینؒ میں سے ترمذیؒ کے ظاہری قول کے مطابق جمہور اسی قول پر ہیں، اور نظر تحقیق میں بھی یہی قول اقویٰ ہے، جیسا کہ میں تحقیق کے ساتھ مختصراً بیان کر دیا ہے۔ وللہ الحمد۔ موجودہ زمانہ میں اکثر حضرات حنفیہ کے اجتہاد کی تقلید کرتے ہیں اور کچھ لوگ اہل حدیث کے اجتہاد کے مقلد ہیں، مگر صد افسوس کے یہ سب ایک دوسرے سے عداوت رکھتے ہیں بلکہ ایک دوسرے کو کافر اور فاسق بھی کہتے ہیں مگر یہ بات سخت تعجب کی ہے کیونکہ اصل ایمان واعتقاد ہے اور یہ باتیں تو اعمال کی فروع میں سے جو اضافہ ثواب کے واسطے ہوتی ہیں، جن میں کسی جانب بھی قطعی دلیل اور قطعیت نہیں ہوتی ہے، (کہ صرف اپنا ہی مسلک صحیح اور دوسروں کا بالکل غلط ہے) اعمال میں اختلاف تو صحابہ کرامؓ میں بھی موجود تھا، اس کے باوجود سب ایک دوسرے کے بھائی بھائی تھے، بلکہ اس بھی زیادہ ان کے دل متفق تھے، اور مومنوں کی شان بھی یہی ہے اور یہی ہونی چاہئے، اور اگر دونوں فریقوں میں ایمان ہے تو ان میں محبت وایمان جو ایمان کی پہچان ہے وہ بھی ہونی چاہئے جیسے ہمارے اسلاف میں رفع یدین کرنے والے اور نہ کرنے والے دونوں ایک ہی قلب پر متحد تھے، علمائے اہل سنت تو معتزلہ کو بھی کافر نہیں کہتے جو صحیح حدیثوں کا انکار کرتے ہیں اور قرآن کو مخلوق کہتے ہیں تم پھر تم کیوں اپنی نادانی سے اہل سنت کی تکفیر کو جائز سمجھتے ہو، اللہ ہمیں اور تمہیں سب کو اچھی سمجھ کی توفیق دے وھو العزیز الحکیم، یہانتک نماز کی دو رکعتیں مکمل ہو گئیں۔

**واذا رفع راسه من السجدة الثانية في الركعة افترش رجاله اليسرى فجلس عليها ونصب اليمنى نصبا ووجه اصابعه نحو القبلة هكذا وصفت عائشةؓ قعود رسول الله عليه في الصلوة ووضع يديه على فخذيه وبسط اصابعه وتشهد ويروى ذلك في حديث وائلؓ ولان فيه توجيه اصابع يديه الى القبلة.**

ترجمہ :- اور جب نمازی دوسرے رکعت کے دوسرے سجدہ سے سر اٹھائے تو بایاں پاؤں بچھا کر اس پر بیٹھ جائے اور دائیں پاؤں کو سیدھا کھڑا رکھے اور اپنی انگلیوں کو قبلہ کی جانب متوجہ کردے، کیونکہ ام المؤمنین عائشہؓ نے رسول اللہ ﷺ کا نماز میں اسی طرح بیٹھنا بیان فرمایا ہے، اور اپنے دونوں ہاتھوں کو دونوں رانوں پر رکھے اور اپنی ہاتھوں کی انگلیوں کو بچھادے، اور تشہد پڑھے، اور بیٹھنے کا یہ طریقہ حضرت وائل بن حجرؓ کی حدیث میں بیان کیا گیا ہے اور اس وجہ سے بھی کہ اس طرح رکھنے میں ہاتھوں کی انگلیوں کا قبلہ رخ متوجہ کرنا حاصل ہوتا ہے۔

## توضیح :- قعدہ کی کیفیت، تشہد میں انگلی اٹھانا

**واذا رفع راسه من السجدة الثانية فى الركعة افترش رجله اليسرى فجلس عليها......الخ**

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ف۔ صحیح مسلم میں حضرت ام المؤمنینؓ کی حدیث سے صرف بایاں پاؤں بچھانا اور دایاں پاؤں کھڑا کرنا تو ثابت ہے، لیکن قبلہ کی جانب انگلیوں کو متوجہ کرنا تو نسائی میں حضرت عمرؓ سے روایت ہے کہا کہ نماز کی سنت میں سے ہے کہ دایاں پاؤں کھڑا کرے اور انگلیاں قبلہ کی طرف متوجہ کرے اور بائیں پاؤں پر بیٹھے۔ف۔ ترمذیؒ نے کہا ہے کہ بایاں پاؤں بچھا کر اس پر بیٹھنا اور دایاں کھڑا کرنا اسی پر اکثر اہل علم ہے۔ع۔

**ووضع يديه على فخذيه وبسط اصابعه وتشهد......الخ**

اور اپنے دونوں ہاتھوں کو دونوں رانوں پر یعنی داہنے کو داہنی ران پر اور بائیں کو بائیں ران پر تقسیم کر کے رکھے اور اپنے ہاتھوں کو انگلیوں بچھادے۔ف۔ یعنی جس حال پر ہوں اسی پر چھوڑ دے، اور انہیں ایک دوسرے سے نہ ملائے۔ع۔ اور ہاتھوں سے گھٹنے نہ پکڑے یہی اصح قول ہے۔ الخلاصہ۔ ھ۔ وتشهد الخ اور تشہد یعنی التحیات پڑھے۔ف۔ یعنی وجوبا قول اصح کے مطابق۔م۔

**ويروى ذلك فى حديث وائلؓ ولان فيه توجيه اصابع يديه الى القبلة......الخ**

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ف۔ جہانتک ہر عضو کو قبلہ رخ متوجہ کرنا ممکن ہو اولیٰ ہے۔م۔ لیکن یہ روایت غریب ہے اور ترمذی کے حدیث جو وائلؓ سے مروی ہے اس میں تو صرف اتنا ہے کہ جب تشہد میں بیٹھے تو بایاں پاؤں بچھا اور دایاں ہاتھ بائیں ران پر رکھا، اور دایاں پاؤں کھڑا کیا۔ف۔ اور وائلؓ کی حدیثوں میں انگلیوں کا ذکر نہیں بلکہ صحیح مسلم میں ابن عمرؓ سے ہے، لیکن اس میں انگلیوں کے پھیلانے کا نہیں بلکہ مٹھی باندھنے کا ذکر ہے۔ع۔ چنانچہ مذکور ہے کہ جب حضرت رسول اللہ ﷺ نماز میں بیٹھتے تو دائیں ہتھیلی کو دائیں ران پر رکھتے اور سب انگلیاں بند کر لیتے اور انگوٹھے سے متصل (تشہد کی) انگلی سے اشارہ کرتے اور بائیں ہتھیلی کو بائیں ران پر رکھتے۔

واضح ہو کہ ہتھیلی کو ران پر رکھنا انگلیوں کو قبض کرنے یعنی مٹھی باندھنے کے ساتھ ہونا ممکن نہیں ہو سکتا ہے، اس لئے اس کی مراد یہی ہو سکتا ہے، واللہ اعلم، کہ پہلے انگلیوں کو کھلی رکھتے پھر اشارہ کے وقت مٹھی باندھ لیتے تھے، اور امام محمدؒ سے بھی اشارہ کی یہی کیفیت مروی ہے، کہ چھنگلیا اور اس کے پاس والی انگلی کو باندھ لو اور بیچ کی انگلی اور انگوٹھے کو ملا کر حلقہ کر لو اور کلمہ کی انگلی اٹھا کر اشارہ کرو، اور امام ابو یوسفؒ سے امالی میں یہی مذکور ہے، اور امام محمدؒ نے امام ابو حنیفہؒ سے بھی یہی نقل کیا ہے، اور حلوائیؒ نے کہا ہے کہ لا الہ پر انگلی کھڑی کرے اور الا اللہ کے وقت گرادے، تاکہ اٹھانا انکار کے لئے اور رکھنا اقرار کے لئے ہو، انگلیوں کے کناروں کو گھٹنوں کے کناروں کے اوپر رکھنا چاہئے، اس سے دور نہ ہوں۔

یہ تفصیل اس بناء پر ہے کہ اشارہ کرنے کو صحیح کہا گیا ہے، لیکن کئی مشائخ وہ بھی ہیں جنہوں نے اشارہ کرنے سے منع کیا ہے، لیکن ایسا کہنا نقل و عقل دونوں کے خلاف ہے، الفتح، ذخیرہ میں ہے کہ ظاہر الروایۃ یہی ہے، اور منیہ اور واقعات میں اسی پر فتویٰ

ہے۔ع۔ در مختار میں اسی کو عامہ فتاویٰ کی طرف نسبت کر کے کہا کہ معتمدوہ ہے جسے شارحین نے صحیح کہا بالخصوص متاخرین نے جیسا کہ شیخ ابن الہمام اور حلبی ہیں، اور ہندیہ میں ہے کہ مختار یہ ہے کہ اشارہ کرلے۔ الخلاصہ۔ اور اسی پر فتویٰ ہے، المضمرات عن الکبریٰ۔

واضح ہو کہ رسول اللہ ﷺ سے اشارہ کرنے کے ثبوت میں بہت سی حدیثیں ہیں مثلاً ابن عمرو وائل بن حجر اور ابوحمید ساعدی ان کے علاوہ بھی بہت سی احادیث اور آثار ہیں، اس کی برخلاف اشارہ نہ کرنا مجھے کسی روایت سے معلوم نہ ہوسکا، اور عینیؒ اور ابن الہمامؒ نے تینوں اماموں سے اشارہ کرنے کی روایت ذکر کی ہے، اور خود امام محمدؒ کے مؤطا میں بھی موجود ہے، لہٰذا اس بات میں کوئی شک نہیں رہا کہ اشارہ کرنا سنت ہے، اور ملا علی قاریؒ نے کہا ہے کہ اگر یہ فرض کرلیا جائے کہ امام ابو حنیفہؒ سے بھی اس کے برخلاف یہ منقول ہو تا کہ اشارہ نہ کرے مگر رسول اللہ ﷺ سے اشارہ کرنے کا ثبوت مل جاتا تو اسی کو مقدم سمجھتے ہوئے اس پر عمل کرنا اور ابو حنیفہؒ کے قول کو چھوڑنا لازم ہوتا، علمائے متقدمین و متاخرین سب کا یہی طرز عمل رہا ہے، ان کے رسالہ میں سے مختصر ذکر کیا گیا ہے۔

پھر اشارہ کرنے کی کیفیت دو طرح کی منقول ہے، نمبر ا۔ ساری انگلیوں سے مٹھی باندھ کر صرف کلمہ کی انگلی سے خواہ انگوٹھے کو بھی داب کر یا چھوڑ کر جیسا کہ ابن عمرو ابن الزبیرؓ کی حدیث میں ہے، نمبر ۲۔ اس طرح جیسا کہ اوپر گذر چکا ہے کہ بیچ و انگوٹھے کو ملا کر حلقہ باندھ کر اور چھوٹی دونوں کو بند کر کے ہو، عینیؒ نے کہا ہے ہر طرح جائز ہے۔ انتہی۔ اور اس کے سواوہ صورت جو در مختار میں نقل کی گئی ہے کہ سب انگلیاں کھلی رہیں اور کلمہ کی انگلی اٹھا کر اشارہ کیا جائے، تو شامیؒ نے جمہور کے طریقہ کے خلاف قرار دیا ہے، اگرچہ عوام میں یہی صورت رائج ہے، عینیؒ میں ہے کہ دونوں ہاتھوں کی دونوں انگلیوں سے اشارہ کرنا مکروہ ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے احد احد، ایک ایک اور انگلی کو اٹھانے کے اسے حرکت بھی دینا مستحب ہے، میں کہتا ہوں کہ یہ حدیث میں موجود ہے، اس بناء پر یہ جو کہا گیا ہے کہ انکار کے وقت انگلی کو اٹھائے اور اقرار کے وقت جھکادے صراحۃ حدیث میں موجود نہیں ہے۔م۔

**وان كانت امرأة جلست على اليتها اليسرى واخرجت رجليها من الجانب الايمن، لانه أستر لها، و التشهد التحيات لله والصلوات والطيبات السلام عليك ايها النبي الى آخره، وهذا تشهد عبد الله بن مسعود فانه قال اخذ رسول الله ﷺ بيدى و علمنى التشهد كما كان يعلمنى سورة من القرآن، وقال قل التحيات لله الى اخره.**

ترجمہ:-اور اگر نمازی عورت ہو تو وہ اپنے بائیں سرین پر بیٹھے گی اور اپنے دونوں پاؤں کو دائیں جانب سے نکالے گی، کیونکہ اس صورت میں عورت کے لئے زیادہ پردہ پوشی ہوتی ہے، اور جس تشہد کے پڑھنے کا اس قعدہ میں حکم ہے وہ ہے جو التحیات سے رسولہ تک (متن میں مذکور) ہے (اور ترجمہ توضیح کے ضمن میں آئے گا) اور یہ تشہد حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا ہے، کیونکہ انہوں نے کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک بار میرا ہاتھ پکڑا، اور یہ تشہد مجھے سکھایا اسی طرح جس طرح وہ مجھے قرآن پاک سکھایا کرتے تھے، اور فرمایا تم کہو التحیات للہ آخر تک۔

## توضیح:-قعدہ میں عورت کے بیٹھنے کا طریقہ، کلمات تشہد

**وان كانت امرأة جلست على اليتها اليسرى واخرجت رجليها من الجانب الايمن......الخ**

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ف۔ اور امام مالکؒ کے نزدیک مرد بھی دونوں قاعدوں میں عورتوں کی طرح تورک کرے گا اور امام شافعیؒ کے نزدیک اگرچہ صرف درمیانی قعدہ میں تورک کا قول منقول ہے لیکن شاید ایسے وقت میں کہ لوگوں کے پاس

کپڑوں کی کمی سے پردہ اور ستر پوشی کی ضرورت سے یہ حکم تھا، اسی لئے اکثر علماء سلف کا ہمارے مذہب کے مطابق اسی حدیث پر عمل ہے۔ م۔ ابن بطالؒ نے ذکر کیا ہے کہ ام الدرداءؓ مردوں کی طرح بیٹھتی تھیں، حالانکہ وہ فقیہہ تھیں، اور حضرت صفیہؓ اور حضرت عمرؓ کی بیویاں زیادہ پردہ پوشی کے خیال سے چاروں زانوں ہو کر بیٹھتی تھی، اور باندی مردوں کی طرح ہاتھ اٹھائے گی، لیکن رکوع، سجود اور قعدہ میں آزاد عورت کی طرح کام کرے گی۔ مع۔ تشہد کے لئے کوئی لفظ متعین اور واجب نہیں ہے۔ المجمع۔ مگر جتنی التحیات منقول ہے اس سے زیادہ اپنی طرف سے نہ کرے، محیط السرخسی، کیونکہ نماز کی دعائیں اور اذکار محدود و متعین ہیں۔ ش۔

**التشهد التحيات لله والصلوات والطيبات السلام عليك ايها النبی الی آخره......الخ**

اور تشہد جس کے پڑھنے کا اس قعدہ میں حکم ہے یہ ہے التحیات سے ورسولہ تک۔ ف۔ قول اصح کے مطابق قعدہ اولیٰ میں اس کا پڑھنا واجب ہے۔ م۔ اس کا ترجمہ اور توضیح یہ ہے التحيات لله تمام کی تمام عبادتیں جو زبان سے کہنے کی ہیں، سب اللہ تعالیٰ کے واسطے ہیں کوئی دوسرا ان کا مستحق نہیں ہے والصلوات اور وہ تمام عبادتیں جن کا تعلق بدن سے ہے سب اللہ تعالیٰ ہی کے واسطے ہیں کوئی ان کے لائق نہیں ہے، والطیبات اور وہ تمام عبادتیں جن کا تعلق مال خرچ کرنے سے ہے اللہ تعالیٰ کے واسطے میں کوئی دوسرا ان کے سزاوار نہیں ہے السلام عليك ايها النبی ورحمة الله وبركاته، السلام تجھ پر اے نبی محمد ﷺ واللہ تعالیٰ کی رحمت واس کی برکتیں۔

ف۔ مروی ہے کہ جب معراج میں رسول اللہ ﷺ نے التحيات لله والصلوات والطيبات حضور الٰہی میں پیش کی تو جواب میں یہ تحفہ عطاء ہوا السلام عليك ايها النبی ورحمة الله وبركاته تو رسول اللہ ﷺ نے عرض کیا السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين، یہ سلام ہم پر یعنی مع امت مرحومہ کے ہم سب پر اور اللہ تعالیٰ کے سب نیک بندوں پر، روایت میں ہے کہ جب رسول اللہ ﷺ نے کہا تو جبرئیل علیہ السلام نے کہا اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمداً عبده و رسوله، میں گواہی دیتا ہوں کہ کوئی الہ نہیں ہے مگر اللہ اور گواہی دیتا ہوں کہ بیشک محمد اس کے بندہ اور رسول ہیں۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ عینیؒ نے مذکورہ باتیں زین الائمہ فرودی کے ثواب عبادات سے نقل کی ہیں مگر مجھے یہ بات یاد نہیں آتی ہے کہ میں نے معراج کے سلسلہ کی احادیث میں یہ باتیں پائی ہوں، حالانکہ بندہ مترجم نے اردو تفسیر میں امام حماد وغیرہ سے سبحان الذی کی تفسیر میں تقریباً بڑے تین اجزاء کا بالتفصیل مطالعہ کیا ہے، واللہ اعلم، بہر صورت روایت کچھ بھی ہو لیکن اب اس تشہد کے پڑھنے میں واجب ہے کہ تشہد کے الفاظ سے ان کے معانی پر اس طرح توجہ دی جائے کہ گویا وہ اللہ تعالیٰ کی التحیات پڑھتا ہے اور رسول اللہ ﷺ پر السلام علیک کہتا ہے اور اپنے اوپر اور تمام صالحین پر بھی یہ مخصوص السلام بھیجتا ہے، اور آخر میں کلمہ شہادت پر ختم کرے، اور ایسا نہیں کرنا چاہئے کہ ان الفاظ کو خبر کے طور پر ادا کرے، یہ بات مجتبیٰ وغیرہ میں مذکور ہے، اور تنویر میں تو اس کی تصریح ہے۔

یہ معلوم ہونا چاہئے کہ رسول اللہ ﷺ بھی التحیات میں اسی طرح السلام عليك ايها النبی الخ، اسی طرح اشهد ان محمد عبده ورسوله، بھی فرمایا کرتے، اور اس طرح نہیں فرماتے تھے کہ میں رسول اللہ ہوں، اسی بناء پر شیخ ابن حجرؒ اس کی تصریح کر دی ہے، البتہ صحیح بخاری کی حضرت سلمہ بن الاکوعؓ کی حدیث میں مذکور ہے کہ نماز کے علاوہ کسی دوسرے وقت میں آپ ﷺ نے اشهد ان لااله الا الله واشهد انی رسول الله فرمایا ہے، جیسا کہ شامی وغیرہ میں ہے، اور واضح ہو کہ تمام نماز میں معانی کا خیال رکھنا واجب ہے، بالخصوص فرض قراءت قرآن میں سے الحمد کا، اس کے لئے کوئی عذر نہ ہوگا، ہاں اگر سیکھنے کی کوشش کے باوجود قدرت نہ ہو تو مجبوری ہے اس بحث میں قراءت کے مسئلہ میں انشاء اللہ مزید تفصیلی گفتگو کریں گے۔

الحاصل۔ تشہد کے الفاظ رسول اللہ ﷺ سے کئی طرح سے سند صحیح منقول ہوئے ہیں، ان تمام میں ہمارے نزدیک بہتر کلمات وہی

ہیں جو ذکر کئے گئے ہیں وہی پڑھے جائیں، امام ترمذیؒ نے کہا ہے کہ اسی پر علماء صحابہ و تابعین میں سے اکثر کا عمل ہے۔م۔ جملہ محدثین کا بھی اسی پر عمل ہے۔ع۔

**وهذا تشهد عبد الله بن مسعود فانه قال اخذ رسول الله ﷺ بيدى و علمنى التشهد......الخ**

اور یہ عبداللہ بن مسعودؓ کا تشہد ہے۔ف۔ حدیث کی روایت میں یہ تشہد حضرت ابن مسعودؓ کی اسناد سے مذکور ہے، اسی لئے یہ ابن مسعودؓ کے نام سے مشہور ہوا ہے، حالانکہ اس پر تو اکثر صحابہ کرامؓ کا عمل تھا،م۔فانه قال الخ چنانچہ ابن مسعودؓ نے کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے میرا ہاتھ پکڑا، وعلمنى الخ اور آپ ﷺ نے مجھے تشہد کی تعلیم اسی طرح دی جس طرح مجھے قرآن پاک کی تعلیم دیتے تھے۔ف۔ یعنی بغیر کمی وبیشی کے ایک ایک حرف کی تصحیح کے ساتھ۔وقال قل الخ، اور رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہو۔ف۔ صحیح مسلم میں ہے کہ پھر فرمایا کہ تم میں سے کوئی جب نماز کے اندر قعدہ کرے تو وہ کہے۔فع۔ نسائی کی ایک روایت میں ہے کہ جب تم ہر رکعت پر بیٹھو تو کہو۔ف۔التحیات للہ الی اخرہ، التحیات للہ آخر تک۔ف۔ یعنی عبدہ ورسولہ تک اسی طرح جس طرح ذکر کیا جاچکا ہے، اور حضرت ابن مسعودؓ کے شاگرد علمائے تابعین کہتے ہیں کہ ابن مسعودؓ ہم سے ہر حرف کی تصحیح کے بغیر ہم سے (راضی نہیں ہوتے اور) قبول نہیں کرتے تھے، اور اسی حدیث میں ہے کہ جب رسول اللہ ﷺ یہانتک پہونچے السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين تو فرمایا کہ اس کو کہتے ہی اللہ تعالی کے ہر نیک بندہ کو جو آسمان میں ہے یا زمین میں ہے سب کو سلام پہونچ گیا، اور تشہد کے ختم کے بعد فرمایا کہ پھر تم سے ہر شخص کوئی ایسی دعاء مانگے جو اسے پسند ہو پس اس سے دعا کرلے، جیسا کہ جامع ترمذی اور سنن نسائی میں ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ تشہد پڑھنے میں ان ہی الفاظ کو کہے البتہ دعاء میں اختیار ہے، اور یہ بھی معلوم ہوا کہ رسول اللہ ﷺ کے لئے درود کی دعا کرے اور اس سے کچھ زیادہ کر کے عذاب سے پناہ مانگے، اور جنت مانگے، اور اسی بات پر عام علماء و فقہاء کا اب بھی عمل ہے۔م۔

**والأخذ بهذا اولى من الاخذ بتشهد ابن عباسؓ وهو قوله: التحيات المباركات الصلوات الطيبات لله سلام عليك ايها النبى ورحمة الله وبركاته سلام علينا الى اخره، لان فيه الامر واقله الاستحباب، والالف واللام وهما للاستغراق، و زيادة الواو، وهى لتجديد الكلام كما فى القسم وتاكيد التعليم.**

ترجمہ:-اور اسی تشہد کو پڑھنا زیادہ بہتر ہے تشہد ابن عباسؓ پڑھنے کے مقابلہ میں، جس کے الفاظ یوں ہیں (جو متن میں مذکور ہے) اور اولی ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس سے پہلے میں لفظ قل موجود ہے کہو جو امر کا صیغہ ہے جس کا مطلب کم سے کم استحباب ہوتا ہے، نمبر ۲۔اور اس میں الف ولام کے حروف بھی ہیں جو استغراق کے لئے ہیں، نمبر ۳۔اور واو بھی موجود ہے جو دوسرے میں نہیں ہے جو نئے کلام کے لئے آتا ہے جیسے قسم ہے، نمبر ۴۔اور اس میں تشہد کی تعلیم موجود ہے۔

## توضیح:-تشہد ابن مسعودؓ و تشہد ابن عباسؓ کا فرق

**والأخذ بهذا اولى من الاخذ بتشهد ابن عباسؓ ......الخ**

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ف۔اور اولی کہنے سے معلوم ہوا کہ تشہد ابن عباسؓ کو کہنا بھی جائز ہے، یہی قول صحیح ہے، اس میں بحر الرائق کی یہ بحث کہ پہلا تشہد ہی واجب ہے اس کو کوئی وزن نہیں ہے، کیونکہ کسی بھی تشہد کا پڑھنا واجب ہے، جیسا کہ دعاء قنوت کا پڑھنا تو واجب ہے مگر خاص کر اللهم انا نستعينك الخ کی کوئی خصوصیت نہیں ہے، امام اعظمؒ کے قول کے مطابق جیسا کہ شامیؒ نے صراحت کے ساتھ بیان کیا ہے، تشہد کے الفاظ مختلف اور متعدد ہیں مثلاً تشہد حضرت عمرؓ وابو موسی اشعریؓ وجابر بن عبداللہؓ وغیرہم، چنانچہ عینیؒ نے نو طریقوں سے تفصیل کے ساتھ ذکر کیا ہے، ان میں سے ایک یہ تشہد ابن

عباسؓ بھی ہے، جس کے الفاظ یہ ہیں التحیات المبارکات الصلوات الطیبات للہ سلام علیك ایها النبی و رحمة الله وبرکاته سلام علینا، اس کے بعد بھی عبده ورسوله تک۔

ف۔ اس تشہدؓ کو ترمذی و نسائی نے سلام کے لفظ سے روایت کیا ہے، اس میں ایک تو نمبرا۔ التحیات کے بعد مبارکات صلوات طیبات سب ایک ہی صفت کے طور پر بغیر واو کے ہیں، نمبر ۲۔ سلام الف ولام کے بغیر ہے، اسی واسطے عینیؒ نے کہا ہے کہ یہ تشہد صحیح مسلم میں نہیں ہے، کیونکہ صحیح مسلم میں دونوں جگہ السلام الف لام کے ساتھ ہے، ان ہی وجہوں سے مصنفؒ نے کہا ہے کہ ابن مسعودؓ کے تشہد کو اختیار کرنا اولیٰ ہے، لان فیه الخ کیونکہ اس کے پڑھنے کو صیغہ امر سے کہا گیا ہے۔ ف۔ یعنی قل تم کہو، یا فلیقل ہر شخص کہے، یا قولو تم سب کہو، جیسا کہ اوپر کی روایات میں گذرا کہ وہ امر کے صیغہ سے امر ہیں۔

**واقله الاستحباب ......الخ**

اور امر کے صیغہ میں کم سے کم استحباب کا مرتبہ ہوتا ہے۔

ف۔ یعنی عموماً صیغہ امر سے وجوب ثابت ہوتا ہے اور اگر وجوب نہ ہو تو یہاں کم از کم مستحب کا درجہ ضرور ثابت ہوگا، اور ابن عباسؓ کی روایت میں یہ حکم نہیں ہے، اس لئے جس حکم میں ہے اسی کو قبول کرنا زیادہ بہتر ہوگا، اور اب اس کے ترجیح کی دوسری وجہ یہ ہے۔

**والالف واللام وهما للاستغراق، و زیادة الواو وهی لتجدید الکلام کما فی القسم و......الخ**

کہ اس پہلی روایت میں الف ولام ہے اور یہ دونوں استغراق (یعنی تمام افراد کو اپنے اندر داخل کر لینے) کے لئے ہیں۔ ف۔ معنی یہ ہیں کہ تمام سلام ہر وجہ سے، اور تشہد ابن سلام میں جو سلام ہے وہ نکرہ ہے اس میں ایک سلام بھی شامل ہو سکتا ہے۔ وزیادة الواو الخ اور تیسری وجہ یہ ہے کہ اس تشہد ابن مسعودؓ میں واو کی زیادتی ہے اور وہ نئے کلام کے لئے آتا ہے جیسے قسم میں۔

ف۔ التحیات للہ کے بعد جب والصلوات کہا گیا تو واو سے پھر نیا کلام شروع ہو گیا اس طرح کئی تحیات وصلوات اور طیبات ہوئیں اس کے برخلاف جب بلا واو ہو سب صفتیں ہو گئیں اور موصوف صفت مل کر ایک ہی رہ گیا جیسے کسی نے قسم میں کہا واللہ الرحمٰن الرحیم میں نماز پڑھوں گا تو یہ ایک ہی قسم ہوگی (یعنی ایسے اللہ کی قسم جو رحمٰن ورحیم ہے) اور اگر یوں کہا واللہ والرحمن والرحیم میں نماز پڑھوں گا تو یہ تین قسم ہوئیں (یعنی قسم ہے اللہ کی قسم ہے رحمٰن کی قسم ہے رحیم کی) اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ اگر نماز نہیں پڑھی تو تین کفارے ادا کرنے واجب ہوں گے، اس سے معلوم ہوا کہ تشہد ابن مسعودؓ میں التحیات کی بہت زیادتی ہے۔ ع۔ م۔

**وهی لتجدید الکلام کما فی القسم وتاکید التعلیم......الخ**

اور چوتھی وجہ اس تشہد میں تعلیم کی تاکید موجود ہے۔ ف تعلیم کرنا تو ابن مسعودؓ وابن عباسؓ دونوں کو ہی ہے کیونکہ تشہد ابن عباسؓ میں مذکور ہے کہ رسول اللہ ﷺ ہم لوگوں کو تشہد کی بھی اسی طرح تعلیم دیتے تھے جیسے قرآن کی صورت کی تعلیم کرتے تھے، اس طرح نفس تعلیم میں تو دونوں روایتیں برابر ہوئیں، مگر ابن مسعودؓ کے تشہد میں یہ طریقہ تاکید کے ساتھ ہے اس طرح سے کہ رسول اللہ ﷺ نے ابن مسعودؓ کا ہاتھ پکڑا چنانچہ صحیح مسلم کی روایت میں ہے کہ مجھے تشہد کی تعلیم اس صورت سے فرمائی کہ میری ہتھیلی آپ کی دونوں مبارک ہتھیلیوں کے درمیان تھی، اور معلوم ہونا چاہئے کہ ابن مسعودؓ نے تعلیم دیتے وقت بھی یہی صورت تبرکاً باقی رکھی تھی چنانچہ اپنی شاگرد علقمہؒ کو اسی طرح ہاتھ پکڑ کر سکھلایا، اور علقمہؒ نے بھی اپنے شاگرد ابراہیم نخعیؒ کو اور ابراہیم نخعیؒ نے بھی اپنے شاگرد حماد بن ابی سلیمان کو اور حمادؒ نے بھی اپنے شاگرد ابو حنیفہؒ کو اس طرح ہاتھ پکڑ کر تشہد کی تعلیم دی۔

الحاصل اس میں زیادہ تاکید ہے، عینیؒ نے تو تشہد ابن مسعودؓ کے دس سے زیادہ ترجیح کی وجہیں بیان کی ہیں، اور ابن الہمامؒ نے

کہا ہے ترجیح کی مزید وجہوں میں سے ایک یہ بھی ہے صحاح ستہ کے تمام اماموں نے اس تشہد کی روایت میں لفظاً و معنیً اتفاق کیا ہے، اور یہ صورت بہت ہی کمیاب ہے، اور ابن عباسؓ کا تشہد امام مسلمؒ کے افراد میں شمار کیا گیا ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ ابھی معلوم ہو چکا ہے کہ صحیح مسلم میں السلام کا لفظ موجود ہے۔م۔

پھر اگرچہ بخاری کے علاوہ دوسروں نے تشہد ابن عباسؓ کی روایت کی ہو لیکن اعلی درجہ کی حدیث تو وہ ہوتی ہے جس میں امام بخاریؒ و مسلمؒ دونوں ہی متفق ہوں اگرچہ الفاظ میں اتفاق نہ ہو مگر معنی میں اتفاق ہو، اس بناء پر اس روایت کا درجہ کتنا اعلی ہو گیا کہ اس کے الفاظ میں بھی اتفاق نہ ہو بلکہ دوسرے ائمہ بھی متفق ہیں، اور علماء نے اجماع کیا ہے کہ اس باب میں یہ حدیث سب سے زیادہ صحیح ہے، بلکہ دوسرے ائمہ نے اس کی تصریح کر دی ہے، اور کہا ہے کہ اسی پر اکثر صحابہ و تابعین کا عمل ہے، اور خطابیؒ اور ابن المنذرؒ کا بھی یہی قول ہے، اور اسی تشہد ابن مسعودؓ کے مثل معاویہؓ نے ممبر پر تعلیم دی ہے، یہ روایت طبرانی کی ہے، اور حضرت عائشہؓ نے اسی تشہد کو رسول اللہ ﷺ کا تشہد کہا ہے، جیسا کہ بیہقیؒ نے روایت کی ہے، اور نوویؒ نے روضہ میں کہا ہے کہ اس کی اسناد جید ہے، اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ اسی تشہد کو رسول اللہ ﷺ بھی پڑھا کرتے تھے، اور عبد اللہ بن مسعودؓ نے کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے میرا ہاتھ پکڑ کر مجھے تشہد اس طرح سکھلا دیا ہے جس طرح قرآن کی کوئی سورت سکھلاتے تھے، اور آپ ہم سے واو اور الف ولام کے کہنے پر اصرار کرتے نہ کہنے پر مواخذہ کرتے، تاکہ رسول اللہ ﷺ کے بتائے ہوئے الفاظ سے پوری موافقت رہے، اور عبد الرحمن بن یزید نے کہا ہے کہ ہم لوگ تشہد کو ابن مسعودؓ سے اس طرح حفظ کرتے تھے جیسے قرآن کے حروف حفظ کرتے تھے، اور یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اس تشہد کے الفاظ کے یاد کرنے کا اعلی درجہ کا اہتمام تھا جس کی دوسری مثال نہیں پائی جاتی ہے۔ مع۔

**ولا یزید علی هذا فی القعدة الاولی لقول ابن مسعودؓ علمنی رسول الله ﷺ التشهد فی وسط الصلوة واخرها فاذا کان وسط الصلوة نهض اذا فرغ من التشهد واذا کان اخر الصلوة دعا لنفسه بما شاء.**

ترجمہ:- اور پہلے قعدہ میں اس سے زیادہ نہ بڑھائے، حضرت عبد اللہ ابن مسعودؓ کے اس کہنے کی وجہ سے کہ رسول اللہ ﷺ نے مجھے درمیان نماز اور آخر نماز میں تشہد پڑھنا بتایا ہے، پھر جب نماز کے درمیان ہوتی تو تشہد سے فارغ ہوتے ہی اٹھ کھڑے ہوتے، اور جب آخر نماز ہوتی تو اپنے واسطے جو چاہتے دعا کرتے۔

## توضیح:- قعدہ اولیٰ میں تشہد سے کچھ بھی زیادہ نہیں پڑھنا چاہئے

**ولا یزید علی هذا فی القعدة الاولی لقول ابن مسعودؓ علمنی رسول الله ﷺ التشهد......الخ**

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ف اور یہ حکم بالاتفاق فرض نمازوں کے لئے ہے، د، **لقول ابن مسعودؓ الخ** ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔

**واذا کان اخر الصلوة دعا لنفسه بما شاء......الخ**

ف۔امام احمدؒ نے اپنی مسند میں ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ابن مسعودؓ کو تشہد سکھلایا تو ابن مسعودؓ اسے پڑھا کرتے جب درمیان نماز میں بیٹھتے، اور آخر نماز میں بائیں کولھے پر اس طرح **التحیات لله** سے **عبده ورسوله** تک، کہا کہ اگر درمیان نماز ہوتی اٹھ کھڑے ہوتے جیسے ہی تشہد سے فراغت ہوتی، اور اگر آخر نماز ہوتی تو تشہد کے بعد دعاء کرتے جس کے ساتھ اللہ چاہتا یعنی وہی دعاء کرتے جس میں مرضی مولی ہوتی۔ پھر سلام پھیر دیتے۔ابن الہمامؒ نے آخر نماز میں تشہد کے بعد دعائیں صحیحین وغیرہ میں بہت سی مشہور ہیں۔ف۔اور صحیح بخاری و صحیح مسلم میں ابو ہریرہؓ سے مروی ہے رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ جب تم میں سے کوئی اخیر تشہد سے فارغ ہو تو وہ اللہ سے چار چیزوں سے پناہ مانگے، ۱-عذاب جہنم، ۲-عذاب قبر، ۳-فتنہ

زندگی وموت، ۴- فتنہ مسیح الدجال کے شر سے۔ع۔

الحاصل یہ حدیث اس بات کی دلیل ہے کہ پہلے قعدہ میں نمازی تشہد کے سوا کچھ نہ پڑھے۔ یہی مذہب امام احمدؒ اور اسحاقؒ کا ہے۔ لیکن امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ **اللهم صل علی محمد** بھی زیادہ کرے۔ اس روایت کی وجہ سے جو حضرت ام سلمہؓ سے مروی ہے کہ ہر دو رکعت پر تشہد اور رسولوں اور ان کے تابعین نیک بندوں پر سلام بھی ہے۔ عینیؒ نے اس کے جواب میں کہا ہے کہ یہ فرائض کے علاوہ نوافل پر محمول ہے۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ اس روایت میں درود کا کوئی ذکر ہی نہیں ہے۔ کیونکہ اس میں تو تشہد یعنی **التحيات لله والصلوات والطيبات** تک ہے۔ اور رسولوں پر سلام وہ **السلام عليك أيها النبی** سے رسول اللہ پر سلام ہوا۔ اور **السلام علينا** سے رسولوں، نیک متبعین پر اور **علی عباد الله الصالحين** سے تمام رسولوں پر ہو گیا۔ یہانتک کہ فرشتوں کے رسولوں اور ان کے تابعدار فرشتوں پر بھی ہو گیا۔ اب کوئی بتائے اس روایت سے مستقل درود کا ثبوت کہاں سے ہوا۔ اور اس سے زیادہ نہ کہنا تو ابن مسعودؓ سے معلوم ہو چکا ہے۔

الحاصل دونوں روایتیں موافق ہیں ان میں کوئی تعارض نہیں۔م۔ ہمارے یعنی احناف کے نزدیک تشہد سے کچھ پڑھنے کی صورت میں اگر عمداً بڑھایا ہو تو مکروہ ہو گا اور اعادہ نماز واجب ہو گا۔ اور اگر سہواً بڑھایا ہے تو سجدہ سہو واجب ہوں گے خواہ یہ زیادتی درود کی ہو یا کسی اور چیز کی ہو کیونکہ اس کے پڑھنے سے فرض یعنی قیام میں تاخیر ہوئی ہے۔ت۔و۔ تشہد کے بعد کتنا زیادہ ہونے سے سجدہ واجب ہو گا تو جواب میں اختلاف ہے۔ در مختار میں ہے کہ مذہب میں مفتی بہ قول کے مطابق فقط **اللهم صل علی محمد** کہنے سے۔ اور شامی نے لکھا ہے کہ حلبی نے کہا ہے کہ اکثر کے نزدیک **اللهم صل علی محمد وعلی آل محمد** کہنے سے سجدہ لازم ہو گا، ورنہ نہیں، اور یہی قول اصح ہے۔ اور بعضوں کے نزدیک جب اتنی تاخیر ہو جس میں کسی رکن کو ادا کرنا ممکن ہو، اور یہ قول امام اعظمؒ کے مطابق ہے۔ صاحبینؒ کے نزدیک جب تک **حميد مجيد** تک درود نہ پڑھے سجدہ سہو واجب نہ ہو گا۔ ش۔ اس سے پہلے یہ بتایا جا چکا ہے کہ رکن کی ادائیگی کی مقدار تین تسبیح ہے یا ایک تسبیح۔م۔

مسئلہ: مقتدی اگر تشہد پڑھ کر امام سے پہلے فارغ ہو جائے تو بالاتفاق وہ خاموش رہے۔

مسئلہ: مسبوق جس کی کوئی رکعت چھوٹ گئی ہو وہ آہستہ آہستہ پڑھے تاکہ امام کے سلام کے وقت فارغ ہو۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ پورا پڑھ کر خاموش ہو جائے۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ کلمہ شہادت بار بار پڑھتا رہے۔د۔ تمام اقوال کو صحیح کہا گیا ہے۔ ش۔ اگر اس درمیانی قعدہ وتشہد کے بعد اٹھے تو جلالی میں ہے کہ سجدہ سے اٹھنے کی طرح پنجوں کے بل اٹھے۔ اور طحاویؒ نے کہا ہے کہ زمین پر ہاتھ ٹیکنے میں مضائقہ نہیں ہے۔ الزاہدی۔ میں کہتا ہوں کہ اس صورت میں ہاتھ ٹیک کر اٹھنے میں مضائقہ نہیں ہے۔ الزاہدی۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ اس صورت میں ہاتھ ٹیک کر اٹھنے میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔ اور حدیث سے بھی یہی ثابت ہے۔م۔

**ويقرأ في الركعتين الأخريين بفاتحة الكتاب وحدها لحديث أبی قتادةؓ أن النبی ﷺ قرأ في الأخريين بفاتحة الكتاب، وهذا بيان الأفضل هو الصحيح؛ لأن القراءة فرض في الركعتين على ما يأتيك من بعد إن شاء الله، وجلس في الأخيرة كما جلس في الأولى لما روينا من حديث وائل وعائشةؓ ولأنها أشق على البدن، فكان أولى من التورك الذی يميل إليه مالكؒ، والذی يروى أنه عليه السلام قعد متوركا ضعفه الطحاوی، أو يحمل على حالة الكبر، ويتشهد وهو واجب عندنا.**

ترجمہ:- اور نمازی آخری دو رکعتوں میں صرف سورہ فاتحہ پڑھے، حضرت ابو قتادہؓ کی حدیث کی وجہ سے کہ نبی کریم ﷺ نے آخری دو رکعتوں میں سورہ فاتحہ پڑھی۔ یہ بیان افضلیت کا ہے۔ یہی قول صحیح ہے - کیونکہ قرأت قرآن صرف (پہلی) دو رکعتوں میں فرض ہے - جیساکہ انشاءاللہ عنقریب ——— اس کی بحث آئے گی۔ اور آخری قعدہ میں بھی اسی طرح بیٹھے جیساکہ پہلے قعدہ میں بیٹھا ہے۔ اس روایت کی وجہ سے جو ہم نے حضرت وائلؓ اور حضرت عائشہؓ سے بیان کی ہے۔ اور اس

وجہ سے بھی کہ اس طرح بیٹھنا بدن کے لئے زیادہ تکلیف دہ ہے۔ لہٰذا اس بیٹھک سے بہتر ہے جو تورک کہلاتا ہے اور اس کی طرف امام مالکؒ مائل ہوئے ہیں۔ اور وہ جو ایک روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ تورک کی حالت میں بیٹھے تھے۔ اسے امام طحاویؒ نے ضعیف قرار دیا ہے۔ یا اسے بڑھاپے کی عمر اور حالت پر محمول کیا جائے گا، اور تشہد پڑھے اور اس کا پڑھنا ہمارے نزدیک واجب ہے۔

## توضیح:- اخیر کی دو رکعتوں میں صرف سورہ فاتحہ، قعدہ اخیرہ کی کیفیت، حدیث سے دلیل تورک یعنی کولھے پر بیٹھ کر دونوں پیر داہنی طرف نکالنا، حدیث سے دلیل

**ویقرأ فی الرکعتین الأخریین بفاتحة الکتاب وحدها ......الخ**

اور اخیر کی دونوں رکعتوں میں اور مغرب کی آخری ایک رکعت میں صرف فاتحہ الکتاب یعنی سورہ الحمد پڑھے، لحدیث ابی قتادہ حضرت ابو قتادہؓ کی حدیث کی وجہ سے کہ رسول اللہ ﷺ نے اخیر کی دو رکعتوں میں فاتحہ پڑھی۔ ف۔ حضرت ابو قتادہؓ کی حدیث یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ ظہر و عصر کی پہلی دو رکعتوں میں فاتحہ اور اس کے ساتھ سورہ پڑھا کرتے تھے، اور پچھلی دو رکعتوں میں فاتحہ پڑھتے گاہے گاہے ہمیں بھی کوئی آیت سنا دیتے، اور رکعت کو جتنی طویل کرتے دوسری کو اتنی طویل نہیں کرتے، اسی طرح صبح کی نماز میں بھی کرتے، یہ روایت سوائے ترمذی کے بقیہ ائمہ ستہ نے بیان کی ہے، خلاصہ یہ ہوا کہ آخری دو رکعتوں میں صرف سورہ فاتحہ پڑھے۔

**وهذا بیان الأفضل هو الصحیح......الخ**

یہ افضلیت کا بیان ہے، اور یہی صحیح ہے۔ ف۔ اور یہی ذخیرہ میں ہے، اور اسی پر اعتماد ہے، قاضی خان، یہی قول اصح ہے، المحیط، یہی صحیح اور ظاہر الروایۃ ہے، اور خاموش رہنا مکروہ ہے، الخلاصہ۔ ھ۔ حسنؒ کی وہ روایت جو امام ابو حنیفہؒ سے منقول ہے اس سے احتراز ہے، وہ قول یہ ہے کہ آخری رکعتوں میں سورہ فاتحہ کی قراءت واجب ہے، اس بناء پر اس کے ترک سے سجدہ سہو لازم ہوگا۔ فع۔ لیکن عینیؒ نے اسی قول کو صحیح کہا ہے کہ اخیرین میں فاتحہ کی قراءۃ واجب ہے۔ د۔ اس کی مزید بحث ان شاء اللہ قراءت کی بحث میں آئے گی۔ م۔ اور مذہب کے موافق، اخری رکعتوں میں خاموش رہنا مکروہ نہیں ہے۔ د۔

**لأن القراءة فرض فی الرکعتین علی ما یأتیك من بعد إن شاء الله......الخ**

کیونکہ دو ہی رکعتوں میں قراءت کرنا فرض ہے، اس کی دلیل بھی ان شاء اللہ ذکر کی جائے گی۔ ف۔ اس کے بعد رکوع و سجود پرانے طریقے کے مطابق کرے، اور آخری دونوں رکعتیں پوری کرے۔ م۔

**وجلس فی الأخیرة کما جلس فی الأولی لما روینا من حدیث وائل وعائشةؓ ......الخ**

اور قعدہ اخیرہ میں بھی قعدہ اولی کے مطابق بیٹھے۔ ف۔ ان میں سارے کام پہلی دو رکعتوں کی طرح کرے، انہی میں سے بیٹھنے کی حالت بھی ہے۔ لما روینا الخ حضرت وائل بن حجر اور حضرت عائشہؓ ان حدیثوں کی وجہ سے جن کی روایت ہم نے پہلے ہی کر دی ہے۔ ف۔ چنانچہ اس جلسہ کے کچھ حالات کا بیان تو وائلؓ کی حدیث میں تھا اور حالات یعنی بائیں پاؤں کو بچھانا اور دائیں کو کھڑا کرنا حضرت عائشہؓ کی حدیث میں گذرا ہے، لہٰذا قعدہ اخیرہ میں بھی اس طرح بیٹھے، گذشتہ حدیث کی بناء پر۔ مع۔

**ولأنها أشق علی البدن، فکان أولی من التورك الذی یمیل إلیه مالكؒ......الخ**

اور اس کی عقلی اس دلیل کی وجہ سے کہ یہ بیٹھک بدن کے لئے زیادہ تکلیف دہ ہے۔ ف۔ جبکہ یہ بات احادیث سے ثابت ہے کہ جس عبادات میں بدن کو زیادہ تکلیف ہوتی ہو وہ افضل ہوا کرتی ہے۔ ع۔ فکان الخ پس تشدت کی یہ کیفیت تورک کی نشست سے بہتر ہوگی۔ ف۔ اگرچہ تورک کی کیفیت بھی یعنی کولھے پر بیٹھ کر دونوں پاؤں دائیں طرف نکالنا، جیسا کہ عورتیں بیٹھا کرتی ہیں۔ الذی یمیل الخ یہ وہی تورک ہے جس کی طرف امام مالکؒ میلان کرتے ہیں۔ ف۔ بلکہ امامؒ کا یہی مذہب ہے کہ قعدہ میں

مرد بھی اسی طرح بیٹھے کیونکہ یہ بیٹھک حدیث سے بھی ثابت ہے، اور امام شافعیؒ پہلے قعدہ میں ہم لوگوں کے مانند بیٹھنے کو فرماتے ہیں لیکن دوسرے قعدہ میں امام مالکؒ کی طرح تورک کو پسند کرتے ہیں مگر ہمارے نزدیک مختار وہی ہے جو ہم نے بیان کر دیا ہے، اس کی دو وجہیں ہیں، نمبرا۔ عورتوں سے فرق ہو گا جو شریعت میں پسندیدہ عمل ہے، اور نمبر ۲۔ حضرت عائشہؓ کی حدیث بہت ہی قوی ہے۔

**والذی یروی أنه علیه السلام قعد متورکا ضعّفه الطحاوی...... الخ**

اور وہ حدیث جو تورک کے سلسلہ میں روایت کی جاتی ہے۔ ف۔ اس سند کے ساتھ عبدالحمید بن جعفر عن محمد بن عمرو بن عطاء عن ابی حمید الساعدیؓ، یعنی ابی حمیدؓ نے رسول اللہ علیہ کی نماز کی کیفیت پوری بیان کی اور آخر میں یہ کہاانہ علیہ السلام قعد متورکا، یعنی رسول اللہ علیہ تورک کی حالت میں بیٹھے، ف تو اس روایت کا حل یہ ہے کہ ضعفہ الطحاوی کہ اسے طحاویؒ نے ضعیف کہا ہے، ف، کئی وجہ سے اول یہ کہ عبدالحمید بن جعفر ضعیف راوی ہے، اور عبدالحقؒ نے احکام میں فرمایا ہے کہ وہ مطعون ہیں، ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ یحیی القطان اور سفیان ثوریؒ نے انہیں ضعیف کہا ہے، لیکن ابن معین وغیرہ نے ان کو ثقہ کہا ہے، اور اس حدیث کو مسلم کے علاوہ بخاری اور باقی چاروں سنن والوں نے روایت کی ہے، دوسری وجہ طحاوی کا اسے ضعیف کہنا ہے، وجہ یہ ہے کہ محمد بن عمرو بن عطاء نے ابو حمید سے نہیں سنا ہے، اور محمد بن عمرو کے بارے میں کہا گیا ہے کہ وہ مرجیہ تھا اور اکثر اسے وہم کی بیماری ہو جایا کرتی تھی، اور اسے نہ سننے کی وجہ سے ابن حزمؒ نے ابو داؤد کی شرح میں کہا ہے کہ شاید یہ عبدالحمید کا وہم ہے۔

لیکن بندہ مترجم کہتا ہے کہ اس جگہ تاریخ کے علماء کا آپس میں اختلاف ہے، چنانچہ امام بخاریؒ اور ان کے علاوہ ایک جماعت کا سننا ثابت ہے، لیکن عینیؒ نے امام ہیثمؒ کے قول سے مقدم سمجھا ہے اور واقعۃً یہ بات قابل لحاظ بھی ہے، اور ابن حزمؒ نے بھی اسی پر یقین کیا ہے، تیسری وجہ یہ ہے کہ طحاویؒ نے دوسری اسناد سے محمد بن عمرو بن عطاء سے روایت کی ہے کہ ہم سے ایک بزرگ نے روایت کی ہے کہ ابو حمید ساعدؓ صحابہ کرام کے ایک مجمع میں تھے جن کی تعداد دس تھی اس بعد آخر تک یہی حدیث بیان کی ہے اس بناء پر یہ اس بات کی دلیل ہے کہ محمد بن عمروؒ نے خود ابو حمیدؒ سے نہیں سنا ہے۔ مع۔ پھر امام طحاویؒ نے جو اس روایت کو ضعیف قرار دیا ہے اسے امام بیہقیؒ نے تسلیم نہیں کیا ہے، اور شیخ ابن حجر عسقلانیؒ بھی لکھتے ہیں کہ طحاوی کے قول پر توجہ نہیں دینی چاہئے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ ایسا خیال کرنا بہت بہت دور کی بات ہے اسی بناء پر شیخ محقق تقی الدین بن دقیق العیدؒ نے امام میں طحاویؒ کے قول کو قوی قرار دیا ہے، جیسا کہ فتح القدیر میں ہے، اور امام مسلمؒ نے اسے اپنی صحیح میں ذکر کیا ہے جس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس روایت میں کلام ہے کہ او یحمل الخ یا یہ کہ اس تورک کی بیٹھک کو عمر کی زیاتی یا بدن کے کمزور ہونے پر محمول کیا جائے، ف۔ یعنی جب آپ کی عمر زیادہ ہو گئی تھی۔

ف۔ مصنفؒ نے انتہائی ادب کی بناء پر بوڑھا نہیں کہا ہے، شیخ ابن حجرؒ نے کہا ہے کہ ابو حمیدؓ کی حدیث میں اس عمر کی زیادتوں کے بارے میں کوئی تذکرہ نہیں ہے لہٰذا اسے ظاہر لفظ پر محمول کیا جائے گا، میں مترجم کہتا ہوں کہ دوسری احادیث میں ایسی بیٹھک کا ثبوت ہے جو عورتوں کی بیٹھک کے مخالف ہے، اور تورک میں ایک طرح کا ضعف ہے اس لئے ہم نے دونوں میں توفیق کی کوشش کرتے ہوئے اس بات کو ترجیح دی ہے کہ آپ علیہ یوں تو ہمیشہ اس طرح بیٹھتے جو مردانہ بیٹھک کہلاتی ہے البتہ کبھی مجبوراً اور ضرورۃً دوسری طرح بھی بیٹھ جاتے تھے جس میں آسانی ہوتی، اور ام سلمہؓ کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ علیہ اپنی وفات سے پہلے تک آپ کی اکثر نماز بیٹھ کر ہوا کرتی تھی، اور آپ ایسے ہی اعمال کو پسند فرماتے تھے جس پر مداومت اور ہمیشگی ہوتی اگرچہ وہ عمل تھوڑا ہی ہو، جیسا کہ نسائی نے روایت کی ہے، یہ طریقہ بظاہر فرائض کے علاوہ نفل نمازوں کے لئے ہے، لیکن کمزوری کے زمانہ میں اٹھتے وقت استراحت کرنے کا اس سے ثبوت ہوتا ہے، جیسا کہ حضرت حفصہؓ سے بھی ثابت ہے، یہ حکم ایسا ہی ہے جیسا کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ لوگوں کو جب نماز اور اس میں بیٹھنے کا طریقہ سکھاتے تو اسی طرح جیسا کہ ہمارا اس پر عمل ہے، لیکن اس

کے باوجود خود جب بیٹھتے تو چار زانو ہو کر بیٹھتے، اس لئے پوچھنے پر فرمایا ہے کہ میرے پیر مجھے نہیں اٹھاتے ہیں یعنی ان میں اتنی طاقت نہیں ہے کہ میں ان پر زور دے کر بیٹھ سکوں، یہ روایت صحیح بخاریؒ و مالک و نسائی میں ہے، اس۔

حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ بایاں پاؤں بچھا کر اور دایاں پاؤں کھڑا کر کے بیٹھنا اولیٰ ہے، لیکن اگر قراءت طویل کرنے کی وجہ سے تھکاوٹ آ گئی یا بڑھاپے کی وجہ سے اس طرح بیٹھنا برداشت نہ ہو تو اس وقت تورک کرنا بہتر ہے اور اگر بلا کسی عذر کے تورک کیا تو بھی جائز ہو گا، اس حدیث میں دوسری قسم کا بیان ہے، یعنی عذر کی حالت میں بیٹھک جو حکم کے اعتبار سے پہلی قسم کی بیٹھک کے مساوی ہے، اچھی طرح سمجھ لو۔

**ویتشهد وهو واجب عندنا.....الخ**

اور تشہد پڑھے، ف، یعنی دونوں قعدوں میں پڑھنا واجب ہے، الفتح۔ اور نفل کے ہر قعدہ میں بھی۔ م۔ اور یہی قول امام احمد کا ہے، اور امام مالکؒ نے کہا ہے کہ دونوں قعدوں میں سنت ہے۔ مع۔

اور اگر تشہد کا کچھ حصہ پڑھے اور باقی چھوڑ دے تو بھی ظاہر الروایۃ میں جائز ہے، اور کہا گیا ہے کہ جائز ہونا تو امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق ہے، اور ناجائز ہونا امام محمدؒ کے قول کے مطابق ہے، یہ بات امام مرغینانیؒ نے کہی ہے، جیسا کہ عینیؒ میں ہے۔

اب میں مترجم کہتا ہوں کہ جب تشہد پڑھنا واجب ہوا تو اس کا کچھ نہ پڑھنے سے یا چھوڑ دینے سے سجدہ سہو واجب ہو گا، اس کا مطلب یہ ہو گا کہ نماز باطل نہ ہو گی، اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ واجب کو چھوڑ دینا جائز ہو گا۔ م۔ پھر تشہد کے ختم کر لینے کے بعد درود اور دعاء مسنون ہے، اور سلام کرنا واجب ہے، پھر درود کو دعاء سے پہلے پڑھنا بہتر ہے اسی لئے فرمایا ہے (آئندہ)۔

**وصلى على النبي عليه السلام، وهو ليس بفريضة عندنا خلافا للشافعي فيهما، لقوله عليه السلام : اذا قلت هذا اوفعلت فقد تمت صلاتك ان شئت ان تقوم فقم و ان شئت ان تقعد فاقعد.**

ترجمہ:- اور حضرت محمد رسول ﷺ پر درود بھیجے، اور یہ پڑھنا ہمارے نزدیک فرض نہیں ہے، لیکن امام شافعیؒ کا اس میں اختلاف ہے، فرض نہ ہونا رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے ہے کہ جب تم نے یہ کہہ دیا یا کر لیا تو تمہاری نماز مکمل ہو گئی، اب اگر تم کھڑے ہونا چاہو تو کھڑے ہو جاؤ، اور اگر تم چاہو کہ بیٹھے رہو تو بیٹھ جاؤ۔

## توضیح: درود پڑھنا قعدہ اخیرہ میں، درود کے کلمات

**وصلى على النبي عليه السلام.....الخ**

اور رسول اللہ ﷺ پر درود بھیجے۔ ف۔ یعنی سنت طریقہ سے۔ ع۔ عام علماء کا یہی قول ہے، درود کے صیغے اور الفاظ بہت مختلف ہیں، ان میں سے کچھ تبرکا بیان کئے جائیں گے، ان میں سے جو بہت زیادہ مشہور ہے وہ بھی بیان کیا جاتا ہے، اور کچھ زیادتیاں جو دوسری روایتوں میں پائی جاتی ہیں ان کے ذکر کرتے ہوئے قوس دے کر مترجم کا لفظ بڑھا دیا جائے گا، تبیین الحقائق میں عینیؒ کی طرح امام محمدؒ سے یہ درود منقول ہے:

**اللهم صلى على محمد و على آل محمد كما صليت على ابراهيم و على آل ابراهيم (انك حميد مجيد اللهم) بارك على محمد و على آل محمد كما باركت على ابراهيم و على آل ابراهيم (فى العالمين) انك حميد مجيد.**

یہ الفاظ صحیحین میں بھی ہیں، مگر اول میں انک حمید مجید بھی ہے لیکن آخر میں فی العالمین کا لفظ نہیں ہے، اگر کوئی اس کی بھی زیادتی کر لے تو جائز ہے، جیسا کہ در مختار میں ہے، بلکہ جو الفاظ ذکر کئے گئے ہیں ان میں سے ہر لفظ کو اپنی جگہ پر اسی طرح

رہنے دے، ویسے ہر طریقے سے جائز ہے، اور در مختار میں ہے کہ سیدنا محمد اور سیدنا ابراہیم کا لفظ بھی بڑھانا ادب ہے۔
میں مترجم کہتا ہوں کہ محمد رسول اللہ ﷺ کا سید ہونا تو امر قطعی ہے لیکن فرائض کی ادائیگی میں زیادہ احتیاط کا تقاضا یہی ہے کہ روایات میں جتنے الفاظ ہوں ان ہی پر اقتصار کرنا چاہئے البتہ نوافل میں بڑھا سکتے ہیں، عینیؒ میں ہے کہ حضرت علیؓ سے مروی ہے، کہ رسول اللہ ﷺ نے مندرجہ ذیل کلموں کو میرے ہاتھ میں گن کر دیا اور فرمایا کہ حضرت جبریل علیہ السلام نے بھی یہ مجھے گن کر دئے، اور انہوں نے کہا کہ میرے رب عزوجل کے پاس سے اسی طرح نازل کئے گئے ہیں:
**اللھم صلی علی محمد وعلی آل محمد کما صلیت علی ابراھیم وعلی آل ابراھیم انك حمید مجید، اللھم بارك علی محمد وعلی آل محمد کما بارکت علی ابراھیم وعلی آل ابراھیم انك حمید مجید اللھم سلم علی محمد و علی آل محمد کما سلمت علی ابراھیم وعلی آل ابراھیم انك حمید مجید،** اس کی اسناد میں نظر ہے۔
اور حضرت علی وابن مسعودؓ وابن عباسؓ وجابرؓ سے مرفوعاً روایت ہے کہ کہو **اللھم صلی علی محمد وعلی آل محمد و بارك علی محمد وعلی ال محمد وارحم محمد وال محمد کما صلیت و بارکت و ترحمت علی ابراھیم وعلی آل ابراھیم فی العالمین انك حمید مجید،** اسناد میں نظر ہے، ان دونوں صیغوں میں سے پہلے میں سلام اور دوسرے میں ترحم زائد ہے، اور ابن الہمامؒ نے لکھا ہے کہ **اللھم ارحم محمد،** یعنی یا اللہ محمد ﷺ پر رحم کر، اس طرح کہنے کو بعضوں نے مکروہ کہا ہے، اور بعض نے مکروہ بھی نہیں کہا ہے۔ الفتح۔
مبسوط سرخسی میں ہے کہ اس میں کچھ مضائقہ نہیں ہے کیونکہ ایسا کہنے میں اثر کی اتباع اور موافقت ہے، اور رحمت الٰہی سے کوئی بھی بے نیاز نہیں ہو سکتا ہے۔ ع۔ صحیح یہی ہے کہ اس میں مطلقاً کراہت نہیں ہے۔ التبیین۔
حضرت کعب بن عجرہؓ سے مرفوعاً روایت ہے کہ کہو **اللھم صلی علی محمد وال محمد کما صلیت علی ابراھیم و بارك علی محمد وال محمد کما بارکت علی ابراھیم انك حمید مجید۔** یہ حدیث صحاح ستہ میں موجود ہے۔
حضرت ابو حمید الساعدیؓ سے مروی ہے کہ صحابہ کرامؓ نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ ﷺ ہم لوگ آپ پر کس طرح درود بھیجیں تو آپ ﷺ نے فرمایا کہو **اللھم صلی علی محمد وازواجه وذریته کما صلیت علی ابراھیم و بارك علی محمد وازواجه ذریته کما بارکت علی ابراھیم انك حمید مجید،** یہ حدیث ابن ماجہ کے علاوہ باقی لوگوں نے روایت کی ہے، اور ابو مسعود انصاریؓ کی روایت بمعنی کعب بن عجزہ ہے، لیکن آخر میں فی العالمین زیادہ ہے، یعنی **کما بارکت علی ابراھیم فی العالمین انك حمید مجید،** یہ حدیث صحیح مسلم وابو داؤد اور ترمذی میں ہے، اس کے علاوہ اور دوسرے الفاظ بھی ہیں۔

## احکام درود

آیت کریمہ ﴿اِنَّ اللّٰهَ وَ مَلَائِکَتَهٗ یُصَلُّوْنَ عَلَی النَّبِیِّ﴾ الایۃ میں امر کے صیغہ سے مخاطب کیا گیا ہے، جس کا نزول ماہ شعبان سنہ ۲ھ میں ہوا ہے، اس بناء پر تمام عمر میں کم از کم ایک بار درود بھیجا فرض ہے۔ ت۔ اور اگر یہ ایک مرتبہ نماز کے اندر ادا کر لیا گیا تو بھی فرض بھی ادا ہو جانا چاہئے، جیسا کہ النہر میں اس سے بحث کی گئی ہے، رسول اللہ ﷺ کا خود اپنے اوپر درود بھیجنا واجب نہ تھا، المجتبیٰ۔ نماز میں التحیات پڑھنا ہمارے نزدیک واجب اور اس کے بعد درود بھیجنا ہمارے اور جمہور علماء کے نزدیک سنت ہے۔

**وھو لیس بفریضة عندنا خلافا للشافعي فیھما......الخ**
یعنی نماز میں درود بھیجنا ہمارے نزدیک فرض نہیں ہے مگر شافعیؒ نے دونوں میں اختلاف کیا ہے۔ ف۔ یعنی التحیات اور درو

دونوں کو فرض کہتے ہیں، ہمارے نزدیک چونکہ التحیات کا حکم نماز میں خبر واحد سے ثابت ہے، اور خبر واحد سے قطعی فرض کا ثبوت نہیں ہوتا البتہ واجب کا ثبوت ہو سکتا ہے اس لئے ہم بھی اس کے وجوب کے قائل ہیں، اور نماز میں درود پڑھنے کے سلسلہ میں چونکہ اس کے وجوب کی کوئی دلیل ہے نہیں بلکہ بظاہر اس کے واجب نہ ہونے پر دلالت ہے۔

**لقوله علیه السلام : اذا قلت هذا او فعلت فقد تمت صلاتك ان شئت ان تقوم فقم......الخ**

کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے (التحیات عبدہ ورسولہ تک پڑھانے کے بعد فرمایا کہ) جب تم نے یہ کہہ لیا یا کیا تو تمہاری نماز پوری ہو گئی، اگر تمہارا جی اٹھنے کو چاہے تو اٹھ جاؤ اور اگر بیٹھنے کو جی چاہے تو بیٹھ جاؤ۔

ف۔ اس جملہ کی اگرچہ پہلے بھی تحقیق گذر گئی ہے کہ ممکن ہے کہ یہ خود حضرت ابن مسعودؓ کا بھی ہو سکتا ہے، اور رسول اللہ ﷺ کا یہ قول مرفوعاً بھی ہو سکتا ہے، ویسے پہلی صورت یعنی ابن مسعودؓ کا قول ہونے میں بھی مرفوع کے حکم ہی میں ہوگا، بہر صورت یہ جملہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ التحیات کے بعد درود اور دعاء کچھ بھی واجب نہیں ہے، ورنہ کھڑے ہونے کی اجازت نہ ہوتی، اور حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کی حدیث جو ابوداؤد میں ہے کہ تشہد کے بعد حدث ہونے پر رسول اللہ ﷺ نے نماز کے پوری ہو جانے کا حکم دیا ہے۔

اگر یہ احتمال نکالا جائے کہ شاید التحیات کے واجب ہونے کے بعد درود واجب ہوا ہو اس دلیل سے کہ یہ روایت ہے، **لاصلوة لمن لم یصل علیّ** کہ جس نے مجھ پر درود نہیں بھیجی اس کی نماز نہیں ہوئی، اسی طرح سے دوسری روایتیں بھی ہیں ابن ماجہ میں ہے جابر جعفی وعبدالمہیمن کی روایت سے، اور طبرانی میں ابن عباسؓ کی سند سے اور بیہقی میں مجہول روایت سے، تو ان کا جواب یہ ہے کہ یہ روایتیں حجت نہیں ہو سکتی ہیں کیونکہ یہ ضعیف ہیں اسی لئے قاضی عیاضؒ نے کہا ہے کہ شافعیؒ کا یہ قول کہ نماز میں درود فرض ہے یہ شاذ ہے، ان سے پہلے کوئی بھی اس کا قائل نہیں ہوا ہے، اور نہ اس میں ایسی کوئی حدیث ہے جس کی اتباع واجب ہو، اور اس کہنے پر پوری جماعت نے اعتراض کیا ہے اور برا کہا ہے، جن میں طبرانی وقشیری بھی ہیں، اور خود علمائے شافعیہ میں سے خطابی بھی مخالف ہیں۔

اور انہوں نے یہ بھی کہا ہے کہ اس مسئلہ میں مجھے یہ معلوم ہوا ہے کہ اس سے پہلے کسی نے بھی یہ کہا ہو، اور وہ تشہدیں جو حضرات ابن مسعود وابن عباس وابوہریرہ وابوسعید وابوموسی وابن الزبیرؓ سے مروی ہیں ان میں سے کسی میں درود کے فرض ہونے کا ذکر نہیں ہوا ہے، اور **لا صلوة لمن لم یصل علی** کی حدیث کو سارے محدثین نے ضعیف کہا ہے، اور بالفرض اگر صحیح بھی ہو جائے تو اس کے معنی ہوں گے کہ بغیر درود کے نماز میں کمال نہیں آتا ہے، اور اس کے معنی یہ نہیں ہوتے کہ اس کے بغیر نماز فاسد ہو گی یا اس کے معنی یہ بھی لئے جا سکتے ہیں کہ جس نے اپنی زندگی میں کبھی بھی درود نہیں پڑھا اس کی نماز نہیں ہوئی، الی آخرہ۔ مفع۔

شیخ ابن حجرؒ نے ترمذی وابن خزیمہ وابن حبان وغیرہم سے درود کے واجب ہونے کے سلسلہ کی احادیث میں بڑی بحثیں کی ہیں، میں مترجم کہتا ہوں کہ شاذ قول پر اس قدر زور دینا اور بحث کرنا غیر ضروری ہے، اس کے باوجود میں یہ کہتا ہوں کہ احتیاط کا تقاضا یہی ہے کہ کوئی شخص نماز کو درود کے بغیر نہ پڑھے، البتہ اس صورت میں کہ مثلاً نماز فجر میں یہ خوف ہو کہ آفتاب نکل آئے گا تو درود چھوڑ کر اسے نماز مختصر کر لینی چاہئے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

**والصلوة على النبى عليه السلام خارج الصلوة واجبة اما مرة واحدة، كما قاله الكرخى، او كلما ذكر النبى عليه السلام، كما اختاره الطحاوى، فكفينا مؤنة الامر والفرض المروى فى التشهد هو التقدير.**

ترجمہ:- اور رسول اللہ ﷺ پر درود بھیجنا نماز کے علاوہ دوسرے اوقات میں واجب ہے، یا تو صرف ایک بار واجب ہے جیسا کہ کرخیؒ نے کہا ہے، یا یہ کہ جب رسول اللہ ﷺ کا نام ذکر کیا جائے جیسا کہ طحاویؒ نے اختیار کیا ہے، اس طرح حکم بار عظیم ہم

سے کفایت کیا گیا، اور تشہد کے بارے میں جو فرض کا حکم ہے وہ تقدیر کے معنی میں ہے۔

## توضیح:- نماز کے علاوہ دوسرے اوقات میں درود شریف پڑھنا، نہ پڑھنے پر وعید درود شریف پڑھنے کے مستحب اوقات، تشہد درود کے بعد دعاء، حدیث سے دلیل

**والصلوة علی النبی علیه السلام خارج الصلوة واجبة اما مرة واحدة، کما قاله الکرخی......الخ**

ترجمہ سے مطلب واضح ہے، ف، اجماع ہے کہ تمام عمر میں ایک بار درود پڑھنا فرض ہے، اس سے زیادہ پڑھنے کے لئے اصل آیت صَلُّوْا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوْا تَسْلِيْمًا ہے اور وہ مکرر واجب ہونے پر دلالت نہیں کرتی ہے، اور جب کبھی آپ کا مبارک نام لیا جائے ہر بار درود پڑھنے کے بارے میں دو قول ہیں، اسی لئے مصنفؒ نے فرمایا ہے مامرة الخ یا تو ایک بار واجب ہے جیسا کہ کرخیؒ نے کہا ہے۔ف۔ یعنی نماز کے علاوہ کسی مجلس میں آپ کا نام کئی بار لیا جائے تو کرخیؒ کے نزدیک ایک بار تو آپ ﷺ پر درود پڑھ دینا واجب ہے، اور باقی مرتبوں میں مستحب ہے، عینیؒ نے لکھا ہے کہ اسی پر عام علماء کا فتویٰ ہے، جیسا کہ شرح المجمع اور تنویر میں ہے کہ یہی ظاہر مذہب ہے۔

**او کلما ذکر النبی علیه السلام، کما اختاره الطحاوی......الخ**

یا ہر بار واجب ہے جب بھی رسول اللہ ﷺ کا ذکر کیا جائے جیسا کہ طحاویؒ نے سند کیا ہے۔ف۔ تحفہ میں اسی کو اصح کہا ہے۔ن۔ مجتبیٰ زاہدی و حلبی و باقانی میں اسی کو صحیح کہا ہے۔ اور بحر الرائق نے اسے ترجیح دی ہے، اور اس کی وجہ یہ بتائی ہے کہ آیت پاک یعنی صَلُّوْا عَلَيْهِ الخ سے تو تمام عمر میں ایک بار کہنا فرض ثابت ہوتا ہے پھر ایک ہی مجلس میں مکرر ذکر کرنے سے ایک بار تو واجب اور باقی میں ان احادیث کی وجہ سے استحباب ہوتا ہے جن میں درود پڑھنے کی تاکید اور نہ پڑھنے پر بخیل ہونے کی بناء پر برائی و جفاکاری و ذلت و بدبختی کا ذکر ہے اس لئے جب ان احادیث کی وجہ سے وجوب ثابت ہوا تو ہر بار کے ذکر پر وجوب ہی ہوگا یہ نہیں کہ مجلس میں صرف ایک بار تو واجب ہو اور باقی ذکر پر وجوب نہ ہو، کیونکہ خواری و ذلت کی یہ وعید کہ **رغم انف رجل ذکرت عنده فلم یصل علی**، یعنی جس کے پاس میرا ذکر کیا جائے اور وہ مجھ پر درود نہ پڑھے تو وہ خوار ہے، اس لئے اگر ایک مرتبہ ذکر ہو تو درود پڑھے پھر دوبارہ ذکر ہو تو پھر پڑھے خواہ وہ خود پڑھے یا دوسرے کا سنے، کیونکہ وجوب کا سبب تو ذکر ہے اس لئے جب بھی یہ سبب مکرر ہوگا وجوب میں مکرر ہوگا۔

اس طرح بحر کے کلام کا خلاصہ یہ ہوا کہ پوری عمر میں ایک بار فرض اور ہر بار واجب بھی ذکر ہو تو قول صحیح کے مطابق واجب ہے، اور نہر میں ہے کہ التحیات کے اندر ذکر میں واجب نہیں ہے، اور شامی نے لکھا ہے کہ آخر تشہد کے بعد ایک بار پڑھنے کے علاوہ نماز میں دوسری بار درود مکروہ تحریمی ہے، اور تاجر یا قاعی اپنے اسباب کی شہرت کے لئے یا ایسے ہی کسی اور مقصد سے درود پڑھے تو حرام ہوگا، طحاویؒ نے بعض محققین سے نقل کیا ہے کہ درود پڑھنے والے کی نیت اگر خالص نہ ہو تو وہ ثواب سے محروم ہوگا، لیکن رسول اللہ ﷺ کے واسطے اللہ تعالیٰ اسے رد نہیں کرتا ہے، باجی کے حوالہ سے در میں ہے، درود کے وقت جھومنا اور گردن واعضاء بدن ہلا کر چلانا جہالت ہے، چونکہ یہ دعاء ہے اس لئے درمیانی آواز سے نہ چلا کر نہ آہستگی سے ہو، بندہ مترجم کہتا ہے کہ ایک صحابی کو آپ ﷺ نے تمام اوقات فراغت میں درود پڑھنے کا وظیفہ بتلایا ہے، جیسا کہ ترمذی کی حدیث میں ہے، اور اس میں شک نہیں ہے کہ یہ وظیفہ بہت ہی افضل ہے، کیونکہ ذکر اور کلام الٰہی اور درود کے بعد بقیہ چیزوں کا مرتبہ ہے۔م۔ پھر جب کبھی موقع ملے اور پڑھنا مستحب ہے۔د۔

جن اوقات کی تصریح آئی ہے وہ یہ ہیں جمعہ کا دن، اس کی رات، صبح و شام کے وقت، مسجد میں داخل ہونے اور اس سے نکلنے کے وقت، رسول اللہ ﷺ کے مزار کی زیارت کے وقت، صفامروہ پر، امام کو جمعہ وغیرہ کا خطبہ دیتے وقت، اذان کے بعد، دعاء

کے شروع، درمیان اور آخر میں، قنوت کے بعد اگرچہ قنوت وتر ہو، تلبیہ کے بعد، کسی مسلمان سے ملاقات کے بعد، کان بجتے وقت، کوئی چیز بھول جانے پر، وعظ کہنے اور حدیث پڑھنے کی ابتداء وانتہاء میں، فتویٰ لکھنے، تصنیف اور درس دینے اور درس لینے کے وقت، منگنی کرنے والے و نکاح پڑھنے و پڑھانے والے پر، سب جائز کاموں کے شروع میں، رسول اللہ ﷺ کا نام لکھنے کے وقت درود پڑھنا مستحب ہے، اور سات مواقع میں مکروہ ہے، جماع، پیشاب اور پاخانہ کرنے کی حالت میں اور کاروباری چیزوں کے تشہیر کے لئے، پھسلتے وقت، تعجب کے موقع میں، ذبح کرتے وقت اور چھینکتے وقت مکروہ ہے۔ اشرعہ۔ اور یہ بات پہلے معلوم ہو چکی ہے کہ رسول اللہ ﷺ کا جب ذکر کیا جائے تو سننے والے پر درود واجب ہے ہر بار۔

پھر یہ سوال کے ہر وہ شخص جو مجلس میں موجود ہو سب پر درود واجب ہے تو مقدمہ ابواللیثؒ کی شرح میں ہے کہ یہ واجب علی الکفایہ ہے کہ اگر کسی نے نہ پڑھا تو سب گنہگار ہوں گے، اور مجتبیٰ میں کہا ہے کہ ہر ایک کے ذمہ قرضہ ہے یعنی اس کو قضاء کرے کیونکہ یہ بندہ کا حق ہے، اس کے برخلاف اگر اللہ تعالیٰ کے ذکر پر حمد ادا نہ کی تو اس کی قضاء لازم نہیں ہے، اس موقع پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ اگر ایک مجلس میں بار بار ذکر الٰہی ہو تو ایک بار ذکر کافی ہے، اور اگر بالکل ترک کر دے تو اس کی قضاء نہیں ہے ایسا کیوں، تو مجتبیٰ میں ثناء و درود میں فرق بیان کیا ہے، لیکن ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ فرق ظاہر نہیں ہوتا ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ فرق یہ ہے کہ درود کے واسطے حکم ہے لیکن ثناء کے لئے حکم نہیں ہے، عینیؒ نے کہا ہے کہ بلکہ ثناء کے لئے بدرجہ اولیٰ حکم ہے، اور طحاویؒ نے کہا ہے کہ جس طرح بندہ کی حق کی قضاء ہوتی ہے ویسے ہی حق اللہ تعالیٰ کی بھی قضاء ہوتی ہے، اس سے ثابت ہوا کہ ان دونوں میں فرق ظاہر نہیں ہے، اور یہ واضح ہو کہ اللھم ارحم محمداً کہنا اگرچہ نماز کے علاوہ دوسرے مقام میں کہنا بقول بعض جائز بھی ہو لیکن نماز کے درود میں صرف اس کو پڑھنا یا مشہور درود کے ساتھ ہو نوویؒ کے قول کے مطابق بدعت ہے، جیسا کہ عینیؒ میں ہے۔ ط۔ لہٰذا احتیاط کا تقاضا یہ ہوا کہ وہ درود جو مشہور ہے اور جس کی اسناد و صحیح ثابت ہوئی ہے اسی کو پڑھے اور اپنی رائے سے کچھ نہ پڑھے، اور احتیاطاً ضرور پڑھے، جیسا کہ اس کی تصریح گذر گئی ہے، اور امام شافعیؒ تو آیت کریمہ کے امر کا صیغہ صَلُّوا سے فرضیت کا استدلال کرتے ہی، جس کا جواب گذر چکا ہے کہ امر کے بعد اس پر ایک مرتبہ عمل کر لینے سے اس کی ادائیگی ہو جاتی ہے، اور ہم تمام عمر میں ایک بار کے فرض ہونے کو مان چکے ہیں۔

**فکفینا مؤنة الامر والفرض المروی فی التشهد هو التقدير......الخ**

پس حکم کا بار عظیم ہم سے کفایت کیا گیا۔ ف۔ بندہ مترجم کہتا ہے کہ گذشتہ تفصیل کا حاصل یہ ہوا کہ آیت کریمہ کے حکم سے ایک مرتبہ درود کہنے سے جو فرض لازم ہوتا ہے وہ ادا ہو گیا اگرچہ ساری عمر میں ایک ہی مرتبہ کہا گیا ہو، اور نماز کے اندر درود واجب نہیں ہے، اور نماز کے علاوہ جب کبھی ذکر ہو تو دوسری حدیثوں کی بناء پر درود پڑھنا واجب ہے، اور اگر بار بار ذکر ہو تو صحیح قول کے مطابق واجب علی الکفایہ ہے، لیکن اس مترجم کے نزدیک نماز کے باہر اور نماز کے اندر حکم میں فرق کرنا دلیل کی بناء پر مشکل ہے، اچھی طرح سمجھ لو۔ م۔ خلاصہ یہ کہ درود کے فرض ہونے کی کوئی دلیل تو نہیں ہے، البتہ امام شافعیؒ کا یہ قول کہ تشہد فرض ہے اس دلیل کی وجہ سے کہ حضرت ابن مسعودؓ فرمایا کرتے تھے کہ ہم لوگ تشہد فرض ہونے سے پہلے کہا کرتے تھے الخ، جیسا کہ سنن نسائی میں ہے، تو اس میں فرض ہونے کا ذکر ہے۔

اس کا جواب مصنفؒ نے اس طرح دیا ہے کہ والفرض الخ یعنی فرض جو تشہد کے بارے میں مروی ہے وہ تقدیر کے معنی ہے۔ ف تو حدیث مذکور کے معنی یہ ہوئے کہ تشہد کا حکم نافذ ہونے یا مقدر و مقرر ہونے سے پہلے ہم لوگ اس طرح کہا کرتے تھے السلام علی اللہ والسلام علی جبرئیل و میکائیل تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ تم ایسا مت کہو کیونکہ السلام تو خود اللہ ہے، البتہ اس طرح کہو التحیات للہ والصلوات والطیبات الخ پورا التشہد ابن مسعودؓ کہا، شیخ ابن الہمام نے کہا ہے کہ یہ روایت صرف نسائیؒ کی ایک اسناد ہے، اور دوسری اسناد سے یہی حدیث اس طرح ہے کہ ہم لوگ جب رسول اللہ ﷺ کی ساتھ نماز پڑھتے

تو کہتے السلام علی اللہ السلام الخ اور باقی صحاح میں بھی یہ حدیث مروی ہے اور کسی میں بھی لفظ فرض نہیں ہے، پھر اگر ہم فرض کے معنی تقدیر کے بھی نہ لیں تو بھی لفظ فرض سے جو مذکورہ روایت میں مستعمل ہوا ہے اصطلاحی فرض مراد نہیں ہو سکتا ہے، کیونکہ اصطلاحی تو وہ ہوتا ہے جو نص قطعی سے کسی احتمال کے بغیر ثابت ہو، اور اس جگہ حدیث مذکور تو خبر واحد ہے جو ظنی ہوتی ہے، اس طرح زیادہ سے زیادہ یہ ہوگا کہ اس خبر واحد صحیح سے وجوب ثابت ہو جبکہ ہم خود یہ بات کہتے ہیں کہ تشہد پڑھنا واجب ہے۔ م۔ اور جب رسول اللہ علیہ پر درود پڑھنے سے فارغ ہوتے تو اپنے لئے اور اپنے والدین اور تمام مومنین اور مومنات کے لئے استغفار کرے خلاصہ یہ ہے کہ دعاء میں صرف اپنی ذات کی تخصیص نہ کرے، اور یہ سنت ہے۔ التبیین۔

**قال ودعا بما يشبه الفاظ القرآن والادعية المأثورة، لما روينا من حديث ابن مسعودؓ قال له النبي عليه السلام، ثم اختر من الدعا اطيبها و اعجبها اليك، ويبدأ بالصلاة على النبي عليه السلام ليكون اقرب الى الاجابة، ولا يدعو بما يشبه كلام الناس تحرزاً عن الفساد و لهذا يأتي بالمأثور المحفوظ.**

ترجمہ:- اور دعاء کرے ایسے الفاظ سے جو قرآن کے الفاظ کے مشابہ ہوں، اور وہ دعاء ماثور و منقولہ دعاؤں میں سے ہو، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی حدیث کی وجہ سے جس کو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں، کہ رسول اللہ علیہ نے ان سے فرمایا کہ دعاؤں میں ایسی دعاء کا انتخاب کرو جو تمہارے نزدیک بہت عمدہ اور پسندیدہ ہوں، اور دعاؤں کو شروع کرے رسول اللہ علیہ پر درود بھیجنے سے تاکہ مقبولیت کے زیادہ قریب ہو، اور ایسی دعاؤں میں سے نہ مانگے جو انسان کے کلام کے مشابہ ہو، فساد نماز سے بچنے کے خیال سے، اسی لئے ایسی دعائیں پڑھے جو منقولہ میں سے اسے یاد ہوں۔

## توضیح:- منقولہ اور ماثورہ دعائیں، وہ دعائیں جو انسان کے کلام کے مشابہ ہوں

**قال ودعا بما يشبه الفاظ القرآن والادعية المأثورة......الخ**

کہا مصنفؒ نے اور دعاء کرے۔ف۔ یعنی عربی زبان میں کیونکہ نماز کی حالت میں عربی کے ماسوا دوسری زبان میں دعاء کرنا مکروہ تحریمی ہے۔ش۔ پھر دعا کرے عربی میں ایسے الفاظ سے جو قرآن کے الفاظ اور دعاء ماثورہ کے مشابہ ہوں۔ف۔ یعنی اگر قرآن کی آیت سے ہی ہو مثلاً ﴿رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً﴾ الایہ تو اس سے صرف دعاء کا قصد کرے یعنی تلاوت کا ارادہ نہ کرے، اس کے لئے معنی سمجھنا شرط ہے، یا ایسے الفاظ سے دعا مانگے جو قرآن پاک میں کسی نہ کسی جگہ موجود ہوں، مثلاً ﴿رَبَّنَا آتِنَا جَنَّةً وَّاَجِرْنَا مِنَ النَّارِ﴾، یا ایسے الفاظ سے جو دعاؤں میں روایت کئے گئے ہیں یا ان سے مشابہ ہیں۔

**لما روينا من حديث ابن مسعودؓ قال له النبي عليه السلام، ثم اختر من الدعا اطيبها......الخ**

اس حدیث کی بناء پر جو ہم تک پہونچی ہے حضرت ابن مسعودؓ سے کہ ان سے رسول اللہ علیہ نے فرمایا کہ تمہیں دعاؤں میں سے جو زیادہ پاکیزہ و پسندیدہ معلوم ہوں انہیں اختیار کرو۔

ف: یعنی حضرت ابن مسعودؓ کو تشہد سکھلانے میں تشہد کے بعد یوں فرمایا **ليختر احدكم من الدعاء اعجبه اليه فيدعو به** پھر آدمی دعاؤں میں سے ایسی دعاء کو پسند کرے جو خود اسے بہت زیادہ پسندیدہ ہو، یہ روایت صحیحین و ابوداؤد و نسائی میں موجود ہے، اگر یہ کہا جائے کہ اس سے تو ہر دعاء کی اجازت معلوم ہوتی ہے خواہ قرآن و حدیث کے الفاظ کے مشابہ ہو یا نہ ہو جیسا کہ امام شافعیؒ کا مذہب ہے کہ یہ جائز ہے کہ آدمی کہے **اللهم زوّجني امرأة حسينة، وبستانا انيقاً**، یعنی اے اللہ کسی خوبصورت عورت سے میرا نکاح کرادے اور مجھے میوہ دار باغ دیدے۔

جواب یہ ہے کہ صحیح حدیث میں مروی ہے **ان صلوتنا هذه لايصلح فيها شيء من كلام الناس الخ** یعنی ہماری اس نماز میں ایسی کوئی بات مناسب نہیں ہے جو لوگوں کی باتوں میں سے ہو۔الخ۔ اسی لئے امام احمدؒ نے کہا ہے کہ نماز میں صرف وہی

دعاء مانگنی جائز ہے جو احادیث یا آثار میں موجود ہوں یا قرآن کے موافق ہوں، اگر چہ قرآن میں نہ ہوں، یہی قول امام نخعی اور طاؤسؒ کا ہے اور بعض شافعیہ کا بھی یہی قول ہے، اسی طرح امام الحرمینؒ نے اپنے والد کا میلان ذکر کیا ہے، ابن سیرینؒ نے فرمایا ہے کہ فرض نمازوں میں اور آخرت کے سوا اور دنیا میں سے کوئی دعاء جائز نہیں ہے، اور ائمہ حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ قرآن کے الفاظ کے مشابہ اور دعائے ماثورہ میں سے ہو، پھر بہتر یہ ہے کہ تشہد کے فوراً بعد نہ ہو بلکہ درود کے بعد ہو اسی لئے مصنفؒ نے فرمایا ہے۔

**ویبدأ بالصلاة علي النبی علیه السلام لیکون اقرب الی الاجابة، ولا یدعو بما یشبه کلام الناس......الخ**

کہ پہلے رسول اللہ ﷺ پر درود بھیجنے سے ابتداء کرلے پھر دعاء کرے تاکہ قبولیت سے زیادہ قریب ہو۔ ولایدعو الخ اور ایسے الفاظ سے دعاء نہ کرے جو لوگوں کے کلام کے مشابہ ہو، اپنی نماز کے فاسد ہوجانے سے بچنے کے لئے۔ ف۔ یعنی لوگوں کی باتوں سے مشابہ دعاء اس لئے نہ ہو کہ نماز فاسد ہونے سے محفوظ رہے، اسی لئے مصلی ایسی دعائیں پڑھے جو ماثور اور منقول ہوں۔

ف۔ دعاء ماثورہ سے مراد وہ دعاء ہے جس کی روایت کی گئی یا حدیث و آثار میں منقول ہو ایسی دعائیں بہت ہیں ان میں سے وہ دعا بھی ہے جو رسول اللہ ﷺ نے ابوبکر صدیقؓ کو تعلیم فرمائی ہے یعنی: **اللھم انی ظلمت نفسی ظلماً کثیرا وانه لایغفر الذنوب الا انت فاغفرلی مغفرة من عندك وارحمنی انك انت الغفور الرحیم**۔ اور ابن مسعودؓ کی دعاء یہ ہے **اللھم انی اسألك من الخیر کله مأعلمت منه ومالم اعلم واعوذبك من الشر کله ماعلمت منه ومالم اعلم**، یہ نہایہ میں مذکور ہے، یہ دونوں حدیثیں صحیح ہیں۔ م۔

اور مستحب ہے کہ یہ دعا کرے: **رب اجعلنی مقیم الصلوة ومن ذریتی ربنا و تقبل دعا، ربنا اغفرلی ولوالدی یوم یقوم الحساب**، یہ تاتارخانیہ میں ہے، یہ قرآن مجید میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کی دعاء میں سے ہے، پھر در مختار میں دعویٰ کیا ہے کہ فقہاء کے کلمات اس امر میں مضطرب اور مختلف ہیں کہ کیسی دعاء قرآن کے مشابہ ہوتی ہے، اور کیسی دعاء کلام الناس کے مشابہ ہوتی ہے، عینیؒ نے فرمایا ہے کہ قرآن مجید تو معجز ہے اس کے مشابہ کسی کلام کا ہونا ممکن ہی نہیں ہے، تو اس کی مراد یہ ہوئی کہ جس کے الفاظ قرآن میں موجود ہوں، بندہ مترجم کہتا ہے کہ اس صورت میں **اللھم زوجنی بامرأة حسینة** جائز ہونا چاہئے کیونکہ یہ سب الفاظ قرآن میں موجود ہیں، امام حلبیؒ نے مصنفؒ کے قول کو مختار کہا ہے۔

**وما لا یستحیل سواله من العباد قوله اللھم زوجنی فلانة یشبه کلامھم وما یستحیل کقوله اللھم اغفرلی لیس من کلامھم وقوله اللھم ارزقنی من قبیل الاول لاستعمالھا فیما بین العباد، یقال رزق الامیر الجیش.**

ترجمہ:۔ اور جس چیز کا مانگنا بندوں سے محال نہ ہو جیسے کسی کا یہ کہنا کہ اے اللہ فلاں عورت سے میری شادی کرادے، تو یہ کلام انسان کے کلام کے مشابہ ہے، اور جس چیز کا بندوں سے مانگنا محال ہو جیسے نمازی کا یہ کہنا کہ اے اللہ میری مغفرت کردے تو یہ انسانوں کے کلام سے نہیں ہوگا، اور لوگوں کا یہ کہنا اللھم ارزقنی اے اللہ مجھے رزق دے تو یہ پہلی قسم سے ہے کیونکہ ایسے جملے انسانوں کے درمیان مستعمل ہوتے رہتے ہیں، جیسا کہ یوں کہا جاتا ہے رزق الامیر الجیش امیر نے لشکر کو رزق دیا۔

**توضیح:۔ نماز کے اندر یہ دعا مانگنی کہ اے اللہ فلاں عورت سے میری شادی کرادے کیسا ہے؟**

**وما لا یستحیل سواله من العباد قوله اللھم زوجنی فلانة یشبه کلامھم......الخ**

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ ف۔ اگر کسی نے کہا اللھم اغفر لزید اے اللہ زید کی مغفرت فرما یا کہا اللھم اغفر لعمی اے اللہ میرے چچا کی مغفرت فرما یا اور کسی شخص کی مغفرت مانگے تو صحیح بات یہ ہے کہ یہ انسانوں کے کلام کے مشابہ نہیں ہے۔ م۔

**وقوله اللهم ارزقني من قبيل الاول لاستعمالها فيما بين العباد، يقال رزق الامير الجيش......الخ**

اور نمازی کا اس طرح کہنا کہ اے اللہ مجھے رزق دے پہلی قسم سے ہے۔ ف۔ یعنی انسانی کلام کی قسم سے ہے، اور یہی قول صحیح ہے۔ ف۔ یہ لفظ ہدایہ کے کچھ نسخوں میں ہے اور کچھ نسخوں میں نہیں ہے، اس کی دلیل یہ ہے **لاستعمالها الخ** کیونکہ یہ کلام لوگوں میں آپس میں مستعمل ہے، جیسا کہ یوں کہا جاتا ہے **رزق الامير الجيش** کہ امیر نے لشکر کو رزق بہم پہونچایا۔

ف۔ یعنی بادشاہ نے لشکر کو ان کا رزق یعنی تنخواہ دی، اور مصنفؒ نے اس واسطے صحیح کہا ہے کہ اس مسئلہ میں اختلاف ہے، بعضوں کے نزدیک نماز فاسد نہ ہوگی مصنفؒ نے اسی قول کو ترجیح دی ہے، کیونکہ رزق دینے والا حقیقت میں اللہ ہی ہے، اور رزق دینے کی نسبت امیر کی طرف کرنی نسبت مجازی ہے۔ الفتح۔ درمختار میں بھی اسی قول کو قبول کیا ہے پھر یہ لکھا ہے کہ اگر اس دعاء کے ساتھ مال وغیرہ کی قید لگادے مثلاً یوں کہے کہ اللہ مجھے مال سے رزق دے یا اسی جیسی دعا کرے تو یقیناً نماز فاسد ہوگی، میں مترجم کہتا ہوں کہ اس جگہ نماز فاسد ہونے اور نہ ہونے کی بنیاد نسبت حقیقی اور مجازی ہونے نہ ہونے کی نہیں ہے بلکہ اس بات پر بنیاد ہے کہ ایسے جملہ کو بندوں سے کہہ سکتے ہیں یا نہیں، اور جب کہہ سکتے ہیں تو اگر چہ مجازاً ہو وہ کلام الناس سے ہو یعنی ایسا کلام جو لوگوں سے کیا جاسکتا ہے، کیونکہ یہ مشہور و معروف صورت ہے اور اس میں شک نہیں ہے کہ لوگوں سے یہ کلمہ کہا جاسکتا ہے تو یقیناً فساد ہوگا۔

اسی لئے خلاصہ میں ہے کہ اگر کوئی کہے **اللهم ارزقني فلانة** اے اللہ فلاں عورت مجھے دیدے تو قول اصح یہ ہے کہ اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، اور کہا **اللهم ارزقني الحج** اے اللہ مجھے حج اور روزی کر تو اصح یہ ہے کہ نماز فاسد نہ ہوگی۔ الفتح۔ اس جگہ یہ بات ظاہر ہے کہ حقیقۃً روزی دینے کا تو اللہ تعالیٰ کے سوا دوسرا کوئی بھی نہیں ہے، اور اس کے لئے ارادہ اسباب مہیا کرنا کس طرح ممکن ہو سکتا ہے، اور یہ بات بھی اللہ کی قدرت میں ہے کہ اس عورت مخصوصہ سے نکاح ہو جائے اگر مشیت الٰہی اس کے لئے نہ ہوگی تو اس سے نکاح نہ ہو سکے گا، اس کے باوجود اس کے کہنے سے نماز فاسد ہونے کا حکم دیا ہے، اسی طرح یہ جملہ بھی ہے الٰہی مجھے مال نصیب کر، کہ درحقیقت اللہ تعالیٰ ہی کی طرف سے روزی دینے سے متحقق ہوگا، اس کے باوجود اس کے فاسد ہونے کا یقین کیا ہے، اور یہ بات یقینی طور سے معلوم ہے کہ قدرت الٰہی میں **اللهم ارزقني فلانة** اور **اللهم ارزقني الحج**، دونوں جملے بالکل مساوی ہیں اور آپس میں ان میں کوئی فرق نہیں ہے پھر بھی پہلے جملہ فاسد کر دیتا ہے اور دوسرا جملہ فاسد نہیں کرتا۔

اس سے واضح طور سے یہ بات معلوم ہوئی کہ یہاں چار صورتیں ہوتی ہیں:

نمبر ۱۔ یہ کہ مانگی ہوئی دعاء قرآن یا حدیث میں موجود ہو تو وہ کسی اختلاف کے بغیر مطلقاً جائز ہے خواہ ایسی ہو کہ لوگوں سے وہ بولی جاتی ہو یا نہیں۔

نمبر ۲۔ ایسی دعاء ہو جسے بندوں سے مانگنا محال ہو جیسے **اللهم اغفرلی**۔

نمبر ۳۔ ایسی دعاء ہو کہ فی نفسہ بندوں سے مانگنا محال نہ ہو پھر بندوں سے مانگنے کی عادت نہ ہو، جیسے **اللهم ارزقني الحج** تو ان صورتوں میں نماز فاسد نہ ہوگی۔

نمبر ۴۔ **اللهم ارزقني مالا** الٰہی مجھے مال عطاء کر یہ جملہ نماز کو فاسد کر دے گا، اگر چہ یہ حقیقت ہے مال کا رزق دینے والا اللہ تعالیٰ ہی ہے، اس لئے کہ اگر کوئی انسان کسی کام کے لئے فاعل حقیقی خدا کے علاوہ کسی اور کو سمجھے تو یہ کہا جائیگا ہنوز اس کے ایمان میں خلل ہے، اور ہم کسی بھی مومن کے بارے میں ایسے ایمان کا گمان تک نہیں کر سکتے ہیں، اس تفصیل کے بعد یہ بات واضح ہو گئی کہ ہمارے اور امام شافعیؒ کے درمیان اختلاف یہ ہے کہ اگر کوئی شخص یقینی طور سے اللہ تعالیٰ کو فاعل حقیقی جانتا ہو مگر ایسے محاورہ پر دعا کا جملہ بولا کہ شرعاً وہ محاورہ باہمی گفتگو میں جائز سمجھا گیا ہو اگر چہ اس نے مومن ہونے کی بناء پر اعتقاد کے لحاظ سے اس کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف یقینی ہو تو ہمارے نزدیک اس کا کہنا جائز نہیں ہے، مگر امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے، اسی بناء پر

خلاصہ میں ہے کہ اس جملہ سے کہ **اللھم اقض دیونی** اے اللہ میرے قرضے ادا کردے نماز فاسد ہو جاتی ہے، اس بندہ مترجم کو اس موقع پر منجانب اللہ تحقیق القاء کی گئی ہے، **واللہ تعالی ھو العلیم الخبیر**۔

واضح ہو کہ صحیح احادیث سے اس بات کا فائدہ حاصل ہوتا ہے کہ ہر چیز جو مانگنی ہو وہ خدا سے ہی مانگنی چاہئے خواہ وہ معمولی ہو یا قیمتی اور تھوڑی ہو یا زیادہ، پھر یہ بات ذہن نشین کرنے کی ہے کہ نماز تو اللہ تعالیٰ سے بہت ہی قریب ہونے اور اس سے سرگوشی کرنے رحمت چاہنے کا مقام ہے اور مومن کی معراج ہے اور اولی نفس کے خیالات بالخصوص عام انسانوں کے اکثر اوقات ایسی چیزوں کی طرف مٹے ہوئے ہوتے ہیں جو ان کے پسندیدہ ہوں مگر اللہ کے نزدیک وہ ناپسندیدہ ہوں، اور ایسی چیز میں تمیز کرنا، اور پہچاننا بہت مشکل ہے اس لئے منع کر دیا اور یہ کہدیا کہ صرف ایسی ہی چیز کی دعا مانگے جس میں رسول اللہ ﷺ اور صحابہ کرامؓ کی موافقت پائی جائے تاکہ مانگنے والا اپنے رحمت کی درخواست میں ایسی کسی چیز کو داخل نہ کر دے جس سے اللہ تعالیٰ کی طرف سے لعنت ہو، اب جب نمازی نے اپنی نماز میں صحابہ کرامؓ کی اتباع ہی کو مد نظر رکھا تو اس سے ایک تو سنت کی اتباع کی شرافت و بزرگی حاصل ہوئی اور دوسرے بڑے فتنہ اور خطرہ سے وہ بچ گیا، اس نکتہ کو اچھی طرح سمجھ لو، واللہ تعالیٰ اعلم۔

پھر یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ ؔولو الجیہ میں ہے کہ فرض نمازوں میں اپنی دعاؤں کا خاص خیال اور احتیاط رکھنا چاہئے ایسا نہ ہو کہ زبان سے ایسی بات نکل جائے جس سے نماز فاسد ہوتی ہو، تاتار خانیہ، پھر جس دعاء کے نماز میں پڑھنے سے نماز فاسد ہوتی ہے اس سے اسی صورت میں نماز فاسد ہوگی جبکہ آخری قعدہ میں ابھی تشہد کی مقدار وہ نہ بیٹھا ہو یا یہ کہ ابھی تشہد نہ پڑھ سکا ہو اور اس سے پہلے ہی دعاء پڑھ لی، کیونکہ اگر مقدار تشہد بیٹھ جانے یا تشہد پڑھ لینے کے بعد وہ دعا مانگی ہو تو اس سے قبل چونکہ آخری قعدہ ہوتے ہی نماز کے فرائض مکمل ہو چکے ہیں اس لئے اس دعاء کے پڑھتے ہی وہ نماز سے فارغ بھی ہو جائے گا۔ التبیین۔

## چند ضروری مسائل

نمبر ا۔ کافر کے لئے دعا خیر کرنی حرام ہے، اس سے کفر لازم نہیں آتا ہے۔

نمبر ۲۔ تمام مومنوں کے لئے ان کے تمام گناہوں سے مغفرت کی دعا مانگنی جائز ہے، البحر۔

نمبر ۳۔ ساری زندگی کے لئے دعا عافیت مانگنی یا دونوں جہاں کی بہتری مانگنی یا دونوں جہاں کے شر کا دور ہونا، یا جو چیزیں عادۃً مانگنا کچھ بھی حرام نہیں ہے، کیونکہ ترمذیؒ وغیرہ کی حدیث میں ہے کہ دنیا و آخرت کی عافیت مانگنے سے بہتر کوئی دعا نہیں ہے، اور دونوں جہاں کی بہتری مانگنی بھی حدیث میں موجود ہے اور اللہ تعالیٰ عزوجل ارحم الراحمین تمام چیزوں پر قادر ہے اس لئے یہ ممکن ہے کہ وہ اپنے بندہ کو دونوں جہاں میں عافیت دیدے اور مرض وغیرہ سے نجات بھی دیدے، اور اگر بالفرض اس نے دنیا میں اس کی دعا قبول نہیں کی تو اس کے لئے آخرت میں ذخیرہ جمع پونجی بنادے۔

اور دونوں جہاں کی بھلائی اور خود اللہ تعالیٰ کا فضل مطلوب ہے، اور یہ بھی معلوم ہے کہ کوئی مومن بھی یہ خیال نہیں کر سکتا ہے کہ اللہ کی طرف سے اور ازل میں جو فیصلہ اس کے بارے میں کیا جا چکا ہے اسے کسی طرح ختم کرادے، یہاں تک کہ اگر کوئی شخص بیمار ہو اور اس کی موت مقدر ہو چکی ہو پھر بھی اس کی بیماری میں اس کی شفاء کی دعا کرنی بغیر کسی خوف و خطرے کے جائز ہے، اور اس وقت اس سے ہرگز یہ بات مقصود نہیں ہوتی ہے کہ اللہ کا فیصلہ ازلی ختم ہو جائے البتہ ایسی چیزیں جن کا ہونا جو عقلاً یا عادۃً محالات میں سے ہو ان کی دعائیں مانگنا ایک حد تک بے ادبی ہے، ایسی بات نہیں ہے کہ واقعۃً وہ اللہ کی قدرت سے باہر ہیں، کیونکہ اللہ تعالیٰ تو بڑی قوت اور قدرت کا مالک ہے، اور یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ ہمیشہ صرف ایک ہی دعا مانگتے رہنے سے دل سخت ہو جاتا ہے جیسا کہ بیان کیا جا چکا ہے، لہٰذا فرض نمازوں میں تو خاص احتیاط کرنی چاہئے ان کے علاوہ دوسری نمازوں میں پورے ذوق و شوق اور خشوع و خضوع اور دل کی گہرائیوں سے اپنی مرغوب اور پسندیدہ دعائیں مانگے، اور دعاؤں کی شرائط و آداب کا خاص

خیال رکھے کہ یہ دعا خود بھی ایک عبادت بلکہ عبادت کا مغز ہے، یہ بحث ہم نے تفسیر میں خوب وضاحت کے ساتھ بیان کر دی ہے، واللہ تعالی ھو اعلم بالصواب. م. اب دعاء کے بعد دونوں طرف سلام پھیرے اس کے بارے میں مصنف نے یہ فرمایا ہے۔

**ثم یسلم عن یمینه فیقول السلام علیکم ورحمة الله وعن یسارة مثل ذلك لماروی ابن مسعودؓ ان النبی علیه السلام کان یسلم عن یمینه حتی یری بیاض خده الایمن وعن یساره حتی یری بیاض خده الایسر.**

ترجمہ:- پھر داہنی طرف سلام پھیرے اور کہے السلام علیکم ورحمۃ اللہ اور بائیں طرف بھی اسی طرح سلام پھیرے اس لئے کہ حضرت ابن مسعودؓ نے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ داہنی طرف سلام پھیرتے تھے یہانتک کہ آپ کے داہنی طرف کے رخسار مبارک کی سفیدی دیکھی جاتی تھی، اور بائیں طرف بھی یہانتک کہ آپ کے بائیں جانب رخسار کی سپیدی دیکھی جاتی تھی۔

## توضیح:- دائیں بائیں سلام کہنا حضرت وائل بن حجرؓ کی حدیث سے دلیل، اگر پہلے بائیں جانب سلام کیا یا سامنے سلام کیا یا پیٹھ دی یا دونوں سلام ایک ہی طرف کر دئے، چند مسائل

**ثم یسلم عن یمینه فیقول السلام علیکم ورحمة الله وعن یسارة مثل ذلك......الخ**

پھر اپنے داہنے طرف سلام پھیرے۔ف۔ چہرہ گھمالے، یہانتک کہ اس کے داہنے رخسار کی رنگت لوگ دیکھ سکیں، یہی قول صحیح ہے۔ القنیہ۔ فیقول الخ اور یوں کہے۔ف قول مختار کے مطابق الف لام کے ساتھ السلام علیکم ورحمۃ اللہ تم پر السلام ہے اور اللہ تعالیٰ کی رحمت، ف۔ اس موقع پر وبرکاتہ زیادہ نہ کرے۔ المحیط۔ لیکن حاوی قدسی میں کہا ہے کہ بڑھانا اچھا ہے، حضرت وائل بن حجرؓ کی حدیث کی بناء پر جو صحیح اسناد کے ساتھ ابوداؤد میں ہے جس سے امام نوویؒ کا قول رد ہو گیا کہ یہ بدعت ہے۔ م۔ اور بائیں طرف بھی اسی کی مانند سلام پھیرے۔ف۔ یہانتک کہ بائیں رخسار کی سپیدی نظر آجائے، اور پہلے کی طرح کہے، لیکن محیط میں ہے کہ پہلے سلام کی بہ نسبت آواز پست کرے، تبیین میں کہا ہے کہ یہی احسن ہے، میں کہتا ہوں کہ یہ سنت ہے۔ م۔

**لماروی ابن مسعودؓ ان النبی علیه السلام کان یسلم عن یمینه حتی یری بیاض خده الایمن......الخ**

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ف یہی قول اکثر علماء صحابہؓ و تابعینؒ و مجتہدین کا ہے ان کے علاوہ امام شافعیؒ کا قول جدید بھی ہے، یہ حدیث سنن اربعہ میں ہے، اور یہی معنی صحیح مسلم میں حضرت سعد بن ابی وقاصؓ سے مروی ہے، بعض بزرگوں کے نزدیک ایک سلام سامنے کی طرف کسی قدر دائیں طرف جھکی ہوئی حالت میں بھی ہونا چاہئے، اس بارے میں کئی حدیثیں مروی ہیں مگر وہ ضعف سے خالی نہیں ہیں، البتہ ترمذی اور ابن ماجہ کی روایت جو ام المومنین حضرت عائشہؓ سے مروی ہے اور اسے حاکم نے شیخینؒ کی شرط کے مطابق صحیح کہا ہے تنقیح میں اس قول کو تسلیم نہیں کیا ہے، اور کہا ہے کہ اس راوی زہیر بن محمد ہے جو اگرچہ صحیحین کے راویوں میں سے ہے مگر اس کی روایات میں منکر احادیث ہے، اور طحاویؒ و ابن عبدالبر نے بھی اسے صحیح نہیں کہا ہے، اور نوویؒ نے کہا ہے کہ حاکم کا اسے صحیح کہنا قابل تسلیم نہیں ہے، اور رسول اللہ ﷺ سے ایک ہی سلام کے بارہ میں کوئی روایت ثابت نہیں ہے۔ مع۔ اور بالفرض اگر اسے ہم درست بھی مان لیں تو بھی حضرت عائشہؓ کی حدیث سے ابن مسعودؓ کی حدیث زیادہ راجح ہے کیونکہ عورتیں پیچھے ہوتی تھیں اس لئے مردوں کو اگلی صف میں ہوتے تھے رسول اللہ ﷺ کے حالات سے زیادہ واقفیت رہتی تھی، بالخصوص جبکہ دوسرا سلام پہلے سلام کی بہ نسبت بہت پست ہوتا تھا۔

## چند مسائل

اگر کسی نے نے بائیں طرف پہلے سلام کر دیا تو جبتک گفتگو نہ کی ہو دائیں طرف سلام کر دے، پھر بائیں سلام کو دوبارہ کہنے کی ضرورت نہیں ہے، اور اگر سامنے کی طرف پہلے سلام کیا تو دوسرا سلام بائیں طرف کر دے، پھر بائیں سلام کو دوبارہ کہنے کی

ضرورت نہیں ہے، اور اگر سامنے کی طرف پہلے سلام کیا تو دوسرا سلام بائیں طرف کر دے۔ فع۔ اور اگر پیٹھ پھیر دی ہو تو پھر سلام نہ کرے قول اصح یہی ہے۔ القنیہ۔

اور اگر ایک ہی جانب دوبارہ سلام کر دے تو جائز ہوگا مگر سنت کی مخالفت ہوئی، اگر نمازی صرف السلام کہنے پایا تھا کہ کسی دوسرے نے اس کی اقتدا کی نیت کی تو یہ اقتدا صحیح نہیں ہے، اس سے یہ معلوم ہوا کہ نماز سے فارغ ہو جانے کے لئے پورے طور پر السلام علیکم کہنا ضروری نہیں ہے۔ مع۔ علیکم السلام کہنا مکروہ ہے۔ السراج۔ فقیہ ابو جعفر نے کہا ہے کہ قول مختار یہ ہے کہ مقتدی از خود سلام نہ پھیرے بلکہ انتظار کرے کہ جب امام دائیں طرف سلام پھیرے، تو مقتدی بھی دائیں طرف سلام پھیرے اور امام جب بائیں طرف سلام پھیرے تو مقتدی بھی بائیں طرف سلام پھیرے۔ قاضی خان۔

مقتدی اپنا التحیات مکمل کرلے تب سلام پھیرے، اور امام نے قہقہہ وغیرہ کے مانند عمداً کوئی مفسد صلوۃ کام کیا تو وہ نماز سے فارغ ہو گیا اب مقتدی بھی سلام نہ پھیرے، بلکہ مسبوق بھی نماز سے نکل گیا، اور اگر مقتدی نے امام سے پہلے اپنی نماز پوری کر کے کلام کر لیا تو اس کی نماز تو ہو گئی مگر مکروہ ہوئی، اور امام اپنی جگہ میں باقی رہ گیا ایسی بناء پر اگر اس سے کوئی مفسد صلوۃ پایا جائے تو امام ہی کی نماز فاسد ہو گی، اور اس نمازی پر جو فارغ ہو چکا ہے کوئی اثر مرتب نہ ہو گا۔ م۔ د۔ ش۔

**ونوى بالتسليم الاولى من على يمينه من الرجال والنساء والحفظة كذلك في الثانية، لان الاعمال بالنيات، ولاينوى النساء في زماننا، ولامن لاشركة له في صلاته، هو الصحيح، لان الخطاب حظ الحاضرين، ولابد للمقتدى من نية امامه، فان كان الامام من الجانب الايمن او الايسر نواه فيهم، وان كان بحذائه نواه في الاولى عند ابي يوسف ترجيحا للجانب الايمن، و عند محمد وهو رواية عن ابي حنيفة نواه فيهما، لانه ذوحظ من الجانبين.**

ترجمہ :- اور امام پہلے سلام سے نیت کرے ہر اس نمازی کی جو اس کے دائیں جانب ہو مردوں عورتوں اور فرشتوں میں سے، اسی طرح دوسرے سلام سے بھی، کیونکہ اعمال کا مدار نیتوں پر ہے، اور آج کل ہمارے زمانہ میں عورتوں کی نیت نہ کرے، ایسے کسی شخص کی بھی نیت نہ کرے جو اس کی نماز میں شریک نہ ہو، یہی قول صحیح ہے، اس لئے کہ خطاب تو حاضرین کا حصہ ہے، اور مقتدی کے لئے ضروری ہے اپنے امام کی نیت کرنا تو امام اس کے دائیں جانب ہو یا بائیں جانب ہو جدھر بھی ہو اسی طرف کے سلام میں دوسرے لوگوں کے ساتھ امام کی بھی نیت کرے، اور اگر بالکل سامنے ہو تو امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق صرف پہلے سلام میں امام کی نیت کرے دائیں جانب کو ترجیح دیتے ہوئے اور امام محمدؒ کے نزدیک اور یہی امام ابو حنیفہؒ کی بھی روایت ہے کہ اس امام کی دونوں سلاموں میں نیت کرے گا، کیونکہ امام اس کے دونوں جانب سے حصہ دار ہے۔

**توضیح :- امام داہنے طرف کے سلام میں اس طرف جتنے مرد، عورت اور فرشتے ہوں**
**سب کی نیت کرے، اسی طرح بائیں طرف کے سلام میں بھی نیت کرے**
**اس زمانہ میں عورتوں کا مسجد میں نماز کے لئے جانا، مقتدی کی نیت سلام کے وقت**

**ونوى بالتسليم الاولى من على يمينه من الرجال والنساء والحفظة......الخ**

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ ف۔ اور چاہئے کہ حضرات شوافعؒ کی طرح اپنے سلام میں ان جنات کی بھی نیت کرے جو مومن ہوں۔ مغ۔

**كذلك في الثانية، لان الاعمال بالنيات......الخ**

اسی طرح دوسرے سلام کرنے میں بھی۔ ف۔ یعنی بائیں طرف کے حاضرین کی نیت کرے مذکورین میں سے خواہ کوئی بھی ہو

کیونکہ اعمال کا مدار تو نیتوں پر ہے۔ف۔ جیسا کہ صحیح احادیث میں مروی ہے،اور وضوء کے مسئلہ میں اس حدیث سے نیت شرط قرار نہیں دی تا کہ کتاب اللہ پر زیادتی لازم نہ آئے۔ مع۔اور اصل میں تو عورتوں کے لئے بھی مسجد میں حاضر ہونا ہے، مگر اس زمانہ میں فتنہ کے خوف سے ان عورتوں کو روکا گیا ہے جیسا کہ بنی اسرائیل کی عورتیں فتنہ کے خوف سے روکی گئی ہیں، اسی لئے مصنفؒ نے فرمایا ہے:

**ولاینوی النساء فی زماننا، ولامن لاشرکة له فی صلاته، هو الصحیح.....الخ**

کہ ہمارے زمانہ میں عورتوں کو سلام کرنے کی نیت نہ کرے۔ف۔ کیونکہ اب تو انہیں جماعت میں شرکت سے ہی منع کیا جاتا ہے۔ **ولا من لاشرکة الخ** اور ایسے شخص کو سلام کرنے کی نیت نہ کرے جس کو اس نماز کی نماز میں شرکت نہ ہو۔ف۔اگرچہ وہ لوگ اس جگہ موجود ہوں۔ **هو الصحیح الخ** یہی قول صحیح ہے۔ف۔ بخلاف اس قول کے جو حاکم شہید نے اختیار کیا ہے کہ تمام مومن مردوں اور عورتوں کی نیت کرے، کہ یہ ضعیف قول ہے۔

**لان الخطاب حظ الحاضرین.....الخ**

کیونکہ خطاب تو حاضرین کو ہی کیا جاتا ہے اور حاضرین ہی کا حصہ ہے۔ف۔ لہٰذا اس نیت میں ایسے افراد شامل ہوں گے جو وہاں موجود نہ ہوں گے، کیونکہ وہ تو حاضر باشوں کا حصہ ہے۔ف۔اب تک سلام سے متعلق جو گفتگو ہوئی وہ اس سلام سے متعلق ہے جو نماز سے فارغ ہونے کے لئے کیا جاتا ہے، اور اب اس سلام سے متعلق گفتگو ہو رہی جو نماز کے اندر التحیات میں **السلام علینا وعلی عباد الله الصالحین** پڑھتے وقت کیا جاتا ہے، تو اس میں تمام مومنین و مومنات کی نیت کرنی چاہئے، جیسا کہ شمس الائمہؒ نے اس کی تصریح کی ہے، بلکہ شافعیہ کی تصریح کے مطابق جنات کی بھی نیت کرنی چاہئے۔ع۔ بلکہ تمام آسمان وزمین میں جو کوئی بھی بندہ صالح ہے سب کو یہ سلام پہونچ جائے گا، جیسا کہ حدیث میں ہے، اس جگہ گفتگو صرف لفظ علینا کی مراد لینے میں ہے کہ اس سے صرف حاضرین مراد لئے جائیں یا سارے مومنین و مومنات خواہ وہ انسانوں میں سے ہوں یا جنات میں سے، اس میں دوسرا قول صحیح ہے، حاضرین سے مراد صرف وہ لوگ ہیں جو نماز میں شریک ہوں،م،اور جس تفصیل کے ساتھ امام نیت کرے اسی تفصیل کے ساتھ مقتدی بھی نیت کرلے۔

**ولابد للمقتدی من نیة امامه، فان کان الامام من الجانب الایمن او الایسر نواه فیهم ......الخ**

مقتدی کے لئے ضروری ہے کہ وہ اپنے سلام میں امام کی نیت کرے،ف یعنی مقتدی کے لئے ضروری ہے کہ امام کو سلام کرنے کی نیت کرے۔ **فان کان الامام الخ** کہ اگر مقتدی سے امام دائیں جانب ہو،ف، تو دائیں طرف کے لوگوں کے ساتھ امام کی بھی نیت کرلے، اور اگر امام بائیں طرف ہو تو بائیں طرف کے لوگوں میں میں امام کی بھی نیت کرے۔

**وان کان بحذائه نواه فی الاولی عند ابی یوسف ترجیحا لجانب الایمن......الخ**

اور اگر امام مقتدی کے بالکل سامنے ہو۔ف۔ اس طرح سے کہ مقتدی ٹھیک امام کی پیٹھ کے پیچھے ہو، تو مقتدی امام کی اپنے پہلے سلام یعنی دائیں سلام میں نیت کرے کیونکہ دائیں جانب کو بائیں کے مقابلہ میں ترجیح حاصل ہے اور یہ امام ابو یوسفؒ کا قول ہے، اور امام محمدؒ کے نزدیک اور یہی قول امام ابو حنیفہؒ سے بھی مروی ہے، کہ مقتدی اپنے دونوں سلام میں نیت کرے کیونکہ امام اس مقتدی کے دونوں سلام میں برابر کا حقدار ہے،ف، یہی قول صحیح ہے، التاتار خانیہ، اسی طرح حضرت سمرہ بن جندبؓ کی یہ حدیث بھی دلیل ہے **امرنا النبی ﷺ ان نرد علی الامام وان نتحاب وان یسلم بعضنا علی بعض،** یعنی رسول اللہ ﷺ نے ہمیں حکم دیا ہے کہ امام کے سلام کا جواب دیں اور آپس کی محبت بڑھائیں ہم میں سے ایک دوسرے کو سلام کرے، اس کی روایت ابوداؤد نے کی ہے، اس روایت کے ظاہر سے یہی سمجھا جاتا ہے کہ مقتدی پر سلام کا جواب دینا واجب ہے کیونکہ جواب دینا بہر صورت واجب ہی ہوتا ہے، اچھی طرح سمجھ لو۔

**والمنفرد ینوی الحفظة لاغیر، لانه لیس معه سواهم، والامام ینوی بالتسلیمتین هو الصحیح، ولاینوی فی الملائکة عددا محصورا، لان الاخبار فی عددهم قد اختلفت، فاشبه الایمان بالانبیاء علیهم السلام، ثم اصابة لفظة السلام واجبة عندنا ولیس بفرض خلافا للشافعی، هو یتمسك بقوله علیه السلام : تحریمها التکبیر و تحلیلها التسلیم.**

ترجمہ:-اور تنہا نماز پڑھنے والا شخص صرف اپنے محافظ فرشتوں کی نیت کرے گا،اس کے علاوہ کسی اور کی نہیں، کیونکہ ان فرشتوں کے علاوہ اس کے ساتھ دوسرا کوئی بھی نہیں ہے،اور امام اپنے دونوں سلاموں میں نیت کرے گا،اور یہی قول صحیح ہے، اور فرشتوں کی نیت کرتے وقت متعین افراد کی نیت نہیں کرے گا، کیونکہ احادیث میں ایسے فرشتوں کی تعداد کے بارے میں اختلاف ہے، لہذا تعداد کے اعتبار سے یہ فرشتے انبیاء سابقین کی تعداد جیسے ہوئے کہ کتنے انبیاء پر ایمان لانا چاہئے، پھر خاص لفظ سلام استعمال کرنا ہمارے نزدیک واجب ہے اور فرض نہیں ہے،اور یہ قول امام شافعیؒ کے قول کے مخالف ہے وہ رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان سے حجت پکڑتے ہیں کہ اس نماز کو حرام کرنے والی چیز تکبیر اور اسے حلال کرنے والی چیز سلام ہے۔

## توضیح:-سلام کرتے وقت تنہا نماز پڑھنے والا کیا نیت کرے گا

## سلام کے ساتھ نماز سے فارغ ہونا، شوافع کی دلیل

**والمنفرد ینوی الحفظة لاغیر، لانه لیس معه سواهم.....الخ**

ف۔حفظ سے مراد وہ فرشتے ہیں جو انسان کی ذات اور اس کے اعمال کی حفاظت کے علاوہ اللہ کی مرضی کے مطابق کام کرتے رہتے ہیں،ان کے بارے میں قرآن پاک میں ہے ﴿وَيُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً﴾ یعنی اللہ تعالیٰ تم پر حفظ بھیجتا ہے،ان کے بارے میں کئی آیتیں اور حدیثیں موجود ہیں، حق بات یہ ہے کہ ان کی صحیح تعداد معلوم نہیں ہے،اور منفرد اپنی نماز میں بوقت سلام صرف ان ہی کی نیت کرے۔

**لانه لیس معه سواهم.....الخ**

کیونکہ منفرد کے ساتھ ان حفظہ کے علاوہ دوسرا کوئی نہیں ہے۔ف۔میں مترجم کہتا ہوں کہ اس دعویٰ میں تامل ہے کہ حفظہ کا انحصار صحیح نہیں ہے ان صحیح احادیث کی بناء پر کہ جو مومن جنگل میں اذان کے واقامت کے ساتھ نماز پڑھتا ہے اس کے مقتدی اتنے بے شمار فرشتے ہوتے ہیں کہ اس کی نظر ان کا احاطہ بھی نہیں کر سکتی ہے، جیسا کہ اذان کے باب میں گذر چکا ہے،اور یہی بات ہر مومن کی نماز کے بارے میں بھی بیان کی گئی ہے، لہذا مناسب بات تو یہی ہے کہ نمازی اپنے ساتھ کے تمام فرشتوں کی نیت کرے خواہ وہ حفظہ میں سے ہوں یا ان کے علاوہ کوئی اور ہوں۔م۔

**والامام ینوی بالتسلیمتین هو الصحیح.....الخ**

اور امام نیت کرے دونوں سلاموں میں۔ف۔اپنے محافظ فرشتوں کی اور قوم کی بھی۔ع۔اسی طرح مقتدی بھی حفظہ کی نیت کرے۔ف۔بلکہ محافظین فرشتوں کے علاوہ ان تمام فرشتوں کی بھی جو اس وقت آگئے ہوں، جیسے رات کے فرشتے، دن کے فرشتے اور وہ فرشتے جو فجر کے وقت اور عصر کے وقت آمد و رفت کے وقت ایک دوسرے سے ملتے ہیں،اسی طرح ہوش و گوش والے اور تمیز دار بچے بھی اپنے سلام میں اپنے حفظہ کی نیت کریں گے،اور شامیؒ نے کہا کہ صحیح یہ ہے کہ نابالغوں کی نیکیاں بھی لکھی جاتی ہیں،اور ان ہی کو ان نیکیوں کا ثواب ملے گا، البتہ ان کے والدین وغیرہما کو ان کی تعلیم دینے کا ثواب ملے گا،الحاصل بہر صورت فرشتوں کی نیت کرنی چاہئے، یہی قول صحیح ہے۔

**ولاینوی فی الملائکة عددا محصورا، لان الاخبار فی عددهم قد اختلفت.....الخ**

اور فرشتوں کے بارے میں اپنے ذہن میں کوئی تعداد متعین نہ کرے۔ف۔ یہی قول صحیح ہے۔البدائع۔ کیونکہ احادیث اور آثاران فرشتوں کے بارے میں مختلف ہیں۔ف۔اس لیے یہ نیت کرنی چاہئے کہ فی الحقیقت وہ جتنے بھی ہوں ہم نے سب پر سلام کیا ہے اس کہنے سے سارے فرشتے اس میں داخل ہوگئے ان میں نہ کسی کی کمی ہوئی اور نہ زیادتی۔

**فاشبه الايمان بالانبياء عليهم السلام تحريمها التكبير و تحليلها التسليم......الخ**

اس طرح یہ مسئلہ انبیاء علیہم السلام پر ایمان لانے کے مشابہہ ہوگا۔ف۔اس لئے کہ انبیاء علیہم السلام کی تعداد مختلف بیان کی گئی ہے، اور کسی بھی نص قطعی اور یقینی طور پر ان کا کوئی شمار نہیں ہے، اسی لئے عقائد کی کتابوں میں اس طرح کی تصریح کی گئی ہیکہ ایمان اس طرح لائے کہ ہم سب انبیاء پر ایمان لائے، اور ہم کسی نبی کے بھی منکر نہیں ہیں۔

## چند ضروری مسائل

حفظہ یعنی محافظین فرشتوں کے بارے میں در مختار میں بہت کچھ جو بیان کیا گیا ہے، ان میں سے اکثر بے اعتبار ہیں، اور صحیح بات وہی ہے جو ابھی مصنفؒ نے بیان فرمائی ہے، واللہ تعالی اعلم۔م۔

**ثم اصابة لفظة السلام واجبة عندنا وليس بفرض خلافا للشافعي......الخ**

پھر ہمارے نزدیک لفظ السلام ادا کرنا واجب ہے۔ف۔یعنی لفظ السلام علیکم کو دوسرے لفظ سے بدلے بغیر کہنا نماز کی حرمت ختم کرنے کے لئے واجب ہے، محیط میں ہے کہ یہی اصح ہے، اور یہ کہنا فرض نہیں ہے۔ف۔ یہانتک کہ اگر نمازی نے سلام سے پہلے مثلاً حدث کر دیا تو نماز کا اعادہ واجب ہوگا، اور نماز باطل نہ ہوگی۔م۔خلافا للشافعي الخ اس مسئلہ میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے۔ف۔اس اختلاف کے بارے میں تحقیقی بات یہ ہے کہ خود امام شافعیؒ کے نزدیک بھی یہ حکم ثبوت کے اعتبار سے قطعی نہیں ہے، بلکہ واجب ہی ہے، لیکن وہ اسے رکن قرار دے کر اس کے ترک کرنے کو مفسد نماز کہتے ہیں۔

**هو يتمسك بقوله عليه السلام : تحريمها التكبير و تحليلها التسليم......الخ**

امام شافعیؒ اس حدیث سے استدلال فرماتے ہیں کہ **مفتاح الصلوة الطهور وتحليلها التكبير و تحريمها التسليم**، یعنی نماز کی تحلیل تسلیم ہے اس میں سلام کرنے کی تصریح ہے جیسے کے تحریمہ کے بارے میں تکبیر کی تصریح ہے لہٰذا تسلیم بھی مثل تکبیر کے فرض ہوگی،، اگر کوئی مصنفؒ پر یہ اعتراض کرے کہ اس حدیث مذکور سے تکبیر تحریمہ کے فرض ہونے پر تو استدلال کرلیا ہے مگر تسلیم کے فرض ہونے میں اس سے استدلال نہیں کیا ایسا کیوں ہے؟ تو بعض شارحین نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے، مگر اس مترجم کو یہ جواب بالکل ہی پسند نہیں ہے، اس کا صحیح جواب یہ ہے کہ تکبیر تحریمہ کی فرضیت اس آیت پاک **وربك فكبر** سے ہے، اسی کی تفسیر میں یہ حدیث بیان کی گئی ہے، برخلاف سلام کے کہ اس کے فرض ہونے پر کوئی قطعی دلیل یا آیت نہیں ہے، اس وجہ سے صرف اسی حدیث سے فرضیت ثابت نہیں ہوسکتی ہے، بلکہ اس سے زیادہ سے زیادہ وجوب ہی ہوسکتا ہے اسی بناء پر تسلیم کے واجب ہونے کے ہم قائل ہوئے ہیں، حالانکہ اس وجوب کے مقابل اور مخالف بھی دلیل موجود ہے، جیسا کہ مصنفؒ نے کہا ہے (آئندہ)۔

**ولنا ماروينا من حديث ابن مسعودؓ، والتخيير ينافي الفريضة والوجوب الا انا اثبتنا الوجوب بما رواه احتياطا، و بمثله لايثبت الفريضة، والله اعلم.**

ترجمہ:-اور ہماری دلیل حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی وہ حدیث ہے جو ہم نے پہلے روایت کردی ہے، اور کسی بات میں اختیار دینا اس کے فرض اور واجب ہونے دونوں کے خلاف ہوتا ہے، پھر بھی ہم نے اس کے واجب ہونے کا حکم دیا ہے احتیاطا اس حدیث پر عمل کرتے ہوئے جو امام شافعیؒ نے روایت کی ہے، اور اس جیسی روایت سے فرضیت ثابت نہیں ہوتی ہے، واللہ

اعلم۔

## توضیح:۔ تحلیل وتسلیم کے بارے مین مترجم کی طرف سے وضاحت چند ضروری مسائل، امام کے سلام کے بعد توقف، امام کے سلام سے پہلے اٹھنا نمازی کا اپنے عمل سے نکلنا، نماز ظہر وعصر اور عشاء کے بعد دیر تک دعا مانگنا سلام کے بعد امام کا منہ پھیرنا، نماز کے بعد اوراد و وظائف فرض کے ادائیگی کے بعد امام کے لئے سنت پڑھنے کی جگہ، مقتدی کی جگہ

**ولنا مارویناہ من حدیث ابن مسعودؓ......الخ**

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ف۔وہ روایت جو تشہد کے بارے میں وارد ہے جس کے آخر میں یہ جملہ ہے **فاذا قلت هذا اوفعلت هذا فقد تمت صلوتك ان شئت ان تقوم فقم وان شئتم ان تقعد فاقعد**،اس سے یہ بات صاف ظاہر ہو رہی ہے کہ تشہد ختم کرنے پر یہ اختیار دیا گیا ہے کہ چاہے بیٹھے یعنی دعا وغیرہ بھی پڑھ لے اور چاہے تو کھڑا ہو جائے **والتخییر الخ** اور اختیار دینا فرضیت ووجوب کے منافی ہے۔ف۔یعنی اس کے بعد اب کوئی چیز واجب نہیں رہی، اگر کوئی واجب باقی رہتا تو اس طرح کا اختیار نہ ہوتا کہ چاہے اٹھ کھڑا ہو،اس سے بظاہر یہ بات معلوم ہو جاتی ہے کہ تشہد کے بعد سلام کرنا بھی واجب نہیں ہے۔

**الا انا اثبتنا الوجوب بما رواہ احتیاطا......الخ**

البتہ ہم نے احتیاط پر عمل کرتے ہوئے اس حدیث سے وجوب کو ثابت کیا جو امام شافعیؒ نے روایت کی ہے،ف،اسی **تحلیلها التسلیم** کی حدیث سے ہم نے احتیاطا سلام کے واجب ثابت کیا ہے،اس معنی میں کہ اگر کسی نے سلام چھوڑ دیا تو گنہگار ہوگا،اس کے برخلاف امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ یہ سلام ایک واجب اور رکن نماز ہے کہ اگر کوئی اسے ترک کردیگا تو اس کی نماز فاسد ہوگی،ہم اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ سلام کا ثبوت خبر واحد سے ہے،اور خبر واحد قطعی نہیں بلکہ ظنی ہوتی ہے۔

**وبمثله لایثبت الفریضة......الخ**

ایسی ظنی دلیل سے کوئی فرضیت ثابت نہیں ہوتی ہے،واللہ تعالی اعلم،ف،میں مترجم کہتا ہوں کہ جس طرح احتیاطا خبر واحد سے سلام کے وجوب کو ثابت کیا ہے اسی طرح احتیاطا ہی اسی نص سے درود کے وجوب کو بھی ثابت کرنا چاہئے،جس سے رسول اللہ ﷺ کا نام مبارک ذکر ہونے پر ہر بار درود واجب کہتے ہیں،میں نے یہ پہلے بحث پہلے ذکر کر دی ہے۔م۔

## چند ضروری مسائل

امام کے سلام پھیر دینے سے مقتدی کا تحریمہ باطل نہ ہوگا اسی بناء پر مقتدی اٹھ کر اپنی نماز پوری کرے گا،لیکن اگر امام نے نماز کے خلاف کوئی کام کیا مثلاً قہقہہ لگایا تو مقتدی کا بھی تحریمہ باطل ہو جائے گا،ایسا مقتدی جس کی کوئی رکعت چھوٹ گئی ہو وہ امام کے ساتھ قعدہ میں التحیات عبدہ ورسولہ تک پڑھے،اس مسئلہ میں کسی کا اختلاف نہیں ہے،اور زائد میں قدوری،کرخی اور خواہر زادہ کے نزدیک امام کی اتباع ضروری نہیں ہے،اس لئے بعضوں کے نزدیک قرآن کی دعائیں پڑھتا رہے،اور بعضوں کے نزدیک التحیات بار بار پڑھتا رہے اور بعضوں کے نزدیک درود پڑھنا چاہئے اور بعضوں کے نزدیک خاموش بیٹھے رہنا چاہئے،امام جب سلام پھیرے تو مسبوق جلدی نہ کرے بلکہ انتظار کر کے دیکھے کہ اس پر سجدہ سہو تو واجب نہیں ہے،اگر اس کا یقین ہو جائے کہ وہ امام نماز سے فارغ ہو جائے تب کھڑا ہو،اگر مسبوق امام کے سلام پھیرنے سے پہلے ہی کھڑا ہو گیا تو اس نے برا کیا پھر بھی اس کی نماز

جائز ہو جائے گی، امام شافعیؒ کے نزدیک مسبوق کو چاہئے کہ امام کے دونوں سلام کے بعد کھڑا ہو اس کے باوجود اگر اس کے ایک سلام کے بعد ہی کھڑا ہو جائے تو بھی جائز ہے، امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اپنے فعل سے نماز سے نکلنا مصلی پر فرض نہیں ہے، اور یہی صحیح ہے۔ مع۔

عینیؒ نے بعض جوامع سے نقل کیا ہے کہ سلام پھیرتے وقت جن جن لوگوں یا چیزوں کی نیت کرنے کے لئے اس سے پہلے مسنون طریقہ بتایا گیا ہے لوگوں نے اس کی موافقت چھوڑ دی ہے، لہٰذا یہ بہت ہی افسوس کی بات ہے، اور در مختار نے بھی اس کی اتباع کی ہے۔ م۔ حجت میں ہے کہ امام جب ظہر، مغرب و عشاء (جن کے بعد مسنون نماز ہے) کا سلام پھیر کر فارغ ہو تو وہ لانبی دعاؤں میں مشغول نہ ہو بلکہ سنت نماز شروع کر دے۔ التاتارخانیہ۔

صحیح حدیث میں بھی ہے کہ رسول اللہ ﷺ اس دعاء **اللهم انت السلام و منك السلام تبارك يا ذالجلال والاكرام** کے اندازہ کے مطابق بیٹھتے تھے، پھر نماز کے بعد جو دعائیں منقول ہیں وہ دوسری حدیثوں سے توفیق دیتے ہوئے سنتوں کے بعد کی مانی جائے گی، اور شامیؒ نے بھی اسی پر اعتماد کیا ہے، اور بعض فقہاء نے کہا ہے کہ مذکور دعاء سے زیادہ دیر تک پڑھنے میں مشغول ہونا مکروہ ہے، جیسا کہ خلاصہ میں ہے، اور شمس الائمہ حلوائیؒ نے کہا ہے کہ کچھ زیادہ بیٹھنے میں کچھ مضائقہ نہیں ہے، اسی مسئلہ کو ابن الہمامؒ نے اختیار کیا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ حدیث میں ہے کہ حضرت عمرؓ نے ایک شخص کو جو سلام کے بعد سنتوں کے لئے کھڑا ہو گیا تھا روک کر کہا تھا سنت کو فرض نماز سے نہ ملاؤ کہ بنو اسرائیل اسی سے تباہ ہوئے، اور حضور ﷺ نے حضرت عمرؓ کی اچھائی بیان کی تھی جیسا کہ صحیح حدیث میں ہے، اس سے معلوم ہوا کہ سنت اور فرض کے درمیان فرق کرنا چاہئے، اور حق بات یہ ہے کہ فقہاء میں کچھ اختلاف نہیں ہے، کیونکہ جو لوگ منع کرتے ہیں وہ دیر تک وظیفہ پڑھنے سے منع کرتے ہیں جیسا کہ حجت میں گذرا، اور جو فرق کرنے کو جائز کہتے ہیں وہ اوسط درجہ بیٹھنے کو کہتے ہیں اور امید ہے کہ کراہت سے کراہت تنزیہی مراد ہو گی۔ م۔ اس کے بعد امام مقتدیوں کی طرف رخ کرے اور اگر مقتدیوں کی جانب کوئی مسبوق ہو تو دائیں یا بائیں طرف پھر جائے، اور جاڑے و گرمی میں حکم میں کوئی فرق نہیں ہے بلکہ ہر موسم میں حکم برابر ہے۔ یہی صحیح ہے۔

الخلاصہ ۔ پڑھنے کے اوراد و وظائف بہت ہیں، اور مستحب ہے کہ **استغفار** تین بار ، **آية الكرسى** ایک بار، **سبحان الله** ۳۳ بار، **الحمدلله** ۳۳ بار، **الله اكبر** ۳۳ بار، **لااله الا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير** ایک بار پڑھے کہ ان کی فضیلتیں بہت زیادہ ہیں، اور انشاء اللہ اپنے موقع پر مختصراً وہ بیان کی جائیں گے۔ م۔ د۔

جن فرضوں کے بعد سنتیں ہیں (ظہر، مغرب، عشاء) ان میں اپنے فرض کی جگہ سے دائیں یا بائیں یا پیچھے ہٹ کر یا گھر میں جا کر سنتیں پڑھے، اور مقتدی یا منفرد جہاں چاہے پڑھے، اور جن فرائض کے بعد سنتیں نہیں ہیں (فجر، عصر) ان میں فرض کی جگہ قبلہ رخ بیٹھا نہ رہے بلکہ اگر چاہے تو اٹھ کر چلا جائے، اور اگر چاہے تو آفتاب نکلنے تک محراب میں بیٹھا رہے اور ایسا کرنا افضل ہے، جیسا کہ الخلاصہ میں ہے، فجر سے آفتاب نکلنے تک ذکر میں رہنے کا ثواب شب بیداری (رات بھر عبادت) کرنے کے برابر ہے جیسا کہ حدیث سے ثابت ہے۔ م۔

## فصل فی القراءة

**قال ويجهر بالقراءة الفجر والركعتين الاولیين من المغرب والعشاء ان كان اماما ويخفى فى الاخريين هذا هو المتوارث.**

ترجمہ:۔ یہ فصل نماز کے اندر قرآن پاک کی قراءت کے بیان میں ہے، مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ نمازی قرآن پاک کی قرأت

زور سے کرے گا فجر کے فرض میں اور مغرب اور عشاء کی پہلی دو رکعتوں میں اس وقت جبکہ امام ہو اور ان کے بعد کی رکعتوں میں آہستہ کہے گا، اسی طرز پر عمل در آمد ہوتا چلا آیا ہے۔

## توضیح:- فصل قراءت کی، قاری کی چوک، اعراب کے بدلنے سے معنی میں فساد آنا حروف کا بدل جانا، مترجم کی طرف سے وضاحت، ایک کلمہ کی جگہ دوسرا کلمہ کہدینا کلمہ کے ٹکڑے کرنا، کلمہ اور حرف کو آگے پیچھے کرنا، ایک آیت کی جگہ دوسری آیت پڑھ لینا بے جگہ وقف اور وصل کرنا، غلطی کے بعد درست کرلینا، فجر کی دونوں رکعتوں میں قراءت اور مغرب وعشاء کی پہلی دو رکعتوں میں قراءت

**فصل فی القراءة، قال ویجهر بالقراءة الفجر والرکعتین الاولیین......الخ**

ف۔ ابن الہمامؒ نے فرمایا ہے کہ رکن قراءت کو دوسرے ارکان میں سے جدا کر کے ایک مستقل فصل میں قراءت کے احکام بہت زیادہ ہونے کی وجہ سے بیان کیا ہے، اور نوازل میں ہے کہ کسی شخص نے نماز شروع کی اور سو گیا اور اس سوتے ہوئے حالت میں اس نے قراءت قرآن کرلی تو اس کی قراءت ادا ہو گئی کیونکہ شریعت نے ایسی حالت میں سونے کو بیداری کے برابر رکھا ہے، نمازی کی شان کی تعظیم حدیث سے ظاہر ہونے کی بناء پر، اسی بات سے نماز اور طلاق کے درمیان حکم میں فرق ظاہر ہو گیا، کہ اگر کوئی دیوانہ اور بچہ نماز پڑھ لے تو ان کی نماز مقبول ہو گی اور اگر ان میں سے کسی نے طلاق دی تو طلاق مقبول نہ ہو گی، اگر مصنفؒ نے تجنیس میں کہا ہے کہ مختار یہ ہے کہ سوتے ہوئے آدمی کی قراءت جائز نہیں ہوتی ہے، کیونکہ عبادات کی ادائیگی کے لئے اختیار شرط ہے، اور وہ پائی نہیں گئی۔ انتہی۔

لیکن سب سے بہتر وجہ وہی ہے جو فقیہ ابواللیثؒ نے نوازل میں بیان کی ہے کہ سونے والے کی بھی قراءت درست ہے، اور اختیار ہونے کی جو شرط ہے اس کا ہر وقت پایا جانا ضروری نہیں ہے بلکہ ابتدائے نماز میں ہونا کافی ہے وہ پائی گئی، اسی بناء پر اگر کسی نمازی نے رکوع یا سجدہ کیا ایسی حالت میں کہ اسے اپنے عمل کا مطلق خیال نہیں ہے بلکہ ذہن سے بات نکلی ہوئی ہے پھر بھی ایسا رکوع اور سجدہ درست مانا جاتا ہے حالانکہ یہاں بھی اختیار نہیں پایا گیا۔

بندہ مترجم کا کہنا ہے کہ غفلت اور بیداری ایک دوسرے کے مقابل نہیں ہیں، کیونکہ ذہول وغفلت تو یاد کے مقابل ہے اور خواب بیداری کا مقابل ہے، ایسی صورت میں ایک کا دوسرے پر قیاس کرنا مشکل ہے، پھر فقیہ ابواللیث نے جس حدیث کی طرف اشارہ کیا ہے اس کا مضمون یہ ہے کہ کوئی نمازی سجدہ کی حالت میں سو گیا تو اللہ تعالی اس بندے کی وجہ سے فرشتوں پر اپنی خوشی اور فخر کا اظہار کرتا ہے، یہ حدیث اس بات پر بالکل دلالت نہیں کرتی ہے کہ اس کی قراءت اور نماز کے دوسرے سب کام ادا ہو گئے، بلکہ معنی تو صرف یہ ہوئے کہ اس انسان نے بشری رکاوٹوں کے باوجود قیام کیا اور عبادت کی، اس لئے بہتر بات وہی ہوئی جو مصنفؒ نے بیان کی ہے، اسی لئے ظہیریہ میں ہے کہ اگر سوتے ہوئے نمازی نے قراءت کی تو قول اصح یہ ہے کہ یہ درست نہیں ہو گی۔ ھ۔م۔ پھر ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ قراءت سے متعلق ایک خاص مسئلہ ہے جس کی بہت سی شاخیں ہیں، اور قراءت کرنے والے کو اکثر لغزش بھی ہوتی ہے، مگر اتنا زیادہ مسئلہ کے اہم ہونے کے باوجود مصنفؒ نے اسے بالکل ذکر نہیں کیا ہے، اس لئے ہم اسے بیان کرتے ہیں، واضح ہو کہ قاری کی لغزش اور خطایا تو اعراب کی یا حروف کی یا کلمات کی یا آیات کی ہوتی ہے، حروف میں لغزش اس طرح سے ہو سکتی ہے کہ ایک حرف کو دوسرے حرف کے بجائے رکھنا، یا مقدم کرنا یا موخر کر دینا یا بڑھانا یا گھٹانا ہے۔

### اعراب کا بیان

اگر اعراب میں تغیر ہونے سے معنی نہ بگڑے تو نماز فاسد نہ ہو گی، کیونکہ ایسی غلطیوں سے بچنا بہت ہی مشکل ہے، اس لئے معذور

سمجھا جائے گا، اور اگر معنی بگڑ جائے ایسی صورت میں اگر اتنا زیادہ تغیر ہوا ہو کہ اس کے اعتقاد سے کفر لازم آتا ہو مثلاً البارئ المصور کو جو اصل میں اسم فاعل ہے اور واؤ کو زیر ہے، معنی تصویر بتانے والا، کوئی المصور اسم مفعول اور واؤ کو زبر کے ساتھ پڑھے اس کے معنی ہوں گے گڑھا ہوا، مورت بنایا ہوا، نعوذ باللہ من ذلک، یا مثلاً ﴿اِنَّمَا یَخْشَی اللّٰہَ مِنْ عِبَادِہِ الْعُلَمٰٓؤُا﴾ یعنی اللہ تعالیٰ سے اس کے بندوں میں سے علماء ہی ڈرتے ہیں، اس میں اگر لفظ اللہ کو رفع اور العلماء کو کسرہ کے ساتھ ﴿اِنَّمَا یَخْشَی اللّٰہُ مِنْ عِبَادِہِ الْعُلَمَآءِ﴾ نمازی پڑھ لے تو اس کے معنی بالکل ہی بدل جائیں گے اور یہ ہوں گے کہ اللہ تعالیٰ اپنے بندوں میں سے علماء سے ڈرتا ہے تو ایسے اعرابی تغیر سے متقدمین کے نزدیک فاسد ہو گی۔ لیکن متاخرین نے اختلاف کیا ہے، چنانچہ ابن مقاتل، محمد بن سلام، ابو بکر بن سعید بلخی، ابو جعفر ہندوانی، محمد بن الفضل اور شمس العلماء حلوائیؒ نے کہا ہے کہ نماز فاسد نہ ہو گی، مگر متقدمین کے قول میں احتیاط زیادہ ہے اس لئے کہ اگر پڑھنے والا بالفرض ایسا عمداً پڑھے گا تو اس پر کفر کا فتویٰ ہو گا، اس طرح یہ کفریہ کلام ہوا جو قرآن ہرگز نہ ہوا، کیونکہ اگر انسانی کلام جو کفریہ نہ ہوا سے بھی نماز کی حالت میں کہنے سے نماز فاسد ہو جاتی ہے، تو ایسا کلام جو کفریہ ہو اس سے تو بدرجہ اولی نماز فاسد ہو گی، اس بناء پر متقدمین کے کلام میں بہت زیادہ احتیاط پر عمل ہے، البتہ عوام کے لئے متاخرین کے کلام میں زیادہ آسانی ہے، کیونکہ عوام تو اعراب کے بدلنے اور اس کے تغیر سے ناواقف اور مجبور بھی ہوتے ہیں۔ قاضی خان۔ اور یہی اشبہ ہے۔ المحیط۔ اسی پر فتویٰ ہے۔ العتابیہ والظہیر یہ۔ اور یہ امام ابو یوسفؒ کے قول پر ظاہر ہے، جیسا کہ چند مسائل سے واضح ہوا ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اسی طرح اگر کوئی شخص اتنی عربی جانتا ہو اعراب میں تغیر و تبدل کی وجہ سے کچھ سمجھتا ہو تو وہ معذور نہ ہو گا، لہٰذا اس کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ م۔ حرکتوں کے تغیر و تبدل کی بحث کے بعد تشدید و تخفیف کی بحث ہے کہ جس جگہ تشدید ہے وہاں اسے ظاہر نہ کرنا اور جس جگہ نہیں ہے وہاں تشدید کرنا، تو اگر کسی نے تشدید کو چھوڑ کر تخفیف کے ساتھ پڑھا تو عام مشائخ کے نزدیک مد اور تشدید کا چھوڑنا ایسا ہی ہے جیسے اعراب میں غلطی کرنا ہے، اس طرح اعراب، مد اور تشدید، تخفیف سب کا حکم یکساں ہوا، اس لئے اگر کسی نے رب العالمین کی باء کو بغیر تشدید کے رب العٰلمین پڑھا یا اِیَّاكَ نَعْبُدُ میں ایاک کی تشدید کو چھوڑ کر اِیَاكَ پڑھا تو بہت سے مشائخ نے کہا ہے کہ نماز فاسد ہو جائے گی کیونکہ معنی بالکل بدل جاتے ہیں اس لئے کہ ایا بغیر تشدید حرف یاء کے معنی آفتاب کے ہیں، اس طرح اس کے معنی ہوں کہ ہم تیرے آفتاب کی عبادت کرتے ہیں، مگر قول اصح یہ ہے کہ نماز فاسد نہ ہو گی، یہی قول مختار ہے۔ الخلاصہ۔

کیونکہ ایاک میں یا کی تشدید کے بعض لغتوں میں بغیر تشدید کے بھی منقول ہے اگرچہ اس کے کہنے والے تھوڑے ہی ہیں، بعض متاخرین نحویوں نے یہ بات نقل کی ہے، اس طرح ہمارے متقدمین اصحاب فقہاء کے قول کے مطابق بھی نماز فاسد نہ ہو گی، اور متاخرین فقہاء کے قول کے مطابق تو اس توجیہ کی بھی ضرورت نہیں ہے، اسی وجہ سے مد کا بھی مسئلہ ہے چنانچہ یہ مسئلہ پہلے گذر چکا ہے کہ اکبر کے ہمزہ کو مد دینے سے نماز فاسد ہو جائے گی۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ مسئلہ تکبیر تحریمہ یعنی اللہ اکبر کی بحث میں گذرا ہے، اور خلاصہ میں ہے کہ اگر مد نہ کیا اور ایسا کرنے سے تغیر معنی ہو یا نہ ہو مختار یہ ہے کہ مفسد نماز نہیں ہے، اور خلاصہ میں ہے کہ ﴿مَنْ اَظْلَمُ مِمَّنْ کَذَبَ﴾ میں اگر ذال کو تشدید دی اور کذّب پڑھا تو بعضوں نے کہا ہے کہ اس سے نماز فاسد نہ ہو گی، اور اسی پر فتویٰ ہے۔ العتابیہ۔

بے جگہ امالہ کرنے سے بھی نماز فاسد نہ ہو گی، جیسا کہ المحیط میں ہے، حرکت وغیرہ سے فارغ ہونے کے بعد اب حروف کا بیان ہو گا، اس کی بھی کئی صورتیں ہیں، ان میں بھی کئی صورتیں ہیں تو ایسا غلطی سے ہو گیا یا صحیح حرف کی ادائیگی سے مجبوری میں ہوا ہو، اگر غلطی سے ایک حرف کی جگہ دوسرا حرف نکل گیا ہو پھر دیکھنا ہو گا کہ ایسا ہونے سے معنی میں خاص فرق ہوا یا نہیں، پس اگر معنی میں بھی فرق نہ ہوا ہو اور اس جیسا لفظ قرآن پاک میں کہیں موجود بھی ہو تو نماز فاسد نہ ہو گی جیسے کوئی اِنَّ الْمُسْلِمِیْنَ کی

جگہ ان المسلمون غلطی سے پڑھ لیا چونکہ المسلمین کی طرح المسلمون کا لفظ بھی قرآن پاک میں ہے تو کوئی فرق نہیں آیا لیکن وہ پورے قرآن میں کہیں نہ ہو جیسے کسی نے قَوّامِیْنَ بِالْقِسْطِ کی بجائے قیامین بالقسط پڑھ دیا، اسی طرح اگر توابین کی جگہ تیابین پڑھ دیا، اسی طرح الحی القیوم کی جگہ الحی القیام پڑھا تو امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک نماز فاسد نہ ہو گی، لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک فاسد ہو گی، اور اگر معنی بھی بدل گئے تو طرفینؒ کے نزدیک فاسد ہو گی، اور ابو یوسفؒ کے نزدیک اسی صورت میں فاسد ہو گی کہ اس جیسا لفظ قرآن میں نہ ہو، اس بناء پر اگر اصحاب الشعیر تین نقطوں کے ساتھ پڑھ لیا تو بالاتفاق نماز فاسد ہو جائے گی۔

الحاصل طرفین کے نزدیک نماز کے فاسد نہ ہونے میں معنی کے متغیر ہونے کا اعتبار ہو گا، اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک قرآن میں پائے جانے کا اعتبار ہو گا، اس بناء پر ابو منصور عراقیؒ نے جو کہا ہے اس کا اعتبار نہ ہو گا کہ جن دو حرفوں میں تمیز مشکل ہو ان میں حرف بدل جانے سے نماز فاسد نہ ہو گی اور جہاں مشکل نہ ہو ان میں نماز فاسد ہو جائے گی، اسی طرح ابن مقاتلؒ نے جو کہا ہے اس کا بھی اعتبار نہ ہو گا کہ جن حرفوں میں مخرج قریب ہے ان میں ایک کی جگہ دوسرا حرف پڑھ لینے سے نماز فاسد نہ ہو گی اور جن میں مخرج قریب نہ ہو ان میں فاسد ہو جائے گی۔

حاصل یہ ہوا کہ بغیر مشقت کے دو حرفوں میں تمیز ہو سکتی ہو جیسے ط اور ص اس میں صالحات کی جگہ طالحات پڑھنے سے نماز فاسد ہو جائے گی، اور اگر تمیز کرنے میں مشقت ہو جیسے ظ، ض، دونوں نقطہ دار ہیں یا س، ص، دونوں بغیر نقطہ والے ہیں یا ت، اور ط میں بعضوں نے کہا ہے کہ ایک کی جگہ دوسرے کے پڑھنے سے نماز فاسد ہو جائے گی، مگر اکثر مشائخ نے کہا ہے کہ فاسد نہ ہو گی۔ الفتح۔ قاضی خان میں بھی یہی ہے، اور وجیز کردری میں لکھا ہے کہ اکثر مشائخ نے اسی پر فتویٰ دیا ہے، اور شیخ ابو الحسن و ابو عاصمؒ نے کہا ہے کہ اگر ایسا کیا ہو تو فاسد ہو جائے گی، اور اگر زبان پر بے اختیار جاری ہو گیا یا وہ فرق کرنا نہیں جانتا ہو تو فاسد نہ ہو گی، یہی قول درمیانہ اور مقبول و مختار ہے۔ ھ۔ مگر ان مشائخ کی جزئیات ایک جگہ اکٹھی پائی نہیں جاتی ہیں۔

اور خلاصہ میں جو مسائل ہیں ان میں غور کرنے سے آپس میں تضاد اور اختلاف معلوم ہوتا ہے، اس لئے متقدمین کا قول اولیٰ ہو گا، اب اگر مجبوری کی وجہ سے حرف بدلا ہو مثلاً ح کسی سے ادا نہ ہو سکے اور وہ ہ سے ادا کرے جیسے الحمد کی جگہ الھمد کہدے، یا اعوذ نہ کہے کہ اور عین کی آواز کی جگہ ہمزہ کی آواز نکال کر أوز کہا، یا الصمد کی جگہ السمد بجائے ص کے س سے کہا، تو اگر وہ شخص شب و روز آواز درست کرنے کی کوشش کے باوجود آواز درستگی پر قادر نہ ہو سکے تو نماز درست ہو جائے گی، لیکن کوشش چھوڑ دینے کی صورت میں فاسد ہو جائے گی، اس طرح اسے ہمیشہ کوشش میں لگے رہنا ہو گا، اور الثغ توتلے کا حکم جو بسم اللہ کوث کی آواز سے پڑھتا تو لام کی جگہ یا پڑھتا ہو یا ان جیسا کوئی حرف ہو کہ اس کی زبان سے نہ نکلتا ہو، ایسی صورت میں اگر کلام بدل جائے تو نماز فاسد ہو جائے گی، اور اگر نماز کے علاوہ تلاوت کی ہو تو وہ مستحق ثواب نہ ہو گا، اس کے لئے مناسب یہ ہے کہ ایسی کوئی آیت تلاش کرلے جن میں اس کے یہ مشکل الفاظ نہ آئے ہوں اور ان ہی آیات کو پڑھا کرے اور اگر یہ بھی اس کے لئے مشکل ہو یعنی ایسی کوئی آیتیں اسے نہ ملتی ہوں یا یاد نہ ہوتی ہوں تو وہ خاموش رہے، ایسے عاجز شخص پر قیاس کرنے سے یہ حکم نکلتا ہے کہ ایسا

**شخص جو اپنی بساط بھر کوشش کرتے رہنے کے باوجود کامیاب نہ ہو سکا تو بھی اس کی نماز فاسد نہ ہو گی اور**

---

ہم بھی اسی قول کو قبول کرتے ہیں۔ الخلاصہ۔

اور اگر اس سے کلام نہیں بدلا پھر اگر ایسی آیتیں اسے مل جائیں جن میں یہ حروف نہ ہوں تو ان ہی آیات کو یاد کر کے پڑھا کرے، البتہ سورہ فاتحہ کو چھوڑنے یا بدلنے کی اجازت نہ ہو گی، ایسی حالت میں دوسرے کسی کو یہ جائز نہ ہو گا کہ اسے اپنا امام بنائے۔ فافا۔ کا بھی یہی حکم ہے، یعنی وہ شخص جس کی زبان سے ف کی آواز نکلتی رہتی ہو، اسی طرح الثغ کا بھی یہی حال ہے یعنی وہ شخص جو حرف کو سینہ میں بہت گھما کر نکال سکتا ہو، اسی طرح تمتام کا بھی یہی حال ہو گا جو کسی بھی حرف کے نکالنے پر قادر نہ ہو،

اب اگر الثغ یعنی توتلے کو ایسی آیتیں مل جائیں اور ان کے پڑھنے پر وہ قادر ہو جن میں اس کے مشکل حروف نہ ہوں پھر بھی وہ شخص ایسی آیتوں کو چھوڑ کر ایسی آیتیں پڑھ لے جن میں اس کے مشکل حروف موجود ہوں تو اکثر مشائخ کے نزدیک اس کی نماز درست نہ ہوگی، اور اگر آسان آیتیں اسے نہ ملیں تو نماز درست ہو جائے گی۔ الفتح۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ جس شخص کی زبان میں سے کچھ حروف ادا نہ ہوتے ہوں تو اس کے لئے یہ بات بہت مشکل ہے کہ نماز کے علاوہ دوسرے اوقات کی تلاوت میں اسے بالکل ثواب نہ ملے اگر چہ اس پر تلاوت فرض نہ ہو، اور ہندیہ میں ہے کہ اگر کچھ حروف کسی کی زبان پر ادا نہ ہوتے ہوں ایسی صورت میں اس نے ایسی آیت نہیں پائی جس میں یہ حروف نہ ہوں تو اس کی نماز جائز ہوگی، مگر ایسے شخص کو کسی دوسرے کی امامت نہیں کرنی چاہئے، اور اگر ان مشکل حروف سے خالی آیتیں مل جائیں تو ان سے بالاتفاق نماز درست ہوگی، اور اگر یہ ایسی آیتوں کے میسر ہو جانے کے باوجود اس نے ایسی آیتیں پڑھیں جن میں وہ مشکل حروف موجود ہوں تو بعضوں نے کہا ہے کہ اس کی نماز جائز نہ ہوگی۔ قاضی خان۔ اور یہی قول صحیح ہے۔ المحیط۔

وہ توتلا شخص اور امی دونوں اس بات میں برابر ہیں کہ اپنے قرآن کو درست کرنے کی کوشش کرتے ہیں اس لئے اگر کوئی توتلا اپنے ہی جیسے دوسرے کسی کی امامت کرے تو اس کی امامت درست ہوگی، اور اگر کوئی صحیح قراءت کرنے والا امام اسے میسر آجائے تو اسے اپنی تنہا نماز جائز نہ ہوگی۔ ح۔ وابن الشحنہ۔ د۔ اس کی نماز بغیر قراءت کے جائز ہوگی یا نہیں تو اس میں مشائخ کا اختلاف ہے۔

## اب یہاں سے حروف کی تقدیم و تاخیر کا بیان ہے

اگر حروف کی تقدیم و تاخیر سے معنی میں تغیر ہوتا ہو جیسے کوئی قسورہ کو قوسرہ پڑھ دے تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، اور معنی کا تغیر نہ ہو تو امام محمدؒ کے نزدیک فاسد نہ ہوگی مگر امام ابو یوسفؒ کا اس میں اختلاف نہیں ہے۔

## حروف کی زیادتی اور کمی کا بیان

ادغام کو توڑ دینا یعنی ملا کر نہ پڑھنا اس کا حکم ایسا ہے جیسا کہ حروف زیادہ کرنے کا ہے، اگر حروف کی زیادتی سے معنی میں فرق نہ آتا ہو جیسے نھی المنکر کی جگہ انھی عن المنکر الف کی زیادتی کے ساتھ، یا اراڈوہ (بالتشدید) کو یا پانچ حرفی پڑھا تو عام مشائخ کے نزدیک فساد نہ ہوگا، اور اگر تغیر معنی ہو جائے تو جیسے زرابی کو زرابیب۔

وٌالقُراٰنِ الحَکِیمِ اِنَّكَ الخ پڑھتے ہوئے وانك، واو کی زیادتی کے ساتھ پڑھ دیا، اور اِنَّ سَعْیَکُمْ لَشَتّٰی کو وَاِنَّ سَعْیَکُمْ لَشَتّٰی واو کے ساتھ پڑھا تو فاسد ہو جائے گی۔ الخلاصہ۔ یہی تفصیل حرف کے کم کر دینے میں بھی ہوگی جیسے جاء تهم کو جاء ہم پڑھا، تو نماز فاسد نہ ہوگی کیونکہ معنی میں فرق نہ ہوا، اور وَالنَّهَارِ اِذَا تَجَلّٰی مَا خَلَقَ الذَّکَرَ پڑھا بغیر واو کے پڑھ کر معنی میں بھی فرق کر دیا اس لئے فاسد ہو جائے گی، اور اگر کم ہونے والا حرف کسی کلمہ کا ہو تو قاضی خان میں ہے کہ اگر وہ صرف اصلی میں سے ہو اور معنی بدل جائے تو امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک نماز فاسد ہو جائے گی، جیسے رزقنا کو بغیر راء کے زقنا یا بغیر زاء کے رقنا پڑھا ہو، اور امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق مشائخ نے کہا ہے کہ اس کے بعد جو کچھ پڑھا ہو اگر وہ قرآن میں موجود ہو تو فاسد نہ ہوگی، اور یہ بھی لکھا ہے کہ اگر ایسے کلمہ سے جس کے اصلی حروف تین ہوں ایک حذف کر دیا جیسے عربی کو عری بغیر باء کے پڑھا تو نماز فاسد ہو جائے گی، اور اگر چار حرفی لفظ سے آخر کے حرف کو گرا لیا جبکہ وہ اس کے حذف کے قاعدہ کو جیسے ترخیم کرنا کہتے ہیں جانتا ہو مثلاً نادوا یا مالك۔ میں کاف کے حذف کے ساتھ نادوا یامال پڑھا تو فاسد نہ ہوگی۔ الفتح۔ اور اگر حرف کے حذف کر دینے سے معنی میں تغیر آجاتا ہو جیسے بجائے لایومنون کے صرف یومنون پڑھا تو عام مشائخ کے نزدیک نماز فاسد ہوگی۔ المحیط۔ اور یہی قول صحیح ہے۔ العتابیہ۔ اور اگر لایظلمون أفرأیت میں ہمزہ کو حذف کر کے نون کو فا سے ملا کر لا یظلمون فرأیت پڑھا یا یحسبون انهم کی بجائے ہمزہ حذف کر کے یحسبون نهم پڑھا تو نماز فاسد نہ ہوگی۔ الذخیرہ۔

## ایک کلمہ کی جگہ دوسرا کلمہ پڑھنا

اگر قرآن کے کلمہ کی جگہ جو کلمہ پڑھ دیا ہے اگر دونوں کے معنی قریب قریب ہوں اور جو پڑھا اس جیسا کلمہ قرآن میں موجود بھی ہو، جیسے حکیم کی جگہ علیم پڑھ دیا تو بالاتفاق فاسد نہ ہوگی۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ اس جگہ یہ شرط بھی مناسب معلوم ہوتی ہے کہ اس سے معنی فاسد پیدا نہ ہوں۔ م۔ اور اگر اس جیسا کلمہ قرآن پاک میں نہ ہو جیسے اثیم کی جگہ فاجر اور اواہ کی جگہ ایاہ پڑھا تو بھی طرفین کے نزدیک فاسد نہ ہوگی، اور ابو یوسفؒ سے دو روایتیں ہیں۔ الفتح۔

اور خلاصہ میں یقین کے ساتھ کہا ہے کہ ابو یوسفؒ کے نزدیک فاسد ہو جائے گی جیسے توابین کی جگہ کوئی تیابین پڑھا اور اگر وہ کلمہ نہ قرآن میں ہو اور نہ دونوں کے معنی قریب قریب ہوں تو بلا اختلاف نماز فاسد ہو جائے گی، البتہ اس شرط کے ساتھ کہ وہ کلمہ تسبیح و تحمید کا ذکر نہ ہو، اور اگر وہ لفظ قرآن میں تو ہو مگر دونوں کے معنی علیحدہ ہوں جیسے انا کنا فاعلین کی جگہ غافلین پڑھ دیا اس جیسا کوئی دوسرا لفظ پڑھا مگر ایسا کہ اگر اس کا اعتقاد بھی کرے یا اسی کو صحیح جان کر کہے تو اس سے کفر لازم ہوتا ہو، ایسی صورت میں عام مشائخ کے نزدیک نماز فاسد ہو جائے گی، اور ابو یوسفؒ کا صحیح مذہب یہی ہے۔ الخلاصہ۔

اگر فرمان باری تعالیٰ اَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوْا بَلٰی کی جگہ قالوا نعم پڑھ دیا بھی فاسد ہو جائے گی، اگر آیت کے آخر میں تُمْنُوْنَ کی جگہ تَخْلُقُوْنَ پڑھا تو قول اظہر یہ ہے کہ فاسد ہو جائے گی، انت العزیز الکریم میں اگر العزیز الحکیم تو قول مختار یہ ہے کہ فاسد ہو جائے گی، قَبْلَ طُلُوْعِ الشَّمْسِ وَ قَبْلَ الْغُرُوْبِ میں عِنْدَ طُلُوْعِ الشَّمْسِ وَ عِنْدَ الْغُرُوْبِ پڑھنا بھی مفسد ہے، کل صغیر و کبیر مستطر کی جگہ اگر فی سفر یا والنازعات غرقا کی جگہ نزعاً پڑھا تو نماز فاسد نہ ہوگی، اور اگر شفعاء کی بجائے شرکاء پڑھا تو بھی فاسد ہو جائے گی، مجمع النوازل میں ہے کہ اگر پیغمبر کے نسب میں دوسرے کلمہ سے پڑھا اور وہ کلمہ قرآن مجید میں موجود ہو جیسے موسیٰ بن لقمان تو امام محمدؒ کے قول کے مطابق فاسد نہ ہوگی، اور امام ابو یوسفؒ کی بھی یہی روایت ہے اور عامہ مشائخ اسی کے قائل ہیں، اور اگر وہ کلمہ قرآن میں نہ ہو جیسے مریم ابنۃ غیلان پڑھا تو بالاتفاق فاسد ہوگی، اور ایسا ہی ہے نبی کا نسب بیان جسے بیان کرنا ہی صحیح نہ ہو تو بھی فاسد ہوگی، جیسے عیسیٰ بن لقمان پڑھ دیا تو اس سے فاسد ہوگی کیونکہ عمداً ایسا پڑھنے سے کفر لازم آجاتا ہے۔ الفتح۔

## کلمہ کے ٹکڑے کرنے کا بیان

اگر ایک کلمہ ادا کرتے ہوئے کچھ ادا کیا پھر سانس اکھڑ گئی پھر آخری حصہ ادا کر لیا، یا کچھ کلمہ پڑھا اور بھول گیا پھر باقی یاد آیا اور اتنا ہی پڑھا یا اسے یہ خیال آیا کہ میں پڑھ چکا ہوں، اس وجہ سے باقی نہیں پڑھا، اور اس جیسی دوسری صورتوں میں بعض مشائخ کے نزدیک نماز فاسد ہو جائے گی، اور بعض مشائخ نے کہا ہے کہ اگر ایسے کلمہ کا ٹکڑا ہو کہ پورا کلمہ اگر کہتا تو نماز فاسد ہو جاتی تو اس کلمہ کے ٹکڑے کے کہنے سے بھی نماز فاسد ہوگی ورنہ نہیں۔ الذخیرہ والمحیط۔ ٹکڑے کا حکم کل کا ہے، یہی قول صحیح ہے، قاضی خان، اور بعضوں نے کہا ہے کہ اگر کلمہ کا ٹکڑا لغو اور بے معنی ہو یا معنی میں تغیر کر دے تو وہ مفسد ہے ورنہ نہیں، البتہ عام مشائخ کے نزدیک بہر حال مفسد نہیں ہے، کیونکہ ایسی غلطیوں سے بچنا انتہائی مشکل ہے، لہٰذا کھانسی کی مانند معاف ہے۔ المحیط والذخیرہ۔ اگر کلمہ کے کچھ حروف کو حفض کر دیا تو صحیح یہ ہے کہ اس سے فساد نہ ہوگا۔ المحیط۔ اگر قرآن کو لحن کر کے پڑھا تو اگر اس کلمہ میں تغیر آگیا ہو تو اس سے فساد ہوگا، اور اگر وہ الحان صرف مدولین میں ہو تو اس سے فساد نہ ہوگا، ہاں اگر اس سے فاحش ہو جائے تو فساد ہوگا، سوائے نماز کے، الحان عامۂ مشائخ کے نزدیک مکروہ ہے۔ الخلاصہ۔ اور یہی قول صحیح ہے، الوجیز لکردری۔ اور ان کے سننا بھی مکروہ ہے۔ الخلاصہ۔

## کلمہ زیادتی بغیر عوض

اگر قراءت میں کوئی کلمہ زیادہ کر دیا تو اس سے معنی میں فرق آجانے کی صورت میں نماز فاسد ہو جائے گی، خواہ قرآن

مجید میں یہ کلمہ کہیں ہو یا نہ ہو، جیسے والذین آمنوا باللہ کی بجائے والذین آمنوا و کفروا باللہ، اور اگر زیادتی سے معنی میں فرق نہ آئے اور وہ کلمہ قرآن میں کہیں موجود بھی ہو مثلاً انہ کان بعبادہ خبیراً بصیراً، کی جگہ انہ کان بعبادہ خبیراً بصیراً علیما تو بالاتفاق نماز فاسد نہ ہوگی، اور اگر قرآن میں وہ کلمہ نہ ہو جیسے فاکھۃ و نخل و رمان کی بجائے فاکھۃ و نخل و تفاح و رمان کہا تو عامہ مشائخ کے نزدیک مفسد نہیں ہے۔ المحیط۔

## ایک حرف یا ایک کلمہ کو مکرر کرنا

اگر تشدید والے حرف کو علیحدہ علیحدہ کر کے پڑھا مثلاً من یرتد جو دال کی تشدید کے ساتھ ہے اگر اسے من یرد تدد پڑھ کر دال ظاہر کر دی تو فساد نہ ہوگا، اور اگر الحمد للہ کو للہ تین لام کے ساتھ پڑھا تو نماز فاسد ہو جائے گی۔

## اگر کلمہ کو مکرر کر دیا

اور اس سے معنی متغیر نہ ہوئے بلکہ مثلاً تاکیدی ہو جائے تو اس سے فساد نہ ہوگا اور اگر متغیر ہو جائے، مثلاً رب العلمین میں رب کو مکرر رب رب العالمین کہہ دیا یا مثلاً مالک ما لک یوم الدین کہدیا تو صحیح یہ ہے کہ نماز فاسد ہو جائے گی۔ الظہیریہ۔

## کلمہ اور حروف کا مقدم اور مؤخر ہونا

ایسی صورت میں اگر معنی میں فرق نہ آئے تو فاسد نہ ہوگی مثلاً لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَّ شَهِيقٌ کی بجائے شھیق و زفیر کہا۔ الخلاصہ۔ اور اگر فرق آ جائے جیسے اِنَّ الْاَبْرَارَ لَفِیْ نَعِیْمٍ وَّاِنَّ الْفُجَّارَ لَفِیْ جَحِیْمٍ میں نعیم کی جگہ جحیم اور جحیم کی جگہ نعیم پڑھا تو اکثر مشائخ کے نزدیک نماز فاسد ہو جائے گی، اور یہی قول صحیح ہے۔ الظہیریہ۔ یہی حال دو کلمہ کو دو کلموں پر مقدم کرنے کا ہے مثلاً فلاتخافوھم و خافون کی جگہ فلاتخافون و خافوھم کر دیا تو معنی بدل جانے کی وجہ سے نماز فاسد ہو جائے گی، اور اگر یوم تَبْیَضُّ وُجُوْہٌ وَّ تَسْوَدُّ وُجُوْہٌ کی جگہ یوم تسود وجوہ و تبیض وجوہ کر دیا تو تغیر نہ ہونے کی وجہ سے فاسد نہ ہوگی، اگر کلمہ کے حرف کو دوسرے حرف پر مقدم کیا مثلاً کعصف کو کعفص کر دیا کہ معنی بدل گئے تو نماز فاسد ہو جائے گی، اور اگر غشاء احوی میں اوحی کر دیا تو تغیر نہ ہونے کی وجہ سے فساد لازم نہیں آئے گا، اور یہی مختار ہے۔ الخلاصہ۔

## ایک آیت کی جگہ دوسری آیت

میں مترجم کہتا ہوں کہ قرآن کے علاوہ کوئی جملہ آیت نہیں ہے، اگر کوئی شخص نے ایسا جملہ کہا جو پورا کلام ہے مگر قرآن کا حصہ نہیں ہے تو اظہر یہ ہے کہ نماز فاسد ہو جائے گی، مگر میں نے کہیں یہ حکم نہیں دیکھا ہے۔ واللہ اعلم۔ م۔

اگر ایک آیت سے بڑھ جانے کے بعد وقف کیا پھر دوسرے مقام کی آیت پوری کی، یا تھوڑی پڑھی تو اس سے نماز فاسد نہ ہوگی مثلاً والعصر ان الانسان پڑھ کر وقف کیا پھر ان الابرار لفی نعیم پڑھا، یا ان الذین آمنوا وعملوا الصلحت پر وقف کی پھر اولئک ھم الکافرون پڑھا تو نماز فاسد نہ ہوگی، اور اگر وقف نہیں کیا اور معنی بھی نہیں بدلے مثلاً ان الذین آمنوا واعملوا الصالحات پڑھ کر ملا دیا فلھم جزاء الحسنی پڑھ دیا جبکہ کانت لھم جنت الفردوس پڑھنا چاہئے تھا، تو بھی فاسد نہ ہوگی، اور اگر معنی بدل گئے جیسے ان الذین آمنوا وعملوا الصالحات اولئک ھم الکافرون پڑھا تو عامہ علماء کے نزدیک فاسد ہو جائے گی اور یہی صحیح ہے۔ الخلاصہ۔

اگر پوری ایک آیت پڑھ کر بھی دوسری آیت پڑھی تو اظہر یہ ہے کہ فاسد نہ ہوگی، کیونکہ ہر آیت مفید ہے البتہ بعض ان صورتوں میں جبکہ عطف کیا جائے جس سے معنی بدل جائیں، مثلاً ان الذین آمنوا وعملوا الصالحات کانت لھم جنات الفردوس نزلا پڑھ کر کہا واولئک لھم اللعنۃ ولھم سوء الدار، ایسی صورت میں متقدمین کے اصول کے مطابق معنی کا

اعتبار رہو گا، جیسا کہ فتح القدیر کے حوالہ سے ذکر کیا جاچکا ہے، پس اس موقع میں فاسد ہونا ہی ظاہر ہے۔
واضح ہو کہ وقف اور وصل کے اعتبار سے فرق کرنا بہت ہی مشکل کام ہے اور مجھے اس میں تردد ہے، میرے نزدیک زیادہ احتیاط کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ جس صورت میں وصل کرنے سے معنی میں فساد آتا ہو وہاں وقف سے بھی احتیاطاً فساد کا ہی اعتبار کیا جائے۔ البتہ آخر میں ایک غور طلب مسئلہ بھی ذکر کیا جارہا ہے، انتظار کرنا چاہئے۔ م۔

## بے موقع وقف اور وصل کرنا

اگر بے موقع وقف کیا یا ابتداء کی تو اگر معنی میں بہت زیادہ فرق نہ ہوا ہو مثلاً یوں کہا ان الذین آمنوا وعملوا الصالحات اور وقف کر دیا اس کے بعد اولئلک هم خیر البریه سے ابتداء کی تو بالاتفاق نماز فاسد نہ ہو گی۔ المحیط۔ اسی طرح بے موقع وصل کرنے میں جیسے اصحاب النار پر وقف نہ کیا بلکہ اس کے فوراً بعد پڑھ دیا الذین یحملون العرش تو اس سے فاسد نہ ہو گی مگر برا ہے۔ الخلاصہ۔
اگر معنی میں بہت زیادہ فرق ہو جائے مثلاً شهد الله انه لااله کہہ کر وقف کر دیا الا هو کہا تو اس میں اختلاف ہے، مگر عام علماء کے نزدیک فساد نہ ہو گا، اور اسی پر فتویٰ ہے کہ وقف اور وصل کی کسی صورت میں بھی فساد نہ ہو گا۔ المحیط۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ اس بات کی تائید ہوتی ہے کہ وقف اور وصل کے اثر کا اعتبار نہیں ہے۔ م۔ قاضی ابو بکرؒ نے فرمایا ہے کہ قراءت ختم کرنے کے بعد جب رکوع کرنا چاہے اگر وہ قراءت اللہ تعالیٰ کی کسی ثناء وصفت پر ختم ہوئی ہو تو تکبیر کہتے وقت اللہ اکبر سے ملانا اولیٰ ہے، اور اگر ثناء پر ختم نہ ہو مثلاً یہ پڑھا ان شانئك هو الابتر تو اسے اللہ اکبر سے نہیں ملانا چاہئے یعنی ابتر کی راء کو لفظ اللہ سے علیحدہ کرنا چاہئے۔ التاتارخانیہ۔
میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ ادب کا حکم اسی طرح کا ہے جیسا کہ تلاوت قرآن کے وقت ۲۵ پارہ الیه یرد علم الساعة الخ میں کہا گیا ہے کہ اسے اعوذ بالله من الشطین الرجیم سے نہیں ملانا چاہئے، کیونکہ اس کی الیہ کی ضمیر میں اس بات کا شبہ ہو سکتا ہے کہ شاید وہ شیطٰن کی طرف لوٹ رہی ہے۔ م۔

## ایسی قراءۃ جو اس مصنف اجماعی میں نہ ہو

معلوم ہونا چاہئے کہ حضرت عثمان غنیؓ کے دور خلافت میں تمام صحابہ کرام کے اجماع سے موجودہ قرآن جو متواتر ہے تمام مروجہ قراءتوں کے ساتھ جمع کیا گیا ہے اب ایسی قراءۃ جو اس میں سے نہ ہو وہ قرآن نہیں ہے کیونکہ قرآن تو ایسی قراءۃ کا نام ہے جو متواتر قطعی اور مروجہ میں سے ہو، اور یہ صفت شاذ قراءۃ کی نہیں ہے لہٰذا یہ قراءت قرآن کی صفت نہ ہوئی۔ م۔
اگر مصلی نے ایسے آیتوں کی قراءت کی جو حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اور ابی بن کعبؓ وغیرہ کی طرف منسوب ہوتی ہوں تو ان کا اعتبار نہ ہوگا، اور قراءت کے نہ ہونے کے برابر ہوں گی، اس لئے اس کی قراءت سے نماز ادا نہ ہو گی البتہ اس سے وہ نماز فاسد نہ ہو گی اس طرح سے کہ ان کے علاوہ اگر اور بھی متواتر آیتوں میں سے بقدر ضرورت تلاوت کر لی تو نماز صحیح مانی جائے گی، یہی قول صحیح ہے۔ المحیط۔

## غلط پڑھنے کے بعد اس کی اصلاح کر لینا

فوائد ذخیرہ میں ہے کہ اگر اس طرح قراءت کی جو بڑی غلطی سمجھی جاتی ہے مگر فوراً اس کی اصلاح کر لی تو انہوں نے کہا ہے کہ میرے نزدیک اس کی نماز جائز ہو گی، اور اعراب کی غلطی کا بھی یہی حکم ہے، اگر اللہ تعالیٰ کے نام کے ساتھ مؤنث کا صیغہ استعمال کیا تو بعضوں نے کہا ہے کہ اس سے نماز فاسد ہو جائے گی، اور کچھ دوسرے مشائخ نے اسی قول کو صحیح کہا ہے۔ المحیط والذخیرہ۔

## ایک بہت مفید قاعدہ

امام ابوالقاسم الصفارؒ سے منقول ہے کہ جب کئی وجہوں سے جائز مگر ایک وجہ سے فاسد ہو سکتی ہو احتیاطا اس کے فاسد ہونے کا ہی حکم دیا جائے، البتہ قراءت کے سلسلہ میں کہ اس میں عام لوگ مبتلا اور گرفتار ہوتے رہتے ہیں۔ الظہیریہ۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ بندہ نے وقف اور وصل کی بحث میں فساد کا حکم دینے میں احتیاط سے کام لیا ہے، اس وجہ سے کہ ان میں صراحۃ فساد کا حکم ہو رہا تھا لیکن جائز ہونے کا حکم بہت ہی کم اور مجروح تھا، مگر ابھی مذکورہ قاعدہ اس صورت میں ہے کہ جبکہ جواز کا حکم بھی صراحۃ پایا جا رہا ہو، اور یہ فیصلہ اس بندہ کا اپنا اختیار کردہ ہے، مگر مشائخ کے اقوال تو بروقت ذکر کر دیئے گئے ہیں، لہٰذا اس تفصیل کو ذہن نشین رکھنا چاہئے، اللہ تعالیٰ کے فضل و کرم سے یہاں اختصار کے ساتھ قراءت کے مسئلہ کا بیان کیا گیا، اور یہ بحث اصل قراءت سے متعلق تھی اسی لئے اسے پہلے ذکر کیا گیا، تاکہ بلکل صحیح طریقہ کے ساتھ نمازی اپنی نماز میں قراءت کر سکے جیسا کہ مصنفؒ نے ذکر کیا ہے۔

**قال ویجھر بالقراء ۃ فی الفجر والرکعتین الاولیین من المغرب والعشاء ان کان اماما......الخ**

اور نمازی قراءت جہر کرے۔ف۔ واجب جان کر کرے، فجر کی نماز میں۔ف۔ یعنی اس کی دو رکعتوں میں، اور مغرب و عشاء کی پہلی دونوں رکعتوں میں ان کان اماما الخ جہر کرنے کا مذکورہ حکم اس وقت ہے جبکہ نمازی امام ہو، ویخفی الخ اور پچھلی رکعتوں میں۔ف۔ یعنی باقی نمازوں میں کہ مغرب میں ایک اور عشاء میں دو رکعتیں ہیں۔

**ھذا ھو المتوارث......الخ**

اسی طریقہ پر عمل در آمد ہے، متوارث ہے۔ف۔ یعنی ہم نے اپنے اسلاف کرام سے نماز پڑھنے کا یہی طریقہ پایا ہے، اور ان لوگوں نے اپنے اسلاف سے اسی طرح تابعین اور تابعینؒ نے صحابہ کرامؓ سے اسی طرح پایا ہے، اور صحابہ کرامؓ نے بھی یقیناً اسی طرح رسول اللہ ﷺ سے پایا ہے۔ الفتح۔ اور قاعدہ ہے کہ جو بات اس طرح عام متوارث طریقہ سے ثابت ہوتی ہے اس کو مزید ثابت کرنے کے لئے کسی نص کے مطلق ضرورت نہیں ہوتی ہے، کیونکہ اس طرح متواتر ثبوت انتہائی قوی ہے، اور یہی راز ہے معلوم ہوتا ہے کہ اس بات میں بھی کہ قرآن پاک میں نماز کی ترکیب رکعتوں کی تعداد وغیرہ کو تفصیل کے ساتھ بیان نہیں کیا گیا ہے۔م۔

اور عینیؒ نے دارقطنیؒ کی روایت سے قتادہ عن انسؓ کی حدیث جو حضرت جبریل علیہ السلام کی امامت کے بیان میں ذکر کی گئی ہے اس میں قراءت کو جہر اور اخفاء کے ساتھ کرنے کا اسی طرح بیان کیا گیا ہے، اور ابوداؤدؒ نے اس بیان کی دو روایتیں حسنؒ اور زہریؒ سے ذکر کی ہیں، اور عبدالحقؒ نے فرمایا ہے کہ یہ مرسل بھی احسن واصح ہے، پھر میں مترجم یہ بھی کہتا ہوں کہ ان روایتوں سے یہ بات معلوم ہوئی کہ جیسے جہر کرنا واجب ہے ویسے ہی جہر کرنے میں اصل مغرب و عشاء کی پہلی دو رکعتیں ہیں، ایسی بات نہیں ہے کہ پہلی دونوں یا آخری دونوں میں سے کسی میں بھی پڑھ لینے کا اختیار ہو، جیسا کہ بعض مشائخ نے کہا ہے، اگرچہ اس جگہ تین اقوال ہیں اور ان میں طویل بحث ہے، جیسا کہ شامیؒ نے ذکر کیا ہے۔م۔

**وان کان منفرداً فھو مخیر ان شاء جھر واسمع نفسہ، لانہ امام فی حق نفسہ، وان شاء خافت، لانہ لیس خلفہ من یسمعہ، والافضل ھو الجھر، لیکون الاداء علی ھیأۃ الجماعۃ، ویخفیھا الامام فی الظھر والعصر، وان کان بعرفۃ لقولہ علیہ السلام: صلوٰۃ النھار عجماء، ای لیست فیھا قراء ۃ مسموعۃ، وفی عرفۃ خلاف لمالک، والحجۃ علیہ مارویناہ.**

ترجمہ:- اور اگر نمازی تنہا ہو تو اسے اختیار ہے کہ اگر چاہے تو جہر کرے یعنی اپنے آپ کو سنائے، کیونکہ وہ اپنی ذات کے

معاملہ میں امام ہے، اور اگر چاہے تو آہستہ کہے کیونکہ اس کے پیچھے کوئی ایسا نہیں ہے جسے وہ سنائے، پھر بھی اس کے لئے جہر کرنا ہی افضل ہے تاکہ اس کی ادائیگی جماعت کی حالت پر ہو، لیکن امام ظہر اور عصر کی نمازوں میں آہستہ قراءت کرے گا اگر چہ مقام عرفہ میں ہو، رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ دن کی نماز عجماء یعنی گونگی ہے، یعنی دن کی نماز میں ایسی قراءت نہیں ہے جو سنی جائے، اور مقام عرفہ کے بارے میں امام مالکؒ کا اختلاف ہے، ان کے خلاف ہماری دلیل وہی ہے جو ہم نے پہلے روایت کر دی ہے۔

## توضیح:- تنہا نماز پڑھنے والا، ظہر اور عصر میں آہستہ پڑھنا، حدیث سے دلیل، عرفہ میں قراءت

**وان کان منفرداً فهو مخير ان شاء جهر واسمع نفسه، لانه امام فی حق نفسه......الخ**

ترجمہ سے مطلب واضح ہے مخیر ف یعنی جہر یا اخفاء کرنا اس پر کچھ بھی واجب نہیں ہے، لانه امام الخ کیونکہ وہ اپنی ذات کے حق میں امام ہے۔ ف۔ اس سے معلوم ہوا کہ جہر کرنا اسی قدر ضروری ہے کہ وہ سنا سکے، اس میں کم سے کم درجہ یہ ہے کہ اپنے آپ کو سنادے تو اسے جہر کرنا کہا جائے گا، اسی لئے جماعت کی نماز پڑھانے والے امام کے بارے میں کہا گیا ہے کہ وہ ضرورت سے زیادہ آواز بلند نہ کرے بلکہ یہ بھی کہا گیا ہے کہ اپنے نفس کو تکلیف اور پریشانی میں نہ ڈالے، جیسا کہ فتح القدیر وغیرہ میں ہے۔

حاصل کلام یہ ہوا کہ اگر امام کو جماعت کی دور تک کی صفوں کو سنانے کی ضرورت ہو لیکن زور سے قراءت کرنے کی وجہ سے اسے تکلیف ہوتی ہو تو اسے زور لگانے کی کوئی ضرورت نہیں ہے، جس سے اسے حضوری قلب میں پریشانی ہو جائے، بلکہ اسی انداز سے جہر کرے جس سے اسے تکلیف نہ ہوتی ہے، اس سلسلہ میں انشاء اللہ مزید گفتگو بعد میں ہوگی، اور حاصل یہ ہوا کہ منفرد کو اختیار ہے کہ وہ آہستہ پڑھے یا جہر کرے مگر اسی قدر جہر کرے کہ اپنے کو سنادے، جیسا کہ عینیؒ میں ہے، تاج الشریعہ نے کہا ہے کہ یہ تفسیر منفرد کے جہر کرنے کی ہے، فخر الاسلامؒ نے کہا ہے کہ پوری طاقت سے جہر نہ کرے۔ ع۔

**وان کان منفرداً فهو مخير ان شاء جهر واسمع نفسه......الخ**

اور اگر چاہے تو اخفاء کرے کیونکہ اس کے ساتھ ایسا کوئی نہیں ہے جسے وہ سنا سکے۔ ف۔ یوں تو اللہ عزوجل تو ہر آہستہ اور زور کی آواز کو سمجھتا ہے۔ والافضل الخ اور ان دونوں اختیاری باتوں میں سے افضل جہر ہی کرنا ہے تاکہ منفرد شخص کا بھی جماعت کی طرح ادا کرنے کی صورت پائی جائے۔ ف۔ جو جہر سے ضروری ہوتی ہے، مذکورہ اختیار منفرد کے لئے جس طرح جہری نماز میں ہے، اسی طرح بعضوں نے سری نماز میں بھی منفرد کو مختار سمجھا ہے، اور عصامؒ نے اس کی دلیل یہ دی ہے کہ منفرد اگر ظہر و عصر نماز میں جہر کرے تو اس پر بھی سجدہ سہو واجب نہیں ہوتا ہے، مگر ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ منفرد کو آہستگی کے ساتھ قراءت کرنا لازم ہے۔ الفتح۔ تبیین میں کہا ہے کہ یہی صحیح ہے۔ ھ۔ یہ تفصیل اس صورت میں ہے جبکہ وہ اپنی نماز وقت کے اندر ادا کر رہا ہو، لیکن اگر وقت کے بعد قضاء کرنا چاہتا ہو تو اس کی تفصیل عنقریب آئے گی۔ م۔

**ویخفیھا الامام فی الظھر والعصر..................الخ**

اور امام ظہر و عصر کی نماز میں قراءت آہستگی کے ساتھ کرے۔ ف۔ اور جب جماعت ہونے کی صورت میں بھی جس میں جہر کیا جاتا ہے امام آہستگی کے ساتھ قراءت کرتا ہے تو منفرد بدرجہ اولی ان دونوں نماز میں اخفاء کرے گا، اس سے پہلے اس مسئلہ کو صحیح ثابت کیا جا چکا ہے، اور جس طرح جہر یہ نمازوں میں تواتر پایا گیا ہے اسی طرح سریہ نمازوں میں بھی تواتر ہے، اس کی دلیل حضرت خباب بن الارتؓ کی حدیث ہے کہ ان سے پوچھا گیا کہ کیا رسول اللہ ﷺ ظہر اور عصر میں قراءت کرتے تھے فرمایا ہاں کرتے تھے، ان سے پھر پوچھا گیا کہ آپ لوگوں کو یہ کیسے معلوم ہوتا تھا، جواب دیا کہ رسول اللہ ﷺ کی ڈاڑھی مبارک ہلتے رہنے سے، یہ روایت بخاری کی ہے، اور حضرات ابو سعید خدریؓ کی حدیث جو صحیح مسلم میں ہے کہ ظہر و عصر کی پہلی دو رکعتوں میں

قراءۃ کا الم سجدہ کے برابر ہوتی تھی، اور آخر دونوں رکعتوں میں اس کی نصف قراءۃ ہوتی تھی، اور دوسری روایت میں ہے کہ پہلی دونوں رکعتوں کی ہر ایک رکعت میں تقریباً ۳۰ آیتیں ہوتیں تو ان روایتوں سے یہ بات معلوم ہوئی کہ قراءۃ سراً ہوتی تھی، کیونکہ اگر جہراً ہوتی تو اس طرح تخمینہ لگانے کی ضرورت نہ ہوتی بلکہ ٹھیک آیتیں بتادی جاتیں۔

الحاصل ان مذکورہ احادیث کے علاوہ امامت جبرئیل علیہ السلام کی حدیث جو حضرت انسؓ سے مروی ہے، اور نماز ظہر و عصر کے پڑھنے کا طریقہ بطریقہ تواتر اور توارث ہم تک پہونچا ہے ان سب میں قراءت کے اخفاء کا ثبوت ہے جس کی وجہ سے اس کا اخفاء کرنا ہی ہم پر لازم اور واجب ہوتا ہے۔

**، وان كان بعرفة لقوله عليه السلام: صلوٰة النهار عجماء......الخ**

اگرچہ عرفہ کے مقام میں ہو۔ف۔ یعنی حج کے مقام عرفہ میں جہاں ظہر اور عصر کی نمازیں بیک وقت ادا کی جاتی ہیں، چونکہ اس مسئلہ میں امام مالکؒ کا اختلاف موجود ہے اس لئے اس کو صراحۃً ذکر کردیا ہے۔**لقوله عليه السلام** الخ رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ صلوۃ النہار عجماء، یعنی دن کی نماز گونگی ہے۔اعجم مذکر اور عجماء مونث ہے بمعنی گونگی

**اى ليست فيها قراء ة مسموعة......الخ**

یعنی دن کی نماز میں ایسی قراءت نہیں ہوتی جو سنی جائے۔ف۔ گویا اس مذکورہ تعمیم سے اس بات پر استدلال ہے کہ عرفہ کا میدان ہو یا کہیں بھی ہو ان نمازوں کی قراءت جہری نہ ہوگی، لیکن نوویؒ نے کہ روضہ میں کہا ہے کہ یہ حدیث نہیں ہے۔عف۔ اور علمائے نقل (محدثین) نے اس کی حدیث نہ ہونے پر اتفاق کیا ہے۔ع۔ عبدالرزاقؒ نے اسے مجاہد ابو عبیدہ تابعین کا قول نقل کیا ہے۔فع۔ ان اقوال کے باوجود اس میں سے جمعہ اور عیدین کی نمازیں مستثنیٰ ہیں، اس لئے اولی یہی ہے کہ امام مالکؒ کے قول کی بناء پر ان حضرات سے نص کا مطالبہ کیا جائے، اور اگر حجۃ الوداع میں رسول اللہ ﷺ سے جہر کا ثبوت ہو تو وہ دلیل ہوگی ورنہ نہیں۔م۔

**وفى عرفة خلاف لمالك، والحجة عليه ماروينا......الخ**

اور مقام عرفہ میں امام مالکؒ کا اختلاف ہے۔ف۔ کہ وہ جمعہ پر قیاس کرتے ہوئے جہر کرنے کی قائل ہیں۔ **والحجة** الخ اور امام مالکؒ کے خلاف ہماری وہ دلیل ہے جو ہم نے روایت کی ہے۔ف۔ مگر وہ مرفوع حدیث نہیں ہے، لہذا کسی دوسری نقلی دلیل کی ضرورت ہے کیونکہ یہاں صرف قیاس کرنا کافی نہیں ہے۔ف۔ یہ ساری بحثیں فرائض کی ادائیگی میں جہر و اخفاء کرنے سے متعلق تھیں۔

**ويجهر فى الجمعة والعيدين لورود النقل المستفيض بالجهر وفى التطوع بالنهار يخافت، وفى الليل يتخير اعتبارا بالفرض فى حق المنفرد، وهذا لانه مكمل له فيكون تبعا له، ومن فاتته العشاء فصلاها بعد طلوع الشمس، ان ام فيها جهر كما فعل رسول الله ﷺ حين قضي الفجر غداة ليلة التعريس بجماعة .**

ترجمہ:-اور جمعہ اور عیدین کی نمازوں میں جہر کرے گا، اس نقل کے پائے جانے کی وجہ سے جو جہر ہونے کے ساتھ عام شائع ہے، اور دن کی نفل نماز میں اخفاء کرے گا، اور رات کی نفل میں اختیار ہے، منفرد کے حق میں فرض نماز پر قیاس کرتے ہوئے، یہ اس لئے کہ نفل نماز فرض کو مکمل کرنے والی ہوتی ہے، لہذا نفل فرض کے تابع ہوگی، اور وہ شخص جس کی عشاء کی نماز چھوٹ گئی اور اسے آفتاب نکلنے کے بعد ادا کرنا چاہتا ہے تو چاہئے کہ اگر امامت کرتا ہو تو اس میں جہر کرے جیسا کہ رسول اللہ ﷺ نے لیلۃ التعریس کی صبح میں جماعت کے ساتھ فجر کی قضاء کی ہے۔

توضیح:-جمعہ اور عیدین کی قراءت، نفل نماز میں قراءت، فائتہ عشاء کو دن میں ادا کرنا

**ویجھر فی الجمعة والعیدین لورود النقل المستفیض بالجھر......الخ**

اور امام جمعہ و عیدین میں جہر کرے۔ف۔ جہر کرنا واجب ہے لورود النقل الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے،ف۔ یعنی بطریق شہرت منقول ہے، کہ جمعہ اور عیدین میں قراءت جہراً ادا کی جاتی ہے، للہذا یہ بھی ایک حد تک توارث کی دلیل ہے، روایتوں میں سے ایک روایت حضرت نعمان بن بشیرؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ عیدین اور جمعہ میں سبح اسم ربك الاعلی اورهل اتلك حدیث الغاشیه پڑھتے تھے بخاری کے علاوہ ائمہ خمسہ نے اس کی روایت کی ہے،اور حضرت ابو واقد اللیثیؓ کی حدیث میں عیدین کی قراءت کے بارے میں ہے کہ ق والقرآن المجید،اور اقتربت الساعه الخ ہے، جیسا کہ مسلمؒ نے روایت کی ہے، پس متوارث دلیلوں سے معلوم ہوا کہ رسول اللہ ﷺ ان سورتوں کی قراءت بالجہر کرتے تھے،اور بیہقیؒ نے حضرت علیؓ سے روایت کی ہے کہ عیدین کی نماز میں جہر کرنا سنت ہے،اور عیدین میں جیانہ نہ جانا سنت سے ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اس جبانہ سے مراد محلّہ سے نکل کر عیدگاہ میں جا کر پڑھنا سنت ہے، یہ لفظ سنت کا ہے مگر اس پر ہمیشگی اور اجماع پائے جانے کی وجہ سے قراءت بالجہر واجب ہوئی۔ف۔جماعت کے ساتھ تراویح اور رمضان کے وتر باجماعت میں بھی قراءت میں جہر کرنا ہے۔ت۔ اگرچہ تراویح نہ پڑھی ہو (پھر بھی وتر کا حکم یہی ہے) مجمع الانہار،اور کہا گیا ہے کہ قول اصح یہ ہے کہ ان میں بھی جہر واجب ہے۔ق۔ش۔ط۔اور جس ذکر کو نماز میں ادا کرنا واجب ہو اسے بھی جہراً کہنا چاہئے جیسے تکبیر افتتاح اور ایسا ذکر جو فرض نہیں ہے تو اگر وہ کسی علامت کے طور پر ہو تو اسے بھی امام جہراً کہے، جیسے ہر اٹھتے اور جھکتے وقت کی تکبیریں، لیکن مقتدی اور منفرد جہر نہ کرے،اور ایسی تکبیریں جو کسی نماز کے ساتھ مخصوص ہو جیسے عید کی تکبیریں، تو ان میں بھی جہر کرے،اور قنوت کو بھی جہراً ادا کرنا عراق کے مشائخ کا قول ہے، لیکن صاحب الہدایہؒ نے اس کو اخفاء کرنا مختار کہا ہے،ان کے علاوہ دوسرے اذکار کو جہر نہ کرنا چاہئے، جیسے تشہد، آمین اور تسبیحات وغیرہ۔البحر الرائق۔

**وفی التطوع بالنهار یخافت......الخ**

اور دن کی نفل میں اخفاء کرے۔ف۔ یعنی اخفاء کرنا واجب ہے۔الزاہدی۔ مگر رات کی نفل میں اختیار ہے۔ف۔ کہ جہر کرے یا اخفاء کرے اعتبارا الخ منفرد کے حق میں فرض پر قیاس کرتے ہوئے۔ف۔ یعنی جیسا کہ فرض نماز میں منفرد کا حکم ہے کہ دن کے فرائض میں اخفاء کرنا واجب ہے مگر جہری نماز میں اسے اختیار ہے،اسی طرح رات کی تنہا نفل پڑھنے والے کا اس پر قیاس ہے،اس لئے جہر کرنا افضل ہے۔

**وهذا لانه مکمل له فیکون تبعا له......الخ**

یعنی نفل کا تنہا فرض پڑھنے والے ہی پر قیاس کرنے کی وجہ یہ ہے کہ نفل نمازیں فرض نمازوں کی کمی کو پورا کرنے والی ہوتی ہیں،اسی لئے نفل فرض کے تابع ہوگی،ف،اور رات کے وقت تنہا فرض پڑھنے والے کو بھی اختیار ہے اس طرح تنہائی میں نفل پڑھنے میں بھی اختیار ہے۔م۔اور اگر نفل نماز جماعت سے پڑھی جائے تو امام اس میں بھی جہر کرے۔الزیلعی۔اور اب قضاء کا بیان ہے۔

**ومن فاتته العشاء فصلاها بعد طلوع الشمس، ان ام فیها جهر......الخ**

اور جس شخص کی عشاء کی (یا فجر یا مغرب کی) نماز فوت ہوگئی پھر آفتاب نکلنے کے بعد اسے قضاء کرنا چاہئے،اور اگر امامت کر رہا ہو تو اس میں جہر کرے جیسا کہ رسول اللہ ﷺ نے لیلۃ التعریس کی فجر کی نماز قضاء کرتے ہوئے جماعت سے جہر قراءت کی تھی،ف، تعریس کے معنی ہیں مسافر کا آخر رات میں چلنے سے اتر کر آرام کرنا،اس سے ایک واقعہ کی طرف اشارہ کا جو مختصراً یہ ہے،ایک مرتبہ جہاد کے سفر سے واپسی میں صحابہ کرامؓ کی درخواست پر رسول اللہ ﷺ پورے لشکر کے ساتھ ایک جگہ پڑاؤ ڈالا، اور بلالؓ نے ساری رات جاگتے رہنے کی از خود ذمہ داری لی مگر وہ بھی سوگئے جاگ نہ سکے،وہ اس وقت جاگے جب ان پر دھوپ

پڑی، تو رسول اللہ ﷺ نے وہاں سے کوچ کرنے کا حکم فرمایا، اور آگے بڑھ کر جب آفتاب ایک نیزہ بلند ہو گیا تو وہاں اتر کر وضوء کیا اور موذن کو اذان کا حکم دیا پھر دو رکعتیں پڑھی یعنی فجر کی سنت ادا کی، پھر معمول کے مطابق اقامت کے بعد جماعت سے نماز پڑھائی، جیسا کہ اسے مسلم اور احمدؒ نے ابو قتادہؓ و مالکؒ عن زید بن اسلم مرسلاً روایت کی ہے، اور محمدؒ نے آثار میں عن ابی حنیفہ عن حماد عن ابراہیم پر مرسلاً روایت کی ہے، اور امام احمدؒ کا بھی یہی قول ہے، کہ جہری نماز کی قضاء اگر جماعت کے ساتھ ہو تو امام جہر کرے، قاضی خان میں ہے کہ اگر امام نے بھولے سے اخفاء کر لیا تو اس پر سجدہ سہو واجب ہے۔ھ۔ یہ تفصیل تو امام کے ساتھ قضاء کرنے کے بارے میں ہے، کیونکہ اگر تنہا قضاء کرے تو اس میں اختلاف ہے، جیسا کہ ہندیہ میں ہے کہ اگر جہری قضاء نماز کو کوئی تنہا پڑھے تو اصح قول یہ ہے کہ اسے جہر کرنا ہی افضل ہے۔ المحیط۔ الکافی۔ الذخیرہ و قاضی خان۔ شمس الائمہ، فخر الاسلام، اور متاخرین فقہاء کا مختار مسلک یہی ہے، قاضی خان نے کہا ہے کہ جہر کے افضل ہونے کی وجہ یہ ہے کہ قضاء میں ادا کے موافق ہو جائے، اور منفرد کو جب وقتیہ ادا کرنے میں اختیار ہے تو اسے قضاء میں بھی اختیار ہے، لیکن جہر کرنا ہی افضل ہے، مگر ہمارے مصنفؒ نے اس قول کو تسلیم نہیں کیا اور اس لئے فرمایا۔

**وان كان وحده خافت حتما ولايتخير هو الصحيح، لان الجهر يختص إما بالجماعة حتما أو بالوقت في حق المنفرد على وجه التخيير ولم يوجد احدهما.**

ترجمہ:- اور اگر نمازی قضاء نماز تنہا پڑھتا ہو تو وہ لازمی طور سے آہستہ قراءت کرے گا، اور اسے اختیار نہیں دیا جائے گا، یہی قول صحیح ہے، کیونکہ جہر کرنا مخصوص ہے ان دو صورتوں میں نمبر ۱۔ جماعت کے ساتھ ہو تو اس وقت جہر کرنا لازم ہے، نمبر ۲۔ یا وقتیہ نماز میں تنہا پڑھنے والا ہو تو وہ مختار بنایا جاتا ہے اور یہاں دونوں میں سے ایک صورت بھی نہیں پائی گئی۔

## توضیح:- اگر نمازی قضاء نماز تنہا پڑھتا ہو تو وہ اخفاء ہی کرے گا

**وان كان وحده خافت حتما ولايتخير هو الصحيح......الخ**

ترجمہ سے مطلب واضح ہے هو الصحيح الخ یہی قول صحیح ہے۔ف۔ تاج الشریعہؒ نے وقایہ میں اسی قول کو متن قرار دیا ہے، اور تنویر میں اسی قول کی اتباع کی ہے۔

**لان الجهر يختص إما بالجماعة حتما أو بالوقت في حق المنفرد......الخ**

اس کا مطلب بھی ترجمہ سے واضح ہے۔ف۔ حاصل مسئلہ یہ ہوا کہ قراءت میں جہر یا اخفاء کرنا صرف شریعت کے فیصلہ پر موقوف ہے، جبکہ ہم نے حکم شرعی میں جہر کرنے کی دو صورتیں پائی ہیں ایک تو جہر واجب ہے جبکہ جہری نماز جماعت سے پڑھی جائے، خواہ ادا ہو یا قضاء، یہ پوری بحث دلیل کے ساتھ پہلے گذر چکی ہے، دوسرا جہر جس میں اختیار بھی ہے کہ آہستہ پڑھے یا جہر کرے، یہ اس صورت میں ہے جبکہ تنہا پڑھنے والا جہری نماز وقت کے اندر پڑھتا ہو تو اسے اختیار ہے کہ جہر کرے، اور ایسا کرنا اخفاء کرنے سے افضل بھی ہے۔

**ولم يوجد احدهما......الخ**

اور ان دونوں صورتوں میں سے ایک بھی یہاں نہیں پائی گئی۔ف۔ اس وقت جبکہ جہری کو وقت کے بعد منفرد قضاء کرتا ہو، اور یہ بات جو مشہور ہے کہ نماز میں اصل جہر ہی پڑھنا ہے، مگر مشرکین چونکہ دن میں ہنگامے اور شور کیا کرتے اس لئے دن کے وقت جہر کرنے سے منع کر دیا گیا ہے جس کی دلیل یہ فرمان باری تعالی ہے ﴿وَلَا تَجْهَرْ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتْ بِهَا وَابْتَغِ بَيْنَ ذَٰلِكَ سَبِيلًا﴾ کہ تم اپنی نماز نہ تو زور کے ساتھ ادا کرو اور نہ ہی آہستگی کے ساتھ بلکہ دونوں کے درمیان کی راہ تلاش کرو، اور اس کی درمیانی راہ یہ ہوئی کہ دن میں اخفاء ہو اور رات میں جہر باقی رہا۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ تفسیر گویا بالرائے ہے، مگر صحیح تو یہ ہے کہ ابن عباسؓ سے یہ منقول ہے کہ رسول اللہ ﷺ مکہ میں چھپے رہتے تھے اور جب کبھی آپ قراۃ قرآن کے وقت آواز بلند کرتے تو مشرکین آپ کی آواز سن کر قرآن کو اور اس کے نازل کرنے والے کو اور اس کے لانے والے کو برا بھلا کہتے تو اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی ﴿وَلَا تَجْهَرْ بِصَلَاتِكَ﴾ الخ، یعنی اپنی قراءت میں جہر نہ کیجئے کہ مشرکین اسے سنیں وَلَا تُخَافِتْ بِهَا اور اس کو اخفاء بھی نہ کیجئے، یعنی اتنا اخفاء نہ کیجئے کہ اپنے اصحاب کو بھی نہ سنا سکیں، ﴿وَابْتَغِ بَيْنَ ذٰلِكَ سَبِيْلًا﴾ یعنی جہر و اخفاء کے درمیان کی راہ اختیار کیجئے، یہی روایت صحیحین، ترمذی، نسائی اور ابن ماجہ میں ہے، یا صحیح کی روایت جو حضرت ام المومنین عائشہؓ سے دعا کے بارے میں ہے اور امامت جبرئیل کی حدیث سے جہر اور اخفاء کا ثبوت ہوتا ہے۔

اور ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ ہر نماز میں پڑھتے، پھر آپ نے جو ہمیں سنایا وہ تم کو سنایا، اور جو ہم سے مخفی کیا وہ ہم نے بھی تم سے مخفی کیا، اس کی روایت ابو داؤد اور نسائی نے کی ہے، اور ایک صحیح روایت میں ہے کہ نماز کی ہیئت خشوع و خضوع اور تمسکن کی ہے، جیسا کہ ترمذی میں فضل بن عباسؓ سے مرفوعا مروی ہے، اور بیاضیؓ نے کہا ہے کہ ایک مرتبہ رسول اللہ ﷺ کے حالات معلوم کرنے نکلے جبکہ وہ نماز پڑھتے تھے اور ان کی قراءت بلند آواز سے ہو رہی تھی تو آپ نے فرمایا کہ تم تو اپنے رب سے مناجات کر رہے ہو ذرا یہ دیکھنا چاہئے کہ کس چیز سے مناجات کرتے ہو اتنی بلند آوازی کے ساتھ قراءت میں مقابلہ نہ کرو۔ مالکؒ نے اس کی روایت کی ہے، اس سے معلوم ہوا کہ نماز کی اصل سکون کے ساتھ مناجات کرنی ہے، کیا تم نہیں دیکھتے کہ فاتحہ دعا ہے اور اس میں اصل اخفاء کرنا ہی ہے، اور یہ فرمان ﴿وَلَا تَجْهَرْ بِصَلٰوتِكَ﴾ کا عمل تورات گئے نمازوں میں جاری ہے، الحاصل حق بات یہ ظاہر ہوئی کہ نماز میں اصل اخفاء ہے اور فرائض میں جہر کرنا مطلقاً ہے یعنی ادا ہو یا قضاء اگر جماعت کے ساتھ ہو، یا تنہائی میں بھی جہر ہے بشرطیکہ وقت کے اندر ہو، مگر منفرد جبکہ قضاء پڑھ رہا ہو اس کے بارے میں جہر کرنے کی کوئی روایت نہیں ہے لہٰذا اخفاء پر عمل کرنا ہی واجب رہا، اسی بناء پر مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ قول صحیح یہ ہے کہ ایسے منفرد کو لازمی طور پر اخفاء کرنا ہے، مگر بندہ مترجم کو یہ بات نہیں معلوم ہو سکی کہ کس روایت کی بناء پر منفرد کو جہر کرنے کا اختیار ہے، یہ تو صرف قیاس سے ہے، اور جب ہمارے سلف کی قضاء پڑھنے کی روایات میں جہر کا ذکر نہیں ہے تو اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اخفاء ہی ہوگا، اور چونکہ جہر اور اخفاء کا حکم منجانب شرع ہوتا ہے اس لئے اس میں قیاس کرنے کی گنجائش نہ ہوگی، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب ۔م۔

اگر کوئی شخص نماز تنہاء پڑھ رہا تھا جب اس کی سورہ فاتحہ پوری ہو چکی یا تھوڑی پڑھ چکا تھا کہ دوسرے شخص نے آکر اس کی اقتداء کرلی تو اسے چاہئے کہ وہ اس سورہ فاتحہ کو از سر نو زور سے پڑھے، البحر عن الخلاصہ عن الاصل۔

**ومن قرأ في العشاء في الاولیین السورة، ولم یقرأ بفاتحة الکتاب لم یعد في الاخریین، وان قرأ الفاتحة ولم یزد علیها، قرأ في الاخریین الفاتحة والسورة وجهر، و هذا عند ابی حنیفة و محمد، و قال ابو یوسفؒ: لایقضی واحدة منهما لان الواجب اذا فات عن وقته لایقضی الابدلیل، ولهما وهو الفرق بین الوجهین ان قراۃ الفاتحة شرعت علی وجه یترتب علیها السورة، فلو قضاها في الاخریین، تترتب الفاتحة علی السورة، وهذا خلاف الموضوع.**

ترجمہ:- اگر کسی نے عشاء کی پہلی دو رکعتوں میں سورت تو پڑھی مگر سورہ فاتحہ نہیں پڑھی تو وہ آخری دونوں رکعتوں میں اس فاتحہ کا اعادہ نہ کرے، اور اگر صرف سورہ فاتحہ پڑھی یعنی اس کے ساتھ دوسری کوئی سورہ نہیں ملائی تو وہ آخری دونوں رکعتوں میں سورہ فاتحہ اور اس کے ساتھ سورہ بھی پڑھے اور جہر بھی کرے، یہ قول امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کا ہے، لیکن امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ ان دونوں میں سے کسی کی بھی قضاء نہ کرے، کیونکہ واجب جب اپنے وقت سے جاتا رہا تو اس کی قضاء نہیں ہاں اگر کسی

صورت میں کوئی دلیل موجود ہو، اور ان دونوں ائمہ یعنی طرفین کی دلیل اور یہی فرق بھی دونوں صورتوں میں کہ سورہ فاتحہ کا پڑھنا اس طرح شروع اور ثابت ہوا ہے کہ اس پر سورہ کی ترتیب قائم کی جائے، اب اگر فاتحہ کو پچھلی رکعتوں میں قضاء کرے گا تو فاتحہ کی ترتیب سورہ کے بعد ہو جائے گی، اور یہ بات اصل موضوع کے خلاف ہے۔

## توضیح:۔ عشاء کی پہلی دو رکعتوں میں کوئی فاتحہ پڑھنا بھول گیا یا پہلی دو رکعتوں میں سورہ فاتحہ پڑھ لی مگر سورہ نہیں ملائی

**ومن قرأ فی العشاء فی الاولیین السورة، ولم یقرأ بفاتحة الکتاب لم یعد فی الاخریین......الخ**

ترجمہ سے مطلب واضح ہے، عشاء کی نماز ہو یا مغرب کی یا کوئی اور ہی ہو، سورہ نہیں ملائی اس میں بعض فقہاء نے کہا ہے کہ بھول کر یا اگرچہ عمداً ہی چھوڑ گیا ہو۔ لم یعد الخ تو آخری دو رکعتوں میں فاتحہ کا اعادہ نہ کرے۔ ف۔ یعنی فاتحہ کی قضاء نہ کرے۔ الذخیرہ۔ ع۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ قصداً سورہ فاتحہ کو چھوڑنا اسی قول میں جائز ہو گا جس میں نماز کی دو رکعتوں میں قراءت کرنا فرض کیا گیا ہے خواہ وہ پہلی رکعتیں ہوں یا آخری دو رکعتیں ہوں، اس بناء پر پہلی دو رکعتوں میں ترک فاتحہ سے سجدہ سہو لازم نہ ہوگا، اس میں دوسرا قول یہ بھی ہے کہ پہلی دو رکعتوں میں ہی قراءت کرنا لازم ہے لیکن اگر کوئی نہ کر سکے تو آخری دو رکعتوں میں اس کی قضاء کر لے، اس بناء پر قصداً چھوڑنا گناہ کا کام ہو گا اور سجدہ سہو بھی لازم ہو گا، یہی قول اصح ہے۔ م۔ اور اگر رکوع سے پہلے سورہ فاتحہ کا چھوٹ جانا نماز کو یاد آئے تو وہ سورہ فاتحہ پڑھ کر دوبارہ سورہ پڑھ لے۔ د۔ بطور وجوب۔ ط۔ اور اگر رکوع میں یاد آئے تو بھی کھڑے ہو کر اسی ترتیب سے پڑھ کر دوبارہ رکوع کرے۔ ش۔

**وان قرأ الفاتحة ولم یزد علیها، قرأ فی الاخریین الفاتحة والسورة وجهر......الخ**

اگر سورہ فاتحہ پڑھ لی مگر اس پر کچھ زیادتی نہیں کی۔ ف۔ یعنی سورہ یا چند آیتوں کا اضافہ نہ کیا اگرچہ قصداً چھوڑی ہو۔ د۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ قصداً کے سلسلہ میں وہی حکم ہو گا جو ابھی گذر گیا ہے۔ م۔ قرأ فی الاخر.یین الخ تو پچھلی دونوں رکعتوں میں فاتحہ و سورت پڑھ لے۔ ف۔ فاتحہ تو معمول کے مطابق پڑھے مگر سورہ بطور قضاء کے، میں مترجم کہتا ہوں کہ موجودہ صورت میں فاتحہ سنت کے طور پر نہیں ہو گی، بلکہ بطور وجوب ہو گی، کیونکہ سورت تو فاتحہ کی ترتیب واجب ہے، لہٰذا اچھی طرح سمجھ کر رکھ لو۔ م۔

**وجهر......الخ**

اور جہر کرے، یہ جہر کرنا ایک روایت کے مطابق وجوباً اور دوسری روایت میں استحباباً ہے، جس کی تفصیل عنقریب آئے گی۔ م۔ اور اگر رکوع کی حالت میں یہ بات یاد آئی کہ اس سے پہلے سورت نہیں پڑھی ہے تو اسے چاہیئے کہ کھڑے ہو کر اسے رکوع کی حالت میں یہ بات یاد آئی کہ اس سے پہلے سورت نہیں پڑھی ہے تو اسے چاہیئے کہ کھڑے ہو کر اسے پڑھ لے اور دوبارہ رکوع کرے۔ د۔ کیونکہ ترتیب فرض ہے چنانچہ اگر رکوع کا اعادہ نہ کرے تو نماز ہی فاسد ہو جائے گی۔ ش۔

**و هذا عند ابی حنیفة و محمد، و قال ابویوسفؒ: لایقضی واحدة منهما......الخ**

اور یہ جو متن میں مذکور ہوا وہ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کا قول ہے۔ وقال ابو یوسفؒ اور ابو یوسفؒ نے کہا ہے کہ دونوں میں سے کسی کی قضا نہ کرے۔ ف۔ نہ فاتحہ کو اور نہ سورت کو، جس کی دلیل یہ ہے۔

**لان الواجب اذا فات عن وقته لایقضی الابدلیل......الخ**

کیونکہ واجب (مثلاً سورہ اور فاتحہ) جب اپنے وقت سے مؤخر ہو جائے تو اس کی قضاء نہیں کی جاتی ہے، مگر دلیل کے ساتھ۔ ف۔ اور موجودہ صورت میں قضاء کرنے کی ایسی کوئی دلیل نہیں پائی جا رہی ہے، کیونکہ دلیل کی شرط یہ ہے کہ اس کا مثل

موجود ہو تا کہ اس کے اصل ٹھکانے سے اٹھا کر اس پر رکھا جاسکے جہاں قضاء کرنی ہے، جبکہ آخری دو رکعتوں میں سورت پڑھنا ثابت نہیں ہے اس لئے اس میں کس طرح پہلی رکعتوں سے اٹھا کر آخری رکعتوں میں لائی جاسکے، چنانچہ یہ دیکھتے ہو کہ ایام تشریق کی نمازیں جو قضاء ہو چکی ہوں دوسرے اوقات میں بغیر تکبیر تشریق کے ہوتی ہیں اگرچہ بر وقت پڑھنے یہ تکبیر واجب ہوتی ہے۔ مع۔ اس کا جواب نہیں دیا گیا ہے، بلکہ مصنفؒ نے امام ابو حنیفہؒ کا قیاس بیان فرمایا۔

**ولهما وهو الفرق بين الوجهين ان قراة الفاتحة شرعت على وجه يترتب عليها السورة.....الخ**

اور ان دونوں یعنی امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کی دلیل، اور یہی دلیل دونوں صورتوں میں فرق بھی ہے یہ ہے کہ فاتحہ کا پڑھنا اس طرح پر شروع ہوا ہے کہ اس کے بعد سورہ بھی پڑھی جاسکے۔ف۔ یعنی فاتحہ ایسے طور پر نماز میں پڑھی جائے جس کے بعد سورہ بھی پڑھی جاسکے۔ف۔ اور پہلی صورت میں پہلی دو رکعتوں میں بغیر سورہ فاتحہ کے صرف سورت پڑھی تھی۔

**فلو قضاها فى الاخريين، تترتب الفاتحة على السورة، وهذا خلاف الموضوع.....الخ**

اگر فاتحہ کو آخری دو رکعتوں میں پڑھے۔ف۔ تو حالت یہ ہو جائے گی کہ پہلے سورہ پڑھ لی اور بعد میں سورہ فاتحہ پڑھی ہے اس لئے سورت پر فاتحہ کی ترتیب پائی جائے گی وھذا جبکہ یہ بات شروع طریقہ کے خلاف ہو گی۔ف۔ کیونکہ شروع طریقہ تو یہ ہے کہ پہلے فاتحہ اور بعد میں سورہ ملائی جائے، اس لئے پہلی صورت میں فاتحہ کے قضاء کرنے کا حکم نہیں کیا گیا ہے، البتہ دوسری صورت میں شروع طریقہ کے خلاف ہونا لازم نہیں آتا ہے، جیسا کہ کہا ہے (آئندہ)۔

**بخلاف ما اذا ترك السورة، لانه امكن قضاؤها على الوجه المشروع، ثم ذكرههنا مايدل على الوجوب، وفى الاصل بلفظة الاستحباب لانها ان كانت مؤخرة فغير موصولة بالفاتحة، فلم يمكن مراعاة موضوعها من كل وجه.**

ترجمہ:- بخلاف اس صورت کے جب سورہ چھوڑ دی ہو کیونکہ اسے اپنے مشروع طریقہ سے قضاء کر لینا ممکن ہے، پھر مصنفؒ نے اس جگہ ایسے طریقہ سے ذکر کیا ہے کہ وجوب پر دلالت کرتا ہے، لیکن اصل میں استحباب کے لفظ سے ذکر کیا ہے، کیونکہ اگر سورہ مؤخر ہو جائے تو وہ فاتحہ سے ملنے والی نہ ہو گی اور ایسی صورت میں پورے طور پر اس کے موضوع کی رعایت کرنا ممکن نہ ہو گا۔

## توضیح:- اگر کوئی پہلی دو رکعتوں میں سورہ فاتحہ پڑھ لے مگر سورہ ملانا چھوڑ دے

**بخلاف ما اذا ترك السورة، لانه امكن قضاؤها على الوجه المشروع.....الخ**

بخلاف اس دوسری صورت کہ پہلی دو رکعتوں میں سورہ فاتحہ پڑھ لی مگر سورہ نہیں ملائی ہو، کیونکہ سورہ کا قضاء کر لینا ممکن ہے۔ف۔ اس طرح سے ممکن ہے کہ آخری دو رکعتوں میں سورہ فاتحہ کے بعد سورہ کی قضاء کرلے، اسی طرح سے جو مشروع ہے۔ف۔ کیونکہ مشروع طریقہ تو یہی ہے کہ فاتحہ پہلے اور سورہ بعد میں ملائی جائے، اور یہ صورت یہاں بآسانی ممکن ہے۔م۔ اس مذکورہ دلیل سے امام ابو یوسفؒ کا جواب بن نہیں پڑا کیونکہ یہ تو اس سے نکلا کہ سورہ اپنے موقع پر نہیں پڑھی گئی، اور امام ابو یوسفؒ کے اس قول کا جواب نہ ہوا کہ واجب کو جب اپنے موقع پر ادا نہ کیا جائے تو اس کی قضاء کے لئے مستقل دلیل پائے بغیر اس واجب کی قضاء نہیں کی جاتی ہے۔

واضح ہو کہ اس مسئلہ میں چار قول ہیں، نمبر ۱۔ تو وہ ہے جو ابھی متن میں ذکر کیا گیا ہے، اور یہی ظاہر الروایۃ بھی ہے، نمبر ۲۔ اس کے برعکس حکم یعنی فاتحہ کو قضاء کیا جائے اور سورہ قضاء نہ کی جائے، یہ قول شیخ عیسیٰ بن ابان کا ہے، نمبر ۳۔ ابو یوسفؒ کا قول کہ دونوں سورتوں میں سے کسی کی قضاء نہ کی جائے، نمبر ۴۔ حسنؒ کے واسطہ سے ابو حنیفہؒ کا قول ہے کہ فاتحہ و سورہ دونوں کی قضاء

کی جائے، اب کس طرح قضاء کی جائے، تو جواب میں مشائخ نے کہاہے کہ آخری دونوں رکعتوں میں سورہ مقدم کی جائے اور بعضوں نے کہاہے کہ فاتحہ مقدم کی جائے، یہی قول صحت کے بہت قریب ہے، اور مشروع طریقہ کے مناسب بھی ہے۔ مفع۔

اب یہ بات رہی کہ ان سورتوں کی قضاء واجب ہے یا مستحب، تو مصنفؒ نے فرمایاہے **ثم ذکر ھھنا الخ** پھر ظاہر الروایۃ میں اس مقام پر ذکر کیاہے۔ف۔ یعنی امام محمدؒ نے جامع صغیر میں ذکر کیاہے۔ع۔ یا مصنفؒ نے اپنی کتاب میں فرمایاہے **مایدل علی الوجوب الخ** وہ لفظ جو وجوب پر دلالت کرتاہے۔ف۔

اس طرح کہاکہ **قرأ فی الاخر بین الخ** یہ لفظ اگرچہ خبر کے طور پر مستعمل ہورہاہے، مگر حکم کے درجہ میں ہے، جیساکہ اس موقع پر اصول میں ذکر کیا گیاہے۔ مفع۔ اور مصنفؒ نے بھی اسی کی طرف اشارہ کیاہے۔م۔ درمختار نے اسی قول کو اصح ہونے کی طرف اشارہ کیاہے۔ش۔ حالانکہ یہ قول ضعیف ہے۔م۔

**وفی الاصل بلفظة الاستحباب ......الخ**

اور امام محمدؒ نے اصل یعنی مبسوط میں لفظ استحباب سے ذکر کیاہے۔ف۔ **بقولہ الی ان یقضی السورۃ فی الاخریین** یعنی میرے نزدیک مستحب یہ ہے کہ سورہ کو آخری دونوں رکعتوں میں قضاء کرلے۔ع۔ اور یہ بات مخفی نہیں ہوگی کہ وجوب تو صراحۃ نہیں ہے بلکہ سمجھا گیاہے، اور مستحب ہونا تو بالکل صریح ہے، لہذا روایت میں اسی قول پر اعتماد کرنا چاہئے۔ الفتح۔ یعنی ظاہر الروایۃ کا خلاصہ یہی ہوا کہ قضاء کرنا مستحب ہے۔

**لانھا ان کانت مؤخرۃ فغیر موصولۃ بالفاتحۃ، فلم یمکن مراعاۃ موضوعھا من کل وجہ......الخ**

یعنی آخری دونوں رکعتوں میں جبکہ سورہ کی قضاء فاتحہ واجبہ سے متصل نہ رہی بچھڑ گئی تو وہ اپنی سورہ فاتحہ سے متصل نہ رہی۔ف۔ کیونکہ اس کی سورہ فاتحہ تو پہلی دونوں رکعتوں میں ہے۔ع۔ **فلم یمکن الخ** تو جس طرح اس کی ترتیب مقرر کی گئی تھی یا موضوع تھی یعنی یہ کہ اپنی فاتحہ کے فوراً بعد میں ہو اس کی پوری پوری رعایت ممکن نہ ہو سکی۔ف۔ لہذا سورہ کو قضاء کرنا صرف مستحب باقی رہ گیا، اور اگر آخری رکعتوں میں سورہ کو فاتحہ سے مقدم کردیں تو بھی کوئی فائدہ نہیں ہے، کیونکہ آخری رکعتوں میں ایسی حالت ہو جائے کہ اس کی سورہ کو فاتحہ اپنی جگہ پر باقی نہ رہ کر سورہ سے پیچھے پڑ جائے اور خلاف مشروع یعنی اصل مقررہ طریقہ کے خلاف بھی ہو جائے اس کے باوجود یہ قضاء شدہ سورہ اپنی سورہ فاتحہ کے ساتھ مکمل طور پر نہ ملی کیونکہ اس کی سورہ فاتحہ تو پہلی دونوں رکعتوں میں ہے، ان ہی خرابیوں کی وجہ سے مصنفؒ نے یہ وجہ ذکر کی ہی نہیں کی ہے۔م۔

اب ایک بات اور رہی کہ سورہ کو قضاء کرنے کی صورت میں جہرا تھی اور آخری دونوں رکعتوں کی فاتحہ اخفاء سے ہے اس لئے یہ بیان کیا۔

**ویجھر بھما ھو الصحیح؛ لان الجمع بین الجھر والمخافتۃ فی رکعۃ واحدۃ شنیع، و تغیر النفل، وھو الفاتحۃ اولی، ثم المخافتۃ ان یسمع نفسہ، والجھر ان یسمع غیرہ، وھذا عند الفقیہ ابی جعفر الھندوانیؒ، لان مجرد حرکۃ اللسان لایسمی قراءۃ بدون الصوت وقال الکرخی ادنی الجھر ان یسمع نفسہ وادنی المخافتۃ تصحیح الحروف لان القراءۃ فعل اللسان دون الصماخ وفی لفظ الکتاب اشارۃ الی ھذا۔**

ترجمہ:- اور ان دونوں یعنی سورہ فاتحہ اور سورہ میں جہر کرے، یہی صحیح قول ہے، کیونکہ سورہ کو جہر کرکے اور فاتحہ کو اخفاء کرکے ایک رکعت میں جمع کرنا برا طریقہ ہے، اور نفل یعنی آخری دونوں رکعتوں میں سورہ فاتحہ کو بدلنا زیادہ بہتر ہے، پھر مخافت یعنی اخفاء کی حد یہ ہے کہ اپنے آپ کو سنائے، اور جہر کی حد یہ ہے کہ دوسرے کو سنائے، یہ تعریف فقیہ ابو جعفر ہندوانیؒ کے نزدیک ہے، کیونکہ فقط زبان کی حرکت کرنے کو قراءت نام نہیں دیا جاتاہے، اور امام کرخیؒ نے فرمایاہے کہ جہر کی ادنی مقدار یہ ہے کہ اپنے آپ کو سنائے، اور اخفاء کی ادنی مقدار یہ ہے کہ حروف کو صحیح طریقہ سے ادا کرے کیونکہ قراءۃ تو زبان کا کام ہے کان کا کام

نہیں ہے، اور لفظ کتاب میں بھی اسی کی طرف اشارہ ہے۔

## توضیح: سراور جہر کی تعریف

**ویجهر بهما هو الصحیح، لان الجمع بین الجهر والمخافتة فی رکعة واحدة شنیع......الخ**

سورہ اور فاتحہ دونوں میں جہر کرے کہ یہی قول صحیح ہے۔ **لان الجمع الخ** کیونکہ ایک ہی رکعت میں سورہ اور [illegible] میں سے ایک کو جہر کرنا اور دوسری کو اخفاء کرنا اچھا نہیں ہے، یہ امر شنیع ہے۔ف۔اب اگر دونوں کو اخفاء کرے تو سورہ جو واجب تھی اس کی صفت بدلنا پڑے گی، اس کے برخلاف نفل کو بدلنا یعنی سورہ فاتحہ جو آخری دونوں رکعتوں میں پڑھی جاتی ہے ایسا کرنا نفل اور بہتر ہے۔ف۔یعنی آخری دو رکعتوں میں سورہ فاتحہ نفل ہے اس لئے اس کی اخفاء کی صفت کو جہر سے بدلنا بہتر ہے، اس لئے یہی قول صحیح ثابت ہوا۔م۔اور شمس الائمہ سرخسی کی مبسوط اور جامع قاضی خان میں بھی یہی قول ہے۔ع۔اور امام ابوحنیفہؒ کی ایک روایت میں یہ ہے کہ سورہ کو جہراً پڑھے، اور فاتحہ کو اخفاء کر کے اپنے حال پر رہنے دے، اس کے باوجود جہر کرے اور اخفاء کا جمع کرنا لازم نہیں آئے گا کیونکہ سورہ اپنی فاتحہ سے جو پہلی دو رکعتوں میں تھی ملی ہوئی ہے، اور تمرتاشیؒ نے اسی قول کو صحیح کہا ہے، اور خواہر زادہؒ نے اسی جواب کو ظاہر جواب قرار دیا ہے۔مف۔اور فخر الاسلامؒ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے۔ع۔

اور میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ جب اصح قول کے مطابق یہی بات طے پائی کہ سورہ کی قضا مستحب ہے، اور اصح یہ ہے کہ پچھلی رکعتوں میں فاتحہ واجب ہے، اس لئے قول اصح یہ ہوا کہ آخری رکعتوں کی سورہ فاتحہ اور سورہ دونوں میں اخفاء کرے، کیونکہ فاتحہ جو کہ واجب ہے اسے نفل اور مستحب کے لئے بدلنا نہیں چاہئے، اچھی طرح سمجھ لو۔م۔

**ثم المخافتة ان یسمع نفسه، والجهر ان یسمع غیره......الخ**

پھر اخفاء کی حد یہ ہے کہ اپنے آپ کو سنا سکے۔ف۔یہ اخفاء کا کم سے کم درجہ ہوا، ایسی صورت میں اگر کوئی کان لگا کر سن لے تو یہ مجچہ ہے۔الخلاصہ۔یعنی یہ قراءت نہیں ہے بلکہ اس طرح بات کہنی ہے جو کہ سمجھ میں نہ آئے۔م۔ **والجهر الخ** اور جہر کی حد یہ ہے کہ دوسرے کو سنائے۔ف۔اور ایک یا دو فرد نہیں بلکہ تمام حاضرین سن لیں تو وہ جہر ہے۔الخلاصہ۔یہی قول صحیح ہے۔ الوقایہ۔اسی قول کو شمس الائمہ حلوائیؒ نے اصح کہا ہے، اور عامہ مشائخ نے پسند کیا ہے، اور اسی پر اعتماد ہے۔المحیط۔ع۔اور یہی مختار ہے، السراجیہ اور یہی قول فقیہ ابو جعفر ہندوائیؒ کے نزدیک ہے، الحاصل فقیہ ابو جعفرؒ کے اس قول کو سبھوں نے پسند کیا اور قبول کیا ہے۔

**لان مجرد حرکة اللسان لایسمی قراءة بدون الصوت......الخ**

کیونکہ صرف زبان کی حرکت کو قراءت کرنا نہیں کہا جاتا ہے جب تک کہ آواز نہ ہو۔ف۔میں مترجم کہتا ہوں کہ اس کی وجہ فتح القدیر میں مذکور ہے، اور خود بھی ظاہر ہے، کہ آواز کے ساتھ حروف کا نکلنا ضروری ہے پھر بھی ایسا بیان آتا ہے کہ آواز کے نکلنے کی بھی ایک حد ہوتی ہے کیونکہ اس سے یہ لازم آیا ہے کہ پڑھنے والا خود اور اس کے قریب کا انسان سنے، کیونکہ اگر واقعۃ سننے کی شرط لازم ہو تو اس صورت میں جبکہ نمازی کے قریب شور و غل ہو یا خود مصلی بہرا شخص ہو یا ہوا بہت تیز چل رہی ہو یا ان جیسی کوئی دوسری مجبوری ہو جن کی بناء پر نہ سننے کی بناء پر قراءت کا فاسد ہونا لازم آئے گا، اسی لئے ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ قراءت ہونے کے لئے زبان کی حرکت مع آواز سے یہ لازم نہیں آتا کہ کان کا سننا بھی قراءت کی تعریف میں داخل ہو بلکہ صرف اس قدر لازم کہ وہ آواز اس انداز کی ہو جو سنی جاسکے، اور بہت ممکن ہے کہ فقیہ ابو جعفرؒ کی مراد بھی اتنی ہی ہو، اس وجہ سے کہ آواز بھی ہو رہی ہو اور اس کے سننے سے کوئی چیز مانع بھی نہ ہو ظاہر یہی ہے کہ وہ ضرور سنی جائے گی۔الفتح۔

**وقال الکرخی ادنی الجهر ان یسمع نفسه وادنی المخافتة تصحیح الحروف......الخ**

اور امام کرخیؒ نے فرمایا ہے کہ جہر کا کم سے کم مرتبہ یہ ہے کہ اپنے آپ کو سنائے، اور اخفاء کا کم از کم مرتبہ یہ ہے کہ حروف صحیح ہو کر نکلیں۔ف۔ اور اخفاء کا زیادہ مرتبہ یہ ہے کہ خود سنے اور اس سے زیادہ یہ ہے کہ بہت قریب کا انسان سنے، اس تعریف کی بناء پر جہر اور اخفاء میں کوئی فرق اور اختلاف باقی نہ رہا، اب جبکہ حروف صحیح ہو گئے تو یہ صرف زبان کا اشارہ نہیں ہے بلکہ حروف تو اپنے اپنے مخرج کی آواز کی کیفیت ہے، اور حروف وہ نہیں ہے جو سمجھا گیا ہے کہ بغیر آواز کے زبان حرکت کیونکہ اس طرح تو حروف کی ادائیگی اور خروج ہی نہ ہوگا، اور جب حروف کی ادائیگی ہوئی تو ضرور وہ اس لائق ہوگا کہ سنا جائے، مگر حرف کا کان تک پہونچنے کے لئے یہ بات ضروری ہے کہ آواز اتنی زور سے نکلے کہ کان تک پہونچ سکے اور یہ بھی ضروری ہے کہ سننے سے وہاں کوئی چیز مانع بھی نہ ہو، مثلاً خود کان میں بہرا پن کی بیماری نہ ہو، نیز اس جگہ دوسری کوئی آواز اس سے زیادہ زور کے ساتھ نہ ہو، اور اس کے علاوہ دوسرے بھی بہت سے مانع ہو سکتے ہیں، اس طرح قراءت کے پائے جانے کے لئے اس کے سننے کی بھی شرط کوئی حیثیت نہیں ہے۔

**لان القراءة فعل اللسان دون الصماخ......الخ**

کیونکہ قراءت تو زبان کا فعل ہے اور کان کا فعل نہیں ہے۔ف۔ یہی قول ابو بکر الاعمش فقیہ اور مالکؒ کا ہے، اور مشائخ نے کہا ہے کہ کرخیؒ کا قول قیاس کے زیادہ مطابق اور زیادہ صحیح ہے۔ع۔ اور امام محمدؒ کا قول بھی اسی کی مانند ہے، جیسا کہ عینیؒ نے ذکر کیا ہے۔

**وفی لفظ الکتاب اشارة الی هذا......الخ**

اور لفظ کتاب میں بھی اسی کی طرف اشارہ ہے، اسی بناء پر منفرد کو یہ اختیار دیا گیا ہے کہ وقت کے اندر چاہے تو جہر کرے اور خود کو سنائے اس سے معلوم ہوا کہ خود سننے سے بھی جہر پایا جاتا ہے، عینیؒ نے لکھا ہے کہ امام محمدؒ نے اصل میں یہ فرمایا ہے ان شاء قرأ فی نفسه وان شاء جهر واسمع نفسه، یعنی منفرد چاہے تو اپنے نفس میں پڑھے اور چاہے تو جہر کرے اور خود کو سنائے، پس اس عبارت میں اس بات کی تصریح پائی گئی کہ خود کو سنانا ہی جہر ہے، اور اس کے مقابل میں اپنے نفس میں پڑھنا اخفاء ہے، اور قول امام کرخیؒ کا ہے، اگر کوئی یہ کہے کہ عرف میں سنے بغیر قراءت نہیں کہلاتی ہے، تو جواب یہ ہوگا کہ مسئلہ قراءت امر شرعی ہے کہ اس میں اللہ تعالیٰ کے ساتھ مناجات ہوتی ہے، اس لئے اس میں لوگوں کے عرف کا کوئی اعتبار نہیں ہے، لیکن حلوائی وابو جعفرؒ نے کہا ہے کہ قراءت میں سننا ضروری۔ مع۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اس مسئلہ کی جیسی تحقیق کی ضرورت ہے میری نظر سے وہ نہیں گذری ہے، اور اس کی مکمل تحقیق کے لئے ایک مستقل رسالہ کی ضرورت ہے، اس تحقیق کا ماحصل (واللہ اعلم) یہ ہے کہ اخفاء اور جہر کے علحدہ علحدہ دو مرتبے ہیں، مگر ان دونوں کے درمیان ایک درمیانی حالت بھی ہے، اب اگر ظہر کی نماز میں کسی نے قراءت میں اس طرح تصحیح حروف کی کہ ان حروف کو خود نہیں سنا تو امام کرخیؒ کے فرمان کے مطابق وہ جائز ہوگی مگر ہندوانی کے نزدیک فاسد ہوگی، جیسا کہ عینیؒ میں ہے، اور اگر خود بھی وہ الفاظ سن لئے تو بالاتفاق جائز ہوگی، البتہ ہندوانیؒ کے نزدیک یہ اخفاء کا کمتر درجہ ہے، اور کرخیؒ کے نزدیک یہ جہر کا کمتر درجہ ہے، لیکن یہ بہت مشہور مسئلہ ہے کہ اخفاء کے موقع پر جہر کرنے سے سجدہ سہو لازم ہوتا ہے اس بناء پر موجودہ مسئلہ میں امام کرخیؒ کے نزدیک سجدہ سہو لازم ہونا چاہئے حالانکہ اس کے بارے میں کسی نے بھی نہیں لکھا ہے، اس کی وجہ یہی ہے کہ یہ جہر کا کمتر درجہ ہے اور اخفاء بھی ہے جبکہ تصحیح حروف ہو جانے کی صورت میں نماز جائز بھی ہوتی ہے، اور اگر اس نے اس طرح قراءت کی کہ دوسروں نے بھی سن لی تو یہ بالاتفاق جہر ہے، اور حضرت خباب بن الارتؓ نے خود رسول اللہ ﷺ کے ظہر میں قراءت کے اخفاء کرنے کی روایت کی ہے، جیسا کہ صحیح بخاری کے حوالہ سے اوپر حدیث گذر چکی ہے، اور خود خبابؓ سے ظہر وعصر میں جہراً قراءت کرنا مصنف ابن شیبہ میں مروی ہے، پس اس بات کا گمان میں آنا بھی ممکن نہیں ہے انہوں نے اپنی روایت کے خلاف خود

ہی عمل کیا ہو بلکہ صحیح بات اس میں یہی ممکن ہے کہ انہوں نے اس طرح قراءت کی کہ سننے والے کو بالجہر قراءت کرنے کا شبہ ہو گیا ہو، ساتھ ہی اس روایت میں سہو بھی نہیں پایا گیا جس سے اس بات پر دلیل ہوتی ہے کہ یہ بھی اخفاء کا ایک درجہ ہے جسے لوگوں نے جہر کہدیا ہو، اس سے یہ معلوم ہوا کہ کرخیؒ کے قول کے مطابق غیر کو سنانا اس وقت جہر مانا جائے گا جبکہ آواز اس انداز کی ہو کہ بآسانی سمجھ میں آجائے، اور ہندوائیؒ کے قول کے مطابق صرف ایک دو آدمی نہیں بلکہ حاضرین سب سن سکیں، جیسا کہ خلاصہ میں ہے۔

اور قہستانی نے اس تعریف پر یہ اعتراض کیا ہے کہ اگر جمعہ یا عیدین میں تمام مقتدی نہ سن سکیں تو اس قاعدہ کے مطابق ان کی نماز فاسد ہو جانی چاہئے، اس کا جواب شامیؒ نے یہ دیا ہے کہ صرف پہلی صف والوں کا سن لینا کافی ہے، مگر یہ جواب بھی اس لئے درست نہیں ہے کہ کبھی صف اول بھی بہت بڑی اور دائیں بائیں بہت دور تک پھیلی ہوئی ہے اس میں سننا ممکن نہیں ہے، اور اگر امام کی آواز خود بھی پست اور آہستہ ہو تو زیادہ افراد نہیں سنتے ہیں، اور حلبیؒ نے جواب دیا ہے کہ جو لوگ سننے کے موقع میں ہوں ان کا سننا کافی ہے، مگر یہ جواب بھی درست نہیں ہے کیونکہ ایسا سننا تو اخفاء کی حالت میں بھی ہو سکتا ہے جبکہ کوئی امام کے ساتھ ہو، لہٰذا یہ بات کوئی قاعدہ کی صورت میں نہ ہوئی، اس کے علاوہ اس جگہ جتنے بہرے ہوں گے وہ بھی نہیں سنیں گے، اسی طرح اگر اس جگہ شور غل ہو رہا ہو تو کانوں والا انسان بھی سننے سے معذور ہو گا، اور حق جواب یہ ہے کہ خلاصہ کے کلام کی مراد یہ ہے کہ وہ آواز اتنی بلند ہو کہ اس کے سننے سے معذور ہو گا۔

اور حق جواب یہ ہے کہ خلاصہ کے کلام کی مراد یہ ہے کہ وہ آواز اتنی بلند ہو کہ اس کے سننے میں افراد کی خصوصیت اس طرح کی نہ ہو کہ اسے فلاں فلاں سن لیتے ہیں بلکہ ایسی ہو کہ جو بھی سننے کی حیثیت میں ہو وہ سن سکے، اور غالباً حلبیؒ کی مراد بھی یہی ہو، اس جگہ یہ اعتراض نہیں ہو سکتا ہے کہ قراءت اخفاء ہونے کے باوجود سنی جاسکتی ہے اس بناء پر کہ امام اور مقتدی کی جماعت کی شرط ہے، لیکن یہ بھی ضروری ہے کہ اگر امام کے پیچھے مستقل صف ہو اور صف اول کے مقتدی جو سننے کی حیثیت میں ہوں اور ان میں سے کچھ سن لیں تو اسے جہر بھی کہنا چاہئے اور جہر کی تعریف اس پر صادق آجائے گی، اس بناء پر شمس الائمہ حلوائیؒ کا یہ قول ضعیف ہے کہ اخفاء یہ ہے کہ خود پڑھنے والا اور اس کے قریب کے مقتدی سن لیں۔ ع۔

ہاں اگر اس قریب کے لفظ سے مراد بالکل متصل شخص ہو، پھر یہ بھی واضح ہو جانا چاہئے کہ جہر کی آواز سے سب کو قراءت سنانا بھی مقصود ہو، کیونکہ اگر پوری آیت نہیں بلکہ اس کا کچھ حصہ سنائیں تو اس سے وہ قراءت کی نہیں ہو گی، چنانچہ خود رسول اللہ ﷺ بھی کبھی اخفاء کی صورت میں بھی آیتوں کے بعض ٹکڑے سنا دیتے تھے جس سے بعض صحابہ کرامؓ کو یہ معلوم ہو جاتا کہ یہ کس سورہ کی کون سی آیت ہے، مگر صف اول کے پورے افراد نہیں سن پاتے تھے، لیکن ابن ابی شیبہؒ نے جو سعید بن جبیرؓ کی ظہر کی قراءت سے متعلق یہ روایت کی ہے کہ صف اول یہ قراءت سن لیتی تھی تو اس میں اولاً محمد بن نزاحم راوی ضعیف اور متروک ہے پھر اس روایت کو اسی مفہوم پر محمول کیا جائے گا (بعض افراد کچھ سن لیا کرتے تھے) لہٰذا اگر جہر اس انداز کا ہو کہ صف اول سن لے یعنی صف اول کے مقتدی اس وقت جبکہ کوئی مانع نہ ہو سن سکتے ہوں تو بالاتفاق اس پر جہر کی تعریف صادق آجائے گی، لہٰذا اخفاء کے موقع پر اس حد تک جہر ہونے سے سجدہ سہو لازم آجائے گا۔

خلاصہ یہ ہوا کہ اخفاء کے موقع پر ایسا جہر جس میں سہو واجب ہو اس میں امام کرخیؒ اور فقیہ ابو جعفر سب کا اتفاق ہے، اور اگر قاری خود اپنی قراءت سنے تو وہ اخفاء ہے اور ایسا ہونے سے بالاتفاق سجدہ سہو لازم نہ ہو گا، تو اب ان فقہاء کے درمیان صرف اس صورت میں جبکہ خود بھی قاری نے اپنی قراءت نہیں سنی اس بات میں اختلاف ہو گا کہ اس پر قراءت کی تعریف صادق آئی یا نہیں تو امام کرخیؒ کے نزدیک یہ بھی قراءت ہو گی اور نماز درست ہو گئی، مگر اس کے برخلاف فقیہ ابو جعفر کے نزدیک یہ قراءت نہ ہوئی لہٰذا نماز باطل ہوئی، اور متاخرین فقہاء نے اسی پر فتویٰ بھی دیا ہے اور یہ بھی کہا ہے قیاس کا زیادہ تقاضا اور قول اصح امام کرخیؒ

کا قول ہے، اس تفصیل کو ذہن نشین کر لو۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

**وعلى هذا الاصل كل ما يتعلق بالنطق كالطلاق والعتاق والاستثناء و غير ذلك.**

ترجمہ:- اسی اصل کے مطابق ہر وہ حکم ہو گا جس کا تعلق بولنے سے ہو مثلاً طلاق، عتاق اور استثناء وغیرہ۔

### توضیح:- ہر ایسے امر کا حکم جس کا تعلق نطق سے ہو

**وعلى هذا الاصل كل ما يتعلق بالنطق كالطلاق والعتاق......الخ**

اور اسی اصل پر۔ ف۔ یعنی جہر اور اخفاء کی تعریف کے اختلاف مذکور کے مطابق ہی ایسے تمام مسائل میں بھی حکم مختلف ہو گا، کل ما یتعلق الخ ہر وہ مسئلہ جس کا تعلق گویائی اور نطق سے ہو مثلاً طلاق۔ ف۔ مثلاً کسی نے اپنی بیوی سے کہا تجھے طلاق ہے، مگر اس طرح سے کہا کہ یہ حروف صحیح طریقہ سے ادا تو ہوے البتہ خود نہیں سن سکا تو امام کرخیؒ کے نزدیک بیوی مطلقہ ہو گئی لیکن فقیہ ابو جعفرؒ کے نزدیک اسے طلاق نہ ہو گی بلکہ وہ بدستور اس کی بیوی رہے گی العتاق اور غلام آزاد کرنا۔ ف۔ مثلاً کسی نے اپنے غلام یا باندی سے کہا کہ تم آزاد ہو مگر اس انداز سے کہا کہ یہ حروف صحیح طور پر ادا ہو گئے البتہ انہیں خود نہیں سن سکا تو اس کا حکم بھی اسی اختلاف مذکور کے مطابق ہو گا۔

**كالطلاق والعتاق والاستثناء و غير ذلك......الخ**

اور استثناء کرنا۔ ف۔ یعنی انشاء اللہ کہنا، یہ معلوم ہونا چاہئے کہ طلاق یا عتاق کے ساتھ انشاء اللہ کا جملہ استعمال کر لینے سے اس کا اثر ختم ہو جاتا ہے، چنانچہ اگر کسی نے اپنی زوجہ سے کہا کہ تجھے طلاق ہے انشاء اللہ یا غلام یا باندی سے کہا تو آزاد ہے انشاء اللہ تو نہ طلاق ہو گی اور نہ آزادی ہو گی، البتہ ان دونوں جملوں میں صرف جملہ انشاء اللہ کو اس طرح اخفاء کے ساتھ کہا کہ خود بھی نہیں سنا پھر بھی امام کرخیؒ کے نزدیک یہ استثناء لغو ہو گا اور کہنے کا اثر مترتب ہو جائے گا عینیؒ نے کہا ہے کہ شرط کرنے کا بھی یہی حکم ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ شرط کرنے کا مطلب یہ ہے کہ طلاق یا عتاق کا جملہ استعمال کیا اور ساتھ ہی اس کے لئے کوئی شرط بھی لگا دی مگر اس میں اس طرح اخفاء کیا کہ خود بھی نہیں سنا مثلاً زور سے کہا تجھے طلاق اور اخفاء کے ساتھ کہا اگر یہ روٹی کھالی، تو فقیہ ابو جعفرؒ کے نزدیک یہ شرط بیکار ہو گی، اور بولنا صحیح نہ ہو گا، جبکہ خود بھی شرط نہ سنی ہو، ایسی صورت میں عورت نے روٹی کھائی ہو یا نہ کھائی ہو اسے طلاق واقع ہو جائے گی، اور امام کرخیؒ کے نزدیک چونکہ جملہ صحیح طریقہ سے ادا ہو گیا لہذا شرط صحیح ہو گی، اور روٹی کھالینے کی صورت میں طلاق واقع ہو جائے گی، واضح ہو کہ مذکورہ صورت میں اگر اس عورت نے اگرچہ شرط کے مطابق روٹی نہیں کھائی پھر بھی قاضی کے پاس جا کر یہ دعویٰ کیا کہ میرے شوہر نے مجھے طلاق دیدی ہے جسے ان گواہوں نے سنا یا خود مرد نے اقرار کیا تو مرد کا یہ دعوی درست نہ ہو گا کہ میں نے تو اس کے ساتھ شرط بھی لگائی تھی اور وہ مطلقہ ہو جائے گی، اگرچہ عند اللہ وہ عورت اس مرد کے لئے حلال بھی ہو، اسے ذہن نشین کر لو۔ م۔

**و غير ذلك......الخ**

اور ان کے علاوہ دوسرے مسائل کے بارے میں بھی یہی اختلافی حکم ہو گا۔ ف۔ دوسرے ایسے مسائل جن کا تعلق نطق سے ہے ان میں سے چند یہ ہیں جیسے اپنی بیوی سے ایلاء کرنا کہ واللہ میں تجھ سے ہمبستری نہ کروں گا اس طرح کہا کہ حروف کی تصحیح تو کی مگر اتنا آہستہ کہا کہ خود بھی نہیں سنا تو امام کرخیؒ کے نزدیک یہ ایلاء صحیح ہے اور اگر رجعت کرلے تو کفارہ دینا ہو گا، لیکن فقیہ ابو جعفرؒ کے نزدیک اس کہنے کا اعتبار نہ ہو گا، اور مثلاً قسم کھائے کہ اللہ کی قسم میں گوشت نہ کھاؤں گا مگر اس طرح قسم کھائی کہ خود بھی نہ سنی تو اختلاف ہے، یا خود تو جملہ سن لیا ساتھ ہی یہ شرط لگا دی کہ اگر ذبیحہ نہ ہو مگر یہ شرط نہیں سنی تو کرخیؒ کے نزدیک اس ذبیحہ کو کھا سکتا ہے، اور ہندوانیؒ کے نزدیک جھوٹا ہو جائے گا، اور مثلاً تکبیر تحریمہ جس سے نماز شروع ہوتی ہے، اور حج کے لئے

احرام باندھنا، اور ذبح کے وقت بسم اللہ کہنا، یعنی یہ باتیں اس طرح کہیں کہ جملے صحیح طریقہ سے ادا ہو گئے مگر خود نہ سنے تو ہندوانیؒ کے نزدیک نماز اور احرام شروع نہیں ہوئے، اور وہ ذبیحہ حرام اور مردار ہے، اور امام کرخیؒ کے نزدیک ساری چیزیں صحیح ہیں، اور مثلاً آیت سجدہ کی تلاوت ہے، اسی طرح دوسرے اور بھی بہت سے مسائل ہیں، مثلاً نماز کے دوران کلام کیا اس طرح پر کہ حروف صحیح ادا ہوئے مگر اس طرح کے خود بھی نہیں سنے تو کرخیؒ کے نزدیک نماز فاسد ہو جائے گی لیکن ہندوانیؒ کے نزدیک نماز درست رہے گی، اب ایسے معاملات جن میں ایجاب وقبول کرنے کی ضرورت ہوتی ہے مثلاً کسی چیز کی فروخت کے موقع پر مالکؒ نے کہا یہ چیز میں نے تمہارے ہاتھ بیچ دی مگر اس انداز سے کہا کہ الفاظ صحیح طور سے ادا ہوئے البتہ خود نہیں سنے تو امام کرخیؒ کے نزدیک اس کی طرف سے پیشکش ہو گئی یا ایجاب ہو گیا مگر فقیہ ابو جعفرؒ کے نزدیک نہیں ہوا، اسی طرح نکاح وغیرہ میں بھی ہے، اس کا نتیجہ یہ ہو گا کہ خریدار نے کچھ نہ سنا ہو پھر بھی اگر یہ کہدے کہ میں نے یہ چیز تم سے خرید لی ہے تو دیانت کے طور پر یہ بیع لازم ہو گئی امام کرخیؒ کے نزدیک، اور اگر خود سن لیا ہو تو ہندوانیؒ کے نزدیک بھی وہ بیع لازم ہو جائے گی، عینیؒ نے لکھا ہے کہ بیع کے بارے میں یہ کہا گیا ہے کہ قول صحیح یہ ہے کہ اس طرح کہنا شرط ہے کہ مشتری سن سکے، میں مترجم کہتا ہوں کہ اس قول کے مطابق کاروبار کے علاوہ ایسے جتنے بھی معاملات ہیں جن میں ایجاب وقبول کی ضرورت ہوتی ہے یہی شرط ہو گی، تصریح۔ د۔ ش کے مطابق، پھر ان مسائل سے یہ بات معلوم ہوئی کہ کچھ مسائل میں امام کرخیؒ کے قول میں احتیاط ہے مثلاً طلاق وایلاء اور قسم میں اور کچھ دوسرے مسائل میں فقیہ ابو جعفرؒ کے قول میں احتیاط ہے مثلاً نماز اور ذبیحہ وغیرہ۔ م۔ اب قراءت کی مقدار میں ہو گی۔

**وادنى مايجزىء من القراء ة فى الصلوة آية عند ابى حنيفة، وقالا ثلاث آيات قصار، او آية طويلة، لانه لايسمى قارئا بدونه، فاشبه قراء ة مادون الآية، وله قوله تعالى ﴿فَاقْرَؤُا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ من غير فصل الا ان مادون الآية خارج، والآية ليست في معناه.**

ترجمہ:- اور نماز کے اندر کم از کم جتنی مقدار کافی ہوتی ہے اس کی مقدار امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ایک آیت ہے، اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ وہ تین چھوٹی آیتیں ہیں، یا ایک بڑی آیت ہے، کیونکہ اس سے بھی کم پڑھنے والے کو قاری نہیں کہا جاتا ہے، پس اس مقدار سے کم پڑھنا ایک آیت سے پڑھنے کے مشابہ ہو گیا، اور امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے ﴿فَاقْرَؤُا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ کہ قرآن سے جتنا بھی پڑھنا تمہارے لئے آسان ہو اتنا ہی پڑھو، مگر ایک آیت سے بھی کم تو بالاجماع قراءت سے خارج ہے، اور پوری آیت اس سے کم کے معنی میں نہیں ہے۔

## توضیح:- نماز میں قراءت کی کتنی مقدار فرض ہے

**وادنى مايجزىء من القراء ة فى الصلوة آية عند ابى حنيفة......الخ**

ف. یعنی نماز میں قراءت قرآن ایک فرض رکن ہے اس طرح پر کہ یہ نہ ہو تو نماز باطل ہو جاتی ہے، اب یہ سوال ہے کہ اس کی کم سے کم کتنی مقدار فرض ہے کہ اگر وہ بھی نہ پائی جائے تو نماز باطل ہو جائے گی، اس میں ائمہ کا اس طرح اختلاف ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ایک آیت ہے۔ م۔ امام ابو حنیفہؒ سے اس مسئلہ میں تین روایتیں ہیں، نمبر ا۔ ایک آیت سے فرض ادا ہو جائے گا، اگرچہ وہ بہت چھوٹی آیت ہو۔ المحیط۔ اور یہی اصح ہے۔ الخلاصہ۔ ھ۔ نمبر ۲۔ جتنی مقدار کو قراءت قرآن کہہ سکتے ہیں، قدوریؒ نے اسی قول کو صحیح کہا ہے۔ ع۔ پھر اگر وہ آیت صرف ایک آیت جیسے مُدْهَامَّتَانِ، یا جیسے ق۔ ن۔ ص۔ کہ بعض قراء کے نزدیک ان میں سے ہر ایک ایک آیت ہے، تو امام صاحبؒ کے قول کے مطابق مشائخ کا اس میں اختلاف ہے، اور قول اصح یہ ہے کہ امام صاحبؒ کے نزدیک اس سے فرض ادا نہ ہو گا۔ شرح المجمع لابن ملک۔ الظہیریہ۔ السراج اور الفتح

القدیر۔ کیونکہ یہ تو صرف شمار کے لئے ہے اور قراءت نہیں ہے۔ ع۔ حلوائی۔

اور اگر ایک بڑی آیت ہو جیسے آیۃ الکرسی اور آیۃ المداینہ (یعنی سورہ بقرہ کی وہ آیت جس میں قرض کے لین دین کا بیان ہے) اور اگر نمازی نے اس میں سے تھوڑی ایک رکعت میں اور بقیہ دوسری رکعت میں پڑھی تو عامہ مشائخ کے نزدیک جائز ہے۔ المحیط۔ اور یہی اصح ہے۔ الکافی۔ المنیہ۔ نمبر ۳۔ اور تیسری روایت امام صاحبؒ سے کتاب الاصل میں مذکور ہے اور وہ صاحبینؒ کے قول کے مثل ہے۔ ع۔ وقالا ثلث آیات الخ اور صاحبینؒ نے کہا ہے کہ نماز کے جائز ہونے کے لئے کم از کم مقدار تین چھوٹی آیتیں یا ایک بڑی آیت ہے۔ ف۔ اور امام صاحبؒ سے بھی ظاہر الروایۃ یہی ہے، مگر کتاب میں پہلی ہی روایت مذکور ہے۔ م۔

**لانه لایسمی قارئا بدونه، فاشبه قراء ة مادون الآیة...... الخ**

یعنی صاحبینؒ کے قول کی فرضیت کی دلیل یہ ہے کہ اس مقدار سے کم پڑھنے والے کو قاری نہیں کہا جائے گا۔ فاشبہ الخ پس تین سے کم پڑھنے والا بھی ایک بھی ایک آیت سے کم پڑھنے والے کے مشابہہ ہو گیا۔ ف۔ حالانکہ ایک آیت سے کم بالاتفاق اسی وجہ سے کافی نہیں ہے کہ اسے قاری نہیں کہا جاتا ہے جبکہ اللہ تعالیٰ نے قراءت کرنے کا حکم دیا ہے۔ م۔

**وله قوله تعالی ﴿فَاقرؤُا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآن﴾ من غیر فصل الا ان مادون الآیة خارج...... الخ**

اور امام صاحبؒ کی دلیل یہ فرمان باری تعالیٰ ہے کہ اتنی مقدار پڑھو جو قرآن میں سے تمہارے لئے آسان ہو۔ ف۔ تو اس آیت میں آسان مقدار کا حکم دیا ہے۔ من غیر فصل، بغیر کسی تفصیل کے۔ ف۔ کہ وہ مقدار آیت ہو یا زیادہ، اور کلمہ "ما" قلیل و کثیر کی ہر مقدار کو شامل ہے الا ان الخ لیکن آیت سے بھی کم ہو تو یہ خارج ہے۔ ف۔ یعنی بالاتفاق خارج ہے، اور آیت سے کم تو لوگوں کی زیادہ پر تو یوں بھی لوگوں کی زبان پر آتا رہتا ہے۔ مع۔

**والآیة لیست فی معناه...... الخ**

اور پوری آیت اس سے کم کے معنی میں نہیں ہے۔ ف۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ مُدْهَآمَّتَانِ ق اور ص وغیرہ بھی تو لوگوں کے کلام میں پائے جاتے ہیں لہٰذا ان کے علاوہ جو آیتیں ہیں وہ ان کے معنی میں نہیں ہیں۔ م۔ پھر امام ابو حنیفہؒ سے یہ رجوع صحیح طور سے پایا گیا ہے کہ ایک آیت کی قراءت سے نماز جائز ہو جاتی ہے۔ ع۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ ظاہر الروایۃ سے تو یہی بات سمجھی جاتی ہے ایسی صورت میں متن والوں نے یہ قول نقل ہی کیوں کیا ہے۔ م۔

ابن الہمامؒ نے لکھا ہے کہ قراءت کی چار صورتیں ہیں، نمبر ا۔ فرض۔ نمبر ۲۔ واجب، نمبر ۳۔ سنت، نمبر ۴۔ مکروہ، اور فرض کی مقدار میں امام ابو حنیفہؒ سے تین روایتیں ہیں ان میں سے ایک تو صاحبینؒ کے قول کی طرح ہے، میں کہتا ہوں کہ ظاہر الروایۃ یہی ہے، جیسا کہ عینیؒ نے ذکر کیا ہے۔ م۔ اور واجب قراءت یعنی جس کے نہ ہونے سے نماز کا اعادہ واجب ہو گا اور اعادہ نہ ہونے سے گناہ لازم لائے، وہ پوری سورہ فاتحہ اور چھوٹی تین آیتیں یا ایک بڑی آیت ہے جو آخری دو رکعتوں اور مغرب کی تیسری رکعت کے ماسوا ہیں، اور مسنون قراءت حالت سفر و حضر میں جس کی تفصیل خود اسی کتاب میں عنقریب آئے گی، اور مکروہ یہ ہے کہ جتنی قراءت واجب ہے اس میں سے کچھ چھوڑ دی جائے، شرح الطحاوی میں ہے کہ سورہ فاتحہ کے ساتھ ایک یا دو آیت پڑھ کر ختم کرنا مکروہ ہے، مجتبیٰ میں ہے کہ اس طرح ایک بڑی آیت بھی سورہ فاتحہ کے ساتھ پڑھ لی جائے تو عامہ مشائخ کے نزدیک نماز جائز ہو گی۔ الفتح۔

عینیؒ نے لکھا ہے کہ فتاویٰ مرغینانی یعنی ظہیریہ میں ہے کہ اگر کسی نے سورہ فاتحہ کے بغیر صرف آیۃ الکرسی یا آیۃ المداینہ پڑھی تو امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق صحیح یہ ہے کہ نماز جائز نہ ہو گی، میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ قول گویا اصل کی روایت کے مطابق ہے، یا اس بناء پر ہے کہ امام صاحبؒ نے ایک آیت کے قول سے رجوع کر لیا ہے، یا اس معنی کے اعتبار سے ہے کہ واجب کی

مقدار ادا نہ ہوئی۔م۔یہ قول بعض مشائخ کا ہے، مگر عامہ مشائخ کے نزدیک جائز ہے پھر اگر اس ایک بڑی کو تھوڑی تھوڑی مقدار کر کے دو رکعتوں میں ختم کیا تو بعض مشائخ نے کہا ہے کہ نماز صحیح نہ ہوگی کیونکہ ایک میں مکمل ایک آیت نہیں پڑھی گئی، اور بعض فقہاء نے کہا ہے کہ وہ بھی چھوٹی تین آیت سے زیادہ ہوتی ہے اس لئے جائز ہوگی۔ مع۔ لیکن بہر صورت کراہت تحریمی باقی رہے گی، جب تک کہ مقدار واجب قراءت نہ کرلی جائے۔الفتح۔

اور اگر آدھی آیت یا ایک کلمہ کو اتنی بار دھرایا کہ وہ ایک آیت کے برابر ہوگئی تو بھی جائز نہ ہوگی۔ فع۔ فتاویٰ نسفی میں ہے کہ چھوٹی تین آیتوں اور بڑی ایک آیت کا پڑھنا بالاجماع جائز ہے، اور امام اعظمؒ کا ایک آیت سے رجوع کرنا صحیح ہے۔ع۔ درمختار میں لکھا ہے کہ اگر بڑی ایک آیت کو دو رکعتوں میں کسی نے پڑھا تو قول اصح یہ ہے کہ امام صاحب اور صاحبینؒ سب کے نزدیک نماز صحیح ہوگی، کیونکہ اس کی آدھی آیت بھی چھوٹی تین آیتوں سے زیادہ ہے۔الحلبی۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ مذکورہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ سورۂ فاتحہ پوری پڑھی ہو اور اس کے علاوہ بڑی آیت سے بھی نصف پڑھی ہو، کیونکہ پوری طویل آیت پڑھ لینے میں بھی اختلاف ہے جیسا کہ گذر چکا ہے۔م۔ نوادر میں امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ اگر کوئی شخص صرف الحمدللہ رب العلمین پڑھ سکتا ہے تو وہ اسی کو ہر رکعت میں ایک بار پڑھتا رہے، اور اسے مکرر نہ پڑھے، ایسے شخص کی نماز جائز ہوگی، اور یہی قول امام ابو حنیفہؒ کا بھی ہے، اور مبسوط بکرؒ میں ہے کہ سنت ادا ہونے میں بڑی ایک آیت تین آیتوں کے برابر ہوتی ہے۔ع۔

## ایک اشکال اور اس کا حل

جبکہ قراءت کی مذکورہ قسمیں اصل میں موجود ہیں یعنی فرض، واجب اور مسنون کی مقدار تو پھر اس قول کے کیا معنی ہیں کہ پوری سورہ بقرہ پڑھ لینے سے بھی فرض ہی کی ادائیگی ہوگی، اسی طرح رکوع و سجود میں جتنی بھی دیر کی جائے وہ کل فرض ہی ادا ہوگا، ایسی صورت فرض اور سنت کی ادائیگی کیونکر ہوگی، اکثر علماء کے کہنے کے مطابق جواب اصح یہ ہے کہ فرمان باری تعالیٰ ﴿فَاقْرَءُوْا مَا تَيَسَّرَ...... الخ﴾ کا تقاضا یہ ہے کہ ایک آیت پڑھ لینے سے اس حکم کی تعمیل ہوگی، اس طرح ایک آیت پڑھی یا اس سے زائد پڑھیں بہر صورت فرض ادا ہوا، اور سنت کے معنی ہوں گے اس فرمان کی وہ حد جو رسول اللہ ﷺ نے مقرر کر دی ہے یعنی چالیس سے سو آیتوں تک۔الفتح۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اس جواب سے اشکال دور نہ ہوا کیونکہ امام کو مثلاً تین آیتوں کے بعد سہو ہو گیا اور غلطی بھی ایسی ہوئی جو مفسد صلوٰۃ ہو تو اس حیثیت سے کہ فرض قراءت مقدار کے بعد ہوئی ہے نماز صحیح ہونی چاہئے، تو اگر پوری قراءت ہی فرض مان لی جائے تو ایسی صورت میں یہ مفسد نماز فرض کے درمیان پایا گیا ہے اس لئے نماز فاسد ہو جانی چاہئے، اس اشکال سے بچنے کے لئے یہ کہا جا سکتا ہے کہ شاید تحقیقی جواب یہ ہو کہ فرمان باری تعالیٰ ﴿فَاقْرَءُوْا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْاٰنِ﴾ سے مطلقاً قراءت مراد ہے اسی بناء پر ایک آیت پڑھنے سے بھی فرض ادا ہوا اور زیادہ پڑھنے سے بھی فرض ادا ہوا، البتہ زیادہ پڑھنے کی صورت میں اگر تین آیتیں پڑھی ہیں تو واجب بھی ادا ہو گیا اور اگر مثلاً فجر میں چالیس سے سو آیتیں پڑھیں تو سنت بھی ادا ہو گئی، اس طرح تین صورتوں میں سے کسی بھی صورت پر عمل ہونے فرض کے حکم پر عمل ہو گیا، اس کے بعد مسنون قراءت پڑھنے سے سنت کی ادائیگی کے ساتھ فرض اور واجب کی بھی ادائیگی ہوگی، اور جب واجب قراءت کی تو اس سے فرض اور واجب کی ادائیگی ہوگئی البتہ سنت باقی رہ گئی، اور اگر صرف مقدار فرض قراءت کی تو واجب اور سنت باقی رہ گئی صرف فرض کی ادائیگی ہوئی، اچھی طرح سمجھ لو، واللہ تعالیٰ اعلم۔م۔

اور مکروہ قراءتوں میں سے چند صورتیں یہ ہیں امام کے پیچھے قراءت کرلی، یا کھڑے ہونے کی قدرت ہونے کے باوجود کچھ

بیٹھ کر پڑھنا، یا کسی نماز کے لئے کوئی خاص سورہ اس طرح متعین کرلینا کہ اس کے ماسوا دوسری کوئی قراءت نہ کی جائے۔ الفتح۔ اور یہ آیت پاک ﴿فَاقْرَؤُا مَا تَيَسَّرَ﴾ الآیۃ جب مطلق مان لی گئی تو اس امام اعظمؒ کے نزدیک اس کا فرد کامل ایک آیت ہوگی اور صاحبینؒ کے نزدیک تین آیتیں ہوں گی، اور اسی قول میں احتیاط کا پہلو بہت زیادہ ہے، اس طرح بہر صورت فرض کی ادائیگی سے سبکدوشی ہو جاتی ہے۔

واضح ہو کہ صرف قٓ یا صٓ یا نٓ وغیرہ پڑھ لینے سے امام اعظمؒ کے نزدیک نماز جائز نہ ہوگی، اور قہستانی کی متابعت میں در مختار میں کہا گیا ہے کہ اگر کوئی حاکم ان کلمات کے پڑھنے پر بھی جواز کا حکم دیدے تو جائز مان لی جائے گی، اس طرح یہ صورت بنتی ہے کہ کسی شخص نے اپنے غلام سے کہا کہ اگر آج میں نے اس نفل میں قراءت کی تو تم آزاد ہو، اس کے بعد اس نے صرف قٓ یا نٓ جیسے کلمات میں سے کچھ پڑھا اور سورہ فاتحہ نہیں پڑھی پھر وہ کسی ایسے قاضی کے پاس جاکر مدعا ظاہر کیا جس کے اجتہاد میں یہ ہو کہ اتنی قراءت سے بھی نماز جائز ہے اور اس نے غلام کو آزاد ہونے کا حکم لگادیا تو اس کا یہ حکم لگانا جائز مان لیا جائے گا۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اس جگہ غلطی کی گنجائش ہے، اور حق بات یہ ہے کہ اس اجتہادی مسئلہ میں قاضی کا حکم صحیح ہے کیونکہ وہ مجتہد ہے، اس لئے ہر شخص پر آزادی کا حکم ماننا لازم ہے لیکن دیانت داری کا تقاضا یہ ہے کہ اس شخص کا فتویٰ ہو یا اس نے اپنے اجتہاد سے یہ جانا ہو کہ اتنی قراءت سے نماز جائز نہیں ہوتی ہے تو اس پر اس نفل کی قضاء کرنی لازم ہوگی لیکن قاضی کا حکم بھی اس پر لازم ہوگا، اس پر وہ غلام آزاد ہو جائے گا اور اس کے مالک کو غلام کے بارے میں کچھ اعتراض کرنا درست نہ ہوگا، یہی تحقیق صحیح ہے۔ فافہم۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

نماز میں جتنی قراءت کرنی فرض ہے اتنی یاد کرنا بھی ہر شخص کے لئے فرض عین ہے۔ ت۔ میں مترجم کہتا ہوں یہ حکم تو عمل کے لئے ہے اور عمل میں چونکہ فرض و واجب دونوں برابر ہیں تو یہ کہنا زیادہ مناسب ہے کہ جتنی قراءت کرنی واجب ہے ہر شخص کے ذمہ اتنی یاد کرلینی لازم ہے، البتہ جب تک ایک ہی آیت ہو اس سے زیادہ یاد نہ ہو اسی ایک سے اس کی نماز جائز ہو جائے گی اور وہ گنہگار بھی نہ ہوگا، بشرطیکہ سورہ فاتحہ اور اس کے علاوہ کم از کم تین آیتیں یاد کرتا رہتا ہو۔ م۔ اور پورے کلام مجید کو یاد رکھنا فرض کفایہ ہے۔ ت۔ یہانتک کہ اگر علاقہ کے لوگوں میں سے کسی نے بھی حفظ نہیں کیا تو سب گنہگار ہوں گے، اور اگر کسی نے بھی حفظ کرلیا تو بقیہ کسی سے بھی مطالبہ باقی نہ رہے گا۔ م۔ البتہ باقی لوگوں کے لئے حفظ کرنا نفل عمل سے بھی افضل ایک سنت ہے۔ د۔ بلکہ بہت زیادہ پسندیدہ سنت مؤکدہ ہے۔ م۔ فرض کے علاوہ باقی حصہ کو یاد کرنا نفل سے افضل ہے، اور باقی قرآن سیکھنے سے فقہ سیکھنا افضل ہے، اور تمام فقہ سے چارہ نہیں ہے۔ الفتح۔

قرآن پاک یاد کرکے بھول جانا بہت بری بات ہے، مگر حرام ہونے کا حکم اس وقت ہوگا جبکہ دیکھ کر بھی نہ پڑھ سکے۔ ھ۔ وغیرہ، جن لوگوں کو قرآن حفظ کرنا سنت ہے مقدار فرض کے علاوہ ان کے لئے اس کے حفظ کرنے کے مقابلہ میں فقہ سیکھنا افضل ہے۔ د۔ فقہ کی کتابوں میں ایسا ہی لکھا ہوا ہے، اس مسئلہ میں تحقیقی بات یہ ہے کہ ہر شخص کو فقہ کے مسائل سیکھنے کی جتنی ضرورت ہے اس پر اتنا سیکھنا فرض ہے خواہ وہ شخص مرد ہو یا عورت ہو، لیکن نماز، روزہ، حج اور زکوۃ کے مسائل میں سے زکوۃ کے مسائل سیکھنے اسی وقت لازم ہوں گے جبکہ مال کا مالک ہو چکا ہو، اسی طرح حج کے مسائل کا جاننا اس وقت لازم ہوگا جبکہ مال کا مالک ہو چکا ہو، اس طرح مال کے پائے جانے سے پہلے صرف اتنا ہی جاننا لازم ہوگا کہ اسلام کا رکن زکوۃ اور حج بھی ہے دوسرے ارکان کی طرح، مال آجانے کے بعد مقدار نصاب زکوۃ مقدار اور ادائیگی کی شرائط وغیرہ اور ان کے مسائل جاننے ہوں گے، اور اپنے متعلقہ ضروری مسائل سے زائد سیکھنا فرض کفایہ ہے، یہانتک کہ اگر علاقہ کے سب لوگ سیکھنا چھوڑ دیں تو سب گنہگار ہوں گے،

اور اگر کسی نے بھی سیکھ لئے تو باقی لوگوں کے ذمہ سے بھی ذمہ داری اور ان سے مطالبہ ختم ہو جائے گا، اور وہی فقیہ سب کی

ضرورتیں پوری کرے گا۔

پھر زمانہ گذرنے کے ساتھ ساتھ ایسے مسائل بھی پیدا ہوتے رہتے ہیں جو پہلے نہیں تھے اور ان سے شریعت کے مسائل بھی متعلق ہوتے رہتے ہیں اس لئے اس بات کی بھی ضرورت ہوگی کہ ان کے حل کرنے کے لئے اجتہاد کی قوت بھی حاصل کی جائے، اسی لئے یہ کہا گیا ہے کہ اجتہاد بھی فرض کفایہ ہے اس لئے اگر علاقہ کے سارے مسلمان اس کمال کے حاصل کرنے سے منہ موڑ دیں تو سب گنہگار ہوں گے، پس اس جگہ یہ بات معلوم ہوگئی کہ جن لوگوں نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ علامہ نسفی پر اجتہاد کا دروازہ بند ہو گیا ہے ان کا یہ قول قابل تعجب ہے، اس طرح سے کہ انہوں نے علم غیب کا دعویٰ کیا ہے جیسا کہ مولانا بحر العلوم نے ارکان اربعہ میں لکھا ہے۔

دوسرے یہ کہ ان لوگوں نے پچھلوں کے ذمہ سے فرض کفایہ کو ساقط کر دیا ہے اور اب اجتہاد کی ضرورت نہیں ہے لہٰذا اس کے حاصل کرنے کی کوشش نہ کرو یہ کہہ کر سب کو گنہگار کر دیا ہے، تیسرے یہ کہ اگر اللہ تعالیٰ نے کسی بندہ کو اجتہاد کی ایک گونہ صلاحیت بھی دی ہے اور وہ اپنی اس صلاحیت سے کام لینے لگا تو عوام اس کے مخالف ہو گئے یہ کہتے ہوئے کہ اجتہاد کا دروازہ بند ہو جانے کے بعد اب اجتہاد کرنے والا مدعی کاذب ہے، اور اس کی وجہ سے فتنہ و فساد برپا ہو گئے، جبکہ اس کا باعث صرف صرف غلط دعویٰ اور بدترین قول ہے، اور مجھے سخت تعجب ہے کیونکہ اسلام کی جڑ کاٹنے کے لئے خود ہی شیطان کے ہاتھ میں دھار اور ہتھیار دیدئے گئے ہیں، کیونکہ ایسے قول کے مفاسد بے شمار ہیں، اس لئے انا للہ وانا الیہ راجعون، ایسے مواقع میں بہت محتاط رہنے کی ضرورت ہے اور وہی خدا سید ھی راہ کی ہدایت دینے والا ہے۔م۔

اگر کسی جگہ کے تمام لوگوں نے قرآن حفظ کرنا چھوڑ دیا ہو تو اس جگہ فقہ حاصل کرنے سے کہیں بہتر حفظ کرنا ہے۔ش۔م۔

پوری سورہ فاتحہ کے علاوہ کوئی ایک سورہ یا چھوٹی تین آیتیں حفظ کرنا واجب ہے ہر مسلمان مرد اور عورت پر۔ت۔م۔ھ۔ (اور اب آئندہ قراءۃ مسنونہ کا بیان ہوگا)۔

**وفي السفر يقرأ فاتحة الكتاب واى سورة شاء، لما روى ان النبى عليه السلام قرأ في صلوة الفجر في سفره بالمعوذتين، ولان للسفر اثرا في اسقاط شطر الصلوة، فلأن يؤثر في تخفيف القراء ة اولى، وهذا اذا كان على عجلة من السير، وان كان في امنة وقرر يقرأ في الفجر نحو سورة البروج وانشقت، لانه يمكنه مراعاة السنة مع التخفيف.**

ترجمہ:- اور نمازی حالت سفر میں سورہ فاتحہ کے ساتھ جون سی سورہ چاہئے پڑھے، اس لئے یہ مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حالت سفر میں نماز فجر پڑھتے ہوئے قُلْ اَعُوْذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ اور قُلْ اَعُوْذُ بِرَبِّ النَّاسِ پڑھی ہیں، اور اس لئے بھی کہ سفر کا ایک اثر ہے آدھی نماز کے ساقط کر دینے میں اس لئے یہ بات زیادہ بہتر ہے کہ قراءت کی کمی میں بھی اس کا اثر موجود ہو، یہ حکم اس حالت میں ہے کہ چلنے میں جلدی ہو، اور اگر امن اور اطمینان حالت میں ہے تو وہ فجر کی نماز میں سورہ بروج اور انشاق جیسی سورتیں پڑھے، کیونکہ اس کے پڑھنے میں تخفیف کے ساتھ سنت کی رعایت بھی ممکن ہو جائے گی۔

## توضیح:- قراءت مسنونہ، سفر کی حالت میں تخفیف قراءت

**وفي السفر يقرأ فاتحة الكتاب واى سورة شاء......الخ**

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ف۔ اگرچہ سورہ چھوٹی ہی ہو تو اس سے بھی سنت ادا ہو جائے گی لما روی الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ف۔ یعنی فاتحہ سے زائد پہلی رکعت میں سورہ فلق اور دوسری میں سورہ ناس پڑھی، یہ حدیث ابوداؤد و نسائی نے عقبہ بن عامرؓ سے روایت کی ہے، اور اس میں یہ بھی ہے کہ جب رسول اللہ ﷺ فجر کی نماز کے لئے ٹھہرے تو لوگوں کو ان ہی

دونوں سورتوں سے نماز پڑھائی، اس کی سند میں ایک راوی قاسم ہیں جو معاویہ کے راوی ہیں اور امام یحیی بن معین وغیرہ نے ان کی توثیق کی ہے اگرچہ کچھ دوسرے لوگوں نے اس میں کلام بھی کیا ہے، اور اس حدیث کو ابن حبان نے اپنی کتاب صحیح میں اور حاکم نے مستدرک میں روایت کی ہے۔ مفع۔ اور حق بات یہ ہے کہ حدیث حسن ہے۔ ف۔ خلاصہ یہ ہے کہ یہ حدیث قراءت میں تخفیف کرنے پر دلالت کرتی ہے۔

**ولان للسفر اثرا فی اسقاط شطر الصلوة، فلأن یؤثر فی تخفیف القراء ة اولی......الخ**

اور دوسری دلیل یہ بھی ہے کہ جبکہ سفر آدھی نماز ختم کر دیتا ہے (یعنی چار رکعت والی کو دو رکعت میں قصر کر دیتا ہے) تو بدرجہ اولیٰ قراءت میں تخفیف کر دے گا۔ ف۔ اگرچہ ابتداء اسلام میں نماز میں دو ہی رکعتیں فرض ہوئی تھیں مگر بعد میں حضر یعنی اقامت کی حالت میں بڑھادی گئیں البتہ سفر میں وہی دو رکعتیں باقی رکھی گئیں جیسا کہ حضرت عائشہؓ سے صحیح مسلم میں ہے، اس لئے فرض میں زیادتی مسلم رہی، لیکن سفر کی احتمالی تکلیف نے اس میں تخفیف رکھی اس طرح پر کہ اس میں زیادتی نہیں کی گئی، لہٰذا بدرجہ اولی سفر قراءت کی تخفیف کو لازم کرے گا۔

**وھذا اذا کان علی عجلة من السیر، وان کان فی امنة وقرار یقرأ فی الفجر نحو......الخ**

اور تخفیف قراءت کا یہ حکم اس صورت میں ہوگا جبکہ مسافر کو جانے کی جلدی ہو رہی ہو۔ ف۔ یعنی سفر میں جارہا ہو اور اتر کر نماز پڑھ لی وان کان الخ اور اگر حالت امن وحالت قرار میں۔ ف۔ یعنی کسی منزل پر ٹھہر گیا ہو کہ یہاں ٹھہر کر اطمینان سے سفر میں روانہ ہوگا تو یقرأ الخ تو فجر میں سورہ بروج اور سورہ انشقت جیسی سورتیں پڑھے گا۔ ف۔ یعنی وَ السَّمَاءِ ذَاتِ الْبُرُوْجِ الخ اور اِذَا السَّمَاءُ انْشَقَّتْ۔

**لانه یمکنه مراعاة السنة مع التخفیف......الخ**

کیونکہ اس کے لئے یہ ممکن ہوگا کہ تخفیف قراءت کے ساتھ سنت کو بھی بجالائے۔ ف۔ اور بحر الرائق میں یقین کے ساتھ کہا ہے کہ جامع صغیر میں کہا ہے کہ سفر کی رفتار کی حالت میں اور امن واقرار کی دونوں حالت میں قراءت کی تخفیف ہونی چاہئے کیونکہ مذکورہ حدیث کا حکم مطلق ہے اور اسی قول کو ترجیح حاصل ہے، لیکن نہر الفائق میں اس دلیل کو رد کر دیا ہے، اور مصنفؒ کی تفصیل ترجیح دی ہے۔ د۔ اسی قول پر تمام شارحین متفق ہیں، اور امیر الحاج نے بھی منیہ کی شرح میں اسی پر اتفاق کیا ہے۔ م۔

**ویقرأ فی الحضر فی الفجر فی الرکعتین باربعین اية اوخمسین اية سوی فاتحة الکتاب ویروی من اربعین الی ستین ومن ستین الی مائة وبکل ذلك ورد الاثر ووجه التوفیق انه یقرأ بالراغبین مائة وبالکسالی اربعین وبالاوساط مابین خمسین الی ستین وقیل ینظر الی طول اللیالی وقصرها والی کثرة الاشغال و قلتها.**

ترجمہ:- اور اقامت کی حالت کی فجر کی دو رکعتوں میں سورہ فاتحہ کے علاوہ چالیس یا پچاس آیتیں پڑھے، اور یہ بھی روایت کی جاتی ہے کہ چالیس سے ساٹھ اور ساٹھ سے سو آیتوں تک پڑھے، ان میں سے ہر ایک قول کی دلیل میں اثر موجود ہے، ان سب میں توفیق دینے کی صورت یہ ہے کہ مقتدیوں میں جو لوگ قراءت سننے کے زیادہ راغب ہوں ان میں سو آیتیں اور جو لوگ سست ہوں ان میں چالیس آیتیں اور جو لوگ درمیانی قسم کے ہوں ان میں پچاس آیتوں سے ساٹھ آیتوں تک پڑھے، اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ رات کے بڑے ہونے اور چھوٹے ہونے کو دیکھ کر اسی طرح نمازیوں کی مشغولیتوں کے زیادہ اور کم ہونے کا خیال رکھ کر قراءت کرے۔

توضیح:- اقامت کی حالت میں فجر کی نماز میں مسنون قراءت کی مقدار و فرائض وتراویح اور تہجد میں پڑھنے کا طریقہ، فرض کی ایک رکعت میں فاتحہ کے علاوہ دو سورتیں جمع کرنا

**ویقرأ فی الحضر فی الفجر فی الرکعتین باربعین اية اوخمسین اية......الخ**

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ف۔اور جب دونوں رکعتوں کی مقدار بتائی گئی تو اس حساب سے ہر رکعت میں بیس یا پچیس آیتیں ہوئیں جیسا کہ عینی میں ہے، ویروی الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ف۔چنانچہ حضرت جابر بن سمرہؓ کی روایت میں سورہ قٓ اور اس جیسی سورت کی روایت کی گئی ہے، جیسا کہ مسلم نے اس کی روایت کی ہے، اور ابوہریرہؓ کی روایت میں ساٹھ سے سو تک کے درمیان کی روایت ہے، اور حضرت ابن حبان اور ابن عمرؓ سے سورہ صافات اور حضرت جابر بن سمرہؓ سے سورہ واقعہ جیسی سورت کا بیان ہے۔ز۔ف۔ع۔اور عمرو بن حریث کی حدیث میں اِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ ہے، مسلم وغیرہ نے اس کی روایت کی ہے، اور عبداللہ بن السائب کی روایت میں سورہ المومنون ہے، جیسا کہ ترمذی میں ہے، اور بخاری میں بھی یہ تعلیق کے طور ہے، اور حضرت ابوبکرؓ نے سورہ بقرہ دونوں رکعتوں میں پڑھی ہے۔المالک۔اور حضرت عثمانؓ سورہ یوسف پڑھا کرتے تھے۔المالک۔اور حضرت عمرؓ نے سورہ یوسف اور سورہ حج پڑھی ہے۔المالک۔یعنی اس وقت جب بالکل ابتدائے وقت میں جماعت کھڑی کی گئی، جیسا کہ روایت میں اس کی تصریح بھی ہے، اور حضرت ابن عباسؓ نے رسول اللہ ﷺ کی طرف منسوب کرتے ہوئے کہا ہے کہ جمعہ کے دن فجر کی نماز میں الم تنزیل السجدہ اور هَلْ اَتٰى عَلَى الْاِنْسَانِ حِيْنٌ مِّنَ الدَّهْرِ پڑھتے، اور جمعہ کی نماز میں سورہ جمعہ اور سورہ منافقون پڑھتے بخاری کے علاوہ باقی ائمہ خمسہ نے اس کی روایت کی ہے، اور حضرت معاذ بن عبداللہ الجہنیؓ کی روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فجر کی ہر رکعت میں اِذَا زُلْزِلَتْ پڑھی ہے۔ابوداؤد۔خلاصہ یہ ہے کہ چونکہ روایتوں اور آثار میں بہت زیادہ اختلاف ہے اس لئے ائمہ مذہب کی روایتیں بھی مختلف ہیں۔

ووجه التوفيق انه يقرأ بالراغبين مائة وبالكسالى اربعين ......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ف۔یعنی مذکورہ مقدار مجموعۃً دونوں رکعتوں میں ہوں۔وقیل الخ اور کہا گیا ہے کہ راتوں کی درازی و کمی کو دیکھے۔ف۔اس لئے ہمارے یہاں جاڑے کی راتوں میں زیادہ اور باقی راتوں میں کم پڑھے۔

والى كثرة الاشغال و قلتها......الخ

اور امام اپنے مقتدیوں کی مصروفیتوں کی زیادتی و کمی کا خیال کر کے قراءت کرے۔ف۔جیسے وقت کی گنجائش اور ابتدائے وقت اور آخری وقت کا خیال کرے، یعنی غلس یا اندھیرے میں نماز شروع کرے تو زیادہ پڑھے، اور اسفار یا آخری وقت میں پڑھے تو قراءت میں کمی کرلے، اور بندہ مترجم نے اوپر توفیق دے دی ہے کہ غلس و اسفار میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اس طرح سے کہ صبح صادق کے بعد جو وقت ہوتا ہے اس کے حصہ میں غلس بھی ہے اور اسفار بھی ہے، لیکن ابتدائی حصوں میں غلس زیادہ ہوتا ہے اور اسفار کم ہوتا ہے، نیز رات کے غلس یا اندھیرے کے مقابلہ صبح صادق کے وقت اسفار زیادہ ہوتا ہے، اسی طرز اور خیال پر احادیث و آثار میں توفیق دینا افضل و اولی ہے، اور ایک بہت بڑی بات جو خیال رکھنے کی ہے کہ سورج نکلنے تک کے وقت کو نماز اور ذکر و تسبیح میں مشغول رکھنے کے لئے امام اپنے حسن تدبیر سے مقتدیوں کے واسطے تدبیر کرے بالخصوص اس زمانہ میں۔م۔اگر حالت اقامت میں بھی کچھ جلد بازی یا پریشانی کی کیفیت ہو تو مثلاً وقت تنگ ہو یا جان یا مال کا خوف ہو تو اسی انداز سے پڑھے کہ وقت کے اندر نماز ہو جائے یا خطرہ میں مبتلا نہ ہونا پڑے۔الزاہدی۔واضح ہو کہ سورہ فاتحہ ہر حالت میں ایک طرح سے واجب ہے، لیکن وقت کی انتہائی کمی کی صورت میں اگر پوری سورہ فاتحہ پڑھنے سے وقت ختم ہونے کا اندیشہ ہو تو صرف فرض مقدار پڑھنے پر ہی کفایت کرلے، جیسا کہ اس کی تصریح موجود ہے۔م۔

قال وفى الظهر مثل ذلك لاستوائها فى سعة الوقت، و قال فى الاصل او دونه، لانه وقت الاشتغال، فينقص عنه تحرزا عن الملال، والعصر والعشاء سواء يقرأ فيهما بالاوساط المفصل وفى المغرب دون ذلك فيها بقصار المفصل، والاصل فيه كتاب عمر الى ابى موسى الاشعرى ان اقرأ فى الفجر والظهر بطوال المفصل، وفى العصر والعشاء باوساط المفصل، وفى المغرب بقصار المفصل، ولان مبنى المغرب على العجلة، والتخفيف اليق بها، والعصر والعشاء يستحب فيهما التأخير،

وقد يقعان بالتطويل في وقت غير مستحب، فيوقت فيهما بالاوساط.

ترجمہ :- ظہر میں بھی اسی (فجر) کی طرح قراءت کرے کیونکہ یہ دونوں اوقات نماز کی گنجائش کے اعتبار سے برابر برابر ہیں، اور کہا ہے اصل میں کہ اس ظہر میں اس فجر سے کچھ کم پڑھے، کیونکہ یہ ظہر کا وقت کاموں میں مشغول رہنے کا وقت ہے اس لئے پہلے کے مقابلہ میں کچھ کم کرے ملال اور گرانباری سے بچنے کے خیال سے، اور عصر اور عشاء کا حکم برابر ہے، ان دونوں وقتوں میں اوساط مفصل سے پڑھے، اور مغرب اس سے بھی کم ہے اس لئے اس میں قصار مفصل سے پڑھے، اس سلسلہ میں اصل حضرت عمرؓ کا فرمان ہے جو حضرت موسیٰ اشعریؓ کو انہوں نے لکھا تھا کہ تم فجر اور ظہر میں طوال مفصل سے پڑھو، اور عصر اور عشاء میں اوساط مفصل سے اور مغرب میں قصار مفصل سے پڑھو، اور اس لئے بھی کہ مغرب کی بنیاد جلدی پر ہے، اور کبھی ان دونوں وقتوں میں طول دینے سے غیر مستحب وقت بھی آجاتا ہے اس لئے ان دونوں وقتوں کے لئے اوساط کو ہی مقرر کیا گیا ہے۔

## توضیح :- ظہر، عصر، مغرب اور عشاء کے اوقات میں قراءت مسنون

قال وفي الظهر مثل ذلك لاستوائها في سعة الوقت......الخ

اور ظہر کی نماز میں اسی جیسی قراءت کرے۔ف۔ یعنی جو قراءت فجر کی نماز ہی میں ذکر کی گئی ہے۔ لاستوائهما الخ کیونکہ دونوں نمازیں وقت کی گنجائش کے اعتبار سے برابر ہیں۔

و قال في الاصل او دونه، لانه وقت الاشتغال، فينقص عنه تحرزا عن الملال......الخ

اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے اصل یعنی کتاب مبسوط میں او دونه یا فجر سے کم پڑھے۔ف۔ یعنی کمی بھی جائز ہے، کیونکہ ظہر کا وقت کاموں میں مشغول ہونے کا ہے۔ فينقص الخ تو فجر کے مقابلہ میں کمی کردے مقتدین کی گرانباری سے بچنے کے لئے۔ف۔ کیونکہ عادت الٰہی میں دلوں پر ملالت اور گرانباری کا آنا بہت برا ہوتا ہے، اس لئے فقیہ امام کا فرض یہ ہے کہ مستحب قراءت میں زیادتی کرنے کے لئے کسی مسلمان کو گرانباری نہ بنائے، میں مترجم کہتا ہوں کہ حضرت جابر بن سمرہؓ کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ ظہر میں وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَىٰ پڑھا کرتے تھے، اور عصر میں بھی اس جیسی سورت، لیکن فجر میں اس سے طویل سورہ پڑھتے، مسلم، ابوداؤد اور نسائی نے اس کی روایت کی ہے، اور براءؓ کی حدیث سے لقمان اور ذاریات کا پڑھنا معلوم ہوتا ہے، نسائی۔ م۔

والعصر والعشاء سواء يقرأفيهما بقصار المفصل......الخ

اور عصر اور عشاء برابر ہیں۔ف۔ مسنون قراءت کی مقدار کے بارے میں، یعنی دونوں میں اوساط مفصل سے قراءت کرے۔ف۔ واضح ہو کہ قرآن کریم کی آخری حصہ کی کئی سورتیں مفصلات کہلاتی ہیں ان میں طوال، اوساط اور قصار مفصل تین قسموں میں منقسم ہوتی ہیں، اور طوال کی ابتداء کہاں سے ہوتی ہے اس میں دو اقوال ہیں، نمبر ا۔ یہ کہ سورہ حجرات سے ابتداء ہوتی ہے، نمبر ۲۔ یہ کہ سورہ قٓ سے سورہ بروج تک ہے، اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ سورہ عبس تک ہے، اور اوساط مفصل سورہ إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ سے سورہ وَالضُّحَىٰ تک ہے اور اس کے بعد کی سورتیں قصار مفصل ہیں، قاضی خان وغیرہ۔ ع۔ف۔ اور یہ تینوں نام ہمارے اسلاف میں بھی مشہور تھے، اور حضرت بریدہؓ کی مرفوع حدیث میں عشاء کی قراءت میں والشمس ضحها اور اس جیسی سورتوں کا بیان ہے، النسائی اور الترمذی، اور سفر کی ایک رکعت میں والتين والزيتون پڑھتے تھے، یہ روایت حضرت براءؓ سے صحاح ستہ میں موجود ہے، اور حضرت جابر بن سمرہؓ سے ایک حدیث مرفوعاً ہے کہ ظہر و عصر میں سورۃ بروج و طارق کی قراءت کی ہے، النسائی، ابوداؤد اور الترمذی، اور ظہر ہی کی مانند فجر اور عصر بھی ہیں کہ ان میں وقت کی بہت گنجائش ہے، البتہ ضرورتیں زائد ہونے کی وجہ سے ان میں مشغولیت رہتی ہے۔ مع۔

وفي المغرب بقصار المفصل......الخ

اور مغرب میں اس سے کم یعنی مغرب کی نماز میں قصار مفصل پڑھے۔ف۔ حضرت ابن عمرؓ سے مرفوعا روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ مغرب میں قُلْ یَا اَیُّھَا الْکَافِرُوْنَ اور قُلْ ھُوَ اللہُ اَحَدٌ پڑھا کرتے تھے، ابن ماجہ نے اس کی روایت کی ہے، اور ابن مسعودؓ نے بھی سورہ اخلاص پڑھی ہے، ابوداؤد، اور حضرت ابو بکرؓ نے قصار مفصل سے ہر رکعت میں سورہ پڑھی ہ، موطامالک۔

**والاصل فیه کتاب عمر الی ابی موسی الاشعری ان اقرأ فی الفجر والظهر بطوال المفصل......الخ**

اور اس بارے میں اصل خلیفہ امیر المومنین حضرت عمر بن الخطابؓ کا فرمان ہے جو انہوں نے اپنے عامل ابو موسیٰ اشعریؓ کو لکھا تھا۔ف۔ یہ روایت عبد الرزاقؒ اور ابن شاہینؒ نے مختصراً بیان کی ہے، اور ترمذیؒ نے اس کا حوالہ دیا ہے، ان اقرأ الخ یہ لکھا تھا کہ فجر میں پڑھا کرو۔ع۔(ا)ع۔ عبد الرزاق۔ن۔ ابن شاہین۔م۔ صرف مصنفؒ کی روایت ہے۔ن۔

**والظهر بطوال المفصل......الخ**

اور ظہر میں۔م۔ طوال مفصل کو۔ف۔ اور ظہر میں اور اوسط مفصل کو۔ن اور عصر میں۔اور عشاء میں۔ع۔ن۔اوسط مفصل کو وفی المغرب اور مغرب میں قصار مفصل کو ع۔ن۔ف۔ اس سے معلوم ہوا کہ صاحب ہدایہؒ نے ظہر میں طوال مفصل کی ــــــــ روایت کی ہے اور ابن شاہینؒ کی روایت میں اوساط مفصل ہے، لیکن عبد الرزاق اور ابن شاہینؒ کی روایت میں نماز عصر کا بالکل ذکر نہیں ہے، ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ میں نے ظہر میں طوال مفصل کی روایت نہیں دیکھی ہے بلکہ ترمذیؒ نے اس فرمان کا حوالہ دیا تو ظہر میں اوساط مفصل ذکر کیا ہے، البتہ حضرت ابو سعید خدریؓ کی حدیث میں ہے کہ ظہر کی ہر رکعت میں تقریباً تیس آیتیں پڑھتے تھے، جیسا کہ صحیح مسلم میں ہے، اس بناء پر یہ روایت طوال مفصل کے مطابق ہو گئی۔مف۔

بہر صورت مغرب میں قصار مفصل پر سب متفق پائے گئے، البتہ کچھ روایتوں میں اس کے خلاف بھی پایا گیا ہے، مثلاً نسائی کی روایت جو حضرت عائشہ صدیقہؓ سے ہے کہ سورہ اعراف پڑھی گئی ہے، اور بخاری کی روایت میں حضرت زید بن ثابتؓ سے ہے، اور سورہ والمرسلات جو حضرت ام الفضل کی حدیث میں ہے اور صحاح ستہ نے اس کی روایت کی ہے، اور سورہ طور جو حضرت جبیر بن مطعمؓ کی حدیث میں ہے ترمذی کے علاوہ باقی ائمہ خمسہ کی کتابوں میں ہے، اور نسائی میں حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث میں سورہ حٰم الدخان ہے، ان روایتوں کے سلسلہ میں عینیؒ نے جواب دیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ مومنوں کی خواہش کا اندازہ کر کے کبھی طویل قرائتیں کر لیتے تھے، میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ روایتیں بہت واضح دلیلیں ہیں اس بات کی کہ مغرب کا وقت شفق ابیض یا سپید لکیر کے ختم ہونے تک باقی رہتا ہے، جیسا کہ امام ابو حنیفہؒ کا مذہب ہے اور شفق احمر یا سرخ لکیر کے ختم ہونے تک باقی نہیں رہتا ہے جس پر بعض لوگوں نے فتویٰ دیا ہیں، اس بحث کو اچھی طرح یاد رکھو۔م۔

**ولان مبنی المغرب علی العجلة، والتخفیف الیق بها......الخ**

اور مغرب میں قصار مفصل اس لئے بھی ہے کہ مغرب کی نماز کی بنیاد جلدی پر ہے اور جلدی کے مناسب مختصر اور تھوڑے پڑھنے پر ہے، اس لئے قصار مفصل ہی پڑھنی چاہئے، میں مترجم کہتا ہوں کہ جلدی تو نماز شروع کرنے میں ہے۔م۔ یتیمہ میں ہے کہ اگر عصر کی نماز مکروہ وقت میں ادا کرنی ہو تو صحیح یہی ہے کہ پوری مسنون قراءت کی جائے، التاتارخانیہ، اور بدائع میں ہے کہ قراءت میں کوئی حد مقرر نہیں ہے، بلکہ وقت اور مقتدیوں اور امام کے مختلف حالات کے مطابق ہونی چاہئے۔د۔ مگر میں مترجم کہتا ہوں کہ امیر المومنین حضرت عمرؓ کے قول کی اتباع اس قول سے بہتر ہے۔م۔

**والعصر والعشاء یستحب فیهما التأخیر......الخ**

اور عصر و عشاء سے ہر ایک میں تاخیر مستحب ہے۔ف۔ اس لئے ان کی قراءت میں طوال دینا بہتر نہ ہوگا، اور طول دینے سے کبھی یہ دونوں نمازیں غیر مستحب وقت میں بھی داخل ہو سکتی ہیں۔ف۔ عصر میں آفتاب میں زردی آجانے سے اور عشاء میں نیند کے غلبہ کی وجہ سے غیر مستحب وقت آجائے گا جو خلاف اولیٰ ہوگا۔

**وقد یقعان بالتطویل فی وقت غیر مستحب، فیوقت فیهما بالاوساط......الخ**

اس بناء پر ان دونوں وقتوں میں اوساط مفصل کی حد مقرر کی جائے گی۔ف۔ جیسا کہ گذشتہ آثار میں مقرر کی گئی ہے۔م۔ وتر کی نماز میں فاتحہ کے بعد جو پڑھنا چاہے صحیح ہے۔المحیط۔ مگر تبرک کے طور پر کبھی کبھی سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْاَعْلٰى اور قُلْ يٰاَيُّهَا الْكَافِرُوْنَ اور قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ پڑھ لینا چاہئے، التہذیب۔ تمام نمازوں میں مستحب قراءت سے زیادہ امام نہ پڑھے اور قوم کو پریشانی میں نہ ڈالے، بلکہ ان کے لئے قراءت میں تخفیف کرے جبکہ مستحب ادا ہو جائے۔المضمرات عن الطحاوی۔

اور حضرت جابر بن سمرۃؓ کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی نماز ہلکی ہلکی معلوم ہوتی تھی، جیسا کہ مسلم نے روایت کی ہے،اور دلیل یہ ہے کہ فرائض میں قراءت اس طرح ہونی چاہئے کہ ایک ایک حرف ٹھہر ٹھہر کر،اور تراویح میں درمیانی درجہ پر اور رات کی نماز تہجد میں اتنی تیزی کے ساتھ پڑھنی جائز ہے جبکہ قراءت صاف سمجھ میں آتی ہو۔د۔ اور دوسری نفل نمازوں کا بھی غالباً یہی حکم ہے۔ش۔ فرض نمازوں کی ایک رکعت میں سورہ فاتحہ کے علاوہ دو سورتیں بھی پڑھنی جائز ہے،اس حدیث کی وجہ سے جو صحیحین میں ہے، مگر یہ ایسی کوئی سنت نہیں ہے جسے رسول اللہ ﷺ نے جو کیا ہو یا فرمایا ہو، لیکن خود رسول اللہ ﷺ نے نوافل میں کئی کئی سورتیں تلاوت کی ہیں، جیسا کہ بخاری و مسلم میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے.........اس کے بعد عینیؒ میں دیکھا ہے کہ ہمارے ایک رکعت میں دو سورتیں جمع کرنا مکروہ نہیں ہے۔م۔

**ويطيل الركعة الاولى من الفجر على الثانية اعانة للناس على ادراك الجماعات، قال وركعتا الظهر سواء، وهذا عند ابى حنيفة وابى يوسفؒ و قال محمدؒ احب الى ان يطيل الركعة الاولى على الثانية فى الصلوة كلها، لما روى ان النبى عليه السلام كان يطيل الركعة الاولى على غيرها فى الصلوة كلها، ولهما ان الركعتين استويا فى استحقاق القراءة فيستويان فى المقدار بخلاف الفجر لانه وقت نوم وغفلة، والحديث محمول على الاطالة من حيث الثناء والتعوذ والتسمية، ولامعتبر بالزيادة والنقصان بما دون ثلاث ايات لعدم امكان الاحتراز عنه من غير حرج.**

ترجمہ:-اور فجر کی پہلی رکعت کو دوسری رکعت کے مقابلہ میں طویل کرے لوگوں کو جماعت پالینے میں مدد دینے کی غرض سے،اور ظہر کی دونوں رکعتیں برابر ہیں،اور یہ حکم امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ہے، لیکن یہ روایت کی گئی ہے کہ رسول اللہ ﷺ تو تمام نمازوں میں پہلی رکعت کو دوسری رکعتوں کے بالمقابل طویل کیا کرتے تھے،اور شیخینؒ کی دلیل یہ ہے کہ قراءت کے استحقاق میں تو دونوں رکعتیں ہی برابر ہوا کرتی ہیں اس بناء پر مقدار میں بھی دونوں برابر رہیں گی، بخلاف فجر کے اس کی پہلی رکعت اس لئے طویل کی جاتی ہے کہ وہ وقت نیند اور غفلت کا ہوتا ہے،اور مذکور حدیث میں پہلی رکعت کے طویل ہونے کے مفہوم کو اس بات پر محمول کیا جائے گا کہ صرف اس میں ثناء اور تعوذ اور تسمیہ بھی ہوتی ہے،اور تین آیتوں سے کم اور زیادہ ہونے کا کوئی اعتبار نہیں کیا جاتا ہے، کیونکہ بلا تکلیف اٹھائے دونوں رکعتوں کو بالکل برابر رکھنا ممکن نہیں ہے۔

## توضیح:-فجر کی پہلی رکعت کو دوسری کے بالمقابل طویل کرنا، تین آیتوں سے کم اور زیادہ ہونے کا کوئی اعتبار نہیں ہے

**ويطيل الركعة الاولى من الفجر على الثانية اعانة للناس على ادراك الجماعات......الخ**

مطلب واضح ہے۔ف۔ پہلی رکعت کو دوسری کے مقابلہ میں طول دینا خواہ آیات کی زیادہ کی وجہ سے ہو (اگر وہ چھوٹی ہوں) یا کلمات کی زیادتی سے ہوں (اگر وہ بڑی ہوں) التبیین،اور یہ حکم بالاجماع ہے۔

**اعانة للناس على ادراك الجماعات......الخ**

اس فائدہ کے خیال سے کہ مقتدی کو پہلی رکعت پانے کے ساتھ پوری جماعت پالینے کا موقع مل جائے گا۔ف۔ یہ بات حضرت ابو قتادہؓ کی مرفوع حدیث میں موجود ہے اور ابوداؤد میں اس کی تصریح ہے۔م۔

**قال ور کعتا الظهر سواء، وهذا عند ابی حنيفة وابی يوسفؒ......الخ**
اور ظہر کی دونوں رکعتیں ہی برابر ہیں۔ف۔ یعنی جن میں قراءت فرض ہے۔وھذا الخ یعنی ظہر کی دونوں رکعتوں کے برابر ہونے کا حکم امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ہے۔ف۔اور اکثر شافعیہ کا بھی یہی قول ہے،اور امام مالکؒ نے کہا ہے کہ اس ظہر میں بھی پہلی رکعت کو دوسری پر طول دینے میں کوئی حرج نہیں ہے۔مع۔

**و قال محمدؒ احب الی ان يطيل الركعة الاولى على الثانية فی الصلوة كلها......الخ**
اور امام محمدؒ نے کہا ہے کہ پہلی رکعت کو دوسری پر طول دینا ہی مجھے پسند ہے،یعنی مستحب ہے،کہ تمام نمازوں میں پہلی رکعت کو دوسری کے مقابلہ میں طویل کیا جائے۔ف۔خواہ وہ ظہر ہو یا کوئی اور ہو،جیسا کہ فجر کی سنت ہے۔

**لما روى ان النبی عليه السلام كان يطيل الركعة الاولى على غيرها فی الصلوة كلها......الخ**
کیونکہ مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ پہلی رکعت کو دوسری رکعتوں کے مقابلہ میں تمام نمازوں میں طویل کرتے تھے۔ف۔ چنانچہ ابو قتادہؓ کی مروی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ ظہر کی پہلی رکعتوں میں سورہ فاتحہ سورہ سمیت پڑھتے اور آخری دونوں میں صرف فاتحہ پڑھتے،اور پہلی رکعت کو جتنی طویل کرتے اتنی اور کسی کو طویل نہیں کرتے،ایسا ہی عصر اور صبح میں بھی کرتے تھے،بخاری،مسلم،ابوداؤد،نسائی اور ابن ماجہ،اس سے ہم لوگ اس نتیجہ پر پہونچے کہ پہلی رکعت کو طول دینے سے رسول اللہ ﷺ کا مقصد یہی تھا کہ لوگ پہلی رکعت بھی پالیں۔ابوداؤد۔اور عینیؒ نے بھی ذکر کیا ہے،اور عشاء میں بھی اسی طرح کرتے تھے۔ ابوداؤد۔اسی قول کو نوویؒ نے اختیار کیا ہے۔ع۔خلاصہ میں اسی قول کو مستحب کہا ہے۔ف۔اور اسی پر فتوی ہے۔الزاہدی و معراج الدرایہ۔اور فتاوی الحجہ میں ہے کہ اسی قول کو فتوی کے واسطے قبول کیا گیا ہے۔التاتار خانیہ۔ھ۔

**ولهما ان الركعتين استويا فی استحقاق القراءة فيستويان فی المقدار......الخ**
اور شیخینؒ کی دلیل۔ف۔بلکہ تمام شافعیہ کی بھی دلیل یہ ہے کہ حضرت ابو سعید خدریؓ کی حدیث میں ہے کہ ظہر کی پہلی ہر رکعت میں قراءت تقریباً تیس آیتوں کی اور پچھلی ہر رکعت میں ۱۵ آیتوں کی اور عصر کی ہر پہلی رکعت میں پندرہ آیتوں کی اور پچھلی ہر رکعت میں اس کی نصف ہے،جیسا کہ مسلم اور احمدؒ نے اس کی روایت کی ہے،پس ایسی حدیث کا مفہوم یہ نکلا کہ ظہر اور عصر دونوں کی پہلی دونوں رکعتیں برابر ہوتی تھی،لیکن اس میں نہ اشکال ہوتا ہے کہ دوسری ایک حدیث میں ہے کہ ظہر کی قراءت اوساط مفصل سے ہے اور بھی ایک روایت میں ہے کہ اس میں صرف سورہ فاتحہ کی قراءت ہے،اور وہ تو بالاتفاق صرف سات آیتیں ہیں پندرہ نہیں ہیں،بہت ممکن ہے کہ آخری دونوں میں فاتحہ کے علاوہ کچھ اور بھی پڑھتے ہوں،بہر حال اس حدیث میں اشکال رہ جاتا ہے،اسی بناء پر مصنفؒ نے ایک اور دلیل شیخینؒ کی اس طرح دی ہے ان الركعتين الخ قراءت کے استحقاق میں دونوں رکعتیں برابر ہیں لہٰذا دونوں کی مقدار بھی برابر ہوگی۔

**بخلاف الفجر لانه وقت نوم وغفلة......الخ**
بر خلاف فجر کے۔ف۔کہ اگرچہ دونوں قراءت کے بارے میں بالکل برابر کی مستحق ہیں لیکن ایک خاص مجبوری اور عارضی حالت کی وجہ سے دونوں حکموں میں فرق ہو گیا ہے یعنی عام نمازیوں کی بے اختیاری ہے۔ لانه وقت نوم الخ کہ صبح کا وقت نیند اور غفلت کا ہے۔ف۔اس لئے یہ اعتراض نہیں ہو سکتا ہے کہ مجبوریاں ظہر وغیرہ میں دوسرے کاموں میں مشغول رہنے کی بھی تو ہو سکتی ہیں اس لئے کہ یہ اختیاری مجبوریاں ہیں،البتہ اس وقت اکثر قیلولہ اور تھوڑی دیر آرام کرنا ہو سکتا ہے،دوسرے یہ کہ نص کے مقابلہ میں ایسا قیاس رد کر دینے کے قابل ہے،مگر خود حضرت ابو قتادہؓ کی حدیث میں یہ مذکور تاویل موجود ہو۔

**والحديث محمول على الاطالة من حيث الثناء والتعوذ والتسمية......الخ**
حضرت ابو قتادہؓ کی حدیث محمول ہے اس زیادتی پر جو صرف دلیل رکعت میں ثناء اور تعوذ اور تسمیہ کے پڑھنے سے ہوتی

ہے۔ف۔ یعنی پہلی رکعت کو طویل کرنا اس طرح سے ہے کہ اس میں سبحانك اللهم الخ اور اعوذ بالله الخ اور بسم الله الخ پڑھتے ہیں جو دوسری رکعتوں میں نہیں پڑھتے ہیں، اسی لئے پہلی رکعت دوسری رکعتوں سے طویل ہوتی ہے جبکہ دونوں رکعتوں کی قراءت برابر ہوتی ہے، لیکن یہ بات واضح ہے کہ یہ تاویل ظہر و عصر میں کی جاسکتی ہے کیونکہ پڑھنے والے کی قراءت مخفی ہوتی ہے، مگر فجر و عشاء کی نماز میں تو زور سے ادا کی جاتی ہیں اور ان میں گذشتہ تاویل کرنے میں تامل ہوتا ہے، بلکہ فجر کی نماز میں تو بالاتفاق قراءت طویل ہوتی ہے، اسی بناء پر فتح القدیر میں کہا ہے کہ یہ تاویل ناقابل فہم ہے، اور اسی وجہ سے خلاصہ میں کہا ہے کہ امام محمدؒ ہی کا قول احب یعنی پسندیدہ ہے، پھر شیخینؒ کا قول اس صورت میں ہے جبکہ آیتوں کے درمیان چھوٹی اور بڑی ہونے کا فرق ہو تو اس صورت میں کلمات اور حروف کے اعتبار سے برابر کا اعتبار ہوگا، ایسا ہی مرغینانی نے کہا ہے۔ التبیین۔ لیکن حق بات یہی ہے کہ مقدار کا اعتبار آیتوں سے ہوتا ہے (حروف وغیرہ سے نہیں ہوتا ہے) اسی لئے مصنفؒ نے فرمایا ہے۔

**ولا معتبر بالزيادة والنقصان بما دون ثلاث ايات......الخ**

مقدار کے بارے میں تین آیتوں سے کمی و زیادتی کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا ہے۔ف۔ البتہ پوری تین آیتیں زیادہ پڑھنے سے ایک زیادہ اور دوسری کم سمجھی جائے گی، اور صرف ایک آیت یا دو آیتیں زیادہ پڑھنے کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا۔

**لعدم امكان الاحتراز عنه من غير حرج......الخ**

کیونکہ اتنی قراءت کی زیادتی یا کمی سے بچنا ممکن نہیں بہت مشکل ہوتا ہے۔ف۔ جبکہ شریعت نے مشکل میں گرفتار ہونے سے درگذر کیا ہے، لہٰذا اتنی کمی و بیشی کے اعتبار کو بھی ختم کردیا گیا ہے، اور خود رسول اللہ ﷺ سے بھی صحیح روایت سے ثابت ہے کہ مغرب کی نماز میں قُلْ اَعُوْذُ بِرَبِّ الْفَلَق اور قُلْ اَعُوْذُ بِرَبِّ النَّاس پڑھی ہے حالانکہ ان میں ایک سورہ میں ایک آیت دوسری کے مقابلہ میں زیادہ ہے، اور عینی میں ہے کہ فرض نمازوں میں تین آیتوں کی زیادتی مکروہ ہے اور نوافل و سنن میں مکروہ نہیں ہے۔ جامع المحبوبی۔ ع۔ لیکن یہ حکم ان سورتوں سے مستثنیٰ ہے جن کو سنت کے طور پر پڑھنا ثابت ہے، کیونکہ ان میں تین آیتوں کی زیادتی بھی مکروہ نہیں ہے۔ البحر۔ اس جگہ کراہت سے تنزیہی مراد ہے۔ البحر۔ یعنی یہ اختلاف اولویت اور صرف بہتری کا ہے، کیونکہ اگر کوئی پہلی رکعت میں سورہ بقرہ اور دوسری میں صرف کوئی تین آیتیں ہی پڑھ لے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے بالکل جائز ہے۔ الظہیریہ۔

پھر یہ اختلاف جیسا صرف فرائض کے درمیان اور سنت کا ہے ایسا ہی جمعہ اور عیدین کے درمیان بھی ہے۔ البدائع۔ پھر یہ احتیاط صرف امام کے حق میں ہے کیونکہ تنہا پڑھنے والے کو اختیار ہے جس طرح چاہے پڑھے۔ جامع التمر تاشی۔ اور امام ابو حنیفہؒ سے مجرد حسن بن زیاد میں منقول ہے کہ ہم نے ابتک قراءت کے بارے میں ابھی جو حکم بیان کیا ہے اس میں تنہا پڑھنے والا بھی امام کی طرح ہے، صرف اتنا فرق ہے کہ تنہا پڑھنے والے کے لئے جہر کرنا لازم نہیں ہے، قنیہ میں ہے کہ مسنون قراءت میں امام اور منفرد دونوں برابر ہیں مگر عموماً لوگ اس سے غافل ہیں۔ مع۔ حلبیؒ نے بھی یہی کہا ہے۔ د۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ سنت تو رسول اللہ ﷺ کے عمل کا نام ہے، اس لئے آپ کا عمل صرف فرض کی ادائیگی میں کس طرح ہو سکتا تھا جو منفرد کے حق میں بھی مسنون قراءت کا حکم وہی ہو جو امام کی قراءت مسنونہ کا ہے کہ اس کے نہ کرنے سے اس کی برائی لازم آئے اور اگر کسی عذر کی بناء پر جماعت ترک ہوگئی ہو تو اپنی قرائت کے مطابق قراءت کرے، ورنہ مستحب ہے کہ قراءت مسنونہ پڑھے، اس بناء پر میرے نزدیک جامع التمر تاشی کا قول صحیح ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ اور مجرد حسن بن زیاد کا قول اس روایت کو شامل نہیں ہے، اور یہی قول اعتماد کرنے کے لائق بھی ہے۔ ظم۔

اور فقہاء نے کہا ہے کہ اگر کوئی شخص پہلی رکعت میں قُلْ اَعُوْذُ بِرَبِّ النَّاسِ پڑھ لے تو دوسری رکعت میں بھی یہی پڑھے۔ ع۔ اس بناء پر مسبوق کو بھی اسی طرح پڑھنا چاہئے۔ م۔ اسی طرح دونوں رکعتوں میں فاتحہ کے ساتھ کسی ایک سورہ کو بھی

پڑھ لینا درست ہے، جیسا کہ مالک بن الحویرثؓ کی مرفوع حدیث میں اِذَا زُلْزِلَتِ سورہ کے بارے میں ہے، جیسا کہ ابوداؤد نے اس کی روایت کی ہے، ایک صحابی امامت کرتے ہوئے ہر رکعت میں فاتحہ وغیرہ پڑھ لینے کے بعد صرف قُلْ هُوَاللهُ اَحَدٌ ہی پڑھا کرتے تھے، اس بناء پر رسول اللہ ﷺ کے پاس اس مسئلہ کو پیش کیا گیا تو آپ نے فرمایا کہ اس سے اس کی وجہ دریافت کرو، دریافت کرنے پر انہوں نے جواب دیا کہ یہ سورہ رب رحمن کی صفت ہے اس لئے مجھے اس سے بہت محبت ہے، اور یہی وجہ ہے کہ میں ہر ایک رکعت میں اسی کو پڑھتا ہوں، اس وقت رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ جاؤ اسے بھی یہ خبر پہونچادو کہ خدائے رحمن بھی تجھ سے محبت رکھتا ہے، بخاری و مسلم اور نسائی نے اس کی روایت کی ہے، تو اس طرح رسول اللہ ﷺ نے ان کے اس عمل کو باقی رکھا اور اس کی مخالفت نہیں کی اس سے ایسا کرنا جائز ثابت ہوا، سورہ فاتحہ کے بعد ایک رکعت میں دو سورتوں کو جمع کرنا ہمارے نزدیک مکروہ نہیں ہے، طحاویؒ نے کہا ہے کہ خود رسول اللہ ﷺ کا بھی اسی پر عمل ثابت ہے۔ مع۔

مگر میرے نزدیک فرض نمازوں میں ایسا کرنا کوئی سنت مؤکدہ نہیں ہے، اور مکروہ بھی نہیں ہے بلکہ صرف جائز ہے، اور یہ مسئلہ اس سے پہلے بھی بیان کیا جاچکا ہے۔م۔

حدیقۃ العلماء میں لکھا ہے کہ چار حضرات ایسے بھی گذرے ہیں جنہوں نے ایک ہی رکعت میں پورا قرآن پاک ختم کیا ہے، اور وہ یہ ہیں، نمبر ۱۔ حضرت امیر المومنین عثمانؓ، نمبر ۲۔ حضرت تمیم داریؓ، نمبر ۳۔ حضرت سعید بن جبیرؒ اور امام ابوحنیفہؒ۔ع۔ ان چاروں میں پہلے دو صحابی اور آخری دو تابعی ہیں۔ رحمہم اللہ۔م۔

**وليس في شيء من الصلوة قراءة سورة بعينها لايجوز غيرها لا طلاق ماتلونا، ويكره ان يوقت بشيء من القرآن لشيء من الصلوات لما فيه من هجر الباقي وايهام التفضيل.**

ترجمہ:-اور کسی بھی نماز میں کوئی بھی سورہ اس طرح کی لازم نہیں ہوئی ہے کہ اس کے علاوہ کسی دوسری سورہ کو پڑھنا جائز نہ ہو، اس آیت کے مطلق ہونے کی وجہ سے جسے ہم نے پہلے ہی تلاوت کی ہے، اور یہ بات مکروہ ہے کہ نمازی کسی نماز کے لئے قرآن کے کسی حصہ کو لازم کردے، کیونکہ ایسا کرنے کی وجہ سے قرآن کے باقی حصہ کو چھوڑنا لازم آئے گا، اور دوسرے حصہ پر برتری دینی لازم آئے گی۔

## توضیح:-نمازوں میں سورتوں کا مقرر کرلینا یا کسی وقت کے لئے کسی سورہ کو، چند ضروری مسائل

**وليس في شيء من الصلوة قراءة سورة بعينها لايجوز غيرها لا طلاق ماتلونا......الخ**

اور نمازوں میں کسی معین سورہ کو پڑھنے کا حکم نہیں ہے۔ف۔ یعنی کسی نماز میں قراءت ادا ہونے کے لئے کسی معین سورہ کو پڑھنا فرض نہیں ہے، اس طور پر کہ سورہ کے علاوہ دوسری کوئی سورہ جائز ہی نہ ہو۔ف۔ بلکہ قرآن میں سے مطلقاً کسی سورہ کو بھی پڑھ لینا فرض ہے، اور سورہ فاتحہ کا متعین ہونا فرض کے طور پر نہیں ہے بلکہ بطور واجب ہے، اسی بناء پر اگر کوئی سورہ فاتحہ کی جگہ دوسری کوئی سورہ پڑھ دی تو بھی فرض ادا ہوجائیگا۔

**لا طلاق ماتلونا ......الخ**

اس آیت کے مطلق ہونے کی وجہ سے جو اوپر تحریر کردی گئی ہے۔ف۔ یعنی ﴿فَاقْرَءُوْا مَاتَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ الخ کیونکہ اس سے معلوم ہوا کہ قرآن سے جو بھی پڑھنا تمہارے آسان ہو پڑھ دو چنانچہ سورہ فاتحہ کے ترک ہوجانے سے نماز باطل نہ ہوگی، جیسا کہ بعض لوگوں نے کہا ہے، اس دلیل کے پیش نظر کہ حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث میں ہے **لاصلوٰۃ الابفاتحۃ الکتاب** یعنی سورہ فاتحہ کے ساتھ ہی نماز ہوگی اس کے بغیر نہ ہوگی۔ بخاری وغیرہ۔ کیونکہ اس حدیث سے یہی بات سمجھی جاتی ہے کہ جس عمل کا نام نماز ہے اس کی صورت اسی سورہ فاتحہ سے پائی جائے گی، اور اس سے مکمل ہوگی، اسی بناء پر ہمارے اگلے اور پچھلے

تمام علماء کرام میں اس پر عمل جاری ہے، اسی لئے اگر یہ سورہ نماز میں نہیں پائی جائے تو جیسا کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی ایک حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ خداج اور غیر تام ہے یعنی ناقص ہے مکمل نہیں ہے اس سے معلوم ہوا کہ ان علماء کرام کے نزدیک بھی فرض نہ تھی ورنہ اس فرض کے ترک ہو جانے سے صرف ناقص ہی نہ ہوتی بلکہ باطل ہو جاتی، اور یہ بات بالکل واضح ہے۔ م۔

**ویکره ان یوقت بشیء من القرآن لشیء من الصلوات لما فیه من هجر الباقی وایهام التفضیل......الخ**

اور یہ بات مکروہ ہے کہ نمازی کسی بھی نماز میں قرآن پاک کے کسی ٹکڑے اور حصے کو لازم کرے۔ ف۔ یعنی کسی نماز کے لئے کسی سورہ یا آیت کو خاص کر لینا مکروہ ہے، امام طحاویؒ اور اسبیجابیؒ نے کہا ہے کہ یہ حکم اس صورت میں ہے کہ کوئی اسی مقرر کردہ سورہ کو پڑھنا اپنے لئے ایسا واجب سمجھے کہ اس کے بغیر کچھ اور پڑھنا جائز ہی نہیں ہے، یا یہ بھی سمجھے کہ اس کے سوا کچھ اور پڑھنا مکروہ ہے۔ التبیین۔ ف۔ بس حاصل یہ ہوا کہ نماز میں سورہ فاتحہ واجب ہے، اور اس کے علاوہ بھی قرآن میں سے کچھ اور پڑھنا چاہئے، مگر کسی سورہ یا چند آیتوں کو اس طرح حاصل کر لینا کہ اس کے علاوہ کچھ اور پڑھنے کو مکروہ سمجھا جائے یا اسی سورہ کو پڑھنا واجب کہا جائے، تو اس طرح خاص کرنا مکروہ ہوگا۔ م۔ اور اگر اس طرح نہ سمجھے بلکہ کوئی سورہ صرف آسان جاننے یا اس خیال سے کہ اسے رسول اللہ ﷺ نے پڑھا ہے اور فقط تبرکاً اسے مقرر کر لیا تو کراہت نہ ہوگی، مگر اس میں اس بات کا خیال رکھنا ضروری ہے کہ کبھی کبھی اس کے خلاف بھی کر لیا جائے تا کہ جاہل عوام یہ نہ سمجھ بیٹھیں کہ اسی سورہ کی قراءت ضروری ہے اور کسی دوسری سورہ کی قراءت جائز نہیں ہے۔ التبیین۔

اسی بناء پر شافعیہ نے جمعہ کے دن فجر کی نماز میں سورہ سجدہ پڑھنے کو محض اس خیال سے لازم کیا ہے کہ اس کا پڑھنا سنت ہے تو عوام کے دل میں یہ عقیدہ قائم ہو گیا ہے کہ اس وقت میں یہی سورہ پڑھنی ضروری ہے، اتنی کہ اس کے علاوہ کچھ اور جائز ہی نہیں ہے۔ مع۔ پس حق بات یہ ہے کہ کسی نماز کے لئے کسی سورہ کو ہمیشہ کے لئے مقرر کر لینا مکروہ ہے، خواہ اسے لازمی سمجھے یا نہ سمجھے۔ ف۔

**لما فیه من هجر الباقی وایهام التفضیل......الخ**

کیونکہ کسی سورہ کو مقرر کر لینے سے باقی قرآن کو چھوڑنا لازم آتا ہے۔ ف۔ مگر یہ شبہہ تو اسی صورت میں لازم آئے گا جبکہ دوسری نمازوں میں اس سورہ کے علاوہ کچھ بھی نہ پڑھے۔ ف۔ مگر میں مترجم کہتا ہوں کہ اگرچہ دوسری نمازوں میں اسی طرح مخصوص نہ کرے جب بھی کم از کم اتنا تو ضرور خیال ہوگا اس نماز میں اسی سورہ کی قراءت ضروری ہے، پس باقی قرآن کو چھوڑنا لازم آئے گا، اس وہم کے علاوہ یہ بھی لازم آتا ہے۔

**وایهام التفضیل......الخ**

برتری اور افضلیت ثابت کرنے کا وہم لازم آتا ہے۔ ف۔ اس لئے سنت کی برکت کے خیال سے پڑھتا رہے لیکن کبھی کبھی مختلف اوقات میں کچھ دوسری قراءت بھی کر لیا کرے، تا کہ عوام کو مذکورہ شبہ نہ ہونے پائے جیسا کہ فتح القدیر اور التبیین میں اس کی تصریح کر دی ہے، اور ایسا نہ کرے حدیث میں جن قراءتوں کا ثبوت موجود ہے انہیں گاہے گاہے اور دوسری قراءتوں کو اکثر و بیشتر پڑھتا رہے جیسا کہ در مختار میں سمجھا ہے، اور حدیث میں کچھ قراءتوں کا پہلے ذکر کیا چکا ہے، سوائے تہجد اور عیدین کی نمازوں کے کہ ان کا بیان عنقریب آئے گا۔ م۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک بھی مذکور خرابی کی وجہ سے کراہت لازم آتی ہے اس بناء پر ان میں کوئی اختلاف ثابت نہ ہوا، بلکہ مسنون اور متبرک ہونے کے خیال سے خاص طور سے ان سورتوں کو پڑھتا ہے جن کا صحاح کتابوں میں بیان موجود ہے۔ بالاجماع۔

اور اگر کوئی ان مسنون قراءتوں کو ہی اس خیال سے پڑھتا رہے کہ ان کے علاوہ کسی اور کی قراءت جائز نہیں ہے تو بالاتفاق مکروہ ہے، اور اگر کبھی ایسا خیال ہونے لگے کہ ان قراءتوں کو سن کر عوام اس گمان میں پڑ جائیں گے، کہ ان کا ہی پڑھنا واجب ہے تو

اس وقت بھی یہی واجب ہے کہ کبھی کبھی دوسری سورتیں پڑھ لیا کرے، اب میں مترجم کہتا ہوں کہ امام کو یہ چاہئے کہ موقع بہ موقع اپنے مقتدیوں کو یہ سمجھاتا رہے کہ ان سورتوں کا پڑھنا واجب نہیں بلکہ مسنون ہے اور ان کے علاوہ دوسری سورتیں بھی جائز ہیں تو ان کا وہم جاتا رہے گا اور غلط خیال جگہ نہ پکڑے گا، اوقات مخصوصہ میں مسنون سورتیں پڑھتے رہنے سے قرآن کے باقی ماندہ حصے کی قراءت چھوٹ جاتی ہے اس لئے بہتر ہو گا کہ گاہے گاہے خیال کر کے اِدھر اُدھر کی سورتیں بھی پڑھ لینی چاہئے، ویسے بھی کسی حدیث میں اس بات کی تصریح نہیں ہے کہ رسول اللہ ﷺ فلاں فلاں سورتیں ہمیشہ پڑھتے اور ان کے علاوہ کبھی کوئی دوسری سورہ نہیں پڑھتے تھے، فافہم۔ م۔

## چند ضروری مسائل

ختم قرآن کے بعد دو رکعت پڑھتے وقت پہلی رکعت میں سورہ فلق اور سورہ ناس پڑھ کر رکوع کر کے دوسری رکعت میں الحمد کے بعد الم سے چند آیتیں پڑھ کر رکوع کرنا چاہئے۔ الخلاصہ۔ فتاوی الحجہ میں ہے کہ قرآن مجید کی قراءت ساتوں قراء توں اور ان کی روایتوں سے جائز ہے مگر میرے خیال میں بہتر بات یہ ہے کہ امالہ وغیرہ سے متعلق جو نادر اور عجیب قراء تیں منقول ہیں یا ساتوں قراء توں میں سے جو بعض روایتیں غریب ہیں وہ عوام کی موجودگی میں نہیں پڑھنی چاہئے۔ التاتارخانیہ مع التوضیح۔ م۔ فرض نمازوں کی ہر رکعت میں سورہ فاتحہ کے ساتھ پوری سورہ پڑھنی چاہئے لیکن مجبوری کی صورت میں دونوں رکعتوں میں ہی پوری سورہ ختم کر لینی چاہئے۔ الخلاصہ۔ سورہ کے تھوڑے تھوڑے حصہ کو ہر رکعت میں پڑھنا مکروہ نہیں ہے، یہی صحیح ہے۔ الظہیریہ۔ پہلی رکعت میں سورہ بقرہ کے آخر ا من الرسول سے آخر تک پڑھ کر دوسری رکعت میں قُل ھواللّٰہ کی سورہ پڑھنا مکروہ نہیں ہے۔ التاتارخانیہ۔ اگر کسی رکوع کے آخر حصہ میں آیتیں زیادہ ہوں تو کم آیتوں والی سورہ سے افضل ہے اور اگر رکوع کے آخر حصہ میں آیتیں کم ہوں تو ان کے مقابلہ میں کم آیتوں کی چھوٹی سورہ ہی افضل ہو گی۔ الذخیرہ۔

ایک بڑی آیت کے مقابلہ میں تین چھوٹی آیتیں افضل ہیں، یہی قول صحیح ہے۔ التاتارخانیہ۔ ایک رکعت میں ایک سورہ پڑھنے کے بعد یعنی ایک سورہ چھوڑ کر اس کے بعد کی سورہ پڑھنے کی صورت میں اختلاف ہے کہ بعض فقہاء کے نزدیک مطلقاً مکروہ نہیں ہے۔ المحیط۔ اور بعض کے نزدیک مکروہ ہے، مگر قول مختار یہ ہے کہ مسلسل ہی سورہ پڑھی جائے درمیان میں کچھ نہیں چھوڑنی چاہئے۔ الذخیرہ۔ اور اگر اوپر کی سورہ اسی رکعت میں یا دوسری رکعت میں کوئی پڑھے، اسی طرح آیت چھوڑ کر اوپر کی آیت کوئی پڑھے تو مکروہ ہے۔ المحیط۔ جمہور فقہاء کا یہی قول ہے۔ ع۔ یہ احکام فرض نمازوں کے ہیں مسنون نمازوں کے نہیں ہیں۔ المحیط۔ اگر رکوع کے واسطے تکبیر کہنے کے بعد کچھ اور بھی قراءت کرنے کا خیال ہو جائے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے جب تک کہ رکوع نہ کیا ہو۔ الخلاصہ۔ اب اس صورت کا بیان آتا ہے کہ امام کے پیچھے مقتدی کچھ قراءت کرے یا نہ کرے۔

**ولايقرأ المؤتم خلف الامام خلافا للشافعیؒ فی الفاتحة، له ان القراءة ركن من الاركان، فيشترك كان فيه، ولنا قوله عليه السلام: من كان له امام فقراءة الامام له قراءة وعليه اجماع الصحابةؓ، وهو ركن مشترك بينهما لكن حظ المقتدى الانصات والاستماع، قال عليه السلام.واذا قرأ فانصتوا، ويستحسن على سبيل الاحتياط، فيما يروى عن محمد ويكره عندهما لما فيه من الوعيد.**

ترجمہ:- اور مقتدی امام کے پیچھے کچھ بھی قراءت نہ کرے، لیکن امام شافعیؒ کا فاتحہ کے بارے میں اختلاف ہے، اس مسئلہ میں ان شوافع کی دلیل ہے کہ نماز میں دوسرے ارکان کی طرح قراءۃ بھی ایک رکن ہے اس لئے اس کے پڑھنے میں امام اور مقتدی دونوں برابر ہوں گے، اور ہماری دلیل میں رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے من کان له الخ وہ شخص جس کا کوئی امام ہو تو اس کے امام کی قراءت ہی اس کی قراءت ہے، اور اسی بات پر صحابہ کا اجماع بھی ہے، اور اس سورہ کی قراءت اگرچہ ان دونوں میں مشترک

ہے لیکن مقتدی کا حصہ صرف خاموش رہنا اور کان لگانا ہے جیسا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا، ہے کہ وہ (امام) جب قراءت کرے تو خاموش رہو، اور وہ روایت جو امام محمدؒ سے منقول ہے اس کے مطابق اس سورہ پڑھ لینا ہی احتیاطاً بہتر ہے، لیکن ان شیخینؒ کے نزدیک اس کا پڑھنا مکروہ ہے کیونکہ اس پڑھنے میں وعید وارد ہوئی ہے۔

## توضیح:-امام کے پیچھے مقتدی کا پڑھنا، امام شافعیؒ اور امام ابو حنیفہؒ کی اپنی دلیلیں

**ولا یقرأ المؤتم خلف الامام خلافا للشافعیؒ فی الفاتحۃ......الخ**

مقتدی امام کے پیچھے قراءت نہ کرے۔ف۔نہ فاتحہ پڑھے اور نہ سورہ ملائے، یعنی قرآن مجید کے کسی حصہ کی قراءت نہ کرے۔م۔خواہ وہ نماز جہری ہو یا سری ہو۔عنایہ۔بڑے صحابہ کرام میں سے ایک بڑی جماعت کا یہی قول ہے، جیسا کہ عنقریب اس کی تفصیل آئے گی۔م۔اسی طرح تابعین میں سے ان کے سردار سعید بن المسیب عروہ بن الزبیر وسعید بن جبیر وزہری وشعبی ونخعی اور اسود وغیرہم کا اور ثوری وابن ابی لیلیٰ حسن بن یحییٰ واوزاعی ومالک واحمد وابن المبارکؒ کا ہے، مگر امام اوزاعی وامام مالک اور امام ابن المبارکؒ جہریہ نماز میں منع کرتے ہیں، اور جواہر مالکیہ میں ہے کہ عبد اللہ بن وہب واشہب اور ابن حبیب وغیرہم مثلاً ائمہ احناف مطلقاً (جہریہ ہو یا سریہ سب میں) منع کرتے ہیں۔مع وابن کثیر۔

**خلافا للشافعیؒ فی الفاتحۃ، لہ ان القراءۃ رکن من الارکان، فیشترکان فیہ......الخ**

سورہ فاتحہ کے بارے میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے۔ف۔ان کے نزدیک مقتدی بھی سورہ فاتحہ پڑھا کرے، مگر ان کے قول قدیم میں امام مالکؒ کے قول کے مطابق یہ تھا کہ فقط سری نماز میں فاتحہ پڑھے اور جہری میں نہ پڑھے، مگر قول جدید میں ہے کہ نماز جہری ہو یا سری ہو بہر صورت میں قراءت کرلے، اور رافعیؒ نے ایک قول یہ بھی نقل کیا ہے کہ سری میں بھی قراءت فاتحہ واجب نہیں ہے، یہی قول لیث وابو ثور اور ثوریؒ کا ہے مع **لہ ان القراءۃ الخ** اور امام شافعیؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ نماز کے ارکان میں سے قراءت بھی ایک رکن ہے اس لئے اس کی ادائیگی میں امام اور مقتدی دونوں ہی برابر کے ذمہ دار ہوں گے۔ف۔مثلاً نماز میں قیام۔قعود۔رکوع اور سجود کی ادائیگی میں تو سب برابر کے ذمہ دار ہیں۔

اور امام شافعیؒ کے قول کی پہلی نقلی دلیل یہ ہے کہ حضرت عبادہ بن الصامتؓ کی یہ حدیث مرفوع ہے کہ **لاصلوۃ لمن لم یقرأ بفاتحۃ الکتاب**، دار قطنی نے اس کی روایت کی ہے، اور اس کی اسناد صحیح ہے، اور ابن القطان نے اس کی تصحیح کی ہے، البیضاوی فی الاصول میں ہے اجزاء بمعنی کافی ادا ہونا، اس بناء پر اس روایت کے معنی ہوئے کسی شخص کی ایسی نماز کافی ادا نہ ہوئی جس نے فاتحہ نہ پڑھی ہو، حضرت ابو سعید خدریؓ سے مرفوعاً روایت ہے **امرنا ان نقرأ بفاتحۃ الکتاب و ماتیسر** ہمیں اس بات کا حکم دیا گیا ہے کہ ہم فاتحہ اور اس کے ساتھ جو آسان ہو وہ بھی پڑھیں۔ابوداؤد۔ابن سید الناسؒ نے کہا ہے کہ اس کی اسناد صحیح اور اس کی روایت کرنے والے ثقہ ہیں، میں کہتا ہوں کہ اس سے معلوم ہوا کہ فاتحہ اور اس کے ساتھ زائد سورہ بھی واجب ہے۔

اور حضرت ام المومنین عائشہؓ اور ابو ہریرہؓ سے مرفوعاً روایت ہے کہ **من صلی صلوۃ لایقرأ فیہا بام القران فھی خداج غیر تام**۔یعنی جس نے کوئی ایسی نماز پڑھی جس میں ام القرآن (فاتحہ) نہ پڑھی تو وہ نماز ناقص ہے، پوری نہیں ہے، صحیح مسلم اور ابن ماجہ وغیرہم نے اس روایت کی ہے، اس حکم میں مقتدی بھی شامل ہے، میں کہتا ہوں کہ اس بات کی تصریح بھی ہے کہ وہ نماز ناقص ہے تام نہیں ہے، اور بعضوں نے اپنی رائے سے یہ بھی کہہ دیا ہے کہ جو ناقص ہو وہ نماز ہی نہیں ہوتی ہے لہٰذا باطل ہوئی، مگر ان کا یہ کہنا سراسر جہالت کی بات ہے، کیونکہ جس اعرابی نے اعتدال وغیرہ کے بغیر ہی نماز پڑھی تھی اور رسول اللہ ﷺ نے آخر میں اس کی اصلاح فرمائی، اسی واقعہ کے اخیر میں نسائی وغیرہ کی روایت میں اس بات کی بھی تصریح ہے کہ صحابہ کرام کو ان کے اس

واقعہ سے بہت خوشی ہوئی تھی کیونکہ اس سے یہ بات واضح ہوگئی کہ ان کاموں یعنی اعتدال وغیرہ میں کمی کی تو اس کی نماز میں کمی تو آئی مگر مطلقاً باطل نہیں ہوئی، جیسا کہ میں نے بھی اس بحث کو فرائض وغیرہ کے بیان میں بالتفصیل بیان کر دیا ہے، امام شافعیؒ کے اپنے ملک کے استدلال کی صورت یہ ہے کہ ان مذکورہ احادیث میں ہر شخص پر فاتحہ کی قراءت واجب کی گئی ہے اس سے بحث نہیں کہ نمازی بحیثیت امام ہو یا مقتدی یا منفرد ہو کہ سب پر واجب ہے۔

ان کی دوسری دلیل خاص ہے، وہ بھی عبادہ بن الصامت سے مروی ہے کہ **صلی بنا رسول الله ﷺ الصبح فثقلت عليه القراءة فلما انصرف قال انی اراکم تقرؤن وراء امامکم قال قلنا یا رسول الله ای والله قال لاتفعلوا الا بام القران فانه لاصلوة لمن لم یقرأ بها**۔ یعنی رسول اللہ ﷺ ہمیں صبح کی نماز پڑھائی مگر قراءت میں کچھ دشواری محسوس فرمائی تو سلام پھیرنے کے بعد آپ نے فرمایا کہ میں سمجھتا ہوں کہ اپنے امام کے پیچھے قراءت کرتے ہو، تو ہم سب نے اقرار کرتے ہوئے کہا جی ہاں یا رسول ہم تو قراءت کرتے ہیں، یہ سن کر آپ نے فرمایا کہ ایسا مت کرو صرف فاتحہ پڑھ لیا کرو کہ جو فاتحہ نہیں پڑھتا ہے اس کی نماز ہی نہیں ہوتی ہے، ابوداؤد اور ترمذی نے اس کی روایت کی ہے، اس جیسی ابوداؤد و نسائی اور دار قطنی وغیرہم نے بھی دوسری روایت بیان کی ہے۔

اس حدیث کی اسناد میں محمد بن اسحٰق ایک راوی ہیں، جس کے بارے میں امام مالکؒ نے کہا ہے کہ وہ کذاب ہیں، اور امام احمدؒ ابوحاتم و نسائی و یحی بن معین نے انہیں ضعیف کہا ہے، اور ہشام بن عروہ و سلیمان التیمی و یحی القطان اور وہب بن خالد نے ان کو کذاب کہا ہے، جبکہ کذاب کا عیب لگانا بہت سخت قسم کی جرح لگانی ہے، پھر بھی ترمذیؒ نے بخاریؒ سے اس ثقہ ہونے کی روایت کی ہے، اور ذہبیؒ نے میزان میں امام مالکؒ نے اس کے پاس ہدیہ بھی بھیجا ہے (جو محترم اور ثقہ ہونے کی علامت ہے) اور ابن الہمامؒ نے فتح القدیر میں مختلف اقوال نقل کر لینے کے بعد اسی قول کو ترجیح دی ہے کہ وہ ثقہ ہیں، بہر صورت اس راوی کے بارے میں مختلف اقوال منقول ہیں اس بناء پر یہ حدیث حسن کے درجہ میں ہوئی، جو حجت ہوتی ہے۔

پس حاصل کلام یہ نکلا کہ جہری نماز میں مقتدی کو اپنے امام کے پیچھے فاتحہ پڑھ لینا چاہئے، یہاں تک امام شافعیؒ کی دلیل تھی اگرچہ اس میں مجھے کچھ گفتگو کرنی ہے جو عنقریب کی جائے گی، اور اگر امام نماز پڑھا رہا ہو اور اس نے قراءت کرنے کے بعد رکوع کر لایا اور اس رکوع میں آکر کوئی مقتدی شریک ہوا تو یہی حکم ہوگا کہ اسے یہ رکعت پوری مل گئی، یہی قول جمہور ائمہ کا ہے اور خود امام شافعیؒ کا بھی ہے، اس طرح امام شافعیؒ نے عذر کی بناء پر مخصوص کرتے ہوئے خلاف ظاہر حکم دیا ہے، اگرچہ ہمارے زمانہ میں بعض لوگوں کو ہمہ دانی کا خبط سوار ہوا ہے حالانکہ وہ جہل مرکب کے مرض میں گرفتار میں دعویٰ کرتے ہوئے اپنی کتاب میں امام شافعیؒ کے وجوب فاتحہ کے مسلک کے سلسلہ میں جو یہ دلائل گذرے انہیں نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں کہ رکوع میں شریک ہو جانے پر پوری رکعت کے مل جانے کا جو قول جمہور ائمہ کا ہے یہ ضعیف قول ہے، اس کے جواب میں میں مترجم کہتا ہوں کہ صحیح مسلم میں ایک مرفوع حدیث موجود ہے کہ جس نے امام کے ساتھ رکوع پالیا اس نے پوری رکعت پالی، اس حدیث کے پیش نظر جمہور کا استدلال قطعی طور سے بالکل صحیح ہے، اور اس مدعی باطل کی جہالت صاف ظاہر ہے۔ م۔

**ولنا قوله عليه السلام: من كان له امام فقراءة الامام له قراءة......الخ**

اور ہماری دلیل۔ ف۔ اس بارے میں کہ امام کے پیچھے مقتدی خاموش رہے گا کچھ نہیں پڑھے گا، رسول اللہ ﷺ کا یہ قول ہے **من كان له امام فقراءة الامام له قراءة** یعنی جس نمازی کا کوئی امام بھی ہو تو اس امام کی قراءت ہی خود اس کی قراءت ہے۔ ف۔ یعنی حسی اور ظاہری قراءت نہیں ہے بلکہ حکمی ہے، یعنی شریعت نے یہ فیصلہ سنایا ہے کہ امام کی قرائت کر لینے کی بناء پر جس نے اس کی امامت میں نماز پڑھی ہے تو اس امام کی قراءت میں خود اس کی قراءت ہوگی، اب جبکہ مقتدی کی قراءت کا فرض امام نے ادا کر دیا تو اب وہ دوبارہ نہیں پڑھے گا، کیونکہ کسی بھی صورت میں بھی دوبار قراءت کرنا شرعاً ثابت نہیں ہے، اس طرح

مقتدی کی بھی قراءت ادا ہو گئی۔م۔

**وعلیه اجماع الصحابةؓ......الخ**

اور اسی قول پر صحابہ کرامؓ کا اجماع ہے۔ف۔ یعنی تمام صحابہ کرامؓ سے یہی بات ثابت ہوئی، تو گویا یہی ثبوت اجماع ہے، اگرچہ بعض صحابہ کرامؓ سے اس کے خلاف بھی ثابت ہے مثلاً عبادہ بن الصامتؓ وغیرہ، پس جب ایسی دلیل اور نص موجود ہو (کہ مقتدی کے لئے امام ہی کی قراءت کافی ہو) تو امام شافعیؒ کا طرف سے دوسرے ارکان کا قیاس کرتے ہوئے مقتدی پر قراءت فاتحہ بھی واجب کہنا درست نہ ہوگا۔

**وهو ركن مشترك بينهما لكن حظ المقتدى الانصات والاستماع......الخ**

اور یہ قراءت ایک رکن ہے جو امام مقتدی کے درمیان مشترک ہے۔ف۔ لیکن اس کی ادائیگی کے طریقہ میں تقسیم عمل ہے کہ امام کا کام زبان سے ادا کرنا ہے لکن حظ المقتدی الخ اور مقتدی کا حصہ خاموش رہنا اور کان لگا کر سننا ہے، جیسا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے، واذا قرء فانصتوا کہ جب امام قراءت کرے تو تم خاموش رہو۔ف۔ یعنی خاموشی کے ساتھ سنو، اور یہ حدیث آمین کے مسئلہ میں گذر چکی ہے۔

**ويستحسن على سبيل الاحتياط......الخ**

اگرچہ امام محمدؒ سے روایت کردہ قول کے مطابق احتیاطاً قراءت فاتحہ کا بھی حکم اچھا ہے۔ف۔ یعنی امام محمدؒ سے مروی ہے کہ بہتر یہ ہے کہ مقتدی بھی احتیاط کے طور پر سورہ فاتحہ پڑھ لیا کرے تاکہ فقہاء کے اختلاف سے بچ جائے، مگر میں مترجم کہتا ہوں کہ خود امام محمدؒ کی موطا کی روایت اور آثار میں اس قول کے خلاف موجود ہے، لہٰذا مذکورہ روایت کا اعتبار ختم ہو گیا ہے۔

**ويكره عندهما لما فيه من الوعيد......الخ**

یعنی شیخین کے نزدیک مقتدی کا پڑھنا مکروہ ہے۔ف۔ یعنی مکروہ تحریمی ہے۔ لما فیه الخ کیونکہ مقتدی کے پڑھنے میں وعید آئی ہے۔ف۔ چنانچہ امام محمدؒ نے مؤطا وغیرہ میں بہت سے آثار ذکر کئے، اور مزید بیان آتا ہے، اس بناء پر جب ایک طرف اس بات کا جائز ہونا ثابت ہوا کہ مقتدی بھی فاتحہ پڑھ سکتا ہے اور دوسری طرف اس کے پڑھنے پر سخت وعید بھی ثابت ہوئی اور ایسی صورت میں یہ بات بالاتفاق مسلم ہے کہ وعید کے خوف سے نہ کرنا ہی ضروری ہے پس اس کا پڑھنا مکروہ تحریمی ثابت ہوا۔

چونکہ اس مسئلہ میں اس زمانہ میں انتہائی فساد آمیز اختلاف برپا ہے اس لئے اس کی خوب تحقیق و توضیح کی ضرورت ہے، اس طور پر کہ آیت پاک ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ ترجمہ یہ ہے کہ جب قرآن پڑھا جائے تو اسے کان لگا کر سنو اور خاموش رہو اس امید کے ساتھ کہ تم پر رحم کیا جائے، یہ حکم ہر شخص کے لئے عام ہے کیونکہ مشرکین مکہ نے اس کے سننے سے پرہیز کیا اور اپنے لوگوں کو یہ کہا ﴿لَا تَسْمَعُوا لِهَٰذَا الْقُرْآنِ وَالْغَوْا فِيهِ﴾ الایہ یعنی اس قرآن کی طرف کان نہ لگاؤ اور اس کے پڑھنے کے وقت سب مل کر شور و غوغا کرو۔ الخ۔ تاکہ لوگ نہ سن سکیں، کیونکہ قرآن کی فصاحت و بلاغت اور اس کی سچی اور صاف دلیلوں کو سن کر لوگ مسلمان ہو جاتے تھے اس بناء پر اللہ تعالیٰ نے ان کو نصیحت کی کہ اس کلام حق کو کان لگا کر سنو اور خاموش رہو، اور یہ حکم بالکل عام کر دیا جس کی وجہ سے لازمی طور پر مومنوں کو بھی بدرجہ اولی فرمانبرداری کرنی پڑی، بلکہ حقیقی طور پر اس پر عمل کرنے والے اہل اسلام ہی ہوئے، کیونکہ کفار تو ایمان ہی نہیں لائے، پھر ایمان والوں کے لئے تو ہر حالت میں اس پر عمل کرنا واجب ہوا، اور نماز کی حالات میں تو خصوصیت کے ساتھ اس کی تاکید بڑھ گئی، اور اس پر عمل کرنا واجب ہو گیا۔

شیخ اجل امام وقت عماد الدین ابن کثیرؒ نے اپنی تفسیر میں لکھا ہے، جس کا ترجمہ یہ ہے اللہ تعالیٰ نے تلاوت قرآن کے وقت سننے اور خاموش رہنے کا قرآن کی تعظیم و احترام کے واسطے حکم دیا ہے، لیکن یہ حکم بہت زیادہ تاکید کے ساتھ فرض نماز کی ادائیگی

کے وقت ہے جبکہ امام جہراً قراءت کر رہا ہو، اسی بناء پر امام مسلمؒ نے حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے انما جعل الامام لیوتم بہ فاذا کبر فکبروا واذا قرء فانصتوا الخ یعنی امام تو اسی واسطے مقرر کیا گیا ہے کہ اس کی اقتداء کی جائے پس جب وہ تکبیر کہے تو تم تکبیر کہو اور جب وہ قراءت کرے تو تم خاموشی کے ساتھ سنو۔ الخ۔ اسی قسم کے روایت اہل السنن نے بھی حضرت ابو ہریرۃؓ سے کی ہے، امام مسلمؒ نے اس حدیث کو صحیح کہا ہے۔ عماد۔

یعنی امام اپنے مقتدیوں کی طرف سے ان سہوں کا ذمہ دار ہے کہ سارے مقتدیوں نے جمع ہو کر دربار خداوندی میں حمد و ثنا اور مناجات پیش کرنے کے لئے اسے منتخب کیا ہے، اس بات کی تائید حضرت ابو ہریرۃؓ کی اس حدیث سے ہوتی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ الامام ضامن والموذن مؤتمن اللھم ارشد الائمۃ واغفر للمؤذنین، یعنی امام ضامن ہے اور موذن امانت دار ہے، الٰہی تو اماموں کو ہدایت دے اور موذنوں کو بخش دے، یہ روایت ابو داؤدؒ اور ترمذیؒ کی ہے۔

لوگوں نے موذن کو اس بات کے لئے امانت دار مقرر کیا ہے کہ وہ سارے لوگوں کی نمازوں کو ٹھیک اوقات میں ادا کرنے اور ان کو روزوں کے رکھنے اور کھولنے کے لئے صحیح وقت کی اطلاع دے لہٰذا اسے ان مقاصد میں اور امانتوں میں خیانت نہیں کرنی چاہئے، اس کے ساتھ ہی رسول اللہ ﷺ نے ان کے لئے دعا فرمائی کہ اگر ان سے کچھ لغزش ہو جائے تو الٰہی انہیں تو بخش دے، اور امام تو مقتدیوں کا ذمہ دار ہے، کیونکہ اپنے سارے مقتدیوں کی جانب سے بارگاہ الٰہی میں مناجات پیش کرتا ہے، انہیں باتوں کا نام قرأت ہے، مقتدی اس قراءت کو سنتے جاتے اور دل میں اسی حمد و ثنا اور اسی طرح اس کے سوال کی تصدیق کرتے جاتے ہیں، مثلاً امام نے پڑھا الحمد للہ رب العالمین، تو مقتدی بھی دل میں اسکی تصدیق کرتے جاتے ہیں، کہ بلاشبہ ساری تعریفیں اور خوبیاں تو ہمارے رب ہی کے لئے ہیں، جو رب العلمین ہے، اور باری تعالیٰ کے دربار میں اس بات کا اقرار کرتے جاتے ہیں کہ ہمارا امام جس طرح عرض کر رہا ہے ہم سب بھی اس کے پیچھے اس کا اقرار کر رہے ہیں، اسی مفہوم کو حدیث میں بھی اس طرح بیان کیا گیا ہے کہ اس کی نماز سے اس کے لئے اتنا ہی حصہ ہے جتنا اس نے سمجھ کر کہا اور کیا ہے، اسی بناء پر اگر امام صرف منہ سے کہتا جاتا ہو مگر دل سے غافل ہو تو وہ ہدایت پر نہیں ہے، حالانکہ وہ منہ سے اِھۡدِنَا الصِّرَاطَ الۡمُسۡتَقِیۡمَ کہتا ہو، یعنی الٰہی میں صراط المستقیم کی ہدایت دے، پھر اس کی مثال اس شخص کی سی ہے جو کسی بادشاہ کے دربار میں کوئی درخواست پیش کرتا ہو اور صرف زبان سے کہتا جاتا ہو کہ تو بادشاہ ہے مگر منہ اور آنکھوں سے اس مکان اور شاہی دربار کی جھاڑ فانوس اور اور بادشاہ کے نوکروں وغیرہ کی طرف دیکھتا رہتا ہو، اسی بناء حدیث میں ہے کہ اللہ کی رحمت نمازی بندے کی طرف متوجہ ہوتی ہے، کہ جب وہ کسی اور خیال میں جاتا ہے تو وہ رحمت اس سے منہ موڑ لیتی ہے، پھر جب وہ اپنی زبان اور دھیان کو اللہ کی طرف متوجہ کرتا ہے اس کی طرف رحمت بھی متوجہ ہو جاتی ہے۔

خلاصہ کلام یہ ہوا کہ امام اپنے مقتدیوں کا ضامن ہوتا ہے، اس لئے ان مقتدیوں پر یہ لازم آتا ہے کہ امام جو کچھ عرض کرتا جائے وہ سب اسے غور سے خاموشی کے ساتھ سنتے جائیں، اور اس کی تائید و موافقت کرتے جائیں، یہی مراد ہے اس حدیث انما جعل الامام لیؤتم بہ کے، واضح ہو کہ ابو داؤد و حاکم اور دار قطنی نے کہا ہے کہ مذکورہ حدیث میں اذا قرء فانصتوا کو سلیمان التیمیؒ نے زیادہ بیان کیا ہے، اور یہ محفوظ نہیں ہے، پھر امام نوویؒ نے بھی کہا ہے کہ ان حفاظ حدیث کا اسے ضعیف کہہ دینا مقدم اور اہم ہوگا۔

مگر میں مترجم کہتا ہوں کہ ان کا کہنا سمجھ سے بعید بات ہے اور اصول کے بھی ہے، کیونکہ اگر دوسرے راویوں نے یہ جملہ ذکر نہیں کیا ہے تو اس سے کچھ لازم نہیں آتا ہے بالخصوص ایسی صورت میں کہ سلیمان التیمی نے اس کی روایت کی ہو کیونکہ وہ خود بھی ثقہ ہیں اور صحیح وغیرہ کی بہت سی حدیثوں کے راوی بھی ہیں تو ایسے ثقہ راوی کی زیادتی قابل قبول ہوتی ہے، بالخصوص اس صورت میں کہ ان کی تائید میں ان جیسی روایت کرنے والے ابو سعید محمد بن سعد انصاری بھی ہیں، جیسا کہ نسائی میں سند صحیح سے موجود

ہے، بلکہ عمر بن عامر اور سعید بن ابی عروبہ نے اس کے مثل قتادہؒ سے روایت کی ہے، جیسا کہ بزاء وابن عدی اور ابن خزیمہ نے اسے ذکر کیا ہے، ساتھ ہی ابن خزیمہ نے اس کی تصحیح بھی کی ہے اور خود امام ایک بڑے پایہ اور بڑی شان کے امام اور حافظ حدیث میں ہے، ان حالات میں یہ ثقہ راوی جو جملے زیادہ بیان کرتے ہیں انہیں ضعیف اور امام مسلم وغیرہ کی تصحیح وتائید سے انکار کرنا قابل تعجب ہے، اور امام مسلمؒ نے اپنی صحیح کی مقدمہ میں خود امام بخاریؒ کے نہ ماننے پر جرح میں یہ حدیث پیش کی ہے، اور صرف امام بخاریؒ کے قول کے بغیر کسی دلیل کے تقلید کرنا تو انتہائی تعجب خیز بات ہے، الحاصل یہ حدیث صحیح ہے جسے شیخ حافظ ابن کثیرؒ نے آیت کریمہ کے موافق ہونے میں پیش کیا ہے۔ م۔

پھر شیخ عمادؒ نے لکھا ہے کہ ابراہیم بن مسلم الہجری نے بواسطہ ابو عیاض حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ ابو ہریرہؓ نے کہا ہے کہ لوگ نماز میں باتیں کیا کرتے تھے جب یہ آیت قری القرآن کی نازل ہوئی تو ان کو خاموش رہنے کا حکم دیا گیا، ابن جریر نے کہا ہے کہ **حدثنا عن ابی بکر بن عیاش عن عاصم عن المسیب بن رافع عن ابن مسعودؓ** انہوں نے فرمایا ہے کہ ہم لوگ نماز میں سلام کیا کرتے تھے اس لئے یہ آیت نازل ہوئی، اور ابن جریر نے کہا ہے **حدثنا ابو کریب حدثنا المحاربی عن داؤد بن ابی ھمد عن بشیر بن جابر قال صلی ابن مسعودؓ فسمع اناسا یقرؤن مع الامام، فلما انصرف قال أمَا آنَ لکم ان تفھموا، اما آن لکم ان تعقلوا ﴿وَاِذَا قُرِیءَ الْقُرْاٰنُ فَاسْتَمِعُوْا لَهٗ وَاَنْصِتُوْا﴾ کما امر کم الله،** یعنی ابن مسعودؓ نے نماز پڑھائی تو یہ سن لیا کہ کچھ لوگ امام کے ساتھ بھی پڑھتے ہیں، جب سلام پھیرا تو فرمایا کہ کیا اب بھی تمہارے لئے وقت نہیں آیا ہے کہ تم سمجھو، کیا اب بھی تمہارے لئے وقت نہیں آیا ہے کہ عقل سے کام لو، کہ جب قرآن پڑھا جائے تو اس کی طرف کان لگاؤ، اور خاموش رہو جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے تم کو حکم دیا ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ اسناد صحیح ہے۔

اور ابن جریر نے کہا ہے **حدثنی ابو السائب حدثنا حفص عن اشعث عن الزھری،** زہری نے کہا ہے کہ یہ ایک نوجوان انصاری کے حق میں نازل ہوئی کہ رسول اللہ ﷺ ہر بار جب وہ کچھ پڑھتے وہ انصاری بھی پڑھتا، اس وقت یہ آیت نازل ہوئی ﴿وَاِذَا قُرِیءَ الْقُرْاٰنُ فَاسْتَمِعُوْا لَهٗ وَاَنْصِتُوْا﴾ میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ اسناد صحیح ہے اور اگرچہ یہ مرسل ہے مگر حکم میں مرفوع کے ہے، اور بیہقیؒ نے مجاہدؒ سے روایت کی ہے کہ یہ آیت ایک جوان انصاری کے بارے میں نازل ہوئی ہے، جیسا کہ فتح القدیر میں ہے۔ م۔

شیخ عمادؒ نے لکھا ہے کہ کہ علی بن ابی طلحہ نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ یہ آیت اِذَا قُرِئَ القرآن فَاسْتَمِعُوْا لَهٗ وَاَنْصِتُوْا الخ فرض نمازوں کے بارے میں ہے، اور عبد اللہ بن مغفل سے بھی یہی روایت ہے، **وقال ابن جریر حدثنا حمید بن مسعدة حدثنا بشر بن المفصل حدثنا الجریری عن طلحة بن عبیدالله بن کریر قال الخ** یعنی طلحہ بن عبید اللہ نے کہا کہ میں نے عبید بن عمیر اور عطاء بن ابی رباح کو دیکھا کہ دونوں باتیں کرتے تھے اور داعظ وعظ کہتا تھا تو میں نے کہا کہ آپ دونوں وعظ نہیں سنتے اور اپنے اوپر گناہ لازم کرتے ہیں جو اس آیت پاک **واذا قری القران الایہ** میں بطور وعید کہا گیا ہے، یہ سن کر ان دونوں نے میری طرف دیکھا پھر اپنی گفتگو میں مشغول ہو گئے، پھر میں نے اپنی بات ان سے دوہرائی تو انہوں نے بھی دوسری بار مجھے دیکھا پھر اپنی باتوں میں مشغول ہو گئے، میں نے تیسری بار اپنا اعتراض دہرایا تو انہوں نے مجھے دیکھ کر فرمایا کہ وَاِذَا قُرِئَ الْقُرْاٰنُ فَاسْتَمِعُوْا لَهٗ وَاَنْصِتُوْا کا تعلق صرف نماز سے ہے۔ عماد۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ اسناد صحیح اور جید ہے، اور طلحہ بن عبیدہ بن کریز ثقہ ہیں اس جگہ لفظ کریز قتیل کے وزن پر ہے اس کے علاوہ جہاں کہیں یہ نام مستعمل ہوتا ہے وہاں حسین کاف کے ضمہ کے ساتھ (یعنی مصغر) ہے۔ م۔ اور سفیان الثوریؒ نے ابو ہاشم اسمٰعیل بن کثیر کے واسطہ سے مجاہدؒ سے یہی روایت کی ہے کہ یہ آیت نماز کے بارے میں ہے، اسی طرح اور بھی بہت لوگوں نے مجاہدؒ سے روایت کی ہے، اور سعید بن جبیر وضحاک وابراہیم نخعی وقتادہ وشعبی وسدی وعبد الرحمٰن بن اسلم ان تمام

حضرات نے فرمایا ہے کہ اس آیت سے مراد نماز کے اندر تلاوت ہے۔ عماد۔

اور بیہقیؒ نے امام احمدؒ سے روایت کی ہے کہ علماء نے اس بات پر اجماع کیا ہے کہ یہ آیت نماز کے بارے میں ہے، اور ابن مردویہ نے اپنی تفسیر میں کہا کہا ہے حدثنا ابو اسامه عن سفیان عن ابی المقدام هشام بن زیاد عن معاویة بن قرة قال سالت بعض اشیاخنامن اصحاب رسول الله ﷺ، احسبه قال عبدالله بن مغفل الخ یعنی معاویہ بن قرۃ نے کہا ہے کہ میں نے اپنے شیوخ میں سے کسی شیخ صحابی سے اور مجھے گمان ہے کہ عبداللہ بن مغفلؓ کا نام لیا تھا، پوچھا کہ جو کوئی بھی قرآن سنے کیا اس پر کان لگا کر سننا واجب ہے، تو فرمایا کہ یہ آیت اِذَا قُرِئَ الْقُرْاٰنُ فَاسْتَمِعُوْا الخ امام کے پیچھے قراءت کے بارے میں نازل ہوئی ہے۔ الفتح۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اس اسناد میں سوائے ہشام بن زیاد کے سب ثقہ ہیں، کیونکہ ہشام کو تو امام احمد وابوزرعہ وغیرہ نے ضعیف کہا ہے، لیکن صحیح سندوں سے جو بات ثابت ہوئی اس میں ان کا بھی صادق ہونا معلوم ہو گیا لہٰذا وہ ضعف بھی جاتا رہا، پھر شیخ عمادؒ نے مجاہد و عطاء و حسن بصری و سعید بن جبیرؒ سے آیت میں نماز اور جمعہ کے خطبہ کے سننے اور اسناد کے ساتھ ذکر کیا ہے، اور عبدالرزاقؒ کی روایت میں ہے کہ مجاہدؒ نے اس بات کو مکروہ بتایا ہے کہ مقتدی امام کے پیچھے رحمت یا عذاب کی تلاوت کے وقت کچھ کہے کیونکہ اس موقع میں بھی صرف خاموش رہنا چاہئے، امام احمدؒ نے کہ ہے حدثنا ابن سعید مولی بنی هاشم حدثنا عباد بن میسرة عن الحسن عن ابی هریرةؓ ان رسول الله ﷺ قال من استمع الی اية من كتاب الله كتب حسنة مضاعفة ومن تلاها كانت له نورا يوم القيامة، یعنی رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جس شخص نے کان لگا کر قرآن کی کسی آیت کو سنا تو اس کے مضاعفۃً نیکی لکھی جائے گی (یعنی کئی گونہ جو بڑھتی رہے) اور جس نے خود آیت تلاوت کی تو وہ اس کے لئے قیامت کے دن نور ہو گی، یہ حدیث صرف امام احمدؒ کی سند سے ہے۔ عماد۔

امام محقق الحافظ الحجۃ ابن کثیرؒ نے ایسا کوئی قول نقل نہیں کیا ہے کہ یہ آیت نماز کے بارے میں نہیں ہے، پس اس متعصب لوگوں پر تعجب ہوتا ہے کہ اپنی خواہش کی اتباع میں بزرگان دین پر اعتراض کرنے کے واسطے تفسیر کبیر وغیرہ سے اس آیت کے بارے میں مختلف اقوال نقل کرتے ہیں، اور حق بات سے منہ موڑ کر گمراہی میں پڑتے ہیں، اس مسئلہ میں حق واضح یہی ہے جس کا ابھی ذکر ہو چکا ہے کہ آیت مذکورہ کا تعلق نماز اور خطبہ سے ہی ہے، شیخ عمادؒ نے کہا ہے کہ امام ابن جریرؒ کا قول مختار یہی ہے کہ اس آیت کا تعلق نماز اور خطبہ سے ہے، جن کے واسطے خاموش رہنے کا بھی حکم وارد ہوا ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ حکم وارد ہونے سے مراد جمعہ کے خطبہ کو سننے میں بالکل خاموش رہنے کا حکم ہے جو صحاح کی حدیثوں میں پایا جاتا ہے، اور نماز قراءت میں خاموش رہنے کی حدیث جو اوپر ذکر کی گئی ہے وہ یہ واذا قرأ فانصتوا ہے، اس طرح مذکورہ آیت سے یہ حکم ثابت ہوا کہ جب نماز میں قراءت قرآن ہو رہی ہو تو امام کے پیچھے نماز پڑھنے والے لوگو! تم کان لگا کر سنو اور خاموش رہو، اس طرح یہ بات ظاہر ہو گئی کہ لاصلوة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب وہ حدیث جس سے امام شافعیؒ نے یہ استدلال کیا ہے کہ سورہ فاتحہ کے بغیر کسی کی نماز درست نہیں ہو گی اور ہر شخص کو اس کا پڑھنا لازم ہے در حقیقت یہ مقتدی کے لئے عام نہیں ہے، کیونکہ اگر ہر مقتدی کے لئے لازم ہو تو اس وقت اس کے معنی یہ ہوں گے کہ اے مقتدیو! تم سورہ فاتحہ پڑھو اور خاموش مت رہو اور نہ سنو، جبکہ یہ مطلب اس آیت کے مقصد کے بالکل برعکس ہے، اس کے جواب میں شافعیہ یہ کہتے ہیں کہ ہم تو مقتدی پر صرف فاتحہ کی قراءت کو واجب کہتے ہیں اس بناء پر آیت کے معنی یہ ہوں گے کہ سورہ فاتحہ کے علاوہ جب قرآن کی قراءت کی جائے تو سنو اور خاموش رہو۔

احناف کی طرف سے اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ تم حدیث کے معنی میں ہی اس طرح تاویل کرو کہ اس حدیث لا صلوة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب سے صرف ایسے لوگوں کے لئے پڑھنا لازم ہے جو بغیر خاموشی کے سنیں، کیونکہ جن پر سننا اور

خاموش رہنا واجب ہے وہ کس طرح پڑھ سکتے ہیں، اس سے یہ معلوم ہوا کہ حدیث کا مخاطب صرف امام اور منفرد ہے اور مقتدی نہیں ہے کہ ان پر تو قراءت سننا اور خاموش رہنا واجب ہے، پس یہ بات معلوم ہو گئی کہ جس حدیث کو اے شوافع تم نے عام سمجھا تھا کہ امام منفرد اور مقتدی سبھوں کو یہ حکم عام ہے حالانکہ وہ ظاہر قرآن کی بناء پر عام نہیں ہے، اسی بناء پر حدیث میں ایسی کوئی قید نہیں لگائی ہے کہ اس قرآن کا تو عام ہونا ہی ظاہر ہے، علاوہ ازیں اگر یہی بات ہو کہ صرف لفظوں میں قید نہ لگائی جانے کی وجہ سے حکم عام ہو گیا ہے تو دوسری حدیث میں صراحۃً مذکور ہے **امرنا ان نقرأ بفاتحة الكتاب وما تيسر**، اور یہ بھی صحیح ہے، اس میں بھی امام کی کوئی قید نہیں ہے لہٰذا یہ بھی عام ہو گی، البتہ اس میں فاتحہ کے ساتھ سورہ یا ماتیسر کی قید ہے جس سے یہ لازم آتا ہے کہ مقتدی پر صرف فاتحہ کا پڑھنا لازم نہیں ہے بلکہ ماتیسر یا سورہ کا پڑھنا بھی لازم ہے۔

اس کے علاوہ ایک بات یہ بھی ہے جو متفق علیہ مسئلہ ہے کہ اگر کسی مقتدی نے براہ راست رکوع میں شرکت اقتداء کی یہ پوری رکعت اسے مل گئی، حالانکہ یہ بات بالکل واضح ہے کہ اس نے اس رکعت میں فاتحہ نہیں پڑھی اور نہ سنی، تو جس طرح اس صورت میں یہ کہا جاتا ہے کہ امام کی اتباع کر لینے کی وجہ سے اس کے لئے بھی وہی قراءت کافی ہو گئی اور مان لی گئی ہے جو امام نے کی ہے، اسی طرح امام کے پیچھے ابتداء سے شریک ہونے والے نے حسا اور لفظاً اگرچہ قراءت نہیں کی ہے مگر اس کے لئے بھی وہی قراءت مان لی گئی ہے جو امام نے کی ہے، اور اس کی دلیل میں یہ حدیث بھی ہے **من كان له امام فقراءة الامام له قراءة**، اس صورت میں امام کی جو قراءت ہوئی وہی مقتدی کی بھی قراءت مان لی گئی ہے، اسی لئے یہ نہیں کہا جاتا ہے کہ مقتدی نے قراءت نہیں کی ہے، تو حدیث سے خلاف نہ ہوا، بلکہ حدیث کے معنی یہ واضح ہو گئے کہ فاتحہ پڑھنا تو ہر کسی کو ضروری ہے البتہ وہ خود اپنی زبان سے پڑھ لے یا اس کا امام اس کی طرف سے پڑھ لے، کیونکہ فاتحہ تو دعا و ثناء ہی کا نام ہے، اس لئے امام نے سب کی طرف سے اللہ تعالیٰ کی حمد و ثناء کر دی ہے اور سب کی طرف سے دعا کر دی ہے اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ، کہہ کر، کہ اے خدا! ہم سبھوں کی راہ راست کی ہدایت دے، آخر تک، کیونکہ اس دعاء کو جمع کے صیغہ کے ساتھ ادا کیا ہے اور "اہدنا" کہا ہے اور اہدنی بصیغہ مفرد نہیں کہا ہے کہ صرف مجھے ہدایت دے اس طرح یہ دعاء اور یہ قراءت سب کی طرف سے ادا ہو گئی۔

شوافعؒ کی طرف سے جواب یہ ہے کہ ہم لوگ حدیث کی تاویل اس طرح اس لئے نہیں کرتے کہ ہمارے پیش حضرت عبادہ بن الصامتؓ کی وہ حدیث ہے جو پہلے گذر چکی ہے جس میں رسول اللہ ﷺ نے صبح کے بعد تصریحاً فرمایا ہے کہ نماز میں تم لوگ بھی سورہ فاتحہ پڑھا کرو، اس طرح مقتدیوں کو قراءت فاتحہ کرنے کا حکم ہے۔

ہماری طرف سے اس کے کئی طرح سے جواب دئے گئے ہیں اول یہ کہ **اذا قرئ القران** کی آیت پاک بلاشبہ قطعی طور پر متواتر ہے اس وجہ سے اس کے ظاہری معنی کو ایسی منفرد روایت سے بدل دینا جائز نہیں ہے، جس کے صحیح ہونے کے بارے میں بھی کلام ہو، کیونکہ اس حدیث کا مدار محمد بن اسحٰق راوی پر ہے، اور ان کے سلسلہ میں گفتگو بھی گذر چکی ہے، کہ ان پر کذاب اور ضعیف وغیرہ کا الزام ہے، اور زیادہ سے زیادہ اس حدیث کو حسن کا درجہ دیا جا سکتا ہے، اس طرح اس کا مقابلہ قطعی اور متواتر آیت سے کسی طرح بھی صحیح نہیں ہو سکتا ہے، کہ اس سے نصف آیت کو منسوخ کرنا پڑے، پس اس روایت کے معنی میں غور کرنا ہو گا، کیونکہ یقینی طریقہ سے اس کے معنی ایسے نہیں ہو سکتے کہ وہ آیت کو منسوخ کر دیں، اس جگہ صرف سورہ فاتحہ کی تلاوت کی اجازت دینے کو تخصیص کہنا صرف لفظ بدلنا کہلائے گا، اصل مقصد میں کوئی فرق نہیں آئے، اور اہل علم کے نزدیک یہ بات واضح ہے کہ قرآن پاک کو سننے اور خاموش رہنے میں جو مصلحت ہے وہ شرف سورہ فاتحہ کے لئے ہی مخصوص نہیں ہے بلکہ اس کے ساتھ ہی دوسری آیتوں اور سورتوں کے لئے بھی عام ہے، اس میں پورا قرآن یکساں ہے، بلکہ فاتحہ کی اہمیت کچھ دوسری آیتوں کی بہ نسبت زیادہ ہے کیونکہ اسے سبع مثانی اور قرآن عظیم کے خصوصی القاب سے نوازا گیا ہے، اس طرح ہمارے نزدیک حاصل مطلب یہ ہوا کہ قرآن کو اہمیت کے ساتھ سنو اور خاموش رہو، برخلاف آپ لوگوں کے اے شوافع! کہ قرآن العظیم یعنی فاتحہ کو نہ سنو اور

نہ اس کے لئے خاموشی اختیار کرو، اس روایت کے معنی ہم عنقریب بیان کریں گے، دوسری وجہ یہ ہے کہ اس روایت کے الفاظ مختلف ہیں کہ ایک روایت میں ہے کہ **لاتفعلوا الا الامام القران فانه لاصلوة لمن لم یقرأ بها**، یعنی ایسا مت کرو مگر سورہ فاتحہ کے ساتھ کیونکہ اس کا مرتبہ یہ ہے کہ جس نے اسے نہیں پڑھا اس کی نماز ہی نہیں ہوئی، اس روایت میں تو مطلقاً قراءت کی ممانعت سے ام القران کو مستثنیٰ رکھا گیا ہے، اس کا مستثنیٰ ہونا تو بالکل ظاہر ہو رہا ہے مگر یہ بات صاف طور سے معلوم نہیں ہو رہی ہے کہ یہ کس طرح اور کس وقت پڑھی جائے، جیسا کہ یہ کہا جائے کہ بادشاہ اپنی رعایا کو ان کی شرارتوں پر سزا دیتا ہے سوائے مجاہدین کے، اس جملہ میں مجاہدین کو سزا دینے کا انکار نہیں ہے بلکہ اس سے خاموشی ہے، اس میں یہ تفصیل ہو سکتی ہے کہ اگر مجاہدین حالت جہاد میں خطا کرتے ہیں تو ان سے درگذر کر جاتا ہے، لیکن اگر وطن میں وہ خطا کرتے ہیں تو ان کو بھی سزا دیتا ہے۔

خلاصہ یہ ہوا کہ اس مثال سے یہ قاعدہ معلوم ہوا کہ استثناء میں جس کو مستثنیٰ کیا جائے مثال مذکور کی طرح اس میں سکوت ہوتا ہے، اور دوسری صریح دلیل سے حکم معلوم کیا جاتا ہے، اور ایسی دلیل قرآن پاک میں بہت ہے، یہی صحیح اور محقق ہے، مگر شافعیہ کہتے ہیں کہ جو حکم اولاً تھا اس کے خلاف یہاں حکم لگانا چاہئے، جس کا نتیجہ یہ نکلا کہ فاتحہ پڑھو، اور اب میں یہ کہتا ہوں کہ اسے میں نے مان لیا، مگر دوسری روایت میں ہے **فلا تقرؤا بشئی من القرآن اذا جهرت به الا بأم القران**، یعنی جب میں قرآن کو جہرا پڑھو تو تم لوگ کچھ نہ پڑھو مگر سورہ فاتحہ کو، ابوداؤد، نسائی اور دار قطنی نے یہ روایت ذکر کی ہے، اور ساتھ ہی یہ بھی کہا ہے کہ اس کے تمام راوی ثقہ ہیں، میں کہتا ہوں کہ اوپر کے مخالف یہ حکم نکلا کہ مگر سورہ فاتحہ کو جہرا پڑھو، تیسری روایت میں **لا یقرأن احد منکم شیئا من القرآن اذا جهرت بالقراء ة الا بأم القران**، کہ جب میں قرآن کو جہرا پڑھوں تو تم میں سے کوئی بھی ہرگز کچھ بھی قرآن سے نہ پڑھے سوائے ام القرآن کے اس کی روایت دار قطنی نے کی ہے اور یہ بھی کہا ہے کہ اس کے تمام راوی ثقہ ہیں، ان کے علاوہ بخاریؒ، احمدؒ، ابن حبان اور حاکم وغیرہ نے بھی اس کی روایت کی ہے، اس روایت کا مطلب یہ نکلا کہ تم بھی ام القران کو جہراً پڑھو، اور یہ بات بالکل ظاہر ہے کہ کسی بھی حکم کی تصریح نہیں پائی گئی، کیونکہ سب سے ممانعت پائی جارہی ہے البتہ ایک اس سے استثناء ہے، جو جواز پر دلالت کرتا ہے، جیسا کہ اس چوتھی روایت میں ہے، کہ **لعلکم تقرؤن والامام یقرأ قالوا انا لنفعل، قال لا إلا ان یقرأ احدکم بفاتحة الکتاب**، یعنی رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ شاید تم اس حالت میں قراءت کرتے ہو کہ امام بھی قراءت کر رہا ہوتا ہے، لوگوں نے کہا جی ہاں ہم تو ایسا کرتے ہیں، تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ ایسا نہ کرو البتہ تم میں سے کوئی فاتحہ پڑھ لے، اس کی روایت احمدؒ نے کی ہے، اور ابن حجر وغیرہ نے کہا ہے کہ اس کی اسناد حسن کے درجہ میں ہے۔

میں کہتا ہوں کہ اس روایت سے بھی یہ بات معلوم ہوئی کہ فاتحہ کے علاوہ کچھ اور پڑھنا جائز نہیں ہے البتہ سورہ فاتحہ کے پڑھ لینے میں کوئی حرج نہیں ہے اس لئے کوئی پڑھنا چاہئے تو پڑھ سکتا ہے، جیسا کہ اس پانچویں روایت میں ہے **فان کان لابد فالفاتحة**، یعنی کچھ نہ پڑھو اور اگر کچھ پڑھنے کو ہی جی چاہتا ہو تو صرف فاتحہ پڑھ لو، اور چھٹی روایت میں ہے کہ **أتقرؤن فی صلوتکم خلف الامام والامام یقرأ فلا تفعلوا ولیقرأ احدکم بفاتحة الکتاب فی نفسه**، یعنی کیا تم امام کے پیچھے اپنی نماز میں قراءت قرآن کرتے ہو حالانکہ امام بھی پڑھتا ہے، تم ایسا ہرگز نہ کرو، تم صرف اپنے دل میں فاتحہ کتاب پڑھ لیا کرو۔

ابن حبان و طبرانی اور بیہقی وغیرہ نے اس کی روایت کی ہے، اس روایت سے امام کے پیچھے پڑھنے کی ممانعت اور اپنے دل میں خاموشی کے ساتھ پڑھنے کا حکم ثابت ہوتا ہے، ان مختلف روایتوں کے ذکر کے بعد میں یہ کہتا ہوں کہ اس روایت کے الفاظ میں اتنا زیادہ اختلاف اور اضطراب ہے کہ بعض الفاظ جہر کرنے کی اجازت دیتے ہیں تو بعض الفاظ اخفاء کو واجب قرار دیتے ہیں، اور بعض الفاظ سے صراحۃً جواز ثابت ہوتا ہے کہ تم کو پڑھ لینا جائز ہے، پھر بعض میں اس طرح بھی ہے کہ نہ کرو تو اچھا ہے، اور بعض میں قول حق یہ ہے کہ وہاں سکوت کرنا چاہئے، پھر جب جواز وجوب اور جہر و اخفاء میں تردد ہو رہا ہو وہاں تو صرف تکلف ہی ہوگا

اطمینان نہیں ہو سکتا ہے۔

علاوہ ازیں یہ معنی کیوں کر ہو سکتے ہیں ایسی روایت سے کسی قطعی آیت کے نصف حصہ کو منسوخ کر دیا جائے، اور چھٹی روایت جس میں صراحۃً پڑھنے کا حکم موجود ہے وہ ابن حبان کی روایت ہے کہ اپنے دل میں پڑھ لیا کرو، اس کے بارے میں کہتا ہوں کہ اس روایت کے ثبوت کو فرض کر لینے کے بعد پھر اس سے صرف جواز کا مرتبہ ثابت ہوتا ہے، اور وہ بھی زور سے نہیں بلکہ دل ہی دل میں ثابت ہوتا ہے اس میں بھی یہ شرط ہوتی ہے کہ اس مقابلہ میں کوئی دوسری روایت نہ ہو، ان باتوں کی بناء پر یہ لازم آتا ہے کہ فی نفسہ یا دل ہی دل میں پڑھنے کے معنی میں ایسی تاویل سے کام لیا جائے جو کہ آیت کے معنی کے موافق ہو، اور یہ صورت نہ ہو کہ نصف آیت کو منسوخ کرتے ہوئے اسے مضطرب روایت کے موافق کر دیا جائے، اس لئے کہا جاتا ہے کہ لفظ "فی نفسہ" کی تاویل کرنے کی یہ دو صورتیں ہو سکتی ہیں:

نمبر ا۔ یہ کہ سورہ فاتحہ کے معنی میں غور کیا جائے اس طرح پر کہ اس میں ثناء و دعاء ہے، اور اللہ تعالیٰ کی ثناء کہنا اور دعا کرنا اس طرح ممکن ہے کہ اسے صرف دل سے کہہ لیا جائے اور زبان سے بالکل نہ کہا جائے، جیسا کہ اس آیت پاک میں ہے، اللہ تعالیٰ نے کہا ہے ﴿فَاَسَرَّهَا يُوْسُفُ فِيْ نَفْسِهٖ وَلَمْ يُبْدِهَا لَهُمْ ۚ قَالَ اَنْتُمْ شَرٌّ مَّكَانًا ۚ وَاللّٰهُ اَعْلَمُ بِمَا تَصِفُوْنَ﴾ یعنی یوسف نے اپنے نفس میں اس کلمہ کو چھپا کر رکھا اور انہیں ظاہر نہیں کیا، اور کہا تم قدر و منزلت کے اعتبار سے بدتر مکان میں ہو، اللہ تعالیٰ نے خوب جانتا ہے جو تم تہمت لگاتے ہو، اس آیت میں صاف ظاہر ہے کہ صرف دل ہی دل میں کہا ہے کہ اور زبان سے کوئی حرف ظاہر نہیں کیا، پس جس طرح ~~اس طرح~~ دل کی بات کو "فی نفسہ" پر اطلاق کیا گیا ہے اس قراءت کے مسئلہ میں بھی اسی طرح ہو، بالخصوص اس صورت میں کہ امام تو سب کی طرف سے ثناء کرتا ہی ہے ان مقتدیوں کا یہ سمجھ لینا درست ہو سکتا ہے کہ ہم بھی یہی کہتے ہیں، اور ایسا کرنا ہی امام کے ساتھ موافقت کرنی ہے، بالخصوص اس صورت میں جبکہ امام کی موافقت ہی مقصود ہو، اور یہ بات بھی اس جگہ مخفی نہیں ہے مذکورہ حدیث کے مقابل مفہوم کی حدیث بھی موجود ہے جو یہ ہے قراءۃ الامام له قراءۃ کہ مقتدی کے امام کی قرأت مقتدی کے لئے بھی قرأت ہے، شیخ الاسلام عینیؒ نے کہا ہے کہ یہ حدیث متعدد (افرادیا) طرق سے مروی ہے مثلاً جابر بن عبد اللہ وابن عمر وابو سعید خدری وابو ہریرہ وابن عباس اور انس بن مالکؓ۔ ع۔

شیخ ابن الہمامؒ نے لکھا ہے کہ فقط جابر بن عبد اللہؓ سے بھی مختلف سندوں کے ساتھ مرفوع روایت موجود ہے، لیکن دار قطنی و بیہقی اور ابن عدیؒ کہا ہے کہ اس حدیث کا حضرت جابرؓ سے مرفوع ہونا ضعیف ہے، کیونکہ سفیان و شریک وابو خالد الدالانی وغیرہ نے اس کو موسیٰ بن ابی عائشہ عن عبد اللہ بن شداد عن النبی ﷺ یعنی جابر کے بغیر ہی روایت کیا ہے، اور اقرار کیا ہے کہ عبد اللہ بن شدادؓ سے مرسل روایت صحیح ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ ابن حجرؒ نے بھی دعویٰ کیا ہے مختلف طریقوں سے مرفوعاً مروی ہے مگر سب ضعیف ہیں۔ م۔

ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ صحیح اسناد کے ساتھ بھی مرفوعاً روایت ثابت ہے، اور میں کہتا ہوں کہ شیخ امام حافظ ابن کثیرؒ نے کہا ہے کہ اس حدیث کو امام احمدؒ نے اپنی سند میں جابرؓ سے روایت کی ہے اور موطا امام مالکؒ میں جابرؓ سے موقوفاً بھی روایت ہے اور یہی اصح ہے۔ ترجمہ ختم ہوا۔

اور محمد بن الحسنؒ نے اپنی کتاب موطا میں کہا ہے اخبرنا ابو حنیفه حدثنا ابوالحسن موسیٰ بن ابی عائشةؓ عن عبدالله بن شداد عن جابرؓ عن النبی ﷺ قال من صلی خلف الامام فان قراءۃ الامام له قراءۃ اور احمد بن منیع نے اپنی سند میں کہا اخبر نا اسحق الازرق حدثنا سفیان و شریك عن موسی بن ابی عائشه عن عبدالله بن شداد عن جابرؓ قال قال رسول الله ﷺ من كان له امام فقراءۃ الامام له قراءۃ اور بھی کہا حدثنا جریر عن موسیٰ بن ابی عائشة عن عبدالله بن شداد عن النبی ﷺ الحدیث۔ اس روایت میں جابر کا ذکر نہیں کیا ہے، اور عبد الحمید نے روایت کی حدثنا

ابو نعیم حدثنا الحسن بن صالح عن ابی الزبیر عن جابرؓ عن النبی ﷺ الحدیث، دیکھنے کی بات یہ ہے کہ احمد بن منیع جو ترمذی وغیرہ کے شیوخ میں ہیں ثقہ حافظ من العاشرہ۔ت۔ کی پہلی اسناد جابرؓ جو بخاری اور مسلم صحیح کی شرط پر ہے، اور اس میں سفیان و شریک نے مرفوع روایت کی ہے، اس طرح دار قطنی وغیرہ کا کہنا کہ ان لوگوں نے اسے مرفوعاً ذکر نہیں کیا غلط ثابت ہو گیا، اور عبد الحمید کی روایت جابرؓ سے مسلم کی شرط کے مطابق صحیح ہے، اور اس میں ابو الزبیرؒ نے مرفوع روایت کی ہے، پس مرفوع نہ کرنے کا دعویٰ جیسا کہ دار قطنی وغیرہ نے ذکر کیا ہے باطل ثابت ہوا، پس سفیان شریک اور ابو الزبیر جیسے ائمہ نے صحیح سندوں سے اسے مرفوع ذکر کیا ہے، بالفرض اگر کوئی ایک ہی ثقہ راوی کسی روایت کو مرفوعاً ذکر کرتا ہے تو اسے قبول کرنا واجب ہوتا ہے اب جبکہ ثقہ راویوں کی ایک جماعت نے مرفوعاً ذکر کیا ہو تو اسے قبول کیوں نہیں کیا جائے گا بلکہ اس کی قبولیت کا کتنا بلند مقام ہو گا، پھر اگر ان حضرات نے مرسلاً روایت کیا ہو جب بھی تو کوئی حرج نہیں ہوتا ہے بلکہ قابل قبول ہوتا ہے کیونکہ ثقہ راوی کبھی حدیث کو مرفوعاً روایت کرتا ہے تو کبھی مرسلاً بھی روایت کرتا ہے۔ الفتح۔

یہ بات تو اصول حدیث میں صراحت کے ساتھ مذکور ہے اور صحاح حدیث میں موجود ہے جیسے صحابہ کرام کے حالات میں ہے کہ وہ کبھی رسول اللہ ﷺ کا ذکر کر کے روایت کرتے ہیں اور کبھی رسول اللہ ﷺ کا نام ذکر کئے بغیر ہی صرف حکم کرتے ہیں، اس بات کی بھی تصریح اصول حدیث میں موجود ہے مثلاً حضرت جابرؓ نے کبھی تو رسول اللہ ﷺ کی طرف نسبت کی جیسا کہ سند امام احمد اور مسند احمد بن منیع وغیرہ میں ہے، اور کبھی صرف اپنی جانب سے بات کہدی یا حکم بیان کر دیا، چنانچہ موطا امام مالک میں ہے، اور جب سندیں صحیح ہیں تو معلوم ہو گیا کہ یہ حدیث موقوف بھی اصل میں مرفوع ہی ہے، اور شیخ ابن کثیرؒ نے بھی اسی طرف اشارہ کیا ہے کہ یہ اصح ہے، یعنی مسند احمد کی بھی روایت بھی صحیح ہے، کیونکہ امام احمدؒ نے ثلاثی روایت ثقہ راویوں کی سندوں سے بیان کی ہے، جن میں کسی بحث کی کوئی گنجائش نہیں، اس طرح اسناد صحیح ہوئی، اور اس کا انکار کر دینا دین کے خلاف اور نا قابل قبول ہے۔ م۔

ابن عدیؒ نے اس بات کو امام ابو حنیفہؒ کے واقعہ میں ایک قصہ کے ساتھ بیان کیا ہے جیسے حاکم نے اس طرح ذکر کیا ہے

**حدثنا محمد بن بكر بن خمد أن الصيرفى ثنا عبد الصمد بن الفضل البلخى ثنا المكى بن إبراهيم عن أبى حنيفة عن موسى بن أبى عائشةؒ عن عبدالله بن شداد بن الهاد عن جابر بن عبد الله أن للنبى ﷺ صلى ورجل خلفه يقرأ، فجعل رجل من أصحاب النبى ﷺ ينهاه عن القراءة فى الصلوة، فلما انصرف أقبل عليه الرجل، فقال: أتنهانى عن القراءة خلف رسول الله ﷺ، فتنازعا حتى ذكرذلك النبى ﷺ، فقال عليه السلام: من صلى خلف الإمام فإن قرأة الإمام له قرأة،** اور دوسری روایت میں اس طرح ہے **إن رجلا قرأ خلف رسول الله ﷺ فى الظهر أو العصر، فأولى إليه رجل، فنهاه، فلما انصرف قال: أتنهانى، الحديث.**

خلاصہ حدیث یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے پیچھے قرأت کرنے والے کو دوسرے شخص نے منع کیا تو جب آپ ﷺ نے سلام پھیرا تو اس نے کہا: کیا تم مجھے رسول اللہ ﷺ کے پیچھے قرأت کرنے سے منع کرتے ہو۔ اس بناء پر دونوں میں بات بڑھ گئی یہاں تک کہ رسول اللہ ﷺ کے سامنے بھی یہ بات پہونچائی گئی تو آپ نے فرمایا کہ جس نے امام کے پیچھے نماز پڑھی تو امام ہی کی قراءت اس کی قراءت ہے، اس پوری روایت سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ اصل حدیث یہ ہے، مگر جابرؓ نے کبھی اس میں سے صرف ضروری حصہ بغیر قصہ بیان کئے روایت کر دیا ہے، اور کبھی حرفاً حرفاً قصہ ہی بیان کیا ہے، اور اس واقعہ کی وجہ سے ہمیشہ کے لئے امام کے پیچھے قراءت کرنے سے ممانعت کر دی گئی ہے، خواہ وہ نماز سری ہو یا جہری ہو، خاص کر وہ روایت جو ابو حنیفہؒ کے واسطہ سے ہے کہ منع کرنے کا یہ قصہ ظہر یا عصر کی نماز میں پیش آیا تھا اس طرح یہ روایت اس روایت کے صراحۃً معارض ہوئی جو عبادۃ بن الصامتؓ کی روایت سے نماز فجر کے بارے میں گذر چکی ہے، ان میں سے وہ حدیث جو جابرؓ سے مروی ہے اس روایت کی

بہ نسبت زیادہ قوی اور اصح ہے جو عبادہؓ سے مروی ہے۔ الفتح۔

اور میں مترجم کہتا ہوں کہ جب یہ حدیث ثابت ہو گئی تو حضرت جابرؓ کے ماسوا جن صحابہ کرامؓ سے یہ مروی ہے مثلاً ابن عمرو ابن عباس وابو سعید خدری وابو ہریرہ اور انسؓ، یہ روایتیں سند کے اعتبار سے ضعیف ضرور ہیں مگر حضرت جابر کی روایت کے صحیح ہونے کی وجہ سے دوسری بھی قوی ہو گئیں پھر مختلف سند ہونے کی وجہ سے ان کا ضعف بھی ختم ہو کر حسن کے درجہ تک پہونچ گئیں ہیں، بالخصوص اس صورت میں کہ یہ حدیث جابرؓ سے صحیح سندوں سے مروی ہے، اور چوں کہ جابرؓ نے کہا ہے کہ جس نے سورہ فاتحہ نہیں پڑھی اس کی نماز ہی نہیں ہوئی البتہ اگر وہ امام کے پیچھے ہو، یہ روایت اگرچہ مرفوع ہے اس کے معنی بھی یہی ہوں گے کہ امام کے پیچھے مطلقاً قراءت منع ہے خواہ قراءت فاتحہ کی ہو یا اس کے علاوہ کچھ بھی ہو، اور ابو ہریرہؓ نے جب **لا صلوة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب** کی حدیث روایت کی تو ان سے کہا گیا کہ اے ابو ہریرہ ہم تو اکثر اوقات امام کے پیچھے نماز پڑھتے ہیں تو ابو ہریرہؓ نے فرمایا اے فارسی اسے اپنے دل ہی دل میں پڑھ لو۔

اب میں مترجم کہتا ہوں کہ اس سوال و جواب سے یہ بات صاف معلوم ہوتی ہے کہ اس وقت بھی عام طور پر یہ بات معلوم تھی کہ امام کے پیچھے قراءت نہیں ہونی چاہئے اسی بناء پر یہ سوال کرنا پڑا، نیز ابو ہریرہؓ نے اس کا انکار بھی نہیں کیا کہ امام کے پیچھے ہو کر قراءت مانع نہیں ہے بلکہ کہا ہے کہ تم اسے اپنے دل میں پڑھ لو، اور میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ اس کے معنی یہ کیے گئے کہ آہستہ سے پڑھ لو حالانکہ ابو ہریرہؓ حدیث اس طرح کی روایت نہیں کی کہ جو کوئی جہراً فاتحہ نہ پڑھے اس کی نماز نہیں ہوتی ہے۔

الحاصل فی نفسہ قراءت کے معنی وہ ہوئے جو میں مترجم پہلے ذکر کر چکا ہے، اس طرح آیت کریمہ یہ حدیث دونوں سے متفق اور قراءت کرنے سے مانع ہیں، اور صرف حضرت عبادہؓ کی حدیث سے قراءت فی نفسہ کا جائز ہونا معلوم ہوتا ہے، اور قراءت حسی کا صراحۃ جواز نہیں نکلتا ہے، اور جبکہ حضرت جابرؓ کی حدیث ثابت اور صحیح ہے اس بناء پر اگر حضرت عبادہؓ کی حدیث سے قراءت حسی ثابت ہو جائے تو مقتدی کے لئے دو قراءتیں جمع ہو جائیں گی جس کا ثبوت نہیں ہے، لہٰذا کچھ لوگوں کا کہنا ساقط ہو گیا کہ حضرت جابرؓ کی حدیث میں جو ممانعت ہے اس سے مراد فاتحہ کے ماسوا قرائت ہے۔

البتہ ایک بات یہ باقی رہی کہ کچھ نالائق جاہل امام ابو حنیفہؒ کو ضعیف کہتے ہیں اور اس کی نسبت خطیب اور دار قطنی کی طرف کرتے ہیں، اس بناء پر میں مترجم نے اپنے شیخ محقق سے پوچھا کہ امام ابو حنیفہؒ کی تضعیف نہیں ہوئی، تو وہ فرمانے لگے کہ میاں مجھے تو یہ ایسی بات بھی پسند نہیں ہے، اس پر میں نے خطیب کا حوالہ دیا تو وہ سخت ناراض ہو گئے اور فرمایا کہ خطیب تو امام ابو حنیفہؒ کے سامنے (لونڈے) بچے ہیں ان کا یہ منہ نہیں ہے، اور میاں مجھے تو ایسی باتیں بالکل ہی پسند نہیں ہیں، پھر میں نے دیکھا کہ اسی قسم کی باتیں عینیؒ نے پہلے ہی بیان فرما دی ہیں، اور ذہبیؒ نے میزان میں کئی اقوال ذکر کئے ہیں، اور جرح و تعدیل کے امام یحییٰ بن معینؒ نے امام ابو حنیفہؒ کی تائید میں فرمایا ہے کہ وہ تو ثقہ ہیں، میں نے کسی کو بھی ابو حنیفہؒ کے متعلق ضعیف کہتے ہوئے نہیں سنا ہے، شعبہ بن الحجاجؒ تو امام ابو حنیفہؒ کو خط لکھ کر حدیث روایت کرنے کی تاکید کرتے ہیں، ایک بار انہوں نے کہا کہ ابو حنیفہؒ ثقہ اور اہل الصدق میں سے ہیں، ان پر کبھی کذب کی تہمت بھی نہیں لگائی گئی ہے، وہ دین الٰہی میں مامون اور حدیث کے معاملہ میں بڑے صادق تھے، عینیؒ نے بہت اختصار سے کام لیا ہے کہ بڑے بڑے ائمہ وقت مثلاً ائمہ ثلاثہ وعبد اللہ بن المبارک وسفیان بن عیینہ واعمش وثوری وعبد الرزاق وحماد بن زید ووکیع وغیر ہم نے ابو حنیفہؒ کی بہت زیادہ تعریفیں بیان کی ہیں، مذکورہ بالا بیانات سے ہمیں دار قطنی کا ابو حنیفہؒ کے بارے میں متعصب ہونا ثابت اور واضح ہو گیا، انہیں اس بات کا کس طرح حق مل گیا کہ وہ امام ابو حنیفہؒ کو ضعیف قرار دیں، جبکہ وہ خود ہی ضعیف کہلانے کے لائق ہیں۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ امام ابو حنیفہؒ کے استاد کا بیان ہے کہ ابو حنیفہؒ ثقہ ثبت اور بڑے امام ہیں، جیسا کہ بیان کیا جا چکا ہے، تقریب ابن حجر کے صحیح نسخہ میں ہے کہ امام صاحب مشہور فقیہ ہیں، اور امام صاحب کے اوپر کے راوی ابو الحسن موسیٰ بن ابی

عائشہ الکوفی کے متعلق تقریب میں لکھا ہے کہ یہ ثقہ اور عابد ہیں، ان کے روایتیں صحیحین میں بھی موجود ہیں۔ع۔ اور اوپر کے راوی عبداللہ بن شداد بن الہاد رسول اللہ علیہ کے زمانہ میں پیدا ہوئے، اور عجلی نے انہیں بڑے تابعین اور ثقات میں سے شمار کیا ہے، جن کا شمار فقہاء میں سے تھا اور کوفہ میں شہید ہوئے، آخر میں حضرت جابرؓ ہیں یہ تو مشہور و معروف صحابی ہیں، سبحان اللہ۔ ان کا نام ہی تبرک کے طور پر لیا جاتا ہے۔

الحاصل وہ سند جو امام ابو حنیفہؒ سے مذکور ہے اس کے تمام راوی کتنے اعلیٰ درجہ پر فائز ہیں، ان سے جب روایت من کان له امام فقراء ة الامام له قراء ة پائی گئی تو اس سے سورہ فاتحہ اور دوسری سورہ سب کی ممانعت ہو گئی، شیخ ابن حجرؒ وغیرہ پر سخت تعجب ہے کہ اس کو فاتحہ کے ماسوا سورہ پر محمول کیا ہے، کیونکہ جب امام کی قراءت مقتدی کی قراءت ہو گئی تو یہ صورت اختیاری نہیں ہے بلکہ اضطراری اور لازمی ہوئی اس میں کسی بھی فعل کو خاص نہیں کیا جا سکتا ہے بلکہ جتنی قراءت بھی امام نے کی وہ سب مقتدی کی ہو گئی، لہٰذا عبادہؓ کی حدیث جو نماز فجر کے بارے میں ہے اس پر مقدم ہو گی۔م۔

ابن الہمامؒ نے لکھا ہے کہ اول اس وجہ سے کہ جب دو حدیثوں کے درمیان آپس میں تعارض ہو تو جو حدیث مانع ہوتی ہے تو وہ مطلقاً مقدم ہوتی ہے اور اسی کو ترجیح ہوتی ہے، دوم اس وجہ سے کہ تعارض کا اعتبار سند کی قوت پر ہوتا ہے، اور جابرؓ کی حدیث سند کے اعتبار سے اصح اور محمد بن اسحٰق کی حدیث زیادہ سے زیادہ حسن کے درجہ کی ہے، مزید براں حضرت جابرؓ کی حدیث کئی سندوں سے اور جابرؓ کی طرح دوسرے صحابہ کرامؓ سے بھی ثابت ہیں جس کی تفصیل گذر چکی ہے، اس بناء پر یہ اعلیٰ درجہ کی صحیح ہوئی، سوم صحابہ کرام کا مذہب اور عمل بھی جابرؓ کی اسی حدیث کے موافق ہے، چنانچہ مصنفؒ نے تو یہانتک کہدیا کہ اس پر صحابہ کرامؓ کا اجماع ہے۔

موطا امام مالکؒ میں ایک روایت ہے مالک عن نافع عن ابن عمرؓ کہ جب تم کسی امام کے پیچھے نماز پڑھو تو امام کی قراءت ہی کافی ہے، اور جب تنہا پڑھو تو قراءت کرو، اور ابن عمرؓ امام کے پیچھے قراءت نہیں کرتے تھے، دار قطنی نے ابن عمرؓ سے یہ مرفوع روایت کی ہے، اور کہا ہے کہ رفع کا دعویٰ ایک وہم ہے، لیکن ہم کہتے ہیں کہ جب ابن عمرؓ سے یہ بات ثابت ہو گئی تو یہ عمل ہی رسول اللہ علیہ سے سماع ہوا، ایسی صورت میں مرفوع کہنا بھی صحیح ہے، اگرچہ اسناد میں کلام ہو، ابن عدیؒ نے کامل میں ابو سعید خدریؓ سے ایک حدیث من کان له امام الخ روایت کی اور کہا کہ اس کی اسناد میں اسمٰعیل راوی ضعیف ہیں، اور اس کی متابعت و موافقت کسی دوسرے راوی نے نہیں کی ہے۔

لیکن میں اس کے جواب میں کہتا ہوں یہ دعویٰ صحیح نہیں ہے کیونکہ نضر بن عبداللہ راوی نے اس کے مثل روایت کی ہے جیسا کہ معجم اوسط طبرانی میں موجود ہے، امام طحاویؒ نے شرح الآثار میں کہا ہے حدثنا یونس بن عبدالعلی حدثنا عبداللہ بن وهب اخبرنی حیوة بن شریح عن بکر بن عمرو عبیداللہ بن مقسم انه سأل عبداللہ بن عمرو زید بن ثابت و جابر بن عبداللہ الخ یعنی عبداللہ بن مقسم نے عبداللہ بن عمر اور زید بن ثابت اور جابر بن عبداللہؓ سے امام کے پیچھے قراءت کرنے کے متعلق دریافت کیا تو سبھوں نے فرمایا کہ امام کے پیچھے کسی نماز میں نہ پڑھو، میں مترجم کہتا ہوں کہ اسناد جید صحیح ہے، اور محمد بن الحسنؒ نے موطا میں سفیان بن عیینہ عن منصور عن ابی وائل روایت کی کہ یہی مسئلہ عبداللہ بن مسعودؓ سے پوچھا گیا تو فرمایا کہ خاموش رہو یعنی کچھ نہ پڑھو، کیونکہ نماز میں شغل ہے اور امام کی قرائت ہی تمہارے لئے کافی ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ اسناد بھی جید صحیح ہے، اور موطا میں داؤد بن قیس الفراء المدنی سے روایت کی کہ مجھے سعد بن ابی وقاصؓ کے کسی صاحبزادے نے خبر دی ہے کہ حضرت سعد بن ابی وقاصؓ نے فرمایا ہے کہ میرا یہ دل چاہتا ہے کہ جو شخص امام کے پیچھے قراءت کرتا ہو اس کے منہ میں انگارہ ہو، میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ اسناد بھی صحیح ہے، کیونکہ داؤد بن قیس ثقہ اور فاضل ہیں،

اور سعدؓ کے سارے فرزند ثقہ ہیں، تو اس روایت میں جو صاجزادے بھی ہوں وہ ثقہ ہوں گے، اس اثر کو عبدالرزاق نے اپنی مصنف میں روایت کیا ہے البتہ اتنا سا فرق ہے کہ عبدالرزاقؒ کی روایت میں بجائے لفظ انگارے کے لفظ پتھر ہے یعنی اس کے منہ میں پتھر ہے، اس میں توفیق کے لئے یہ بات ممکن ہے کہ سعدؓ نے دونوں باتیں کہی ہوں اور جو جہنم کا پتھر ہے وہ انگارہ ہی ہے، اور موطا میں داؤد بن قیس عن ابن عجلان عن عمرؓ روایت ہے کہ حضرت عمرؓ نے فرمایا ہے کہ کاش امام کے پیچھے پڑھنے والے کے منہ میں پتھر ہو۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ ابن عجلان وہی محمد بن عجلان ہے جو ثقہ ہیں تو اسناد صحیح ہے، اور اس اثر کو عبدالرزاقؒ نے بھی عمرؓ سے روایت کیا ہے، اور طحاویؒ نے حماد بن سلمہ عن ابی حمزہ روایت کی ہے کہ میں نے ابن عباسؓ سے دریافت کیا کہ اگر میرے آگے امام موجود ہو تو کیا میں اس حال میں قراءت کروں، تو فرمایا کہ نہیں، میں کہتا ہوں اس روایت کی اسناد بھی جید ہے، اور اس میں ابو حمزہ نقطہ کے ساتھ حرف جیم ہے اور تابعین اور ثقہ ہیں، ابن ابی شیبہؒ نے مصنفؒ میں حضرت جابرؓ سے روایت کی ہے کہ امام کے پیچھے مت پڑھو وہ جہر کرتا ہو یا اخفاء، اور سنن نسائی میں اسناد جید سے کثیر بن مرہ حضرمی سے روایت ہے کہ ابوالدرداءؓ سے میں نے سنا ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے پوچھا گیا کہ کیا ہر نماز میں قراءت ہے فرمایا کہ ہاں تو ایک انصاری شخص نے کہا یہ تو واجب ہو گئی، اس پر میری طرف توجہ فرمائی، اس وقت میں سب سے قریب تھا پس کہا کہ میں یہی جانتا ہوں کہ امام نے جب کسی قوم کی امامت کی تو مقتدیوں کی طرف سے بھی کفایت کر دی، ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ ابوالدرداؓء نے یہ کلام رسول اللہ ﷺ سے سنے بغیر اپنی طرف سے بنا کر نہیں کہا ہے۔ الفتح۔

اور حضرت جابرؓ نے حدیث لاصلوۃ لمن لم یقرء بفاتحۃ الکتاب کے یہ معنی بیان کر دئے ہیں کہ یہ حکم اس وقت کا ہے جبکہ امام کے پیچھے نہ ہو، چنانچہ موطا اور ترمذی میں سند صحیح کے ساتھ یہ بات موجود ہے، پھر اس بندہ مترجم کے نزدیک دلائل میں غور کرنے کے اعتبار سے حق بات یہی ہے کہ مقتدی امام کے پیچھے کچھ بھی قراءت نہ کرے، لیکن اس پر لازم ہے کہ امام سورہ فاتحہ میں سے جو آیت ثناء پڑھے مقتدی اسے کان لگا کر خاموشی کے ساتھ سنے اور دل سے اس کی تصدیق کرے گویا خود بھی اسی کی طرح ادا کیا ہے، اور امام جو آیت سوال کی پڑھے تو مقتدی خود بھی دل سے اس کے مانگنے میں موافقت کرے، گویا خود بھی اس کی طرح ادا کیا اور مانگا ہے، کیونکہ وہ حدیث جس میں قسمت الصلوۃ بینی و بین عبدی نصفین پوری حدیث جو بسم اللہ الرحمٰن الرحیم کے جہر کرنے اور اخفاء کرنے کے بیان میں مفصل گذر چکی ہے اس بات پر صراحۃ دلیل ہے کہ سورہ فاتحہ حمد و ثناء ہے اور دعا ہے، اور دل سے حمد و ثناء اور دل سے دعا کرنی شرط ہے، کیونکہ حدیث میں ہے کہ اللہ تعالیٰ قلب غافل کی دعاء قبول نہیں کرتا ہے، جیسا کہ صحیح احادیث میں ہے، اور اس حدیث لیس العبد من صلابۃ الاما عقل منھا، یعنی بندہ کے لئے اس کی نماز میں سے حصہ نہیں ہے مگر اتنا سا جس میں کچھ کر گیا ہو، یہ دلیل ہے اس بات کی کہ غافل نہ ہو اور ہر ثناء و دعا پر بیدار و ہوشیار ہو، اور امام نے اللہ تعالیٰ کے دربار میں اپنی اور مقتدیوں کی طرف سے جو کچھ عرض کی ہے اس میں شریک ہو، اور اسی مفہوم کے پیش نظر بندہ مترجم نے اپنے واسطے احادیث میں تطبیق دینے کو اعلیٰ مقدار اور مطلب قرار دیا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

فاتحہ خلف الامام کے سلسلہ میں سارے دلائل اور مباحث بیان کرنے کے بعد یہ کہتا ہوں کہ اگر کوئی شخص اپنے علم میں قراءت خلف الامام کے سلسلہ میں سارے دلائل اور مباحث بیان کرنے کے بعد یہ کہتا ہوں کہ اگر کوئی شخص اپنے علم میں قراءت خلف الامام ہی کو حق سمجھے تو دوسرے کسی شخص کو اس سے ناراض ہونے یا دشمنی کی کوئی ضرورت نہیں ہے، لیکن افسوس تو ان لوگوں پر ہے جو خود تو جاہل مرکب ہیں پھر بھی اپنے خیال اور دعوی میں وجوب قراءت یا عدم قراءت خلف الامام کو نص محکم اور قرآنی حکم سمجھ کر دوسروں پر طعن و ملامت کرتے ہیں، اسی لئے بندہ مترجم نے اس مسئلہ کو بہت زیادہ پھیلا کر اور مبسوط کر کے بیان کیا ہے تاکہ ان پر یہ حقیقت واضح ہو جائے کہ فاتحہ خلف الامام کا واجب ہونا در کنار، اس کا ثابت ہونا ہی بہت ضعیف ہے، لیکن

اگر کسی کو معرفت الٰہی سے محرومی اور انصاف نظر میں کمی ہو تو اس کا کیا علاج ہے، سچی ہدایت اور اس کی توفیق تو صرف اللہ تعالیٰ ہی کے قبضہ واختیار میں ہے، ہم اسی سے ہدایت اور راہ یابی کی التجا کرتے ہیں، اور اسی سے عاجزانہ درخواست ہے کہ احمقوں کو ہم پر غالب نہ کرے، جو ایک ڈھیلے کے پیچھے ہی گھر بنا کر رہنا پسند کرتے ہیں اور اسی میں مصلحت سمجھتے ہیں، اور اسلام کو خوار و بے اعتبار اور بدنام اور مخالفوں کی نظروں میں اپنے کو ناکارہ اور بداخلاق ظاہر کرتے ہیں، اللھم اغفر وارحم وانت ارحم الراحمین، پھر کہتا ہوں کہ حق بات یہ ہے کہ اس مسئلہ میں امام محمدؒ اور امام ابو حنیفہؒ کے بالکل موافق ہیں، یعنی ان کا اس بات پر اتفاق ہے کہ امام کے پیچھے قراءت مکروہ ہے، چنانچہ آثار میں منع قراءت کی روایتیں بیان کرنے کے بعد کہا ہے کہ محمدؒ فرماتے ہیں کہ امام کے پیچھے قراءت بالکل نہیں کرنی چاہئے نہ سری نمازوں میں اور نہ جہری نمازوں میں اور صحابہ کرام کے عام آثار بھی اسی کے مطابق ہیں، اور امام ابو حنیفہؒ کا قول بھی یہی ہے۔ انتہی۔

اس طرح ابن الہمامؒ نے فرمایا ہے کہ اس بات میں کوئی شبہ بھی نہیں ہے کہ امام کے پیچھے کچھ نہیں پڑھنا چاہئے، کیونکہ احتیاط کرنے کے معنی ہی یہ ہیں کہ جس بات میں دلیل قوی ہو اسی کی اتباع کرتے ہوئے عمل کیا جائے، اور یہاں قوی دلائل کا تقاضا یہی ہے کہ کچھ نہ پڑھا جائے، پڑھنے کا مطلب ہوگا ضعیف اقوال پر عمل کرنا، اب پھر میں مترجم کہتا ہوں کہ یہی مذکورہ باتیں حق ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

## چند ضروری مسائل

ہمارے بعض فقہاء کے کلام میں ہے کہ اگر کسی جگہ سے زور سے قرآن کی تلاوت کی آواز آتی ہو تو اس کا سننا مطلقاً واجب ہے، خلاصہ میں ہے کہ ایک شخص فقہی مسائل لکھ رہا ہو اور اس کے بغل میں کوئی زور سے تلاوت کرنے لگا ہو جبکہ وہ لکھنے والا نہ سننے پر مجبور ہو تو زور سے پڑھنے والا خود ہی گنہگار ہوگا، اسی طرح اگر کوئی شخص رات کے وقت چھت پر زور سے تلاوت کر رہا ہو اور لوگ آس پاس سو رہے ہوں تو پڑھنے والا ہی گنہگار ہوگا، اس بات کی تصریح ہے کہ مطلقاً سننا واجب ہے کیونکہ اذا قری القرآن کی آیت کے الفاظ میں عموم ہے، اور سبب نزول پر خاص کر کے انحصار کرنا درست نہیں ہے۔ الفتح۔

اس مسئلہ کی بناء پر چند افراد اکٹھے ہو کر جو اپنی اپنی تلاوت کرتے ہیں، اور کوئی بھی دوسرے کی قراءت نہیں سنتا ہے تو ایسا کرنا منع ہے، اگر کسی نے اسے جائز کہا ہے تو وہ قول ضعیف ہے، اور بیاضیؓ کی وہ حدیث جو منفرد کی نماز کی حالت جہر وسراً میں ادا کرنے سے متعلق پہلے اپنی جگہ پر گذر گئی ہے، اسی بات پر دلالت کرتی ہے کہ تم میں سے ایک شخص بھی دوسرے شخص کی جہریہ تلاوت کے مقابلہ میں جہر نہ کرے۔ م۔ نماز کے علاوہ دوسری حالت میں تلاوت کرنے والے چاہئے کہ وہ اچھے کپڑے پہن کر عمامہ باندھ کر قبلہ رخ ہو کر بیٹھے، اسی طرح ایک عالم کو بھی علم کے واسطے میں بیٹھنا چاہئے، ویسے کروٹ پر لیٹے ہوئے بھی قراءت کرنا منع نہیں ہے، مگر پاؤں سمیٹ لینا چاہئے، اگر کوئی شخص چلتے ہوئے تلاوت کرے، یا کپڑے بننے والا جولاہہ یا کوئی مرد یا عورت سوت کاتتے ہوئے تلاوت کریں اور قلب حاضر ہو تو تلاوت مکروہ نہیں ہوگی، گرمیوں میں دن کے پہلے حصہ میں اور جاڑوں میں رات کے پہلے حصہ میں قرآن ختم کرنا چاہئے، پانچ ہزار بارہ سورہ اخلاص ختم کرنے کے مقابلہ میں ایک دن میں پورا قرآن ختم کرنا افضل ہے، نماز کے علاوہ دوسرے حالات میں تین بار قل ہو اللہ پڑھنے کے بارے میں مشائخ کا اختلاف ہے، چنانچہ عراق کے مشائخ کے نزدیک مستحب ہے، لیکن فرض نماز کے اندر ایک بار سے زیادہ نہیں پڑھنا چاہئے، پائخانہ میں جاکر پڑھنا مکروہ ہے، اور قول مختار میں یہ بھی مکروہ ہے حمام میں جہراً پڑھنا جبکہ وہاں کوئی ننگا ہو، اور ننگے نہاتے وقت بھی اور جس جگہ کسی کی بیوی ننگی ہو، عورت کو عورت سے بہ نسبت اندھے مرد کے قرآن پڑھنا افضل ہے۔ الفتح۔ آخری اور خلاصہ بحث یہ ہوا کہ امام کے پیچھے مقتدی کو کچھ نہیں پڑھنا چاہئے۔

ویستمع وینصت وان قرأ الامام آیة الترغیب والترهیب، لان الاستماع والانصات فرض بالنص، والقراءة و سوال الجنة والتعوذ من النار کل ذٰلك مخل به، وکذلك فی الخطبة، وکذلك ان صلی علی النبی علیه السلام لفریضة الاستماع الا ان یقرأ الخطیب قوله تعالیٰ ﴿یَا اَیُّهَا الَّذِیۡنَ اٰمَنُوۡا صَلُّوۡا عَلَیۡهِ﴾ الایة، فیصلی السامع فی نفسه، واختلفوا فی النائی عن المنبر، والاحوط هو السکوت اقامة لفرض الانصات، والله اعلم بالصواب.

ترجمہ:-اور کان لگائے اور خاموش رہے، اگرچہ امام ترغیب یا ترہیب کی آیت پڑھے، کیونکہ کان لگانے اور خاموش رہنے کی فرضیت قرآن سے ثابت ہے، جبکہ تلاوت قرآن ہو یا جنت کا سوال ہو یا جہنم کی آگ سے تعوذ ہو یہ ساری چیزیں اس مقصد میں خلل انداز ہوتی ہیں، اسی طرح سے خطبہ کے دوران بھی، خاموشی کے ساتھ سننا چاہئے، اسی طرح اگر نبی کریم ﷺ پر درود پڑھ رہا ہو تو وہاں بھی خاموشی کے ساتھ سننا چاہئے، خطبہ کا سننا فرض ہونے کی وجہ سے، مگر اس وقت جبکہ خطیب اس فرمان باری تعالیٰ کو پڑھ رہا ہو یَا اَیُّهَا الَّذِیۡنَ آمَنُوۡا الخ اے ایمان والو ان نبی پر درود بھیجو الایۃ، تو اس وقت اس کا سننے والا اپنے دل میں درود پڑھ لے، اور فقہاء نے اس شخص کے حکم کے بارے میں اختلاف کیا ہے جو منبر سے دوری پر ہو، تو اس میں بھی خاموش رہنے کی فرضیت کو قائم رکھنے کی غرض سے واللہ اعلم بالصواب.

## توضیح:-مقتدی کا کان لگا کر سننا و خاموش رہنا، خطبہ کے وقت چپ رہنا
## جب خطیب یہ آیت یَا اَیُّهَا الَّذِیۡنَ آمَنُوۡا صَلُّوۡا الخ پڑھے، جو شخص منبر سے دور ہو
## چند ضروری مسائل، نفل نماز پڑھتے وقت رحمت کی ہر آیت پر سوال، اور عذاب کی آیت پر پناہ مانگنا

ویستمع وینصت وان قرأ الامام آیة الترغیب والترهیب.....الخ

امام نماز کی حالت میں اگرچہ ترغیب یا ترہیب کی آیتیں پڑھتا ہو پھر بھی مقتدی خاموشی کے ساتھ اس کی طرف کان لگائے رکھیں۔ف۔ یعنی جنت کی نعمتوں اور اس کے انعامات کے متعلق آیات پڑھے تو اس وقت جنت کا سوال نہ کرے اسی طرح جہنم اور اس کے عذاب کا تذکرہ کرے جب بھی خاموش رہے اور اس سے پناہ نہ چاہے، کیونکہ نص قرآن سے یہ بات ثابت ہے کہ کان لگا کر سننا اور خاموش رہنا فرض ہے۔ف۔ ساتھ ہی اس آیت کے آخر میں اللہ کی طرف سے لَعَلَّکُمۡ تُرۡحَمُوۡنَ کہہ کر رحمت دینے کا وعدہ بھی کیا گیا ہے، پس فرماں برداری پر رحمت پانا یقینی ہوا۔

والقراءة و سوال الجنة والتعوذ من النار کل ذٰلك مخل به.....الخ

امام کے پیچھے تلاوت کرنا، جنت کا مطالبہ کرنا اور جہنم سے پناہ مانگنا خواہ مقبول ہو یا نہ ہو یہ سب باتیں خشوع اور کان لگا کر سننے میں خلل انداز ہوتی ہیں، اسی طرح خود امام بھی سوائے قراءت و تلاوت کرنے کے کسی دعا وغیرہ میں مشغول نہ ہو، اسی طرح امامت خواہ فرض نماز کی ہو یا نفل نماز کی ہو، مگر تنہا پڑھنے والا بھی فرض نماز میں اس طرح کرے، البتہ نفل میں اسے اس بات کی اجازت ہے کہ جنت کا سوال اور جہنم سے پناہ مانگے، اس بات کی دلیل حضرت حذیفہؓ کی روایت کردہ اس حدیث میں ہے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کے ساتھ رات کے وقت نماز پڑھی، اس میں آپ نے جب بھی کسی ایسی آیت کی تلاوت کی جس میں جنت کا تذکرہ ہوتا اس پر آپ ٹھہر کر اللہ سے جنت کا مطالبہ کیا، اور کسی جہنم کا تذکرہ ہوتا اس پر ٹھہر کر جہنم سے پناہ مانگی ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ یہ حدیث اس بات کی دلیل ہے کہ امام کو بھی نفل نمازوں میں اس قسم کی دعائیں کرنی جائز ہے، حالانکہ فقہاء نے صراحۃً اس کی ممانعت کی ہے، لیکن اس کی وجہ یہ بیان کی ہے اس طرح دعائیں مانگنے سے مقتدیوں پر گراں گذرے گا اور نماز طویل ہو جائے گی، اس بناء پر اگر مقتدیوں پر گراں نہ گذرے اور وہ اس سے خوش ہوں تو امام ایسا کر سکتا ہے۔ الفتح۔

**و كذلك في الخطبة......الخ**

اسی طرح خطبہ میں بھی۔ف۔ کہ خطیب پڑھے اور سننے والے خاموشی سے سنیں، حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت کردہ حدیث سے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ تم نے جب جمعہ کے دن خطبہ کے دوران اپنے ساتھی سے کہا کہ خاموش رہو تو تم نے لغو کیا، جیسا کہ بخاری اور مسلم نے روایت کی ہے، اس سے ثابت ہوا کہ خاموش رہنا واجب ہے، اور عام علماء کا یہی قول ہے۔

**و كذلك ان صلى على النبي عليه السلام لفريضة الاستماع......الخ**

اسی طرح اگر خطیب نبی کریم ﷺ پر درود بھیجیں۔لفریضۃ الاجتماع الخ کیونکہ خطبہ سننا فرض ہے۔ف۔بلکہ خاموش رہنا بھی فرض ہے، شرعاً زندگی میں صرف ایک بار درود بھیجنا فرض ہے، اور بقیہ زندگی میں درود بھیجنا صرف نفل ہے ایسی صورت میں خطبہ سننا جو فرض ہے اسے ترک کر کے نفلاً پڑھنا درست نہ ہوگا، امام طحاویؒ کے نزدیک جب کبھی کوئی رسول اللہ ﷺ کا نام سنے اس پر درود بھیجنا واجب ہے، اسی بناء پر اس جگہ طحاویؒ امام ابو یوسفؒ کا مذہب اختیار کیا ہے کہ خطبہ کے درمیان نام مبارک سننے سے اپنے دل میں درود پڑھنا چاہئے۔مع۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ اس سے مراد دل میں پڑھنا ہے، اور آہستہ پڑھنا مراد نہیں ہے، کیونکہ تمام علماء کے نزدیک بالاتفاق خاموش رہنا اس وقت واجب ہے، جبکہ آہستہ پڑھنے سے بھی خاموشی نہیں ہوتی ہے......اسی بناء پر یہ قول اس تاویل کی تائید کرتا ہے جو بندہ مترجم نے امام کے پیچھے دل ہی دل میں فاتحہ پڑھنے میں تاویل کی ہے، کہ دل سے حمد وثنا اور سوال مراد ہے، زبان سے کہنا مراد نہیں ہے، اچھی طرح یاد رکھو، ابن ابی شیبہؒ نے حضرات علی وابن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ وہ دونوں خطبہ کے وقت درود پڑھنے کو مکروہ کہتے تھے، اور زہریؒ سے روایت کی ہے کہ حجرہ سے امام کا نکلنا نماز کو ختم کر دیتا ہے، اور اس کا خطبہ شروع کر دینا گفتگو کو ختم کر دیتا ہے، امام ابو حنیفہؒ کا یہی قول ہے، امام نوویؒ نے لکھا ہے کہ جمہور کے نزدیک خطبہ میں کلام کرنا ممنوع اور خاموش رہنا واجب ہے۔مع۔الحاصل اس حالت خطبہ میں کوئی درود نہ بھیجے۔

**الا ان يقرأ الخطيب قوله تعالىٰ ﴿يَا اَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا صَلُّوْا عَلَيْهِ﴾ الاية......الخ**

مگر یہ کہ خطیب یہ آیت پاک یَا اَیُّھَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْ الخ پڑھے، یعنی اے ایمان والو! نبی محمد ﷺ پر درود بھیجو، اور کامل سلام بھیجو، تو اس آیت کا سننے والا اپنے دل میں درود پڑھے۔ف۔

خلاصہ یہ ہوا کہ درود بھیجنا ممنوع ہے مگر جبکہ مذکورہ آیت پڑھے، ساتھ ہی اس اجازت کا مطلب نہیں ہے کہ اس وقت جس طرح جی چاہے درود بھیجے، درود بھیجتے وقت لوگوں کو چاہئے کہ وہ اپنے دل میں بھیجیں، اس جگہ بعض شارحین نے یہ لکھ دیا ہے کہ آہستہ سے درود بھیجے، اس لئے میں مترجم کہتا ہوں کہ آہستہ سے پڑھنے سے بھی اس حکم خاموشی کے بالکل برعکس ہو جاتا ہے، اور سکوت کی فرضیت کو مٹا دیتا ہے، جبکہ اس آیت کی وجہ سے اس وقت سن کر درود بھیجنا فرض تو نہیں ہو جاتا ہے بلکہ نفل ہی رہتا ہے ایسی صورت میں فرض خاموشی کے ساتھ اس کا پڑھنا اگرچہ آہستہ ہی کسی طرح جائز ہوگا، لہٰذا یہی صحیح بات ہوگی کہ اپنے دل میں پڑھے، کیونکہ درود دعا ہے، اسی لئے عینیؒ میں کہا ہے کہ اس طرح بھی (دل میں پڑھنا) کان لگانے اور چپ رہنے کے مخالف ہوگا، تو جواب یہ ہوگا کہ جب صرف دل میں پڑھا مگر زبان سے خاموش رہا اور کانوں سے سنتا رہا تو مخالفت نہیں کی بلکہ صَلُّوْا عَلَیْہِ الخ حکم کی بھی فرمانبرداری کر لی۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ مذکورہ قول اس بات پر صراحۃً دلیل ہے کہ اس جگہ دل سے پڑھنا ہی مراد ہے، اور یہ بھی واضح ہو کہ یہ حدیث لاتفعلوا الا ان يقرأ احدكم بام القرآن في نفسه اسی طرح سے واقع ہے، اسی بناء پر بندہ مترجم نے اس سے پہلے بھی تاویل کی ہے کہ سورہ فاتحہ کو دل میں پڑھ لے، یہ تاویل اگرچہ ایسی ہے کہ کسی دوسرے سے یہ سننے اور دیکھنے میں نہیں آئی ہے پھر بھی درست ہے، اس بات پر خدا کا شکر ادا کرتا ہوں کہ اس مترجم کو یہ تاویل اس طرح الہام فرمائی گئی ہے جس سے تمام نصوص میں موافقت بھی ہو جائے بڑی الجھن سے نجات بھی حاصل ہو جائے، اس لئے اچھی طرح خیال رکھو۔م۔

واختلفوا فی النائی عن المنبر......الخ

اور اس شخص کے بارے میں یہ اختلاف ہے کہ منبر سے دور ہو۔ف۔ متقدمین سے اس مسئلہ میں کوئی روایت نہیں ہے، لیکن متاخرین نے آپس میں اختلاف کیا ہے کہ وہ شخص جو منبر سے اس قدر دور ہو کہ وہ خطبہ کی آواز نہیں سکتا ہو تو کیا اس پر بھی سکوت واجب ہے۔فع۔ محمد بن سلمہؒ نے کہا ہے کہ خاموش رہنے میں ہی زیادہ احتیاط ہے، اسی قول کو صاحب ہدایہؒ نے اپنایا ہے۔ع۔

والاحوط هو السكوت اقامة لفرض الانصات، والله اعلم بالصواب.

اور خاموش رہنا ہی زیادہ محتاط طریقہ ہے اقامة الخ اس خاموشی کو بجالانے کے لئے جو کہ فرض ہے۔ واللہ اعلم۔۔ف یعنی سننا اور خاموش رہنا دو فرض تھے تو دوری کی وجہ سے اگرچہ سننا ممکن نہیں ہے مگر دوسرا فرض جو خاموش رہنا ہے اس پر عمل کرنا ممکن ہے، لہٰذا اسی کو قائم رکھے، ابن کثیرؒ نے مجاہدؒ سے یہی قول بیان کیا ہے، جیسا کہ گذر گیا م۔ خود امام بھی خطبہ کی حالت میں گفتگو نہ کرے کیونکہ رونق جاتی رہتی ہے، خطبہ کے دوران سلام کرنا منع ہے اس لئے اس کا جواب دینا بھی واجب نہیں ہے، یہی حکم مدرس، قاری اور وظیفہ خان کا ہے، اسی طرح مانگنے والے فقیر کے سلام کے جواب بھی واجب نہیں ہے۔فع۔ واضح ہو کہ رسول اللہ ﷺ نے تہجد کی نماز میں حضرت بلالؓ کو ایک سورہ کو پڑھتے ہوئے چھوڑ کر دوسری سورہ پڑھنے سے منع کیا ہے، اس لئے ابن الہمامؒ نے دوسری نفل نماز میں اس طرح پڑھنے کو مکروہ فرمایا ہے۔

## چند ضروری مسائل

نفل نمازوں میں ہر آیت رحمت پر سوال کرنا اور ہر آیت عذاب پر پناہ مانگنا حضرت حذیفہؓ کی حدیث سے ثابت ہے، اور بوقت تلاوت خاص خاص آیتوں کے جواب اسی طرح منقول ہیں، مثلاً الیس ذلک بقادر علی ان یحیی الموتی، کے جواب میں یہ کہنا بلی، وانا علی علی ذلك الشاهدين، اسی طرح منقول ہیں، الیس الله باحكم الحاكمين کے جوب میں بھی بلی، و انا علی ذلك من الشاهدين، اسی طرح قل ارأیتم ان اصبح ماؤكم غورا فمن یاتیكم بماء معین، کہ جواب میں اللہ رب العلمین، اسی طرح فبای حدیث بعده یومنون، کے جواب میں آمنت بالله لااله الا هو کہنا۔ع۔ اور فبای آلاء ربکما تکذبان کے جواب میں یہ کہنا لا شیء من نعمك ربنا تكذب. م. اور سجدہ کی حالت میں دعا کرنا مستحب ہے کیونکہ حدیث میں اسے مقبول ہونے کے لائق بتایا گیا ہے۔ع۔

کچھ مفید باتیں، حضرت ابوایوب انصاریؓ سے روایت کردہ حدیث میں ہے کہ جس نے حکم شرعی کے مطابق وضوء کیا اس طرح حکم کے مطابق ہی نماز پڑھی اس کے پچھلے گناہ جتنے بھی ہوں گے سب بخش دئے جائیں گے، نسائی۔ حضرت عبداللہ بن شقیق تابعی سے مروی حدیث میں ہے کہ صحابہ کرامؓ نماز کے علاوہ عمل کو چھوڑنے کو کفر نہیں جانتے تھے۔ ترمذی۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی حدیث میں ہے کہ نماز پڑھتے ہوئے کھڑے ہوئے ہونے کی حالت میں ایک قدم پر زور دینا افضل اور سنت قرار دیا گیا ہے، جیسا کہ نسائی میں ہے، حضرت عمار بن یاسرؓ سے مروی ہے، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ آدمی نماز سے سلام پھیرتا ہے، مگر نتیجہ کے طور پر کسی کے حصہ میں ثواب کا دسواں حصہ، کسی کے حصہ میں نواں اسی طرح آٹھواں، ساتواں، چھٹا، پانچواں، یا چوتھائی یا تہائی یا آدھا حصہ ملتا ہے (اس کے اخلاص کے مطابق اس لئے بہت ہی احتیاط اور خشوع و خضوع کے ساتھ نماز پڑھنی چاہئے تاکہ زیادہ سے زیادہ حصہ ثواب کا انسان مستحق ہو سکے) ابوداؤد اب امامت کا بیان اور اس کی تفصیلی بحث آتی ہے۔

## باب الامامة

## امامت کا باب

**الجماعة سنة مؤكدة لقوله عليه السلام : الجماعة من سنن الهدى لايتخلف عنها الا منافق.**

ترجمہ: جماعت سنت مؤکدہ ہے، رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ بہت سی سنن ہدی میں سے ایک جماعت بھی ہے، منافق کے علاوہ دوسرا کوئی بھی اس سے پیچھے نہیں رہتا۔

### توضیح:-امامت کا بیان

امام و مقتدی کی نماز کے متعلق کی شرطیں، جماعت کے بارے میں علماء کے اقوال، جماعت کن لوگوں سے ساقط ہوتی ہے، جماعت کا مسنون ہونا، حدیث سے دلیل، جمعہ اور عیدین کی جماعت، تراویح کی، رمضان میں وتر کی جماعت، جماعت کی تعداد، جمعہ میں جماعت کی تعداد، مسجد میں دوسری جماعت اذان و اقامت کے ساتھ، مسجد محلہ اور جامع مسجد، محلہ میں دو مسجدیں، فقہ کی مشغولیت میں ترک جماعت، مترجم کی طرف سے وضاحت۔

**باب الامامة.** امام اور مقتدی کے درمیان دس شرطوں کے ساتھ تعلق قائم ہوتا ہے، نمبر ا۔ اقتداء کی نیت اور عورت کی امامت کی نیت کرنا، نمبر ۲۔ دونوں کا ایک جگہ میں ہونا، نمبر ۳۔ دونوں کی نمازوں کا ایک ہونا، نمبر ۴۔ مقتدی کا یہ عقیدہ ہونا کہ امام کی نماز صحیح ہو رہی ہے، نمبر ۵۔ عورت کا مرد کے محاذی (متصل نہ ہونا) نمبر ۶۔ مقتدی کی ایڑی کا امام سے آگے نہ ہونا، نمبر ۷۔ مقتدی کو یہ معلوم ہوتے رہنا کہ امام ایک رکن سے دوسرے رکن میں جا رہا ہے، نمبر ۸۔ امام کے مسافر یا مقیم نہ پہچاننے کی وجہ سے نماز کا خراب نہ ہونا، نمبر ۹۔ نماز کے ارکان میں امام کے ساتھ شریک ہونا، نمبر ۱۰۔ امام کا مقتدی کے لئے امامت کے لائق ہونا۔ م۔

یہ ابو ہریرہؓ سے مرفوعا ثابت ہے، آدمی کی نماز جو جماعت کے ساتھ ادا کی گئی ہو وہ اس نماز سے جو اس کے اپنے گھر میں ہو یا بازار میں پچیس گونہ افضل ہوتی ہے، نسائی کے علاوہ بقیہ صحاح خمسہ میں ہے، لیکن حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں ہے کہ ستائیس گونہ افضل ہوتی ہے، بخاری و مسلم، عثمانؓ سے مرفوعا مروی ہے، جس نے عشاء کی نماز جماعت کے ساتھ پڑھ لی اس نے گویا آدھی رات تہجد پڑھتے ہوئے گذاری، اور جس نے صبح کی نماز بھی جماعت کے ساتھ ادا کی تو گویا اس نے پوری رات تہجد کی نماز پڑھی، مسلم، مالک، ابوداؤد، ترمذی، جس مسجد میں جماعت ادا کی جاتی ہو اس میں دور سے جا کر پڑھنے والے کو یا اندھیری رات میں جانے والے کو، اور وہاں انتظار کرنے والے کو زیادہ ثواب ملتا ہے، جیسا کہ حضرت ابو موسیٰ و ابی ابن کعبؓ سے صحیحین میں مروی ہے، جماعت کے حکم کے بارے میں علماء کے مختلف اقوال ہیں، جن کا تذکرہ طویل ہے، مختصراً یہ ہیں:

قول نمبر ا۔ جماعت فرض عین ہے یعنی ہر شخص پر فرض ہے اور امام احمدؒ کا یہی قول ہے، مگر نماز کے صحیح ہونے کے لئے جماعت کا ہونا شرط نہیں ہے قول نمبر ۲۔ فرض کفایہ ہے یعنی اگر کچھ افراد بھی جماعت سے نماز پڑھ لیں تو باقی تمام لوگوں سے فرض ادا نہ کرنے کا گناہ معاف ہو جاتا ہے، چنانچہ امام شافعیؒ اور جمہور صحابہ کا یہی قول ہے، قول نمبر ۳۔ یہ ہے کہ واجب ہے، اور عام مشائخ حنفیہؒ کا بھی یہی قول ہے۔ الغایہ۔ اس جماعت کا ثبوت چونکہ سنت رسول سے ہوا ہے اسی بناء پر اس واجب کو سنت بھی کہا جاتا ہے۔ المفید۔

اور جماعت واجب ہوتی ہے ایسے عاقلوں، بالغوں اور آزاد لوگوں پر جو بغیر کسی حرج کے جماعت میں شرکت کر سکتے ہیں۔ البدائع۔ اور تحفہ میں ہے کہ اسی شخص پر جماعت میں شرکت واجب ہے جو بغیر کسی حرج کے شرکت کر سکتا ہو، عذر کی وجہ سے یہ ساقط ہو جاتی ہے، اسی بناء پر بیمار، اندھے اور اپاہج پر شرکت واجب نہیں ہے، اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اگرچہ اندھے کو لے

جانے والا اور اپاہج کو لاد کر لے جانے والا ملے پھر بھی اس پر شرکت جماعت واجب نہ ہو گی، لیکن صاحبینؒ کے نزدیک ان صورتوں میں شرکت واجب ہو گی، اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ نہ جمعہ میں شرکت واجب ہے، نہ کسی دوسری جماعت میں بیمار پر، گٹھیا والے پر اور اپاہج و لنجے و اندھے پر اسی طرح دایاں ہاتھ اور بایاں پاؤں کٹے ہوئے شخص پر، اور جیسے فالج کا مرض لگ گیا ہو، اور عاجز اور بوڑھے پر بھی، اور جب کبھی بارش و کیچڑ کی زیادتی ہو تو بھی قول صحیح کے مطابق شرکت جماعت واجب نہیں ہے، اسی طرح جب بہت زیادہ سردی ہو یا تاریکی ہو تو بھی شرکت جماعت ساقط ہو جاتی ہے، اگر بادشاہ کے پاس پکڑے جانے کے خوف سے چھپا ہوا ہو تو بھی شرکت واجب نہیں ہے۔

اسی طرح اگر کسی شخص کو ایک مسجد میں جماعت نہ ملے تو ہمارے ائمہ کے نزدیک بالاتفاق اس پر دوسری جماعت میں شرکت کے لئے جانا واجب نہیں ہے، شمس الائمہؒ نے کہا ہے کہ ہمارے زمانہ میں اگر محلہ کی مسجد میں داخل ہو گیا ہو تو وہیں تنہا پڑھ لے، ورنہ اولیٰ یہ ہے کہ دوسری مسجد میں شرکت کی کوشش کرے۔ فع۔ التبیین جماعت اس وقت ساقط ہوتی ہے جبکہ رات کے وقت میں تیز ہوا چل رہی ہو، مگر دن میں ساقط نہیں ہوتی ہے، اسی طرح شرکت ساقط ہوتی ہے جبکہ پائخانہ یا پیشاب کی ضرورت ہو یا نکلنے میں قرض خواہ کے گرفتار ہو جانے کا خوف ہو، یا سفر کی حالت میں قافلہ کے چھوٹ جانے کا خوف ہو، یا کسی بیمار کا محافظ اور تیماردار ہو یا اپنے مال کے برباد ہونے کا خوف ہو، یا عشاء کا کھانا تیار ہو اور اسے کھانے کے لئے دل کا شوق بڑھا ہوا ہو، اور اسی وقت اقامت کہی گئی ہو، یا عشاء کے علاوہ کسی دوسرے وقت میں یہی صورت پیش آئی ہو، اور دل بھی اس کا مشتاق اور اس کی طرف راغب ہو۔ السراج۔ قول نمبر ۴۔ وہ ہے جو کہ مصنف ہدایہؒ نے اختیار کیا ہے، الجماعۃ سنۃ الخ، جماعت سنت مؤکدہ ہے۔ف۔ یعنی مردوں کے لئے یہ سنت قوت میں واجب کے ہے جس کے چھوڑنے کی وجہ سے بے ادبی اور برائی ہے۔ ن۔ فع۔

**لقوله عليه السلام : الجماعة من سنن الهدى لايتخلف عنها الا منافق.**

رسول اللہ ﷺ کی اس فرمان کی وجہ سے کہ جماعت سنن ہدی میں سے ایک ہے، منافق ہی اس سے پیچھے رہتا ہے۔ف۔ یعنی جس کی خصلت منافقوں کی جیسی ہو۔ ع۔ یہ حدیث مرفوعاً ثابت نہیں ہے، بلکہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا قول ہے کہ جس شخص کو یہ بات اچھی معلوم ہوتی ہو کہ کل کے دن اللہ تعالیٰ سے اسلام کی حالت میں ملے تو اسے چاہئے کہ نمازوں کا پورا خیال رکھے جب ان کے لئے اذان دی جائے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے تمہارے پیغمبر ﷺ کے لئے سنن ہدیٰ مقرر فرمائی ہیں، آخر حدیث تک، اسی میں یہ جملہ بھی ہے کہ میں نے اپنے طور پر یہ دیکھا ہے کہ ایسا منافق جس کا نفاق بالکل ظاہر ہو تا وہی نماز پڑھنے سے بچھڑ تا تھا، اور (نمازی) آدمیوں کو تو اس طرح بھی مسجد میں لایا جاتا تھا کہ دو آدمیوں کے کندھوں پر ہاتھ رکھے ہو تا تھا اور اسے لا کر صف میں کھڑا کر دیا جاتا تھا، مسلم نے اس کی روایت کی ہے، الحاصل مذکورہ بیان ابن مسعودؓ کا اثر ہے، اسی بناء پر جماعت کو فرض کہنے والوں نے معارضہ کرتے ہوئے کہا ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی اس حدیث کو جس میں جماعت سے نماز نہ پڑھنے والوں کے گھروں کو جلانے کو دھمکی ہے، بلا عذر گھر میں پڑھنے والوں اور جماعت سے پیچھے رہ جانے والوں کا ارادہ کیا ہے۔

لیکن بیہقیؒ نے کہا ہے کہ عام روایتوں کی تلاش اور مطالعہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ حدیث میں جماعت سے مراد صرف جمعہ کی نماز مراد ہے، جیسا کہ ایک دوسری روایت جو عبداللہ بن مسعودؓ سے منقول ہے اس کے الفاظ ہیں **يتخلفون عن الجمعه**، جو جمعہ کی مراد پر صریح ہے، مگر امام نوویؒ نے کہا ہے کہ یہ مستقل دو حدیثیں ہیں، ایک جمعہ کے بارے میں دوسری پنجوقتی جماعتوں کے بارے میں ہے، بن الہمامؒ نے کہا ہے کہ بہر حال یہ خبر واحد ہے اور ہمارے نزدیک خبر واحد سے کسی فرض کا ثبوت نہیں ہوتا ہے، البتہ واجب کا ثبوت ہوتا ہے، اس طرح عامہ مشائخ کی دلیل یہی روایت ہوئی، اور مصنفؒ نے عبداللہ بن مسعودؓ کے اثر سے جو سنن الہدیٰ کا ذکر کیا ہے اس سے سنت اصطلاحی مراد ہونا ضروری نہیں ہے، کیونکہ انہوں نے نمازوں کو بھی سنن الہدیٰ کہا ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ سنن الہدیٰ مطلقاً نماز کو نہیں کہا گیا ہے بلکہ جماعت کی نمازوں کو کہا گیا ہے، اس طرح جماعت کے

وصف کی طرف اشارہ کیا گیا ہے، نہایہ اور عینیؒ نے جماعت کے سنت مؤکدہ ہونے پر اس طرح استدلال کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے تنہا نماز پڑھنے پر جماعت کی نماز کو ۲۵، یا ۲۷ درجہ زیادہ فضیلت دی ہے، اس سے معلوم ہوا کہ تنہا نماز بھی درست ہوتی ہے، اور فاسد نہیں ہوتی ہے، اور ابوداؤد، نسائی اور ابن ماجہ نے حضرت ابی بن کعبؓ کی مرفوعاً روایت کی ہے کہ بالکل تنہا نماز پڑھنے والے کے مقابلے میں ایک اور ساتھی کے ساتھ نماز افضل ہے، اور ایک شخص کے ساتھ ہونے کے مقابلہ میں دو شخص کے ساتھ اور جس قدر نمازی زیادہ شریک ہوتے جائینگے وہ نماز اللہ کے نزدیک زیادہ محبوب ہوتی جائیگی، اس سے معلوم ہوا کہ تنہا شخص کی نماز بھی جائز ہے البتہ جماعت چونکہ شعار اسلام میں سے ہے اس لئے سنت مؤکدہ ہے۔

ابن الہمامؒ نے اس دلیل کو رد کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ چونکہ جماعت نماز کے افعال میں سے نہیں ہے اس لئے بغیر جماعت بھی نماز صحیح ہو جائے گی، البتہ ترک واجب کا گناہ ہوگا لیکن فی الجملہ صحیح ہونے کو ایک بہت ہی مدلل اور اہم مضمون کے طور پر طویل گفتگو کے ساتھ بیان کیا ہے، اور اس کلام سے ظاہری طور یہی سمجھا بھی جاتا ہے کہ شیخ ابن الہمامؒ کا ذاتی میلان اس مسئلہ میں وجوب کی طرف ہے، اور رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان **"الجفاء کل الجفاء والکفر والنفاق من سمع منادی اللہ الی الصلوۃ فلا یجیبہ"** اسی پر محمول کیا ہے، اس کا ترجمہ یہ ہے یعنی جفاکاری پوری جفاء اور کفر و نفاق اس شخص کا ہے جو اللہ تعالیٰ کے منادی کو سنے کہ وہ نماز کی طرف بلاتا ہے پھر بھی جواب نہ دے (نماز کو نہ جائے) احمد و طبرانی نے اس کی روایت کی ہے، اور طبرانی کی ایک اور روایت میں ہے کہ مومن کے واسطے بدبخت ہونے اور خسارہ میں پڑجانے کے لئے اتنی بات بہت کافی ہے کہ موذن کی یہ آواز سنے کہ وہ نماز کے لئے پکارتا ہے پھر بھی اس کا جواب نہ دے (نماز میں شریک نہ ہو)۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اس سے پہلے یہ مسئلہ گذر چکا ہے کہ اس جیسی حدیث میں جواب دینے کا مطلب بلانے کے بعد وہاں جانا ہوتا ہے، اگرچہ اس میں اختلاف بھی ہے (کہ کلمات اذان کو دہرانا اور دعاء کرنا مراد ہے) ابن ماجہ نے مرفوعاً ایک روایت بیان کی ہے کہ جس نے اذان سنی پھر بھی نماز کے لئے نہیں آیا تو اس کی نماز درست نہیں ہوئی البتہ اگر مجبوری ہو تو دوسری بات ہے، اور حاکم نے بھی اس کی روایت کی ہے اور کہا ہے کہ یہ روایت بخاری اور مسلم دونوں کی شرط کے مطابق ہے۔

اور اس مسئلہ میں عینیؒ کا میلان سنت مؤکدہ کو ترجیح دینے کی طرف ہے، کیونکہ اس کے وجوب کے دلائل میں کافی گفتگو اور بحث ہے، ویسے اس کے وجوب اور سنت دونوں اقوال میں غور کرنے سے دونوں باتیں سمجھ میں آتی ہیں دونوں کے دلائل قوی ہے، لیکن حق یہ ہے کہ واجب کہنے والوں کے دلائل اظہر ہیں اور سنت کہنے والوں کی روایتیں قوی ہیں، چنانچہ یہی مذکورہ روایت تمام متون میں اور خلاصہ و محیط اور سرخسیؒ کی محیط میں بھی ہے، البتہ بحر الرائق میں کہا ہے کہ اہل مذہب کے نزدیک وجوب ہی کا قول راجح ہے، زاہدیؒ نے کہا ہے کہ جمعہ اور عیدین کی نمازوں میں جماعت شرط ہے، اور تراویح میں جماعت سنت کفایہ ہے، اور رمضان میں وتر کی جماعت مستحب ہے۔د۔

جماعت کے لئے امام کے علاوہ ایک کا ہونا بھی کافی ہے، السراجیہ۔ف۔ وہ دوسرا اگرچہ چھوٹا ہو البتہ تمیز کرنے کی عمر آچکی ہو۔السراجیہ۔یا وہ شخص جن ہو، اسی طرح وہ جگہ مسجد ہو یا کوئی دوسری جگہ ہو۔د۔ لیکن جمعہ کی جماعت کے لئے امام کے ساتھ تین آدمی کا ہونا یا چار آدمیوں کا ہونا ضروری ہے۔ قدروی۔ محلّہ کی مسجد میں ایک فرض نماز کے لئے اذان واقامت کے ساتھ جماعت کے بعد دوسری جماعت کرنی مکروہ ہے، لیکن راستہ کی مسجد میں یا ایسی مسجد میں جس میں موذن اور امام مقرر نہ ہو دوسری جماعت مکروہ نہیں ہے، اور بالاتفاق اذان واقامت کے بغیر جماعت مکروہ نہیں ہے۔ شرح المجمع۔

حلوائیؒ نے کہا ہے کہ اگر امام کے علاوہ تین آدمی تک ہوں تو مسجد کے گوشہ میں بھی بالاتفاق مسجد محلّہ افضل ہے یا مسجد افضل ہے اس میں دو اقوال ہیں، اگر محلّہ میں دو مسجدیں ہوئی ہیں تو پرانی میں جانا چاہئے، اور اگر دونوں ایک زمانہ کی بنی ہوئی ہوں تو زیادہ قریب میں جائے، اور اگر آدمی فقہ سیکھنا ہو تو اس کے درس کے استاد کی مجلس یا مجلس عامہ بالاتفاق افضل ہے۔ف۔ اگر کوئی

شخص دن اور رات فقہ کے حصوں میں مشغول رہنے کی وجہ سے جماعت میں شریک نہ ہوتا ہو تو نجم الائمہؒ نے کہا ہے کہ اس کی محنت ضائع اور لوگ اس کے معاملہ میں خاموش رہنے پر عند اللہ معذور نہیں سمجھے جائینگے (ان سے بھی مواخذ ہوگا)۔ع۔ کہا گیا ہے کہ اس کا مطلب یہ ہوا کہ وہ شخص سستی اور کسلمندی کا عادی ہو کر ہمیشہ جماعت ترک کرنے لگا ہو۔م۔ اور نجم الائمہؒ نے یہ بھی کہا ہے لغت کی تکرار میں ترک جماعت میں معذور نہ ہوگا، لیکن فقہ کی تکرار اور اس کی کتابوں کے مطالعہ میں معذور سمجھا جائے۔ع۔ یعنی اس وقت جبکہ کبھی کبھی جماعت ترک ہو جانے کی صورت میں۔م۔

اگر کسی کو صرف فقہ میں ہی مشغولیت اور دلچسپی کے ساتھ مصروفیات ہو اس کے علاوہ کسی اور فن سے نہ ہو تو ترک جماعت میں وہ معذور ہوگا، ایسا ہی عینیؒ نے کہا ہے، اور باقانیؒ اسی پر اعتماد کیا ہے۔د۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ تحقیق یہ ہے کہ جماعت واجب یا قریب واجب ہے، اور ضرورت کے مطابق فقہ حاصل کرنا فرض ہے، اور اس سے زائد سیکھنا نہ فرض عین ہے اور نہ واجب ہے، البتہ اس صورت میں واجب اور فرض ہو جائے گا جبکہ دوسروں نے اس کے سیکھنے سے منہ موڑ لیا ہو اور ایک ہی شخص اس کے لئے مناسب ہو تو واجب یا فرض ہو جائے گا، اس سے پہلے مدلل بیان کر چکے ہیں کہ اجتہاد کی صلاحیت حاصل کرنے تک فقہ سیکھنا فرض کفایہ ہے، اس کے علاوہ تمام علوم دینیہ کا حکم برابر ہے، بظاہر یہ مسئلہ اس کا نتیجہ ہے کہ جماعت سے پڑھنا سنت ہے۔ سمجھ لو۔

اگر رات کے وقت مسجد میں جاتے ہوئے کسی کو ڈر لگتا ہو تو شرف الائمہؒ کے قول کے مطابق وہ شرکت جماعت میں معذور سمجھا جائے گا۔ع۔

**واولی الناس بالامامة اعلمهم بالسنة، وعن ابی یوسف اقرؤهم، لانه لابد منها، والحاجة الی العلم اذا نابت نائبة، و نحن نقول القراء ة مفتقر الیها لرکن واحد والعلم لسائر الارکان، فان تساووا فاقرؤهم لقوله: علیه السلام یؤم القوم اقرأ هم لکتاب الله، فان کانوا سواء فاعلمهم بالسنة، واقرؤهم کان اعلمهم لانهم کانوا یتلقونه بأحکامه، فقدم بالحدیث ولا کذلك فی زماننا فقدمنا الاعلم.**

ترجمہ:- اور تمام لوگوں (موجودہ نمازیوں) میں امامت کے لئے زیادہ مستحق وہ شخص ہے جو سنت کو زیادہ جاننے والا ہو، اور امام ابو یوسفؒ سے منقول ہے کہ وہ شخص زیادہ مستحق ہے جو ان میں سب سے اقرأ ہو، کیونکہ نماز کے لئے قرأۃ کے بغیر چارہ نہیں ہے، اور زیادتی علم کی ضرورت ہو اس وقت ہوتی ہے جبکہ نماز میں کوئی حادثہ پیش آجائے، اور ہم لوگ یہ کہتے ہیں کہ صرف ایک رکن کی ادائیگی کے لئے قراءۃ کی ضرورت ہوتی ہے، لیکن علم کی ضرورت ارکان کے لئے ہوتی ہے، اگر وہ تمام بالکل برابر ہو جائیں تو اسے ترجیح دی جائے گی جو ان میں زیادہ اقرأ ہو کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ قوم کی امامت وہی شخص کرے گا جو انئیں کتاب اللہ کا زیادہ قاری ہو، اور اگر وہ لوگ اس میں بھی برابر ہوں تو پھر ترجیح ہوگی اس شخص کو جو ان میں سنت کا زیادہ عالم ہو، ویسے بھی ان لوگوں میں اقرأ شخص ہی سنت کا بھی زیادہ عالم ہوتا تھا کیونکہ وہ صحابہ کرام قرآن کو جتنا سیکھتے تھے ان کے احکام کے ساتھ سیکھتے تھے، اسی لئے حدیث میں بہتر قاری کو مقدم کیا گیا ہے، لیکن یہ بات اب ہمارے زمانہ میں نہیں ہے، اسی لئے ہم نے اعلم کو مقدم کیا ہے۔

## توضیح:- امامت کے لئے اولیٰ کون ہے، اگر ایک ہی قسم کے چند اشخاص ہوں، حدیث سے دلیل

**واولی الناس بالامامة اعلمهم بالسنة......الخ**

جو شخص جماعت میں شریک لوگوں میں سے سنت کا زیادہ عالم ہو وہی امامت کا زیادہ مستحق ہے۔ف۔ جمہور علماء کا یہی قول ہے، اور سنت سے مراد فقہ اور شرعی احکام ہیں۔ع۔ یعنی فقط نماز کے احکام کا زیادہ عالم ہو۔المضمرات۔ یہی قول ظاہر ہے۔البحر۔

بشر طیکہ اچھی طرح قرأت قرآن بھی کر سکتا ہو اتنی مقدار میں جس سے نماز جائز ہو یعنی فرض قرأت کی مقدار۔ع۔اور کہا گیا ہے کہ اس سے مراد مقدار واجب ہے۔د۔اور یہی قول صحیح ہے، کیونکہ اولی اور افضل کہنے کے لئے واجب کا ترک نہیں کیا جاسکتا ہے۔م۔بلکہ مقدار مسنون مراد ہے۔التبیین۔بشر طیکہ اس کے اعتقاد کے بارے میں الزام موجود نہ ہو۔النہایہ۔

اگر کسی مسجد کا امام معمولی ہو اور کسی کو اس کے اعتقاد کے بارے میں اعتراض ہو اس لئے وہ شخص اس امام کے پیچھے نہ پڑھ کر تنہا پڑھتا ہو تو اسے معذور سمجھا جائے گا، بخلاف ایسے امام کے جس کے اعمال فاجروں جیسے ہوں۔م۔یہاں اولی امام سے مراد ایسا شخص ہے جو ظاہری فحش کاموں سے بچنے کی کوشش کرتا ہو، اور بظاہر پرہیزگار ہو، اگرچہ کوئی دوسرا شخص تقویٰ میں اس سے بڑھا ہوا موجود ہو۔المحیط۔اگر وہ شخص نماز کے مسائل کے بارے میں تو دوسروں سے بڑھا ہوا ہو لیکن دوسرے علوم نہ جانتا ہو تو بھی وہی شخص اولیٰ ہوگا۔الخلاصہ۔

**وعن ابی یوسف اقرؤھم، لانه لابد منها، والحاجة الی العلم اذا نابت نائبة......الخ**

اور ابو یوسفؒ کا قول ہے ان میں اولی وہ ہے جو اقرأہو۔ف۔یعنی بہتر قرأت کرنے والا ہو، جبکہ نماز کے ضروری مسائل کا اسے علم بھی ہو لان القرأ ۃ الخ کیونکہ قرأت سے چارہ نہیں ہے۔ف۔کیونکہ یہ تو نماز کا مستقل رکن ہے، والحاجة الخ اور زیادہ علم کی ضرورت تو کسی خاص واقعہ کے پیش آنے کی صورت مین ہوتی ہے، تو البتہ اس وقت زیادہ علم کی ضرورت ہوگی، عینیؒ نے لکھا ہے کہ دوسرے ائمہ کا بھی یہی قول ہے۔

**ونحن نقول القراء ۃ مفتقر الیها لرکن واحد والعلم لسائر الارکان......الخ**

اور ہم لوگ طرفین یعنی امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کی طرف سے کہتے ہیں کہ قرأت کی ضرورت تو اس لئے ہے کہ وہ ایک رکن ہے۔ف۔یعنی قرأت، والعلم لسائر الارکان الخ اور علم کی ضرورت تمام ارکان کے لئے ہوتی ہے۔ف۔اس جگہ یہ اعتراض ہوتا ہے کہ اگر کسی کو نماز میں ضرورت کے مطابق ارکان نماز کا علم ہو، البتہ اگر کوئی اہم مسئلہ پیش آجائے تو اس کے جواب کا علم نہ ہو (تو پھر کون شخص افضل ہوگا) جواب یہ ہوگا کہ قرأت اور علم دونوں میں افضل ہونے کی صلاحیت ہے اور دونوں چیزیں افضل بننے کی صفتیں ہیں، لہٰذا قرأت کے افضل کی صفت کا تعلق صرف ایک ہی رکن سے ہے اور اس سے زیادہ نہیں ہے لیکن علم کی افضلیت کا تعلق تو نماز کے دوسرے ارکان سے بھی ہے، اس بناء پر جس میں یہ فضیلت موجود ہو وہ قاری سے افضل ہی ہوگا اس لئے اسے اولیٰ بالامامۃ بھی کہا جائے گا۔م۔

**فان تساووا فاقرؤھم لقوله: علیه السلام یؤم القوم اقرأ ھم لکتاب الله......الخ**

یعنی اگر حاضرین علم میں برابر ہوں تو ان میں وہی بہتر ہوگا جو بہتر قاری ہوگا۔لقوله الخ رسول اللہ ﷺ کے اس قول سے کہ یؤم القوم اقرء ھم لکتاب الله یعنی قوم کی امامت وہی شخص کرے گا جو کتاب الٰہی کا بہتر قاری ہوگا فان کانو ا الخ پھر اگر اس اعتبار سے بھی سب برابر ہوں تو ان میں امامت کے لئے بہتر وہی ہوگا جو سنت کو زیادہ جاننے والا ہوگا۔ف۔

**فان کانوا فی السنة سواء فاقدمهم هجرة، فان کانوا فی الهجرة سواء فاقدمهم اسلاما، ولایؤم الرجل الرجل فی سلطانه، ولا یقعد فی بینه علی تکرمنه الاباذنه.**

ترجمہ: پھر اگر سنتوں کے جاننے میں سب مساوی ہوں تو جو ہجرت کرنے یعنی مکہ سے مدینہ کی طرف جانے میں مقدم ہو، اگر ہجرت کرنے میں بھی برابر ہوں تو جو اسلام لانے میں مقدم ہو (وہ اولیٰ ہوگا) اور کوئی شخص دوسرے شخص کے مقام سلطنت میں امامت نہ کرے، اسی طرح اس کے تخت پر بھی نہ بیٹھے، البتہ اس کی اجازت (یا پیشکش) سے بیٹھ سکتا ہے، بخاری کے علاوہ تمام صحاح ستہ نے اس کی روایت کی ہے، اور ابن حبان کی روایت میں اسلام لانے کے لفظ کی جگہ "سن" کا لفظ ہے یعنی جو سن یا عمر میں زیادہ ہے۔ع۔

اس حدیث میں اقرأ کو اعلم پر مقدم کیا گیا ہے جیسا کہ امام ابو یوسفؒ اور دوسرے اماموں کا بھی قول ہے، تو امام محمدؒ نے آثار میں اس کا وہ جواب دیا ہے جو مصنفؒ ابھی بیان کرتے ہیں اقراھم کان اعلمھم الخ یعنی صحابہ کرام میں جو اقرأ تھے وہ اعلم بھی تھے کیونکہ وہ لوگ جتنا قرآن سیکھتے تھے اتنا ہی اس کے احکام بھی سیکھ لیتے تھے۔ف۔ اس طرح وہ لوگ احکام کے جاننے میں برابر تھے، البتہ قرأت میں بہتر ادائیگی کے اعتبار سے کچھ فرق ہوتا تھا اس لئے حدیث میں قاری کو بہتر اور اولیٰ کہا گیا ہے، لیکن ہمارے زمانے میں یہ بات نہیں ہے۔ف۔ بلکہ بہت سے قاری تو وہ ہوتے ہیں جو صرف بہتر طریقہ سے ادائیگی کر سکتے ہیں مگر مطلب اور مسائل کے اعتبار سے بالکل ناواقف ہوتے ہیں۔

فقدمنا الاعلم......الخ

اس بناء پر ہم نے اعلم کو فوقیت دی اور انہیں اولیٰ کہا ہے۔ف۔ پس اگر سب لوگ علم قرآن میں برابر ہوں تو ان میں سے جو بہتر قاری ہوگا وہی مقدم مانا جائے گا، اس وقت اس حدیث فان کانوا سواء فاعلمھم بالسنۃ کے معنی یہ ہوں گے کہ اگر جماعت میں شرکت کرنے والے تمام قراءت اور علم دونوں میں برابر ہوں تو ان میں جو شخص بھی سنت کا زیادہ عالم ہوگا وہی اولیٰ ہوگا، اس بناء پر سنت سے مراد رسول اللہ ﷺ کے طریقہ کی معرفت ہوگی، کیونکہ علم قرآن میں تو سب برابر ہیں، اور حاکم کی صحیح الاسناد روایت میں بجائے فاعلمھم بالسنۃ کے فافقھھم فقھا کا جملہ ہے، یعنی فقہ میں سب سے زیادہ ہو، اور ابن الہمامؒ کو یہاں تردد ہوا ہے اس بناء پر کہ اس میں تو صراحت کے ساتھ قاری کو فقیہ پر ترجیح ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ شیخ ابن الہمامؒ کی نظر لفظ فقہ سے اس کے مشہور اصطلاحی معنی کی طرف گئی ہے، اس لئے انہیں یہ تشویش پیدا ہوئی ہے، تحقیق تو یہ ہے کہ عام طریقہ سے نصوص کی عبارتوں میں علم سے فقہ مراد ہوتی ہے، کیا تم کو اس بات سے بھی تنبہ نہیں ہوتا ہے جو حدیث میں موجود ہے، کہ ہزار عابدوں سے ایک فقیہ شیطان کے لئے زیادہ سخت اور پریشان کن ہوتا ہے جیسا کہ ترمذی میں ہے، حالانکہ علم کے بغیر تو ہونا ناممکن ہے، اس لئے اس میں فقیہ کو عالم پر ترجیح دی ہے۔

الحاصل فقیہ تو وہی ہوتا ہے جو اسرار علم پر واقف ہو، چنانچہ حضرت ابن مسعودؓ نے فرمایا ہے اما آن لکم تفقھوا الخ یعنی امام کے پیچھے قرأت کرنے والوں کو فرمایا ہے کہ تم کو تمہارے فقہ کا وقت نہیں آیا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ اعلمھم بالسنۃ سے مراد وہ حکمت ربانی ہے جو رسول اللہ ﷺ نے بتلائی ہے، اسی معنی میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ﴿یُعَلِّمُھُمُ الْکِتَابَ وَالْحِکْمَۃَ﴾ یعنی رسول اللہ ﷺ کو کتاب وحکمت کی تعلیم دیتا ہے، پس کتاب قرآن اور حکمت ہی سنت ہے اسی کو فقہ کہو، کہ وہ تو عین حکمت ربانی ہے، اس تفصیل کی بناء پر ابن الہمامؒ نے اس جگہ جو طویل گفتگو فرمائی ہے وہ ساقط ہوگئی، اس کے علاوہ ایک عمدہ دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنے مرض وفات میں فرمایا تھا مروا ابابکر فلیصل اس کے اے لوگوں تم ابو بکر کو یہ پیغام پہونچا دو کہ وہ لوگوں کو نماز پڑھادیں، حالانکہ ان سے بہتر قاری قرآن اس وقت موجود تھے، کیونکہ خود رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے اقرأ کم ابی یعنی ابی ابن کعب تم سب سے بہتر قاری ہیں، پس ابو بکر کو امامت کے لئے منتخب کرنے کی وجہ یہی ہوئی کہ وہ زیادہ فقیہ تھے حضرت ابو سعیدؓ کے اس قول کی وجہ سے کہ فکان ابو بکر اعلمنا یعنی رسول اللہ ﷺ کی وفات کے اشارہ کو ہم میں سے سوائے ابو بکر کے کسی دوسرے نے نہیں سمجھا، اور ابو بکرؓ کے رونے پر لوگوں کو حیرت ہوئی تو ابو سعیدؓ اقرار فرماتے ہیں کہ ابو بکرؓ ہم سب میں زیادہ عالم تھے، میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ دلیل بہت ہی قوی اور عمدہ ہے، اس میں یہ فقہ مضمر ہے کہ ابو بکر کا کمال حکمت ربانی کے علم کی وجہ سے تھا، اس جگہ جزئی مسائل کی زیادتی مراد نہیں ہے، اور یہی بات اظہر من الشمس ہے، اس سے زیادہ مزید گفتگو کی بالکل ضرورت نہیں ہے۔ اچھی طرح سمجھ لو۔م۔

**فان تساووا فاورعھم، لقولہ علیہ السلام من صلی خلف عالم تقی فکانما صلی خلف بنی، فان تساووا**

فاسنهم لقوله عليه السلام لابنى ابى مليكة: وليؤ مكما اكبر كما سنا، ولان فى تقديمه تكثير الجماعة.

ترجمہ:۔اگر وہ علم اور قرأت میں بھی برابر ہوں تو ان میں جو سب سے زیادہ پرہیز گار ہو گا وہی مستحق امامت ہو گا کیونکہ رسول اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ جس نے پرہیز گار عالم کے پیچھے نماز پڑھی گویا اس نے ایک نبی کے پیچھے نماز پڑھی، اور اگر وہ پرہیز گاری کے اعتبار سے برابر ہوں تو ان میں زیادہ عمر والے زیادہ مستحق ہوں گے، کیونکہ رسول اللہ علیہ نے ابوملیکہ کے دو بیٹوں کو فرمایا کہ تم میں جو بڑا ہو وہی امامت کیا کرے، اور اس لئے بھی کہ اس کو آگے بڑھانے سے جماعت کے افراد میں زیادتی ہو گی۔

## توضیح:۔مسافر، مقیم، گھر میں مہمان وصاحب خانہ، مالک مکان، وکرایہ دار ومہمان امام محلّہ اور اس سے بہتر آدمی، امی وگونگے، محلّہ میں ایک ہی آدمی امامت کے قابل ہو، جس شخص کی امامت سے قوم کو نفرت اور کراہت ہو، مکروہ اور ناجائز اماموں کا بیان

**فان تساووا فاورعهم......الخ**

اگر جماعت میں شرکت کرنے والے تمام علم وقرأت میں مساوی ہوں تو ان میں جو اورع ہو گا وہی اولی ہو گا۔ف۔اورع سے ایسا شخص مراد ہے جسے ایسا کام جس میں شرعاً شبہہ ہو اگرچہ اس کا کرنا جائز ہو تو اس سے بھی پرہیز کرے لہٰذا جس کام کا کرنا عموماً مباح ہو اس سے بھی وہ پرہیز کرے، اور تقویٰ سے مراد ہے حرام چیزوں کے علاوہ مکروہ تحریمی جیسی چیزوں سے بھی بچنا۔

**لقوله عليه السلام من صلى خلف عالم تقى فكانما صلى خلف نبى......الخ**

رسول اللہ علیہ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ جس نے متقی عالم کے پیچھے نماز پڑھی گویا اس نے نبی کے پیچھے نماز پڑھی۔ف۔یہ حدیث نہیں ہے۔ع۔یعنی کسی نے نہیں پائی ہے، چنانچہ سخاویؒ کو نہیں ملی، اور ملا علی قاریؒ نے کہا ہے کہ یہ موضوع ہے، میں کہتا ہوں کہ اسے حدیث نہیں کہنا چاہئے، اگرچہ اس کے معنی پائے جاتے ہیں، کیونکہ عالم جو اورع ہو وہ کامل ہوتا ہے اور عالم وارث انبیاء ہوتے ہیں اس طرح گویا پیغمبر کے پیچھے نماز پڑھی، اور ابن الہمام اور عینیؒ نے لکھا ہے کہ حاکم نے روایت کی ہے کہ رسول اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ اگر تمہیں یہ بات اچھی معلوم ہوتی ہو کہ تمہاری نماز مقبول ہو تو تم میں سے جو بھی بہتر ہو اسے اپنا امام بناؤ، یہ روایت بھی اگرچہ ضعیف ہے لیکن بیہقیؒ وغیرہ کی روایتوں سے اس کی تائید ہوتی ہے، تو یہ اگرچہ ضعیف ہو مگر فضائل اعمال میں اس پر عمل ہو گا۔

اگر یہ کہا جائے کہ صحیح حدیث میں اس کے بعد ہجرت کے مقدم ہونے کو اولیٰ کہا گیا ہے (لہٰذا اب بھی یہی حکم ہونا چاہئے) جواب یہ ہے کہ اب بالاتفاق فتح مکہ کے بعد سے مذکورہ ہجرت کا حکم ختم ہو گیا ہے، البتہ اب اگر کوئی مسلمان دار الکفر میں ہو تو وہ دار الاسلام میں ہجرت کر سکتا ہو یعنی وہ ہجرت جو اس حدیث میں ہے کہ ایک بار رسول اللہ علیہ سے سوال کیا گیا کہ مہاجر کون ہے تو آپ نے فرمایا کہ جس نے اس کو چھوڑ دیا ہو جسے اللہ نے مکروہ رکھا ہو، یعنی گناہوں اور خطاؤں کو چھوڑنے والا مہاجر ہے، جیسا کہ صحیح بخاری وغیرہ میں موجود ہے، اسی لئے ہمارے علماء کرام نے اس حدیث ہجرت کے پیش نظر یہ فرمایا ہے کہ اس ہجرت میں سب سے مقدم وہی ہو گا جس میں ورع کا مادہ زیادہ ہو۔م۔

**فان تساووا فاسنهم......الخ**

اگر مذکورہ باتوں میں سب برابر ہوں تو وہ اولیٰ ہو گا جو ان میں عمر میں بڑا ہو۔ف۔کیونکہ قوم کی طرف سے اللہ تعالیٰ کے

درمیان میں نمائندگی کرنے والا تو امام ہی ہوتا ہے، جیسا کہ طبرانی، دار قطنی اور بیہقی کی روایتوں میں ہے، اور جو عمر میں بڑا ہوتا ہے اسی کو درباروں میں مناجات اور مطلب پیش کرنے کے لئے بڑھانا سنت ہے صحیح روایتوں میں موجود ہے، اور سورہ فاتحہ بلکہ مقصود نماز ثناء باری تعالی، اظہار عاجزی اور دعاء والحاح ہے۔م۔

**لقوله عليه السلام لابني ابي مليكة: وليؤ مكما اكبر كما سنا......الخ**

رسول اللہ علیہ السلام سے اس فرمان کی وجہ سے جس میں آپ نے ملیکہ کے دونوں بیٹوں کو مخاطب فرمایا ہے کہ۔ف۔ ملیکہ کے بیٹوں کو نہیں بلکہ مالک بن الحارث کے ساتھی کو مخاطب فرمایا ہے جیسا کہ کتاب الزکوۃ میں کہا ہے، جس کی روایت صحاح ستہ نے کی ہے کہ دونوں اذان دیں اور اقامت کہیں، لیکن تم میں جو بڑا ہو وہی امامت کرے۔

**ولان في تقديمه تكثير الجماعة......الخ**

اور اس لئے بھی کہ بڑے، بزرگوں کو بڑھانے میں جماعت میں زیادتی ہوتی ہے۔ف۔ پہلے گذر چکا ہے کہ جماعت کی زیادتی اللہ کے نزدیک محبوب ہے، جیسا کہ حدیث میں ہے، نیز دوسری حدیث میں بھی یہ ہے کہ جس نے ہمارے بڑے، بزرگوں کی عزت افزائی نہیں کی وہ ہم میں سے نہیں ہے، بس امام بنانے سے اس کی عزت افزائی ہی تو ہوتی ہے، بے ادبی نہیں ہوتی، پھر اگر عمر میں بھی سب برابر ہوں تو جو ان میں اخلاق میں بہتر ہو وہ امامت کے لئے اولی ہوگا، کیونکہ حدیث میں ہے کہ خیارکم احسنکم اخلاقا یعنی تم میں جو لوگ اخلاق میں بہتر ہوں وہ تم میں اچھے ہیں، خلق سے مراد باقی طریقے اور باتیں ہیں، اور لوگوں کی شیطانی تکلفات مراد نہیں ہیں۔

یہ اچھی طرح یاد رکھو، پھر اگر سب برابر ہو تو ان میں جو سب میں بہتر ہوگا وہ مقدم ہوگا، اور اگر حسب کے اعتبار سے بھی سب برابر ہوں تو ان میں جو حسب میں بہتر ہوگا وہ مقدم ہوگا، اور اگر اس حسب کے اعتبار سے بھی سب برابر ہوں تو ان میں خوبصورت ہوگا وہ اولی ہوگا، اس موقع پر کافی نے اس کی تفسیر میں کہا ہے کہ جس کا چہرہ تہجد کی نماز کی زیادتی کی وجہ سے روشن ہو، مگر اس تفسیر کی کوئی حقیقت اور روشن اصلیت نہیں ہے، بلکہ اس کے ظاہری معنی مراد ہیں، پھر اگر خوبصورتی میں بھی سب برابر ہوں تو نسب کے اعتبار سے جو اشرف ہوگا وہ مقدم ہوگا، اور اگر سب اس میں بھی برابر ہوں تو قوم کو اختیار ہے کہ وہ جسے پسند کرلیں، یا قرعہ اندازی میں جس کا نام نکل آئے، اور کہا گیا ہے کہ مسافر امام کے مقابلہ میں مقیم اولیٰ ہوگا۔

خلاصہ میں ہے کہ قرأت کے وقت جسے کھانسی زیادہ آتی ہو اس سے بہتر وہ شخص ہوگا جسے کھانسی نہ آتی ہو، معمولی کھانسی آنے کا کوئی اعتبار نہ ہوگا، البتہ اگر زیادہ کھانسنے والا شخص لوگوں میں ایسا ہو کہ اسے محترم اور متبرک سمجھتے ہوں وہی افضل اور اولیٰ ہوگا، الفتح۔ اگر گھر میں صاحب خانہ کے ساتھ مہمان بھی موجود ہو تو صاحب خانہ امامت کے لئے زیادہ مستحق ہوگا البتہ اس صورت میں جبکہ ان میں بادشاہ یا حاکم اعلی یا قاضی ہو تو ان کو آگے بڑھا دینا صاحب خانہ کے لئے اولی ہوگا لیکن اگر خود ہی امامت کرلے یہ بھی جائز ہوگا، اگر مالک مکان و کرایہ دار دباہر کے مہمان اکٹھے ہوں تو ان میں کرایہ پر لینے والا امامت کا مستحق ہوگا، التاتار خانیہ، جیسے عاریت پر لینے والا اولی ہوتا ہے۔ السراج۔ اگر امام محلہ سے بہتر آدمی جماعت میں موجود ہو تو بھی امام محلہ اولی ہوگا۔ القنیہ۔

گونگوں کے درمیان امی کی امامت بالاتفاق جائز ہے، کسی کا اختلاف نہیں ہے، اور اس کے برعکس ہونے کی صورت میں کسی جگہ لکھا ہے کہ ہمارے علماء کے نزدیک جائز نہیں ہے، مگر خواہر زادہؒ نے لکھا ہے کہ خلاف اولی ہے، التاتار خانیہ، محلہ میں اگر ایک ہی شخص امامت کے لائق ہو اور وہ امامت نہ کرے تو گنہگار ہوگا۔ القنیہ۔ اگر کوئی شخص قوم کی مرضی کے خلاف زبردستی امامت کرتا ہو تو اگر واقعۃً اس میں کوئی خرابی ہو یا مخالفت کرنے والے اس سے اچھے ہوں تو ایسے شخص کا امام بننا مکروہ تحریمی ہے، اور اگر وہ مستحق امامت ہو تو قوم کا اس کی مخالفت کرنا مکروہ تحریمی ہے۔ت۔د۔ آئندہ مکروہ اور ناجائز امامت کا بیان آتا ہے۔

ویکرہ تقدیم العبد، لانہ لایتفرغ للتعلم، والاعرابی لان الغالب فیھم الجھل، والفاسق لانہ لایھتم لامر دینہ، والاعمی لانہ لا یتوقی النجاسۃ، وولد الزناء لانہ لیس لہ اب یشفقہ فیغلب علیہ الجھل، ولان فی تقدیم ھؤلاء تنفیر الجماعۃ، فیکرہ، وان تقدموا جاز، لقولہ علیہ السلام: صلوا خلف کل بر وفاجر.

ترجمہ:- اور مکروہ ہے غلام کو امامت کے لئے آگے بڑھانا، کیونکہ علم کے لئے وہ فارغ نہیں ہوتا ہے، اور دیہاتی اعرابی کو بھی آگے بڑھانا کیونکہ ان میں اکثر جہالت ہوتی ہے، اور فاسق کو بھی کیونکہ وہ اپنے دینی معاملات میں اہتمام نہیں کرتا ہے، اور اندھے کو بھی کیونکہ وہ نجاست سے نہیں بچتا ہے، اور حرامی شخص کو بھی کیونکہ عموماً ایسے لوگوں میں بھی جہالت غالباً ہوتی ہے کیونکہ والد نہ ہونے کی وجہ سے ان کی شفقت نہیں پاتا ہے جس کی وجہ سے اچھی تعلیم اور اچھی صحبت پاسکے، اور اس وجہ سے بھی کہ عوام ایسے لوگوں کی امامت سے نفرت کرتے ہیں جس کی وجہ سے جماعت میں کمی آجاتی ہے، اسی لئے ان لوگوں کی امامت مکروہ ہوتی ہے، اور اگر ان میں سے کوئی امامت کرے تو صحیح ہوگی کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ ہر نیک اور صابر کے پیچھے نماز پڑھ لیا کرو۔

## توضیح:- غلام، دیہاتی، فاسق، اندھے اور حرامی کی امامت مکروہ ہے حدیث سے دلیل، اہل قبلہ کو کافر کہنا، اعتقاد میں خرابی، رافضی، جہمی، قدری مشبہ اور خطابیہ کے پیچھے نماز پڑھنے کا حکم، مترجم کی طرف سے وضاحت، حنفی کا شافعی کے پیچھے اور شافعی کا حنفی کے پیچھے نماز پڑھنے کا حکم

**ویکرہ تقدیم العبد، لانہ لایتفرغ للتعلم......الخ**

غلام کو امام بننے کے لئے آگے بڑھانا مکروہ ہے۔ف۔ اگرچہ وہ اس وقت آزاد کیا جاچکا ہو۔ الخلاصہ۔ق۔ کیونکہ وہ حصول علم کے لئے فرصت نہیں پاتا ہے۔ف۔ تاکہ نماز کے احکام و مسائل جان سکے، مگر یہ کراہت تنزیہی ہے، اور اگر وہ خود آگے بڑھ گیا ہو تو جائز ہے، کیونکہ اصل جائز ہونا ہے، جیسا کہ خلاصہ میں ہے۔

**والاعرابی لان الغالب فیھم الجھل......الخ**

اور اعرابی دیہاتیوں کو آگے بڑھانا بھی کیونکہ ان میں اکثر جہالت پائی جاتی ہے۔ف۔ اعراب سے بڑھ کر تیر کمان، ترکوں کی ایک قوم کرد، اور بے پڑھے گنوار ہوتے ہیں۔م۔د۔ جیسے جاٹ اور دوسری بہت سی قومیں ہیں، لیکن خلاصہ میں غلام، اعرابی، فاسق، اندھے اور ولد الزنا کی امامت کو جائز لکھا ہے۔ھ۔ اس لئے یہ ضروری ہے کہ یہ لوگ بھی ضروری مسائل و قرأت جانتے ہوں، کیونکہ امی کے پیچھے قاری کی نماز جائز نہیں ہوتی ہے، البتہ اس صورت میں جائز ہوگی جبکہ اعرابی اپنے ہی جیسے اعرابی کی امامت کرتا ہو۔م۔

**والفاسق لانہ لایھتم لامر دینہ......الخ**

اور فاسق کو بھی امامت کے لئے آگے بڑھانا مکروہ ہے، کیونکہ فاسق اپنے دینی امور میں کوئی اہتمام نہیں کرتا ہے۔ف۔ یہاں تک کہ امام مالکؒ نے فرمایا ہے کہ اس کے پیچھے جائز نہیں ہے، والاعمی الخ اور اندھے کو بھی امام بنانا مکروہ ہے کیونکہ وہ ناپاکیوں سے احتیاط نہیں کرسکتا ہے۔ف۔ اپنے اندھے ہونے کی وجہ سے، چونکہ اسے نجاست کے لگنے کا احتمال ہوتا ہے اس لئے کراہت تنزیہی ہوتی ہے، اور اگر نجاست معلوم اور یقینی ہو تو مقتدی کی نماز صحیح نہ ہوگی، اس وقت جبکہ ایک درہم سے زیادہ نجاست لگی ہوئی ہو۔م۔ اعشیٰ (جس کو رتوندھی ہو وہ) اندھے جیسا ہے۔ النہر۔ لیکن اگر اندھا تمام لوگوں میں زیادہ عالم ہو تو وہی امامت کا زیادہ مستحق ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے عبد اللہ بن ام مکتوم اور عتبان بن مالکؓ کو جو اندھے تھے انہیں رسول اللہ ﷺ نے جہاد کے لئے باہر جاتے وقت مدینے میں اپنا خلیفہ مقرر کیا تھا، اور یہی حکم غلام کی امامت کا بھی ہے۔ البدائع۔ مل۔م۔

**وولد الزناء لانه ليس له اب يشفقه فيغلب عليه الجهل......الخ**

اس حرامی شخص یعنی ولد الزنا کو بھی امامت کے لئے آگے بڑھانے کا حکم ہے، کیونکہ اس کا باپ نہ ہونے کی وجہ سے اس کی شفقت پدری سے محروم ہو گا جس کی وجہ سے تعلیم و تربیت سے وہ محروم ہو گا۔ ف۔ امام شافعیؒ کا یہی قول ہے اور امام مالک کی یہ ایک روایت ہے، لیکن ان سے ایک دوسری روایت میں ہے کہ مکروہ بھی نہیں ہے، اور امام احمد اور امام منذرؒ کا یہی قول ہے۔ ع۔ لیکن اگر ان میں جہالت نہ ہو جب بھی ان کی امامت کراہت سے خالی نہیں ہے۔

**ولان تقديم هؤلاء تنفير الجماعة، فيكره......الخ**

کیونکہ ان پانچوں قسموں میں سے کسی کو بھی امام بنانے سے جماعت میں شریک ہونے والوں کو نفرت دلانا ہے۔ ف۔ لہٰذا ان کو امام بنانے میں کراہت ہو گی، پھر یہ کراہت بھی اسی صورت میں ہو گی جبکہ ان سے بہتر دوسرا کوئی امامت کے لائق مجمع میں موجود ہو، ورنہ کوئی کراہت بھی نہ ہو گی۔ بحث البحر۔

**وان تقدموا جاز، لقوله عليه السلام: صلوا خلف كل بر وفاجر......الخ**

اور اگر یہ آگے بڑھ بھی جائیں تو جائز ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے صلوا خلف کل بر و فاجر کہ ہر نیکوکار اور بدکار کے پیچھے نماز پڑھ لو۔ ف۔ یہ حدیث دار قطنی نے روایت کی ہے، اور راویوں کو ثقہ کہا ہے، لیکن منقطع ہے، اس لئے مذکورہ کراہت تنزیہی ہو گی، جیسا کہ مجتبیٰ میں اصل سے نقل کیا ہے، اور حضرت ابن عمر و انس وغیرہ صحابہ کرام نے حجاج ثقفی کے پیچھے نماز پڑھی ہے، اور حضرت ابن مسعودؓ نے ولید بن عقبہ کے پیچھے نماز پڑھی جس نے ایک دن نشہ کی حالت میں نماز پڑھائی ہے، اور محیط میں ہے کہ فاسق و مبتدع کے پیچھے بھی جماعت کا ثواب ملتا ہے۔ ع۔ لیکن متقی کے پیچھے پڑھنے سے جو ثواب ملتا ہے وہ ثواب ان کے پیچھے پڑھنے سے نہ ملے گا۔ الخلاصہ۔

اسلام کے اعتقادی مسائل میں جو فرقہ گمراہی میں مبتلاء ہے اگر ان کی گمراہی کفر کی حد تک نہ پہونچی ہو تو ایسے بدعتیوں کے پیچھے بھی کراہت کے ساتھ نماز جائز ہے، ورنہ بالکل جائز نہیں ہے۔ الخلاصہ والتبیین۔ اور یہی قول صحیح ہے۔ البدائع۔ واضح ہو کہ امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ سے اہل قبلہ کو کافر نہ کہنا مروی ہے، اہل قبلہ سے مراد وہ شخص ہے جس کی صفت وہ ہو جو حدیث میں آیا ہے کہ جس نے ہماری نماز پڑھی اور ہمارے قبلہ کا استقبال کیا اور ہمارا ذبیحہ کھایا، اور شمنیؒ نے کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے جس دین حق کی تعلیم دی ہے اس کے خلاف صرف عارضی شبہ پیدا کر کے کوئی بات پیدا کر لینا خواہ اعتقاد سے متعلق ہو یا عمل سے متعلق ہو یا حال سے ہو اسے دین اور صراط مستقیم ٹھہرا لینا بدعت ہے، اور میں مترجم کہتا ہوں کہ اگر اس شخص کا اعتقاد درست ہو لیکن عملی خیر کی قسم میں سے ایسا کوئی عمل اس نے نکالا ہو جو بدعت ہو تو اس شخص کے پیچھے نماز کے جائز ہونے میں سلسلہ میں میں نے اختلاف نہیں دیکھا ہے، البتہ کچھ غیر مقلدین اس زمانہ میں ایسے ہیں جو علم و فقہ سے جاہل ہونے کے باوجود کافر قرار دیتے ہیں، اور اگر کسی کے اعتقاد میں خرابی ہو پھر وہ اگر ضروریات دین کا انکار کرتا ہو تو وہ شخص کافر ہو گا، اور اگر اس مسئلہ میں تھوڑا کسی قسم کا اشکال ہو لیکن توحید کے بارے میں خلل نہ ہو تو اس کو کافر کہنا جائز نہ ہو گا۔

پھر بہت سے ایسے بدعتی ہیں جن کے پیچھے نماز جائز نہ ہونا مروی ہے، اسے کچھ تفصیل سے ابھی ذکر کر دینے میں کوئی حرج نہیں سمجھتا ہوں اس لئے ذکر کرتا ہوں وہ یہ ہے، ہندیہ میں ہے کہ رافضی، جہمی، قدری، مشبہ اور جو قرآن کے مخلوق ہونے کے قائل ہوں ان کے پیچھے نماز جائز ہے۔ الخلاصہ۔ خطابیہ کے پیچھے نماز جائز نہیں ہے۔ الفتح۔ یہاں رافضی سے وہ فرقہ مراد ہے جس نے ابو بکر صدیقؓ کی صحبت کا انکار کیا ہو، اور خطابیہ وہ عقیدے کے اعتبار سے انتہا درجہ کے رافضی ہیں جو اپنوں کے لئے جھوٹ بولنے کو بھی جائز سمجھتے ہوں، اس لئے ان کی گواہی قابل قبول نہیں ہوتی ہے، قدری وہ لوگ ہیں جو اپنے آپ کو ہر کام پر قادر کہتے ہوں، مشبہ وہ لوگ ہیں جو اللہ تعالیٰ کے ہاتھ پاؤں وغیرہ رکھنے میں مخلوق کے مشابہ کہتے ہیں۔ م۔

ایسے بدعتی کے پیچھے نماز جائز نہیں ہے جو شفاعت یا دیدار الٰہی یا عذاب قبر یا کراماً کاتبین کا منکر ہو کیونکہ یہ کافر ہے کیونکہ یہ ساری باتیں شارع علیہ السلام سے بطریق توارث ثابت ہیں، اگر کوئی یہ کہے کہ رب العزت عزوجل بروز قیامت اپنی بڑائی اور بزرگی کی وجہ سے دکھائی نہیں دے گا تو وہ بدعتی ہے، مگر میرے نزدیک دلیل کے اعتبار سے یہ مشکل ہے، اگر کوئی کہے کہ اللہ تعالی کے ہاتھ پاؤں بندوں جیسے ہیں تو وہ کافر اور ملعون ہے، اور اگر کوئی کہے کہ اسے جسم ہے مگر کسی دوسرے جسم کی طرح نہیں ہے تو وہ بدعتی ہے کیونکہ جسم ثابت کرنے سے کچھ وہم پیدا ہوتا تو استثناء کر کے اس وہم کو دور کر دیا ہے کہ کسی اور جسم کے مانند نہیں ہے، اس طرح اس میں صرف ایک وہم باقی رہا جو عذاب کا سبب ہے، اور بعض مشایخ نے کہا ہے کہ اس طرح کہنے سے بھی وہ کافر ہو جائے گا، ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ یہی قول اچھا ہے اور ایسے بدعتی کو بدرجہ اولی کافر کہنا چاہئے، روافض میں سے جس کسی نے حضرت علیؓ کو دوسرے تینوں خلفاء پر فضیلت دی تو وہ بدعتی ہوگا، اور اگر حضرت ابو بکر صدیقؓ یا حضرت عمرؓ کی خلافت کا انکار کیا تو وہ کافر ہے۔ فتح القدیر میں ایسا ہی ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ شیخ نے لکھا ہے کہ ابو بکر صدیقؓ یا عمر فاروقؓ کی خلافت کا جس نے انکار کیا وہ کافر ہے، اور شیخ الاسلام عینیؒ نے ذکر کیا ہے کہ عادل رافضی جسے کافر کہا جاتا ہے ایسا شخص ہے حضرت ابو بکر صدیقؓ کی خلافت کا منکر ہو، یہی قول اصحاب شافعیؒ کا بھی ہے، لیکن قفال اور ان کے متبعین نے کہا ہے کہ ان لوگوں کو کافر نہیں کہنا چاہئے، اور امام شافعیؒ کا ظاہر مذہب یہی ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ اگر حضرت ابو بکر صدیقؓ کی خلافت میں کوئی فرق نہیں ہے، جیسا کہ شیخ ابن الہمامؒ نے لکھا ہے، لیکن اصل قول یہ ہے کہ جو شخص حضرت ابو بکرؓ کو صحابی یا رسول اللہ ﷺ کی صحبت پانے کا منکر ہو وہ کافر ہے کیونکہ فرمان باری تعالی ہے ﴿اِذْ يَقُوْلُ لِصَاحِبِهٖ لَا تَحْزَنْ﴾ الایۃ، میں یقینی اور قطعی طور صحبت کا ثبوت ہے اس لئے اس کے انکار سے کفر لازم آئے گا، میں مترجم کہتا ہوں کہ صحبت صدیق کی طرح خلافت صدیق پر بھی اجماع قطعی ہے لہذا دونوں میں فرق کرنا مشکل ہے، اس کے علاوہ آیات اور صفات الٰہی بھی قطعیات میں ہیں حالانکہ ان میں تاویل کرنے کو معتبر مانا گیا ہے تو یہاں بھی روافض میں انکار کرنے والے تاویل کرتے ہیں پس، ممکن ہے کہ کفار اور تکفیر کے دونوں میں فرق ہو، مزید بحث بعد میں آئے گی۔ م۔

معراج کا منکر اگر آیت ﴿سُبْحَانَ الَّذِیْ اَسْرٰی بِعَبْدِهٖ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ اِلَى الْمَسْجِدِ الْاَقْصٰى﴾ کا منکر ہو تو وہ کافر ہے یعنی مسجد الحرام سے اقصی تک سفر قطعی اور قرآن سے ثابت ہے، اور اس میں سے اوپر معراج کا انکار کرنے والا بدعتی ہے۔ الخلاصہ۔ میں کہتا ہوں کہ اوپر معراج کا بیان بھی مشہور اخبار میں موجود ہے اگر چہ ان کی تفصیل آحادیث میں ہے، جیسا کہ ہم نے ان کو اپنی تفسیر میں بیان کر دیا ہے اور یہی بات ایک سے زیادہ مفسرین نے بیان کی ہے، لہذا اچھی طرح سمجھ لو۔ م۔ امام محمد بن الحسنؒ نے امام ابو حنیفہؒ اور ابو یوسفؒ سے روایت کی ہے کہ خواہشوں کے بندوں یعنی بداعتقادیوں کے پیچھے نماز جائز نہیں ہے، اور ابو یوسفؒ نے کہا ہے کہ متکلمین کے پیچھے نماز جائز نہیں ہے، اگر چہ تکلم حق کرتا ہو۔ فع۔

متکلمین سے مراد وہ لوگ ہیں جو اسلامی عقائد کو عقلی دلائل کے موافق کرتے ہوں، یا عقلی قیاس کرنے والوں کے مقابلہ میں ثابت کرتے ہوں، اس بناء پر جو کوئی دلائل سے حق کی حفاظت کرتا ہو وہ متکلم نہیں سمجھا جائے گا، جیسا کہ بہت سے بزرگان دین نے نفسانی خواہشات کے متبعین کے اقوال کا جواب دیا ہے، مزید یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ امام ابو حنیفہؒ کی امام شافعیؒ سے اہل قبلہ کو کافر نہ کہنے کی بھی روایت موجود ہے، اسی طرح کافر کہنے کی بھی روایت موجود ہے، اس لئے اختلاف کو دور کرنے کے لئے ابن الہمامؒ نے اس طرح توفیق دی ہے کہ ایسے جس معنی کا اعتقاد کیا وہ اعتقاد خود کفر ہے، اس لئے اس کا قائل کفر کا قائل ہوا، مگر اسے اس لئے کافر نہیں کہا ہے کہ اس نے اپنے طور پر سمجھنے کی پوری کوشش کی اور آخر میں اسے یہی بات حق معلوم ہوئی ہے، اس کے بعد شیخ نے یہ بھی کہا ہے کہ ان حضرات نے اس کے پیچھے پڑھی ہوئی نماز کو باطل قرار دیا ہے، پس اس کہہ لینے کی وجہ سے دو متضاد مفہوم میں توفیق دینے کی کوشش درست ثابت نہیں ہوئی ہے، اور یہ بھی ممکن ہے کہ شاید ان کی مراد یہ ہو کہ اگر چہ نماز

صحیح ہو جاتی ہے مگر ایسے شخص کے پیچھے پڑھنا صحیح بھی نہیں ہے۔ فتح القدیر کے مفہوم کا یہ خلاصہ ہوا۔

اور بحر الرائق میں ابن نجیمؒ نے یہ عہد کیا ہے کہ جن مسائل میں تکفیر کی گئی ہے میں ان میں سے کسی پر بھی فتویٰ نہیں دوں گا، میں مترجم کہتا ہوں کہ میرے نزدیک حق بات یہ ہے کہ واللہ اعلم بالصواب کہ رسول اللہ ﷺ نے کفر کے غلبہ کو ختم کرنے کے لئے جہاد کیا، اور کافروں کے سامنے یہ اعلان کیا کہ اگر وہ اسلام کی اطاعت کرلیں تو ان کی جان و مال کی حفاظت کی جائے گی، اس کے بعد ان میں کچھ لوگ منافق ہوگئے تھے جو ظاہر میں تو مسلمان تھے مگر اندرونی طور پر وہ کافر اور منافق تھے مگر انہیں عام مؤمنین پہچانتے تھے اس کے باوجود ان سے نہ تو جہاد کیا گیا اور نہ ہی ان سے جزیہ لیا گیا، مسلمانوں کا مقصد ان سے ایک حد تک حاصل ہو رہا تھا کہ ان کے شر و فساد سے امن تھا، اور چونکہ انہیں ظاہری اسلام سے خارج نہیں کیا گیا تھا اس لئے ان کی طرف سے اختلاف اور پھوٹ کا ضرر اور فتنہ وغیرہ کا اثر ظاہر نہیں ہوتا تھا، اس سے یہ معلوم ہوا کہ اس شخص کو کافر نہیں کہا جائے گا جس کے بارے میں حدیث میں ہے کہ جس نے ہماری نماز پڑھی اور ہمارے قبلہ کی طرف رخ کیا اور ہمارا ذبیحہ کھایا تو وہ مسلم ہے اس کے لئے اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول کا ذمہ ہے، اسی فرمان کی اتباع میں امام ابو حنیفہؒ اور شافعیؒ نے کسی اہل قبلہ کے اسلام سے خارج کرنے کا فتویٰ نہیں دیا ہے، لیکن اس سے یہ بات لازم نہیں آتی ہے کہ وہ حقیقت میں بھی مومن ہے، اس کے علاوہ اس حدیث سے فقہاء کی مراد یہ ہے کہ وہ تمام امور جو اس دین کے ظاہری طور پر ضروری ہیں ان میں سے کسی امر کا بھی وہ مخالف نہ ہو، اس بناء پر اگر کسی فرقہ نے ایسے کسی امر میں اختلاف کیا جس کا اس دین میں ہونا ضروری ہے تو اس کی تکفیر کا حکم ہوگا اور کافر کہا جائے گا، اور کچھ امور ایسے بھی ہیں جن کی ضروری ہونے یا نہ ہونے میں ائمہ کا اختلاف ہے تو مجموعی طور پر جب تک ضروریات دین پر قائم ہے اس کی تکفیر نہیں ہوگی، لیکن اس کے اسلام کا حکم ظاہری طور پر ہوگا، اور کچھ امور ایسے ہیں کہ ان کا دین توحید میں سے ہونا یا نہ ہونا ضروری ہے اگرچہ ظاہری طور سے دین کی ضروریات میں سے نہ ہو تو ان کے انکار پر کفر کا حکم نافذ ہوگا، اس کا مطلب یہ ہوگا کہ یہ امور کفریہ ہیں اور ان کا قائل کفر کا قائل ہے اگرچہ گذشتہ نص کی وجہ سے ظاہر ضروری نہ ہونے کی وجہ سے اس کی تکفیر نہ کی جاتی ہو، یہ تفصیلی بحث اس مقصود کے پیش نظر ہے جو گذر چکی ہے۔

اب اسلام کا دوسرا مقصود رضائے الٰہی اور حقیقی معارف اور آخرت میں بڑے درجات کا حاصل ہونا ہے تو ان کے حاصل ہونے کے لئے صحیح اور سچے اعتقادات کے ساتھ طاعات کا ہونا ضروری ہے، جن میں اعلیٰ درجہ کی عبادت نماز ہے، اور اس سے پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ امام مقتدیوں کی طرف سے باری تعالیٰ کے دربار میں سربراہ اور اس کی قرات مقتدی کی قراءت ہے بلکہ امام ان لوگوں کی نماز کا ضامن ہے، اس لئے وہی شخص امام ہوگا جو سنت اور صراط مستقیم پر قائم ہو، اگر ایسا مکمل شخص نہ ملے تو اس سے قریب تر ہو اور کم ہو کر آخر حد یہ ہو کہ اس میں صرف عملی طور سے فسق و فجور ہو جو ایک قسم کا کفران بھی ہے، مگر یہ حد تو نہ ہو کہ اس کے اعتقاد میں باطنی طور سے بھی کفر ہو، اس لئے جس شخص کے اعتقاد میں کفر ہو اس کو امام بنا کر اپنی طرف سے بارگاہ الٰہی میں لانا جائز نہیں ہے حالانکہ فاجر کے پیچھے نماز جائز ہے؛ اور وہ روحانی توجہ جو صراط مستقیم اور سبل حادہ (دشوار گذار راستہ) میں فارق ہے وہ حق توحید ہے، پس معتقد توحید کا رخ قطعی طور سے صراط مستقیم ہے، اور اعمال تو نازل طے کرنے کے لئے توشہ و زاد راہ ہے، اور مخالف توحید کی توجہ روحی یقیناً اس کے برخلاف ہے اگرچہ اس کے لئے زاد راہ بظاہر نماز و روزہ بکثرت ہو، اور الحمد للہ کہنے کا حق اسی کو ہوگا جو معتقد توحید ہوگا، اور موحد کے لئے الحمد للہ کہنے کا حق برحق ہے، اور جو باطل عقیدہ کا قائل ہو جیسے کسی ایسے نصرانی کی توحید جس کا یہ عقیدہ ہو کہ عیسیٰ کا بھی باپ ہے اور اس کی نسبت اللہ تبارک و تعالیٰ کی طرف کرتا ہو وہ اس کی جناب میں عظمت کے لائق نہیں ہے ایسے شخص کا عقیدہ بالکل باطل ہے، اس جگہ آیات و احادیث سے استنباط کئے ہوئے بہت سے دقائق علوم اور حقائق معارف ہیں لیکن اس کے لئے کافی غور و فکر اور تذکرہ و تدبر کی ضرورت ہے۔

اس تفصیل سے یہ بات معلوم ہوئی کہ ائمہ کرامؒ کی دونوں روایتیں حق اور صحیح ہیں، اور بندہ مترجم کو بھی اللہ کی جانب سے

اس کی سمجھ عطا کی گئی ہے، اگر اس نے کوئی غلطی کرلی ہو، ویسے یہ بات بالکل صحیح ہے کہ **فوق کل ذی علم علیم وان اللہ تعالی ھو اعلم بالصواب**، ہر جاننے والے سے دوسرا زیادہ جاننے والا ہے، اور صحیح بات کا خدا ہی عالم ہے، حنفی شخص کا شافعی المذہب کے پیچھے نماز پڑھنے کے بارے میں فتح القدیر میں ہے کہ کچھ ان شرطوں کے ساتھ جائز ہیں جنہیں ہم باب الوتر میں لکھیں گے، عینیؒ نے ان میں سے کچھ ذکر کی ہیں جن کا ماحصل یہ ہے کہ جن باتوں میں اختلاف ہے مثلاً پیشاب و پائخانہ کے راستوں کے علاوہ کسی اور جگہ سے اگر خون نکلا تو ہمارے نزدیک وضوء ٹوٹ گیا اور اس پر وضو یا تیمم کر کے دوبارہ پاک ہونا ضروری ہے، لیکن شوافعؒ کے اجتہاد میں وضوء نہیں ٹوٹا، ایسی صورت میں اگر وہ وضوء کرلیتا ہو اور منی کو دھو ڈالتا ہو۔

الحاصل اختلافی مسائل میں اگر وہ رعایت نہ رکھتا ہو تو قول اصح کے مطابق اسی کی اقتداء جائز نہ ہوگی، اور اگر رعایت کرتا ہو تو جائز ہوگی، لیکن کفایہ و نہایہ میں تمر تاشیؒ سے نقل کیا ہے کہ رعایت کرنے کی صورت میں بھی مکروہ ہے، اور بحر الرائق میں کہا ہے کہ اگر اختلافی مواقع میں رعایت رکھنے کا یقین ہو تو اس کی اقتداء مکروہ بھی نہ ہوگی اور اگر شک ہو تو مکروہ ہے، اور اگر رعایت نہ رکھنا ہی یقینی ہو تو اقتداء صحیح نہ ہوگی، میں مترجم کہتا ہوں کہ اس مسئلہ کی مزید تفصیل باب الوتر میں آئے گی، اور شوافعؒ نے بھی احناف کے پیچھے نماز پڑھنے کی ایسی ہی شرطیں لگائی ہیں، ملا علی قاری حنفیؒ نے فرمایا ہے کہ جس طرح شافعیہ ہمارے ساتھ برتاؤ کریں گے ہم بھی ان کے ساتھ ویسا ہی برتاؤ کریں گے، میں مترجم انتہائی افسوس و حیرت کے ساتھ یہ اقوال دیکھتا ہوں اور باری تعالی جل شانہ کے دربار میں درخواست کرتا ہوں کہ اے ارحم الراحمین مجھے بخش دے اور ہدایت فرما کر دلی کجی اور زیغ سے محفوظ فرمائے اور ایمان پر خاتمہ بخیر فرمائے۔

اب اس مسئلہ کے متعلق میں مزید گفتگو کرتے ہوئے میں کہتا ہوں کہ حق صریح تو یہ ہے کہ دونوں جماعتوں کی دلیل ایک ہی ہے یعنی وہی قرآن واحد اور وہی حدیث رسول ہے، اب اگر اختلاف ان میں ہے تو وہ صرف اجتہادی مواد میں ہے، جبکہ ظنی چیزوں پر عمل قطعی نہیں بلکہ واجب ہوتا ہے اور نتیجہ میں وہ صرف ثواب ملتا ہے، ساتھ ہی یہ بات بھی طے شدہ ہے کہ ہر اجتہاد میں غلط اور صحیح ہونے کا باقی رہتا ہے، تو اگر کسی حنفی یا شافعی نے صحیح اجتہاد کئے بغیر کوئی فتوی دیا تو وہ باطل ہے اور اگر صحیح طور سے اجتہاد کر کے نماز ادا کی تو سب کی نماز صحیح ہوگی، اس لئے مطلقاً ہر ایک کا دوسرے کے پیچھے اقتداء کرنا بغیر کسی شرط کے صحیح ہوگا، کیا یہ نہیں دیکھتے کہ اختلافات تو صحابہ کرامؓ اور تابعینؒ کرام میں بھی تھے، پھر بھی ایک دوسرے کی اقتداء کرتے تھے، اور ان میں سے کسی نے بھی اس قسم کی شرطیں نہیں لگائی تھی، اسی طرح دونوں مجتہدوں کے طریقہ اجتہاد پر دونوں طرف اولیاء اللہ بھی ہوا کرتے تھے چنانچہ ان میں شیخ امام قطب جو سید عبد القادر جیلانی کے نام سے مشہور ہیں وہ حنبلی تھے، تو کیا ہمارے حنفی علماء ان حضرات قطب گیلانیؒ کی اقداء کو مکروہ جانتے تھے، اور اب بھی مکروہ جانیں گے، تو جبکہ ان بزرگ ہستی کی دوسرے مسلک کے امام کی اقتداء میں درست ہو سکتی ہے تو اس بیچارے مقتدی کی بھی نماز دوسرے مسلک کے امام کے پیچھے درست نہ ہوگی، اس لئے جو شخص اس اقتداء کا مخالف ہو وہ سلف صالحین کا مخالف ہوگا، کیا ایسے لوگ مومنوں کی جماعت میں پھوٹ ڈالنے سے نہیں ڈرتے کہ ایسا کرنا حرام ہے۔ **فاتقوا اللہ لعلکم تفلحون** کہ تم اللہ سے ڈرو تاکہ تم فلاح پالو، انشاء اللہ اس مسئلہ میں عنقریب اور بھی آئندہ بحث ہوگی۔ م۔

خصی اور بغیر ختنہ والے شخص اور مابون یعنی جسے لواطت کرانے کی عادت ہو ایسے لوگوں کو امام بنانا مکروہ ہے۔ ع۔ امرد کو بھی امام بنانا مکروہ ہے البتہ اس صورت میں صحیح ہے جبکہ وہ عالم اور افضل ہو۔ ش۔ اور سفیہ یعنی بے وقوف اور مفلوج اور جس کے بدن کے زیادہ حصے پر مرض یعنی سفیدی کی بیماری ہو اور شراب خور، سود خور، چغل خور، ریاکار، اور بننے والے، بناوٹ کرنے والے یعنی وہ شخص جو مثلاً وضوء وغیرہ میں بتکلف بناوٹ کرے، اور اجرت یا تنخواہ پر امامت کرنے والے کے پیچھے نماز پڑھنی مکروہ ہے۔ حق د۔ اسی طرح جس شخص سے دینی معاملات میں خصومت اس کو بھی امام نہیں بنانا چاہئے، البتہ وہ خود مقتدی بن جائے تو

جائز ہے، ظہیریہ میں ہے کہ سیدھے لوگوں کے لئے کبڑا امام ہونا مکروہ ہے اور یہی قول اصح ہے۔ مع۔ اور شیخین کے نزدیک جائز ہے۔ الکفایہ۔ اور اگر امام کا قدم اس طرح ٹیڑھا ہو کہ اس کے کسی حصہ پر کھڑا ہو تو اس کا امام ہونا جائز ہے البتہ کوئی دوسرا شخص اس سے بہتر ہو تو اسی کی امامت بہتر ہوگی۔ التبیین۔

**ولا يطول الامام بهم الصلوة لقوله عليه السلام من ام قوما فليصل بهم صلوة اضعفهم، فان فيهم المريض والكبير و ذا الحاجة، ويكره للنساء ان يصلين وحدهن الجماعة، لانها لاتخلوا عن ارتكاب محرم، وهو قيام الامام وسط الصف فيكره كالعراة، وان فعلن قامت الامام وسطهن لان عائشه فعلت كذلك، وحمل فعلها الجماعة على ابتداء الاسلام، ولان في التقديم زيادة الكشف.**

ترجمہ:-اور امام اپنے مقتدیوں کے ساتھ اپنی نماز کو زیادہ دراز نہ کرے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جو شخص لوگوں کی امامت کرے تو اسے چاہئے کہ ان میں سے کمزوروں کے انداز سے نماز پڑھائے کیونکہ ان میں بیمار، بوڑھے اور ضرورت مند بھی ہوتے ہیں، اور عورتوں کے لئے یہ بات مکروہ ہے کہ صرف وہی جماعت کریں، کیونکہ عورتوں کی جماعت ارتکاب حرام سے خالی نہیں ہوتی، اور اس کراہت کی وجہ یہ ہے کہ ان کے امام کا ان کے صف کے بیچ میں کھڑا ہونا تو یہ جماعت کریں تو ان کی امام عورت ان کے بیچ میں کھڑی ہو، کیونکہ حضرت عائشہؓ نے اسی طرح کیا ہے، اور ان کی جماعت کے عمل کو ابتدائے اسلام پر محمول کیا جائے گا، اور اس لئے کہ آگے بڑھنے میں کشف عورت زیادہ ہوتی ہے۔

## توضیح:-امام کا نماز میں طول دینا، عورتوں کی جماعت

**ولا يطول الامام بهم الصلوة لقوله عليه السلام من ام قوما فليصل بهم صلوة اضعفهم......الخ**

امام مقتدیوں کے ساتھ نماز کو طول نہ دے۔ ف۔ اس طرح سے کہ قرأت کو مقدار مسنون سے زیادہ نہ پڑھے، یا کسی وقت اور کسی جگہ مختصر کرنے کی ضرورت ہو پھر بھی مختصر نہ کرے۔ الجوہر۔ د۔ ف۔ اس وجہ سے کہ رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے من ام قوما الخ کہ جو شخص کسی قوم کا امام بنے تو ان نمازیوں میں جو سب سے کمزور ہوں ان کا لحاظ کر کے نماز پڑھانے۔ ف۔ اور صحیح کی روایت میں ہے کہ جو لوگوں کو نماز پڑھائے وہ تخفیف کرے۔

**فان فيهم المريض والكبير و ذا الحاجة......الخ**

کیونکہ ان میں بیمار و بوڑھے اور ضرورت مند ہوتے ہیں۔ ف۔ اور جب تنہا پڑھے تو جس قدر چاہے طول دے، امام کا نماز کو طول دینا مطلقاً مکروہ تحریمی ہے، یعنی خواہ اس سے قوم راضی ہو یا نہ ہو، کیونکہ تخفیف کا حکم مطلقاً ہے۔ النہر۔ مقدار مسنون میں تطویل نہیں ہے، جیسا کہ المحیط میں ہے، مگر کسی ضرورت کے موقع پر، کیونکہ نماز فجر میں قُلْ اَعُوْذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ اور قُلْ اَعُوْذُ بِرَبِّ النَّاسِ پڑھ کر نماز ختم کر دی ہے، مف۔ حصال یہ ہوا کہ امام پر لازم ہے کہ اپنے مقتدیوں کی رعایت کرے، اور اس مسئلہ میں کسی کا کوئی اختلاف نہیں ہے۔ مع۔

**ويكره للنساء ان يصلين وحدهن الجماعة، لانها لاتخلوا عن ارتكاب محرم......الخ**

اور مکروہ ہے یعنی مکروہ تحریمی ہے۔ ف۔ د۔ صرف عورتوں کو بغیر مرد کی موجودگی کے نماز جماعت کے ساتھ پڑھنی مکروہ ہے۔ ف۔ خواہ فرض نماز ہو یا نفل وتراویح ہو، لانها الخ یعنی عورتوں کی ایسی جماعت مکروہ تحریمی کے ارتکاب سے خالی نہیں ہے، یعنی یہ کہ عورتوں کی امام جو خود بھی عورت ہو وہ جماعت کی صورت ان کی صف میں بیچ میں کھڑی ہوگی اور آگے نہیں بڑھے گی، حالانکہ رسول اللہ ﷺ کا معمول یہی تھا کہ آپ صف سے آگے ہو کر کھڑے ہوتے تھے، پس اس عمل سے امام کا آگے کھڑا ہونا واجب ثابت ہوا، اور عورتوں کی امام اس عمل کے برخلاف درمیان صف کھڑی ہوگی جیسا کہ ابتدائے اسلام میں کھڑے

ہونے کا حکم تھا، تاکہ شرمگاہ پر دوسروں کی نظر نہ پڑے، الحاصل صرف عورتوں کی جماعت مکروہ ہوگی جیسا کہ ننگے مردوں کی جماعت مکروہ ہوتی ہے، اس لئے وہ تنہا تنہا نماز ادا کریں، جیسا کہ فتح القدیر میں ہے، لیکن نماز جنازہ میں مکروہ نہیں ہے، جیسا کہ فتح القدیر میں ہے۔ت۔ بلکہ عورتیں بھی جنازہ کی نماز جماعت سے پڑھیں، کیونکہ اس کی نماز بار بار پڑھنا شرعاً ثابت نہیں ہے، اور صرف ایک شخص کی ادائیگی سے فرض ادا ہو جائے گا، اور اگر نماز جنازہ میں مردوں کی امامت کوئی عورت کرے تو بھی فرض ادا ہو جائے گا، اور دوبارہ نماز پڑھانے کی ضرورت نہیں ہوگی، لیکن اگر مرد امام ہو اور اس کے پیچھے مرد و عورت مقتدی ہوں اسی صورت میں کسی عذر کی وجہ سے امام نے کسی عورت کو اپنا قائم مقام بنادیا تو سب کی نماز فاسد ہو جائے گی۔د۔

**وان فعلن قامت الامام وسطهن لان عائشه فعلت كذلك......الخ**

اور اگر عورتوں نے مکروہ تحریمی ہونے کے باوجود جماعت کرنی چاہی تو ان کی عورت امام ان کے بیچ میں کھڑی ہوگی، کیونکہ ام المؤمنین عائشہؓ نے اسی طرح کیا ہے۔ف۔ اس دلیل پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ پھر اس جماعت کو مکروہ کیونکہ کہا گیا ہے تو اس کا جواب اس عبارت سے دیا گیا ہے۔

**وحمل فعلها الجماعة على ابتداء الاسلام......الخ**

کہ ام المومنین حضرت عائشہ صدیقہؓ کے عمل جماعت کو ابتدائے اسلام پر محمول کیا گیا ہے۔ف۔ یعنی بعد میں فسخ کر دیا گیا ہے، ولان الخ اور اس وجہ سے بھی کہ امام کا صف کے بیچ میں کھڑی ہونے کی بجائے آگے بڑھ کر کھڑی ہونے میں زیادہ ستر کھلنے کا بہت احتمال ہے۔ف۔ جبکہ حتی الامکان اسے کم کرنا واجب ہے، اس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ امام اگر آگے بڑھ کر کھڑی ہو تو یہ فعل مکروہ تحریمی ہے۔م۔ف۔ پھر بھی اگر امام آگے بڑھ کر کھڑی ہو جائے تو نماز فاسد نہ ہوگی۔الجوہرہ۔

اس مسئلہ کی وضاحت اس طرح سے ہوتی ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک عورتوں کی جماعت مستحب ہے، اور ہمارے نزدیک مصنفؒ نے ہدایہ میں مکروہ تحریمی کہا ہے، اور انزاریؒ نے شرح غایۃ البیان میں اسے بدعت کہا ہے، لیکن شیخ الاسلام عینیؒ اور محقق ابن الہمامؒ نے اسے رد کر دیا ہے۔

مختصر یہ ہے کہ حضرت ام ورقہ بنت عبداللہ بنت الحارث بن عمیر الانصاریہؓ کی حدیث جو ابوداؤد میں مروی ہے اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ یہ عورت قرآن پاک پڑھی ہوئی تھی ان کی درخواست پر رسول اللہ ﷺ نے ان کے گھر کے لئے ایک موذن مقرر کر دیا اور انہیں حکم دیا کہ اپنے گھر والوں کی امامت کریں، اور حاکم کی روایت میں ہے نماز فرائض کے بیان میں عبدالرحمن راوی نے کہا ہے کہ میں نے ان کے موذن کو دیکھا ہے جو بہت بوڑھے آدمی تھے، اور ان عورت کو شہادت کی خوشخبری بھی آپ نے دیدی تھی اسی وجہ سے وہ شہیدہ کہلاتی تھی۔ چنانچہ وہ حضرت عمرؓ کی خلافت کے زمانہ میں اپنے مدبر غلام و باندی کے ہاتھوں ظلماً شہید ہوگئی تھی، دار قطنی نے اس کی روایت کی ہے، اور اس روایت کی اسناد میں ولید بن جمیع عن عبدالرحمن بن خلاد ہے، بعضوں نے کہا ہے کہ ابن حبان نے ولید کے بارے میں کلام کیا ہے، مگر یہ کلام مردود ہے، کیونکہ امام مسلمؒ نے اس سے حدیث روایت کی ہے اور یہی کافی ہے، اور ابن معین و عجلی نے اسے ثقہ کہا ہے، اور احمد و ابوزرعہ نے کہا ہے کہ اس میں کچھ مضائقہ نہیں ہے، اور ابو حاتم نے کہا ہے کہ یہ صالح الحدیث ہے، اور خود ابن حبانؒ نے دونوں کو ثقہ لکھا ہے۔

عبدالرزاق و شافعی اور ابن ابی شیبہؒ نے روایت کی ہے کہ ام المومنین ام سلمہؓ نے عورتوں کی امامت کی ان کے بیچ میں کھڑے ہو کر اور یہی بات عبدالرزاق نے ابن عباسؓ سے اور ابن عدیؒ نے اسماء بنت ابی بکرؓ سے روایت کی ہے، اور صحیح میں حضرت ام المومنین عائشہؓ کے لئے ایک موذن لڑکے کا ہونا مذکور ہے، حاکم نے روایت کی ہے کہ حضرت عائشہؓ نے فرض نمازوں میں عورتوں کی امامت کی ہے ان کے بیچ میں کھڑے ہو کر، لیث بن ابی سلیم ثقہ راوی ہیں، امام مسلمؒ نے ان کے حوالہ سے روایت کی ہے، اور یہاں بھی ابن ابی شیبہ کی روایت میں ابن ابی لیلیٰ کی متابعت موجود ہے، ابن حزم نے محلی میں ذکر کیا ہے کہ حضرت عائشہؓ

نے عورتوں کو بلند آواز سے مغرب کی نماز پڑھائی ہے، اسی طرح ام سلمہؓ نے عصر کی نماز پڑھائی، امام محمدؒ نے آثار میں سند کے ساتھ ذکر کیا ہے کہ حضرت عائشہؓ رمضان میں عورتوں کی صف کے بیچ میں کھڑی ہو کر انہیں پڑھاتی تھیں، عینیؒ نے کہا ہے کہ امام کے بیچ میں کھڑا ہونا مردوں کے حق میں مکروہ ہے، عورتوں کے لئے مکروہ نہیں ہے، حالانکہ یہ آثار موجود ہیں، اور یہ جو کہا گیا ہے کہ یہ فعل ابتدائے اسلام کا تھا، عینیؒ نے کہا ہے کہ یہ تو احادیث و تواریخ سیرت سے ناواقفیت کی بناء پر ہے۔

سروجیؒ نے کہا ہے کہ ابتداء اسلام کہنا سمجھ سے بعید ہے کیونکہ رسول اللہ ﷺ نبوت کے بعد ۱۳ برس تک مکہ میں رہے، جیسا کہ بخاری اور مسلم نے روایت کی ہے، پھر مدینہ آکر حضرت عائشہؓ سے ان کی چھ سال کی عمر میں ان سے نکاح کیا پھر جب وہ ۹ برس کی ہوئیں تو ان سے ہمبستری ہوئی اور آپ کی زندگی میں کل نو برس رہیں، اسی طرح ان کا امام بننا تو ان کے بالغ ہونے کے بعد ہوا اس لئے یہ واقعہ امامت ابتدائے اسلام کا فعل کس طرح ہوا، کچھ لوگوں نے کہا ہے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ منسوخ ہے، اور ابن الہمامؒ وغیرہ نے اس خیال کو بھی رد کر دیا ہے کیونکہ حاکم و محمد کی روایت اور ام ورقہؓ و ابوداؤد وغیرہ کی حدیثیں سب نسخ کی نفی کرتی ہیں اور یہ بھی کہا ہے کہ صحیح طور پر کوئی ناسخ بھی متعین نہیں ہے، اور اگر ہم یہ بات بھی مان لیں کہ حدیث میں جو آیا ہے کہ عورت کی نماز گھر کے اندرونی حصہ میں زیادہ پسندیدہ ہوتی ہے، اگر ہم اسے ناسخ مان بھی لیں تو بھی اس سے صرف جماعت کا مسنون ہونا نسخ ہوا مگر اس سے مکروہ تحریمی کا تو ثبوت نہیں ہوا، بلکہ زیادہ سے زیادہ مکروہ تنزیہی و خلاف اولی ہونا معلوم ہوا، پھر ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ ہمارے لئے اس بات میں کوئی حرج نہیں ہے کہ ہم اپنا ہی مذہب بنالیں یعنی عورتوں کی جماعت مکروہ تنزیہی ہے، کیونکہ ہمارا مقصود تو حق کا اتباع ہے خواہ کہیں بھی ہو، فتح القدیر کا بیان ختم ہوا۔

اور شارح اکملؒ نے اس پر اعتراض کرتے ہوئے کہا ہے کہ اگر عورتوں کی جماعت ثابت ہوتی تو اس کا ترک کرنا مکروہ ہوتا عینیؒ نے اس پر اعتراض کیا ہے کہ ہر ثابت شدہ یا مشروع شیء کا ترک کرنا مکروہ نہیں ہوتا ہے، پھر یہ تو مسنون نہیں بلکہ مستحب تھا لہٰذا اس کا ترک مکروہ نہیں ہوگا، اور میں مترجم کہتا ہوں کہ خود اس جماعت کے ترک کا بھی تو ثبوت نہیں ہے، بلکہ حضرت ام ورقہؓ کی ظاہری حدیث سے تو اس عمل کے باقی رہنے کا ثبوت ہوتا ہے نہ کہ اس کے ترک کا۔

پھر میں یہ کہتا ہوں کہ مذہب میں قول صحیح بھی یہی ہے کہ عورتوں کی جماعت بلا کراہت جائز ہے اگر چہ خلاف اولیٰ ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ امام محمدؒ نے آثار میں حضرت عائشہؓ کے اس اثر کے بعد کہ "رمضان میں وہ عورتوں کی امامت کرتی تھیں" یہ لکھا ہے کہ **قال محمد یعجبنا ان قوم المرأۃ الخ** یعنی میں محمد کہتا ہوں کہ ہمیں یہ بات اچھی نہیں لگتی ہے کہ عورت امام بنے، یہ مقولہ اس بات پر صراحۃ دلالت کرتا ہے کہ انہوں نے ایسی امامت کو خلاف اولی قرار دیا ہے پھر یہ کہا ہے کہ یہی قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے، اور خلاصہ میں کہا ہے کہ **صلوتھن فرادیٰ افضل**، یعنی عورتوں کا تنہا تنہا نماز پڑھنا افضل ہے، اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ جماعت مکروہ نہیں ہے بلکہ خلاف افضل ہے، پس جبکہ اپنے مذہب کی روایت درایت کے موافق بھی ہے تو اسی پر اعتماد کرنا چاہئے، پس مذہب میں حکم صحیح یہ ہے کہ عورتوں کی جماعت بلا کراہت جائز ہے، پھر ان میں جو عورت امام بنے وہ صف کے بیچ میں کھڑی ہو، اور اولیٰ یہ ہے کہ عورتیں تنہا پڑھیں، اور امام شافعیؒ کے نزدیک عورتوں کی جماعت بہتر ہے۔

بندہ مترجم یہ کہتا ہے کہ صحابہؓ کے زمانہ میں بھی ایک ایک گھر میں کئی کئی عورتیں ہوا کرتی تھیں اس کے باوجود روایت میں ہے کہ ام المومنین حضرت عائشہؓ نے رمضان کے مہینہ میں جماعت کی ہے، اس سے باقی دنوں میں تنہا تنہا پڑھنے کو ہی اولیٰ و افضل مانا جائے اور ترک اولیٰ پر محمول نہ کیا جائے، اور بہت ممکن ہے کہ رمضان میں بھی جو حضرت صدیقہ عائشہؓ نے عورتوں کو لے کر جماعت سے نماز پڑھائی وہ عورتوں کو تراویح پڑھنے پر آمادہ کرنے کے لئے کیا ہے، **واللہ تعالی اعلم**۔

عورتوں کو مردوں کی جماعت میں شریک ہونا اگر چہ جماعت جمعہ و عیدین کی ہو اور وعظ کی مجلس میں مطلقاً مکروہ تحریمی ہے

اوزاسی پر فتویٰ ہے۔ف۔الکافی وغیرہ۔ھ۔اور ابن الہمامؒ نے بوڑھی پھوس عورتوں کو اس حکم سے مستثنیٰ کیا ہے۔د۔ایک کمرہ میں عورتوں کے واسطے مرد کا امام ہونا جبکہ دوسرا مرد نہ ہو اور نہ مرد کی ذی رحم محرم عورتیں مانند بہن وغیرہ کے ہو اور نہ مرد کی بیوی یا باندی ہو تو مکروہ تحریمی ہے،اور اگر عورتوں کے ساتھ مذکورہ عورتوں میں سے کوئی ہو یا مسجد میں امامت کرے تو مکروہ نہیں ہے۔البحر۔لیکن فتاویٰ ھندیہ میں ہے مرد کی امامت عورت کے لئے جائز ہے جبکہ وہ امامت کی نیت کرے اور خلوت میں نہ ہو،اور اگر امام خلوت میں ہو،پس امام اگر اب ان سب عورتوں یا ان میں سے کسی کا محرم ہو تو امامت جائز ہے لیکن مکروہ ہے۔النہایہ عن شرح الطحاوی۔اور عورت کا مقتدی ہونا مرد کے ساتھ نماز جمعہ صحیح ہے،اگرچہ امام نیت نہ کرے،اور عیدین کے لئے بھی یہی قول اصح ہے۔الخلاصہ۔

**ومن صلی مع واحد أقامه عن يمينه لحديث ابن عباسؓ فانه عليه السلام صلى به واقامه عن يمينه، ولايتاخر عن الامام، وعن محمد انه يضع اصابعه عند عقب الامام، والاول هو الظاهر، وان صلى خلفه اوفي يساره جاز، وهو مسيء لانه خالف السنة، وان ام اثنين تقدم عليهما، وعن ابي يوسف يتوسطهما، ونقل ذلك عن عبدالله بن مسعودؓ، ولنا انه عليه السلام تقدم على انس واليتيم حين صلى بهما، فهذا للافضلية، والاثر دليل الاباحة.**

ترجمہ:-اور جو شخص صرف ایک شخص کے ساتھ نماز پڑھ رہا ہو وہ اس شخص کو اپنے داہنی طرف کھڑا کر لے،حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی اس حدیث کی وجہ سے کہ رسول اللہ ﷺ نے انہیں نماز پڑھائی اور انہیں اپنے داہنی جانب کھڑا کیا،اور وہ شخص امام سے پیچھے نہ رہے،لیکن امام محمدؒ کے نزدیک وہ شخص اپنی انگلیوں کو ایڑی کے قریب رکھے گا،پہلا یہی قول ظاہر ہے،لیکن اگر وہ شخص امام کے پیچھے یا امام داہنی طرف کھڑا ہو جائے تو بھی جائز ہوگا،مگر یہ برائی اختیار کرنے والا ہوگا کیونکہ اس نے سنت کی مخالفت کی ہے،اور اگر دو آدمیوں کی امامت کرے تو خود ان دونوں سے آگے کھڑا ہو جائے،اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ان دونوں کے بیچ میں کھڑا ہوگا،اور یہ قول ابن مسعودؓ سے منقول ہے،اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ایک مرتبہ رسول اللہ ﷺ آگے بڑھ گئے تھے حضرت انسؓ اور ان کے علاوہ ایک یتیم لڑکے کو پیچھے کر کے جبکہ ان دونوں کو آپ نے نماز پڑھائی تھی،لہٰذا یہ دلیل افضلیت کی ہوئی اور دوسرا اثر مباح ہونے کی دلیل ہوئی۔

## توضیح:-ایک مرد کے ساتھ دوسرے مرد کی نماز،حدیث سے دلیل دو مردوں کا امام،حدیث سے دلیل

**ومن صلى مع واحد أقامه عن يمينه لحديث ابن عباسؓ فانه عليه السلام صلى به ......الخ**

جو شخص ایک مرد کے ساتھ نماز پڑھ رہا ہو وہ اسے اپنے داہنے ہاتھ کی طرف کھڑا کرے۔ف۔یعنی اپنے برابر۔ع۔اگرچہ سمجھ دار لڑکا ہی ہو،یہی قول مختار ہے۔المحیط۔اور امام شافعیؒ کے نزدیک اسے کچھ پیچھے رکھنا مستحب ہے۔ع۔یہ خلاف ظاہر ہے۔

**لحديث بن عباسؓ الخ** مذکورہ قول مختار کی دلیل حضرت ابن عباسؓ کی یہ حدیث ہے۔ف۔کہ میں اپنی خالہ ام المومنین میمونہؓ کے یہاں رات کے وقت سویا،تو رسول اللہ ﷺ اٹھے تاکہ رات کی نماز پڑھیں،پس مشکیزہ سے آپ نے وضوء کیا اور کھڑے ہوگئے تو میں نے اٹھ کر اسی طرح وضوء کیا اور آپ کے بائیں کھڑا ہو گیا،تو آپ نے میرا سر پکڑ کر پیچھے سے گھما کر دائیں طرف کھڑا کر دیا،تمام صحاح ستہ نے اس کی روایت کی ہے۔عف۔اس کے بعد رسول اللہ ﷺ نے ابن عباسؓ کے ساتھ نماز پڑھی۔

**فانه عليه السلام صلى به واقامه عن يمينه......الخ**

اور ان کو اپنی طرف کھڑا کر دیا۔ف۔ابن عباسؓ اس وقت اچھے برے میں تمیز کرنے والے لڑکے ہو گئے تھے،اور اس لفظ دائیں سے،برابر کا کھڑا ہونا ظاہر ہوتا ہے۔م۔**ولا يتاخر الخ** اور یہ مقتدی اپنے امام سے کچھ پیچھے نہیں رہے گا۔ف۔یہ ظاہر الروایۃ ہے۔المحیط۔اس جگہ ایڑی کی برابری کا اعتبار ہے پنجوں کے برابری کا اعتبار نہیں ہے،جیسا کہ گذر گیا ہے۔م۔اور اگر

مقتدی کے قدم کا زیادہ حصہ آگے بڑھ گیا تو اس کی نماز فاسد ہو گئی۔ د۔ شاید اسی وجہ سے احتیاطاً پیچھے رکھنا بہتر ہے۔

**وعن محمد انه يضع اصابعه عند عقب الامام......الخ**

اور امام محمدؒ سے مروی ہے کہ مقتدی اپنی انگلیوں کو امام کی ایڑی کے برابر رکھے۔ف۔ جیسا کہ عوام میں اسی پر عام طور سے عمل جاری ہے۔ع۔ والاول الخ قول اول ہی ظاہر ہے۔ف۔ یعنی ظاہر الروایۃ ہے۔م۔ وان خلفه الخ اور اگر اس مقتدی نے امام کے پیچھے بائیں نماز پڑھی تو جائز ہے۔ف۔ یعنی نماز فاسد نہ ہو گی وهو مسئی الخ اور وہ برا کرنے والا ہوا کیونکہ اس نے سنت کے خلاف کیا ہے۔ف۔ بعض مشائخ نے صراحۃً مکروہ کہا ہے اور یہی صحیح بھی ہے۔ البدائع۔ اور اگر ایک عورت ہو تو وہ یقیناً پیچھے کھڑی ہو گی۔ د۔ اور اگر ایک مرد اور ایک عورت ہو تو مرد کو دائیں طرف اور عورت کو پیچھے کھڑا کرے۔ المحیط۔

**وان ام اثنين تقدم عليهما، وعن ابى يوسف يتوسطهما، ونقل ذلك عن عبدالله......الخ**

اور اگر دو مردوں کا امام ہو تو دونوں کو پیچھے رکھ کر خود آگے بڑھ جائے۔ف۔ اگرچہ ان دونوں میں سے ایک لڑکا نابالغ ہو۔ المحیط۔ یہ حضرت عمرؓ سے آثار میں مروی ہے، وعن ابی یوسف الخ اور امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ امام دونوں کے بیچ میں ہو جائے، ونقل الخ اور یہ ابو مسعودؓ سے منقول ہے۔ف۔ کہ ابن مسعودؓ نے خود ایسا کیا تھا، مسلم نے اس کی روایت کی ہے، ولنا الخ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ حضرت انسؓ اور ایک یتیم کے آگے کھڑے ہوئے تھے۔ف۔ یعنی انس بن مالکؓ اور یتیم یعنی ضمیرہ بن سعد الحمیریؓ پر۔ف۔ن۔ اور ان دونوں کے پیچھے انسؓ کی والدہ ام سلیم جن کا نام ملیکہ تھا، کھڑی تھیں۔ حین صلی الخ جبکہ دونوں کے ساتھ نماز پڑھی تھی۔

ف۔ یہ نماز اس وقت پڑھی گئی تھی جبکہ ام سلیمؓ نے دعوت کی اور اپنے گھر بلایا تھا، جیسا کہ سنن ابن ماجہ کے علاوہ بقیہ صحاح میں موجود ہے، تو یہ طریقہ افضلیت کے لئے ہے۔ف۔ کیونکہ رسول اللہ ﷺ کا یہ عمل تھا۔

**والاثر دليل الاباحة......الخ**

اور اثر یعنی حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے جو مروی ہے وہ مباح ہونے کی دلیل ہے۔ف۔ اور اس بات کا بھی احتمال ہے کہ ابن مسعودؓ نے تنگ جگہ میں نماز پڑھی ہو، اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ اس روایت سے تو نفل نماز کو جماعت کے ساتھ پڑھنا معلوم ہوا، تو میں جواب دوں گا کہ ہاں اذان واقامت کے بغیر نفل نماز کی جماعت کے ساتھ جائز ہے، لیکن اس روایت سے یہ بات ظاہر ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ان سب کو بلا کر نفل نماز جماعت کی ہے، جیسا کہ صحیح روایت میں ہے کہ تم لوگ کھڑے ہو کر پڑھو۔م۔ اور اگر مقتدی دو سے زائد ہوں تو امام کے بیچ میں کھڑا ہونا مکروہ تحریمی ہے۔

ف۔ اور اگر ایک عورت اور دو مرد ہوں تو مردوں سے پیچھے عورت کھڑی کی جائے۔ المحیط جیسا کہ حضرت انسؓ کی حدیث میں ہے۔م۔ امام نے نماز شروع کی اس طرح سے کہ داہنی جانب صرف ایک مرد مقتدی تھا پھر دوسرا شخص آیا اور اس نے مقتدی کو اپنی طرف کھینچ کر دونوں امام کے پیچھے ہو گئے تو شیخ ابو بکر خان نے کہا ہے کہ اس سے نماز فاسد نہ ہو گی۔ المحیط۔ اور یہی صحیح ہے۔ التاتار خانیہ عن العتابیہ۔ اور اگر امام اس صورت میں خود بڑھ گیا اور اتنا بڑھا کہ اپنی سجدہ گاہ سے آگے بڑھ گیا تاکہ دونوں مقتدی برابر ہو جائیں تو بھی کوئی خرابی نہ ہو گی۔ المحیط۔ اگر امام یہ کہے کہ تم اپنے کندھے ملاؤ اور خالی جگہ نہ چھوڑو تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ البحر۔ امام کو چاہئے کہ وہ ادھر ادھر کھڑا نہ ہو بلکہ محراب میں رہے۔ مائل۔ المجتبیٰ۔ امام کے قریب اہل علم وفضل کھڑے ہوں، شرح الطحاوی۔ پھر امام کے دائیں۔ المحیط۔

صفوں میں افضل پہلی صف ہے پھر دوسری اسی طرح آخر تک، اگر سامنے کی صف میں جگہ موجود ہو تو پچھلی صف کو چیرتا ہوا آگے بڑھے۔ القنیہ۔ امام کے برابر صرف ایک شخص ہو اور اس کے پیچھے پوری صف ہو تو بالاجماع ایسا کرنا مکروہ ہے، شرح الارشاد۔ عف۔ قول اصح یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ میرے نزدیک یہ بات مکروہ ہے کہ امام دو ستونوں کے درمیان

کھڑا ہو، یا ایک گوشہ میں یا مسجد کے ایک کنارے میں ہو کہ ایسا کرنا اسلاف کے عمل کے خلاف ہے۔ الہدایہ۔ فع۔ صف کے پیچھے تنہا کھڑا ہونا جائز ہے مگر مکروہ ہے، جس کی دلیل بخاری کی حدیث ہے جو حضرت ابو بکرؓ سے مروی ہے، اور امام احمدؒ کے نزدیک فاسد ہو گی، کیونکہ ابوداؤد، الترمذی اور ابن حبان کی حدیثوں میں اس کے اعادہ کا حکم دیا گیا ہے۔ مفع۔

**ولایجوز للرجال ان یقتدوا بامرأة او صبی، اما المرأة فلقوله علیه السلام: اخروھن من حیث اخرھن الله، فلا یجوز تقدیمھا.**

اور مردوں کے لئے کسی عورت یا بچوں کی اقتداء کرنی جائز نہیں ہے، لیکن عورت تو اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ انہیں پیچھے رکھو جیسا کہ اللہ نے پیچھے رکھا ہے۔

## توضیح:- عورت اور لڑکے کی اقتداء مردوں کو، حدیث سے دلیل

**ولایجوز للرجال ان یقتدوا بامرأة او صبی...... فلا یجوز تقدیمھا......الخ**

تو عورت کو آگے بڑھانا جائز نہ ہوگا۔ ف۔ اور خنثی کا بھی یہی حکم ہے۔ د۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ اس جگہ تین بحثیں ہیں، نمبر۱۔ حدیث کو ثابت کرنا،۲ اس کے معنی کو متعین کرنا،۳ اس حدیث سے فرضیت کا ثبوت اس طرح پر کہ اس کے خلاف کرنا جائز نہ ہو، اور ہر ایک میں اشکال ہے، چنانچہ تمام شارحین اس پر متفق ہیں کہ یہ حدیث مرفوع نہیں ہے، بلکہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا قول ہے جو عبدالرزاق نے اور طبرانی نے روایت کی ہے، اگرچہ یہ کہنا ممکن ہے کہ یہ قول حکماً مرفوع ہو، نمبر۲۔ اس کے اندر لفظ "حیث" کے معنی میں غور کرنا یعنی لفظ حیث مکان کے معنی میں ہے، اور چونکہ سوائے نماز کے کسی اور جگہ عورتوں کو مؤخر کرنا مشروع نہیں ہے، اس لئے معلوم ہو کہ نماز میں عورتوں کی جگہ آخر میں ہے، اس جگہ لفظ حیث سے یہ بتلایا گیا ہے کہ جیسے اللہ تعالیٰ نے عورتوں کو والی اور سلطان ہونے اور گواہی و میراث کے مسائل میں مؤخر کیا ہے یعنی مرتبہ کم کر دیا ہے اسی طرح تم نماز میں بھی انہیں مؤخر رکھو، اس وقت میں موافقت مستحب ہوئی، نمبر۳۔ اور پہلے معنی کے تسلیم کر لینے کی صورت میں یہ تو خبر واحد ہے، جو حدیث سے مرفوع بھی نہیں ہے، اس لئے اس سے فرضیت کس طرح ثابت ہو گی، انزاریؒ نے کہا ہے کہ خبر مشہور ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ مصنف ہدایہؒ نے بھی یہی کہا ہے، لیکن اس پر یہ اعتراض ہوا کہ جب خبر کے مرفوع ہونے کا ہی ثبوت نہیں ہے تو مشہور ہونے کا ثبوت کہاں سے ہوا، مجتبیٰ میں کہا ہے کہ اس مسئلہ میں مجتہدین کے اجماع کو دلیل میں پیش کیا جائے گا، لیکن ابن جریرؒ وغیرہ نے عورت کی امامت کو تراویح میں جائز رکھا ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ میرے نزدیک استدلال کی صورت میں اس طرح اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ﴿وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَقْدِمِينَ مِنكُمْ وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَاخِرِينَ﴾، اور یہ معنی خاص ہیں جو علم الٰہی میں مقدم و موخر کے لئے معلوم ہیں، اور صحاح حدیث میں صحیح سندوں سے حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ نماز میں بہت خوبصورت عورت بھی شامل ہوا کرتی تھی اس لئے کچھ مرد حضرات اپنے تقوی کی بناء پر بالکل بیٹھتے تاکہ خوبصورت عورت پر نظر نہ پڑے، اور کچھ لوگ اسے دیکھنے کی غرض سے پیچھے صف میں رہا کرتے، اس موقع پر یہ آیت نازل ہوئی ہے، اس سے معلوم ہوا کہ اس آیت کا تعلق نماز سے ہے کسے مقدم ہونا چاہئے اور کسے مؤخر ہونا چاہئے یہ بات علم الٰہی میں ہے جس کا بیان حدیث سے ہوا چنانچہ صحیحین کی حدیث میں اقیموا صفوفکم کا بیان ہے، یعنی اپنے موقع اور شان کے مطابق اپنی صفیں ٹھیک کرو۔

اس کی مزید وضاحت دوسری صحیح حدیث میں ہے کہ پہلے مردوں کی صف ہو پھر لڑکوں کی پھر عورتوں کی، اس میں رسول اللہ ﷺ نے صف کی ترتیب اور نمازیوں کی تقدیم و تاخیر کو واضح فرمایا، تو یہ بیان اس آیت کے علم کا ہوا، اور عنقریب ہم ان احادیث کی توضیح کریں گے، اور فن اصول فقہ میں یہ بات طے شدہ ہے کہ کسی مجمل آیت کا جب بیان ہو جائے تو اس کے حکم کی

نسبت اسی آیت کی طرف ہو گی، جیسے وضوء کرتے ہوئے سر کے مسح کرنے کی تفصیل میں چوتھائی سر پر مسح کرنے کا حکم حدیث سے ثابت ہوا ہے مگر فرض عملی قرار پایا ہے، اسی طرح یہاں ہر ایک کا مقام اور محل جو حدیث میں بیان کیا گیا وہ حکم آیت پاک ہی کی طرف منسوب ہو گا، اس سے یہ بات واضح ہوئی کہ علم الٰہی میں پہلے مردوں کی صف پھر عورتوں کی صف ٹھہری، تو یہی فرض ہوا، اور ابن مسعودؓ کا قول اسی بات کا حوالہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جہاں عورتوں کو مؤخر رکھا ہے یعنی حکم الٰہی کی بناء پر تم اس کی فرمانبرداری کرو، اور ان کو مؤخر رکھو، اب اگر اپنی جگہ سے اسے بدلا یعنی مقدم کو مؤخر اور مؤخر کو مقدم کیا تو نماز فاسد ہو جائے گی، یہ استدلال عمدہ اور لطیف ہے اس لئے اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ کہتا ہوں، اور اسے شکر کے ساتھ قبول کرنا اور یاد رکھنا چاہئے۔

اس طرح آخری بات یہ ٹھہری کہ فلایجوز تقدیمها لهٰذا عورت کو مقدم کرنا جائز نہ ہو گا۔ف۔ یہی حکم خنثی کا بھی ہے، کہ اس کی امامت مردوں اور اپنے مثل خنثی کے بھی جائز نہیں ہے۔ الخلاصہ۔ جس خنثی کے عورت یا مرد ہونے کی پہچان مشکل ہو تو اس کے لئے یہ جائز ہے کہ وہ عورتوں کی امامت کرے، بشرطیکہ وہ آگے ہو، اور اگر صف کے بیچ میں ہو تو عورتوں کی نماز فاسد ہو گی۔ محیط للسرخسی۔ ھ۔

**واما الصبی فلانه متنفل، فلا یجوز اقتداء المفترض به، وفی التراویح و السنن المطلقة جوّزه مشائخ بلخ، ولم یجوزه مشائخنا، و منهم من حقق الخلاف فی النفل المطلق بین ابی یوسفؒ و بین محمد، والمختار انه لایجوز فی الصلوٰة کلها، لان نفل الصبی دون نفل البالغ حیث لا یلزمه القضاء بالافساد بالاجماع، ولایبنی القوی علی الضعیف، بخلاف المظنون، لانه مجتهد فیه، فاعتبر العارض عدما، بخلاف اقتداء الصبی بالصبی، لان الصلوة متحدة.**

ترجمہ:- اور لڑکے کو آگے بڑھانا اس لئے جائز نہیں ہے کہ وہ تو نفل پڑھنے والا ہے، اس لئے فرض پڑھنے والے کو اسکے پیچھے پڑھنا جائز نہ ہو گا، اور نفل اور مطلق سنتوں کے بارے میں بلخ کے علماء نے امامت کو جائز قرار دیا ہے، لیکن ہمارے مشائخ نے اسے جائز نہیں کہا ہے، اور بعض فقہاء نے نفل مطلق کے بارے میں امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے درمیان اختلاف ثابت کیا ہے، لیکن مذہب مختار یہ ہے کہ کسی بھی نماز میں جائز نہیں ہے، کیونکہ نابالغ کی نفل نماز بالغ کی نفل نماز سے کمتر ہوتی ہے اسی بناء پر بالاتفاق نابالغ پر نفل کو فاسد کر دینے سے قضاء لازم نہیں آتی ہے، اور ضعیف پر قوی کی بناء نہیں کی جاتی ہے، بخلاف ایسی مظنون نماز کے کیونکہ اس میں اجتہاد کیا جاتا ہے، اس لئے اس عارضی یعنی ظن کو معدوم سمجھا جائے گا، بخلاف نابالغ کی اقتداء نابالغ پیچھے کرنے کی صورت میں، کیونکہ دونوں کی نماز متحد اور ایک ہی ہے۔

## توضیح:- مردوں کو نابالغ کی اقتداء کا حکم، حدیث سے دلیل، نابالغ کی امامت نابالغ کے لئے

**واما الصبی فلانه متنفل، فلا یجوز اقتداء المفترض به......الخ**

نابالغ کی امامت بالغین کے لئے اس وجہ سے جائز نہیں ہے کہ نابالغ کی نماز اگرچہ فرض ہی ہو وہ نفل کے حکم میں ہے اس لئے وہ نفل ادا کرنے والا ہوتا ہے۔ف۔ کیونکہ نابالغ ہونے کی وجہ سے اس پر نماز فرض ہی نہ ہوئی، لہٰذا اس کا پڑھنا نفل ہے، اور مرد بالغ بلکہ عورت بالغہ کی بھی نماز فرض ہوتی ہے۔م۔ فلا یجوز الخ اس لئے اس نابالغ کی اقتداء ایسے شخص کے لئے جائز نہ ہو گی جو فرض ادا کرتا ہو۔ف۔ اس لئے بالغ مرد و عورت کی فرض نماز بالغ کے پیچھے صحیح نہ ہو گی بلکہ بالغوں کی نفل نمازیں بھی شروع کرتے ہی واجب ہو جاتی ہیں، اس لئے نفل نمازوں میں بھی اقتداء درست نہ ہو گی، اس کی مزید تفصیل آئندہ آئے گی۔م۔ البتہ اگر نابالغ اپنے ہی جیسے نابالغوں کی امامت کرے تو جائز ہے۔ الخلاصہ۔ ھ۔ پھر فرض نماز کے بارے میں ہمارے مذہب کے مطابق امام اوزاعیؒ، ثوریؒ، مالکؒ، احمدؒ اور اسحٰقؒ کا ہے، اور امام شافعیؒ کے نزدیک نابالغ کی امامت فرض نماز میں صحیح ہے، البتہ جمعہ کے بارے

میں دو روایتیں ہیں، ان کی دلیل عمر بن ابی سلمہ کی حدیث ہے کہ میں نے چھ یا سات برس کی عمر میں رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں امامت کی ہے، جیسا کہ بخاری میں ہے، خطابیؒ نے کہا ہے کہ حسنؒ اس حدیث کو ضعیف قرار دیتے ہیں، اور ایک بار اس کے بارے میں کچھ اس طرح فرمایا ہے کہ اس کو چھوڑ و یہ کچھ کھلتی چیز نہیں ہے۔

اور ابوداؤدؒ نے کہا ہے کہ امام احمدؒ نے فرمایا ہے کہ میں نہیں جانتا کہ یہ کیا ہے، شاید عمر بن ابی سلمہ کے اس عمل کی خبر رسول اللہ ﷺ کو نہ پہونچی ہو، اور کہا ہے کہ بڑے صحابہ کرام نے تو اس کی مخالفت کی ہے، بہت تعجب کی بات ہے کہ شوافع نے اکابر صحابہ یہانتک کہ ابو بکر صدیق و عمر فاروقؓ کے افعال کو دلیل میں نہیں لائے، اور دلیل میں پیش کیا ایک چھ سات برس کے لڑکے کے عمل اور قول کو جبکہ یہ بات معلوم ہو گئی فرض پڑھنے والا نفل پڑھنے والے لڑکے کی اقتداء نہیں کر سکتا ہے تو کیا نفل پڑھنے والا بچے کی اقتداء کر سکتا ہے یا نہیں اس سلسلہ میں یہ فرمایا ہے وفی التراویح کہ تراویح اور سنن مطلقہ میں بلخ کے علماء و مشائخ نے جائز کہا ہے۔

ف۔ سنن مطلقہ سے مراد وہ سنتیں ہیں جو فرائض کے ساتھ روزانہ کے لئے مقرر شدہ ہیں، اور ایک روایت میں عیدین کی نماز بھی سنت ہے، اور وتر بھی صاحبین کے قول کے مطابق، اسی طرح سورج گرہن، چاند گرہن اور استسقار کی نمازیں بھی صاحبین کے قول کے مطابق۔ ف۔ اور ظاہر یہ ہے کہ سنن مطلقہ قید نہیں ہے، بلکہ اس میں تمام نوافل بھی داخل ہیں اگرچہ وہ کسی وقت کے ساتھ موقت اور مقید نہ ہوں ان تمام کو بلخ کے مشائخ جائز مانتے ہیں۔ ل۔

ان کا یہ کہنا صلوۃ مظنونہ پر قیاس کرنے کی وجہ سے ہے، اور اس صلوۃ مظنونہ سے مراد وہ نماز ہے جس کا نمازی نے اپنے ذمہ میں ہونے کا گمان کیا ہے، اسی گمان کی بناء پر اس کو پڑھنا بھی شروع کر دیا پھر تھوڑی دیر بعد اس نماز میں کچھ فساد آگیا جس سے وہ ٹوٹ گئی اور اب اسے یہ یقین آیا کہ وہ نماز اس پر واجب نہ تھی، تو کیا اس کے شروع کرنے سے وہ ذمہ میں لازم ہو گئی اور اس کا قضاء کرنا واجب ہے یا نہیں، تو حکم یہ ہے کہ اس کی قضاء واجب نہیں ہے، مگر امام زفرؒ کے نزدیک واجب ہے، پھر اگر بالغ آدمی مظنونہ نماز پر نفل کی بناء کرے یعنی اسے نفل کی حیثیت سے پڑھنا شروع کر دے تو جائز ہے، بلخ کے مشائخ نے کہا ہے کہ نفل نماز تو شروع کر دینے سے ذمہ میں لازم آجاتی ہے، لیکن مظنونہ نماز ذمہ میں لازم نہیں آتی، تو جس طرح مظنونہ پر نفل کی بناء کرنا جائز ہے اسی طرح نابالغ کی نماز پر بناء کرنا ہے، یعنی نابالغ کی اقتداء کر کے ادا کرنا جائز ہے۔ ملخص الفتح۔

**ولم یجوزه مشائخنا، و منهم من حقق الاخلاف فی النفل المطلق بین ابی یوسفؒ ......الخ**

لیکن ہمارے مشائخ بخارا و ماوراء النہر نے اسے جائز نہیں کہا ہے و منهم من الخ اور ہمارے مشائخ میں سے ابو یوسفؒ و محمدؒ کے درمیان نفل مطلق کی صورت میں اختلاف بیان کیا ہے۔ ف۔ یعنی غیر موقت نفل نماز میں نابالغ کی اقتداء کرنے کی صورتیں ان مسائل سے لگائی ہیں جن سے یہ معلوم ہوا کہ ابو یوسفؒ اور محمدؒ آپس میں اس مسئلہ میں اجتہادی بناء پر مختلف ہیں، یہانتک کہ امام محمدؒ کے نزدیک یہ جائز ثابت ہوا اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ناجائز ثابت ہوا۔

**والمختار انه لایجوز فی الصلواۃ کلها......الخ**

لیکن فتوی کے واسطے مختار مسلک ابو یوسفؒ کا قول ہے کہ نابالغ کی اقتداء جائز نہیں ہے۔ ف۔ نوافل مطلقہ ہیں بلکہ بخارا کے جمہور مشائخ کے قول کے مطابق اقتداء جائز نہیں ہے، تمام نمازوں میں۔ ف۔ خواہ نفل مطلق ہو یا موقت ہو اگرچہ نماز جنازہ ہو۔ م۔ یہی قول اصح ہے۔ المحیط۔ یہی ظاہر الروایہ ہے۔ البحر۔

**لان نفل الصبی دون نفل البالغ حیث لا یلزمه القضاء بالافساد بالاجماع......الخ**

یونکہ نابالغ کی نفل نماز بالغ کی نفل نماز سے کمتر ہوتی ہے۔ ف۔ یعنی اگر نابالغ نفل نماز پڑھ رہا ہو تو بالغ نفل پڑھنے والے کی اس کے پیچھے اقتداء جائز نہیں ہے کیونکہ نابالغ کی نفل بھی بالغ کی نفل کے برابر نہیں ہوتی ہے بلکہ کمتر ہوتی ہے، کیونکہ تمام

لوگوں کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر کوئی نابالغ اگر اپنی نفل نماز کو فاسد کردے تو اس کے غیر مکلّف ہونے کی وجہ سے اس پر نماز فرض ہی نہیں ہے، بر خلاف بالغ کے کہ اگر وہ اپنی نفل نماز فاسد کردے تو اس کے ذمہ اس کی قضاء واجب ہے، اس سے یہ بات واضح ہوگئی کہ بالغ کی نفل سے بھی نابالغ کی نماز کمتر ہے، پھر بالغ اپنی نفل کو مقتدی بن کر نابالغ کی ذمہ داری میں کس طرح دے سکتا ہے، جبکہ لایبنی الخ قوی کی بناء ضعیف پر نہیں کی جاتی ہے۔ف۔ لیکن جو ذمہ میں لازم آتی ہو اس کی بناء کرنی مظنونہ غیر واجب الذمہ نماز پر تو جائز ہے، پس نابالغ کی نماز اس کی جیسی نہیں ہوئی لہٰذا اس پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے کیونکہ نابالغ کی نماز بہر صورت ضعیف ہے۔

**بخلاف المظنون، لانه مجتهد فيه، فاعتبر العارض عدما......الخ**

بر خلاف مظنون نماز کے کہ نماز مظنون کے اندر وہ بات جس میں اجتہاد کو دخل نہیں ہے۔ف۔ یہانتک کہ امام زفرؒ کے نزدیک اس کے فاسد ہونے کے بعد اس کی قضاء واجب ہے، لہٰذا بالغ کی نفل قوی ہوئی نابالغ ہونے تک باقی رہنا لازمی بات ہے، اس لئے بالغ کی نماز اس نابالغ کی نماز کے مثل نہیں ہوگی، بر خلاف مظنون نماز کے کہ اس میں وہم و گمان کا پیدا ہو جانا ایک عارضی صفت ہے، اس لئے مظنون نماز پڑھنے والے امام کے پیچھے جب نفل پڑھنے والے نے اقتداء کی تو دونوں ایک جیسی ہو سکتی ہے، بالخصوص امام زفرؒ کے اجتہاد کی بناء پر فاعتبر الخ اس لئے اس عارض یعنی ظن کو معدوم اور کالعدم سمجھ لیا گیا۔

ف۔ یعنی مقتدی کے حق میں (جو امام کے حق میں نہیں) کیونکہ مقتدی نے اس امام کی اقتداء یہ جان کر کی ہے کہ یہ نماز اس پر واجب الذمہ ہے، اور امام کو پہلے سے اس کا ظن نہ تھا، اب ہو گیا ہے، لہٰذا اس کی امامت بدستور باقی اور وبحال رہی، اور مقتدی کے بارے میں معدوم سمجھ لیا گیا ہے بالخصوص امام زفرؒ کی اجتہاد کی وجہ سے، یعنی امام کو ظن ہویا نہ ہو اس نماز کو فاسد کر دینے سے بہر صورت اس کی قضاء لازم آئے گی، اس سے معلوم ہوا کہ مظنون نماز پڑھنے والے کے پیچھے نفل پڑھنے والے مقتدی کی اقتداء کرنا صحیح ہوتا ہے کیونکہ دونوں کی نمازیں ایک ہی قسم کی ہیں، کیونکہ دونوں صورتوں میں مقتدی کے ذمہ قضاء لازم آتی ہے، اور بالغ نفل پڑھنے والے کا نابالغ کی اقتداء صحیح نہیں ہو سکتی ہے، کیونکہ بہر صورت نابالغ کی نماز نفل ہی ہوگی، کسی صورت سے بھی وہ واجب نہیں ہو سکتی ہے، لہٰذا دونوں میں کسی طرح موافقت اور اتحاد نہیں ہے۔م۔

**بخلاف اقتداء الصبی بالصبی، لان الصلوة متحدة......الخ**

اس کے بر خلاف اگر نابالغ اپنے جیسے نابالغ کی اقتداء کرے تو وہ صحیح ہے، کیونکہ دونوں کی نمازیں یکساں اور متحد ہیں۔ف۔ اس لئے کہ جیسے اس امام کے لئے نفل ہے اس طرح سے مقتدی کے لئے بھی نفل ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ اگر کوئی نابالغ نفل کی نیت سے نماز پڑھتا ہو اور اسی جیسا دوسرا نابالغ اس کے پیچھے وقتی فرض میں اقتداء کرلے تو نماز درست ہوگی کیونکہ وقتی فرض بھی تو اس کے لئے نفل ہی کے حکم میں ہے۔م۔ اب آئندہ صفوں کی ترتیب کا بیان شروع ہوگا۔

**و يصف الرجال ثم النساء لقوله عليه السلام ليلينی منكم اولوا الاحلام والنهی ولان المحاذاة مفسدة فيؤخرن.**

پہلے جو مرد حاضر ہیں وہ صف باندھیں پھر لڑکے پھر عورتیں، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے تم میں سے میرے قریب وہ لوگ رہیں جو احلام و نہی والے ہوں اور اس لئے کہ عورتوں کی محاذاۃ مردوں کی نماز کو فاسد کر دیتی ہے لہٰذا وہ پیچھے رکھی جائیگی۔

## توضیح:۔ صف بندی کی کیفیت جبکہ نمازیوں میں مرد لڑکے

## اور عورتیں بھی موجود ہوں، حدیث سے دلیل

**و یصف الرجال ثم النساء ......الخ**

اور مرد صف باندھیں۔ف۔ یعنی امام کے پیچھے مردوں کی صف باندھیں جائے، پھر لڑکے جو بلوغ کے بعد مرد ہی ہوں گے، اور اگر وہ مشتبہ ہوں مثلاً خنثیٰ ہیجڑے ہوں، یعنی جن میں مرد اور عورت دونوں کی علامت موجود ہو، تو وہ لڑکوں کی صف کے بعد صف باندھیں مگر عورتوں سے پہلے۔ م۔ پھر عورتیں صف باندھیں۔

**لقوله علیه السلام لیلینی منکم اولوا الاحلام والنهی......الخ**

رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ مجھ سے قریب رہیں تم میں کے صاحبان احلام و نہی۔ف۔ احلام حلم کی جمع ہے جس میں بغیر نقطہ کی حاء ہے (حاء حطی) اور لام جزم ہے، وہ چیز جو سونے والا دیکھتا ہے، اسی معنی میں ہے وہ لفظ احلام جو مصر کے اس بادشاہ نے جو حضرت یوسف علیہ السلام کے زمانہ میں تھا جبکہ یوسف علیہ السلام مصر کے جیل خانہ میں مقید تھے، اس نے نیند کی حالت میں دیکھ کر لوگوں سے اس کی تعبیر پوچھی تو انہوں نے احلام کہہ کر کوئی جواب نہیں دیا، جیسا کہ قرآن پاک میں ہے وَمَا نَحْنُ بِتَاوِيْلِ الْاَحْلَامِ بِعَالِمِيْنَ، لیکن اب اس کا زیادہ استعمال ایسے خواب پر ہونے لگا ہے جو بالغ ہونے پر دلالت کرتا ہے، اس لئے ممکن ہے کہ یہاں بھی صاحبان احلام یعنی بالغ مرد مراد ہوں، اور نہی جمع ہے نھیہ کی (ن ھ ی ھ) نون کے ضمہ اور یا کے فتحہ کے ساتھ بمعنی عقل جس کے معنی ہوئے صاحبان نہی یعنی عقل والے، خلاصہ یہ ہوا کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنے قریب بالغوں اور عاقلوں کے رہنے کا حکم دیا ہے۔ع۔م۔

ابن مسعودؓ نے فرمایا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے لیلینی منکم او لوالاحلام والنهی ثم الذین یلونهم یعنی تم میں سے میرے قریب صاحبان حلم و عقل رہیں، پھر وہ لوگ جو ان لوگوں سے ملتے ہوئے ہوں، مسلم، ابوداؤد، نسائی اور ابن ماجہ نے اس کی روایت کی ہے۔ع۔ مردوں میں سے فقہ و علم والے زیادہ عاقل ہوتے ہیں وہ بالکل مقابل میں ہوں گے، پھر ان سے کم درجہ بدرجہ پھر ان کے بعد نابالغین جو مذکر ہوں، پھر عورتیں جو عقل میں کم ہیں، پس صف بندی میں یہی ترتیب ہونی چاہئے، اس سے بظاہر یہ بات سمجھی جاتی ہے کہ ایک ہی صف میں سب کھڑے ہو مگر اس بتائی ہوئی ترتیب کے ساتھ، اور اس سے یہ بات نہیں سمجھی گئی کہ پہلی صف میں مرد دوسری میں بچے تیسری میں عورتیں ہوں، اسی بناء پر زیلعیؒ نے کہا ہے کہ اس روایت سے صرف مردوں کے آگے ہونے کا حکم نکلتا ہے، اس لئے عینیؒ نے فرمایا ہے کہ ابو مالکؓ کی حدیث سے استدلال کیا جاتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ لوگوں کی صف بناتے تو مردوں کو لڑکوں کے آگے صف میں اور لڑکیوں کو ان کے پیچھے صف میں اور عورتوں کو ان لڑکوں کے پیچھے صف میں رکھتے، اسے حارث نے اپنی سند میں بیان کیا ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ آیت پاک ﴿لَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَقْدِمِيْنَ مِنْكُمْ وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَاْخِرِيْنَ﴾ الاية سے میں نے ہر ایک کے لئے ایک متعین مقام کا فرض ہونا پہلے بیان کر دیا ہے اور احادیث سے یہ ثابت کر دیا ہے کہ اسی پر ابتدا سے اب تک عمل جاری ہے، وہی بیان کافی ہے۔ واللہ تعالیٰ ہو اا علم۔م۔

**ولان المحاذاة مفسدة فیؤخرن......الخ**

اور چونکہ عورت کا مردوں کے متصل (محاذاۃ) ہونے سے نماز فاسد ہو جاتی ہے اس لئے بھی عورتوں کی صف بالکل آخر میں ہونی چاہئے۔ف۔ ابن الہمامؒ نے ساری بحثوں کے بعد یہ نتیجہ نکالا ہے کہ نماز فاسد ہونے کی وجہ سے شہوت کا ہونا نہیں ہے، بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ نمازیوں کے لئے کھڑے ہونے کی جو متعین اور مفروض ہو چکی تھی اس کی خلاف ورزی ہوئی ہے اس لئے نماز فاسد ہوگی، اب مصنفؒ محاذاۃ کے مسئلہ کو ایک مستقل عنوان اور بحث کے ساتھ بیان کر رہے ہیں جو یہ ہے۔

**وان حاذته امرأة وهما مشتركان في صلوة واحدة، فسدت صلاته ان نوى الامام امامتها، والقياس ان لا تفسد، وهو قول الشافعي رحمة الله عليه، اعتبارا بصلاتها حيث لاتفسد، وجه الاستحسان ماروينا، وانه من المشاهير، وهو المخاطب به دونها، فيكون هو التارك لفرض المقام، فتفسد صلاته دون صلاتها، كالمأموم اذا تقدم على الامام.**

ترجمہ:-اور اگر محاذی ہو گئی کوئی عورت کسی مرد (نمازی) کے اور وہ دونوں ہی ایک نماز میں مشترک ہوں تو اس مرد کی نماز فاسد ہو جائے گی اگر امام نے اس عورت کی امامت کی نیت کی ہو، لیکن قیاس تو یہ ہے کہ اس مرد کی نماز فاسد نہ ہو چنانچہ امام شافعیؒ کا یہی قول ہے، اس عورت کی نماز پر قیاس کرتے ہوئے کیونکہ اس محاذاۃ سے عورت کی نماز فاسد نہیں ہوتی ہے، مگر استحسان کی وجہ سے وہ حدیث ہے جس کی روایت ہم نے پہلے بیان کر دی ہے، اور یہ حدیث مشہور احادیث میں سے ہے، اس حدیث میں مخاطب مرد ہی ہے، عورت مخاطب نہیں ہے، لہٰذا یہی مرد اس پر عمل کرنے والا پایا گیا کہ اس نے اس لازمی مقام کو چھوڑ دیا، لہٰذا اس مرد ہی کی نماز فاسد ہو گی نہ اس عورت کی، جیسا کہ کوئی مقتدی اپنے امام سے آگے کھڑا ہو گیا ہو۔

## توضیح:-نماز میں کوئی عورت مرد کے محاذی ہو گئی اور امامت کے وقت مرد نے اس عورت کی امامت کی نیت بھی کی تھی

**وان حاذته امرأة وهما مشتركان في صلوة واحدة......الخ**

اور اگر مرد سے کوئی عورت محاذی ہو گئی۔ف۔اس طرح سے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک نے اپنے اس صف اور مقام کو چھوڑ دیا جو اس پر لازم تھا۔م۔وهما الخ جبکہ دونوں ایک ہی نماز پڑھنے میں مشترک ہوں۔ف۔یعنی ایک ہی نماز کے اندر تحریمہ اور اداء میں مشترک ہوں خواہ وہ حقیقتاً ہو یا حکماً۔

**فسدت صلاته ان نوى الامام امامتها......الخ**

تو مرد کی نماز فاسد ہو جائے گی، بشرطیکہ امام نے اس عورت کی امامت کی نیت کی ہو۔ف۔کیونکہ امامت کی نیت کرنے کی وجہ سے ہی وہ مقتدیہ بن سکی ہے، اور مرد کا جو مقام متعین تھا وہ باقی نہ رہا، اس لئے اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، اس مسئلہ کی مزید وضاحت اور اس کی شرطیں انشاء اللہ ہم آئندہ بیان کرینگے، یہ مسئلہ خلاف قیاس ہے، استحسان کی بناء پر ہے۔م۔

**والقياس ان لا تفسد، وهو قول الشافعي رحمة الله عليه......الخ**

جبکہ قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ عورت کی طرح مرد کی بھی نماز فاسد نہ ہو، جیسا کہ امام شافعیؒ کا یہی قیاس ہے، اعتبارا الخ عورت کی نماز پر قیاس کرتے ہوئے کیونکہ اس عورت کی نماز فاسد نہیں ہوتی ہے۔ف۔بالاتفاق عورت کی نماز فاسد نہیں ہوتی ہے، اس لئے مرد کی بھی نماز فاسد نہیں ہونی چاہئے۔

**وجه الاستحسان ماروينا، وانه من المشاهير، وهو المخاطب به دونها......الخ**

اس استحسان کی دلیل وہ حدیث ہے جو پہلے بیان کر چکے ہیں۔ف۔یعنی اخروهن من حيث اخروهن الله، تو اس حدیث سے حکم فرض ہو جانا چاہئے تھا کیونکہ یہ حدیث مشہور اور احادیث میں سے ہے، جن کی دلالت قطعی ہوتی ہے، اب مرد ہی کی نماز کیوں فاسد ہوتی ہے، اس کی وجہ یہ ہے هو المخاطب به الخ کہ مرد ہی اس حکم کا مخاطب ہے، عورت نہیں ہے۔ف۔یہی مردوں کو چونکہ حکم ہے کہ تم عورتوں کو مؤخر کرو، فيكون الخ لہٰذا مرد ہی اس ذمہ داری کی ادائیگی کا تارک ہوا۔

**فتفسد صلاته دون صلاتها، كالمأموم اذا تقدم على الامام......الخ**

لہٰذا مرد ہی کی نماز فاسد ہو گی اور عورت کی فاسد نہ ہو گی كالمأموم جیسا کہ مرد مقتدی۔ف۔جس کا اصل مقام امام کے

پیچھے رہنے کا، اور وہ امام سے آگے ہو جائے۔ف۔اور اپنا فرض مقام چھوڑ دے تو اس کی نماز فاسد ہو جاتی ہے، اسی طرح جب عورت کے ساتھ اپنا فرض مقام چھوڑ دے گا تو بھی اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، اور حکم مذکور اس صورت میں ہے جبکہ اس کو فرض مقام اور فرض نماز میں شرکت درست پائی جائے جو امام کی نیت کرنے پر موقوف ہے۔

**وان لم ینو امامتها لم تضره، ولاتجوز صلاتها، لان الاشتراك دونها لایثبت عندنا خلافا لزفرؒ، ألاتری انه یلزمه الترتیب في المقام، فیتوقف علی التزامه کالاقتداء، وانما یشترط نیة الامامة اذا ایتمت محاذیة، وان لم یکن بجنبها رجل ففیه روایتان، والفرق علی احدهما ان الفساد فی الاول لازم، وفي الثاني محتمل.**

ترجمہ:-اور اگر امام نے عورت کی امامت کی نیت نہ کی ہو تو پھر عورت کی محاذاۃ سے مرد کو کوئی نقصان نہ ہو گا، اور عورت کی نماز بھی صحیح نہ ہو گی، کیونکہ امامت کی نیت کے بغیر نماز میں اس عورت کی شرکت ہمارے نزدیک ثابت نہ ہو گی، بخلاف امام زفرؒ کے قول کے، کیا تم یہ نہیں دیکھتے کہ امام پر ہر ایک کے کھڑے ہونے کی جگہ کے لئے ترتیب دینا لازم ہے، تو یہ بات اس پر موقوف ہو گی کہ امام اس کے لزوم کو قبول کرلے، مانند اقتداء کر لینے کے، اور امام کی امامت کی نیت اسی صورت پر موقوف ہو گی جبکہ عورت کے بغل میں کھڑی ہو کر اقتداء کرے، اور اگر عورت کے بغل میں کوئی مرد نہ ہو تو ایسی صورت میں دو روایتیں ہیں، اور ان دونوں روایتوں میں فرق یہ ہو گا کہ پہلی روایت میں یقیناً نماز فاسد ہو گی اور دوسری صورت میں صرف احتمال ہو گا۔

## توضیح:-اگر امام نے محاذیہ عورت کی امامت کی نیت نہ کی ہو تو اس کا حکم

**وان لم ینو امامتها لم تضره، ولاتجوز صلاتها......الخ**

ترجمہ سے مطلب واضح ہے خلافا الخ اس مسئلہ میں امام زفرؒ کا اختلاف ہے۔ف۔کیونکہ ان کے نزدیک عورت کی اقتداء کا صحیح ہونا امام کی نیت ہونے پر موقوف نہیں ہے، لیکن ہم کہتے ہیں کہ موقوف الاتری الخ کیا تم یہ نہیں دیکھتے کہ امام پر یہ بھی لازم ہے کہ صف کی ترتیب میں ہر ایک کے کھڑے ہونے کی جگہ کو متعین کرے۔ف۔گذشتہ روایت کی بناء پر جس میں عورتوں کو پیچھے کرنا ضروری بتلایا گیا ہے، لیکن یہ بات اسی وقت ہو گی جبکہ امام عورت کا اقبال ہونا بھی قبول کرلے فیتوقف الخ تو یہ بات اس پر موقوف ہو گی کہ امام اس ذمہ داری کو عورتوں کے بھی امام بننے کو قبول کرلے۔ف۔اور اس کا قبول کرنا صرف نیت کر لینے سے ہوتا ہے۔

**کالاقتداء، ......الخ**

جیسے اقتداء کرنے کا حال ہے۔ف۔جیسے کہ مقتدی کے لئے یہ لازم ہے کہ وہ اس امام کو اپنا امام تسلیم کرے یعنی اس کی اقتداء کی نیت کرلے، کیونکہ وہ مقتدی اسی صورت میں اپنی نماز کو امام کی ضمانت میں دیگا، تاکہ امام کی کسی حرکت سے اگر نماز میں کچھ کمی یا خرابی لازم آجائے تو مقتدی کی رضامندی اور قبولیت کی وجہ سے اس مقتدی پر بھی اس کا اثر آجائے، اسی طرح امام کی نیت بھی ہے تاکہ عورتوں سے اگر کوئی نقصان ہو تو امام کا قبول کیا ہوا اس پر لازم آجائے، یہاںتک کہ کسی عورت کو یہ آزادی نہ رہی کہ جس مرد کی نماز کو بگاڑنا چاہئے تو اس کے بغل میں کھڑی ہو کر اس کی نماز بگاڑ دے، بلکہ اگر امام نے عورت کے امام بننے کی نیت کرلی اس کے بعد بڑھ کر اس کے برابر کھڑی ہو گئی تو اس کی نماز فاسد ہو گی۔م۔

**وانما یشترط نیة الامامة اذا ایتمت محاذیة......الخ**

امامت کی نیت کرنا امام کے لئے اس وقت شرط ہو گی جب عورت امام کے برابر ہو کر مقتدی بنی ہو۔ف۔تو امام کی نماز اسی صورت میں باطل ہو گی جبکہ امام نے نیت بھی نہ کی ہو، اور اگر امام کے پیچھے کھڑی ہوئی تو اس کی یہ دو صورتیں ہوں گی، نمبرا۔کسی مقتدی مرد کے برابر آکر کھڑی ہوئی، نمبر۲۔اس طرح برابر نہ کھڑی ہوئی ہو، تو اگر مرد کے برابر کھڑی ہوئی تو صحیح یہی ہے کہ

امام کی نیت کے بغیر وہ عورت مقتدیہ نہ بنے گی۔ ع۔

**وان لم یکن یجنبھا رجل ففیہ روایتان، والفرق علی احدھما ان الفساد فی الاول لازم......الخ**

اور اگر عورت کے بغل میں یعنی محاذی کوئی مرد نہ ہو تو اس میں دو روایتیں ہیں۔ ف۔ کیونکہ فی الحال تو عورت محاذی نہیں ہے لہٰذا اس کی ذات سے کوئی فساد نہیں ہوگا۔ مگر اس بات کا احتمال باقی رہتا ہے کہ وہ آگے بڑھ کر محاذیہ ہو جائے، پس احتمالی صورت کا موجودہ صورت پر اعتبار کر کے نیت شرط ہوگی اور اعتبار کرنے میں نیت شرط نہ ہوگی، اگر یہ وہم پیدا ہو کہ شرط ہونے کی روایت پر اس صورت اور پہلی صورت میں کیا فرق ہوگا تو اس کا جواب دیا والفرق الخ کہ پہلی اور دوسری صورت میں یہ فرق ہوگا کہ دوسری صورت کی بناء پر اس روایت میں کہ جس میں بھی نیت شرط ہے یہ ہے کہ پہلی صورت میں نماز کا ——— فاسد ہونا لازم ہے، اور دوسری صورت میں فاسد ہونے کا صرف احتمال ہے۔ ف۔ تو احتمالی صورت کو واقعی اور موجودہ صورت پر قیاس کر کے نیت شرط ہے، یہانتک کہ اگر وہ اعتبار نہ کریں تو نیت شرط نہ ہوگی، جیسا کہ دوسری روایت میں ہے، بیان کردہ مطلب تو وہ ہے جسے بندہ مترجم نے سمجھا ہے، لیکن عینیؒ نے پہلی صورت اور دوسری روایت شرط نہ ہونے کی صورت میں فرق قائم کیا ہے، لیکن میرے نزدیک میرے بیان کردہ مطلب میں کوئی التباس باقی نہیں رہتا ہے۔ اچھی طرح سمجھ لیں۔ م۔

**من شرائط المحاذاۃ ان تکون الصلوۃ مشترکۃ وان تکون مطلقۃ وان تکون المراۃ من اھل الشھوۃ وان لایکون بینھما حائل لانھا عرفت مفسدۃ بالنص بخلاف القیاس فیراعی جمیع ماورد بہ النص.**

ترجمہ:- محاذات ہونے کے لئے شرطوں میں سے چند یہ ہیں نمبر۱ دونوں کی نماز مشترک ہو، نمبر۲۔ نماز مطلق ہو نمبر۳ عورت شہوت کے لائق ہو، نمبر۴۔ اور دونوں کے درمیان کوئی حائل نہ ہو، کیونکہ محاذاۃ جو نماز کے لئے مفسد ہے یہ بات نص سے جانی گئی ہے مگر خلاف قیاس ہے، اس لئے ان تمام باتوں کی رعایت کرنی ہوگی جو نص میں بتائی گئی ہیں۔

## توضیح:- عورت محاذیہ کی امامت کی نیت کی شرطیں

## اگر خنثیٰ مشکل ہو، عورتوں کا جماعت میں حاضر ہونا

**من شرائط المحاذاۃ ان تکون الصلوۃ مشترکۃ......الخ**

اور محاذات جو مفسد نماز ہو اس کی چند شرطیں یہ ہیں، نمبر۱۔ دونوں کی نماز ایک ہی ہو، نمبر۲۔ اور یہ ہے کہ نماز مطلقہ ہو۔ ف۔ پورے ارکان والی ہو، جنازہ کی نماز نہ ہو، کیونکہ اس میں پورے ارکان نہیں ہوتے، نمبر۳۔ عورت اہل شہوت سے ہو، نمبر۴۔ عورت اور مرد کے درمیان کوئی چیز حائل نہ ہو۔ ف۔ ان تمام شرطوں کے پائے جانے کے بعد ہی نماز فاسد ہوگی۔

**لانھا عرفت مفسدۃ بالنص بخلاف القیاس فیراعی جمیع ماورد بہ النص......الخ**

کیونکہ محاذاۃ جو نماز کے لئے مفسد ہے ایسے نص سے جانی گئی ہے جو خلاف قیاس ہے۔ ف۔ اس لئے نص میں جو صورت مذکور ہے اسی صورت میں مفسد سمجھی جائے گی، لہٰذا ان تمام شرطون کی رعایت رکھی جائے گی جو نص میں موجود ہیں۔ ف۔ کیونکہ اس میں قیاس کو بالکل دخل نہیں ہے، واضح ہو کہ محاذاۃ کے مفسد ہونے کیلئے دس شرطیں ہیں۔

نمبر۱۔ محاذاۃ مرد اور عورت کے درمیان ہو، اس لئے اگر مرد کی بجائے لڑکا ہو یا بجائے عورت کے لڑکی ہو یا مرد کے محاذی خوبصورت لڑکا ہو تو نماز فاسد نہ ہوگی، قول اصح کے مطابق۔ ف۔ اور اگر خنثیٰ مشکل ہو تو بھی فاسد نہ ہوگی، التاتارخانیہ۔

نمبر۲۔ محاذاۃ میں عورت مشتہاۃ ہو (شہوت کے لائق ہو) اس لئے کہا گیا ہے کہ نو برس کی لڑکی بھی شہوت کے لائق ہے، لیکن اصح یہ ہے کہ وہ بلوغ کی عمر کو پہونچ گئی ہو، تو وہ مطلقاً مشتہاۃ ہے ورنہ وہ اس لائق ہو کہ اس سے جماع کیا جاسکے۔ زع۔ عمر کا اعتبار نہیں ہے، قول اصح کے مطابق المستبین۔ اگرچہ فی الحال بڑھاپے کی وجہ سے قابل شہوت نہ رہے، بلکہ قابل نفرت ہوگئی

ہو۔ الکفایہ۔ع۔ خواہ یہ عورت لونڈی ہو یا آزاد شدہ خواہ زوجہ ہو یا اجنبیہ ہو یا ماں بہن وغیرہ محرم ہو۔ ع۔ ف۔ ک۔

نمبر۳۔ عورت عقل والی ہو۔ع۔ ایسی ہو کہ اس کی نماز صحیح ہو، اس لئے مجنونہ اگر محاذاۃ کرے تو فاسد نہ ہو گی۔ الکافی۔ عینیؒ نے کہا ہے کہ اسی طرح معتوہ (مدہوش اور پاگل) کا اعتبار نہ ہو گا لیکن مترجم کے نزدیک یہ صحیح نہیں ہے۔م۔

نمبر۴۔ دونوں کے درمیان کوئی چیز حائل مثلاً پیلر، ستون وغیرہ نہ ہو۔ع۔ الکافی۔ اور اس کی موٹائی ایک انگلی کے انداز سے ہو۔ التبیین۔ اور اس کی اونچائی مقدمۃ الرحل یا مقدمۃ الرحل (کجادہ کی کاٹھی کی سامنے یا پیچھے کی لکڑی) کے برابر ہو۔ المحیط۔ یا اتنی جگہ خالی ہو کہ اس میں ایک مرد کھڑا ہو جائے۔ التحریر۔ التبیین۔ یا ان دونوں میں سے ایک چبوترہ اور دوسرا نیچے ہو، اور دوکان ایک آدمی کے برابر اونچی ہو۔ المحیط۔ المفید۔ع۔

نمبر۵۔ محاذاۃ ہونے میں میں پنڈلی اور ٹخنہ کا اعتبار ہے، یعنی دونوں کے حصے برابر ہوں تو مفسد صلوۃ ہے اور یہی قول صحیح ہے۔ التبیین۔ کہا گیا کہ یہی قول اصح ہے۔ع۔ اکثر قدم کا محاذاۃ مفسد ہے۔ مختصر المحیط۔ ابواللیثؒ نے کہا ہے کہ یہی اصح ہے۔ع۔

نمبر۶۔ اصل نماز رکوع وسجود والی ہو، اگرچہ اسے اشارہ سے ادا کرتے ہوں، یہی مطلقہ نماز ہے، اس بناء پر جنازہ کی نماز میں محاذی ہونا نماز کو فاسد نہیں کرتا ہے۔

نمبر۷۔ یہ محاذات ایک کامل رکن میں پایا گیا ہو، اور مختصر المحیط سے استنباط کیا ہے کہ ابویوسفؒ کے نزدیک مقدار رکن کافی ہے، اور امام محمدؒ کے نزدیک ادا ہونا شرط ہے، چنانچہ اگر ایک عورت نے تکبیر تحریمہ مردوں کی ایک صف میں باندھا پھر بڑھ کر دوسری صف میں رکوع کیا پھر بڑھ کر تیسری صف میں سجدہ کیا تو اس نے ہر صف میں سے اپنے دائیں وبائیں اور پیچھے بھی صف ہو تو اس کے ایک ایک مرد کی نماز فاسد کر دی، جیسا کہ المحیط میں ہے، ایک عورت اپنی صف کو چھوڑ کو مرد کی صف میں جاکر صرف تین مردوں کی نماز فاسد کرتی ہے دائیں والے بائیں والے کی اور اگر پیچھے کوئی ہو تو اس کی اور اس سے زیادہ کی فاسد نہیں کرتی ہے، اور اسی پر فتویٰ ہے، التاتار خانیہ۔ اور اگر دو عورتیں ہوں تو ایک دایاں اور ایک بایاں اور دو پیچھے والیوں کی اگر ہو گی فاسد کریں گی اور اگر تین ہوں تو دایاں وبایاں ایک اور پچھلے تین تین آخر صف تک، اور یہی جواب الظاہر ہے۔ التبیین۔

نمبر۸۔ امام نے عورت کی امام ہونے کی نیت کی ہو، یا عورتوں کی امامت کی نیت کی ہو، اور اگر اس طرح نیت کی کہ سوائے ایسی عورت کے جو میرے یا دوسرے مرد کے محاذی ہو تو تمام عورتوں کی امامت کی نیت کرتا ہوں تو اس صورت میں محاذات کا پایا جانا مفسد نہیں ہے، شمس الائمہؒ نے کہا ہے کہ اگر ہم نیت کی شرط نہ لگائیں تو ہر عورت جب چاہے مرد کی نماز فاسد کر دے، اور اس کا نقصان مخفی نہیں ہے، اگرچہ کتاب المبسوط میں مطلقاً بیان کیا گیا ہے کہ جمعہ اور عیدین میں عورت کی اقتداء مرد کے ساتھ جائز ہے، لیکن اکثر مشائخ کے نزدیک یہ اس صورت پر محمول ہے جبکہ امام نے عورتوں کی نیت کر لی ہو، اور بعض مشائخ نے وقتیہ فرائض اور جمعہ وعیدین میں فرق کیا ہے، اور مختصر المحیط میں ہے کہ عورتوں کی نیت کا اعتبار نماز شروع کرتے وقت ہے، اس کے بعد کی نیت کا اعتبار نہیں ہے، اور عورتوں کا نیت کرتے وقت موجود ہونا شرط نہیں ہے۔

نمبر۹۔ دونوں کا مشترک ہونا، اس لئے اگر ایک مرد وعورت نے تیسری رکعت میں امام کی اقتداء کی، پھر ان کو حدث ہوا اس لئے وضوء کرنے گئے، پھر واپس آکر نماز پڑھنے لگے، اور عورت اس کے محاذی کھڑی ہو گئی و، پس اگر عورت اس مرد کی محاذی ہوئی ایسی رکعت میں جو ان دونوں کے لئے تو پہلی اور دوسری ہے مگر امام کے حق میں تیسری اور چوتھی ہے تو مرد کی نماز فاسد ہو جائے گی، اور اگر یہ دونوں اپنی ان دونوں رکعتوں یعنی تیسری اور چوتھی کو پڑھنے کے بعد اپنی چھوٹی ہوئی رکعتوں کو جو امام کے لئے پہلی اور دوسری میں مگر ان کے لئے تیسری اور چوتھی ہیں اس میں عورت مرد کے محاذی ہو کر کھڑی ہو گئی اور پڑھنے لگی تو مرد کی نماز فاسد نہ ہو گی کیونکہ ان دونوں رکعتوں میں اشتراک نہیں پایا گیا، الذخیرہ خلاصہ یہ ہے کہ یہ دونوں جو رکعت اپنے واسطے

ادا کریں (یعنی جس میں امام نہ ہو نہ حقیقۃ اور نہ حکما) اس میں فساد نہ ہوگا، اور جس رکعت میں حکماً امام کے پیچھے ہوں تو اس میں محاذات ہونے سے نماز فاسد ہو جائے گی، جیسا کہ التبیین میں ہے۔

نمبر ۱۰۔ جیسے ایک جگہ کا ہونا شرط ہے کہ دونوں زمین پر ہوں یا دونوں چبوترہ پر ہوں اسی طرح ان دونوں کی جہت کا بھی ایک ہونا شرط ہے، اس صورت میں جہت مختلف ہو جاتی ہے جبکہ خانہ کعبہ کے اندر لوگ نماز پڑھتے ہوں (وہاں جس کا منہ جس طرف ہو صحیح ہوگا) اسی اندھیری رات میں جب کسی طرح قبلہ کا تعین نہ ہو سکے تو قلب سے تحری کرنا ہوگا (اس وقت بھی جس کا منہ جدھر ہو نماز صحیح ہوتی ہے، اس لئے لوگوں کی جہت مختلف ہو سکتی ہے) التبیین۔ اگر امام نے نماز شروع کرتے وقت عورتوں کی امامت کی نیت کی، اور اس وقت امام کے لئے ایک دو قدم آگے بڑھنا ممکن نہ ہو یا کسی وجہ سے کراہت محسوس کی اور عورت کو اشارہ سے پیچھے جانے کا حکم دیا تو عورت پر پیچھے جانا واجب ہوگا، اگر پیچھے نہ جائے تو اس عورت کی نماز فاسد ہو جائے گی مرد کی نہ ہوگی، جیسا کہ الذخیرہ اور المحیط میں ہے۔

ف۔ اس مسئلہ کا ماحصل یہ ہوا کہ مرد کی نماز عورت سے محاذاۃ کی صورت میں ان شرطوں کے ساتھ فاسد ہوگی جبکہ وہ عورت (۱) قابل شہوت ہو چکی ہے (۲) اور امام نے اس کی امامت کی نیت کی ہو (۳) مرد کے ساتھ ہو (۴) نماز مطلقہ ہو (۵) نماز کے ایک مکمل رکن میں ہو اور دونوں (۶) تحریمہ اور (۷) اداء میں مشترک ہوں، اور دونوں کی (۸) جگہ ایک اور رُخ ایک ہو، دونوں کے درمیان کوئی چیز حائل نہ ہو یا جگہ خالی نہ ہو، جیسا کہ فتح القدیر میں ہے۔

**ویکرہ لهن حضور الجماعات، یعنی الشّوابّ منهن لما فیه من خوف الفتنة ولابأس للعجوز ان تخرج فی الفجر والمغرب والعشاء وهذا عند ابی حنیفة و قالا یخرجن فی الصلوٰة کلها لانه لا فتنة لقلة الرغبة، فلا یکره کما فی العید، وله ان فرط الشبق حامل فتقع الفتنة غیر ان الفساق انتشارهم فی الظهر والعصر والجمعة، اما فی الفجر والعشاء هم نائمون، وفی المغرب بالطعام مشغولون، والجبانة متسعة فیمکنها الاعتزال عن الرجال، فلا یکره.**

ترجمہ:- اور عورتوں کو جماعتوں میں حاضر ہونا مکروہ ہے، یعنی ان میں سے جو جوان ہوں، کیونکہ ان سے فتنوں کے بڑھنے کا خطرہ ہوتا ہے، اور بڑھیاؤں کو فجر، مغرب اور عشاء کی نمازوں کے لئے نکلنے میں کوئی حرج نہیں ہے، یہ امام ابو حنیفہؒ کا مسلک ہے، اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ وہ تمام نمازوں کے لئے نکل سکتی ہیں کیونکہ ان کی طرف رغبت کم ہونے کی وجہ سے کوئی فتنہ نہیں ہے، لہٰذا نکلنا مکروہ نہ ہوگا، جیسا کہ بالاتفاق عید کی نماز کے لئے نکلنے میں کوئی حرج نہیں ہے، اور ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ شہوت کی زیادتی آمادہ کرتی ہے، اس لئے فتنہ واقع ہو سکتا ہے، البتہ فساق ظہر، عصر اور جمعہ کی نمازوں میں چلتے پھرتے رہتے ہیں مگر فجر اور عشاء میں وہ سوتے رہتے ہیں، اور مغرب میں وہ کھانے میں مشغول رہتے ہیں، اور جنگل وسیع ہوتا ہے اس لئے ان بڑھیاؤں کو مردوں سے ایک طرف کو ہو جانا ممکن ہوتا ہے، لہٰذا مکروہ نہ ہوگا۔

## توضیح:- عورتوں کے لئے جماعت میں حاضر ہونے کا حکم

**ویکره لهن حضور الجماعات، یعنی الشّوابّ منهن لما فیه من خوف الفتنة......الخ**

عورتوں کو جماعت میں حاضر ہونا مکروہ ہے، عورتوں سے مراد جوان عورتیں ہیں۔ ف۔ یعنی وہ عورتیں جن سے جماع کی رغبت ہو، کیونکہ ان کی حاضری میں فتنہ کا خوف ہے۔ ف۔ اسی لئے حضرت عمرؓ نے منع فرمایا ہے اور جب عورتوں نے حضرت ام المومنین صدیقہؓ سے شکایت کی تو انہوں نے بھی فرمایا کہ اگر رسول اللہ ﷺ اس وقت کے نماز کی حالت دیکھتے تو جیسے بنو اسرائیل کی عورتیں روک دی گئی تھی تم کو بھی روک دیا جاتا۔ م۔

**ولاباس للعجوز ان تخرج في الفجر والمغرب والعشاء وهذا عند ابي حنيفة......الخ**
فجر، مغرب اور عشاء تین اوقات میں نکلنے میں بوڑھیوں کے لئے کوئی حرج نہیں ہے، مگر یہ حکم ابو حنیفہؒ کے مسلک میں ہے۔ف۔ کہ تین ہی وقتوں کے لئے وہ نکلیں، وقالا الخ اور صاحبینؒ نے کہا ہے کہ بڑھیائیں تمام نمازوں میں نکل سکتی ہیں، کیونکہ ان کے بارے میں فتنہ کا خوف نہیں ہے، ان کی طرف رغبت کم ہونے کی وجہ سے، اس لئے ان کا نکلنا مکروہ نہ ہوگا، جیسا کہ بالاتفاق عیدین کی نماز کے لئے نکلنے میں جواز کا حکم ہے حالانکہ وہ وقت بہت روشن ہوتا ہے۔

**وله ان فرط الشبق حامل فتقع الفتنة غير ان الفساق انتشارهم الظهر والعصر والجمعة......الخ**
اور ان ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ شہوت کی زیادتی ہی جماع کا سبب بن جاتی ہے، اس لئے فتنہ واقع ہو سکتا ہے۔ف۔ مگر جبکہ فاسق لوگ ہوں غیر ان الفساق الخ البتہ بات اتنی ہے کہ فساق ظہر، عصر اور جمعہ کے اوقات میں چلتے پھرتے رہتے ہیں۔ف۔ اس لئے ان وقتوں میں بوڑھی عورتیں نہ نکلیں، اما في الفجر الخ لیکن فجر اور عشاء کے وقت وہ سوتے رہتے ہیں اور مغرب کے وقت وہ کھانے پینے میں مشغول رہتے ہیں۔ف۔ اس لئے ان تین اوقات میں فاسقوں سے خطرہ نہیں ہوتا اور بوڑھیاں نماز کو نکلیں، لیکن عید کی نماز کو اس پر قیاس کرنا ٹھیک نہیں ہے۔

**والجبانة متسعة فيمكنها الاعتزال عن الرجال، فلا يكره......الخ**
یعنی جنگل وسیع ہوتا ہے اس لئے وسیع میدان میں بوڑھی عورتوں کو مردوں سے کنارے ہو جانا اور بچ کر چلنا ممکن ہے، اس لئے عید گاہ میں ان کا جانا مکروہ نہیں ہے۔ف۔ حدیث میں ہے کہ اللہ تعالیٰ کی مسجدوں میں جانے سے اللہ کے باندیوں کو منع مت کرو اور اسی جیسی دوسری حدیث ابن عمر وغیرہؓ سے مروی ہے، یہ حکم انتہائی حکم کے قبیل سے ہے، کیونکہ فجور کی زیادتی ہو گئی ہے چنانچہ صحیح روایت میں ہے رسول اللہ نے فرمایا کہ ایسی عورت جس نے فجور کیا ہو یعنی برائی کی ہو وہ ہمارے ساتھ عشاء نماز میں حاضر نہ ہو، جیسا کہ فتح القدیر میں ہے، اور عورتوں کو خوشبو لگانے اور بناؤ سنگار کرنے کی برائی کو تو خود رسول اللہ ﷺ اور صحابہ کی ایک جماعت نے بیان فرمایا ہے، چنانچہ بندہ مترجم نے تفسیر کے پارہ ۱۸ میں اظہار زینت کے بیان میں ان حدیثوں کو جمع کر دیا ہے۔

اور صحیح روایت حضرت عائشہ صدیقہؓ سے مروی ہے کہ اگر رسول اللہ ﷺ ان چیزوں کو دیکھ لیتے جن کو آپ کے بعد عورتوں نے اپنایا ہے تو ان کو مسجد جانے سے روک دیتے جیسے بنی اسرائیل کی عورتیں روکی گئیں ام المومنین ام سلمہؓ نے کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے عورتوں کی بہتر مسجد ان کی کوٹھریوں کے گوشے میں ہے، اس کی روایت احمد نے کی ہے، متاخرین مشائخ کا فتویٰ ہے کہ بوڑھی عورتوں کو بھی ہر وقت مسجد میں جانے سے منع کیا جائے کیونکہ کھلا ہوا فساد ظاہر ہے۔ الکافی۔ اور یہی مختار ہے۔ التبیین۔ اور اسی پر اعتماد ہے کہ ایسی بوڑھی جس میں کچھ بھی جان (جوانی) ہو اسے منع کیا جائے، البتہ بوڑھی کھوسٹ جو ہو گئی ہو وہ مستثنیٰ ہے۔ الفتح۔ اور جو دلیل مصنفؒ نے دی ہے اس کا رواج امام ابو حنیفہؒ کے زمانہ میں ہوگا، اب نہ پنجوقتی نماز میں فرق ہے اور نہ عید گاہ میں۔ م۔ اور جب نماز کے لئے نکلنے کی ممانعت ثابت ہوئی تو وعظ اور علم کی مجلسوں کے لئے نکلنے میں بدرجہ اولیٰ ممانعت ہوگی۔ مع۔

**قال ولايصلي الطاهر خلف من هو في معنى المستحاضة ولا الطاهرة المستحاضة، لان الصحيح اقوى حالا من المعذور، والشئي لايتضمن ماهو فوقه، والامام ضامن بمعنى تضمن صلوته صلوة المقتدي، ولايصلي القاري خلف الامي، ولا المكتسي خلف العاري لقوة حالهما۔**

ترجمہ:- اور نہ نماز پڑھے پاک آدمی ایسے شخص کے پیچھے جو مستحاضہ کے معنی میں ہے، اور نہ نماز پڑھے پاک عورت مستحاضہ کے پیچھے، اس لئے کہ تندرست شخص اولیٰ ہے معذور شخص سے، اور کوئی چیز اپنے سے بہتر اور اعلیٰ کی ضامن نہیں ہوتی ہے،

حالانکہ امام ضامن ہوتا ہے اس اعتبار سے کہ امام کی نماز مقتدی کی نماز کی متضمن ہوتی ہے، اور قاری امی کے پیچھے نماز نہ پڑھے، اور نہ کپڑا پہننے والا انسان ننگے کے پیچھے، کیونکہ قاری اور مکتسی کا حال ان کے مقابل سے اقوی ہے۔

## توضیح:-پاک آدمی کی نماز معذور کے پیچھے اور قاری کی نماز امی کے پیچھے اور کپڑے والے کی نماز ننگے آدمی کے پیچھے پڑھنے کا حکم

**قال ولایصلی الطاهر خلف من هو فی معنی المستحاضة......الخ**

ایسا شخص جو پاک ہے ایسے شخص کے پیچھے جو مستحاضہ کے حکم میں ہے۔ف۔
جیسے وہ شخص جس کو پیشاب کے جاری ہونے کا مرض ہو، یا ہمیشہ ناک سے خون جاری رہتا (نکسیر) ہو، اور بہتا ہوا زخم ہو یا دست جاری ہونے کی بیماری ہو، یا ہوا نکلتی رہتی ہو، اس سے مراد یہ ہے کہ ایک نماز کا پورا وقت اس قسم کے عارضہ کے بغیر نہ پایا جاتا ہو، پس ایسے لوگوں کا وضوء اگرچہ اللہ تعالی کے نزدیک اس کے فضل کی بناء پر پاک ہے لیکن حقیقی طور پر نہیں ہے بلکہ حکمی ہے، کیونکہ ظاہری طور سے اور حساً پاک نہ ہونے کی وجہ سے وہ پاک نہیں کہا جاسکتا ہے، خلاصہ یہ ہوا کہ پاک مرد معذور مرد کے پیچھے نہ پڑھے

**ولا الطاهر خلف المستحاضة......الخ**

اور نہ پاک عورت مستحاضہ عورت کے پیچھے نماز پڑھے۔ف۔یہ حکم اس وقت ہوگا جبکہ وضوء کے وقت یا اس کے بعد عذر پایا گیا ہو، ورنہ اس کی طہارت کامل ہے۔الزاہدی۔اور یہ بات پہلے بھی گذر چکی ہے، معذور کی اقتداء اسی جیسے عذر والے شخص کے لئے جائز ہے، اور اگر عذر مختلف ہو تو جائز نہیں ہے۔التبیین۔اور اگر امام میں دو عذر ہوں مثلاً ہوا نکلتے رہنا اور زخم سے خون کا جاری رہنا، تو اس کے پیچھے ایک عذر والے شخص مثلاً ہوا نکلنے والے شخص کی نماز جائز نہ ہوگی۔الجوہرہ۔کیونکہ مقتدی امام کے مقابلہ میں تندرست ہے۔م۔

**لان الصحیح اقوی حالا من المعذور......الخ**

کیونکہ تندرست کا حال معذور کی نسبت سے اقوی ہے۔ف۔تو اقتداء کرنے سے ایسا ہوا کہ تندرست اور صحیح شخص نے اپنی نماز معذور امام کی ضمانت میں دے دی، والشئی الخ اور یہ بات معلوم ہے کہ کوئی چیز بھی اپنے سے اعلی اور افضل کی ضامن نہیں ہوتی ہے۔

**والامام ضامن بمعنی تضمن صلوته صلوة المقتدی......الخ**

حالانکہ امام اپنے مقتدی کی نماز کا ضامن ہوتا ہے۔ف۔جیسا کہ حدیث میں آیا ہے، اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ امام اپنے مقتدی کی نماز کا ذمہ دار یعنی مکلف ہے بلکہ تضمن صلوته صلوة المقتدی اس معنی کے اعتبار سے ہے کہ امام کی نماز مقتدی کی نماز کی متضمن ہے۔ف۔اس لئے امام کی نماز مقتدی کی نماز سے کمزور ہو کر اس کو متضمن نہیں ہو سکتی ہے، لیکن میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ مذکورہ بیان اس بات کا تقاضا نہیں کرتا ہے کہ نماز ناجائز بمعنی باطل ہے بلکہ معنی کراہت ہے، ہاں اگر یہ کہا جائے کہ اس تعلیل کا مطلب یہ ہے کہ عذر کا اعتبار معذور کے حق میں ہے اسی معذور تک ہی حکم رہے گا، جیسا کہ فتح القدیر میں لکھا ہے، لیکن میں مترجم کہتا ہوں کہ معذور کے حق میں نماز کا صحیح ہونا مقتدی کی رائے پر بھی ہے اس لئے جب نماز صحیح ہوئی تو امام کی صحیح نماز شامل ـــــ ہوگی مقتدی کی صحیح نماز کو، اسی لئے یہ مسئلہ ہے کہ اگر کسی مقتدی کو امام کی ایسی کوئی بات معلوم ہوئی جو خود امام کے خیال میں اس کی نماز کے لئے مفسد ہے جیسے کسی عورت چھونا، ذکر کو ہاتھ لگانا وغیرہ، مگر خود امام کو اس کی خبر نہیں ہے تو مقتدی کی نماز اکثر مشائخ کے قول کے مطابق جائز ہوگی، کیونکہ مقتدی کی رائے اور مسلک کے مطابق امام کی نماز جائز ہے، اور اس کے حق میں اسی کی رائے کا اعتبار ہوگا، تو یہ لازم آیا کہ یہی کہا جائے کہ اس کی نماز جائز ہوگی، اور یہی قول اصح ہے، جیسا کہ

المستبین میں ہے۔ ھ۔

اور امام شافعیؒ کے نزدیک اصح قول کے مطابق معذور شخص کے پیچھے تندرست کی نماز جائز ہے، اور امام زفرؒ کا قول بھی یہی ہے کیونکہ اس نے امام کے حکم کی فرمانبرداری کی ہے، جیسا کہ عینی میں ہے، لیکن مکروہ ہونا اظہر ہے، واللہ تعالیٰ أعلم ولایصلی القاری الخ.....اور قاری امی کے پیچھے نہ پڑھے۔ف۔ بقیہ ائمہ کا یہی مذہب ہے۔ مع۔ جس شخص کو ایک آیت بھی یاد ہو وہ ایسے شخص کے پیچھے نہ پڑھے جسے ایک آیت بھی یاد نہ ہو، اسی کو امی کہتے ہیں اور اگر امی کسی گونگے کی اقتداء نہ کرے، کیونکہ امی تحریمہ پر تو قادر ہے۔ المحیط۔ الذخیرہ۔ اور ان سب کا برعکس ہونا جائز ہے۔ ع۔ د۔

ولا المکتسی الخ اور لباس والا ننگے کے پیچھے نماز نہ پڑھے۔ف۔ یعنی جس کا ستر واجب چھپا ہوا ہو وہ ننگے ستر والے کے پیچھے نہ پڑھے۔ لقولہ الخ کیونکہ قاری اور ستر ڈھانپنے والا، امی اور ننگے سے بہتر اور قوی ہے۔

**ویجوز ان یؤم المتیمم المتوضین وهذا عند ابی حنیفة وابی یوسف، وقال محمد لایجوز، لانه طهارة ضروریة والطهارة بالماء اصلیة، ولهما انه طهارة مطلقة، ولهذا لایتقدر بقدر الحاجة، ویؤم الماسح الغاسلین، لان الخف مانع سرایة الحدث الی القدم، وماحل بالخف یزیله المسح، بخلاف المستحاضة، لان الحدث لم یعتبر زواله شرعا مع قیامه حقیقة.**

اور یہ جائز ہے کہ تیمّم کرنے والا امامت کرے وضوء کرنے والوں کی، یہ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے مذہب کے مطابق ہے، لیکن امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ یہ جائز نہیں ہے، کیونکہ تیمّم ضرورت اور مجبوری کی طہارت ہے، جبکہ پانی کی طہارت اصلی ہے، اور ان دونوں یعنی شیخین کے نزدیک تیمّم بھی اصلی طہارت اور مطلقاً طہارت ہے، اس لئے اس تیمّم کو قدر ضرورت تک مقدر نہیں کیا جاتا ہے، اور موزے پر مسح کرنے والا پیر دھونے والے کی امامت کر سکتا ہے، کیونکہ موزہ قدم تک حدث کو اثر کرنے سے منع کرنے والا ہوتا ہے، اور موزے پر جو کچھ لگ جاتا ہے اسے مسح دور کر دیتا ہے، بخلاف مستحاضہ کے یعنی جس کے پیچھے معذور ہونے کی وجہ سے اقتداء جائز نہیں ہے، اس لئے کہ حدث ایسی چیز ہے کہ اس کا زوال شرعاً معتبر نہیں ہوا ہے، حالانکہ وہ حقیقۃً قائم اور موجود ہے۔

## توضیح:- تیمّم کرنے والے کے پیچھے وضوء کرنے والے کی نماز اسی طرح موزوں پر مسح کرنے والے کی پیر دھونے والوں کے پیچھے نماز کا حکم

**ویجوز ان یؤم المتیمم المتوضین وهذا عند ابی حنیفة وابی یوسف......الخ**

ترجمہ سے مطلب واضح ہے وهذا عند ابی حنیفة الخ یہ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا مذہب ہے۔ف۔ جمہور علماء فقہیہ سلف و خلف نیز ائمہ ثلثہ کا قول بھی یہی ہے۔ مع۔ لانه طهارة الخ امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ جائز نہیں ہے کیونکہ تیمّم تو طہارت ضروریہ ہے۔ف۔ یعنی جب پانی کے استعمال پر قدرت نہ ہو اس وقت کے لئے تیمّم کی اجازت ہے، مگر پانی سے طہارت حاصل کرنا تو اصلی ہے۔

**ولهما انه طهارة مطلقة، ولهذا لایتقدر بقدر الحاجة......الخ**

اور شیخین کی دلیل یہ ہے کہ تیمّم طہارت مطلقہ ہے۔ف۔ یعنی جب اس کی ضرورت ہو اس وقت مطلقہ اور مستحاضہ کی طہارت کی طرح وقت کے ساتھ مقید نہیں ہے، اسی لئے تیمّم ضرورت کے وقت تک کے لئے نہیں ہے۔ف۔ بلکہ شراب طہور ہے اگرچہ دس سال تک ہو، اور عمرو بن العاصؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے عمروؓ کو ایک لشکر کا سردار مقرر کر کے روانہ کیا، جب لوگ سفر سے واپس آئے تو آپ نے ان سے سردار عمروؓ کا حال پوچھا، تو لوگوں نے کہا کہ ویسے تو وہ نیک سیرت ہیں مگر

ایک دن انہوں نے ہمیں جنابت کی حالت میں نماز پڑھائی، اس کے بعد رسول اللہ ﷺ نے خود عمروؓ سے پوچھا تو انہوں نے جواب دیا کہ سردی کی رات تھی اور مجھے احتلام ہو گیا تھا اس سے مجھے سخت خطرہ محسوس ہوا کہ اگر میں غسل کروں گا تو مارا جاؤں گا، اس لئے میں نے فرمان الٰہی ﴿لَا تُلْقُوْا بِاَیْدِیْکُمْ اِلَی التَّھْلُکَۃِ﴾ پر عمل کرتے ہوئے تیمم کر کے ان کو نماز پڑھائی، یہ سن کر آپ نے تبسم فرمایا اور کہا ہے کہ یالك من فقیه عمرو بن العاص، اور لوگوں کو دوبارہ نماز پڑھنے کا حکم نہیں فرمایا اس کی روایت ابو دؤد اور بخاری نے تعلیقاً کی ہے اصل یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ جو کہ شیخین کہلاتے ہیں ان کے نزدیک تیمم پانی کا خلیفہ ہے، اور امام محمدؒ کے نزدیک وضو کا خلیفہ ہے، اس کہنے سے شاید امام محمدؒ کی مراد یہ ہو کہ پانی چونکہ افضل ہے اس کے برخلاف نہیں کرنا چاہئے، واللہ تعالیٰ اعلم۔ مع۔ اگر اُمّی یا اخرس (گونگے) نے قاری کے پیچھے نماز نہ پڑھ کر خود تنہا پڑھ لی تو قول صحیح کے مطابق اس کی نماز جائز ہو گی۔ المجمع۔ ت۔

اور اصح یہ ہے کہ فاسد ہو گی، اگر قاری مسجد کے بالکل قریب ہو یا اس کے دروازہ پر ہو ایسی حالت میں اگر اُمّی مسجد کے اندر نماز پڑھ لے تو بالاتفاق جائز ہو گی، اگر قاری کوئی نماز پڑھ رہا ہو اور امی اس کے علاوہ دوسری نماز بلا انتظار پڑھ لے تو بالاتفاق اس کی نماز جائز ہو گی۔ ن۔ اگر کوئی سواری پر سوار ہو کر نماز پڑھ رہا ہو اور پیدل شخص اس کی اقتداء کر کے نماز پڑھ لے تو نماز جائز نہ ہو گی، ایسا تندرست جس نے اپنے کپڑے کی ناپاکی نہیں دھوئی وہ اگر ایسے شخص کی اقتداء کر لے جسے کبھی بھی وضوء باقی نہ رہتا ہو تو نماز صحیح نہ ہو گی، جوامع الفقہ۔ ت۔ اگر قاری نے امی کی اقتداء کر کے نماز شروع کر دی تو اس کی نماز اور اقتدا بھی صحیح نہیں ہو گی اس لئے اگر اسے قہقہہ اور زوردار ہنسی آجائے تو اس کا وضوء نہیں ٹوٹے گا۔ ف۔

اور اگر نفل نماز ہو تو اس کی قضاء لازم نہ آئے گی، یہی قول صحیح ہے، امام محمدؒ نے الاصل میں اس کی تصریح کی ہے۔ المحیط۔ ھ۔ مذکورہ مسائل میں بنیادی بات یہ قاعدہ نکلا کہ اگر امام کا حال مقتدی کے برابر یا اس سے بہتر ہو تو سب کی نماز صحیح ہو گی، اور اگر مقتدی سے گھٹی ہوئی حالت ہو تو امام کی نماز صحیح ہو گی

مگر مقتدی کی فاسد ہو گی۔ المحیط۔ اس قاعدہ سے دو صورتیں مستثنیٰ ہیں کہ امام امی اور مقتدی قاری ہو، یا امام گونگا اور مقتدی امی ہو تو امام کی بھی نماز صحیح نہیں ہے۔ قاضی خان۔ خواہ گونگے کو اپنے پیچھے امی ہونا اور امی کو قاری ہونا معلوم ہو یا نہ ہو، ظاہر الروایہ یہی ہے۔ النہایہ۔ مذکورہ حکم اس وقت ہو گا جب امی نے یا گونگے نے جماعت سے نماز پڑھنے کی نیت کی ہو، اور اگر امی اور گونگا تنہا نماز پڑھیں، تو نماز جائز ہو گی، قول صحیح کے مطابق، جیسا کہ مجمع میں ہے، یا فاسد ہے، قول اصح کے مطابق، جیسا کہ النہایہ میں ہے، مزید گفتگو بعد میں ہو گی۔ م۔

**ویؤم الماسح الغاسلین، لان الخف مانع سرایة الحدث الی القدم......الخ**

اور مسح کرنے والا دھونے والے کی امامت کر سکتا ہے۔ ف۔ یعنی موزوں پر مسح کرنے والا پاؤں دھونے والوں کی امامت کر سکتا ہے۔ م۔ بلاخلاف۔ ع۔ لان الخف الخ کیونکہ موزے حدث کو قدم تک سرایت کرنے سے روکتے ہیں۔ ف۔ اس طرح حدث سے پیروں کی پاکی ختم نہیں ہوتی ہے۔ م۔ اور جو کچھ موزے کے اوپر اثر کیا ہے اسے مسح دور کر دیتا ہے۔ ف۔ اس لئے موزہ والے کی طہارت دھونے والے کی طرح باقی ہے۔ م۔

**بخلاف المستحاضة، لان الحدث لم یعتبر زواله شرعا مع قیامه حقیقة......الخ**

برخلاف مستحاضہ کے یعنی ایسے شخص کے پیچھے جس کے کسی بھی عذر کی وجہ سے اس کی اقتداء جائز نہ ہو، اس لئے کہ حدث ایسی چیز ہے کہ شرعاً اس کے زوال کا اعتبار نہ ہوا اگر وہ حقیقت قائم نہ ہو، ف، کیونکہ معذور کا تو حقیقتاً اپنی جگہ موجود رہتا ہے، تو شریعت نے اس کے حدث کے رہنے کے باوجود اسے معذور سمجھا ہے، ایسی بات نہیں ہے کہ اس کے حدث کو معدوم اور ختم ہو جانے والا سمجھا ہو، جو لوگ معذور کے پیچھے پاک کی اقتداء کو جائز سمجھتے ہیں شاید کہ وہ یہ کہتے ہوں گے کہ اگرچہ حدث حقیقتاً

ختم نہیں ہوا ہے مگر حکماً تو وہ پاک ہے اس لئے اس کی امامت جائز ہے واللہ تعالی اعلم۔م۔ فصد کی پٹی پر اور جبیرہ پر مسح کرنے والا موزہ پر مسح کرنے والے کی طرح ہے۔ الخلاصہ والمحیط۔ ھ ع۔

**ویصلی القائم خلف القاعد و قال محمد لایجوز وھو القیاس لقوۃ حال القائم ونحن ترکناہ بالنص وھو ما روی ان النبی علیہ السلام صلی اخر صلاتہ قاعدا والقوم خلفہ قیام و یصلی المؤمی خلف مثلہ لاستوائھما فی الحال الا ان یؤمی المؤتم قاعد او الامام مضطجعاً لان القعود معتبر فیثبت بہ القوۃ.**

ترجمہ:۔اور کھڑا ہو کر پڑھنے والا بیٹھ کر پڑھنے والے کے پیچھے پڑھ سکتا ہے، اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ جائز نہیں ہے، اور قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے، کیونکہ کھڑا ہونے والے بیٹھنے والے کے مقابلہ میں بہتر اور قوی حالت میں ہے، اور ہم نے اس قیاس کو نص موجود ہونیکی وجہ سے ترک کر دیا ہے، اور وہ یہ ہے مروی ہے کہ رسول اللہ علیہ ﷺ نے اپنی آخری نماز بیٹھ کر ادا فرمائی جبکہ پیچھے سب لوگ کھڑے ہوئے تھے، اور اشارہ کرنے والا اپنے جیسے کے پیچھے پڑھ سکتا ہے، کیونکہ دونوں ایک ہی حال کے ہیں، مگر یہ کہ بیٹھ کر اشارہ کرتا ہو اور امام لیٹے ہوئے اشارہ کرتا ہو (تو یہ جائز نہ ہوگا) کیونکہ قعود معتبر رکن ہے تو اس کی وجہ سے مقتدی کو قوت حاصل ہوتی ہے۔

## توضیح:۔ کھڑے ہو کر پڑھنے والے کی نماز بیٹھ کر پڑھنے والے کے پیچھے حدیث سے دلیل، اشارہ کرنے والے کی نماز اسی جیسے کے پیچھے پڑھنے کا حکم

**ویصلی القائم خلف القاعد و قال محمد لایجوز وھو القیاس لقوۃ حال القائم......الخ**

کھڑا ہونے والا بیٹھنے والے کے پیچھے پڑھ سکتا ہے۔ف۔ یعنی ایسے بیٹھ کر پڑھنے والے کے پیچھے جو رکوع و سجدہ کر سکتا ہو کیونکہ اشارہ کرنے والے کے پیچھے جائز نہیں ہے۔فع۔ وقال محمد الخ اور امام محمدؒ نے کہا ہے کہ قاعد کے پیچھے قائم کی اقتداء جائز نہیں ہے، اور قیاس بھی یہی ہے کیونکہ قائم کا حال قاعد سے قوی ہے۔ف۔ بلکہ حدیث میں ہے کہ واذا صلیٰ جالساً فصلوا جلوساً، یعنی جب امام بیٹھ کر پڑھے تو تم بھی بیٹھ کر پڑھو۔م۔

**ونحن ترکناہ بالنص وھو ما روی ان النبی علیہ السلام صلی اخر صلاتہ قاعدا......الخ**

اور ہم نے قیاس کو نص کے مقابلہ میں ترک کر دیا ہے وھو الخ اور وہ نص یہ ہے جو مروی ہے کہ نبی کریم علیہ ﷺ نے اپنی آخری نماز بیٹھ کر پڑھی۔ف۔ یعنی سب سے آخر ظہر کی نماز اتوار کے دن پڑھی والقوم الخ اور قوم آپ کے پیچھے کھڑی تھی۔ف۔ اس طرح سے کہ حضرت ابو بکرؓ جو پہلے سے نماز پڑھا رہے تھے رسول اللہ علیہ ﷺ کی اقتداء کرنے گئے اور باقی لوگوں نے ابو بکرؓ کی اقتداء کی، پھر دوشنبہ کی صبح کی نماز آپ نے ابو بکرؓ کے پیچھے پڑھی ہے جیسا کہ بیہقی نے تصریح کے ساتھ بیان کیا ہے، اور دونوں حدیثیں صحیحین میں موجود ہیں، بخاریؒ نے اپنی اسناد شیخ حمیدیؒ سے نقل کی کہ حدیث اذا صلی جالسا فصلوا جلوسا منسوخ ہے کیونکہ رسول اللہ علیہ ﷺ کا آخری فعل وہی تھا جو ابھی ذکر کیا گیا ہے۔م۔ مشائخ نے اس بات کی تصریح فرمائی ہے کہ اگر بیمار کسی رکن پر کھڑے ہونے پر قادر ہو اگر تکبیر تحریمہ کے کہنے تک وہ کھڑا ہو سکتا ہو تو اس پر لازم ہے کہ اتنا کھڑا ہو کر ادا کرلے، اور نص مذکور سے یہی بات ظاہر ہوتی ہے کہ رسول اللہ علیہ ﷺ نے کھڑے ہو کر ہی وہ تکبیر کہی ہو، اس لئے دلیل کے اعتبار سے یہی قوی ہے کہ ایسے امام کے پیچھے کھڑے ہو کر پڑھنا جائز ہے جس نے کھڑے ہو کر تحریمہ باندھ کر قعود کیا ہو، اور امام احمدؒ کا مذہب یہی ہے۔ مختصر۔ الفتح سے، اس طرح دونوں روایتوں میں توفیق کی بہتر صورت یہ ہوگی کہ حدیث اذا صلی جالساً الخ اس وقت ہے جبکہ امام نے بیٹھ کر تحریمہ باندھا ہو تو لوگ بھی بیٹھ جائیں، اس صورت میں منسوخ نہیں ہے، اچھی طرح سمجھ لو۔ واللہ اعلم۔م۔

پھر یہ جو بیان کیا گیا ہے کہ لوگ نماز میں حضرت ابو بکرؓ کی اقتداء کرتے تھے، اس کے معنی یہ ہوں گے کہ حضرت ابو بکرؓ رسول اللہ ﷺ کے بغل میں تھے اس لئے یہ رسول اللہ ﷺ کی آواز لوگوں کو مکبر کی حیثیت سے سناتے تھے، درایہ میں لکھا ہے کہ اس سے یہ مسئلہ معلوم ہوا کہ عیدین اور جمعہ کی نماز میں جو لوگ مکبر بن کر لوگوں کو سناتے ہیں وہ جائز ہے، یعنی صحیح طریقہ سے ضرورت کے مطابق سنانا، ورنہ ہمارے زمانہ میں لوگ گلے پھاڑ کر ضرورت سے زیادہ آواز سے اور اللہ اور اکبر دونوں کے ہمزہ کو خوب کھینچ کر کہتے ہیں تو یہ بات بعید نہیں ہے کہ ضرورت سے زیادہ آواز نکالنا اور چلانا ہوا جس سے نماز فاسد ہو جائے۔ فتح القدیر سے مختصر، پھر اسی بات کی بھی تصریح موجود ہے کہ حضرت ابو بکرؓ رسولؐ برابر تھے اور باقی صفیں پیچھے تھیں، تو شاید اسے عذر پر محمول کیا گیا ہو، کیونکہ ابو بکرؓ نماز پڑھا رہے تھے کہ رسول اللہ ﷺ نے تشریف لا کر امامت فرمائی ورنہ مشائخ نے اسی طرح پڑھانے کو بالاتفاق مکروہ کہا ہے، اس سے یہ مسئلہ معلوم ہوا کہ اگر امام نماز پڑھا رہا ہو اور اس سے اعلی شخص آکر پہلے امام کا امام بن جائے بشرطیکہ رکعت پوری نہ ہوئی ہو تو نماز صحیح ہو گی مگر میں مترجم نے یہ جزئیہ کسی کتاب میں نہیں دیکھا ہے۔ م۔

**و یصلی المؤمی خلف مثله لاستوائهما فی الحال الا ان یؤمی......الخ**

اور اشارہ کرنے والا اپنے جیسے اشارہ کرنے والے کے پیچھے نماز پڑھ سکتا ہے۔ ف۔ اگرچہ امام بیٹھ کر اشارہ کرتا ہو اور مقتدی کھڑے ہو کر اشارہ کرتا ہو، کیونکہ اس طرح کھڑا ہونا رکن نہ رہا بلکہ اسے چھوڑ کر بیٹھ جانا ہے اولیٰ ہے۔ التمرتاشی۔ عف۔ لہذا جائز ہے۔ لاستوائهما الخ کیونکہ حالت میں امام و مقتدی دونوں برابر ہیں۔ ف۔ جبکہ حالت ہی برابری کا اعتبار ہے، جیسا کہ المحیط میں ہے الا ان یومی الخ مگر یہ کہ مقتدی بیٹھ کر اشارہ کر سکتا ہو، اور امام لیٹے لیٹے۔ ف۔ تو اقتداء جائز نہیں ہے۔ المحیط۔ یہی مذہب مختار ہے۔ التبیین اور تمرتاشیؒ کا قول مختار نہیں ہے، کیونکہ یہ تو تینوں اماموں کے قول کے مطابق علی الاصح جائز ہے۔ مع۔ لان القعود الخ کیونکہ یہ قعود رکن معتبر ہے جس کی وجہ سے مقتدی کو قوت ثابت ہو گی، اور اسکا حال اقوی ہو گا لہذا ایسے مقتدی کے لئے ایسے امام کی اقتداء جائز نہ ہو گی۔ م۔

**ولایصلی الذی یرکع ویسجد خلف المؤمی، لان حال المقتدی اقوی، وفیه خلاف زفرؒ، ولایصلی المفترض خلف المتنفل، لان الاقتداء بناء ووصف الفریضة معدوم فی حق الامام، فلایتحقق البناء علی المعدوم، قال ولامن یصلی فرضا خلف من یصلی فرضا آخر، لان الاقتداء شرکة وموافقة فلابد من الاتحاد.**

ترجمہ:- اور وہ شخص جو رکوع اور سجدہ کر سکتا ہو اشارہ کرنے والے پیچھے نماز نہ پڑھے، اس لئے کہ مقتدی کا حال اس کے امام سے بہتر ہے، اس مسئلہ میں امام زفرؒ کا اختلاف ہے، اور فرض پڑھنے والا بھی نفل پڑھنے والے کے پیچھے نہ پڑھے، اس لئے کہ اقتداء کرنا بناء ڈالنا ہے جبکہ امام کے حق میں فرضیت کا وصف معدوم ہے، اس لئے معدوم شئی پر بناء کرنا متحقق نہ ہو گا، اور وہ شخص بھی نہیں اقتداء کر سکتا ہے جو کوئی فرض نماز پڑھتا ہو ایسے شخص کی جو دوسرا فرض پڑھ رہا ہو، کیونکہ اقتداء کے معنی میں شرکت اور موافقت دونوں ہی چاہیے، اس لئے اتحاد ضروری ہوا۔

## توضیح:- رکوع و سجود کرنے والے کی نماز اشارہ کرنے والے کے پیچھے اور فرض نماز پڑھنے والے کی نفل نماز پڑھنے والے کے پیچھے پڑھنے کا حکم

**ولایصلی الذی یرکع ویسجد خلف المؤمی، لان حال المقتدی اقوی......الخ**

ترجمہ سے مطلب واضح ہے، لان حال المقتدی اس لئے کہ مقتدی کا حال اقوی ہے۔ ف۔ امام کے مقابلہ میں وفیه خلاف الخ اور اس مسئلہ میں امام زفرؒ کا اختلاف ہے۔ ف۔ کہ ان کے نزدیک جائز ہے، جیسے امام شافعیؒ کا قول ہے۔ ع۔ اگر امام بیٹھ کر رکوع و سجدہ کرتا ہو اور اس کے پیچھے کچھ لوگ کھڑے ہو کر اشارہ سے رکوع اور سجدہ کرتے ہوں تو بھی جائز ہے، اور اگر امام بھی

اشارہ سے رکوع وسجدہ کرتا ہو تو بھی جائز ہے، اگر امام کھڑا ہو کر رکوع و سجود سے نماز پڑھتا ہو اور پیچھے کچھ لوگ بھی اسی طرح پڑھتے ہوں، اور کچھ لوگ بیٹھ کر رکوع وسجدہ کرتے ہوں، اور کچھ اشاہ سے رکوع وسجدہ کرتے ہوں، اور کچھ لیٹے ہوئے اشارہ سے ادا کرتے ہوں تو سب کی نماز جائز ہے۔ الذخیرہ۔ ع۔

**ولایصلی المفترض خلف المتنفل......الخ**

فرض پڑھنے والا نفل پڑھنے والے کے پیچھے نہ پڑھے۔ ف۔ یہی امام مالکؒ کی بھی روایت ہے، اور امام احمدؒ کی روایت بھی یہی ہے ان کے مذہب میں اکثر اصحاب کا یہی مختار مسلک ہے، اور یہی قول سعید بن المسیب، نخعی، زہری، حسن، ابو قلابہ و یحییٰ بن سعید الانصاری اور مجاہد کا قول ہے اور ایک روایت میں طاؤس کا بھی قول ہے۔ م۔

**لان الاقتداء بناء ووصف الفریضة معدوم فی حق الامام، فلایتحقق البناء علی المعدوم......الخ**

کیونکہ اقتداء کرنا بنا ڈالنا ہے۔ ف۔ یعنی یہ ایک وجودی چیز ہے یعنی شئی معدوم نہیں ہے، اس لئے فرض میں اقتداء کرنے کے معنی یہ ہوئے کہ مقتدی اپنے فرض کو امام کے فرض میں اقتداء کے طور پر بنیاد بنائے **ووصف الفریضة الخ** حالانکہ امام کے حق میں فرضیت کی صفت نہیں پائی جارہی ہے۔ ف۔ کیونکہ وہ نفل پڑھ رہا ہے، اس لئے اقتداء کے وصف کو کس موجود چیز سے ملائے گا، **فلایتحقق الخ** اس لئے معدم پر بناء کرنا ثابت نہ ہوگا۔ ف۔ اس کا حاصل یہ نکلا کہ فرض پڑھنے والا کسی غیر فرض پڑھنے والے یعنی نفل پڑھنے والے کے پیچھے اقتداء نہ کرے۔

**ولامن یصلی فرضا خلف من یصلی فرضا آخر، لان الاقتداء شرکة وموافقة فلابد من الاتحاد......الخ**

ایک فرض پڑھنے والا کسی ایسے شخص کی اقتداء نہ کرئے جو اس کے علاوہ دوسرا فرض پڑھ رہا ہو۔ ف۔ کیونکہ مقتدی میں اگرچہ امام کے فرض کا وصف پایا جارہا ہے مگر دونوں میں موافقت نہیں ہے کہ مثلاً مقتدی عصر کا فرض پڑھتا ہے اور امام ظہر کا فرض پڑھ رہا ہے، **لان الاقتداء الخ** کیونکہ اقتداء میں شرکت اور موافقت دونوں پائی جاتی ہیں۔ ف۔ کہ صرف شرکت نماز کے افعال میں نہیں ہے **فلا بد الخ** اس لئے اتحاد کا ہونا بھی ضروری ہوا۔ ف۔ یعنی فرض نماز میں متحد ہونا تاکہ تحریمہ میں شرکت اور افعال میں موافقت پائی جائے، اور امام مقتدی کی طرف سے ضامن بنے اس طرح سے کہ مقتدی کی نماز اسی وقت صحیح ہو جبکہ امام کی بھی نماز صحیح ہو۔ م۔

حاصل یہ ہوا کہ دونوں کی نمازوں کا متحد ہونا شرط ہے اس لئے اقتداء صحیح ہوگی ورنہ نہیں پس ظہر کی نماز پڑھنے والے کی اقتداء عصر کی نماز پڑھنے والے کے پیچھے یا آج کی ظہر کی نماز پڑھنے والے کے پیچھے کل ظہر کی نماز پڑھنے والے کی اقتداء یا جمعہ پڑھنے والے کے پیچھے ظہر پڑھنے والے کی قضایا ان سب کا برعکس جائز نہ ہوگی۔ محیط السرخسی۔ ع۔ اور یہی امام مالکؒ اور احمدؒ کا قول ہے۔ ف۔ نذر کی نماز پڑھنے والے کی اقتداء دوسرے نذر کی نماز پڑھنے والے کے پیچھے جائز نہیں ہے مگر اس صورت میں جائز ہے جبکہ دونوں کی نذر بالکل متحد ہو رہی ہو۔ محیط اسرخسی، اور اگر دو مردوں میں سے ہر ایک نے دو رکعت نفل پڑھنے کی قسم کھائی تو ہر ایک کی اقتداء دوسرے کے پیچھے جائز ہے۔ المحیط السرخسی۔ کیونکہ اس جگہ ان کا مقصد قسم پورا ہونا ہے، اس وجہ سے وہ نماز نفل ہی کی حیثیت سے رہ گئی ہے، اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ ایک قسم کھانے والے کی اقتداء دوسرا قسم کھانے والا کر سکتا ہے۔ ف۔ اسی بناء پر اگر کوئی قسم کھانے والا نذر مان کر پوری کرنے والے کی اقتداء کرے تو نماز جائز ہوگی اور اس کا برعکس ہونے سے جائز نہ ہوگی۔ محیط السرخسی۔

اور طواف کے بعد جو دو رکعتیں پڑھی جاتی ہیں اس میں اس نماز کا سبب طواف ہوا اور ہر ایک کا طواف دوسرے کے طواف سے علیحدہ ہوتا ہے اس لئے طواف کی نماز میں ایک دوسرے کی اقتداء کرے تو نماز جائز نہ ہوگی۔ ف۔ اگر نفل پڑھنے میں دو آدمی شریک ہوئے، اور امام کے فساد کی وجہ سے دونوں کی نماز فاسد ہوگئی اب اگر اس کی قضاء کرتے وقت ان میں سے ایک دوسرے کی

اقتداء کرے تو نماز جائز ہوگی، اور اگر دونوں اپنی نماز نفل تنہا پڑھ رہے تھے پھر ایک نے اپنی نماز فاسد کر دی اس کے بعد اس کی قضاء کی نیت سے پڑھتے وقت ایک دوسرے کی اقتداء کرے تو نماز جائز نہ ہوگی۔ محیط السرخسی۔ اور یہ لوگ کسی نذر ادا کرنے والے کے پیچھے بھی نہیں پڑھ سکتے ہیں، اگر دو مردوں نے ظہر کی نماز پڑھنی چاہی اور ایک نے دوسرے کی امامت کی مگر دونوں نے ہی امامت کی نیت کی، اقتداء کی نیت کسی نے نہیں کی تو دونوں کی نماز جائز ہوگی اور اس وقت یہ سمجھا جائے گا کہ ہر ایک نے تنہا نماز ادا کی ہے، اور اگر ہر ایک نے دوسرے کی اقتداء کی نیت کی تو نماز فاسد ہوگی۔ف۔ محیط السرخسی۔

اگر ظہر کے بعد کی سنتیں پڑھنے والے نے ایسے شخص کی اقتداء کی جو ظہر سے پہلے کی سنت پڑھتا ہو تو یہ اقتداء جائز ہوگی۔ الخلاصہ۔ اگر عشاء کے بعد کی سنت پڑھنے والا ایسے شخص کی اقتداء کرے جو تراویح پڑھ رہا ہو تو یہ اقتداء جائز ہوگی۔ فع۔ اور ایسے دو شخص جو وتر کی نماز جماعت سے پڑھ رہے ہوں مگر ایک ابو حنیفہؒ کے خیال کا تابع ہو اور دوسرا صاحبین کا تابع ہو، یعنی ایک واجب اور دوسرا سنت مانتا ہو، پھر بھی نماز صحیح ہوگی۔ ع۔ ھ۔ باب الوتر میں مزید تفصیل آئے گی۔ م۔ الحاصل اتحاد شرط ہے، اسی لئے فرض پڑھنے والے کی اقتداء نفل پڑھنے والے کے پیچھے یا ایک فرض پڑھنے والے کی اقتداء دوسرے فرض پڑھنے والے کے پیچھے جائز نہ ہوگی۔ م۔

**وعند الشافعي يصح في جميع ذلك، لان الاقتداء عنده اداء على سبيل الموافقة، وعندنا معنى التضمن مراعي.**

ترجمہ:۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک مذکورہ تمام صورتوں میں اقتداء صحیح ہوگی، کیونکہ ان کے نزدیک موافقت کی صورت میں اداء صحیح ہوتی ہے، اور ہمارے نزدیک تضمن کے معنی کی رعایت بھی ضروری ہے۔

## توضیح:۔ امام شافعیؒ کا مسلک اور ان کی دلیل نیز امام ابو حنیفہؒ کی دلیل

**وعند الشافعي يصح في جميع ذلك، لان الاقتداء عنده اداء على سبيل الموافقة......الخ**

اور امام شافعیؒ کے نزدیک ان تمام صورتوں میں اقتداء درست ہے۔ف۔ یعنی اس صورت میں جبکہ مقتدی رکوع و سجود کرتا ہو اور امام اشارہ کرتا ہو اور دونوں میں مقتدی فرض ادا کرنے والے ہوں لان الاقتداء الخ کیونکہ امام شافعیؒ کے نزدیک ایک کا دوسرے کے موافق ادا کرنا۔ف۔ یعنی صرف اعمال میں موافقت ہو، گویا ان کے نزدیک ہر شخص اپنی نماز تنہا ادا کرتا ہے اور جماعت میں صرف اتنی شرکت ہے کہ وہ جو بھی عمل کرتے ہیں ان کی ادائیگی میں ایک ساتھ ہوتے ہیں۔

**وعندنا معنى التضمن مراعي......الخ**

اور ہمارے نزدیک اس میں تضمن کے معنی کا بھی لحاظ ہے۔ف۔ یعنی ہمارے نزدیک اعمال کی موافقت کے ساتھ اتنی بات کا اور بھی لحاظ ہوتا ہے کہ مقتدی کی نماز امام کی نماز کے ضمن میں ہے، اسی بناء پر امام کی نماز فاسد ہونے سے مقتدی کی نماز بھی فاسد ہوگی

اور امام کی نماز عمدہ ہونے کی وجہ سے اس کی بھی نماز عمدہ ہو جائے گی، جو اگر تنہا پڑھتا تو بالکل ناقص اور بھدی ہوتی، امام کے ضامن ہونے کی دلیل حضرت ابو ہریرہؓ کی وہ حدیث ہے جس میں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے **اَلْاِمَامُ ضَامِنٌ وَالْمُؤَذِّنُ مُؤتمن** الخ ابوداؤد و ترمذی نے اسی کی روایت کی ہے، اور بھی ایک صحیح حدیث ہے جس کا بیان آئندہ ہوگا، بالاجماع اس مذکورہ کے معنی یہ نہیں ہیں کہ پوری قوم کی نمازوں کا کفیل و ذمہ دار وجوب اور اداء ہر چیز میں امام ہے، کیونکہ خود ہر شخص پر نماز فرض ہے تو یہ ضمانت نماز کے صحیح اور فاسد ہونے کے بارے میں ہوئی۔

پھر امام شافعیؒ کا اس مسئلہ میں یہ استدلال کہ فرض پڑھنے والے کی نماز نفل پڑھنے والے کے پیچھے وہ حدیث ہے جس میں معاذؓ

عشاء کی نماز میں سورہ بقرہ کی طویل قرأت کرتے اور کسی نمازی نے شکایت کی تو رسول اللہ علیہ نے معاذؓ کو ملامت کی کہ کیا فتنہ برپا کرنا چاہتے ہو اور اوسط سورتیں مفصلات میں متعین کر دیں، صحیحین میں حضرت جابرؓ سے روایت ہے کہ معاذؓ عشاء کی نماز رسول اللہ علیہ کے ساتھ پڑھ کر اپنی قوم میں واپس جاکر ان کو بھی نماز پڑھاتے تھے، اس میں مسلم کے الفاظ ہیں، اور بخاری میں اس طرح ہے کہ واپس جاکر ان کو فرض نماز پڑھاتے، استدلال کی وجہ یہ ہے کہ یہ پہلے فرض پڑھ کر آئے پھر امامت کرتے تو ظاہر کہ اس وقت نفل ہی کی نیت کرتے ہوں گے، جبکہ قوم فرض ہی پڑھتی تھی، اس طرح متنفل کے پیچھے مفترض کی نماز ثابت ہو گئی، لیکن معلوم ہونا چاہئے کہ یہ نص خلاف قیاس ہے اس لئے اسے اسی موقع کے لئے منحصر کر دینا چاہئے۔

اسی طرح دوسری روایت ایک اعرابی کی بھی ہے جس کے بارے میں رسول اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ کوئی اس پر صدقہ کردے تو ایک صحابی نے اس کو نماز پڑھادی تو یہ عین فرض نماز میں ہے، اس سے اس بات کا ثبوت نہیں ہوتا ہے کہ اگر کوئی تراویح پڑھتا ہو یا کوئی شخص چار رکعت نفل پڑھتا ہو تو اس کے پیچھے ایک شخص عشاء کی فرض نماز ادا کر لے، کیونکہ اداء نماز کی جماعت بغیر نیت اور نماز واحد کے ثابت نہیں ہوئی ہے۔

اس استدلال میں ہمارے علماء نے اس طرح بحث کی ہے کہ حدیث اس لئے بیان نہیں کی گئی ہے کہ نفل کے پیچھے فرض نماز کی اقتداء صحیح ہے بلکہ اس کے بیان کرنے کا مقصد تو یہ ہے کہ یہ بتادیا جائے کہ امام کو مقتدیوں کی رعایت کئے بغیر طویل قرأت ممنوع ہے، جیسے معاذؓ کرتے اور اسی لئے انہیں منع کیا گیا، پھر ہمارے علماء نے کہا کہ حضرت معاذ کا ایسا کرنا کیا رسول اللہ علیہ کے علم میں تھا بھی یا نہیں، پھر اگر رسول اللہ علیہ کو ایسا کرنا معلوم تھا تو کیا آپ نے مقرر فرمایا تھا یا نہیں پھر مقرر کرنا کیا قوم کی لاعلمی کی وجہ سے تھا یا علم کے ساتھ تھا، پھر اگر حدیث اسی مقصد کے لئے ہوتی تو وہ خلاف قیاس ہوتی وہاں پر قیاس ترک کر دیا جاتا جیسا کہ اماؔ بیٹھا ہو اور مقتدی کے کھڑے ہونے کی صورت میں کہا گیا ہے، چونکہ حدیث کا مقصود یہ نہیں ہے بلکہ حدیث سے اشارۃً سمجھا گیا ہے، اور وہ بھی اس طرح کہ جب رسول اللہ علیہ کو حضرت معاذؓ کے طول قرأت کا علم ہوا تو آپ نے ان کو مختصراً قرأت کا حکم دیا، اس سے یہ معلوم ہوا کہ آپ نے انہیں دونوں جگہ نماز پڑھانے سے منع فرمایا، اب اس میں گفتگو اس طرح ہوتی ہے کہ منع کرنا اگرچہ اس روایت میں مذکور نہیں ہے مگر بہت ممکن ہے کہ آپ نے انہیں اس بات سے بھی منع فرمادیا ہو، کیونکہ دوسری روایت سے ثابت ہے کہ معاذؓ کی شکایت جس نمازی نے کی تھی ان کا نام سلیمؓ ہے، ان سے ہی روایت ہے کہ ہم نے رسول اللہ علیہ کے پاس جاکر عرض کیا کہ ہم لوگوں کے سوجانے کے بعد معاذؓ ہمارے پاس آتے ہیں اور ہم دن بھر کام کر کے تھکے ہوئے رات میں سو جاتے ہیں، اور اس وقت وہ آکر اذان دیتے ہیں تو ہم اٹھ کر نماز کو جاتے ہیں پھر وہ طویل نماز ہمیں پڑھاتے ہیں، یہ سن کر رسول اللہ علیہ ان کو فرمایا کہ تم فتنہ برپا کرنے والے نہ بنو، یا تو میرے ساتھ نماز پڑھو یا اپنی قوم کو مختصر نماز پڑھاؤ، اس کی روایت احمدؒ نے کی ہے۔

شیخ الاسلام عینیؒ اور ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ یہ روایت اس بات کی دلیل ہے کہ ان کا اس طرح پڑھنے کا علم رسول اللہ علیہ کو نہیں تھا، اسی لئے آپ نے دو باتوں میں سے ایک کے کرنے کی اجازت دی کہ وہ یا تو آپ کے ساتھ پڑھیں پھر قوم کے ساتھ نہ پڑھیں، یا قوم کی امامت کریں تو میرے ساتھ نہ پڑھیں، پس حقیقت اور مقصد کلام تو اس بات سے منع کرنا ہے کہ معاذؓ جب آپ کے ساتھ پڑھیں تو قوم کی امامت نہ کریں، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ قوم کی شکایت ظاہراً یہ تھی کہ اول تو معاذؓ آپ کے ساتھ نماز پڑھ کر اتنی دیر سے جاتے ہیں کہ ہم لوگ دن کے تھکے ماندے سو جاتے ہیں اور اس پر یہ زیادتی کہ ہمارے جمع ہونے کے بعد طویل قرأت کرتے ہیں، اس کے جواب میں رسول اللہ علیہ نے معاذؓ کو جو کچھ فرمایا اس کے معنی میں یہ دو احتمال نکلتے ہیں کہ (ا) میرے ساتھ نماز پڑھو اور قوم کی امامت چھوڑ دو، اور اگر نہیں چھوڑتے اور امامت بھی کرتے ہو تو تخفیف کرو، لیکن یہ معنی ایک قسم کے مجازی معنی ہوئے، اس کے علاوہ اس معنی کی وجہ سے قوم کی ایک شکایت دور نہ ہوئی یعنی حضرت معاذ کا عشاء پڑھ کر

دیر سے جانا (۲) دوسرے معنی یہ بھی ہیں کہ یا تو تم میرے ساتھ نماز پڑھو اور امامت چھوڑ دو، یا امامت کرتے ہو تو تخفیف کرو، اور یہی حقیقی معنی ہیں، اور اس جامع کلام میں دونوں باتیں آگئیں یعنی یہ کہ میرے ساتھ پڑھو تو امامت چھوڑ دو، دوسرے یہ کہ امامت کرو تو بھی تخفیف کے ساتھ کرو، اس صورت میں قوم کی دونوں شکایتیں دور ہو گئیں۔

اس میں اگر یہ احتمال نکالا جائے کہ اس میں احتمال تو اس بات کا بھی ہے کہ امامت چھوڑنے کا حکم اس وجہ سے ہو کہ عشاء پڑھ کر جانے تک تھکی ہوئی قوم انتظار نہیں کر سکتی ہے، ورنہ اگر متصل کے پیچھے مفترض کی نماز صحیح نہ ہوتی تو صاف طریقہ سے منع کر دینا چاہئے تھا، اور جب منع نہیں کیا تو اس سے جائز ہونا ثابت ہو گیا، اس کا جواب یہ ہے کہ منع کرنے کی دو صورتیں ہیں (۱) بات اپنے پیش نظر رکھ کر صاف طریقہ سے کی جائے مثلاً چونکہ نفل پڑھنے والے کے پیچھے فرض پڑھنے والے کی نماز نہیں ہوتی ہے اس لئے تمہاری قوم کی نماز تمہارے پیچھے نہ ہوگی کہ تمہاری نماز نفل اور ان کی نماز فرض ہو گی اس لئے تم امامت نہ کرو، ظاہر ہے کہ اس طرح کہنے سے کلام کافی طویل ہو جاتا ہے، جبکہ رسول اللہ ﷺ کی بڑی خصوصیت یہ ہے کہ آپ کو جوامع الکلم عنایت ہو گئے تھے یعنی چند الفاظ میں بڑا سے بڑا مطلب ادا کر دینا، پس آپ نے مختصر سے الفاظ میں منع بھی فرما دیا، معاذؓ کے متعلق مقاصد اور قوم کے مطالب انہیں چند الفاظ میں ادا بھی کر دیا، کیونکہ جب آپ نے یہ فرمایا کہ یا میرے ساتھ پڑھو، یعنی پھر قوم کی امامت نہ کرو، تو اس سے دونوں مطلب نکل آئے کہ اس کام سے منع بھی کر دیا اور معاذؓ کو اجازت بھی دیدی کہ چاہیں تو آپ کے ساتھ ہی نماز پڑھتے رہیں۔

حق یہ ہے کہ منع تو موجود ہے لیکن سوال یہ ہے کہ اس میں منع کی علت کیا تھی، کیا یہ علت تھی نفل پڑھنے والے کے پیچھے فرض پڑھنا جائز نہیں ہے یا یہ علت نہ تھی تو بظاہر یہی بات ہے کہ یہ علت نہ تھی، جبتک کہ کسی دوسری سے مفترض کا متنفل کی اقتداء ثابت نہ ہو جائے۔

اب اگر یہ کہا جائے کہ اگر ناجائز ہوتا تو خود ہی قوم کو پڑھی ہوئی تمام نمازوں کے اعادہ کا حکم فرما دیتے، جواب یہ ہے کہ اس نص و اس سوال سے کوئی تعلق ہی نہیں ہے، کیونکہ اس کے واسطے تو اس کا بیان ہی نہ ہوا تھا، بلکہ اس کی اصل غرض لمبی قرأت سے منع کرنا ہے، اسی لئے علماء نے کہا ہے کہ نفس روایت سے امام شافعیؒ کا استدلال نہیں ہے بلکہ اس روایت میں معاذؓ کو منع کرنا ذکر نہیں کیا گیا ہے اس لئے اس سے جواز کا حکم ثابت ہوا، پس جب ہم نے دوسری روایت سے منع کرنا ثابت کر دیا تو استدلال جاتا رہا، اور علماء نے اس کا دوسرا جواب یہ دیا ہے کہ شاید معاذؓ کے پیچھے نفل کی نیت سے نماز پڑھتے ہوں کیونکہ نیت کا حال تو دوسرے کو معلوم نہیں ہو سکتا ہے، اس احتمال کو اس طرح ختم کیا گیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے پیچھے فرض نماز پڑھنے کی فضیلت کو چھوڑ کر وہ نفل نماز کیوں پڑھتے، پھر فرض نماز کو قوم کے ساتھ کیوں ادا کرتے کہ اس طرح بڑی فضیلت کو چھوڑ کر چھوٹی فضیلت حاصل کرنا ان سے بعید ہے۔

شیخ تقی الدین شافعیؒ نے اس کا جواب اس طرح دیا ہے کہ ایسا سوچنا وہمی بات ہے کیونکہ اپنی قوم کے ساتھ فرض کی ادائیگی بھی تو رسول اللہ ﷺ کے حکم اور آپ کی فرمانبرداری کی وجہ سے تھی اور یہ بھی ایک بڑی فضیلت ہے، اور اگر وہم مذکور کا خیال ہو تو لازم آتا ہے مدینہ منورہ اور اس کے آس پاس کی تمام مسجدوں کے ائمہ پر بھی یہی اعتراض کیا جائے کہ انہوں نے حضور کی اقتداء چھوڑ کر علیحدہ فرائض ادا کئے ہیں، کہا گیا ہے کہ امام شافعیؒ نے اس حدیث کی روایت میں کہا ہے کہ ھی لہ تطوع و لھم فریضۃ، یعنی معاذؓ جو قوم کو نماز پڑھاتے ہیں وہ معاذؓ کے لئے تو نفل ہوتی ہے مگر قوم کے لئے فرض ادا ہوتی ہے، اس سے یہ بات صراحۃ معلوم ہوئی کہ معاذ کی فرض نماز وہی ہوتی ہے جو رسول اللہ ﷺ کے ساتھ پڑھتے تھے، شیخ تقی الدینؒ وغیرہ نے اس کا رد کرتے ہوئے کہا ہے کہ یہ جملہ حدیث کا نہیں ہے بلکہ کسی راوی نے بڑھایا ہے، اور چونکہ تمام راویوں نے ذکر نہیں کیا ہے صرف شافعیؒ (اپنی) روایت میں ذکر کرتے ہیں اس سے یہ گمان ہوتا ہے کہ اس جملہ کو امام شافعیؒ نے اپنے اجتہاد سے بڑھایا ہو۔

عینیؒ نے لکھا ہے کہ ابن قدامہ حنبلی اور ابن تیمیہ حرانی حنبلی نے کہا ہے کہ امام احمدؒ نے اس جملہ کو ضعیف کہا ہے، ایک اور وہ حدیث جابرؓ جس میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے غزوہ ذات الرقاع میں لشکر کے ایک حصہ کو نماز خوف کی دو رکعتیں پڑھائیں، پھر دوسرے حصہ کو بھی دو رکعتیں ہوئیں، اور صلوۃ المسافر کی ہمارے نزدیک دو ہی رکعتیں ہوتی ہیں اس طرح رسول اللہ ﷺ نے پہلے گروہ کو فرض کے طور پر نماز پڑھائی جبکہ دوسری جماعت کی نفل کی حیثیت سے پڑھائی ہے، اگرچہ امام شافعیؒ کے نزدیک کل فرض ہیں۔

طحاویؒ نے جواب دیا ہے کہ یہ اس وقت کی بات ہے جب ایک فرض کو دوبار بھی پڑھنا جائز تھا، پھر اس دعویٰ کو اسناد کے ساتھ ذکر کیا ہے کہ لوگ ابتدائے اسلام میں ایک فرض کو دوبار پڑھ لیتے تھے یہانتک کہ اس کی ممانعت کردی گئی، اور ایسا ہی مہلب نے بھی ذکر کیا ہے، پھر یہ حکم حضرت ابن عمرؓ کی اس حدیث سے منسوخ ہو گیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس بات سے منع کردیا ہے کہ کسی بھی فرض کو دن میں دوبار پڑھا جائے، شیخ تقی الدین بن دقیق العبدؒ نے اعتراض کیا کہ یہ تو احتمال پر نسخ ہے۔

اس کا جواب اس طرح دیا گیا ہے کہ طحاویؒ نے ایک حد تک اجتہاد کر کے ترجیح دے کر نسخ پر محمول کیا ہے، اور یہ صحیح بلکہ واجب ہے کیونکہ دو صحیح نص متعارض میں جہانتک ممکن ہو سکے کسی ایک کو ترجیح دینی چاہئے، اور وہ یہاں اسے نسخ پر محمول کرنے سے ہی ممکن ہے، اور جب ہم یوں کہیں کہ ایک نص سے اباحت اور دوسری سے حرمت ہی کو ترجیح ہوتی ہے، تو اس کے بھی یہی معنی ہوئے کہ مباح منسوخ ہے، اور صحیح احادیث سے یہ بات ثابت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ہجرت کے ایک زمانہ کے بعد لوگوں کو نماز خوف ایک ایک رکعت کر کے پڑھائی اور درمیان میں ہر وہ گروہ کو نماز کے مخالف کام کرنے پڑتے تھے، اب اگر نفل پڑھنے والے کے پیچھے فرض پڑھنے والے کی نماز صحیح ہوتی تو آپ ہر گروہ کو پوری پوری نماز پڑھا دیتے اور اس طرح رکعات کی تقسیم نہ فرماتے جس سے مقتدیوں کو درمیان نماز کے مخالف کام کرنے کی ہرگز نوبت نہ آتی۔

**ويصلى المتنفل خلف المفترض، لان الحاجة فى حقه الى اصل الصلوة، وهو موجود فى حق الإمام، فيتحقق البناء، ومن اقتدى بامام ثم علم ان امامه محدث اعاد، لقوله عليه السلام من ام قوما ثم ظهر انه كان محدثا اوجنبا اعاد صلاته، واعاد وا، وفيه خلاف الشافعي بناء على ما تقدم، ونحن نعتبر معنى التضمن، وذلك فى الجواز والفساد.**

ترجمہ:- اور نفل پڑھنے والا فرض پڑھنے والے کے پیچھے نماز پڑھ سکتا ہے، کیونکہ نفل پڑھنے والے کو اصل نماز کی ضرورت ہے اور یہ بات امام کے حق میں موجود ہے اس لئے اس کے پیچھے اقتداء درست ہو گی، اور جس کسی نے کسی امام کے پیچھے پوری نماز پڑھ لی اور بعد نماز اسے معلوم ہوا کہ اس کا امام محدث تھا (اسے وضو یا غسل کی حاجت تھی) تو اسے چاہئے کہ اپنی نماز دوبارہ پڑھ لے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے کہ جس نے کسی کی امامت کی اور بعد میں اسے معلوم ہوا کہ وہ محدث یا جنبی تھا اسے چاہئے کہ اپنی نماز دوبارہ پڑھ لے اسی طرح مقتدیوں کو بھی دوبارہ پڑھ لینی چاہئے، لیکن اس مسئلہ میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے، اس بناء پر جو گذر گیا ہے، اور ہم لوگ تضمن کے معنی کا اعتبار کرتے ہیں، اور یہ تضمن جائز ہونے اور فاسد ہونے دونوں صورتوں میں ہوتا ہے۔

## توضیح:- فرض پڑھنے والے کے پیچھے نفل نماز پڑھنے کا حکم
## محدث امام کی اقتداء کر لینے کے بعد کیا حکم ہے، حدیث سے دلیل

**ويصلى المتنفل خلف المفترض، لان الحاجة فى حقه الى اصل الصلوة......الخ**

متنفل نمازی مفترض نمازی کی اقتداء کر سکتا ہے۔ف۔ اگرچہ فرض پڑھنے والا آخری دونوں رکعتوں میں قرأت نہ کرے،

التاتارخانیہ، لیکن قول اصح یہ ہے کہ آخری دونوں رکعتوں میں فاتحہ واجب ہے جیسا کہ صاحب درمختار نے عینیؒ سے مسئلہ استنباط کیا ہے، اس لئے اگر فرض پڑھنے والے نے قرأت نہیں کی تو اس نماز کو دوبارہ پڑھنا ضروری ہے۔ م۔ اور اگر نفل نماز شروع کرنے والے نے اس امام کی اقتداء کو توڑ کر پھر اسی فرض میں فرض پڑھنے والے کی اقتداء اس نیت سے کی کہ اس کی نیت توڑنے سے نفل نماز لازم آگئی ہے وہ ادا ہو جائے تو ایسی قضاء ہمارے نزدیک جائز ہے۔ الکافی۔ ھ۔

**لان الحاجة فی حقه الی اصل الصلوة، وهو موجود فی حق الامام، فیتحقق البناء......الخ**

کیونکہ متنفل کو اصل نماز کی ضرورت ہے، اور نفس نماز امام کے حق میں خواہ فرض کی نیت سے پڑھتا ہو یا فرض کی نیت سے پورے طور پر پائی جارہی ہے، لہٰذا متنفل کے لئے اس امام کی اقتداء درست ہوگی، ومن اقتداء الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ ف۔ یہ حکم اس وقت تھا جبکہ نماز ختم ہونے کے بعد امام کی حالت کا علم ہوا، اور اگر اقتداء کی نیت سے پہلے ہی امام کا حال معلوم ہو چکا ہو تو بالاجماع ایسے امام کی اقتداء جائز نہ ہوگی۔ ن۔ اور اقتداء کے بعد امام کا محدث ہونا معلوم ہوا تو مقتدی کی نیت اور اس کا اقتداء ہی درست نہ ہونے کی وجہ سے از سر نو نماز پڑھنی ہوگی اور اسے اعادہ کہنا حقیقۃً نہیں ہے بلکہ صرف ظاہر اً اعادہ کہا گیا ہے۔ ط۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مقتدی کی نماز تو امام کے زیر سایہ اس کے ضمن میں ادا ہوتی ہے تو جب امام ہی کی نماز نہ ہوئی تو مقتدی کی بھی از خود باطل ہوگئی، برخلاف امام شافعیؒ کے مذہب کے کہ امام و مقتدی میں سے ہر ایک کی نماز مستقل اور علیحدہ ہے اس لئے ان کے نزدیک مقتدی کی نماز صحیح ہوگی، اور ہم احناف یہ کہتے ہیں کہ دونوں کی نماز باطل ہوگی۔

**لقوله علیه السلام من ام قوما ثم ظهر انه کان محدثا او جنبا اعاد صلاته......الخ**

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ وفیه خلاف الشافعی الخ اس مسئلہ میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے جو بیان کیا جا چکا ہے۔ ف۔ کہ امام شافعیؒ کے نزدیک اقتداء کا مطلب ہے دوسرے کے جاری کام کے موافق اپنے کام کو کر دینا، اس کا مطلب ہرگز یہ نہیں ہے کہ غیر کی نماز پر اپنی نماز کی بناء کرنا۔

**ونحن نعتبر معنی التضمن، وذلك فی الجواز والفساد......الخ**

اور ہم تضمن کے معنی کا اعتبار کرتے ہیں۔ ف۔ کہ اقتداء کا مطلب ہے غیر کی نماز پر اپنی نماز کو مبنی کرنا وذاك فی الجواز الخ اور یہ بات یعنی تضمن تو بہر صورت پائی جاتی ہے خواہ جائز ہونے کی صورت ہو یا باطل ہونے کی۔ ف۔ اگر حدیث مذکورہ من ام قوما الخ درجہ صحت یا اس کے قریب بھی پہونچ جائے تو اس سے استدلال کافی ہے، ورنہ تضمن کے معنی کا ثبوت ہو تو کافی ہے، اس لئے یہ معلوم ہونا چاہئے کہ وہ حدیث مذکور صحیح نہیں ہے بلکہ غریب ہے۔ ف۔ ع۔ ز۔ لیکن امام محمدؒ نے الآثار میں ابراہیم بن یزید المکی کی اسناد سے خود حضرت علیؓ کی حالت جنابت میں امامت کا واقعہ بیان کیا، جیسا کہ عینی اور فتح القدیر میں ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ اس سند میں ابراہیم بن یزید مذکور متروک الحدیث ہے (یعنی ایسا شخص ہے جس کی روایت محدثین کے نزدیک قابل قبول نہیں ہوتی ہے) لہٰذا یہ اسناد صحیح نہیں ہوئی۔ م۔

اس موقع میں مصنفؒ کے مناسب تھا کہ اس حدیث کو حجت میں پیش کرتے جسے ابوداؤد اور ترمذی نے حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے **اَلْاِمَامُ ضَامِنٌ وَالْمُؤَذِّنُ مُؤْتَمَنٌ اَللّٰهُمَّ اَرْشِدِ الْاَئِمَّةَ وَاغْفِرْ لِلْمُؤَذِّنِیْنَ**، یعنی امام مقتدیوں کی نماز کا ضامن ہے، اور موذن ان کا امانت دار ہے، الٰہی اماموں کو ہدایت کی توفیق عطا فرما، اور موذنوں کو بخش دے، اس حدیث میں اس بات کی تصریح ہے کہ امام ضامن ہے، اس کے معنی یہی ہیں کہ قوم کی نمازیں ادا کرنے کا ذمہ دار ہے کوئی ایسا شخص ہے جو قوم کے ماسوا ہے (یعنی امام) کیونکہ نماز تو خود ہر شخص پر واجب ہے، اس سے معلوم ہوا کہ امام قوم کی نمازوں کے صحیح اور فاسد ہونے کا ذمہ دار ہے، اسی لئے بالاجماع نمازی جب محدث یا جنبی ہوتا ہے تو اس کی نماز باطل ہوتی ہے، اس لئے جب آدمی جنبی ہوگا تو جن کی نمازوں کا وہ ضامن تھا ان کی نمازیں بھی خود اس کی نماز کے ساتھ فاسد ہوگی، یہی مطلوب ہے، کسی نے

اعتراض کیا ہے کہ اس حدیث کی اسناد میں اضطراب ہے، جواب یہ ہے کہ امام احمدؒ نے یہ روایت عبدالعزیز بن محمد عن سہیل بن ابی صالح عن ابیہ ابی ہریرۃ مرفوعاً روایت کی ہے، اور یہ اسناد صحیح ہے، تنقیح میں کہا ہے کہ امام مسلم نے اپنی صحیح میں تقریباً چودہ حدیثیں اسی اسناد سے روایت کی ہیں۔

پھر اعتراض ہوا کہ ابوداؤد کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نماز فجر میں داخل ہوئے پھر لوگوں کو اشارہ فرمایا کہ اپنی جگہوں پر کھڑے رہو، تھوڑی دیر بعد آپ اس حال میں تشریف لائے کہ آپ کے سر سے پانی ٹپکتا تھا، آکر آپ نے انہیں نماز پڑھائی، اور جب فارغ ہوئے تو فرمایا: کہ میں بھی بشر ہوں اور میں اس وقت حالت جنابت میں تھا، اس کی اسناد صحیح ہے، پس اگر اس حالت میں تکبیر تحریمہ منعقد نہ ہوتی تو کھڑے رہنا کا کیوں حکم دیتے۔

جواب یہ ہے کہ اول تو اس بات کی تصریح نہیں ہے کہ وہ تکبیر باقی رہی تھی، کیونکہ اس حدیث میں یہ بھی ہے کہ واپس آکر تکبیر کہی، دوم ابن سیرین کی روایت میں ہے کہ ہاتھ سے اشارہ کیا کہ اپنی جگہ بیٹھ جاؤ، اور صحیح مسلم میں ہے کہ آکر اپنے مصلی پر کھڑے ہوئے اور تکبیر سے پہلے آپ کو بات یاد آگئی۔ آخر تک۔ جب یہ حال ہے کہ صرف تکبیر کہنے سے استدلال ہو اور وہ بھی ثابت نہ ہو سکی تو وہ کیوں کر حجت بن سکتی ہے، لہٰذا یہ دعویٰ بالکل صحیح ثابت ہوا کہ اعادہ واجب ہے۔ م۔ امام پر واجب ہے کہ قوم کو اس وقت کی نماز کے سلسلہ میں جنبی یا محدث ہونے سے مطلع کردے جہاں تک ممکن ہو خواہ زبانی یا خط سے کسی شخص کے ذریعہ سے، یہی قول اصح ہے، بشرطیکہ مقتدی محدود اور متعین ہوں، ورنہ امام پر لازم نہیں ہے۔ البحر بحوالہ معراج الدرایہ۔

اسی طرح اگر کوئی رکن یا شرط چھوٹ گئی ہو یا فوت ہو گئی ہو تو بھی خبر کرنا واجب ہے۔ د۔ تو بری الذمہ ہو جائے گا، اور مقتدیوں کے خیال میں اگر وہ عادل یا سچا جانا جاتا ہو تب اعادہ واجب ہو گا ورنہ مستحب ہو گا۔ م۔ د۔ اگر کسی امام نے زمانہ تک نماز پڑھائی اور آخر میں وہ کہتا ہے کہ میں نے بغیر وضو یا ناپاکی کی حالت میں یا نجاست کے ساتھ نماز پڑھائی تو مقتدیوں پر اس کا اعادہ واجب نہیں ہے کیونکہ وہ بلاشبہ فاسق ہوا اور ایسے شخص کا قول مقبول نہیں ہوتا، جیسا کہ اس نے یہ کہا ہو کہ میں تو مجوسی تھا تو بھی اس کا اعادہ نہ ہو گا کیونکہ اس صورت میں تو کفر کی تصریح ہے، اور اس کا حکم مرتد کا ہے، اس لئے اس پر اسلام پر باقی رہنے کے لئے جبر کیا جائے گا، اور سخت ترین سزا دی جائے گی۔ المجتبیٰ۔ ع۔ اگر مجوسی یا فاسق غیر ذمہ دار لاپرواہ نہ ہو اور اس بات کا احتمال ہو کہ اس نے احتیاط اور پرہیزگاری کے طور پر کہا ہو تو لوگ اپنی نمازیں دہرالیں، اسی طرح اگر یوں کہا ہو کہ میرے کپڑے میں نجاست تھی۔ الخلاصہ۔ ھ۔ یعنی مجھے معلوم نہ تھا، عمداً ایسا نہیں کیا ہے۔ م۔ اور یہی حکم ہے اگر ظاہر ہو جائے کہ امام کافر یا مجنون یا عورت یا خنثیٰ یا امی تھا، یا بغیر تحریمہ یا حالت حدث میں یا جنابت میں پڑھائی۔ التبیین۔ واضح ہو کہ ایسا مجنون جس کا جنون مستقل ہو، اس کی اقتداء اور مست نشہ کی اقتداء صحیح نہیں ہے، اور اگر ایسا ہو کہ اس میں کبھی کبھی افاقہ بھی ہوتا رہتا ہو تو اس کے افاقہ کے زمانہ میں اس کی اقتداء صحیح ہے۔ قاضی خان۔ خواہ افاقہ کا وقت مقرر ہو یا نہ ہو، یہی روایتیں ظاہرہ ہیں، اور فقیہ ابواللیث نے ان ہی روایات کو اختیار کیا ہے۔ التاتارخانیہ۔

**واذا صلی امی بقوم یقرؤن و قوم امیین فصلا تھم فاسدۃ عند ابی حنیفۃ، وقالا صلوۃ الامام ومن لم یقرأ تامۃ، لانہ معذور ام قوما معذورین، فصار کما اذا ام العاری عراۃ ولابسین، ولہ ان الامام ترک فرض القراء ۃ مع القدرۃ علیھا فتفسد صلوتہ، وھذا لانہ لو اقتدی بالقاری تکون قراء تہ لہ، بخلاف تلک المسألۃ وامثالھا، لان الموجود فی حق الامام لایکون موجودا فی حق المقتدی۔**

ترجمہ:- اور جبکہ نماز پڑھائی امی نے ایسے لوگوں کو کہ کچھ ان میں قرأت کر سکتے ہوں اور کچھ ان میں قرأت نہیں کر سکتے ہوں، یعنی امی ہوں تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ان تمام نمازیوں کی نماز فاسد ہو گی، اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ امام کی اور ان لوگوں کی جو امی ہوں نماز پوری ہو جائے گی، کیونکہ امام خود بھی امی ہے اور اس نے امیوں کی اقتداء کی ہے لہٰذا یہ سب معذور سمجھے جائیں گے، تو

ایسا ہو جائے گا کہ ننگے امام نے ننگوں اور کپڑے پہننے والوں ہر قسم کے لوگوں کو نماز پڑھائی ہو، اور امام اعظمؒ کی دلیل یہ ہے کہ امام قدرت ہونے کے باوجود فرض قراۃ کو چھوڑ دیا ہے لہٰذا اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، اور یہ بات اس لئے ہے کہ اگر وہ قاری کی اقتداء کر لیتا تو اس امام کی قرأت اس کی قرأت ہو جاتی، بخلاف اس خاص مسئلہ اور اس جیسے دوسرے مسئلوں کے کہ ان مسائل میں جو بات امام کے لئے حاصل ہے وہ مقتدی کے لئے حاصل نہ ہو جائے گی۔

## توضیح:-امی نے قاریوں اور امیوں کی امامت کی تو کیا حکم ہوگا

**واذا صلی امی بقوم یقرؤن و قوم امیین فصلاتهم فاسدة عند ابی حنیفة......الخ**

ترجمہ سے مطلب واضح ہے **لانه معذور قوما الخ** صاحبین کے مسلک کی دلیل یہ ہے کہ معذور امی نے اپنے جیسے معذوروں کی امامت کی ہے۔ف۔اور یہ صورت بالاتفاق صحیح ہے **فصار الخ** پس ایسا ہو گیا جیسے ننگے نے ننگوں اور ستر ڈھکے ہوئے ہر قسم کی امامت کی ہو۔ف۔کہ اس صورت میں بالاتفاق ننگے امام اور ننگے مقتدیوں کی نماز جائز ہے، اور ستر ڈھکے ہوئے لوگوں کی نماز فاسد ہے۔الخلاصہ۔ ھ۔اسی طرح یہاں بھی امی امام امی مقتدیوں کی نماز جائز اور قاریوں کی نماز فاسد ہونی چاہئے، میں مترجم کہتا ہوں کہ دونوں مسئلوں میں فرق ہے، کیونکہ اگر امام ایسے شخص کو مقرر کیا جائے جو ستر ڈھانپے ہوئے ہو تو اس کی وجہ سے ننگے مقتدیوں کو بھی ڈھکا ہوا نہیں سمجھا جائے گا، اس کے برخلاف اگر قاری کو امام بنایا جائے تو اس کی قرأت اس کے تمام مقتدیوں کی طرف سے خواہ وہ بھی قرأت کر سکتے ہوں یا وہ امی ہی ہوں سے قرأت فرض کر لی جائے گی، اور وہی قرأت سب کے لئے ہو جائے گی، اسی لئے مصنفؒ نے امام اعظمؒ کی دلیل لکھی ہے کہ **وله ان الامام الخ** اور امام اعظمؒ کی دلیل ہے کہ اس مسئلہ میں امام یعنی امی نے فرض قرأت کو ترک کیا ہے، حالانکہ اسے (بالواسطہ) قرأت پر قدرت حاصل تھی تو اس امام کی نماز فاسد ہو گئی۔ف۔اور اس کی وجہ سے تمام مقتدیوں کی بھی نماز فاسد ہوئی۔

**وهذا لانه لو اقتدی بالقاری تکون قراء ته له......الخ**

اور اس سوال کا جواب کہ امام کو کس طرح قدرت حاصل تھی جو اس نے ترک کی ہے یہ ہے کہ **لانه لو اقتدای الخ** اس لئے کہ اگر یہ امی امام کسی قاری کو امام بنا کر خود اس کی اقتداء کر لیتا تو اس امام قاری کی قرأت اس کے لئے بھی مان لی جاتی۔ف۔اور ایسا کرنا یعنی قاری کو امام بنا دینا اس کے اختیار میں تھا تو گویا اس نے اپنے اختیار سے فرض قرأت چھوڑی ہے، ورنہ قاری کی قرأت اس امی کی قرأت ہو جاتی۔

**بخلاف تلك المسألة وامثالها، لان الموجود فی حق الامام لایکون موجودا فی حق المقتدی......الخ**

بخلاف اس مسئلہ۔ف یعنی ننگے اور ستر ڈھکے ہونے کے **وامثالها الخ** اور اس جیسے دوسرے مسائل کے۔ف جیسے ایک زخمی نے دوسرے چند زخمیوں اور چند تندرستوں کی امامت کی یا اشارہ کرنے والے نے چند اشارہ کرنے والوں اور کچھ قدرت رکھنے والوں کی امامت کی کہ ان تمام مسائل میں امام کی قوت اس کے مقتدیوں میں نہیں آتی ہے، **لان الموجود الخ** کیونکہ ان مسائل میں جو بات امام کو حاصل ہے وہ مقتدیوں کو حاصل نہ ہو گی۔ف اس طرح سے کہ ستر ڈھکے یا تندرست کو امام بنا دینے سے مقتدی کے بارے میں شریعت نے یہ حکم نہیں دیا ہے کہ مقتدیوں کا بھی ستر ڈھک گیا، یا رکوع وسجدہ ادا ہو گیا، پس اس فرق کی بناء پر ایک کا دوسرے پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے، پھر اگر یہ کہا جائے کہ جب قاری کی وجہ سے امی کو قرأت کی قدرت ہوتی ہے، تو لازم آتا ہے کہ امی کی نماز کبھی بھی درست نہ ہو، جبتک کہ وہ کسی قاری کے پیچھے نہ پڑھ، حالانکہ تمہارا مسئلہ یہ ہے کہ:۔(باقی آئندہ)

**ولو کان یصلی الامی وحده والقاری وحده جاز هو الصحیح، لانه لم یظهر منهما رغبة فی الجماعة، فان قرأ الامام فی الاولیین ثم قدم فی الاخریین امیا فسدت صلاتهم، وقال زفرؒ لا تفسد لتأدی فرض القراء ة.**

ترجمہ:- اور اگر ایک ہی جگہ امی بھی تنہا نماز پڑھتا ہو اور قاری بھی تنہا نماز پڑھ رہا ہو تو ان میں سے ہر ایک کی نماز صحیح ہو گی اور یہی صحیح قول ہے، کیونکہ ان میں سے کسی کی بھی جماعت کی رغبت ظاہر نہیں ہوئی، اور اگر امام نے اپنی پہلی دو رکعتوں میں قرأت کی لیکن آخری دو رکعتوں میں اس نے کسی امی کو اپنا قائم مقام بنادیا تو سب کی نماز فاسد ہو گئی، لیکن امام زفرؒ نے فرمایا ہے کہ کسی کی بھی نماز فاسد نہیں ہوئی کیونکہ فرض قرأت ادا ہو چکی ہے۔

## توضیح:- قاری نے تنہا نماز پڑھی اور امی نے بھی ایک جگہ تنہا نماز پڑھی تو کیا حکم ہو گا اگر امام نے پہلی دو رکعتوں میں قرأت کی پھر امی کو اپنا قائم مقام بنادیا تو کیا حکم ہو گا تشہد کی حالت میں امی کو آگے بڑھایا

**ولو کان یصلی الامی وحدہ والقاری وحدہ جاز ھو الصحیح......الخ**

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ف۔اس جگہ یہ سوال ہوتا ہے کہ اگر امی قاری کی اقتداء کر لیتا تو اس کی نماز بھی قرأت کے ساتھ ادا ہو سکتی تھی اور اب تنہا پڑھنے کی وجہ سے اس کی نماز بلا قرأت کیوں جائز ہو گی، جواب یہ ہے کہ اس صورت کی کوئی روایت ابو حنیفہؒ سے مروی نہیں ہے، جیسا کہ شرح الطحاوی میں مذکور ہے۔ف۔ پھر بعض مشائخ نے اس صورت میں بھی امی کو قرأت پر قادر سمجھ کر کہا ہے کہ امی کی تنہا نماز موجودہ صورت میں فاسد ہے، اور کچھ دوسرے مشائخ نے کہا ہے کہ امی کو قدرت اسی وقت میسر ہوئی ہے جب وہ جماعت پالے، اور اس پر یہ واجب نہیں ہے کہ قاری جہاں بھی وہ اسے تلاش کر کے جماعت سے پڑھے، پس جب جماعت نہیں ہوئی تو امی کو قدرت نہیں پائی گئی اس لئے اس کی نماز صحیح ہو گئی۔

**لانہ لم یظھر منھما رغبۃ فی الجماعۃ......الخ**

کیونکہ امی وقاری دونوں میں سے ایک نے بھی جماعت کی رغبت نہیں کی، مصنفؒ نے اسی کی تائید کی اور اسی کو صحیح کہا ہے، لیکن اگر قاری نے نماز شروع کر دی اس کے بعد امی آیا اور اس کی اقتداء نہ کر کے تنہا ہی نماز پڑھ لی تو قول اصح یہ ہے کہ اس صورت میں اس کی نماز فاسد ہو گی۔ النہایہ۔ پھر اس جگہ فتح القدیر اور النہایہ کے کلام میں اضطراب ہے، اور بندہ مترجم کے نزدیک تحقیق یہ ہے کہ جن مشائخ کے نزدیک جماعت سے پڑھنا واجب ہے، ان کے نزدیک اس امی پر جماعت سے پڑھنا لازم ہو گا، اور اس صورت میں اسے قرأت پر قدرت حاصل تھی، اور اس نے قصداً اسے چھوڑ دیا لہٰذا اس کی تنہا نماز درست نہ ہو گی، لیکن جن مشائخ کے نزدیک جماعت سے پڑھنا واجب نہیں مثلاً مصنفؒ تو اسے قدرت اسی وقت مانی جائے گی جب جماعت اسے مل گئی ہو، اسی لئے رغبت نہ ہونے کی مصنفؒ نے توجیہ کی ہے پس اس کی تنہا نماز صحیح ہو جائے گی، اسے اچھی طرح سے سمجھ لیں، میں مترجم نے یہ کلام کہیں نہیں پایا ہے، **فاللہ تعالی اعلم بالصواب**۔م۔

اگر کسی نے اس نیت کے ساتھ احرام باندھا کہ کسی کی امامت نہیں کروں گا مگر دوسرا کوئی آکر اس کی نماز میں شامل ہو گیا تو اس کی نماز صحیح ہو جائے گی۔ف۔اگر کسی امی کے ساتھ آس پاس کوئی قاری ہو تو اس امی پر اس قاری کی طلب یا اس کا انتظار واجب نہیں ہے کیونکہ اس امی کو دوسرے کسی پر بھی حکومت حاصل نہیں ہے تاکہ طلب لازم ہو، اور قدرت اسی وقت مانی جائے گی جبکہ قاری موجود اور اس کے مطابق ہو۔ الکافی۔ اس جگہ مطاوع سے مراد غالباً جماعت کا طالب ہونا ہے **واللہ اعلم**۔م۔

**فان قرأ الامام فی الاولیین ثم قدم فی الاخریین امیا فسدت صلاتھم......الخ**

اگر امام نے پہلی دونوں رکعتوں میں قرأت کی اور آخری دونوں رکعتوں کے لئے کسی امی کو اپنا خلیفہ بنادیا۔ف۔ خواہ دونوں رکعتوں کے لئے یا ایک رکعت کے لئے، مثلاً مغرب کی نماز میں پہلی رکعتوں کے پڑھ لینے کے بعد تیسری رکعت کے لئے اسے خلیفہ بنادیا، اور مذہب کی معروف روایت یہ ہے کہ آخر رکعتوں میں قرأت لازم نہیں ہے تو بھی یہی حکم ہے یعنی فسدت

صلوتھم الخ سب مقتدیوں کی نماز فاسد ہو جائے گی، جس طرح کسی بچے کو یا کسی عورت کو خلیفہ بنادینے سے فاسد ہو جاتی ہے۔ ن۔ وقال زفرؒ الخ اور زفرؒ نے فرمایا ہے کہ فاسد نہ ہوگی کیونکہ فرض قرأت ادا ہو گیا ہے۔ ف۔ اور آخری رکعتوں میں تو قرأت فرض نہیں ہے بلکہ مستحب ہے لہٰذا اس میں قاری اور امی سب برابر ہوں گے۔

**ولنا ان کل رکعة صلوة فلا تخلو عن القرء ة اما تحقیقا او تقدیرا ولا تقدیر فی حق الامی لا نعدام الاهلیة وکذا علی هذا لو قدمه فی التشهد والله تعالی اعلم بالصواب.**

ترجمہ:- اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ہر رکعت حقیقۃً نماز ہے، لہٰذا کوئی رکعت بھی قرأت سے خالی نہیں ہوگی، قرأت خواہ حقیقۃً ہو یا حکماً ہو، اور امی کے حق میں قرأت حکماً نہیں ہوتی ہے کیونکہ اس میں تو قرأت کی اہلیت ہی نہیں ہے، اسی طرح یہی حکم اس وقت بھی ہوگا جبکہ قاری نے تشہد کی حالت میں امی کو خلیفہ بنادیا ہو، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

توضیح:- مقیم کا مسافر کے ساتھ مقتدی ہونا، مقیم نے عصر کی دو رکعتیں پڑھیں اور آفتاب غروب ہو گیا، پھر مسافر نے آکر اقتداء کی، اقتداء مسبوق کی مسبوق کو، لاحق کی لاحق کے ساتھ اور اتری ہوئی سواری کے ساتھ، تتلے کی اقتداء تتلے کے ساتھ، امام کے کپڑوں کے نیچے چھپی ہوئی تصویریں ہوں یا انگوٹھی یا درم پر تصویریں ہو، اصلی امام گمان کر کے اقتداء کی اور وہ خلیفہ نکلا، چار مقامات میں امام کی متابعت نہیں کی جاتی ہے، نو چیزیں ایسی ہیں کہ اگر امام انہیں نہ کرے تو مقتدی کرے

**ولنا ان کل رکعة صلوة فلا تخلو عن القرء ة اما تحقیقا او تقدیرا......الخ**

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ہر رکعۃ حقیقتاً نماز ہے اس لئے قرأت سے خالی نہ ہوگی، خواہ قرأت حقیقۃً ہو یا تقدیراً ہو۔ ف۔ چنانچہ پہلی دو رکعتوں میں حقیقۃً ہے اور آخری دونوں رکعتوں میں تقدیراً ہے اس حدیث کی وجہ سے کہ اولین کی قرأت اخیرین کی قرأت ہے، پس جبکہ آخری دونوں رکعتوں میں تقدیراً واجب ہے تو امی خلیفہ کے حق میں بھی لازماً یہ تقدیر قرأت مقدر کرنی ہوگی **ولا تقدیر** الخ حالانکہ امی کے بارے میں قرأت کا مقدر کرنا بھی ممکن نہیں ہے کیونکہ اس کے اندر تو صلاحیت ہی نہیں ہے۔ ف۔ کسی چیز کا مقدر کرنا وہیں معتبر ہوتا ہے جہاں ممکن بھی ہو، اور امام کی قرأت جو امی مقتدی کی بھی قرأت مانی جاتی ہے وہ تقدیراً نہیں اس پر ولایت اور امارت کی وجہ سے ہے، جیسا کہ کافی میں ہے، اور اگر ہم آخری رکعتوں میں بھی قرأت کو فرض مان کر کہیں جب تو اختلاف پورا واضح ہوگا، **وکذا علی هذا** الخ اور اسی طرح اسی سبب سے اگر امام نے تشہد کی حالت میں کسی امی کو اپنا قائم مقام بنادیا ہو۔ ف۔ مثلاً امام کے سجدہ سے سر اٹھاتے ہی اسے حدث ہو گیا تو اس نے کسی امی کو اپنا خلیفہ بنادیا ایسی صورت میں نماز فاسد ہو جائے گی، بخلاف امام زفرؒ کے، اور اگر امام کو مقدار تشہد بیٹھنے کے بعد حدث ہوا اور اس نے امی کو اپنا خلیفہ بنادیا تو بالاجماع اس کی نماز پوری ہو گئی، فخر الاسلامؒ نے بھی یہی کہا ہے، اور یہی قول صحیح ہے۔ ع۔

## چند ضروری مسائل

کسی مقیم کا نماز کے وقت کے اندر یا وقت کے ختم ہونے کے بعد کسی مسافر کا مقدی بننا صحیح ہے، لیکن مسافر کا مقیم کی اقتداء کرنا صرف وقت کے اندر صحیح ہے۔

نمبر۲۔ کسی مقیم نے عصر کی دو ہی رکعتیں پڑھی تھیں کہ آفتاب غروب ہو گیا اس کے بعد مسافر نے اسی عصر کے وقت میں اقتداء کی تو اقتداء صحیح نہیں ہوگی۔ الخلاصہ۔

نمبر۳۔ امام تمر تاشیؒ نے ذکر کیا ہے کہ امی پر واجب ہے کہ دن رات کوشش کر کے اتنا قرآن سیکھ لے جس سے نماز جائز

ہوتی ہے، اور اگر کوتاہی کی تو وہ عند اللہ معذور نہ ہو گا۔ النہایہ۔ ائمہ ثلثہ کا بھی یہی قول ہے۔ ع۔

نمبر ۴۔ مقدار فرض سیکھ لینے کے بعد اتنا اور بھی سیکھ لینے کی کوشش کرے جو مقدار واجب ہے ورنہ گنہگار ہو گا۔

نمبر ۵۔ اقتداء کرنا صحیح نہیں ہے مسبوق کے ساتھ مسبوق کا، نمبر ۶۔ اور نہیں صحیح ہے لاحق کے ساتھ لاحق کا۔

نمبر ۷۔ اور نہ اترے ہوئے کا سوار کے ساتھ۔ الخلاصہ۔

نمبر ۸۔ اور نہ الثغ کے پیچھے جو بعض حروف نہیں نکال سکتا ہو (تتلا) البتہ اگر ایک الثغ (تتلا) اپنے ہی جیسے الثغ کی اقتداء کرے تو درست ہو گی، بشرطیکہ اس جماعت میں کوئی بھی ان حروف کا ادا کرنے والا نہ ہو، اگر کوئی موجود ہو تو الثغ کی امامت سے الثغ سمیت سب کی نماز فاسد ہو جائے گی۔

نمبر ۹۔ اور جو شخص کہ وقف کی جگہ وقف نہ کرتا ہو اور بے جگہ وقف کرتا ہو، یا پڑھتے وقت بہت کھانستا ہو، یا وہ حرف ت کو یا حرف ف کو کئی بار نکالتا ہو تو اسے امامت نہیں کرنی چاہئے۔

نمبر ۱۰۔ اور اگر کوئی شخص مشقت کے ساتھ صحیح حرف نکالے تو اس کی امامت مکروہ نہیں ہے۔ المحیط۔

نمبر ۱۱۔ اگر امام کے کپڑوں کے نیچے چھپی تصویریں ہوں یا انگوٹھی یا درہم پر چھوٹی تصویر ہو تو کوئی حرج نہیں ہے۔ قاضی خان۔

نمبر ۱۲۔ اگر کسی نے اپنے امام کی اقتداء کے وقت یہ گمان کیا کہ اصلی امام ہے اس نماز میں کسی کا قائم مقام نہیں ہے مگر بعد میں معلوم ہوا کہ یہ دوسرے کا قائم مقام ہے تو اس سے نماز درست ہو گی اور کوئی حرج نہ ہو گا۔

نمبر ۱۳۔ اور اگر کسی کی اقتداء اس خیال سے کی کہ یہ دوسرے کا قائم مقام ہے مگر بعد کو اسے یہ معلوم ہوا کہ یہی اصل امام ہے تو یہ نماز صحیح نہ ہو گی۔

نمبر ۱۴۔ اور اگر اقتداء کی نیت کرتے وقت اسے یہ خیال تھا کہ امام فلاں شخص ہے مگر بعد کو معلوم ہوا کہ یہ کوئی دوسرا شخص ہے تو اقتداء صحیح ہے اور اگر زید کا یقین کرتے ہوئے اقتداء کی اور وہ دوسرا شخص ثابت ہوا تو یہ اقتداء صحیح نہیں ہے، جیسا کہ صغریٰ میں ہے۔

نمبر ۱۵۔ چار مواقع میں امام کی موافقت نہیں کرنی چاہئے، نمبر ۱۔ جبکہ امام دو سجدوں کے بعد تیسرا زائد سجدہ کر رہا ہو، نمبر ۲۔ عیدین کی تکبیرات میں اگر امام چھ سے زیادہ تکبیریں کہے تو جتنی تکبیریں حدیث اور اقوال صحابہ میں پائی گئی ہیں ان میں متابعت کرلے اور اگر امام چھ سے زیادہ تکبیریں کہے تو ان میں متابعت نہ کرے، نمبر ۳۔ اگر نماز جنازہ میں امام چار سے زیادہ تکبیریں کہے تو ان میں متابعت نہ کرے؛ نمبر ۴۔ اگر چوتھی رکعت کے لئے سجدہ کرنے سے پہلے بیٹھ جائے تو امام کے ساتھ سلام پھیرے، اور اگر پانچویں کا سجدہ بھی کر لیا تو مقتدی سلام پھیرے، اور اگر امام چوتھی رکعت کے بعد مقدار تشہد بیٹھنے سے پہلے کھڑا ہو گیا یہاں تک کہ پانچویں کا سجدہ بھی کر لیا مگر مقتدی نے تشہد پڑھ کر سلام پھیر دیا تو بھی سب کی نماز فاسد ہو گئی۔

نمبر ۱۶۔ نو چیزیں وہ ہیں کہ اگر امام نہ کرے تب بھی مقتدی انہیں ادا کر لے:

نمبر ۱۔ تکبیر تحریمہ کے وقت ہاتھوں کو اٹھانا، نمبر ۲۔ رکوع کے لئے تکبیر کہنا، نمبر ۳۔ رکوع میں تسبیح کہنا، نمبر ۴۔ سجدہ میں تسبیح کہنا، نمبر ۵۔ امام تسبیح یعنی سمع اللہ لمن حمدہ کہے یا نہ کہے مقتدی کو تحمید یعنی ربنا لک الحمد کہنا، نمبر ۶۔ سجدہ میں جاتے ہوئے تکبیر کہنا، نمبر ۷۔ التحیات پڑھنا، نمبر ۸۔ سلام کہنا، نمبر ۹۔ عید الاضحیٰ کے دنوں میں تکبیر تشریق کہنا۔ الخلاصہ و خزانۃ المفتین۔ مع۔

نمبر ۱۷۔ امی یعنی جسے قرأت نہیں آتی کیا وہ نماز میں قرأت کے اندازے سے صرف کھڑا ہی رہے، تو امام ظہیر الدین نے کہا ہے کہ نہیں، نمبر ۱۸۔ اور لاحق (جو ابتداء میں امام کے ساتھ مگر بعد میں کم از کم ایک رکعت اس کی چھوٹ گئی ہو) جو بعد میں اپنی چھوٹی ہوئی نماز ادا کرتا ہو مگر قرأت کے بغیر تو اس کا حکم بھی شافی میں پہلے حکم کی طرح مذکور ہے۔ الفتح۔

## لاحق، مسبوق، مدرک، ان کی تفصیل، لاحق اور مسبوق کے احکام، امام اور قوم میں رکعات کی تعداد میں اختلاف، امام نے نماز دہرائی، اور انہیں مقتدیوں نے اس کی اقتداء کی، قوم میں ایک شخص کو تین اور ایک شخص کو چار رکعتوں کے ہونے کا یقین ہے، اور باقی افراد اور خود امام کو تردد ہے، امام کو تین رکعتوں کا یقین ہے، اور ایک مقتدی کو پوری نماز ہو جانے کا یقین ہے، ایک کو نقصان ہونے کا یقین اور امام اور باقیوں کو شک ہے، امام پڑھا کر چلا گیا پھر کسی نے ظہر کا اور کسی نے عصر کے وقت کا دعویٰ کیا، مترجم کی طرف سے وضاحت، ان چیزوں کا بیان جن سے اقتداء صحیح نہیں ہوتی ہے

نمبر۱۹- واضح ہو کہ مقتدی کی تین قسمیں ہیں (۱) مدرک (۲) لاحق (۳) مسبوق، نمبرا۔ مدرک اس مقتدی کو کہتے ہیں جس نے شروع سے آخر تک امام کو نماز میں پایا ہو، نمبر ۲۔ لاحق اس مقتدی کو کہتے ہیں جس نے شروع سے امام کی اقتداء کی مگر اس کی کل رکعتیں یا بعض رکعتیں عذر کی بناء پر امام کے ساتھ پڑھنے سے چھوٹ گئی ہوں، پھر یہ عذر خواہ خود لاحق سے ہوا ہے جیسے حدث یا غفلت یا نیند وغیرہ یا شریعت کی طرف سے عائد ہو مثلاً خوف کے وقت کی نماز میں امام تمام قوم کو دو حصوں میں تقسیم کر کے پہلے ایک حصہ کو ایک رکعت پڑھادے اور وہ جماعت بقیہ نماز چھوڑ کر دشمن کے مقابلہ میں چلی جائے اور دوسرا حصہ میدان سے امام کے پیچھے آکر دوسری ایک رکعت پڑھ لے، (تفصیل نماز خوف کے بیان میں آئے گی) تو اس صورت میں پہلا گروہ لاحق اور دوسرا گروہ مسبوق مانا جائے گا، یا جیسے چار رکعتوں والی نماز میں مقیم نے مسافر کے پیچھے شرکت کی تو آخری دو رکعتوں میں مقیم لاحق ہو گا، اور خواہ یہ عذر امام کی طرف سے پیدا ہو کہ امام رکوع و سجدہ میں مقتدی پر سبقت کر جائے اس لئے یہ شخص چھوٹی ہوئی رکعت کو بغیر قرأت کے پڑھے گا، اب لاحق اور مسبوق کے احکام یہ ہیں، تو لاحق کا حکم یہ ہے کہ پہلے وہ ان رکعتوں کو بغیر قرأت کے ادا کرے گا جو اس سے چھوٹ گئی ہوں، اور قیام کی حالت میں کچھ نہیں پڑھے گا بلکہ اتنی دیر بالکل خاموش رہے گا جتنی دیر میں امام پڑھ لیتا ہو، اس میں کچھ کمی یا زیادتی نقصان نہیں ہے، شرح الطحاوی، اور اگر اس عرصہ میں کوئی ایسی چیز بھول گیا ہو جس سے سجدہ سہو لازم ہوتا ہو پھر بھی اس پر سجدہ سہو لازم نہیں ہو گا۔ ت۔ اور اگر وہ شخص مسافر ہو مگر نماز کی حالت میں اس نے اقامت کی نیت کرلی تو اس کا وہ فرض دو رکعت سے چار رکعت نہیں ہو گا، لیکن یہ اس صورت میں کہ امام فارغ ہو چکا ہو، اور اگر اس وقت تک امام نماز سے فارغ نہ ہوا ہو تو بالاتفاق چار رکعتیں پڑھے گا۔ المصفی۔

ان چاروں باتوں میں مسبوق لاحق کے برعکس ہو گا، پھر لاحق فوت شدہ کو پڑھ کر امام کی متابعت کرے بشرطیکہ وہ ابھی تک نماز میں مشغول ہو، ورنہ تمام رکعتیں بلا قرأت کے پڑھ لے جس طرح امام کے پیچھے پڑھتا ہے۔ ت۔ الوجیز۔ امام نے سجدہ سہو ادا کیا تو لاحق اپنی چھوٹی ہوئی نماز پوری کرنے سے پہلے اس کی اتباع نہیں کرے گا، مسبوق کے برخلاف۔ الخلاصہ۔ اگر لاحق نے پہلے امام کی متابعت کرلی پھر سلام کے بعد باقی نماز پڑھی تو ہمارے نزدیک نماز جائز ہو گی۔ شرح الطحاوی۔ مسبوق ایسے مقتدی کو کہتے ہیں جس نے امام کی اقتداء اس وقت کی جب اس نے ایک رکعت یا تمام رکعتیں پڑھ چکا ہو، (یا وہ شخص جس کی امام کے ساتھ کم از کم ایک رکعت چھوٹی ہو) اگر ظہر کی ایک رکعت کے بعد شریک ہو کر حدث ہو جانے سے لاحق بھی ہو گیا تو طہارت حاصل کر کے پہلے لاحق کی طرح پڑھ لے پھر ایک رکعت مسبوق کی طرح پڑھے، مسبوق کا حکم یہ ہے کہ جتنی رکعتیں اس کی پہلے چھوٹ گئی ہوں ان کو امام کے سلام کے بعد ادا کرے، اور اس ادا میں وہ منفرد کے حکم میں ہے سوائے ان چار مسائل کے۔

پہلا مسئلہ:- وہ کسی دوسرے کی اقتداء نہیں کر سکتا ہے، اور نہ خود اس کی کوئی دوسرا شخص اقتداء کر سکتا ہے، چنانچہ اگر ایک مسبوق نے دوسرے مسبوق کی اقتداء کی نیت کی تو مقتدی کی نیت فاسد ہو گی۔ البحر۔ اور اگر اقتداء کی نیت کئے بغیر اس کے ساتھ

ساتھ پڑھتا رہا تو نماز صحیح ہوگی۔ الخلاصہ۔ اگر امام نے سہو کے خیال سے سجدہ سہو کیا پھر اسے خیال آیا کہ وہ سہو نہیں تھا، لیکن مسبوق نے اس کی اتباع کی تھی تو مشہور ترین روایت کے مطابق اس کی نماز فاسد ہوگی، اور ابواللیثؒ نے کہا ہے کہ ہمارے زمانہ میں فاسد نہیں ہے۔ الظہیر یہ۔ اور اگر سہو ہونے کا اسے علم نہ ہوا ہو تو بالاتفاق نماز فاسد نہ ہوگی۔ قاضیخان۔ اسی قول مختار کو قبول کہا گیا ہے۔ الغیاثیہ۔ اور اگر امام چوتھی رکعت پر بیٹھ کر پانچویں کے لئے کھڑا ہوا اور مسبوق بھی اس کی اتباع میں کھڑا ہوا تو اس کی نماز فاسد ہوگی ورنہ نہیں، اور اگر پانچویں رکعت کا سجدہ بھی کر لیا تو سب کی نماز فاسد ہوگئی۔ قاضی خان۔

دوسرا مسئلہ:- اگر مسبوق نے نئے سرے سے پڑھنے کے لئے تکبیر کہی تو پہلے کی پڑھی ہوئی نماز ختم ہو جائے گی، بخلاف تنہا پڑھنے والے شخص کے۔

تیسرا مسئلہ:- اگر امام پر سجدہ سہو لازم ہو تو لوٹ کر مسبوق بھی اس کے ساتھ سجدہ سہو کرے بشرطیکہ اپنی رکعت کا سجدہ نہ کر لیا ہو، اور اگر اپنی نماز پڑھتا ہی رہا اور امام کے ساتھ نہیں کیا تو اس پر لازم ہے کہ اپنی نماز کے آخر میں سجدہ کرے بخلاف منفرد کے کہ اس پر غیر کے سجدہ سے سجدہ لازم نہیں ہوتا ہے۔

چوتھا مسئلہ:- مسبوق پر تکبیر تشریق واجب ہے، اور منفرد پر ابو حنیفہؒ کے نزدیک نہیں ہے۔ الفتح۔ البحر۔ پھر مسبوق کے بہت سے احکام ہیں، ان میں سے چند یہ ہیں، (۱) اگر امام کو جہر نماز میں پائے تو ثناء سبحانك اللهم نہ پڑھے، الخلاصہ یہی صحیح ہے۔ التجنیس۔ یہی اصح ہے، الوجیز، للکردری، خواہ امام سے وہ قریب ہو یا بعید ہو یا بہرہ ہی ہو۔ الخلاصہ۔ پھر جب باقی نماز ادا کرنے کو کھڑا ہو تب ثناء و تعوذ پڑھے، قرأت کے واسطے۔ قاضی خان۔ الظہیر یہ۔ اور اگر امام کو سری نماز میں پائے تو سبحانك اللهم الخ پڑھے۔ الخلاصہ۔ اگر امام رکوع یا سجدہ میں ہو اور اس کی اپنی رائے میں ہو کہ ثناء پڑھ کر امام سے مل جاؤں گا تو کھڑے کھڑے پڑھ لے ورنہ امام کی متابعت کرلے، اگر امام قعدہ میں ہو تو ثناء نہ پڑھے، بلکہ تکبیر تحریمہ کہہ کر جھکتے ہوئے تکبیر کہہ کر بیٹھ جائے۔ البحر۔ ان مسائل میں سے ایک یہ بھی ہے کہ مسبوق پہلے امام کے ساتھ پڑھے پھر چھوٹی ہوئی رکعتیں تنہا ادا کرے۔ محیط السرخسی۔ اور اگر پہلے اپنی چھوٹی ہوئی رکعتیں پڑھنے لگا یعنی امام کی متابعت نہیں کی، تو ایک قول میں اس کی نماز فاسد ہوگئی، یہی اصح ہے۔ الظہیر یہ۔ اور یہی اظہر ہے۔ البحر۔

دوسرا قول بعض متاخرین کا ہے کہ جائز ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ المضمرات۔ ان میں سے یہ بھی ہے کہ قعدہ میں امام کی مقدار تشہد بیٹھنے کے بعد سلام سے پہلے مسبوق کھڑا نہ ہو کیونکہ ایسا کرنا مکروہ تحریمی ہے۔ الفتح۔ سوائے چند صورتوں کے اول یہ کہ مسبوق موزوں پر مسح کرنے والا ہو اور اس کی مدت ختم ہونے کا خوف ہو یا ایسا معذور ہو کہ اسے وقت کے نکل جانے یا جمعہ میں وقت عصر یا عید میں ظہر کے وقت ہو جانے یا فجر میں آفتاب نکل جانے یا اس کو حدث ہو جانے کا خوف ہو تو اس کو بلا کراہت یہ بات جائز ہے کہ امام کے فارغ ہونے کا انتظار نہ کرے، اسی طرح اگر خوف ہو کہ امام کے فارغ ہونے کے بعد لوگ میرے سامنے سے گذرنے لگیں گے تو بھی چھوٹی ہوئی رکعت ادا کرنے کو کھڑا ہو جائے۔ الوجیز للکردری۔

اور اگر تشہد کی مقدار بیٹھنے سے پہلے کھڑا ہو گیا تو جائز نہیں ہے، اور اگر مسبوق امام کے سلام سے پہلے فارغ ہوا اور سلام میں امام کی متابعت کی تو اسی بات فتوی ہے کہ اس کی نماز فاسد نہ ہوگی۔ الخلاصہ۔ ف۔ ان میں سے ایک مسئلہ یہ بھی ہے کہ اخیر تشہد اشهد ان لااله الا الله، دوبارہ پڑھے۔ الغیاثیہ۔ اور صحیح یہ ہے کہ التحیات اس قدر آہستہ پڑھے کہ امام کے سلام کے وقت اس سے فارغ ہو۔ قاضی خان۔ الخلاصہ۔ الوجیز۔ الفتح۔

اور اس مسائل میں سے ایک یہ بھی ہے کہ اپنی تنہا نماز میں سہو کرنے سے اس پر سجدہ سہو لازم آتا ہے، یہی مختار مذہب ہے، جیسا کہ الظہیر یہ اور الجواہر میں ہے، اور اگر یہ گمان کیا کہ مجھ پر امام کے ساتھ سلام کرنا واجب ہے اور سلام کیا تو نماز فاسد ہوگی۔ الظہیر یہ۔ اور ان میں ایک یہ ہے کہ مسبوق اپنی چھوٹی ہوئی نماز اس طرح ادا کرتا ہے کہ قرأت قرآن کے موقع میں اس کی حیثیت

تنہا پڑھنے والے کی ہوتی ہے، اور تشہد پڑھنے کے موقع میں اس کی حیثیت آخری نماز ادا کرنے والے کی ہوتی ہے، اسی بناء پر اگر کسی مغرب کی ایک رکعت جماعت سے پائی تو وہ کھڑا ہو کر ایک رکعت کے بعد قعدہ ادا کر کے پھر دوسری رکعت کے بعد بھی قعدہ کرے اس طرح اس کے تین قعدے ہو جائیں گے اور ان دونوں میں سے ہر ایک میں فاتحہ اور سورہ پڑھے، اگر وہ شخص کسی رکعت میں قرأت چھوڑ دے تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ الخلاصہ۔

یعنی مسبوق جو تنہا نماز پڑھنے کھڑا ہوتا ہے وہ اس کی نماز کا پہلا حصہ ہے قرأت کے بارے میں حتی کہ (گذشتہ مثال میں) مغرب کی ایک رکعت جو اس نے امام کے ساتھ پائی وہ دراصل مسبوق کی نماز کی تیسری رکعت ہے، لہذا وہ کھڑے ہو کر چھوٹی ہوئی دونوں رکعتیں فاتحہ اور سورہ ملا کر پڑھے گا، اور یہ پڑھنا اس پر واجب ہے حتی کہ اگر کسی رکعت میں بالکل قرأت نہ کرے تو اس کی نماز فاسد اور اگر مقدار واجب نہ پڑھے تو نماز کا اعادہ واجب ہوگا، یہ بات قرأت کے اعتبار سے ہوئی اور قعدہ کے اعتبار سے مسبوق اخیر نماز ادا کرتا ہے یہاں تک کہ مغرب کی جو رکعت امام کے ساتھ پائی وہ پہلی شمار ہوئی، پھر مسبوق ایک رکعت بھری یعنی قرأت فاتحہ وغیرہ کے ساتھ پڑھ کر دو رکعت کے بعد قعدہ کرے پھر تیسری رکعت بھری پڑھ کر قعدہ اخیرہ کرے، پھر قرأت کے بارے میں یہ تیسری نہیں بلکہ دوسری رکعت ہے، اس لئے کہ مغرب کی تیسری رکعت میں مذہب کے موافق قرأت فرض نہیں ہے بلکہ افضل ہے۔ جبکہ یہاں قرأت فرض رکھی گئی ہے۔ م۔

اور اگر ظہر یا عصر یا عشاء یعنی رباعی میں سے ایک رکعت پائی تو مسبوق کھڑا ہو کر ایک رکعت فاتحہ اور سورہ سمیت پڑھ کر قعدہ کرے، پھر ایک رکعت فاتحہ اور سورہ پڑھے پڑھے چوتھی رکعت میں اس کو اختیار ہے اگرچہ قرأت کرنا افضل ہے۔ الخلاصہ۔ اور اگر امام نے چار رکعتوں کی پہلی دو رکعتوں میں قرأت چھوڑ دی، وہ اس کو دوسرے دوگانہ یعنی تیسری اور چوتھی رکعت میں قضاء کر رہا تھا، اور مسبوق نے اسی دوسرے دوگانہ یعنی تیسری یا چوتھی رکعت میں پا کر اسکی اقتداء کر لی، تو جب وہ تنہا ہو کر باقی نماز کو پڑھے گا تو اس میں قرأت کرے گا، یہاں تک کہ اگر اسے چھوڑ دے گا تو اس کی نماز فاسد ہو گی، الوجیز للکردری، میں مترجم کہتا ہوں کہ فاسد ہونے کا حکم مشکل ہے، کیونکہ زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ مسبوق نے اپنی پہلی دو رکعتیں (پہلی اور دوسری رکعت) میں قرأت نہیں کی لیکن آخری دو رکعتیں جو اس نے امام کے ساتھ پائی ہیں، ان میں چونکہ امام نے قرأت کر لی ہے اس لئے امام کی قرأت خود مقتدی کی قرأت بھی ہو گئی ہے، البتہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ آخری دو رکعتیں تو قرأت کی ادائیگی کا محل نہیں ہیں، مگر یہ تو انتہائی غور طلب بات ہے۔ م۔

اور ان مسائل میں سے ایک یہ بھی ہے کہ کوئی مسبوق اپنے امام کی اتباع سجدہ سہو ادا کرتے وقت کرے اور سلام و تکبیر تشریق اور تلبیہ حج میں نہ کرے، پھر سلام و تلبیہ میں متابعت کرلے تو نماز فاسد ہو جائے گی، اور اگر تکبیر کہتے وقت یہ جان کر اتباع کی کہ میں مسبوق ہوں تو نماز فاسد نہ ہو گی، شمس الائمہ سرخسیؒ کا اسی طرف میلان ہے۔ الظہیریہ۔ اور ان میں سے ایک یہ بھی ہے کہ اگر امام کو یہ بات یاد آگئی کہ میں نے بوقت قرأت آیت سجدہ تلاوت کر کے سجدہ ادا نہیں کیا ہے اس لئے اس سجدہ کو ادا کرنے لگا تو اگر مسبوق نے اپنی رکعت ادا کرتے وقت اس وقت تک رکعت کا سجدہ ادا نہ کیا ہو تو اسے چاہئے کہ اس رکعت کو چھوڑ کر امام کی متابعت کرلے اور امام کے ساتھ سجدہ سہو بھی ادا کرلے، اس کے بعد اپنی چھوٹی ہوئی نماز ادا کرنے کو کھڑا ہو جائے، کیونکہ ایسا نہ کرنے سے اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، اور اگر اپنی رکعت کا سجدہ ادا کرنے کے بعد امام کی اتباع کرے گا تو نماز فاسد ہو جائے گی، اس صورت میں یہی ایک روایت ہے، اور اگر امام کی متابعت نہیں کرے گا تو بھی کتاب الاصل کی روایت کے مطابق فاسد ہو جائے گی۔ الفتح۔ البدائع۔ شرح الطحاوی۔ المضمرات۔ شرح المبسوط للسرخسی۔ الخلاصہ۔ السراج۔

اور سجدہ صلاتیہ میں بھی یہی حکم ہے، اس سلسلہ میں قاعدہ یہ ہوا کہ تنہائی میں پڑھنے کے موقع پر اگر امام کی اتباع کرے یا امام کی اتباع کرنے کے موقع پر تنہا پڑھ لے تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، جیسا کہ بحر الرائق میں ہے، واضح ہو کہ اگر امام و قوم میں

تعداد کے بارے میں اختلاف ہو جائے تو اسی فریق کی بات مانی جائے جس کے موافق امام کی رائے ہو، اگرچہ امام کے ساتھ صرف ایک ہی شخص ہو۔ الخلاصہ۔ اگر امام نے اپنی نماز دہرائی اور ان ہی لوگوں نے اس کی اقتداء کی جو پہلے سے شریک تھے تو یہ اقتداء صحیح ہے۔ المحیط۔ اور اگر نمازیوں میں سے ایک شخص کو تین رکعتوں کا اور ایک کو چار رکعتوں کے ہونے کا یقین ہے اور ان کے ماسوا سارے نمازی امام کے ساتھ تردد کی حالت میں ہوں تو ان تردد کرنے والوں پر کچھ بھی لازم نہیں ہے۔ الخلاصہ۔ اور امام پر اس کا اعادہ مستحب بھی نہیں ہے، مگر جس کسی کو کمی کا یقین ہو اس پر اعادہ کرنا واجب ہے، اور اگر امام کو تین رکعتوں کے ہونے کا یقین ہو اور ایک مقتدی کو پوری چار ہو جانے کا یقین ہو تو امام پر قوم سمیت اعادہ واجب سوائے اس شخص کے جس کو چار ہو جانے کا یقین ہو، کہ اس پر اعادہ واجب نہیں ہے۔ المحیط۔

اگر ایک نمازی کو رکعت کی کمی کا یقین ہو اور امام سمیت بقیہ نمازیوں کو شک ہو پس اگر وقت باقی ہو تو اس کا اعادہ مستحب ہے، ورنہ کچھ بھی واجب نہیں ہے، اور اگر دو عادل آدمی یقین کے ساتھ رکعت کی کمی کی خبر دیں تو اعادہ واجب ہے۔ الخلاصہ۔ اگر امام نماز پڑھا کر چلا گیا اس کے بعد کچھ نمازیوں نے ظہر ہونے کا اور کچھ نے عصر کی نماز ہونے کا دعوی کیا، پس وہ وقت جس نماز کا ہو اسی وقت کا اعتبار کیا جائے گا، اور اگر وقت کے بارے میں لوگوں میں شبہ ہو تو دونوں کا اپنا اپنا خیال درست مانا جائے گا، جیسا کہ ظہیریہ میں ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ اس بات میں کوئی شبہہ نہیں ہے کہ پڑھی گئی تو ایک ہی ہے اسی کے بارے میں دو رائیں ہوئیں وہ بھی بغیر کسی شک و شبہ بلکہ یقین کے ساتھ، اس لئے ہر ایک کے یقین کی بناء پر دونوں کی نمازوں کو جائز کہا گیا ہے، اور اس کا اثر اس طرح سے ظاہر ہوگا کہ مثلاً دو شخصوں میں سے ایک نے اس نماز کے بارے میں قسم کھا کر کہا کہ یہ ظہر کی نماز تھی اور دوسرے نے اس طرح قسم کھا کر کہا کہ وہ عصر کی نماز تھی، اور دونوں کے درمیان یہ اختلاف وقت گذر جانے کے بعد یعنی مغرب کے وقت ظاہر ہوا تو مشتبہ وقت کی صورت میں دونوں کی قسم کے سچ ہونے کا حکم ہوگا، البتہ دین داری کا تقاضا تو یہ ہے کہ دونوں ہی اعادہ کریں، اچھی طرح مسئلہ سمجھ لیں، واللہ تعالی اعلم بالصواب۔

## وہ کون سی باتیں ہیں جن سے اقتداء صحیح نہیں ہوتی ہے

اگر امام اور مقتدی کے درمیان اتنا راستہ ہو جس میں گاڑی وغیرہ (یعنی سواری اور بڑا سامان) گذر جانے کی جگہ ہو تو اس میں اقتداء کرنا صحیح نہیں ہوگا، ورنہ صحیح ہوگا۔ الخلاصہ۔ قاضی خان۔ بشرطیکہ راستہ پر ملی ہوئی صفیں بچھی ہوئی نہ ہو؛ اگر ملی ہوئی ہوں تو اقتداء صحیح ہے، اگر راستہ پر صرف ایک مرد کھڑا ہوا ہو تو اس سے اتصال نہیں سمجھا جائے گا، اور اگر راہ میں تین شخص کھڑے ہوئے ہوں تو بالاتفاق وہ صف ملی ہوئی مانی جائے گی، اور اگر دو افراد ہوں تو ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق متصل ہے، اور امام محمدؒ کے قول کے مطابق متصل نہیں ہے۔ المحیط۔ اور اگر امام بھی راستہ پر ہو اور پیچھے میں قوم بھی راستہ ہی پر طول میں ملی ہوئی صفیں ہوں، پس اگر امام اور صف کے درمیان گاڑی گذرنے کے انداز سے راستہ نہ ہو تو ان کی نماز جائز ہوگی اور صف اول اور صف دوم اور سوم وغیرہ میں بھی اسی فاصلہ اور نسبت کا اعتبار ہوگا۔ قاضی خان۔

میدانوں میں اتنا فاصلہ معتبر ہوگا جس میں دو صفیں لگائی جاسکیں، لیکن عید گاہ میں کچھ زیادہ فاصلہ ہونا بھی نقصان دہ نہیں ہے، اگرچہ اس میں دو صفیں یا ان سے بھی زیادہ صفیں سما سکیں، لیکن جنازہ کے مصلی کی فاصلہ کے بارے میں مشائخ کا اختلاف ہے، نوازل میں اس کا حکم مسجد کے حکم کے جیسا بتلایا ہے۔ الخلاصہ۔ اگر امام اور مقتدی کے درمیان بڑا دریا حائل ہو تو اقتداء کے لئے مانع ہے، بڑا دریا سے وہ جگہ مراد ہے جہاں سے کشتی اور پل اور تدبیر وغیرہ کے بغیر گذرنا سخت مشکل ہو۔ شرح الطحاوی۔ جس دریا میں کشتیاں اور ناؤیں چلتی ہوں، اگر وہ اتنا چھوٹا ہو کہ اس میں ناؤ کشتی وغیرہ نہ چلے تو اقتداء کے لئے یہ مانع نہیں ہے، اور یہی مختار ہے۔ الخلاصہ۔ اور یہی صحیح حکم ہے۔ جواہر الاخلاطی۔ اسی طرح اگر جامع مسجد میں ہو تو ایسا ہی حکم ہوگا۔ قاضی خان۔ اور اگر

بڑے دریا پر پل ہو اور اس کے ایک طرف امام ہو اور دوسری طرف صف ہو اس طرح سے کہ درمیانی جگہ میں بھی ملی ہوئی صفیں ہوں تو اقتداء صحیح ہے، ان میں اس بات کا خیال رکھنا ہوگا کہ اگر صف میں کسی جگہ صرف تین آدمی ہوں تو وہ درست ہوگی اور اگر صرف ایک آدمی ہو تو بالاجماع درست نہ ہوگی، اور اگر کسی صف میں دو آدمی ہوں تو اس میں وہی اختلاف ہے جو راستہ کے بارے میں پہلے گذر چکا ہے۔ اگر امام اور مقتدی کے درمیان حوض یا تالاب ہو پس اگر فاصلہ اس انداز کا ہو کہ ایک طرف نجاست گرنے سے دوسری طرف نجس ہو جائے تو مانع ہے ورنہ نہیں۔ المحیط۔

اگر امام کے پیچھے پوری صف عورتوں کی ہو اور اس کے پیچھے مردوں کی صفیں ہوں تو استحسانا تمام صفوں کی نماز فاسد ہوگی۔ المحیط۔ اگر تین عورتیں ہوں تو ظاہر الروایہ کے مطابق مردوں کی پہلی صف آخر تک ہر صف کے تین تین آدمیوں کی نمازیں فاسد ہوگی۔ قاضی خان۔ امام اور مقتدی کے درمیان اگر بڑی دیوار حائل ہو ایسی کہ امام تک پہونچنے سے وہ حائل ثابت ہوتی ہو تو اقتداء صحیح نہیں ہے، اگرچہ امام کا حال نمازیوں پر مشتبہ ہو یا نہ ہو۔ الذخیرہ۔ اور اگر امام تک پہونچنا اس دیوار کی موجودگی کے باوجود ممکن ہو مثلاً دیوار نیچی ہو یا درمیان میں بڑا سا سوراخ ہو یا درمیان میں آمد ورفت کا راستہ ہو تو اقتداء صحیح ہے، اور سوراخ اتنے چھوٹے ہوں کہ ان سے آنا جانا نہ ہو سکے لیکن امام کے دیکھنے اور اس کی آواز سننے میں کچھ اشتباہ نہ ہو تو اقتداء جائز ہے اور یہی صحیح ہے، اور اگر چھوٹی دیوار ایسی ہو جس سے امام تک پہونچنا تو دشوار ہو مگر اس سے امام کا حال مخفی نہ رہتا ہو تو بعض مشائخ نے کہا ہے کہ اقتداء جائز ہے، اور یہی صحیح ہے۔ المحیط۔

اور اگر دیوار میں دروازہ بند ہو تو اس میں مختلف اقوال ہیں، جیسا کہ محیط السرخسی میں ہے، مسجد اگرچہ بڑی ہو تو اس میں کوئی فاصل چیز اقتداء سے مانع نہ ہوگی۔ الوجیز۔ یہانتک کہ امام محراب میں اور مقتدی مسجد کے بالکل آخری کنارے پر ہو تو بھی اقتداء صحیح ہے، شرح الطحاوی۔ اگر مسجد سے متصل کوئی اپنے گھر کی چھت پر کھڑا ہوا تو اقتدا جائز نہیں ہے، اگرچہ امام کا حال اسے پورا معلوم ہو تا رہا ہو۔ قاضی خان۔ الخلاصہ۔ اور یہی قول ہے۔ محیط السرخسی۔ اور اگر اس دیوار پر ہو جو مسجد اور اس کے گھر کے درمیان ہے اور امام کا حال اس پر مشتبہ نہیں ہے تو اقتداء جائز ہے، اگر کوئی مسجد سے باہر ایک ایسے چبوترہ پر کھڑا ہوا جو مسجد سے متصل ہو تو اقتداء جائز ہے بشرطیکہ وہاں تک صفیں ملی ہوئی ہوں، الخلاصہ۔ اگر کوئی ایسی مسجد کی چھت پر ہو جس کا دروازہ مسجد میں ہو اور امام مسجد میں ہو تو اگر امام کا حال بالکل واضح ہو اور اسے کوئی اشتباہ نہ ہوتا ہو تو اقتداء جائز ہے ورنہ نہیں۔ قاضی خان۔ اور اگر چھت کا دروازہ مسجد میں نہ ہو، لیکن امام کا حال جاننے میں بھی اشتباہ نہیں ہوتا ہو تو بھی اقتداء جائز ہے، اسی طرح اگر ایسی حالت کے ساتھ اذان گاہ سے امام مسجد کا اقتداء کیا تو جائز ہے۔ الخلاصہ۔ آئندہ نماز میں حدث ہونے کا بیان ہوگا۔

## باب الحدث فی الصلاۃ

**ومن سبقه الحدث فی الصلوة انصرف، فان كان اماما استخلف و توضأ و بنى، والقياس ان يستقبل، وهو قول الشافعي، لان الحديث ينافيها، والمشيء والانحراف يفسدانها، فاشبه الحدث العمد، ولنا قوله عليه السلام: من قاء او رعف او امذى فى صلاته، فلينصرف وليتوضأ وليبن على صلاته مالم يتكلم، و قال عليه السلام: اذا صلى احدكم فقاء او رعف فليضع يده على فمه، وليقدم من لم يسبق بشيء، والبلوى فيما يسبق دون ما يتعمده، فلا يلحق به، والاستيناف افضل تحرزا عن شبهة الخلاف، و قيل المنفرد يستقبل والامام والمقتدى يبنى صيانة لفضيلة الجماعة.**

ترجمہ:۔ جس شخص کو نماز میں حدث سبقت کر جائے، وہ فوراً نماز سے نکل آئے، اور اگر وہ امام ہو تو کسی کو اپنا قائم مقام بنادے، اور خود جا کر وضوء کرے، اور پڑھی ہوئی نماز پر بناء کرے، (اس کے بعد سے پڑھے) ویسے قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ از سر

نو پڑھے، چنانچہ امام شافعیؒ کا یہی قول ہے، کیونکہ حدث اس نماز کے مخالف ہے، چلنا پھرنا اور قبلہ سے منہ پھیرنا وغیرہ تو نماز کو فاسد بھی کر دیتے ہیں، اس بناء پر یہ تو حدث اختیاری کے مشابہ ہوا، اور ہماری دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے کہ جس کسی کو نماز کی حالت میں قئی ہو یا نکسیر پھوٹ جائے یا مذی نکل جائے، تو وہ فوراً پھر جائے اور وضوء کرے اور پڑھے ہونے پر بناء کرے جبکہ کوئی بات نہ کرے اور بھی رسول اللہ نے فرمایا ہے کہ تم میں سے کسی نے نماز پڑھی اور اسے قئی آگئی یا نکسیر پھوٹ گئی تو وہ اپنے ہاتھ کو منہ پر رکھے ہوئے کسی ایسے شخص کو اپنی جگہ پر بڑھادے جسے ایسا کچھ نہ ہوا ہو، اور ابتلاء تو اس حدث میں ہے جو بے اختیار نکل آئے، نہ اس صورت میں جس میں قصداً حدث کرے، اس لئے اس عامد کے حکم کو غیر عامد سے نہیں ملایا جائے گا، بہتر صورت استئناف (از سر نو پڑھنا) افضل ہے، اختلافی شبہ سے بچنے کے لئے اور کہا گیا ہے کہ تنہا پڑھنے والا نئے سرے سے پڑھے، اور امام اور مقتدی بناء کریں، جماعت کی فضیلت کو بچانے کے خیال سے۔

## توضیح:- نماز میں حدث واقع ہونے کا بیان، مقتدی کو حدث امام کو حدث

**ومن سبقه الحدث في الصلوة انصرف، فان كان اماما استخلف و توضأ و بنى......الخ**

ترجمہ سے مطلب واضح ہے، وبنى اور بناء کرے۔ف۔ یعنی جتنی نماز ہو چکی ہے اس کے بعد سے پڑھے، یعنی ایسا اگر کرنا چاہے تو کر سکتا ہے کہ ایسا کرنا ضروری نہیں ہے، اس جگہ لفظ "من" کا فائدہ یہ ہوا کہ یہ حکم عورت اور مرد دونوں کے لئے ہے، کیونکہ "من" میں دونوں داخل ہوتے ہیں، اسی طرح نمازی جو بھی ہو خواہ تنہا پڑھنے والا ہو یا جماعت سے پھر امام ہو یا مقتدی سب کو شامل ہے، سبقه الحدث الخ اس میں دو اشارے ہیں (۱) یہ کہ حدث از خود بلا اختیار سبقت کر جائے، (۲) الحدث یعنی وہ حدث جس سے وضوء واجب ہو جائے، اسی لئے پہلے ہی کہدیا ہے توضأ یعنی وضوء کرے، انصرف اس لفظ کو دوسرے الفاظ مثلاً استخلف وغیرہ سے پہلے لکھنے سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ حدث واقع ہوتے ہی اتنی کسی تاخیر کے بغیر کہ اس میں کوئی رکن ادا ہو سکے فوراً پھر جائے، اس جگہ لفظ بنی کو مطلق رکھا گیا ہے یعنی کہیں بھی بناء کر لے یعنی جہاں وضوء کیا وہیں یا راستہ میں یا پرائی جگہ پر آکر، مگر یہ اطلاق صرف امام کے واسطے ہے، کیونکہ مقتدی کا حکم بعد میں آرہا ہے، گذشتہ ہر ایک قید اور اشارہ کے ساتھ کئی مسائل نکلتے ہیں جن کی وضاحت سامنے آتی ہے، چنانچہ نماز میں بناء کرنے کے لئے تیرہ شرطیں ہیں۔م۔

**والقياس ان يستقبل، وهو قول الشافعي، لان الحدث ينافيها......الخ**

حالانکہ قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ بالکل ابتداء سے پڑھے، چنانچہ امام شافعیؒ کا یہی قول بھی ہے بلان الحدث الخ اس دلیل کی وجہ سے ہے کہ حدث جو ہوا ہے وہ تو نماز کے بالکل منافی ہے، اس کے علاوہ اور بھی کی موانع پائے جاتے ہیں مثلاً وضوء کے لئے کچھ دور تک ننگے پیر چل کر جانا . اور چلتے وقت قبلہ سے رخ کا بدل جانا تو یہ دونوں ہی عمل نماز کو فاسد کر دیا کرتے ہیں، تو وہ حدث جو ابتک بے اختیاری سمجھا جاتا تھا اب حدث عمد کے مشابہ سمجھ میں آرہا ہے۔ف۔ اور حدث عمد یعنی جان بوجھ کر حدث کرنے میں بالاتفاق بناء جائز نہیں ہے، یہاں تک امام شافعیؒ کی دلیل بیان کی گئی ہے، اور اب اس کا جواب احنافؒ کی طرف سے یہ دیا جارہا ہے کہ قیاس کا تقاضا تو یہی تھا لیکن نص کی موجودگی کی وجہ سے ہم نے اس قیاس کو چھوڑ دیا ہے جو یہ ہے۔

**ولنا قوله عليه السلام: من قاء او رعف او امذى في صلاته، فلينصرف وليتوضأ وليبن......الخ**

ہماری دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے من قاء الخ یعنی جس کی نماز میں قئی ہوئی یا نکسیر پھوٹی یا مذی نکل آئی تو وہ پھر جائے اور وضوء کرے اور بناء کرے اپنی نماز پر، جب تک کلام نہ کیا ہو۔ف۔ یہ حدیث نواقض وضوء کے بحث میں گذر چکی ہے، اور دار قطنی نے مرسل کو صحیح مانا ہے لہٰذا یہ حدیث بلاشبہ کلام صحیح ہے، اور مرسل ہمارے اور جمہور کے نزدیک بھی حجت ہوتی ہے، اور ابن ماجہ نے اسمٰعیل بن عیاش عن ابن جریج سے متصل روایت کی ہے، اسمٰعیل کی روایت ابن جریج وغیرہ اہل الشام سے

صحیح ثابت ہے، چنانچہ تقریب میں بھی اقرار کیا ہے، لہٰذا یہ روایت حسن مرفوع متصل ہے۔م۔

**وقال علیه السلام: اذا صلی احدکم فقاء او رعف فلیضع یدہ علی فمه.....الخ**

زیلعی اور عینیؒ نے کہا ہے کہ یہ الفاظ غریب ہیں، لیکن ابوداؤد اور ابن ماجہ نے ام المؤمنین عائشہؓ سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ اذا صلی احدکم فلیاخذہ بانفه ثم لینصرف، یعنی جب تم میں کوئی نماز پڑھے اور حدث ہو جائے تو اسے چاہئے کہ وہ اپنی ناک پکڑے پھر لوٹ جائے، میں مترجم کہتا ہوں کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ دو کام کرے ایک تو یہ کہ وہ اپنی ناک پکڑے دوسرے یہ کہ پھر جائے لیکن ناک پر ہاتھ رکھے ہوئے پھر جائے، اور دار قطنیؒ نے حضرت علیؓ کا قول روایت کیا ہے کہ جب کوئی اپنے قوم کی امامت کرے پھر اپنے پیٹ میں قراقر یعنی پیٹ کی حرکت سے ہوا نکلنے والی معلوم کرے یا اسے نکسیر چھوٹ جائے، یا قئی ہونے کی کیفیت محسوس کرے تو وہ اپنی ناک پر کپڑا رکھ لے اور قوم میں سے ایک کا ہاتھ پکڑ کر اسے آگے بڑھادے،، طبرانیؒ نے ابن عمرؓ کی حدیث رسول اللہ ﷺ سے روایت کی ہے کہ جو اپنے پیٹ میں قرار پائے وہ پھر کر وضوء کرے۔

خلاصہ یہ ہے کہ اسمٰعیل بن عیاش کی حدیث متصل ہے، ورنہ مرسل حدیث بلا خلاف صحیح اور حجت ہے، اور حضرت علیؓ کے قول کے مانند جو دار قطنی نے روایت کیا ہے ابن ابی شیبہ نے حضرت ابوبکر الصدیق و علی بن ابی طالب و سلمان فارسی و عبداللہ بن عمر اور عبداللہ بن مسعود سے روایت کیا ہے، اور دوسروں نے اسی جیسی حضرت عمر و عثمان و ابن عباس و انسؓ سے روایت کی ہے یہانتک کہ بعضوں نے کہا ہے کہ اس پر صحابہ کرام کا اجماع ہے، اور نوویؒ نے پوری کوشش کر کے صرف مسعودؒ بن مخرمہؓ کا اختلاف نکالا ہے اگر بات صحیح ہو، اور ابن ابی شیبہ وغیرہ نے ائمہ تابعین میں سے علقمہ و طاؤس و سالم و سعید بن جبیر و شعبی و ابراہیم نخعی و عطاو مکحول و سعید بن المسیب اور حسن بصریؒ سے روایت کی ہے، اور ہمارے مذہب کی طرح امام اوزاعی و ثوری و ابن ابی لیلی و سلیمان بن یسار و ابوسلمہ بن عبدالرحمٰن کے بھی اقوال ہیں، پس اس قول مذکورہ پر تو صحابہ کرامؓ کا اجماع ہے اور اکثر بیشتر تابعین اور فقہاء کرامؒ کا بھی یہی قول ہے، شافعیہؒ نے اعتراض یہ کیا ہے کہ حضرت علی بن طلقؓ نے رسول اللہ ﷺ سے روایت کی ہے کہ اگر تم میں کسی کو نماز کی حالت میں خروج ریح ہو تو وہ پھر سے وضوء کر کے نماز دوبارہ پڑھے، اس کی روایت ابوداؤد، ترمذی اور ابن حبانؒ کی ہے، اس میں اعادہ کا حکم ہے۔

جواب یہ ہے کہ اس میں تو وضوء کے بعد نماز کے اعادہ کا ذکر ہے، اور اس بات کا بیان نہیں ہے کہ جب دوبارہ نماز پڑھے تو اس صورت میں از سر نو پڑھے یا پڑھی ہوئی نماز کے بعد سے پڑھ کر پورا کرے، اگر تھوڑی دیر کے لئے ہم یہ فرض بھی کر لیں کہ اس کے معنی یہی ہوں کہ از سر نو پڑھے تو بناء سے اس میں ممانعت تو نہیں ہے جو دوسری حدیث اور صحابہ کرامؓ کے اجماع سے ابھی ثابت ہوا ہے، پھر ہم بھی تو یہی کہتے ہیں کہ از سر نو پڑھ لینا ہی افضل ہے، اس کے علاوہ ابن القطان نے کہا ہے کہ یہ حدیث علی بن طلق کی صحت کو نہیں پہونچی ہے، کیونکہ اس میں مسلم بن مسلم الحنفی ابو عبدالملک مجہول شخص ہے۔

اس پر یہ اعتراض ہوا کہ ابن عباسؓ نے بھی مرفوعاً روایت کی ہے کہ نماز میں نکسیر پھوٹ جانے کی صورت میں استقبال صلوۃ یعنی از سر نو پڑھنا چاہئے، اس کی روایت طبرانی، ابن عدی اور دار قطنی نے کی ہے، جواب یہ ہے کہ اس روایت کی اسناد میں سلیمان بن ارقم راوی کو بخاری، احمد ابوداؤد اور نسائی وغیرہ نے متروک کہا ہے، پھر تھوڑی دیر کے لئے اس بات کو مان لینے کے بعد ہم کہتے ہیں کہ از سر نو پڑھ لینا افضل ہے اور بناء کرنا جائز ہے۔

اس بات پر پھر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ مؤطا و سنن ابی داؤد میں وہ حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ کو تکبیر تحریمہ کے بعد یہ یاد آیا تھا کہ آپ جنبی ہیں اور غسل کرنا ضروری ہے، یاد آتے ہی آپ نے لوگوں کو ٹھہرنے کا اشارہ فرمایا، پھر جلد ہی غسل فرما کر تشریف لائے اور امامت کی، اس میں کسی کو خلیفہ نہیں بنایا، جواب یہ ہے کہ ابوہریرہؓ سے صحیح کی ایک روایت میں اس بات کی تصریح ہے کہ نماز اس وقت تک شروع نہیں کی تھی، پھر نہانے کے بعد واپس آکر تکبیر کہی، اور خود ابوداؤد کی ایک روایت میں

ہے کہ ہم منتظر تھے کہ آپ پھر گئے، اور اگر یہ بھی فرض کیا جائے کہ نماز بھی شروع کر دی تھی تو طہارت ابتداء سے ہی نہ ہونے کی وجہ سے نماز شروع کرنے کا کوئی اعتبار بھی نہیں ہو سکتا ہے، اس کے علاوہ رسول اللہ ﷺ کی اقتداء میں نماز پڑھنے کی فضیلت اور برکت کا کیا کہنا، اسی وجہ سے لوگ آپ کے انتظار میں رہے کہ فوراً ہی تو تشریف لائیں گے، اسی لئے ایک دن ظہر کے وقت چونکہ واپسی میں کافی تاخیر کا احتمال تھا تو آپ نے از خود پڑھنے کی انہیں اجازت دیدی تھی، جیسا کہ صحیح میں ہے، خلاصہ یہ ہوا کہ اگر نماز کی حالت میں کسی کو از خود حدث ہو جائے تو خلاف قیاس دلیل منصوص اور اجماع صحابہؓ کی وجہ سے بناء کرنا جائز ہے اور اس میں قیاس کو اب کوئی دخل نہیں ہے، متروک ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ کوئی قصداً حدث کر دے تو اسے بھی بے اختیار حدث کے حکم میں داخل کر لینا چاہئے، ایسا کیوں نہیں ہے، جواب یہ ہے کہ البلوی فیما لیسبق الخ ابتلاء تو ایسی حدث میں ہے جو بے اختیار نکل جائے، اختیار و عمد کی صورت میں نہیں ہے، لہٰذا عمد اور اختیار کو غیر عمد اور غیر اختیار کے ساتھ نہیں ملایا جا سکتا ہے۔ ف۔ اس کے علاوہ یہ حکم تو خلاف قیاس ہے اس لئے جن چیزوں سے حدث ہوتا ہے انہیں تک بے اختیاری کی صورت میں بھی رہے گا اور اس حرکت تک متعدی نہ ہوگا جو عمداً کی گئی ہو۔ م۔

**والاستيناف افضل تحرزا عن شبهة الخلاف......الخ**

اور از سر نو پڑھنا افضل ہے تا کہ شبہ کے اختلاف سے احتراز ہو جائے۔ ف۔ کیونکہ خبر واحد سے اجماع قوی ہوتا ہے، عینیؒ نے اعتراض کیا ہے کہ بناء کرنے پر (یعنی صرف بقیہ نماز پڑھ لینے پر) تو صحابہ کرامؓ کا اجماع ہے اور خلاف قیاس باتوں میں صحابہ کرامؓ کا قول نص کے جیسا ہوتا ہے، اور حدیث میں امر اس کی تائید کرنے والی ہے اختصار کے ساتھ بیان ختم ہوا، میں مترجم کہتا ہوں کہ صحابہ کرامؓ کا اس کے جواز پر اجماع ہے کیونکہ اس کا مقصد نرمی ہے، اور حضرت علی بن طلقؓ کی حدیث استیناف (از سر نو) کرنے پر محمول ہے، اسی لئے یہ دلیل نص ہونے کی وجہ سے افضل ہوا اس بات کا لحاظ رکھے بغیر کہ اس میں اختلاف ہے یا نہیں، اس کے علاوہ چونکہ بناء کرنے کے لئے بہت سی شرطیں متعین کی گئی ہیں، ان سب کی رعایت کرنے میں اس بات کا احتمال ہمیشہ باقی رہ جاتا ہے کہ کسی بھی شرط کے پائے جانے میں کوتاہی باقی رہ گئی ہو، اچھی طرح سمجھ لیں۔ م۔

پھر واضح ہونا چاہئے کہ بناء کے جائز ہونے کی بہت سی شرطیں ہیں، اور مسئلہ اب اس جگہ ختم ہوتا ہے یہ بتا کر کہ بناء کے جائز ہونے میں مرد و عورت سب برابر ہیں ان میں کوئی تفریق نہیں ہے۔ المحیط۔ جس رکن میں حدث واقع ہو اس کا شمار نہیں ہوگا، اس لئے اس رکن کو بھی دوبارہ ادا کرتے وقت بجالانا واجب ہے۔ الہدایہ۔ الکافی۔ اور استیناف افضل ہے۔ الہدایہ۔ المتون اور یہ حکم امام، مقتدی اور منفرد سب کے واسطے برابر ہے۔

**والمنفرد ان شاء اتم فی منزله، وان شاء عادالی مكانه، والمقتدی يعود الی مكانه الا ان يكون امامه قد فرغ، او لايكون بينهما حائل.**

ترجمہ:- اور تنہا پڑھنے والا اگر چاہے تو اسی جگہ نماز پڑھ لے جہاں اس نے وضوء کیا ہے، اور اگر چاہے تو وہاں سے اسی جگہ پر لوٹ آئے جہاں اس نے پہلے نماز پڑھی تھی اور مقتدی اپنی جگہ پر لوٹ کر آجائے مگر یہ کہ اس کا امام فارغ ہو چکا ہو، یا اس امام اور مقتدی کے درمیان کوئی حائل نہ ہو۔

## توضیح:- تنہا نماز پڑھنے والے محدث کا حکم

**والمنفرد ان شاء اتم فی منزله، وان شاء عادالی مكانه......الخ**

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ ف۔ ایسے شخص کو لوٹنے میں چلنے سے حرکت جتنی بھی ہو کوئی نقصان نہیں پہونچاتی ہے، یہی

قول صحیح ہے: ف۔ بلکہ لوٹ کر پرانی جگہ پر آنا ہی افضل ہے۔ الکافی۔ والمقتدی الخ لازمی طریقہ سے اپنی جگہ پر واپس آجائے ۔ف۔ یعنی اس پر بھی لوٹ کر آنا ضروری ہے۔ الفتح۔ اگرچہ وہ امام جس نے خلیفہ بنادیا ہو محدث ہو۔ الصدر۔

**الا ان یکون امامہ قد فرغ، او لایکون بینھما حائل......الخ**

البتہ یہ شخص دو صورتوں میں مستثنیٰ رکھا جائے گا، جو یہ ہیں (۱) اس کا امام فارغ ہو چکا ہو تو ایسی صورت میں اس کا لوٹنا ضروری نہیں ہے، لیکن اس لئے جائز ہے کہ پوری نماز ایک ہی جگہ میں ادا ہو جائے، منفرد کی نماز کی طرح (۲) اور یا امام اور اس کے مقتدی کے درمیان کوئی حائل نہ ہو۔ ف۔ یعنی دوسری صورت یہ ہے کہ مقتدی نے جہاں وضو کیا ہو وہاں سے امام کے ساتھ اقتداء کرنے میں ایسی کوئی چیز درمیان میں حائل نہ ہو جو اقتداء کے لئے مانع ہو جیسے چوڑا راستہ اور بڑا دریا، اور بغیر کھڑکیوں وغیرہ کے اونچی دیوار، جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے، تو جب وضوء کی جگہ سے ہی اقتداء کرنا صحیح ہوا تو وہیں سے بناء کرنا بھی جائز ہوا لہذا صف میں آکر پڑھنا لازمی نہ ہوا۔

## بناء صحیح ہونے کی چند شرطیں یہ ہیں

(۱) جو حدث ہوا وہ ایسا ہو کہ جس سے وضوء لازم آتا ہو

(۲) ایسا نہ ہو کہ وہ شاذ و نادر ہی ہوتا ہو (۳) سماوی ہو یعنی اس حدث یا اس کے سبب میں بندہ کا کوئی اختیار نہ ہو۔ فع البحر۔ اگر شاذ و نادر الوقوع ہو جیسے لونڈی (انگلی کے پوروں وغیرہ) سے پانی جاری ہونا، کہ اس میں از سر نو (استیناف) کرنا ہوگا، اور بندہ سے مراد یہ ہے کہ اس میں مخلوق کا کوئی اختیار نہ ہو، پس مذکورہ شرطوں کی بناء یہ مسائل نکلتے ہیں۔ م۔ چنانچہ اگر حدث از خود نہ ہوا بلکہ مصلی نے قصداً ہوا باہر کی ہو (گوز کردیا) یا نکسیر پھوڑ دی ہو یا پائخانہ یا پیشاب نکال دیا تو اس کی نماز باطل ہو گئی اور آئندہ اس پر بناء کرنا جائز نہیں ہے، اور اگر عمداً حدث نہیں کیا بلکہ از خود حدث ہو گیا اور وہ حدث ایسا ہو جس سے غسل لازم ہوتا ہو جیسے کسی عورت کو دیکھ کر انزال ہو گیا تو بھی یہ نماز باطل ہو گئی اور اس پر بناء بھی جائز نہیں ہوگا، اور اگر ایسا حدث ہوا جس سے وضوء لازم آیا ہو تو دیکھا جائے گا کہ اگر کسی آدمی کے کرنے سے ہے تو بھی بناء درست نہ ہوگا، البتہ امام ابو یوسفؒ کا اختلاف ہے جیسا کہ الخلاصہ میں ہے۔

اگر کسی مصلی کو کسی نے غلہ، گولی، پتھر یا تیر مار کر زخمی کر دیا یا مصلی کے زخم کو دبا دیا جس سے خون وغیرہ نکل پڑا تو امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک بناء نہیں کر سکتا ہے، شرح الطحاوی، اگر کسی نے منہ بھر قئی کی پس اگر بغیر ارادہ ہو تو وضوء کر کے بناء کرلے جبتک کلام نہ کیا ہو، اور اگر بالقصد قئی کی ہو تو بناء نہ کرے۔ المحیط۔ اور اب مصلی کے علاوہ کسی دوسرے سے حدث کا سبب پائے جانے کا بیان ہے، اس کی صورت یہ ہو سکتی ہے کہ کسی نے مصلی کے

اوپر چھت سے کوئی ڈھیلا پتھر وغیرہ گرا کر مصلی کا خون نکال دیا، پس اگر اوپر کے آدمی کی رفتار وغیرہ کے سبب سے یہ ہوا تو بناء کرنا جائز نہیں ہے لیکن اس میں امام ابو یوسفؒ کا اختلاف ہے، اور اگر کسی آدمی کے چلنے یا کسی حرکت کرنے سے وہ پتھر نہ گرا ہو تو اس صورت میں بعض مشائخ نے کہا ہے کہ اختلاف ہے، چنانچہ امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک بناء جائز نہ ہوگا، اور یہی قول صحیح بھی ہے، اور اگر کسی درخت کا پھل کچھ اس طرح گرا کہ اس سے نیچے کا نمازی زخمی ہو گیا، تو بھی یہی حکم ہے، اور اگر نمازی کے پاؤں میں یا سجدہ کرتے ہوئے پیشانی میں بلا قصد کانٹا لگا اور خون بھی بہا تو بناء جائز نہ ہوگا، اور اگر زنبور، بھڑ نے اس طرح کاٹا کہ اس سے خون نکل آیا تو بھی بناء جائز نہیں ہے، اگر نمازی کے چھینکنے یا کھنکھارنے کے زور پڑنے سے ہوا نکل گئی تو بھی بناء جائز نہیں ہے، اور یہی صحیح ہے۔ الظہیریہ۔ اگر گدی جو کہ تر تھی اگر اس کے ارادہ کے بغیر از خود گری ہو تو بالاتفاق وہ بنا کر سکتی ہے، اور اگر اس کی حرکت دینے سے گری ہو تو طرفین کے نزدیک بناء نہیں کر سکتا ہے۔ التبیین۔ اگر مصلی کے زخم اور دنبل سے خون بہا تو دھو کر وضوء کر کے بناء کرلے، اور اگر اسے نچوڑ دیا ہو یا گھٹنے پر تھا اور رکوع یا سجدہ کرتے وقت اس

پر دباؤ پڑنے سے خون بہنے لگا تو وہ حدث عمد کے برابر ہوگا اسی وجہ سے اس پر بناء نہیں کر سکتا ہے۔ المحیط۔

اگر مصلی نماز پڑھتے ہوئے نشہ وغیرہ کے بغیر بیہوش ہوا یا دیوانہ ہوا یا قہقہہ مارا تو وضو کر کے استیناف کرے یعنی از سر نو پڑھے اور بناء نہیں کرے، اسی طرح اگر نماز میں سو گیا جس سے احتلام ہو گیا استحسانا بناء نہیں ہے، اگر مصلی کے کپڑے پر ایک درم سے زیادہ پیشاب کی چھینٹیں اڑ کر پڑ گئیں، اور اس نے نماز سے علیحدہ ہو کر دھو دیا تو ظاہر الروایت میں بناء کرنے کا حکم نہیں ہے۔ شرح الطحاوی۔

بناء کرنے کی دوسری شرط یہ ہے کہ حدث ہوتے ہی نماز سے پھر جائے، اس لئے اگر حدث ہونے کے بعد کوئی رکن ادا کر لیا، یا اتنی دیر ٹھہرا رہا کہ اس میں کوئی رکن ادا ہو سکے تو نماز فاسد ہو گئی، اگر وضوء کے لئے جاتے ہوئے کچھ پڑھا یا آتے ہوئے کچھ پڑھا تو صحیح یہ ہے کہ جانے اور آنے دونوں طرح پڑھنے سے نماز فاسد ہو جائے گی، یہی صحیح ہے۔ ع۔ البتہ اگر سبحان اللہ یا لا الہ الا اللہ پڑھنے سے اصح قول کے مطابق اس پر بناء کے جائز ہونے کا قول باقی رہتا ہے۔ التبیین۔ اگر رکوع میں امام کو حدث ہوا اور اس نے رکن ادا کرنے کے ارادہ سے سمع اللہ لمن حمدہ کہا یا سجدہ کی حالت میں ہو اور سر اٹھاتے وقت اسی ارادہ سے اللہ اکبر کہا تو سب کی نماز فاسد ہو گی، المنتقی نے اس پر تصریح کی ہے۔ ع۔ اور اگر رکن کی ادائیگی کا ارادہ نہ ہو تو اس میں دو روایتیں ہیں الکافی۔ یعنی ایک قول میں فساد اور دوسرے میں عدم فساد کا، اور وجیز کردری میں قول اول یعنی فساد پر حکم لگایا ہے۔ م۔

تیسری شرط یہ ہے کہ حدث ہو جانے کے بعد قصداً کوئی ایسا کام نہ کرے جس سے نماز فاسد ہوتی ہے، سوائے ان کاموں کے جن کے کرنے کی ضرورت ہوتی ہے، یا ایسے ضروری کام کے لوازمات سے ہو یا اس کا آخری حصہ کے طور پر ہوا کرتا ہو، اسی بناء پر اگر کسی نے حدث کے بعد کسی طرح کا کوئی کلام کر دیا، یا قصداً قہقہہ مار کر ہنس دیا یا کچھ کھایا یا پیا یا اسی طرح کا اور کوئی کام کیا تو اس کی بناء جائز نہ ہوگا۔ البدائع۔ اگر وضوء کے لئے کنوئیں سے پانی بھرنے کی ضرورت پڑی تو جائز ہوگا۔ البدائع۔ اسی طرح رسی لانے کی ضرورت ہوئی ہو جب بھی، لیکن مضمرات میں کہا ہے کہ صحیح قول یہی ہے کہ کنویں سے پانی بھرنے سے بناء کرنا باطل ہو جائے گا، اور خلاصہ میں کہا ہے کہ یہی مختار ہے۔ م۔ اور اگر شرم گاہ کھول کر استنجاء کیا تو بناء جائز نہیں ہے۔ البدائع۔ یہی ظاہر المذہب ہے۔ التبیین۔ ابو علی نسفیؒ نے کہا ہے کہ اگر شرم گاہ کھولنے کی ضرورت پڑ جائے تو بناء جائز ہے، النہایہ، یہی اشبہ ہے مگر بقیاس عورت۔ م۔

اگر عورت نے وضوء کرنے کے لئے اپنے بازو کھول دئے تو بناء ناجائز ہو گی، یہی صحیح ہے، اور معلوم ہونا چاہئے کہ وضوء کرتے وقت اس کے تمام فرائض کے ساتھ اس کی سنتوں کو بھی بجالائے، یہی قول اصح ہے۔ التبیین۔ مگر بعضوں نے کہا ہے کہ ضرورت کے مطابق صرف فرائض بجالائے۔ م۔ البتہ اگر تین کی بجائے چار بار کسی عضو کو دھو لیا تو بناء باطل ہو جائے گی۔ التاتارخانیہ۔ اگر کوئی شخص نزدیک کے پانی کو چھوڑ کر وضوء کرنے کے لئے دور چلا گیا تو اگر ایسا غلطی سے ہو گیا ہو یا دونوں جگہوں کی مقدار میں تھوڑا سا فرق ہو تو بناء جائز ہے، لیکن اگر زیادہ فاصلہ ہو تو بناء جائز نہیں ہے۔ الخلاصہ۔ مثلاً حوض میں وضوء کی مقررہ جگہ کو بلا عذر چھوڑ کر کوئی دوسری طرف چلا گیا اور اگر کسی خاص مجبوری مثلاً جگہ کی تنگی وغیرہ ہو تو بناء جائز ہے۔ الوجیز۔

اگر وضوء کر کے آیا اور ابھی تک نماز کے لئے کھڑا نہیں ہوا تھا کہ اسے یہ بات یاد آگئی کہ اس نے مسح نہیں کیا ہے، پھر جا کر مسح کیا تو بناء کر سکتا ہے، لیکن اگر نماز کے لئے کھڑا ہو جانے کے بعد یاد آیا کہ مسح نہیں کیا ہے، ایسی صورت میں بناء باطل ہو گی۔ الخلاصہ۔ اور اگر بھول کر کپڑا اٹھانے چلا گیا تو بھی بناء باطل ہو جائے گی۔ التاتارخانیہ۔ اگر کسی برتن میں پانی مسجد میں رکھا ہوا ہو اس سے وضوء کر کے ایک ہاتھ سے اس برتن کو لے جا کر جائے نماز تک چلا گیا تو بناء جائز ہے۔ المحیط۔ اگر پانی سے بھرے برتن کو دونوں ہاتھوں سے اٹھایا تو اب بناء باطل ہو گی۔ الجوہرہ۔

اگر مصلی کے کپڑے کو نجاست لگ گئی، اگر اسی وقت اسے اتار دینا ممکن ہو اس طرح سے کہ وہیں پر اس کے پاس دوسرا کپڑا

موجود تھا تو نماز صحیح رہے گی، اور اگر فوراً اتارنا ممکن نہ ہو سکا اس لئے اسی نجس کپڑے کے ساتھ ایک رکن نماز ادا کر لیا تو بالاجماع اس کی نماز فاسد ہو گئی، اور اگر رکن ادا تو نہیں کیا لیکن اتنی دیر کر دی کہ اس وقت میں رکن ادا کر سکتا تھا تو فاسد نہیں ہوئی، اگرچہ بہت دیر ہو گئی ہو، اور اگر دوسرا کپڑا پایا لیکن فوراً نہیں اتارا اور نہ کوئی رکن ادا کیا تو امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک نماز فاسد ہو گئی۔ المحیط۔

اور چوتھی شرط یہ ہے کہ نماز میں جو حدث ظاہر ہوا تھا اس کے بعد اس سے پہلے کا دوسرا حدث ظاہر نہ ہو گیا ہو۔ البحر۔ مثلاً موزوں پر مسح کئے ہوئے تھا کہ نماز کی حالت میں کوئی حدث اتفاقاً ہو گیا اس لئے وہ وضوء کرنے گیا، اور وہاں اتنی دیر ہو گئی کہ اس میں موزوں پر مسح کرنے کی مدت ختم ہو گئی، تو وہ اب از سر نو نماز پڑھے، یہی صحیح ہے، اور مثلاً تیمم کرنے والے کو نماز میں حدث کے بعد پانی استعمال کرنے پر قدرت ہو گئی اور جیسے مستحاضہ نے جس وقت کا وضوء کیا تھا حدث کے بعد وہ وقت گذر گیا۔ محیط السرخسی۔ اور مثلاً بہتے ہوئے زخم والے کا وقت ختم ہو گیا تو بناء باطل ہو گئی۔ التاتارخانیہ۔ خلاصہ یہ ہوا کہ ہر معذور کا وقت ختم ہو گیا۔ م۔ زخم کی پٹی (جبیرہ) پر مسح کرنے والے کو حدث کے بعد زخم اچھا ہو گیا، تو بناء جائز نہیں ہے۔ التاتارخانیہ۔

اور پانچویں شرط یہ ہے کہ حدث مذکور کے بعد اس کو اپنی قضاء نماز یاد نہ آئے جبکہ وہ صاحب ترتیب ہو۔ البحر۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ موجودہ صورت میں کسی عذر سے وہ ترتیب ساقط بھی نہ ہوئی ہو مثلاً وقت اتنا تنگ ہو گیا ہو جس سے ترتیب سے پڑھنے کا حکم ساقط ہو گیا ہو ایسی صورت میں یاد آنے سے بھی کوئی نقصان نہ ہو گا، اس لئے بناء کرنا جائز ہو جائے گا۔ م۔

چھٹی شرط یہ ہے کہ امام کسی ایسے شخص کو اپنا خلیفہ نہ بنائے جس کی امامت اس جگہ درست نہ ہو، مثلاً عورت کہ ایسی صورت میں بناء صحیح نہیں۔ البحر۔ بلکہ سب کی نماز فاسد ہو گی اس وقت جبکہ کسی عورت یا نابالغ یا حدث والے کسی شخص کو امام خلیفہ بھی بنا دے۔ م۔ اگر کسی نے حدث کے بعد گھر کا دروازہ کھول کر وضوء کیا پھر نکل کر نماز کے لئے جانے لگا تو اگر گھر میں چوروں کے داخل ہو جانے کا خوف ہو تو دروازہ بند کر لے ورنہ بند نہ کرے۔ التاتارخانیہ۔ اگر نمازی کو حدث ہو جانے سے اس کے کپڑے کو نجاست لگی ہو تو وہ اسے دھو کر بناء کر سکتا ہے، اور اگر کہیں باہر سے آکر اسے نجاست لگی ہو، یا حدث سے بھی اور باہر سے بھی آکر نجاست لگی ہو تو بناء کرنا صحیح نہ ہو گا اگرچہ یہ دونوں ناپاکیاں ایک ہی جگہ آکر لگی ہوں۔ التبیین۔

ف ساری بحث کا خلاصہ یہ ہوا کہ ابتک تیرہ شرطیں گن کر کے بتائی جا سکی ہیں جو مختصراً یہ ہیں (۱) حدث سماوی ہو (بے اختیاری ہو) (۲) مصلی کے بدن سے باہر ہو (۳) اس سے غسل لازم نہ آتا ہو (۴) اس کا وقوع بہت ہی کم ہو (۵) حدث کی حالت میں نماز کا کوئی رکن ادا نہ کرے (۶) آنے جانے میں رکن ادا نہ کرے (۷) کوئی ایسا کام درمیان میں کرے جو نماز کے مخالف ہو (۸) ایسا غیر ضروری کام ہو کہ جس کے نہ کرنے کی گنجائش ہو نہ کرے (۹) بغیر عذر مثلاً بھیڑ وغیرہ کے انتظار نہ کرے بلکہ فوراً ہی اس جگہ سے نکل جائے (۱۰) حدث سابق ظاہر نہ ہو (۱۱) ترتیب والے شخص کو قضاء نماز یاد نہ ہو (۱۲) مقتدی اپنی جگہ کے علاوہ دوسری جگہ نماز ادا نہ کرے۔ سوائے مذکورہ صورتوں کے (۱۳) کسی ایسے شخص کو اپنا خلیفہ نہ بنائے جو اس وقت امامت کے لائق نہ ہو۔ فعم۔ یہ سارے احکام اس وقت ہوں گے جبکہ نماز میں حدث ہو جانے کے بعد وہاں سے نکلا ہو، کیونکہ اگر حدث ابھی تک نہیں ہوا صرف خیال یا خطرہ ہوا اور نماز سے پھر گیا اور اس کے بعد حدث ہوا تو ظاہر الروایۃ کے مطابق بناء جائز نہیں ہے۔ ف۔ فرائض میں جس طرح بناء کرنا جائز ہے، اسی طرح جنازہ کی نماز میں بھی جائز ہے البتہ خلیفہ بنانے میں اختلاف ہے۔ بحر الرائق سے اختصار کے ساتھ۔ المحیط۔ ع۔

ہر ایسی صورت میں جس میں نماز میں خلیفہ بنانا جائز ہے اس میں امام کو بناء کرنا جائز ہے، اور جس صورت میں بناء کرنا جائز نہیں ہے وہاں خلیفہ بنانا بھی جائز نہیں ہے اور جو شخص ابتداء امام کے بجائے امام ہو سکتا تھا وہ حدث بناء میں خلیفہ ہو سکتا ہے، اور جو شخص ابتداء میں موجودہ امام کا امام نہ ہو سکتا ہو وہ خلیفہ بھی نہیں ہو سکتا ہے۔ المحیط۔ الحاصل امام کا اعتبار ہوتا ہے قوم کا نہیں، اسی بناء پر اگر امام قاری اور

مقتدی سب امی ہوں تو جماعت کا امام ان میں کا ایک امی ہو سکتا ہے مگر امام کا خلیفہ نہیں ہو سکتا ہے، اگر خلیفہ بنادیا جائے تو سب کی نماز فاسد ہو جائے گی۔م۔

## خلیفہ بنانے کا طریقہ

یہ ہے کہ کبڑا بنا ہوا، اپنے ہاتھ سے ناک دابے ہوئے پیچھے ہٹے تا کہ لوگوں کو یہ وہم ہو جائے کہ اس کی نکسیر پھوٹ گئی ہے، یہی سنت ہے۔ف۔ اور اپنے متصل سب سے پہلی صف سے اپنا خلیفہ آگے بڑھادے، بغیر کوئی بات کئے ہوئے، صرف اشارہ سے۔التبیین۔ اپنے خلیفہ کا کپڑا پکڑ کر محراب کی طرف کھینچے۔الخلاصہ۔فع۔ خلیفہ بنانا امام محدث پر واجب نہیں ہے، مگر خلیفہ بنانے کا پہلا حق اسی کو ہے۔م۔ اور ایسا امام محدث کہ وہ صحراء میں یعنی میدان میں جماعت بڑھا رہا ہو اسے اس بات کا اختیار ہے کہ جبتک وہ صفوں سے نہ نکل گیا ہو اس وقت تک کسی کو اپنا خلیفہ بنا سکتا ہے، اور جب مسجد میں ہو تو جبتک مسجد سے نہ نکل گیا ہو۔ التبیین۔فع۔ مسجد سے نکل جانے کے بعد نہیں بنا سکتا ہے خواہ صفیں باہر تک ملی ہوں یا ملی نہ ہوں، یہ قول شیخینؒ کا ہے اور یہی صحیح ہے۔مع۔ اور مسجد سے باہر کے آدمی کو خلیفہ بنانا صحیح نہیں ہے، اور شیخینؒ کے قول کے مطابق تو قوم کی نماز ہی فاسد ہو جائے گی، ساتھ ہی امام کی بھی، اصح روایت پر فاسد ہوئی۔ قاضی خان۔ تحفہ۔ع۔ مسبوق کو خلیفہ نہیں بنانا چاہئے، اور خود مسبوق کو بھی چاہئے کہ قبول نہ کرے اور اگر قبول کر لیا تو جائز ہوگا الظہیریہ لیکن امام جہاں تک پہنچا ہے اسکے بعد سے نماز پوری کرے اور جب سلام پھیرنے کا وقت ہو تو کسی کو آگے بڑھا کر خود پیچھے آجائے اور مسبوق اپنی نماز پوری کر کے سلام پھیرے۔م

اور اگر سلام پر پہونچ کر بجائے سلام کے قہقہہ مار دیا یا قصداً حدث کر دیا یا مسجد سے نکل گیا یعنی ایسا کوئی بھی کام کر دیا جو منافی صلوۃ ہے تو اسی کی نماز فاسد ہو گی لیکن قوم کی نماز پوری ہو گی، اور امام سابق اگر اس عرصہ میں فارغ ہو گیا ہو، اس طرح سے کہ اس کی درمیانی کچھ نماز جو چھوٹ گئی تھی اسے طہارت یعنی وضوء کر لینے کے اسے پوری کر کے جماعت کے ختم سے ذرا پہلے آگیا ہو تو اس کی بھی نماز پوری ہو گئی، اور اگر وہ فارغ نہ ہوا ہو تو قول اصح یہ ہے کہ اس کی نماز بھی فاسد ہو گئی۔الہدایہ۔ اگر خلیفہ کو امام کا حال معلوم ہو تو اسے بتلانے کی ضرورت نہیں ہے۔التاتارخانیہ۔

اور اگر امام کا حال معلوم نہ ہو او اشارہ سے اسے بتلادے اس طرح سے کہ اگر ایک رکعت باقی ہو تو ایک انگلی اور اگر دو رکعتیں ہوں تو دو انگلیوں سے اشارہ کرے، اور سجدہ تلاوت کے باقی رہنے کو زبان اور پیشانی پر انگلی رکھے اور سجدہ سہو باقی رہنے کو دل پر ہاتھ رکھے۔الظہیریہ، اور سجدہ نماز کو بتلانے کے لئے اگر ایک باقی ہو تو پیشانی پر ایک انگلی، ورنہ دو انگلیاں رکھے، جوامع الفقہ۔ع۔ اور اگر رکوع باقی ہو تو اس کے بتلانے کے لئے گھٹنے پر ہاتھ رکھے، اور اگر قرأت باقی ہو تو ہاتھ منہ پر رکھ کر اشارہ کرے۔ البحر۔ اگر بات کرتے ہوئے خلیفہ بنایا تو سب کی نماز فاسد ہو گی خواہ جان کر ہو یا بھول کر یا نادانی سے۔ع۔

اگر کوئی چار رکعتوں والی نماز پڑھ رہا ہو، اور کسی دوسرے نے آکر اس کی اقتداء کر لی، اس کے بعد امام کو حدث ہو گیا، اور اس نے اسی مقتدی کو اپنا خلیفہ بنادیا، حالانکہ اسے یہ نہیں معلوم ہے کہ اب تک کتنی رکعت امام نے پڑھی تھی، تو یہ خلیفہ چار ہی رکعت پڑھے، اور احتیاطاً ہر رکعت کے بعد قعدہ کرتا جائے۔ قاضی خان۔ اور اگر کسی لاحق کو خلیفہ بنایا تو وہ قوم کو اشارہ کر دے تا کہ اس پر جو نماز باقی رہ گئی ہو اسے پوری کر لے پھر قوم کو نماز پڑھا دے اور اگر اس نے ایسا نہیں کیا بلکہ امام کی نماز ——— پوری کر دی، یہانتک کہ سلام پھیرنے کے قریب ہو گیا، پھر اس نے کسی ایسے مدرک کو اپنا خلیفہ بنادیا جس نے سلام پھیر دیا، تو ہمارے نزدیک جائز ہے۔المضمرات۔ یعنی سلام کے بعد لاحق اپنی نماز پوری کر لے۔م۔

امام محدث امام باقی رہتا ہے یہانتک کہ وہ مسجد سے باہر ہو جائے یا کسی کو اپنا خلیفہ بنادے جو اس جگہ اس نیت سے کھڑا ہو جائے کہ لوگوں کی امامت کرے گا، یا خود قوم کسی کو اپنا خلیفہ بنالے، چنانچہ اگر ان دونوں باتوں سے کوئی بات نہ ہوئی، یہانتک کہ محدث امام نے مسجد ہی کے ایک کونہ میں وضوء کر لیا اور لوگ اس کے انتظار میں کھڑے رہ گئے پھر امام نے آکر لوگوں کے ساتھ نماز مکمل کی تو ادا ہو گئی۔المحیط۔ اور اگر امام کے نکلنے سے پہلے کوئی شخص از خود آگے بڑھ جائے تو جائز ہو گا۔ قاضی خان۔

اور اگر دو شخص آگے بڑھ گئے تو کہا گیا ہے کہ جس کے ماننے والے زیادہ ہوں گے وہ صحیح اور دوسرا فاسد ہوگا، اور اگر دونوں کے مقتدی برابر ہوں تو دونوں جماعت فاسد ہوگی۔ التبیین۔ اور قول اصح یہ ہے کہ دونوں فریق کی نماز فاسد ہوگی۔ المبسوط۔ ع۔

اگر امام کا صرف ایک ہی مقتدی ہو تو امام کی اور اس کی نیت کے بغیر وہ از خود خلیفہ متعین ہو جائے گا۔ التبیین۔ اور میں مترجم کہتا ہوں کہ از خود متعین ہونے کے لئے ایک شرط یہ ہے کہ وہ شخص خلافت کے لائق ہو۔ م۔ اگر امام کو حدث ہو گیا اور اس کے مسجد سے باہر جانے سے پہلے کسی نے اس کی اقتداء کرلی تو صحیح ہوگا، اگرچہ پہلے امام محدث نے منہ پھیر لیا ہو۔ ع۔ اگر کسی کو خلیفہ مقرر کر لینے کے بعد امام محدث کی اقتداء کسی نے کی تو یہ باطل ہوگی۔ بم۔ خلیفہ کی نماز صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ امام محدث کے مسجد سے جانے سے پہلے خلیفہ امام کے محراب میں داخل ہو چکا ہو۔ عف وغیرہ۔ مسافروں نے مسافر کی اقتداء کی تو امام کو حدث ہو گیا، اس کے بعد اس نے مقیم مقتدی کو اپنا خلیفہ مقرر کر دیا، اس صورت میں مسافر امام محدث پر مقیم امام کی اتباع میں چار رکعت لازم نہیں ہوگی، اور اگر مسافر کو خلیفہ مقرر کیا اور اس نے اقامت کی نیت کرلی تو قوم پر چار رکعت کا اتمام لازم نہیں۔ محیط السرخسی۔ یہ سارے احکام اس صورت میں ہیں جبکہ امام کو واقع میں حدث ہو گیا ہو، اور اگر صرف گمان ہوا ہو تو اس کے احکام ابھی بیان کئے جائینگے۔

**ومن ظن انه احدث، فخرج من المسجد، ثم علم انه لم يحدث، استقبل الصلوة، وان لم يكن خرج من المسجد، يصلي مابقي، والقياس فيهما الاستقبال، وهو رواية عن محمد، لوجود الانصراف من غير عذر، وجه الاستحسان انه انصرف على قصد الاصلاح، الاترى انه لو تحقق ما توهمه، بنى على صلاته، فالحق قصد الاصلاح بحقيقته مالم يختلف المكان بالخروج، وان كان استخلف فسدت، لانه عمل كثير من غير عذر، وهذا بخلاف ما اذا ظن انه افتتح على غير وضوء، فانصرف ثم علم انه على وضوء، حيث تفسد، وان لم يخرج، لان الانصراف على سبيل الرفض، الاترى انه لوتحقق ماتوهمه، يستقبله، فهذا هو الحرف.**

ترجمہ:- اور جس نمازی کو یہ گمان ہو گیا ہو کہ اسے حدث ہو گیا ہے، اور اسی خیال سے وہ مسجد سے نکل گیا بعد میں اسے یہ یقین آگیا کہ اسے حدث نہیں ہوا ہے تو وہ از سر نو نماز پڑھے (استقبال کرے) اور اگر ابھی تک وہ مسجد سے نہیں نکلا ہو تو صرف باقی نماز پڑھے، اور قیاس کا تقاضا دونوں صورتوں میں یہ ہے کہ از سر نو پڑھے، اور امام محمدؒ سے یہی روایت ہے، کیونکہ اس نے بلا عذر قبلہ سے اپنا منہ پھیر لیا ہے، اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ نمازی بلا وجہ نہیں بلکہ اپنی نماز کی اصلاح کے خیال سے پھرا تھا، کیا تم یہ نہیں دیکھتے کہ جس بات کا اسے وہم ہوا ہے اگر واقع میں یہی ثابت ہو جاتی تو وہ اپنی نماز بناء کرتا، اس لئے اصلاح کے ارادے کو بھی حقیقی اصلاح کے ساتھ ملا دیا گیا ہے، جبتک کہ نکل جانے سے جگہ نہ بدلی ہو، اور اگر اس نے کسی دوسرے کو اپنا خلیفہ بنا دیا تو اس کی نماز فاسد ہوگئی، کیونکہ ایسا کرنا بغیر عذر کے عمل کثیر ہے، یہ حکم اس صورت کے خلاف ہے کہ امام نے یہ گمان کیا ہو کہ اس نے بغیر وضوء کے نماز شروع کی ہے اس لئے اس نے اپنا رخ قبلہ سے پھیر لیا، اس کے بعد اسے یہ معلوم ہوا کہ وہ وضوء کی حالت میں ہے تو اس صورت میں اس کی نماز فاسد ہو جائے گی اگرچہ وہ مسجد سے باہر نہ ہوا ہو، کیونکہ اس کا رخ بدل دینا نماز کے چھوڑنے کے طور پر ہے، کیا تم یہ نہیں دیکھتے ہو کہ جس بات کا اسے وہم ہوا تھا اگر وہ محقق ہو جاتی ہو اس صورت میں از سر نو ہی پڑھی ہوتی، تو یہی بات دونوں صورتوں میں اصل ہے۔

## توضیح:- غازی نمازی کا دشمن کے آجانے کے شبہ سے رخ پھیرنا،

## حدث کے شبہ سے امام کا مسجد سے نکلنا، نماز میں بے وضوء نماز شروع کرنے کا شبہ

ومن ظن انه احدث، فخرج من المسجد، ثم علم انه لم يحدث، استقبل الصلوة......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے ثم علم الخ پھر اسے معلوم ہوا کہ اسے حدث نہیں ہوا تھا۔ف۔ مثلاً گمان ہوا کہ پیشاب کا قطرہ ٹپک گیا ہے اس لئے مسجد سے نکل گیا، پھر معلوم ہوا کہ نہیں ٹپکا تھا استقبل الخ تو وہ نئے سرے سے نماز پڑھے۔ف۔ خواہ مقرر کیا ہو یا نہیں وان لم یکن الخ اور اگر وہ مسجد سے باہر نہ ہوا ہو۔ف۔ کیونکہ اسے حدث نہ ہونا ظاہر ہو گیا ہے۔

**وان لم یکن خرج من المسجد، یصلی مابقی......الخ**

تو وہ باقی نماز پڑھ لے، استحسان کے طور پر، والقیاس الخ اور دونوں صورتوں میں قیاس کا تقاضا یہی ہے کہ نئے سرے سے نماز پڑھے، امام محمدؒ کا یہی قول مروی ہے کیونکہ نماز میں بغیر عذر حقیقی کے قبلہ کی طرف سے منہ پھیرنا پایا گیا ہے۔ف۔ اگر چہ چلتے ہوئے قبلہ کی طرف منہ کئے ہوئے ہو یا پیٹھ کئے ہوئے ہو، یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ع۔ بر خلاف اس صورت کے جبکہ حقیقت میں حدث ہو کر عذر پایا گیا ہو، تو اس صورت میں نص کی وجہ سے خلاف قیاس قبلہ سے اس کا منہ پھیرنا مفسد نہیں ہوا۔

**وجہ الاستحسان انہ انصرف علی قصد الاصلاح، الاتری انہ لو تحقق ما توھمہ......الخ**

استحسان کی وجہ یہ ہے کہ اس نمازی نے اصلاح کے ارادہ سے اپنا رخ بدلا تھا۔ف۔ الاتری الخ جیسا کہ اس نمازی نے خیال کیا تھا اگر وہ درست ہو جاتا یعنی حقیقت میں حدث ہو تا تو کیا تم یہ نہیں سمجھتے کہ وہ اپنی نماز پر بناء کرتا اور پڑھی ہوئی نماز بے کار نہ جاتی فالحق الخ اس لئے اصلاح کے ارادہ کو بھی اصلاح کا حکم دیدیا گیا۔ف۔ مگر یہ بات مسجد سے باہر نکل جانے کے بعد نہیں ہو گی بلکہ مالم یختلف الخ جب تک کہ مسجد سے نکل جانے کی وجہ سے جگہ نہ بدلے۔ف۔ کیونکہ جگہ بدلنا تحریمہ کو باطل کر دیتا ہے، اور جبتک جگہ ایک رہتی ہے تحریمہ باقی رہتا ہے، اسی طرح غازی و مجاہد نے اگر یہ خیال کیا کہ دشمن دوسرے رخ سے آرہا ہے اس لئے اس نے اپنا رخ بھی بدل دیا حالانکہ یہ خیال غلط تھا تو اس کی نماز باطل نہ ہو گی جبتک کہ وہ اپنی جگہ سے نہ نکل جائے۔ جامع التمر تاشی۔ع۔

**وان کان استخلف فسدت، لانہ عمل کثیر من غیر عذر......الخ**

اور اگر اس وہم کرنے والے غازی نے کسی کو اپنا خلیفہ بنادیا تو اس کی نماز فاسد ہو گئی۔ف۔ اگر چہ اپنی جگہ سے آگے نہ بڑھا ہو۔ف۔ لانہ عمل الخ کیونکہ یہ عمل کثیر ہے جبکہ کوئی عذر بھی نہیں ہے۔ف۔ کہا گیا ہے کہ خلیفہ بنانے سے نماز کے فاسد ہو جانے کا حکم صاحبین کے قول کے مطابق ہے، متفرقات ابو جعفر میں لکھا ہے کہ اگر خلیفہ نے رکوع تک نماز پڑھ لی تب امام کی نماز فاسد ہو گی اس سے پہلے فاسد نہ ہو گی، اور ابن سماعہ نے امام محمدؒ سے روایت کی ہے کہ خلیفہ اگر امام کی جگہ پر کھڑا ہو گیا تو بھی نماز فاسد ہو جائے گی، اگر چہ اس نے کوئی رکن ادا نہ کیا ہو، اگر قوم نے خود خلیفہ بنالیا ہو تو امام کے ماسوا ان تمام مقتدیوں ہی نماز فاسد ہو گی۔ الفتح۔

**وھذا بخلاف اذا ظن انہ افتتح علی غیر وضوء، فانصرف ثم علم انہ علی وضوء......الخ**

اور امام کا نماز سے پھر جانا نماز کی اصلاح کے خیال سے اس کا حکم اس صورت کے مخالف ہے جبکہ اس نے یہ گمان کیا ہو کہ بغیر وضوء کے نماز شروع کی تھی۔ف۔ یا موزہ پہن کر اس پر مسح کئے ہوئے تھا اور اسے گمان ہوا کہ مدت مسح ختم ہو گئی ہے۔ یا تیمم کئے ہوئے تھا اور دور سے چمکدار زمین دیکھ کر اسے خیال ہوا کہ یہ پانی ہے یا ظہر کی نماز پڑھنے کی حالت میں اسے خیال کہ فجر کی نماز باقی ہے، اور وہ صاحب ترتیب ہے اس لئے ترتیب نماز کے ترک واجب کا خیال آگیا، یا کپڑے پر سرخی دیکھ کر یہ گمان ہوا کہ خون ہے۔ التبیین۔

**فانصرف ثم علم انہ علی وضوء، حیث تفسد......الخ**

ان خیالات کی بناء پر اس نے اپنا رخ قبلہ سے پھیر لیا ثم علم الخ پھر اس نے جان لیا کہ تمام خیالات غلط تھے اور وہ بہر صورت باوضوء ہے حیث الخ کہ ان تمام صورتوں میں نماز فاسد ہو گی، اگر چہ وہ مسجد سے باہر نہ گیا ہو لان الانصرف الخ کیونکہ

اس طرح پھرنا نماز کو ختم کر دینے کے ارادہ سے تھا۔ف۔ یعنی نماز کو چھوڑنے کے طور پر پھرا ہے، اصلاح کے لئے نہیں پھرا ہے الاتری الخ کیا تم نہیں دیکھتے کہ جس خیال سے اس نے رخ پھیرا ہے اگر وہ خیال درست ہو جاتا، تو یقیناً اسے از سر نو نماز پڑھنی ہوتی۔ف۔ وہ تو اسی خیال سے پھرا تھا، بر خلاف پہلی صورت کے اس میں نماز کو ترک کرنا نہیں ہے بلکہ پختہ کرنا اور بناء کرنا ہے۔

**الاترى انه لوتحقق ماتوهمه، يستقبله، فهذا هو الحرف......الخ**

پس یہی بات دونوں صورتوں میں اصل ہے۔ف۔ جس سے دونوں کا فرق ظاہر ہے، حاصل یہ ہوا کہ جو گمان ایسا ہے کہ اس نے ترک و رفض اور چھوڑ دینے کے طور کیا ہو تو وہ مفسد نماز ہوگا، اور جس گمان نے ایسا نہیں کیا تو دیکھا جائے گا کہ اس کے بعد نمازی مسجد سے باہر گیا ہے یا نہیں، اگر باہر چلا گیا ہو تو اس کا تحریمہ ٹوٹ گیا، اور نہیں گیا ہو تو وہ بناء کر سکتا ہے یعنی پہلی پڑھی ہوئی نماز کے بعد سے پڑھ کر نماز مکمل کرے۔م۔ پھر مرد نمازی کے لئے اس کا گھر، کمرہ، عید گاہ، جنازہ کی نماز کا میدان سب مسجد کے حکم میں ہے، لیکن عورت اگر اپنی نماز کی جگہ سے (جو اس کے کمرہ کے ایک کونہ میں ہوتی ہے) باہر ہوگی تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی۔التبیین۔

**ومكان الصفوف في الصحراء له حكم المسجد، ولو تقدم قدامه فالحد السترة، وان لم تكن فمقدار الصفوف خلفه، وان كان منفردا فموضع سجوده من كل جانب، وان جنّ او نام فاحتلم او اغمى عليه، استقبل لانه يندر وجود هذه العوارض، فلم يكن في معنى ما رود به النص، وكذلك اذا قهقه، لانه بمنزلة الكلام، وهو قاطع.**

ترجمہ:-اور صحراء میں صفوں کی جگہ کا وہی حکم ہے جو مسجد کا حکم ہے، اور وہ آگے کی طرف بڑھا ہو تو اس کی حد سترہ ہے، اور آگے سترہ نہ ہو تو پیچھے کی صفوں کی مقدار ہے، اور اگر گمان کرنے والا نمازی اکیلا، تنہا ہو تو اس کی حد اس کے سجدہ کی جگہ ہے ہر طرف سے، اور اگر نمازی دیوانہ ہو گیا یا سونے کی وجہ سے اسے احتلام ہو گیا، یا اس پر بیہوشی طاری ہو گئی تو یہ الگ نماز پڑھتے وقت بالکل ابتداء سے پڑھیں گے کیونکہ ان بیماریوں کا وجود کبھی کبھی ہوتا ہے، لہٰذا یہ بیماریاں اپنی بیماریوں جیسی نہ ہوئیں جن کا بیان حدیث میں آیا ہے، اسی طرح اگر نمازی نے قہقہہ مار دیا، کیونکہ قہقہہ کلام کے حکم میں ہے، اور وہ نماز کو قطع کرنے والا ہے۔

### توضیح:-جنگل میں مسجد کا حکم، امام حدث کی حالت میں آگے کی طرف بڑھا منفرد کو اگر گمان ہوا تو اس کی حد، جنون یا احتلام یا بیہوشی کی حالت میں حدث ہوا، یا قہقہہ کے ساتھ ہنسا

**ومكان الصفوف في الصحراء له حكم المسجد، ولو تقدم قدامه فالحد السترة......الخ**

اور جنگل میں صفوں کی جگہ جہاں تک ہے وہاں تک مسجد کا حکم ہے ولو تقدم الخ اب اگر نمازی آگے کی طرف سے نکلنے کے لئے بڑھا۔ف۔ اور آگے سترہ موجود ہو تو اس کی حد سترہ تک ہی ہے۔ف۔ لہٰذا اگر سترہ سے بھی آگے بڑھ گیا تو نماز فاسد ہو گئی۔وان لم تکن الخ اور آگے سترہ نہ ہو تو اس کے پیچھے جتنی صفیں ہوں گی ان کے ہی مقدار سے آگے حد ہو گی۔ف۔ یہاں تک کہ اگر پانچ گز تک صفیں ہوں گی تو آگے کی حد بھی پانچ ہی گز ہے، اس لئے اس سے زیادہ آگے بڑھنے سے نماز فاسد ہو جائے گی، اور اسی قول کو تبیین الحقائق میں یقین کے ساتھ کہا ہے، اور عینی میں بھی یہی مذکور ہے، لیکن ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ جب سترہ نہ ہو تو سب سے بہتر بات یہ ہے کہ اس کے سجدہ کی جگہ کو حد مقرر دیا جائے، کیونکہ امام اپنے بارے میں منفرد کے حکم میں ہے، اور منفرد کا یہی حکم ہے، میں کہتا ہوں کہ بحر الرائق اور در مختار میں ابن الہمامؒ کی اتباع کرتے ہوئے اسی پر اعتماد کیا ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ پیچھے کی حد میں بھی یہی دلیل قائم ہوتی ہے کہ امام اپنے معاملہ میں منفرد ہے؛ اور میرے نزدیک حق بات یہ ہے کہ منفرد کی اداء قاصر ہے جیسا کہ صراحت کے ساتھ اس بات کو اصول کی کتابوں میں بیان کیا گیا ہے، لہٰذا اس پر جماعت کا

قیاس کرنا درست نہیں ہے، اسی لئے مصنفؒ نے فرمایا ہے۔

**وان كان منفردا فموضع سجوده من كل جانب......الخ**

اور اگر وضوء کے ٹوٹ جانے کا گمان کرنے والا ایک منفرد ہو، فموضع سجوده الخ کہ اس کی حد ہر طرف سے اس کے سجدہ کا مقام ہے۔ ف۔ یہانتک کہ منفرد کے لئے دائیں، بائیں اور پیچھے اس کی مقدار حد ہے، ایسا ہی المحیط۔ ھ۔ پس اگر ہم امام کو منفرد پر قیاس کریں تو پیچھے بھی صفوں تک حد نہیں ہونی چاہئے، بعینہ اسی دلیل سے کہ امام اپنے معاملات میں منفرد کے حکم میں ہے، حالانکہ بالاتفاق پیچھے کی حد آخری صف تک ہونے کی امام اعظمؒ سے نص بیان کردی ہے، لہٰذا معتمد قول وہی ہوا جو مصنف ہدایہؒ نے بیان کردیا ہے۔ م۔

**وان جنّ او نام فاحتلم او اغمی علیه، استقبل لانه یندر وجود هذه العوارض......الخ**

اور اگر نمازی مجنون ہو گیا۔ ف۔ وہ خواہ امام ہو یا مقتدی ہو یا منفرد ہو سب کا ایک ہی حکم ہوگا، یا سونے سے اسے احتلام ہو جائے، یا اس پر بیہوشی طاری ہو گئی، استقبل تو نماز کو نئے سرے سے پڑھے۔ ف۔ بشرطیکہ تشہد کی مقدار نہ بیٹھا ہو۔ ف۔ اغماء ایک مرض ہے جو دماغ میں سرد گاڑھے بلغم کے بھرنے سے پیدا ہوتا ہے۔ ع۔ یعنی روح دماغی کے راستے بند کر کے اس کے حس و حرکت کو بند کر دیتا ہے، یہ قول حکیموں کا ہے۔ م۔ اور متکلمین کے نزدیک اغماء ایک سہو ہے جو انسان پر اس طرح چھا جاتا ہے کہ اس حالت میں تمام اعضاء بدن میں کمزوری اور سستی آجاتی ہے، اور جنون اس کے خلاف ہے کیونکہ جنون کی وجہ سے عقل میں خرابی اور بربادی آجاتی ہے، اسی لئے کہا گیا ہے کہ انبیا کرام پر بیہوشی آسکتی ہے لیکن جنون نہیں آسکتا ہے۔ ع۔ الحاصل اگر نماز میں وضوء ٹوٹ جانے کا حکم دیوانگی، بے ہوش یا خواب میں احتلام ہو جانے کی وجہ سے ہو تو اس میں بناء کرنا جائز نہ ہوگا بلکہ از سر نو پوری نماز پڑھنی ہوگی۔ م۔ لانه یندر الخ کیونکہ ایسی بیماریاں بہت ہی کم شاذ و نادر ہوتی ہیں، اس وجہ سے عموم بلوی نہیں ہوتا ہے۔ م۔

**فلم یکن فی معنی ما ورد به النص، وکذلك اذا قهقه، لانه بمنزلة الكلام، وهو قاطع......الخ**

اس بناء پر یہ عارضے ان عارضوں کے معنی میں نہ آسکے جو نص میں بیان کئے گئے ہیں۔ ف۔ یعنی ہوا کا خارج ہونا، قئی، نکسیر اور مذی کا نکلنا کیونکہ یہ چیزیں اکثر و بیشتر پائی جاتی ہیں نادر و نایاب نہیں ہیں، اس لئے قلیل الوجود حدث ہونے کی صورت میں بناء کرنے کا حکم نہیں ہوگا۔ م۔ وکذلك الخ اسی طرح اگر نمازی نے قہقہہ مار دیا۔ ف۔ تو بناء نہیں ہوگا، کیونکہ نص میں جو عارضے بتائے گئے ہیں وہ بے اختیاری طور پر پائے جاتے ہیں، بخلاف قہقہہ کے کیونکہ قہقہہ تو کلام کرنے کے برابر ہے، اور یہ کلام تو نماز کو توڑ دیتا ہے۔ ف۔ اسی طرح قہقہہ بھی نماز کو ختم کرنے والا ہوگا، اسی لئے اس نماز کی بناء نہیں ہو سکتی جو کلام کرنے یا قہقہہ مارنے کی وجہ سے ٹوٹ گئی ہو، یہ احکام اس صورت میں ہوں گے جبکہ یہ باتیں تشہد کی مقدار بیٹھنے سے پہلے پائی گئی ہوں، کیونکہ اگر تشہد کی مقدار بیٹھنے کے بعد ہوئیں تو اس کی نماز پوری ہو جائے گی۔ ع۔

**وان حصر الامام عن القراءة، فقدم غیره اجزأهم عند ابی حنیفةؒ، وقالا لایجزیهم، لانه یندر وجوده، فاشبه الجنابة، وله الاستخلاف بعلة العجز، وهو هنا الزم، والعجز عن القراءة غیر نادر، فلا یلحق بالجنابة، ولو قرأ مقدار ما تجوز به الصلوة، لایجوز بالاجماع، لعدم الحاجة الی الاستخلاف، وان سبقه الحدث بعد التشهد توضأ وسلم، لان التسلیم واجب، فلابد من التوضی لیأتی به، وان تعمد الحدث فی هذه الحالة او تكلم او عمل عملا ینافی الصلوة، تمت صلوته، لانه تعذر البناء لوجود القاطع، لكن لا اعادة علیه، لانه لم یبق علیه شیء من الاركان.**

ترجمہ:- اگر امام قرأت کرتے ہوئے رک جائے اور کسی دوسرے کو اپنی جگہ پر بڑھادے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تمام

لوگوں کی نماز درست رہے گی، لیکن صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ کسی کی نماز درست نہ رہے گی، کیونکہ ایسی مجبوری بہت ہی کم ہوتی ہے، تو یہ جنابت کے مشابہہ ہو گیا، اور امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ اس وقت دوسرے کو خلیفہ بنانا عاجز ہو جانے کی وجہ سے ہے، اور یہ عاجزی یہاں اچھی طرح پائی جا رہی ہے، اور قرأت سے عاجز ہو جانا کوئی نادر واقعہ نہیں ہے اس لئے اسے جنابت کے ساتھ حکم میں نہیں ملایا جا سکتا ہے، اور اگر اس نے اتنی قراءت کر لی تھی جس سے نماز جائز ہو جاتی ہے تو بالاجماع خلیفہ بنانا جائز نہیں ہے، کیونکہ اس صورت میں خلیفہ مقرر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے، اور اگر تشہد کے بعد حدث ہو گیا ہو تو وضوء کر کے صرف سلام کہہ لے، کیونکہ سلام کہنا اس وقت واجب ہے اس لئے وضوء کرنا اس کے ادا کرنے کے لئے ضروری ہوگا، اور اگر اسی وقت اپنے ارادہ سے حدث کر لے یا گفتگو کر لے یا کوئی بھی ایسا کام کر لے جو نماز کے مخالف ہو تو اس نماز پوری ہو گئی، کیونکہ اس نے بناء کرنے کو ناممکن بنا دیا ہے مخالف نماز پائے جانے کی وجہ سے، لیکن اب اس پر اس نماز کو دوبارہ ادا کرنے کی ضرورت نہ ہوگی، کیونکہ اب اس پر کوئی رکن ادا کرنا باقی نہیں رہا۔

## توضیح:-امام قراءت کرنے سے عاجز ہو گیا، ایسی صورت میں اس نے دوسرے کو آگے بڑھا دیا، تشہد کے بعد حدث کیا، یا منافی نماز کوئی عمل کیا

**وان حصر الامام عن القراء ة، فقدم غیرہ اجزأھم عند ابی حنیفةؒ، وقالا لایجزیھم......الخ**

اگر امام قرأت سے عاجز ہو جائے اور چاہنے کے باوجود نہ پڑھ سکے۔ف۔ یہاںتک کہ ایک آیت بھی نہ پڑھ سکے، کسی دہشت یا شرمندگی یا کسی اور وجہ سے حالانکہ وہ اس سورہ یا آیت کا حافظ ہے اور پڑھ سکتا ہے، اس مجبوری میں اس نے کسی دوسرے کو اپنا قائم مقام بنا دیا، تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جماعت کے لئے کافی ہے۔ف۔ اور امام احمدؒ کا یہی معمول بھی ہے۔ مع۔ وقالا الخ اور صاحبینؒ نے کہا ہے کہ ان کو یہ کافی نہیں ہے۔ف۔ یہ مشہور قول ابو یوسفؒ کا ہے، برخلاف المفید کے کہ جس میں ابو یوسفؒ کا قول ابو حنیفہؒ کے قول کے ساتھ ذکر کیا ہے مع۔

**لانہ یندر وجودہ، فاشبہ الجنابة......الخ**

کیونکہ ایسا واقعہ نادر الوجود ہے لہٰذا جنبی ہونے کے مشابہہ ہوگا، پھر صاحبینؒ کے نزدیک جب موجودہ صورت میں کسی کو خلیفہ نہیں بنا سکتا ہے تو امی کی طرح بغیر قرأت ہی کی نماز مکمل کر دے بشرطیکہ مقتدیوں میں کوئی بھی قاری نہ ہو سب امی ہی ہو۔ ن۔

ف۔ غایۃ البیان میں کہا ہے کہ یہ کہنا بھول ہے، کیونکہ صاحبینؒ کا مذہب یہی ہے کہ وہ ازسر نو نماز پڑھے، جیسا کہ فخر الاسلامؒ نے شرح الجامع الصغیر میں تصریح کر دی ہے۔ مع۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ مصنفؒ نے بھی تو اسی بات کی طرف اشارہ کیا ہے یہ کہہ کر کہ جنابت کے مشابہہ ہے جبکہ جنابت میں ازسر نو پڑھنے کا ہی حکم ہے۔ م۔

**ولہ الاستخلاف بعلة العجز، وھو ھنا الزم، والعجز عن القراء ة غیر نادر، فلا......الخ**

امام اعظمؒ کی دلیل یہ ہے کہ خلیفہ تو اصل کے عاجز ہونے کی صورت میں ہی بنایا جاتا ہے، وھو ھھنا الخ اور یہ بات اس جگہ اچھی طرح لازم آ رہی ہے والعجز الخ اور قرأت سے عاجز ہو جانا پڑھتے پڑھتے رک جانا نادر نہیں ہے۔ف۔ کیونکہ اکثر اوقات رعب اور شرم وغیرہ کی وجہ سے پڑھنا موقوف ہو جاتا ہے، فلا یلحق الخ لہٰذا اسے جنابت کے حکم میں شامل نہیں کیا جا سکتا ہے۔ف۔ البتہ یہ بات اور ہو گی کہ وہ بالکل ہی بھول کر امی ہو چکا ہو، ایسی صورت میں بالاجماع خلیفہ نہیں کیا جا سکتا ہے، شیخ الاسلام ابو الیسرؒ نے اس مسئلہ کی تصریح کر دی ہے۔ مع۔

**ولو قرأ مقدار ما تجوز بہ الصلوة، لایجوز بالاجماع، لعدم الحاجة الی الاستخلاف......الخ**

اور اگر امام نے اتنی قرأت کرلی ہو جو نماز کے لئے کافی ہو جاتی ہے۔ف۔ جس کی مقدار ایک آیت ہے، جیسا کہ اس کی تصریح امام رازیؒ وغیرہ نے کی ہے۔ مل۔ لایجوز الخ تو بالاجماع خلیفہ بنانے کی ضرورت نہ ہوگی۔ف۔ بالفرض اگر اس صورت میں کسی کو اپنا خلیفہ بنالیا تو نماز فاسد ہو جائے گی۔ المحیط۔ کیونکہ یہ عمل کثیر ہے۔د۔ پھر کتنی قرأت جائز اور کافی ہوتی ہے، اس کی تفسیر میں ایک آیت کہنا جیسا کہ ابھی مذکور ہوا غور طلب ہے، کیونکہ پوری فاتحہ اور اس کے ساتھ تین آیتوں کا ہونا قول اصح کے مطابق واجب ہے، جس کے نہ کرنے سے ایسی کمی لازم آتی ہے کہ اس نماز کو دوبارہ پڑھنا واجب ہو جاتا ہے، اور ایک ہی آیت پر اکتفاء کرنا گناہ کا کام ہے، اس بناء پر شاید یہ کہا جاسکے کہ عذر کی مجبوری سے ایک آیت کافی ہے، غور کرلیں۔م۔

**وان سبقه الحدث بعد التشهد توضأ وسلم، لان التسليم واجب، فلابد من التوضى......الخ.**

اور اگر نمازی کو تشہد کے بعد حدث ہو گیا ہو تو وضوء کر کے صرف سلام کہدے۔ف۔ یہ کہنے سے اگرچہ فرض ادا ہو گیا لیکن واجب باقی رہا، لان التسليم الخ اس لئے کے سلام کہنا واجب ہے اس لئے وضوء کرنا بھی ضروری ہوا تاکہ سلام کہہ سکے۔ف۔ کیونکہ طہارت کے بغیر نماز سے پوری فراغت نہیں ہو سکے گی وان تعمد الخ اور اگر تشہد کے بعد اس نے قصداً حدث کردیا یا قصداً گفتگو کی یا قصداً ایسا کوئی بھی کام کیا جو نماز کے منافی ہو تو اسکی نماز پوری ہو گئی۔ف۔ اس کی نماز ختم ہو گئی اگرچہ سلام کرنا واجب تھا ترک ہو گیا ہے۔ لیکن اب پہلے کی طرح وضو کر کے صرف سلام نہیں کر سکتا ہے۔ کیونکہ نماز کو ایک بار ختم کر کے اس پر بناء کرنا مشکل ہے۔

**لكن لا اعادة عليه، لانه لم يبق عليه شيء من الاركان......الخ**

لیکن اسے اب دوبارہ نماز پڑھنی لازم بھی نہیں ہوگی، کیونکہ اب اس پر کوئی رکن باقی نہیں رہا ہے۔ف۔ اور نماز سے جو یہ فارغ ہوا ہے وہ اپنے ارادہ سے ہوا ہے، اگرچہ لفظ سلام سے فارغ ہونا واجب تھا، لیکن اس کی وجہ اس کے پہلے کے ارکان میں کوئی خرابی نہیں ہوتی ہے اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی حدیث میں تشہد ختم کر کے فرمایا کہ تمہارا کھڑے ہونے کو اگر جی چاہے تو کھڑے ہو جاؤ، اس کا ظاہر اسی مفہوم کا تقاضا کرتا ہے، اچھی طرح سمجھ لیں۔

**فان راى المتيمم الماء فى صلاته بطلت، وقد مر من قبل، فان رآه بعد ما قعد قدر التشهد، او كان ماسحا فانقضت مدة مسحه، او خلع خفيه بعمل يسير، او كان اميا فتعلم سورة، اوعريانا فوجد ثوبا، او مؤميا فقدر على الركوع والسجود، او تذكر فائتة عليه قبل هذه، او احدث الامام القارىء فاستخلف اميا، او طلعت الشمس فى الفجر، او دخل وقت العصر وهو فى الجمعة، او كان ماسحا على الجبيرة فسقطت عن برء، او كان صاحب عذر فانقطع عذره كالمستحاضة ومن بمعناها، بطلت الصلوة فى قول ابى حنيفةؒ، وقالا: تمت صلوته.**

ترجمہ:- اگر تیمم کر کے نماز پڑھنے والے نے نماز کی حالت میں پانی کو دیکھ لیا (قادر ہو گیا) تو اس کی نماز باطل ہو گئی، اور یہ مسئلہ پہلے بھی گذر چکا ہے، اگر اس متیمم نے مقدار تشہد بیٹھنے کے بعد پانی کو دیکھا، یا موزہ پر مسح کرنے والا تھا اور اس کی مدت مسح ختم ہو گئی ہو، یا اپنے موزوں کو معمولی سی حرکت سے اتار دیا ہو، یا اس نے اپنے ذمہ اس سے پہلے کی باقی فرض نماز کو یاد کرلیا ہو، یا قاری امام نے حدث کیا پھر کسی امی کو اپنا خلیفہ بنادیا ہو، یا فجر کی نماز پڑھتے ہوئے سورج نکل آیا ہو، یا جمعہ کی نماز پڑھتے ہوئے عصر کا وقت آگیا ہو، یا زخم وغیرہ کی پٹی پر مسح کرنے والا ہو اور وہ پٹی زخم کے اچھے ہونے کے بعد گر گئی ہو، یا وہ کسی وجہ سے صاحب عذر تھا لیکن اس کا عذر ختم ہو گیا ہو جیسا کہ استحاضہ والی عورت یا اس جیسی کسی عذر والا ہو تو ان تمام صورتوں میں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کی نماز باطل ہو گئی لیکن صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ اس کی نماز پوری ہو گئی ہے۔

توضیح:- تشہد کے بعد منافی نماز کے پائے جانے کی چند صورتیں جن میں امام صاحبؒ اور صاحبینؒ کے نزدیک نماز کے جائز ہونے یا فاسد ہونے میں اختلاف ہے، اور ان کی تفصیل

**فان راى المتيمم الماء فى صلاته بطلت، وقد مر من قبل......الخ**

اگر متیمم نے اپنی نماز میں پانی دیکھا۔ف۔ یعنی تشہد سے پہلے اس حال میں کہ اسے اب پانی کے استعمال پر قدرت ہے، اور پانی پاک اور بقدر ضرورت ہے اور اس کے ملنے کا گمان غالب ہے۔ بطلت الخ تو اس کی نماز بالاجماع باطل ہو گئی، اور یہ مسئلہ پہلے بھی گذر چکا ہے۔ف۔ یعنی تیمم کے بیان میں گذر چکا ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ متیمم نے اپنی نماز کی حالت میں پانی ایسی صورت اور حالت میں دیکھا کہ اس کا تیمم ٹوٹ گیا، تو یہ حدث ایسا نہیں ہے کہ اس پر اپنی نماز کی بناء کرے کیونکہ اس کی نماز باطل ہو گئی ہے، نہایہ میں کہا گیا ہے کہ اس کے باطل ہونے کی وجہ یہ ہے کہ متیمم جو پانی کا خلیفہ ہے اس سے اس کا مقصود یعنی نماز مکمل ہونے سے پہلے ہی اصل یعنی پانی پر قدرت حاصل ہو گئی ہے، اور حدث سابق ظاہر ہونے سے نماز بناء کے قابل نہ رہی، بخلاف اس صورت کے کہ متیمم کو حدث ہوا جب وہاں سے نکلا تو اسے پانی مل گیا تو اسے چاہئے کہ اب وضوء کر کے بقیہ نماز پوری کرے، کیونکہ اس صورت میں اس نے حدث کے بعد پانی پایا ہے، اس لئے کہ اس پانی کی وجہ سے اس کا وضوء نہیں ٹوٹا ہے بلکہ پہلے ہی حدث ہوا ہے، لیکن پہلی صورت میں پانی سے ہی حدث سابق ظاہر ہے، میں کہتا ہوں کہ صحیح بات یہ ہے کہ دونوں مسئلوں کے درمیان نماز باطل ہونے میں کوئی فرق نہیں ہے، جس کی تفصیل آئندہ آئے گی۔م۔

شرح الکنز میں ہے کہ اگر کسی تیمم کرنے والے امام کے پیچھے وضوء کرنے والا مقتدی ہو اور اس نے پانی دیکھ کر یہ اعتقاد کیا کہ میرے امام کو پانی پر قدرت حاصل ہے، اس بناء پر اس کی نماز صحیح نہ ہو گی، اور اس اعتقاد کی وجہ سے اقتداء اور نماز سب باطل ہوئی، لیکن اگر امام کو پانی ہونے کا علم نہ ہو سکا تو اس کی نماز درست رہے گی، فتح القدیر میں ایسا ہی ہے، اگر تیمم کرنے والے مسافر نے نماز میں کسی شخص کے پاس کافی پانی دیکھ کر گمان یا شک کیا کہ مانگنے سے بھی وہ پانی نہیں دے گا، اس کے باوجود اس نے نماز توڑ کر اشارہ سے اس سے پانی مانگا اب اگر اس نے پانی نہیں دیا تو اس کا تیمم حسب سابق باقی رہے گا، جیسا کہ صدر الشریعہ نے اس کی تصریح کی ہے، اس صورت میں نماز کے باطل ہونے کی وجہ حدث سابق نہیں ہے بلکہ ترک نماز کی نیت سے نماز سے باہر آنا ہے، اسی بناء پر اگر وہ انکار نہ کرتا بلکہ پانی دے دیتا تو بھی اسے از سر نو نماز پڑھنی ہوتی۔

اب اسکی مثال ایسی ہو گئی کہ تیمم کرنے والے نے سراب (چمکدار بالو) کو پانی سمجھ کر اپنا رخ پھیر لیا تو اس صورت میں بالکل ابتداء سے نماز لازم ہو جاتی ہے جیسا کہ قولہ من ظن انہ احدث الخ کی شرح میں گذر گیا ہے اس بناء پر اگر نماز کی حالت میں کسی کے پاس پانی دیکھ کر وضوء کے لئے پانی مانگنا چاہا مگر ملنے کا یقین نہ ہونے کی وجہ سے نہیں مانگا، پھر نماز پوری کر لینے کے بعد مانگا اور اس نے نہ دیا تو نماز پوری ہو گئی جیسا کہ صدر الشریعہ نے زیادات سے نقل کیا ہے، اس سے یہ بات ظاہر ہو گئی کہ مصنفؒ نے جس مسئلہ کو ذکر کیا ہے وہ دو قیدوں سے مشروط ہے (۱) تیمم کرنے والے نے پانی اس صورت سے دیکھا کہ اس کے استعمال پر اسے قدرت حاصل ہو گئی ہے (۲) اس نے نماز کے رخ سے اپنا منہ پھیر لیا ہے، ان قیدوں پر قرینہ یہ ہے کہ مسئلہ کو بناء جائز نہ ہونے کے تحت بیان کیا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ یہ حکم منہ پھیرنے پر ہے، مکمل کرنے پر موقوف نہیں ہے، اس مسئلہ کو اچھی طرح یاد کر لیں کیونکہ صرف میرے دل و دماغ پر اس کا انشراح ہوا ہے کسی دوسری جگہ اس بحث کے ملنے کی امید نہیں ہے۔ واللہ اعلم۔م۔

**فان رآہ بعد ما قعد قدر التشهد، او كان ماسحا فانقضت مدة مسحه......الخ**

اور تیمم کرنے والے نے مقدار تشہد بیٹھنے کے بعد پانی پایا۔ف۔ تو نماز کے باطل ہونے میں امام صاحب اور صاحبینؒ کا اختلاف ہے، اس جگہ مسلسل بارہ مسائل کئے گئے ہیں کہ ان سبھوں میں تشہد ختم کر لینے کے یا اتنی دیر بیٹھنے کے بعد سے متعلق ہے ہیں۔

(۱) یہی ہے کہ متیمم نے مقدار تشہد اد بیٹھنے کے پانی دیکھا اور اس کے استعمال پر قادر بھی ہوا۔

(۲) او کان ماسحا الخ یا وہ موزوں پر مسح کرنے والا تھا اور اس کے مسح کی مدت گذر گئی۔ف۔ مقدار تشہد بیٹھنے کے بعد اور اس کے پاس پاؤں دھونے کی مقدار میں پانی بھی موجود ہے تو امام صاحب کے نزدیک اس کی نماز باطل اور صاحبین کے نزدیک

پوری ہو جائے گی۔
اور شرح الکنز (یعنی زیلعیؒ کی تبیین الحقائق) میں ہے کہ اگر پانی نہیں پایا تو امام اعظمؒ کے قول کی بناء پر بعض نے کہا ہے کہ نماز باطل نہ ہوگی، مگر بعضوں نے کہا ہے کہ باطل ہو جائے گی، اور یہ بھی لکھا ہے کہ اگر حدث ہوا اور وضوء کرنے کو گیا، اور وضوء کرتے ہوئے مسح کی مدت ختم ہو گئی تو اس کی نماز باطل نہ ہوگی بلکہ وضوء کر کے پاؤں دھولے اور نماز پر بناء کرے یعنی صرف بقیہ نماز پوری کرلے، کیونکہ اسکو صرف پاؤں دھونا ایسے حدث سے لازم آیا ہے جو فی الحال اس کے پاؤں میں اثر کر گیا ہے تو ایسا سمجھا جائے گا گویا اس کو ایک حدث ہو گیا، لیکن صحیح قول یہ ہے کہ وہ بناء نہیں کر سکتا ہے بلکہ اسے از سر نو نماز پڑھنی ہوگی، کیونکہ مدت کا ختم ہونا کوئی خود مستقل حدث نہیں ہے بلکہ اس سے وہ حدث ظاہر ہوگا جو شروع نماز سے پہلے منسوب ہو، اس لئے گویا اس نے بغیر طہارت نماز شروع کی ہے، اس کی مثال اس تیمم کرنے والے کی سی ہو گئی جو حدث ہو جانے پر وضوء کرنے کے لئے گیا اور اسے وہاں پانی مل گیا تو اب وہ پڑھی ہوئی نماز پر بناء نہیں کر سکتا ہے بلکہ گذشتہ دلیل کی بناء پر از سر نو پڑھے گا، اور جیسا کہ استحاضہ والی عورت کو نماز میں حدث ہوا اور وضوء کر کے آنے سے پہلے اس نماز کا وقت نکل گیا تو وہ بناء نہیں کر سکتی ہے۔ف۔

**او خلع خفیه بعمل یسیر، او کان امیا فتعلم سورة......الخ**

(۳) تیسرا مسئلہ او خلع خفیه الخ یعنی مقدار تشہد بیٹھنے کے بعد خفیف عمل سے اپنے موزوں کو اتار دیا۔ف۔ کوئی بھی ایک موزہ نکالا، دونوں کو نکالنا کی قید ضروری نہیں ہے، خفیف عمل سے نکالنے کی صورت یہ ہوگی کہ اس کے موزے بہت ہی ڈھیلے ڈھالے تھے جو پاؤں کو ذرا حرکت دینے سے اتر گئے، اور دونوں ہاتھ لگانے کی ضرورت نہ پڑی، پھر پورے پاؤں کے نکالنے کی بھی ضرورت نہیں ہوگی بلکہ قدم کا اکثر حصہ نکل جانا ہی اس مقصد کے لئے کافی ہے یعنی ان پاؤں کو دھونا لازم آگیا حالانکہ ابھی تک نماز سے فارغ نہیں ہوا ہے، اسی صورت میں امام اعظمؒ کے نزدیک نماز باطل اور صاحبینؒ کے نزدیک نماز مکمل ہو گئی ہے، اس جگہ عمل خفیف کی قید لگانے کا فائدہ یہ ہوگا کہ اگر عمل کثیر سے یا دونوں ہاتھ لگا کر اتارا تو خود بخود وہ نماز سے خارج ہو جائے گا، اور چونکہ مقدار تشہد وہ بیٹھ چکا ہے لہٰذا بالاجماع نماز پوری ہو جائے گی۔م ع۔ف۔وغیرہ۔

**او کان امیا فتعلم سورة......الخ**

(۴) چوتھا مسئلہ و اکان امیا یا نمازی امی تھا۔ف۔ جو تنہا نماز پڑھا رہا تھا۔ الینابیع۔ یا اپنے ہی جیسے امیوں کی امامت کر رہا تھا۔ التبیین۔ اسی حالت میں کوئی سورہ یاد ہو گئی۔ف۔ تشہد کے بعد ایسا ہونے سے امام اعظمؒ کے نزدیک نماز باطل ہو جائے گی لیکن صاحبینؒ کے نزدیک باطل نہ ہوگی اس جگہ سورہ سے مراد صرف اتنی مقدار یاد ہونا کافی ہوگا جس سے قرأت جائز ہو جاتی ہو جو کہ امام صاحب کے نزدیک صرف ایک آیت ہے۔م۔ اور یاد ہو جانے کا مطلب یہ ہے کہ کسی پڑھنے والے انسان کی آواز کان میں گئی اور از خود بلا اختیار وہ آیت یاد ہو گئی یا وہ آیت حافظہ سے نکل گئی تھی اور اس موقع پر اچانک یاد آگئی، اس صورت میں امام صاحب کے نزدیک باطل اور صاحبین کے نزدیک مکمل ہو جائے گی، اور اگر بالارادہ نماز ہی کی حالت میں اس نے مقدار تشہد بیٹھنے بعد آہستہ یاد کرلی تو چونکہ یہ عمل نماز کے منافی اور عمل کثیر ہے اس لئے بالاتفاق نماز مکمل ہو جائے گی۔ التبیین۔ع۔ اور اگر ایسا نمازی کسی قاری کے پیچھے پڑھ رہا ہو جب بھی عامہ مشائخ کے نزدیک فاسد ہو جائے گی، لیکن بعض کے نزدیک فاسد نہ ہوگی، امام ابو اللیثؒ نے اسی قول کو قبول کیا ہے۔ الینابیع۔ع۔ التبیین۔ اور یہی قول صحیح ہے۔ الظہیریہ۔ھ۔

**او عریانا فوجد ثوبا، او مؤمیا فقدر علی الرکوع والسجود......الخ**

پانچویں مسئلہ او عریانا الخ یا کوئی نمازی ننگا نماز پڑھ رہا تھا کہ اسی حالت میں اسے کپڑا مل گیا۔ف ایسا کپڑا پایا جس سے نماز صحیح ہو سکتی ہو، یعنی اس میں اتنی ناپاکی بھی نہ ہو جس سے نماز صحیح نہ ہو، یا اس میں اگر ناپاکی لگی ہوئی بھی ہو مگر اس کے پاک کرنے کے لئے پانی وغیرہ موجود ہو، اور اگر پانی نہ ہو تو اس کپڑے کا چوتھائی یا اس سے زیادہ حصہ پاک ہو۔ التبیین۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ

مذکورہ قیود اور فوائد صرف کپڑوں ہی کے ساتھ مخصوص نہیں ہیں بلکہ ہر ایسی چیز کے لئے بھی جو بدن کے ڈھانکنے میں کام آسکتی ہو، اسی بناء پر جو نماز کی شرطوں کے بیان میں گذر چکا ہے، الحاصل اس مسئلہ میں بھی امام صاحب اور صاحبینؒ کے درمیان نماز کے باطل ہونے اور مکمل ہو جانے کے سلسلہ میں وہی اختلاف ہے جو دوسرے مسائل میں بیان کیا گیا ہے۔م۔ چھٹا مسئلہ او مومیًا یا نمازی اپنی نماز میں رکوع و سجود کو اشاروں سے ادا کر رہا ہو، لیکن مقدار تشہد کے بعد وہ رکوع و سجود پر اچانک قادر ہو گیا۔ف۔ تو اس مسئلہ میں بھی دوسرے مسئلوں کی طرح اختلاف ائمہ ہوگا۔

او تذکر فائتة علیه قبل هذه......الخ

ساتواں مسئلہ او تذکر فائتة الخ یا مقدار تشہد تک پڑھ لینے کے بعد نماز کو وہ قضاء نماز یاد آگئی جسے اس نے ابتک ادا نہیں کیا اور وہ ذمہ میں باقی ہے۔ف۔ مثلاً ظہر کی نماز پڑھتے ہوئے قعدہ اخیرہ کے بعد اسے یہ بات یاد آگئی کہ آج کی فجر کی نماز قضاء ہو گئی تھی اور ابتک اسے ادا نہیں کر سکا ہے، جبکہ یہ نمازی صاحب ترتیب ہے ساتھ ہی قضاء نماز چھ نمازوں سے کم ہے اور وقت میں بھی اتنی گنجائش ہے کہ قضا نماز ادا کر لینے کے بعد پھر سے وقتیہ نماز بھی پڑھ لے، اس لحاظ سے اس پر یہ لازم تھا کہ پہلے فجر یا قضاء نماز ادا کر لینے کے بعد ظہر کی نماز پڑھتا، تو اس مسئلہ میں گذشتہ مسئلوں کی طرح ائمہ کرام کا اختلاف ہے۔م۔ ان تمام شرطوں کے بعد بھی اگر فائتہ نماز یاد آئی تو فقط اسی کی نماز فاسد ہوگی۔التبیین۔

او احدث الامام القاریء فاستخلف امیا......الخ

آٹھواں مسئلہ او احدث الامام الخ یا مقدار تشہد کے بعد قاری امام کو حدث ہو گیا اس وجہ سے اس نے دوسرے کو اپنا خلیفہ بنا دیا جو امی ثابت ہوا۔ف۔ تو اس مسئلہ میں علماء کا اختلاف ہے، اور متون کی کتابوں میں بھی یہی بیان کیا گیا ہے، لیکن علامہ شیخ الاسلامؒ نے اس قول کو اختیار کیا ہے کہ بالاجماع نماز فاسد نہ ہوگی، اور کافی میں بھی لکھا ہے کہ یہی صحیح قول ہے، اور فساد نہ ہونا کشف الغوامض، مبسوط میں مذکور ہے۔ مع۔د۔م۔

او طلعت الشمس فی الفجر......الخ

نواں مسئلہ او طلعت الشمس الخ یا فجر کی نماز پڑھتے ہوئے آفتاب نکل آیا۔ف۔ یعنی مقدار تشہد کے بعد تو اس میں بھی حسب سابق ائمہ کا اختلاف ہے، اس بناء پر کہ تحریمہ سے وہ خارج نہیں ہوا ہے۔ع۔ اس طرح جبکہ عیدین کی نمازوں میں آفتاب ڈھل گیا ہو، یا قضاء، نماز پڑھتے ہوئے ممنوعہ تین اوقات میں سے کوئی وقت آگیا ہو۔د۔

او دخل وقت العصر وهو فی الجمعة......الخ

دسواں مسئلہ او دخل وقت العصر الخ یا جمعہ کی نماز پڑھتے ہوئے عصر کا ابتدائی وقت داخل ہو چکا ہو۔ف۔ مقدار تشہد کے بعد ایسا ہوا ہو تو دوسرے مسائل کی طرح اس میں بھی ائمہ کا اختلاف ہوگا، ینابیع میں کہا ہے کہ یہ مسئلہ اسی وقت صحیح ہوگا جبکہ صاحبینؒ کے قول کے مطابق ظہر کا آخری وقت کا سایہ ایک مثل کے برابر ہو۔ع۔ میں کہتا ہوں کہ یہ مسئلہ بھی اس بات کی دلیل ہے کہ امام اعظمؒ نے ایک دو مثل سایہ ہونے کے قول سے ایک مثل سایہ کی طرف رجوع کر لیا ہے۔م۔ موجودہ مسئلہ میں جمعہ کی قید احترازی نہیں بلکہ اتفاقی ہے، کیونکہ ظہر میں بھی یہی حکم ہے، اگرچہ بعض لوگوں کا قول یہ بھی ہے کہ جمعہ کی قید احترازی ہی ہے یعنی حکم مذکور صرف جمعہ کے لئے ہے، اور ظہر کے لئے نہیں ہے، کہ ظہر کا حکم جمعہ کے حکم کے مخالف ہے۔ع۔ وغیرہ۔ اور یہی اظہر قول ہے۔م۔

او کان ماسحا علی الجبیرة فسقطت عن برء......الخ

گیارہواں مسئلہ او کان ماسحا الخ یا ایسا نمازی جو زخم کی پٹی پر مسح کر کے نماز پڑھ رہا تھا کہ مقدار تشہد کے بعد زخم بھر کر از خود وہ پٹی گر گئی۔ف۔ کیونکہ اگر وہ زخم کچا رہتے ہوئے پٹی گر جائے تو اس کی طہارت زائل نہ ہوگی، باقی رہ جائے گی۔

**او كان صاحب عذر فانقطع عذره كالمستحاضة ومن بمعناها......الخ**

بارہواں مسئلہ **او مان صاحب عذر الخ** یاایسا معذور نمازی جس کا عذر وضوء کے ساتھ ہی ظاہر ہوا اور جاری رہا یہانتک کہ مقدار تشہد کے بعد اس کا عذر ختم ہو گیا۔ف۔ یعنی اگر اس کا عذر بالکل ختم ہو گیا تو حسب سابق اس میں بھی ائمہ کرام کا اختلاف ہوگا، لیکن اس کے عذر کے ختم ہونے کا صحیح حال تو دوسری نماز کے وقت کے ختم ہونے کے بعد ہی معلوم ہوگا۔ **کالمستحاضہ الخ** جیسے استحاضہ والی عورت یا ایسا کوئی بھی شخص خواہ وہ عورت ہو یا مرد جس کی بیماری ایسی ہو کہ جو استحاضہ کے حکم میں ہو۔ف۔ مثلاً جس کا پیشاب ہر وقت گرتا رہتا ہو، یا پیٹ سے کچھ ناپاک مادہ نکلتا رہتا ہو، یا ایسا زخم جس سے پیپ یا خون ہر وقت رستا رہتا ہو، یا اس کی ہوا ہمیشہ نکلتی رہتی ہو، یا ہمیشہ ناک سے خون نکلتا ہو، ان تمام صورتوں میں اگر کسی کی ظہر کی نماز میں مقدار تشہد کے بعد وہ بیماری جو اسے ہمیشہ لگی رہتی تھی اچانک رک گئی ہو، تو اس کی نماز ختم ہونے کے بعد عصر کے وقت میں پورے وقت اس کی بات کا خیال رکھنا ہوگا کہ اس کے اندر عذر مذکور پھر سے پایا گیا یا نہیں اگر ایک مرتبہ بھی پورے وقت میں پالیا گیا ہو تو ظہر کے وقت میں اس عذر کے ختم ہونے کا کوئی اعتبار نہ ہوگا اور اسے عذر مسلسل سمجھا جائے گا لہٰذا اس کے ظہر کی نماز صحیح مانی جائے گی، اور اگر پورے وقت عصر میں وہ عذر نہیں پایا گیا تو وہ نماز ظہر جس کے آخر میں قدر تشہد کے بعد عذر ختم ہو گیا تھا اس کے صحیح اور باطل ہونے میں احناف کا وہی اختلاف رہے گا جو دوسرے مسائل میں تھا یعنی **بطلت صلوته** نماز باطل ہو گئی یعنی اس کی فرضیت اب باقی نہ رہی۔

ف۔ مذکورہ مسائل کے علاوہ اس جگہ اور بھی کئی مسائل ان کے جیسے ہی ذکر کئے جا رہے ہیں:

(۱) کوئی شخص پانی کی مجبوری سے ایسا کپڑا پہن کر نماز پڑھ رہا جس پر اتنی ناپاکی لگی ہوئی تھی جو عموماً معاف نہیں سمجھی جاتی بلکہ اسے دھونا ضروری ہوتا ہے، لیکن مقدار تشہد کے بعد وہ ناپاکی دور کرنے کے لائق پانی یا ایسی چیز پر وہ قادر ہو گیا جس سے اس ناپاکی کو دور کر سکے۔

(۲) کوئی شخص فجر کی نماز قضاء کر رہا تھا کہ مقدار تشہد قعدہ کے بعد زوال کا وقت ممنوع آگیا، اسی طرح صرف فجر ہی نماز نہیں بلکہ کسی بھی نماز کو قضاء کرتے ہوئے مکروہ اور ممنوع وقت آگیا، مثلاً عصر کے وقت میں کوئی ظہر کی قضاء نماز پڑھ رہا تھا کہ قعدہ کے بعد آفتاب غروب ہو گیا۔

(۳) ایک باندی کھلے سر نماز پڑھ رہی تھی کہ قعدہ کے بعد فوراً اس کے مالک نے اسے آزاد کر دیا تو اگر باندی نے اس وقت اپنا سر نہیں چھپایا اور ننگے سر نماز پڑھتی رہی تو امام اعظمؒ کے نزدیک ان تمام صورتوں میں نماز فاسد ہو جائے گی لیکن صاحبینؒ کے نزدیک نماز پوری ہو جائے گی، جیسا کہ امام اسبیجابیؒ نے ذکر کیا ہے۔ع۔ التبیین۔

ان مسائل میں مقدار تشہد کے بعد یا سجدہ سہو میں اس قسم کی کوئی بات پیدا ہو جائے اور نمازی تنہا ہو تو صرف اس کی اور اگر امام ہو تو اس کے ساتھ مقتدیوں کی نماز بھی باطل ہو جائے گی، اور نمازی نے سجدہ سہو ذمہ میں رہتے ہوئے سلام پھیر دیا اور کوئی عارض پیدا ہو گیا تو اگر سہو کا سجدہ اس نے ادا کر لیا تو نماز باطل ہو جائے گی ورنہ نہیں، اور اگر امام سے پہلے ہی مقتدیوں نے سلام پھیر دئے اس کے بعد امام کو کوئی عارض پیش آیا تو صرف امام ہی کی نماز فاسد ہوگی اور مقتدیوں کی نماز فاسد نہ ہوگی، جیسا کہ مقتدیوں نے امام کے سجدہ سہو کے ساتھ سجدہ ادا نہیں کیا، اور امام کو کوئی عارض پیش آگیا تو صرف امام ہی کی نماز باطل ہوگی۔ التبیین۔

اور اگر نمازی کو سلام کے بعد یاد آیا کہ اس پر سجدہ تلاوت ادا کرنا یا تشہد پڑھنا باقی رہ گیا ہے، تو اس کی بابت ذخیرہ میں لکھا کہ کتاب میں مذکور نہیں ہے، لیکن قاعدہ سے انہیں مسائل میں سے ہونا چاہئے، اور اگر سلام پھیر دینے کے فوراً بعد ہی اسے یہ بات یاد آگئی کہ نماز کا ایک سجدہ (سجدہ صلاتیہ) باقی رہ گیا ہے، پھر نماز قضاء کرتے وقت سجدہ کے اندر سورہ یاد آگئی تو بالاتفاق اس کی نماز

فاسد ہوگی کیونکہ اس پر نماز کا ایک رکن باقی ہی تھا کہ اسے سورہ یاد آگئی۔ع۔ الحاصل متن کے حکم کے مطابق ان مذکورہ مسائل میں نماز باطل ہو جانے کی وجہ سے اب بناء کرنا صحیح نہ ہوگا۔

**بطلت الصلوة فی قول ابی حنیفةؒ، وقالا: تمت صلوته.....الخ**

امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق۔ف۔ یعنی فرض نماز نہیں رہی وقالا تمت الخ اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ نمازی کی نماز پوری ہوگئی۔ف۔ کیونکہ مذکورہ سارے عوارض قعدہ اخیرہ کے بعد واقع ہوئے ہیں، اور فتح القدیر میں ہے کہ صاحبینؒ کے قول کو ترجیح ہے، اور شرنبلالیہ میں اس قول کو اظہر کہا ہے۔ اور میں مترجم کہتا ہوں کہ متن کی کتابوں میں مسائل کے مذکورہ ہونے کا مطلب ان روایتوں کو صحیح قرار دیتا ہے، یعنی مذکورہ مسائل میں امام اعظمؒ کی روایتوں میں یہی صحیح ہے کہ نماز فاسد ہوگئی ہے، اس بناء پر فتح القدیرؒ نے جو ترجیح کہا ہے اس کا مطلب یہ ہوگا کہ دلیل کے اعتبار سے صاحبینؒ کے قول کو ترجیح ہے، لیکن اس بندہ مترجم کو تو اس بات میں ابتک تردد ہے کہ دلیل کے اعتبار سے ترجیح کس طرح دی جائے گی، کیونکہ امام اعظمؒ کی دلیل ان مسائل میں ابھی تک واضح اور محقق نہیں ہو سکتی ہے یعنی یہ بات ظاہر نہ ہو سکی کہ امام صاحب کی دلیل کیا ہے اسی بناء پر مصنفؒ نے لکھا ہے۔

**وقیل: الاصل فیه ان الخروج عن الصلوة بصنع المصلی فرض عند ابی حنیفةؒ، و لیس بفرض عندهما، فاعتراض هذه العوارض عنده فی هذه الحاجة کاعتراضها فی خلال الصلوة، وعندهما کاعتراضها بعد التسلیم، لهما ما روینا من حدیث ابن مسعودؓ، وله انه لایمکنه أداء صلوة اخری الا بالخروج من هذه، وما لایتوصل الی الفرض الا به یکون فرضا، و معنی قوله تمت قاربت التمام، والاستخلاف لیس بمفسد حتی یجوز فی حق القاری، وانما الفساد ضرورة حکم شرعی ،وهو عدم صلاحیة الامامة.**

ترجمہ:-اور کہا گیا ہے کہ مذکورہ مسائل میں اصل یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک نمازی کا اپنے اختیار سے نماز سے فارغ ہونا فرض ہے، لیکن صاحبینؒ کے نزدیک فرض نہیں ہے، لہٰذا مقدار تشہد کے بعد بھی نماز کی حالت میں مذکورہ عوارض کا پیش آنے کا وہی حکم ہوگا جو اس سے پہلے نماز کے درمیان میں پیش آنے کا ہوتا ہے، لیکن صاحبینؒ کے نزدیک ایسا بے اعتبار ہوگا جیسا کہ سلام پھیر دینے کے بعد ہوتا ہے، کیونکہ صاحبینؒ کی دلیل حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی وہ روایت ہے جو اس سے پہلے ہی ہم بیان کر چکے ہیں، اور امام اعظمؒ کی دلیل یہ ہے کہ مقدار تشہد کے بعد بھی نمازی کے لئے یہ ممکن نہیں ہوتا ہے کہ موجودہ نماز کے ختم ہوئے بغیر کوئی دوسری فرض پڑھ سکے، اور ہر وہ چیز جس کے بغیر کوئی فرض ادا نہیں کیا جا سکتا ہو وہ چیز بھی فرض ہو جاتی ہے، اور حدیث میں جو لفظ تمت ہے اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ تم اب نماز ختم ہونے کے قریب پہونچ چکے ہو، اور اس وقت کسی کو خلیفہ بنانا نماز کے لئے مفسد نہیں ہوتا ہے، اسی لئے تو قاری کے لئے بوقت ضرورت دوسرے کو خلیفہ بنا دینا جائز ہوتا ہے، اور نماز کے فاسد ہونے کا حکم تو صرف اس وجہ سے ہوتا ہے کہ شریعت کا حکم ایسا ہی ہے یا شریعت کے حکم کا یہی تقاضا ہے کیونکہ اس وقت امام کے اندر صلاحیت کا نہ ہونا ہے۔

## توضیح:-مذکورہ متعدد مسائل میں ائمہ کے اختلاف کی صورت میں امام اعظمؒ کی قیاسی دلیل

**وقیل: الاصل فیه ان الخروج عن الصلوة بصنع المصلی فرض عند ابی حنیفةؒ.....الخ**

ترجمہ سے مطلب واضح ہے فاعتراض هذه العوارض الخ لہٰذا امام اعظمؒ کے نزدیک مذکورہ مسائل میں سے ہر ہر مسئلہ میں مقدار تشہد کے بعد بھی جو عارضے آتے رہے ان کا وہی حکم ہوگا جو ان عوارض کے مقدار تشہد سے پہلے نماز کے درمیان کسی بھی وقت پیش آنے سے ہوتا ہے۔ف۔ یعنی مقدار تشہد بیٹھ جانے کے باوجود نمازی ابھی تک اپنی نماز سے فارغ نہیں ہوتا ہے، اس

وجہ سے اس حالت میں جتنے بھی عارضے ہوتے رہے سب کے متعلق یہی کہا جائے گا کہ نماز کے درمیان پیش آئے بالآخر فاسد ہوگئی وعندھما لیکن صاحبینؒ کے نزدیک مقدار تشہد کے بعد عوارض کا پیش آنا ایسا ہے جیسے سلام پھیرنے اور نماز سے بالکل فارغ ہونے کے بعد عوارض کا ہونا ہے۔ف۔ لہٰذا مقدار تشہد کے بعد کے عوارض نماز کے لئے مفسد نہیں ہوتے ہیں، یہ اصل مذکور ابو سعید بروعی نے بیان کی ہے، اور عامہ مشائخ بھی اسی کے قائل ہیں۔ع۔

**لھما ما روینا من حدیث ابن مسعودؓ......الخ**

یعنی صاحبینؒ کی دلیل حضرت ابن مسعودؓ کی وہ حدیث ہے جو ہم نے پہلے روایت کر دی ہے۔ف۔ یعنی رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان **اذا قلت ھذا او فعلت ھذا فقد تمت صلاتک**، کہ جب تم نے یہ کہا یا یہ کیا تو تمہاری نماز پوری ہوگئی، اس کے بعد یہ فرمایا **او فعلت ان تقوم فقم** کہ اگر اٹھنے کو تمہارا جی چاہے تو کھڑے ہو جاؤ، آخر حدیث تک، جیسا کہ تشہد وغیرہ کی بحث میں بالتفصیل ذکر کی جاچکی ہے، اس روایت سے اس طرح استدلال کیا جاتا ہے کہ مذکورہ مسائل میں قعدہ اخیرہ کے بعد ان عارضوں کا ذکر ہے اور جبکہ نماز قعدہ اخیرہ پر ہی تمام ہو جاتی ہے تو اس کے تمام ہو جانے کے بعد اس نماز کو باطل نہیں کہا جاسکتا ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ **تحریمھا التکبیر و تحلیلھا التسلیم** بھی حدیث ہے، اس سے پہلے یہ معلوم ہو چکا ہے کہ تکبیر تحریمہ نماز کے اندر کا حصہ نہیں ہے، اسی طرح تحلیل تسلیم بھی نماز میں داخل نہیں ہے، اس لئے **فقد تمت صلوتک** کی مراد یہ ہوگی کہ نماز کی تحریم و تحلیل کے درمیان جتنے کام ہیں وہ سب پورے ہو چکے ہیں، جس کی دلیل خود یہ جملہ **تحریمھا التکبیر** ہے کہ اس کے لفظ تحریمہا میں تحریم مضاف اور ہا مضاف الیہ جو الصلوۃ کی طرف عائد ہے، ترکیب اضافی میں اصل یہ ہے کہ مضاف اپنے مضاف الیہ سے بالکل علیحدہ اور غیر ہے، اس بناء پر نماز سے تحریم اور تحلیل دونوں خارج رہی، جس کا حاصل یہ ہوا کہ مقدار تشہد بیٹھ جانے کے بعد نماز تو پوری ہوگئی اگرچہ ابھی تک اس سے تحلیل یعنی نماز سے ایسی علیحدہ نہیں ہوئی جس کے بعد ساری چیزیں چلنا پھرنا، باتیں کرنا وغیرہ حلال ہو جائیں، فافہم۔

**و له انه لایمکنه أداء صلوۃ اخری الا بالخروج من ھذہ......الخ**

اور امام اعظمؒ کی دلیل یہ ہے کہ مصلی کو اس نماز کے بعد دوسری نماز پڑھنا اس وقت تک ممکن نہیں ہوتا ہے یہاںتک کہ یہ نمازی اپنی نماز سے مکمل فارغ اور نماز کے احرام سے خارج ہو جائے۔ف۔ جیسا کہ حج کے احرام سے نکل جانے سے دوسرے منع شدہ کاموں کا کرنا حلال ہو جاتا ہے، پھر دوسرے فرض کا تعلق ہے۔م۔

**وما لایتوصل الی الفرض الا به یکون فرضا......الخ**

اور جو چیز ایسی ہو کہ اس کے بغیر دوسرے فرض تک نہ پہونچا جائے وہ بھی فرض ہوتی ہے۔ف۔ الحاصل موجودہ نماز سے نکلنا فرض ہوا، اس کی مثال اس طرح دی جاسکتی ہے کہ زید پر اپنی بیوی اور بچوں کا نفقہ فرض جسے وہ بغیر کمائے ادا نہیں کر سکتا ہے اس لئے اس پر کمانا، اور حاصل کرنا فرض ہوگا تجارت۔ سے ہو یا ملازمت سے یا جہاد سے جس طرح بھی جائز طریقہ سے ممکن ہو، اور جیسے نماز میں قیام، رکوع اور سجود سب فرض ہیں مگر جب تک کہ رکوع سے فارغ ہو کر کھڑا نہ ہو جائے سجدہ ادا نہیں کر سکتا ہے اس لئے نماز میں ایک رکوع سے دوسرے رکوع کی طرف منتقل ہونا بھی فرض ہے، تو منتقل ہونے کا عمل اگرچہ فی نفسہ فرض نہیں ہے مگر فرضیت کی وجہ سے ارکان میں سے ایک رکن ہوگا، عینیؒ نے کہا ہے کہ یہ نکتہ شیخ ابو المنصور الماتریدیؒ سے منقول ہے۔

اگر کوئی یہ وہم کرے کہ اگر ایک مرد اور ایک عورت قعدہ اخیرہ میں مقدار تشہد کے بعد محاذی ہو جائیں تو بالاتفاق ان کی نماز مکمل ہو جاتی ہے، حالانکہ مرد نمازی کی طرف سے نماز سے فارغ ہونے کا کوئی عمل نہیں پایا گیا ہے، جواب یہ ہوگا کہ محاذات کا عمل صرف ایک شخص سے نہیں ہوتا ہے بلکہ یہ تو دونوں طرف سے ہوتی ہے، اور عورت کی طرف سے بلا شبہ ابتدائی عمل پایا گیا ہے، پھر جب وہ مرد کے دائیں یا بائیں طرف سے اس کی محاذی ہوئی اور اس طرح مرد بھی اس کی محاذی ہو گیا تو وہ عمل فراغ پایا گیا،

نیز حدیث میں جو لفظ تمت آیا ہے اس کے معنی قاربت التمام کے ہیں یعنی تمام ہونے کے قریب ہو گئی۔ف۔ جیسے کہ حج میں وقوف عرفہ کے متعلق فرمایا گیا ہے من وقف بعرفة فقد تم حجه کہ جس نے عرفہ کا وقوف کر لیا تو اس کا حج تمام ہو گیا حالانکہ بالاتفاق عرفہ کے بعد بھی صبح کے طواف زیارت کا فرض باقی رہتا ہے۔ خلاصہ کلام یہ ہوا کہ ــــــ قعدہ میں مقدار تشہد ہو جانے کے بعد بھی ایک فرض باقی رہ جاتا ہے، اور وہ فرض تحلیل ہے (اپنے کسی بھی عمل سے قصداً نماز کی کیفیت سے فارغ ہو جانا ہے) اور اس تحلیل میں لفظ سلام سے فارغ ہونا واجب ہے اور اسی تحلیل کو ابو سعید بردعیؒ نے دوسرے لفظ سے یعنی خروج بصنع المصلی کہا ہے، عینیؒ نے لکھا ہے کہ اکثر مشائخ تو ابو سعید بردعیؒ کے ہم خیال ہیں یعنی نمازی پر ایک فرض یہ بھی ہے کہ وہ اپنے عمل و فعل سے اپنی نماز سے فارغ ہو، لیکن مصنفؒ کے نزدیک امام کرخیؒ کا یہ قول مختار ہے کہ خروج بفعل المصلی ہمارے ائمہ سے کسی کے نزدیک بھی فرض نہیں ہے، اور مذکورہ تمام صورتوں میں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک نماز کے باطل ہونے کی وجہ سے صرف یہی ایک بات ہے کہ یہ چیزیں نماز کو متغیر کر دیتی ہیں۔ع۔ امام کرخیؒ نے کہا ہے کہ تینوں ائمہ کا اس مسئلہ میں کچھ بھی اختلاف نہیں ہے کہ نمازی کا اپنے عمل سے نماز سے فارغ ہونا فرض بالکل نہیں ہے، اور نہ وہ قول امام ابو حنیفہؒ سے مروی ہے، بلکہ شیخ بردعی نے از خود اسے بیان کیا ہے۔ اس لئے کہ انہوں نے ان مسائل میں امام ابو حنیفہؒ کا اختلاف پایا، حالانکہ ان کا اس طرح قاعدہ کا استخراج غلط ہے، کیونکہ اگر خروج بصنعہ فرض ہی ہوتا تو ایسے فعل کے ساتھ اس خروج کو مخصوص کرنا چاہیے تھا جو باعث قربت ہوتا ہے۔

اب یہ سوال ہے کہ آخر مذکورہ مسائل میں امام اعظمؒ کے نزدیک نماز کیونکہ باطل ہو جاتی ہے، جواب یہ ہے کہ اس پر سلام کرنا واجب تھا اور وہ نماز کا آخری عمل بھی ہے اس سے قبل وہ چیزیں صادر ہوئیں اس طرح درمیان نماز میں واقع ہو گئیں اس لئے نماز باطل ہو گئی، یہی وجہ ہے کہ اگر دو رکعت کے قعدہ اخیرہ کے بعد مسافر اقامت کی نیت کر لے تو اس کا فرض بدل جاتا ہے یعنی قصر کی سہولت ختم ہو کر پوری پڑھنی ہوتی ہے۔ الفتح۔

حاصل یہ ہوا کہ ابو سعید بردعیؒ اور دوسرے عام مشائخ کے نزدیک امام ابو حنیفہؒ کے قول میں خروج بصنعہ فرض ہے اور امام کرخیؒ اور ان کے علاوہ کچھ اور علماء کے نزدیک فرض ہے، اسی قول کو مصنفؒ نے اختیار کیا ہے، شرح الکنز زیلعی اور عینی، اور اکثر کتابوں میں لکھا ہے کہ یہی قول صحیح ہے۔

مختصر بحث یہ ہوئی کہ امام اعظمؒ کے نزدیک نماز کے فاسد ہو ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یہ افعال سب کے سب نماز کے دوران واقع ہوئے اور ایسی حالت میں نماز فاسد ہو جاتی ہے اس لئے نماز باطل ہوئی ہے، اگر یہ سوال کیا جائے کہ مذکورہ مسائل میں سے اس مسئلہ میں کہ قاری امام نے مقدار تشہد کے بعد کسی امی کو اپنا خلیفہ بنایا ہو اور یہ عمل چونکہ عمل کثیر ہے اس لئے امام کی نماز ناقص ادا ہو جانی چاہئے، اور باطل نہیں ہونی چاہئے، اس کا جواب خود مصنفؒ نے اس طرح دیا ہے۔

**والاستخلاف ليس بمفسد حتى يجوز في حق القاري، وانما الفساد ضرورة حكم شرعي......الخ**

اور خلیفہ بنانا ایسا فعل نہیں ہے جو نماز کو فاسد کر دے، اسی بناء پر قاری کے بارے میں نماز کے جائز ہونے کا حکم ہوتا ہے۔

ف۔ اس جواب پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ اس کے باوجود اس مسئلہ میں نماز باطل ہونے کا حکم کیوں دیا گیا ہے۔د۔ جواب یہ ہے کہ نماز کے فاسد ہونے کا حکم تو ایک شرعی تقاضے کے مطابق ہے۔ف کیونکہ اگر خلیفہ بنانے سے ہی نماز کے فاسد ہونے کا حکم ہوتا تو امی کی بجائے قاری کو کو خلیفہ بنانا مفسد نہ ہوا تو امی کو بھی خلیفہ بنانا مفسد نہیں ہونا چاہئے اس سے معلوم ہوا کہ فساد کا حکم کسی دوسری وجہ سے دیا جاتا ہے، اسی کو ضرورت حکم شرعی کہا گیا ہے۔

**وهو عدم صلاحية الامامة......الخ**

اور امر شرعی یہ ہے کہ امی امام میں اس وقت امامت کرنے کی صلاحیت ہی نہیں ہے۔ف۔ تو گویا نماز کے بعض حصہ میں حکم شرعی کے مطابق امام قاری رہا، اور آخری حصہ میں امام مخالف شرع ہوا جو مفسد ہے، اسی لئے مجبوراً نماز کے فاسد ہونے کا حکم

ہوگا، جبکہ درمیان نماز غیر صالح امام ہے، لیکن صاحبینؒ کے نزدیک گویا ختم نماز کے بعد غیر صالح امام آیا ہے۔ مع۔ پھر اس مسئلہ میں امام تمر تاشی وہندوانی اور کاشانیؒ نے کہا ہے کہ قاری اگر امی کو خلیفہ بنائے تو بالاتفاق نماز جائز ہوگی کیونکہ بلاضرورت خلیفہ مقرر کرنا عملی کثیر ہوتا ہے، جیسا کہ عینی میں ہے، اور یہ بحث پہلے بھی گذر چکی ہے۔

میں مترجم نے اس سے پہلے یہ بتلادیا ہے کہ مذکورہ تمام مسائل میں امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تمام فرائض کی فرضیت باطل ہوگئی ہے، اس کے بعد اب سوال ہوتا ہے کہ وہ نمازیں کیا نفل ہو جائیں گی یا مطلقاً باطل ہو جائیں گی، تو جواب یہ ہے کہ صرف تین مسائل کے علاوہ وہ تمام باطل ہو جائیں گی اور ان تین میں نفل ہو جائیں گی وہ یہ ہیں:

(۱) پہلے کی کوئی قضاء نماز کا باقی رہنا نماز کی حالت میں یاد آگیا ہو (۲) فجر کی نماز پڑھتے ہوئے آفتاب نکل آیا ہو (۳) جمعہ کی نماز پڑھتے ہوئے عصر کا وقت داخل ہو گیا ہو۔ الجوہرہ۔ ت۔ (۴) جبکہ اشارہ سے نماز پڑھنے والا انسان رکوع و سجود پر قادر ہو گیا ہو۔ الحاوی۔ اور ظاہر یہ ہے کہ عید کی نماز پڑھتے ہوئے اگر زوال کا وقت آگیا ہو، اسی طرح قضاء نماز پڑھتے ہوئے اگر اوقات مکروہ میں سے کوئی بھی وقت داخل ہو گیا ہو تو بظاہر ان نمازوں کو بھی نفل سے بدل جانا چاہئے، مگر میں نے یہ جزئیہ کہیں نہیں دیکھا ہے۔ الدر۔ مگر یہ مسئلہ ظاہر ہے کسی جگہ دیکھنے کی ضرورت نہیں ہے۔ ع۔

**ومن اقتدى بالامام بعد ما صلى ركعة فاحدث الامام، فقدمه اجزاه لوجود المشاركة فى التحريمة، والاولى للامام ان يقدم مدركا، لانه اقدر على اتمام صلاته، وينبغى لهٰذا المسبوق ان لا يتقدم لعجزه عن التسليم، فلو تقدم يبتدىء من حيث انتهى اليه الامام بقيامه مقامه، واذا انتهى الى السلام يقدم مدركا يسلم بهم، فلو انه حين اتم صلوة الامام قهقه او احدث متعمدا، او تكلم او خرج من المسجد، فسدت صلوته وصلوة القوم تامة، لان المفسد فى حقه وجد فى خلال الصلوة، و فى حقهم بعد تمام اركانها، والامام الاول ان كان فرغ لاتفسد صلاته، وان لم يفرغ تفسد، وهو الاصح، فان لم يحدث الامام الاول، وقعد قدر التشهد، ثم قهقه او احدث متعمدا، فسدت صلوة الذى لم يدرك اول صلاته عند ابى حنيفةؒ، وقالا لاتفسد.**

ترجمہ:- اور اگر کسی نے امام کی اس وقت اقتداء کی جبکہ اس نے ایک رکعت پڑھ لی ہے، اور اس وقت امام کو حدث ہو گیا اس لئے امام نے اسی مقتدی کو آگے بڑھادیا یعنی اپنا خلیفہ بنادیا تو اس کے لئے جائز ہو جائے گا، کیونکہ تحریمہ میں ان دونوں کی شرکت پائی گئی ہے، لیکن امام کے لئے یہ زیادہ مناسب تھا کہ کسی مدرک کو خلیفہ بناتا، کیونکہ وہ مسبوق کی بہ نسبت امام کی بقیہ نماز کو مکمل کرنے پر زیادہ قادر ہوتا ہے، اور خود اس مسبوق کے لئے بھی یہی مناسب ہے کہ خود آگے نہ بڑھے کیونکہ یہ آخر میں سلام پھیرنے سے عاجز ہوگا، اور اگر یہ مسبوق آگے بڑھ گیا تو اس جگہ سے نماز شروع کرے جہاں تک امام کی نماز ہو چکی ہے؛ کیونکہ اس کے قائم مقام ہے، اور جب سلام پھیرنے کے قریب پہونچ جائے تو کسی مدرک کو آگے بڑھادے اور وہ تمام لوگوں کے ساتھ سلام پھیر دے، اور اگر مسبوق اس وقت جبکہ امام کی بقیہ نماز پوری کر چکا ہے زور سے ہنس پڑھے یا قصداً حدث کردے یا کسی سے بات کرلے یا مسجد سے نکل آئے تو خود اس کی فاسد ہو جائے گی لیکن ساری قوم کی نماز پوری ہو جائے گی، کیونکہ جو چیزیں اس کی نماز کے لئے مفسد ہو رہی ہیں وہ اس کی نماز کے درمیان پائی گئی ہیں وہ بقیہ نمازیوں کی نماز کے ارکان کے پورے ہونے کے بعد پائی جارہی ہیں، اور اگر پہلا امام بھی اس وقت مقتدیوں کے ساتھ نماز سے فارغ ہو چکا ہو تو اس کی نماز فاسد نہ ہوگی، اور اگر اب تک فارغ نہ ہوا ہو تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، اور یہی قول اصح ہے، اور اگر پہلے امام کو حدث نہیں ہوا اور مقدار تشہد بیٹھ کر زور سے ہنس پڑا یا قصداً حدث کرلیا تو ایسا مقتدی جو شروع نماز میں امام کے ساتھ شریک نہ ہوا ہو تو اس کی نماز امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق فاسد ہو جائے گی، لیکن صاحبینؒ نے کہا ہے کہ فاسد نہ ہوگی۔

## توضیح:-امام کو حدث ہو جانے پر اس نے مسبوق کو اپنا خلیفہ بنایا، مسبوق خلیفہ نے اگر زور سے ہنس دیا یا قصداً حدث کیا، امام کا قصداً ہنسنا یا حدث کرنا مقدار تشہد کے بعد، اور مسبوق کی نماز

**ومن اقتدى بالامام بعد ما صلى ركعة فاحدث الامام، فقدمه اجزاه لوجود......الخ**

ترجمہ سے مطلب واضح ہے، فقدمه الخ پھر امام نے اسی مسبوق کو اپنا خلیفہ بنادیا تو صحیح ہو گیا۔ف۔ مسبوق کو خلیفہ بنانا اسی صورت میں صحیح ہوگا جبکہ وہ امامت کی صلاحیت رکھتا ہو اگر چہ کچھ رکعت چھوٹنے سے وہ مسبوق ہو گیا ہے **لوجود المشاركة الخ** کیونکہ دونوں اماموں کے درمیان تحریمہ میں شرکت پائی جاتی ہے۔ف۔ جبکہ خلیفہ ہونے کے لئے یہی ضروری ہے کہ امام اور اس کے خلیفہ کے درمیان تحریمہ میں مشارکت پائی جائے خواہ کسی قسم کی ہو یعنی کامل ہو کہ تحریمہ اور اداء دونوں میں شرکت ہو یا ناقص ہو کہ فقط تحریمہ میں شرکت ہو، جیسا کہ مسبوق میں صرف تحریمہ میں شرکت ہو رہی ہے **والاولى الخ** امام کے لئے بہتر تو یہی تھا کہ کسی ایسے شخص کو خلیفہ بنائے جو ابتداء سے اس کے ساتھ شریک ہو **لانه اقدر الخ** کیونکہ مدرک کو امام کی نماز بالکل آخر تک پڑھانے کی پوری صلاحیت ہوتی ہے۔ف۔ برخلاف مسبوق کے۔

**وينبغي لهٰذا المسبوق ان لا يتقدم لعجزه عن التسليم......الخ**

اور مسبوق کے لئے مناسب یہی تھا کہ خلافت قبول کرنے کے لئے آگے نہ بڑھے، اور قبول نہ کرے، کیونکہ آخر وقت میں سلام پھیرنے سے عاجز ہوگا۔ف۔ اس لئے کہ اگر آگے بڑھ ہی گیا تو سلام کے وقت کسی مدرک کو آگے بڑھادے گا تا کہ وہ ان تمام نمازیوں کے ساتھ سلام پھیر دے جو ابتداء سے شریک ہوں، اور مدرک کو خلیفہ بنا کر اپنی چھوٹی ہوئی نماز پوری کرے گا، لیکن اسے ایسا کرنا خلاف اولیٰ ہو کر بھی قبول کرنا جائز ہے، جیسا کہ خود امام اول کے لئے یہ جائز ہوا کہ اس مسبوق کو اپنا خلیفہ بنادے، اسی طرح اگر امام کسی لاحق کو یا خود مسافر ہونے کی صورت میں کسی مقیم کو امام بنادے تو جائز مگر خلاف اولی ہوگا۔ف۔ع۔

**فلو تقدم يبتدىء من حيث انتهى اليه الامام بقيامه مقامه......الخ**

اگر مسبوق امام بنائے جانے کی صورت میں اسے قبول کرتے ہوئے آگے بڑھ جائے تو امام جہانتک نماز پڑھا چکا ہے اس کے بعد سے ابتداء کرے **لقيام مقامه** کیونکہ یہ مسبوق امام کا قائم مقام ہے۔ف۔ اور اس عذر میں مسبوق کے حق میں خلاف ترتیب ہونا مضر نہیں ہے، کیونکہ ہمارے نزدیک ترتیب شرط نہیں ہے، اسی وجہ سے مسبوق امام کے سلام کے بعد چھوٹی ہوئی رکعتیں ادا کرتا ہے، جیسا کہ بالتصریح امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ سے منقول ہے۔ مع۔ البتہ اگر مسبوق کو امام کے متعلق یہ علم نہ ہو کہ اس نے کتنی رکعتیں پڑھی ہیں اور نماز کے درمیان کوئی خاص بات ہوئی ہے یا نہیں اور امام نے خود بھی نہیں بتلایا ہو تو ایسی صورت میں اسے چاہئے کہ احتیاطاً ہر رکعت پر قعدہ کرتا جائے، اور اگر یہ مسبوق دو رکعتوں کے بعد نماز میں شریک ہوا ہو تو اس پر دو قعدے لازم ہوں گے، اور اگر امام نے کسی طرح اسے یہ بتلایا ہو کہ میں نے پہلی دو رکعتوں میں قرأت نہیں کی ہے تو مسبوق کو چاہئے کہ آخری دو رکعتوں میں قرأت کرے، پھر اس پر اپنی بقیہ دو رکعتوں میں بھی قرأت فرض ہے، جیسا کہ اس سے پہلے وجیز وغیرہ کے حوالہ سے گذر چکا ہے۔م۔

**واذا انتهى الى السلام يقدم مدركا يسلم بهم......الخ**

جب یہ مسبوق نماز پوری کر کے سلام تک پہونچے تو کسی مدرک کو آگے بڑھادے تا کہ وہ قوم کے ساتھ سلام پھیر دے۔ف۔ لیکن مسبوق خود سلام نہیں پھیر سکتا ہے کیونکہ ابھی تک اس کے ذمہ اس کے چھوٹی ہوئی نماز باقی ہے، **فلو انه الخ**...... پھر اگر خلیفہ مسبوق نے اپنے امام کی نماز پوری کر لینے کے بعد قہقہہ مار دیا یا قصداً حدث کر دیا یا باتیں کر لیں یا مسجد سے نکل گیا تو صرف اس کی اپنی نماز فاسد ہو جائے گی۔ف۔ ساتھ ہی اس شخص کی بھی نماز فاسد ہو جائے گی جو اس مسبوق کے حکم میں

ہو۔ت۔ جیسے کہ اور بھی دوسرا کوئی مقتدی مسبوق ہو یا امام اول نے جو محدث ہو چکا ہے ابھی تک اپنی نماز پوری نہ کی ہو۔م۔

**فسدت صلوته وصلوة القوم تامة، لان المفسد فی حقه وجد فی خلال الصلوة......الخ**

اور مقتدیوں کی نماز پوری ہو گئی۔ف۔ یعنی وہ تمام مقتدی جو جماعت میں شروع سے آخر تک شریک رہے ہوں، یا اگر درمیان میں کچھ چھوٹ گئی ہو تو سلام کے وقت تک اپنی نماز پوری کرلی ہو۔م۔ برخلاف ان مقتدیوں کے جن کا حال مسبوق کے جیسا ہو لان المفسد الخ کیونکہ نماز کو فاسد کرنے والی وہ تمام باتیں جو بیان کی گئی ہیں ان میں سے ہر ایک اس مسبوق کے حق میں اس نماز کے بیچ میں ختم سے پہلے ہی پائی گئی ہیں۔ف۔ لہٰذا اس کی نماز فاسد ہو گئی۔

**و فی حقهم بعد تمام ارکانها، والامام الاول ان کان فرغ لاتفسد صلاته......الخ**

اور مدرک مقتدیوں کے حق میں نماز کے ارکان کے پورے ہو جانے کے بعد پائی گئی ہیں۔ف۔ اس لئے ان کی نماز پوری ہو گئیں، اور وہ پہلا امام جس نے حدث ہو جانے کی وجہ سے دوسرے کو اپنا خلیفہ بنایا تھا تو اس کا حکم یہ ہے **الامام الاول الخ** اس سے پہلے امام کی دو حالتیں ہو سکتی ہیں (۱) اگر وہ چھوٹی ہوئی مقدار کو خلیفہ کے پیچھے پوری کر کے فارغ ہو گیا ہو تو اس کی بھی نماز فاسد نہ ہو گی۔ف۔ کیونکہ وہ بھی دوسرے لوگوں کی طرح اپنی پوری نماز اب تک پڑھ چکا ہے، اگرچہ درمیان میں اس کا کچھ حصہ پہلے چھوٹ گیا تھا (۲) دوسری صورت ان لم یفرغ اگر وہ ابھی تک اپنی چھوٹی ہوئی نماز کو پڑھ کر فارغ نہ ہوا ہو تو اس کی نماز بھی فاسد ہو جائے گی۔ف۔ مسبوق کی طرح فاسد ہو گی، **وهو الاصح الخ** یہی قول اصح ہے۔ف۔ یہاں تک کہ وہ صورت بیان کی گئی ہے جو خود پہلے امام سے پائی گئی ہو۔

**فان لم یحدث الامام الاول، وقعد قدر التشهد، ثم قهقه......الخ**

اور اگر پہلے امام کو حدث نہیں ہوا۔ف۔ بلکہ اس نے تمام رکعتیں پڑھا دیں اور مقدار تشہد قعدہ اخیرہ میں بیٹھ گیا **ثم قهقهه الخ** پھر قہقہہ مار کر ہنسا یا قصداً حدث کر دیا۔ف۔ مگر نہ تو کسی سے بات کی اور نہ مسجد سے باہر گیا، تو ایسے تمام لوگوں کی نماز فاسد ہو جائے گی جو امام کے ساتھ شروع نماز سے شریک نہ ہو۔ف۔ کیونکہ جو شخص جماعت میں شروع سے شریک ہوا ہو یعنی مدرک ہو تو اس کی نماز بھی امام کی نماز کی طرح فاسد نہ ہو گی اور **الذی لم یدرك** کہہ کر اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ مدرک کے علاوہ جتنے بھی نماز میں شریک ہیں اور وہ مسبوق ہوں گے یا لاحق ہوں گے ان کی نماز فاسد ہو جائے گی، حاصل یہ ہوا کہ مسبوق کی نماز تو بالاتفاق فاسد ہو گی، اسی طرح لاحق کے بارے بھی قول صحیح یہی ہے کہ فاسد ہو جائے گی، جیسا کہ السرج میں ہے، اور یہی اصح قول ہے، جیسا کہ مصنفؒ نے اشارہ کیا ہے، اگرچہ ظہیریہ میں فاسد نہ ہونے کو ہی صحیح کہا ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ اگر لاحق نے امام کے قہقہہ سے پہلے ہی اپنی چھوٹی ہوئی نماز پوری کر لی ہو تو بلا خلاف فاسد نہیں ہونی چاہئے۔م۔

**فسدت صلوة الذی لم یدرك اول صلاته عند ابی حنیفةؒ، وقالا لاتفسد......الخ**

یہ حکم امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے صاحبینؒ نے کہا ہے کہ فاسد نہ ہو گی۔ف۔ اور اگر مسبوق عجلت کے ساتھ کھڑے ہو کر امام کے قہقہہ مارنے سے پہلے چھوٹی ہوئی رکعت رکوع وسجدہ وغیرہ کے فارغ ہو گیا اس کے بعد امام نے قہقہہ مارا تو اس کی نماز بھی فاسد نہ ہو گی، کیونکہ اس کے تنہا پڑھ لینے سے منفرد ہونے کی تاکید ہو گئی، جیسا کہ ظہیریہ وغیرہ میں ہے۔م۔ف۔ یہ اختلاف صرف قہقہہ اور عمداً حدث کرنے کے بارے میں ہے۔

**وان تکلم اوخرج من المسجد لم تفسد فی قولهم جمیعا، لهما ان صلوة المقتدی بناء علی صلوة الامام جوازاً و فسادا ولم تفسد صلوة الامام، فکذا صلوته وصار کالسلام والکلام وله ان القهقهة مفسدة للجزء الذی یلاقیه من صلوة الامام، فیفسد مثله من صلوة المقتدی غیر ان الامام لا یحتاج الی البناء، و المسبوق محتاج الیه والبناء علی الفاسد فاسد، بخلاف السلام، لانه منهٍ والکلام فی معناه و ینتقص وضوء الامام لوجود القهقهة فی**

حرمة الصلوة.

ترجمہ:-اور اگر امام نے بات کر لی یا وہ مسجد سے باہر نکل گیا تو ان تینوں ائمہ کے نزدیک بالاتفاق فاسد نہ ہوگی، صاحبینؒ کی دلیل ان دونوں صورتوں میں یہ ہوگی کہ مقتدی کی نماز کی بناء امام کی نماز پر ہوگی نماز کے جائز ہونے کی صورت میں بھی اور فاسد ہونے کی صورت میں بھی، اور اس صورت میں امام کی نماز فاسد نہیں ہوتی ہے اس لئے مقتدی کی بھی فاسد نہ ہوگی اور قہقہہ اور قصداً حدث کرنے کا حکم سلام اور کلام کرنے کا ہوگا، اور امام اعظمؒ کی دلیل یہ ہے کہ قہقہہ اس جزو نماز کو فاسد کرتا ہے جو امام کی نماز سے ملا ہوتا ہے لہٰذا ویسا ہی جزو مقتدی کی نماز کا بھی فاسد ہوگا، البتہ اب امام کی نماز بناء کرنے کی محتاج نہیں رہی لیکن مسبوق اب بھی محتاج ہوتا ہے، اور فاسد جزو پر بناء کرنا فاسد ہوتا ہے، بخلاف سلام کرنے کے کیونکہ سلام تو نماز کو منہی یعنی تمام کرنے والا ہے، اسے فاسد کرنے والا نہیں ہے، اور کلام بھی سلام ہی کے معنی میں ہے وینتقض الخ اور بالاتفاق قہقہہ سے امام کا وضوء اسی لئے ٹوٹ جاتا ہے کہ قہقہہ حرمت نماز میں پایا گیا ہے۔

## توضیح:-امام اعظمؒ اور صاحبینؒ کی دلیل

**وان تکلم اوخرج من المسجد لم تفسد فی قولهم جمیعا......الخ**

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ف۔بالاتفاق نماز فاسد نہ ہوگی اب اختلاف ائمہ صرف قہقہہ اور عمداً حدث کرنے میں رہ گیا ہے لهما الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ف۔یعنی بالاتفاق یہ بات طے شدہ ہے کہ مقتدی کی نماز کی بنیاد امام کی نماز پر ہے کہ اگر امام کی نماز درست ہوگی تو مقتدی کی بھی درست ہوگی اور اگر امام کی نماز فاسد ہوگی تو مقتدی کی بھی فاسد ہوگی جیسا کہ اس حدیث میں ہے الامام ضامن، اس کی پوری بحث پہلے گذر بھی چکی ہے۔

**ولم تفسد صلوة الامام، فکذا صلوته وصار کالسلام والکلام......الخ**

یعنی بالاتفاق جب کسی بھی صورت میں امام کی نماز فاسد نہیں ہوئی تو اس طرح مقتدی کی نماز بھی فاسد نہیں ہوگی۔ف۔ یہاںتک کہ قہقہہ اور حدث میں بھی وصار کالسلام الخ اور قہقہہ اور حدث جو قصداً کیا گیا ہو ان میں سے ہر ایک کا حکم سلام اور کرنے کا ہو جائے گا۔ف۔یعنی جس میں بالاتفاق مقتدی کی نماز بھی فاسد نہیں ہوتی ہے، یہ بات مخفی نہیں ہونی چاہئے، البتہ اتنی بات ضروری ہے کہ امام کی نماز کے ارکان وغیرہ سب کے سب مکمل ہو چکے ہیں لیکن مسبوق کی نماز نامکمل رہی ہے۔

**وله ان القهقهه مفسدة للجزء الذی یلاقیه من صلوة الامام، فیفسد مثله من صلاة المقتدی....الخ**

اور امام اعظمؒ کی دلیل یہ ہے کہ قہقہہ نماز کے اسی حصہ اور جزو کو فاسد کرتا ہے جہاں پر امام نے قہقہہ مارا ہو اور اس میں مقتدی بھی شریک ہو۔ف۔یعنی امام کی نماز میں جس جزو سے قہقہہ متصل ہوا اسی جزو کو قہقہہ فاسد کرتا ہے فیفسد الخ تو اسی جزو سے مقتدی کی نماز بھی فاسد ہوگی۔ف۔کیونکہ مقتدی کی نماز کی بنیاد امام کی نماز پر ہوا کرتی ہے، مشہور قاعدہ کے مطابق، اب جبکہ نماز کا ایک جزو بھی فاسد ہو گیا تو آئندہ کے تمام اجزاء کی بنیاد اسی فاسد حصہ پر نہیں رکھ سکتے، غیر ان الخ اب فرق یہ رہ جاتا ہے کہ امام کو مزید بناء کرنے کی ضرورت باقی نہیں رہ جاتی ہے۔ف۔کیونکہ اس کے سارے ارکان پورے ہو چکے ہیں، اور وقت بھی بالکل آخر ہے، اسی طرح اس کے تمام مقتدیوں کی بھی نماز پوری ہو چکی ہے جو شروع سے اس کے ساتھ ہیں۔

**والمسبوق محتاج الیه والبناء علی الفاسد فاسد......الخ**

لیکن مسبوق ابھی تک بناء کرنے کا محتاج ہے۔ف۔کیونکہ ابتداء کی کچھ نماز اس کے ذمہ باقی ہے، اسی طرح اس لاحق کی بھی نماز کا کچھ باقی ہے جس نے ابھی تک اپنی چھوٹی ہوئی نماز ادا نہ کی ہو وہ بھی بناء کا محتاج ہے، اس سے پہلے یہ بات بتادی گئی ہے کہ جس جزو پر اپنی بقیہ نماز کو پورا کرنا ہے وہ جزو امام کے قہقہہ کی وجہ سے فاسد ہو چکا اور فاسد جزو پر بناء کرنا بھی فاسد ہوتا ہے۔ف۔

الحاصل بناء ممکن نہ ہونے کی وجہ سے نماز ناتمام اور فاسد ہوگئی، اگر اس موقع پر یہ سوال کیا جائے کہ قہقہہ سے فاسد ہونے کی صورت میں جو دلیل دی گئی ہے وہی دلیل تو کلام کرنے کی صورت میں بھی دی جاسکتی ہے پھر بھی اس میں بناء کرنے کو جائز کیوں کہا گیا ہے اس کا جواب مصنفؒ نے خود دیا ہے کہ بخلاف السلام الخ برخلاف سلام کے کیونکہ سلام تو نماز کو آخر تک پہونچانے دینے والا ہوتا ہے، کہ اسی سے نماز ختم کی جاتی ہے، اسی طرح کلام بھی سلام ہی کے حکم میں ہے۔ف۔ اس بناء پر کلام بھی نماز کو تمام کرنے والا ہے اور فاسد کرنے والا نہیں ہے۔ف۔ تو جس طرح مسبوق امام کے سلام کے بعد بناء کر سکتا ہے اسی طرح اس کے کلام کر لینے کے بعد بھی بناء کر سکتا ہے، بخلاف اس کے جبکہ امام نے قہقہہ مار دیا ہو تو مدرک حضرات بغیر سلام کے ہی اٹھ جائیں، (کہ ان کی نماز ختم ہوگئی) الفتح۔

**و ینتقض وضوء الامام لوجود القهقهة فی حرمة الصلوة......الخ**

قہقہہ سے امام کا وضوء بالاتفاق ٹوٹ جائے گا۔ع۔ کیونکہ نماز سے فارغ ہونے سے پہلے ہی درمیان نماز کے قہقہہ پایا گیا ہے۔ف۔ نماز کے احرام سے فارغ ہونے سے پہلے ہی قہقہہ پایا گیا ہے، اور ہم نے نص میں قہقہہ کو ناقض وضوء اور ناقض نماز پایا ہے۔م۔

**ومن احدث فی رکوعه او سجوده توضأ وبنی ولایعتد بالتی احدث فیها، لان اتمام الرکن بالانتقال ومع الحدث لایتحقق، فلابد من الاعادة، ولوکان اماما فقدم غیره دام المقدم علی الرکوع، لانه یمکنه الاتمام بالاستدامة، ولو تذکر وهو راکع اوساجد ان علیه سجدة، فانحط من رکوعه لها، او رفع رأسه من سجوده، فسجدها یعید الرکوع والسجود، وهذا بیان الاولی لتقع الافعال مرتبة بالقدر الممکن، وان لم یعد اجزأه، لان الترتیب فی افعال الصلوة لیس بشرط، ولان الانتقال مع الطهارة شرط، وقد وجد، وعن ابی یوسفؒ انه یلزمه اعادة الرکوع، لان القومة فرض عنده.**

ترجمہ:۔اور جس شخص کو اس کے رکوع یا سجدہ میں حدث ہوگیا تو وہ وضوء کر کے اپنی نماز پر بناء کرے، اور جس رکن میں حدث ہو جائے وہ شمار نہ کیا جائے، کیونکہ رکن کا مکمل ہونا اس رکن کے بعد دوسرے رکن کی طرف منتقل ہو جانے سے ہوتا ہے، اور یہ بات حدث ہو جانے سے متحقق نہیں ہوتی ہے، اس لئے ایسے رکن کو دوبارہ ادا کرنا ضروری ہوتا ہے، اور اگر نمازی امام ہو اور اس نے دوسرے کو اسی حالت میں آگے بڑھایا تو اسے رکوع کی حالت ہی میں قائم سمجھا جائے گا، کیونکہ اس کے لئے رکوع کو اسی حالت میں گھوم کر آخر تک باقی رکھنا ممکن ہوتا ہے، اور اگر رکوع یا سجدہ کی حالت میں اسے یاد آیا کہ اس پر سجدہ (خواہ نماز کا ہو یا تلاوت کا) باقی ہے اور فوراً اپنے رکوع سے اس سجدہ کیلئے جھک گیا یا اپنے سجدہ سے اس کے لئے اپنا سر اٹھالیا، اور اس سجدہ کو ادا کر لیا تو اس رکوع اور سجود کو دوبارہ ادا کر لے، یہ بیان اولی اور بہتر طور پر کرنے کے لئے ہے، تاکہ حتی الامکان سارے افعال ترتیب کے ساتھ ادا ہو جائیں، اور اگر رکوع اور سجدہ کو دوبارہ ادا نہیں کیا تو بھی کافی ہوگا، کیونکہ نماز کے افعال ادا کرنے میں ترتیب شرط نہیں ہے، کیونکہ طہارت کی حالت میں منتقل ہو جانا ہی شرط ہے جو پائی گئی ہے، اور امام ابویوسفؒ سے منقول ہے کہ رکوع کا اعادہ کرنا ضروری ہے کیونکہ ان کے نزدیک قومہ کرنا فرض ہے۔

## توضیح:۔رکوع اور سجدہ میں حدث ہونا، رکوع کی حالت میں دوسرے کو خلیفہ مقرر کرنے کا حکم

**ومن احدث فی رکوعه او سجوده توضأ وبنی ولایعتد بالتی احدث فیها......الخ**

جس شخص کو حدث ہوا۔ف۔ خواہ وہ منفرد ہو یا امام ہو یا مقتدی ہو فی رکوعه الخ وہ حدث خواہ رکوع کی حالت میں ہوا ہو یا سجدہ کی حالت میں تو وہ وضوء کرے اور بناء کرے ولایعتد الخ لیکن جس رکن میں حدث ہوا ہو اسے شمار نہ کرے۔ف۔ کیونکہ وہ

رکن طہارت کے ساتھ پورا نہیں ہوا ہے۔

**ان اتمام الرکن بالانتقال ومع الحدث لایتحقق، فلابد من الاعادۃ......الخ**

کیونکہ ایک رکن سے دوسرے رکوع میں منتقل ہو جانے کے بعد ہی پہلا رکن تمام سمجھا جاتا ہے۔ف۔اور ایسا انتقال فرض ہے۔ع۔ **ومع الحدث الخ** اور حدث کی حالت میں رہتے ہوئے دوسرے رکن کی طرف منتقل ہونے سے ایسے صحیح نہیں مانا جاتا ہے۔ف۔ یہاں تک کہ اگر رکوع کی حالت میں حدث ہو جائے اور اس کے منتقل ہونے کا ارادہ کرے تو وہ نماز فاسد ہو جائے گی، جیسا کہ ابھی گذر گیا ہے، اور پھر نمازی دوسرے رکن کی طرف اسی حالت میں منتقل ہو گیا تو پہلا رکن ابھی تک مکمل نہیں ہو سکا ہے، اس لئے اس رکن کو دوبارہ ادا کرنا ضروری ہو گیا۔ف۔ چنانچہ اگر رکوع کی حالت میں حدث ہو گیا تھا تو وضوء کر کے آنے کے بعد رکوع کو دوبارہ ادا کرے۔

**ولو کان اماما فقدم غیرہ دام المقدم علی الرکوع......الخ**

اگر محدث امام ہو اور اسے رکوع کی حالت میں حدث ہو گیا تو اس نے جھکے جھکے دوسرے کو اپنا خلیفہ بنا دیا، ف، تو اس خلیفہ کو از سر نو رکوع کرنے کی ضرورت نہیں ہے، بلکہ **دام المقدم الخ** خلیفہ رکوع کی حالت میں جھکا ہوا رہ جائے، اور اپنا رکوع مکمل کر کے اٹھ جائے، کیونکہ خلیفہ کے لئے یہ ممکن ہے کہ وہ اپنے رکوع کی حالت میں ہی برقرار رہ جائے اور کھڑا نہ ہو۔ف۔ کیونکہ جس فعل پر دوام کیا جائے اس کے متعلق یہ کہا جاسکتا ہے کہ اس نے از سر نو شروع کر دیا ہے، دراصل اس مسئلہ کی بنیاد ایک قسم کے مسئلہ پر ہے کہ اگر کسی کے بدن پر ایک کپڑا موجود ہے اسی کے بارے میں قسم کھا کر کہتا ہے کہ میں یہ کپڑا نہیں پہنوں گا، اور وہ اسی حالت میں اپنا کپڑا پہنے ہوئے رہ گیا تو اگرچہ اس نے قسم کھانے کے بعد اسے از سر نو نہیں پہنا ہے پھر بھی یہی کہا جائے گا کہ اس نے پہن لیا ہے اس طرح وہ جھوٹا ہو کر حانث ہو جائے گا، اور اسی طرح کسی نے کسی سواری پر سوار رہتے ہوئے یہ قسم کھائی کہ میں اس پر سوار نہ ہوں گا تو اگر وہ اس پر سے نیچے نہ اترے اور اوپر ہی رہ جائے تو اسے حانث کہا جائے گا۔مع۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ دوام اور ہمیشگی کا یہاں مطلب یہ ہے کہ جتنی دیر میں اس کپڑے کو اتارنا ممکن ہو وہ اسے نہ اتارے بلکہ اس کے بعد پہنے ہوئے رہ جائے، یا جتنی دیر میں سواری سے اترنا ممکن ہو اس سے زیادہ اسی پر سوار رہ جائے اور نہ اترے تو اسی کو استدامت اور ہمیشہ برقرار رہنا کہا جائے گا، جیسا کہ باب الایمان میں یہ بالتصریح بیان کیا گیا ہے۔م۔ **ولو تذکر الخ** ترجمہ سے مطلب واضح ہے **فانحط من رکوعہ الخ**۔ف۔ یعنی سجدہ کی قضاء کرنے کے لئے رکوع سے جھک گیا او**رفع الخ**، ف یعنی جبکہ سجدہ کی حالت میں اسے سجدہ قضاء یاد آیا خواہ سجدہ تلاوت ہو یا نماز کا باقی ہو اور اس نے سجدہ قضاء کو ادا کرنے کے لئے موجودہ سجدہ سے اپنا سر اٹھا کر سجدہ کیا تو **یعید الرکوع الخ** تو وہ اپنے رکوع اور سجدہ کو دوبارہ ادا کرے۔ف۔ یعنی جس رکوع میں یا سجدہ میں یاد کر کے قضاء سجدہ کو کیا ہے اس رکوع اور سجدہ کو استحباباً ادا کرے۔

**وھذا لبیان الاولی لتقع الافعال مرتبۃ بالقدر الممکن، وان لم یعد اجزأہ......الخ**

اس طرح دوبارہ سجدہ ادا کرنے کا حکم اولیٰ طریقہ کا بیان ہے تاکہ جہاں تک ممکن ہو ترتیب کے ساتھ افعال ادا ہوں۔ف۔ یعنی موجودہ رکوع سے پہلے کے باقی سجدہ کو پہلے ادا کرنا ممکن ہے اس لئے ایسا ہی کرنا اولیٰ ہو گا، جس کی صورت یہ ہے کہ رکوع یا سجدہ قضاء کو ادا کرنے کے بعد جس رکوع یا سجدہ میں یاد آیا ہے اسے دوبارہ ادا کر لے اور پہلے کے رکوع یا سجدہ کو شمار میں نہ لائے، اگرچہ حقیقت میں وہ پہلے ہی ادا ہو چکا ہے۔م۔

**وان لم یعد اجزأہ، لان الترتیب فی افعال الصلوۃ لیس بشرط......الخ**

اسی بناء پر اگر رکوع یا سجدہ کو دوبارہ ادا نہ کیا تو بھی کافی ہو گا **لان الترتیب الخ**، کیونکہ نماز کے افعال میں ترتیب کو قائم رکھنا شرط نہیں ہے۔ف۔ اگر ترتیب شرط ہوتی تو اعادہ یقیناً واجب ہوتا، پھر جس رکوع یا سجود میں باقی رہنا یاد آیا ہے وہ بھی اسی وقت پورا

ہو جاتا ہے جب سجدہ قضاء ادا کرنے کے لئے جھکنے لگا ہے لان الانتقال الخ کیونکہ اس میں صرف طہارت کی حالت میں دوسرے رکن کی طرف منتقل ہونا ہی شرط ہے، اور یہ شرط بھی پائی گئی ہے۔

**وعن ابی یوسفؒ انه یلزمه اعادة الرکوع، لان القومة فرض عنده......الخ**

لیکن امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ رکوع کا اعادہ کرنا لازم ہے۔ لان القومة الخ کیونکہ قومہ کرنا یعنی رکوع سے سیدھا کھڑا ہونا امام ابو یوسفؒ کے نزدیک فرض عملی ہے۔ ف۔ حالانکہ مسئلہ میں یہ فرض کیا گیا ہے کہ رکوع میں یاد آتے ہی اسی طرح سجدہ میں چلا گیا یعنی سجدہ قضاء کرنے کے لئے کھڑا نہیں ہوا ہے، اسی لئے اگر رکوع سے سیدھا کھڑا ہونے کے بعد قضاء کا سجدہ کیا ہو تو بالاتفاق اعادہ واجب نہ ہوگا، جیسا کہ سجدہ کے مذکورہ صورت میں اعادہ کرنا بالاتفاق واجب نہیں ہے۔ مترجم۔

**ومن ام رجلا واحدا فاحدث، وخرج من المسجد، فالمأموم امام نوی اولم ینو، لما فیه من صیانة الصلوة، و تعین الاول لقطع المزاحمة ولا مزاحمة ویتم الاول صلاته مقتدیا بالثانی، کما اذا استخلفه حقیقة، ولو لم یکن خلفه الا صبی او امرأة، قیل تفسد صلاته لاستخلاف من لایصلح للامامة، وقیل لاتفسد، لانه لم یوجد الاستخلاف قصدا، وهو لایصلح للامامة، والله اعلم.**

ترجمہ:۔ جس شخص نے فقط ایک مرد کی امامت کی اور اس امام کو حدث ہو گیا اس بناء پر وہ مسجد سے باہر نکل آیا تو دوسرا شخص جو مقتدی ہے از خود امام بن جائے گا، پہلے امام نے اس کی امامت کی نیت کی ہو یا نہ کی ہو، کیونکہ ایسا کرنے سے نماز کی حفاظت ہوگی، اور وہ شخص اس لئے از خود امام بن جائے گا کہ اس کا کوئی مقابل نہیں ہے، اور پہلا امام وضوء کر لینے کے بعد دوسرے امام یعنی اپنے خلیفہ کی اقتداء کر کے اپنی بقیہ نماز مکمل کرے گا، اسی طرح جیسا کہ حقیقۃً اپنے اختیار سے اسے اپنا خلیفہ بنایا ہوتا، اور اگر اس کے پیچھے سوائے لڑکے یا عورت کے دوسرا کوئی اہل یعنی مرد نہ ہو تو کہا گیا ہے کہ اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، کیونکہ فی الحال اس کا خلیفہ از خود وہ لڑکا ہو گا یا عورت ہو گی اور ان میں سے کوئی بھی امامت کے لائق نہیں ہے، اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس کی نماز فاسد نہیں ہو گی کیونکہ اس نے کسی ایسے شخص کو اپنے پیچھے نہیں پایا ہے جسے یہ بالقصد اپنا خلیفہ بنا سکتا، اور جو موجود ہے وہ امامت کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے، واللہ اعلم۔

**توضیح:۔ امام محدث کے پیچھے بچہ یا عورت کے سوا دوسرا کوئی شخص نہ ہو، امام محدث کے پیچھے ایک کے ساتھ جماعت، امام نے کسی کو اور قوم نے دوسرے کو آگے بڑھا دیا ہو، بغیر نیت کے خلیفہ بننا نمازی کی نکسیر**

**ومن ام رجلا واحدا فاحدث، وخرج من المسجد، فالمأموم امام نوی اولم ینو......الخ**

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ ف۔ دوسرا شخص اسی وقت امام بنے گا جبکہ اس کے اندر امام بننے کی صلاحیت بھی موجود ہو۔ م۔ اس کے معنی میں ایک احتمال یہ بھی ہے کہ اس مقتدی نے خود بھی امام بننے کی نیت کی ہو یا نہ کی ہو۔ ع

لما فیه الخ کیونکہ ایسا ہونے میں نماز کی حفاظت ہوتی ہے اور فاسد ہونے سے بچ جاتی ہے۔ ف۔ ح نے اس جگہ لفظ صلوۃ کو مطلق رکھا ہے اس لئے اس شخص کی نماز مراد لی جائے گی جس کی نماز خلیفہ معین نہ ہونے کی بناء پر فاسد ہو جاتی ہے، خواہ وہ مقتدی ہو یا پہلا امام ہو، کیونکہ ایک روایت میں ہے کہ اگر امام خلیفہ مقرر کئے بغیر مسجد سے نکل جائے تو اس امام کی نماز فاسد ہو جائے گی، لیکن دوسری روایت میں ہے کہ فاسد نہ ہو گی۔

خلاصہ یہ ہے کہ اس مسئلہ میں بہر حال مقتدی ہی کی نماز مراد ہے، مگر دوسری روایت کے مطابق امام محدث کی نماز مراد ہے۔ مف۔ مگر نہایہ میں امام کی نماز مراد لی گئی ہے اور بعد کی عبارت سے بھی یہی اظہر ہے۔ اچھی طرح سمجھ لیں۔ م۔ اگر یہ کہا جائے کہ اس جگہ پر تو یہ بات لازم تھی کہ کسی کو اپنا خلیفہ معین کر دے تو اس کا جواب مصنفؒ نے یہ دیا ہے کہ امام اول پر کسی کو اپنا

خلیفہ متعین کرنا اس لئے لازم ہوتا ہے تاکہ مقتدیوں میں کوئی اختلاف باقی نہ رہے اور یہ بات اسی وقت ہو سکتی ہے جبکہ اس کے مقتدیوں میں ایک سے زائد افراد اس کی اہلیت رکھتے ہیں مگر موجودہ صورت میں صرف ایک ہی شخص ہے جس کا کوئی مزاحم نہیں ہے۔

**ویتم الاول صلاته مقتدیا بالثانی، کما اذا استخلفه حقیقة......الخ**

اور پہلا امام وضوء کر لینے کے بعد اپنی بقیہ نماز دوسرے امام یعنی اپنے پرانے مقتدی کے پیچھے ادا کر لے۔ف۔ یعنی اگرچہ امام نے اسے اپنا خلیفہ اپنے اختیار سے مقرر نہیں کیا ہے پھر بھی حکماً اسے خلیفہ مان کر اس کی اقتداء کر لے، کما اذا الخ ٹھیک اسی طرح جس طرح حقیقت میں اسے اپنا خلیفہ متعین کر دیتا، پھر اس کے پیچھے اپنی نماز تمام کرتا۔

**ولو لم یکن خلفه الا صبی او امرأة، قیل تفسد صلاته لاستخلاف من لا یصلح للامامة......الخ**

اور اگر امام محدث کے پیچھے نابالغ اور عورت کے ماسوا دوسرا کوئی بھی امامت کے لائق نہ ہو تو کہا گیا ہے کہ امام کی نماز فاسد ہو جائے گی، لاستخلاف الخ اس وجہ سے کہ اس نے حکماً ایسے شخص کو اپنا خلیفہ بنایا ہے جس میں امامت کی صلاحیت نہیں ہے۔ف۔ کیونکہ صرف بچہ اور عورت ہی اس کے پیچھے موجود ہیں، اس لئے حکماً وہی از خود خلیفہ مقرر ہو گئے۔ العنایہ۔ اس جگہ پھر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ ان کا خلیفہ بن جانا تو صرف نماز کی حفاظت کی غرض سے ہے، مگر یہاں تو برعکس فساد لازم آتا ہے۔م۔

**وقیل لا تفسد، لانه لم یوجد الاستخلاف قصدا، وهو لا یصلح للامامة، واللہ اعلم.**

اور بعض مشائخ نے کہا ہے کہ امام محدث کی نماز فاسد نہ ہو گی، ف، کیونکہ اس جگہ خلیفہ ہو جانے کی صورت میں نماز فاسد ہو گی جبکہ یہاں خلافت کسی طور سے بھی نہیں پائی جا رہی ہے نہ حقیقۃً اور نہ حکماً لانه لم یوجد الخ کیونکہ امام نے حقیقۃً کسی کو خلیفہ نہیں بنایا ہے۔ف۔ لہٰذا خلافت حقیقۃً نہیں پائی گئی، وهو لا یصلح الخ اور جو مقتدی تھے یعنی نابالغ بچہ اور عورت تو ان میں سے کوئی بھی امامت کے لائق نہیں ہے، اس لئے حکماً بھی خلافت نہیں پائی گئی۔

الحاصل کسی صورت سے بھی امام کی نماز فاسد نہ ہوئی، اور اگر واقعۃً کسی کو بھی خلیفہ بنا دے تو بالاتفاق سب کی نماز فاسد ہو جائے گی، اور تیسرا قول یہ ہے کہ مقتدی کی نماز فاسد ہو جائے گی، کیونکہ ان کا کوئی بھی امام باقی نہیں رہا ہے، اور امام کی نماز فاسد نہ ہو گی، اور یہی صحیح قول ہے۔ العنایہ۔ علامہ فخر الاسلام اور التمرتاشیؒ نے اسی قول کو اصح کہا ہے، امام اگر اپنے حالت سفر کی قضاء نماز کو پڑھ رہا تھا کہ مقیم نے اسی نماز کو قضاء کرتے ہوئے اس کی اقتداء کر لی بعد میں اس امام کو حدث ہو گیا، تو وہ مقتدی امام نہیں بن سکتا ہے، امام کے پیچھے اگر کئی افراد مقتدی ہوں تو جبتک ان میں سے کسی ایک کو امام آگے نہ بڑھا دے یا خود کوئی بڑھ جائے اور لوگ بلا چوں وچرا اس کی اقتداء کر لیں تو وہ امام متعین ہو گا ورنہ نہیں۔

اگر امام نے کسی ایک کو اپنا خلیفہ متعین کیا مگر قوم نے کسی دوسرے کو یا خود نمازیوں میں سے ایک جماعت نے ایک کو اور دوسری جماعت نے دوسرے کو تو سب کی نماز فاسد ہو جائے گی، اگر امام کسی کو اپنا خلیفہ متعین کرنے سے پہلے مسجد سے باہر ہو گیا یعنی مسجد کی جو حد مقرر ہے تو قوم کی نماز فاسد ہو جائے گی مگر امام کی نماز اپنی جگہ پر صحیح رہے گی، حسنؒ نے کہا ہے کہ ساری روایتیں اس بات پر متفق ہیں کہ بغیر نیت کئے ہوئے خلیفہ امام نہیں ہو سکتا ہے، یہ معلوم ہونا چاہئے کہ مسبوق امام کے سلام کے بعد جو نماز ادا کرتا ہے وہ اس کی نماز کا پہلا حصہ شمار کیا جاتا ہے اور امام کے ساتھ جو نماز پائی ہے وہ نماز کا آخر حصہ ہوتا ہے، امام مالکؒ و ثوریؒ اور احمدؒ کا یہی مذہب ہے، اور ابن المنذرؒ نے اس قول کو ابن عمرو مجاہد اور ابن سیرینؒ سے نقل کیا ہے، اور امام احمدؒ، ابن عباسؓ سے اور شمس الائمہ سرخسیؒ نے حضرت علیؓ سے روایت کی ہے، امام نوویؒ نے مذہب امام شافعی اس کے برعکس بیان کیا ہے، اور حضرت عمرو علی اور ابو الدرداء سے بھی یہی روایت ذکر کی گئی ہے، لیکن المنذرؒ نے کہا ہے کہ ان صحابہ کرام سے اس بات کا کوئی ثبوت نہیں ہے، واللہ اعلم، اگر کسی نمازی کی نکسیر پھوٹ گئی تو اس کے بند ہونے تک نماز نہ پڑھے، انتظار کرے، پھر وضوء کر کے

بقیہ نماز پوری کرلے۔د۔

## باب ما یفسد الصلوۃ وما یکرہ فیھا

**ومن تکلم فی صلوته عامدا اوساھیا بطلت صلوته خلافا للشافعیؒ فی الخطاء والنسیان و مفزعه الحدیث المعروف.**

ترجمہ:۔جس شخص نے اپنی نماز میں قصداً یا بھول کربات کرلی تو اس کی نماز فاسد ہوگئی، لیکن غلطی سے اور بھول کربات کرنے میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے، اور امام شافعی کی مستدل مشہور حدیث ہے۔

### توضیح:۔مفسدات اور مکروہات نماز کا بیان، کلام مفسد اور غیر مفسد کی تفصیل، امام شافعیؒ کی دلیل

**باب مایفسد الصلاۃ وما یکرہ فیھا...... الخ**

اس باب میں ان چیزوں کا بیان ہے جو نماز کو فاسد کرتی ہیں اور جو نماز میں مکروہ ہیں یعنی ایسے افعال جن کا کرنا بندہ کے اختیار میں ہیں اور غیر اختیاری حدث نہیں ہیں ان میں سے جو چیزیں نماز کو فاسد کرتی ہیں، اور فاسد نہ کرنے والی چیزوں میں سے اس جگہ ان چیزوں کا بیان ہے جن کا کرنا یا نماز میں ہونا مکروہ ہے۔ مع۔

**ومن تکلم فی صلوته عامدا اوساھیا بطلت صلوته......الخ**

جس شخص نے اپنی نماز کی حالت میں کلام کیا، کلام خواہ ارادہ سے ہو یا بھول سے ہو بہر صورت اس کی نماز باطل ہوگئی۔ف۔ وہ چیزیں جو نماز کو فاسد کرتی ہیں وہ خواہ قولی ہوں یا فعلی ہوں ان کی دو قسمیں ہیں، مفسد قولی میں سے ایک کلام کرنا ہے اس سے مراد وہ آواز ہے جس میں حروف پائے جاتے ہوں اور اس سے کوئی مطلب بھی سمجھ میں آتا ہو، یہ بات کبھی صرف ایک حرف میں بھی پائی جاتی ہے جیسے ق جو عربی میں امر حاضر کا صیغہ ہے اس کے معنی ہیں، بچاؤ، اسی بناء پر اگر کسی نے اپنی سواری کے جانور کو نماز کی حالت میں "ہر" کہدیا یا کتے یا بلی کو لے لے کہہ کر بلایا، یا انہیں بھگایا، الحاصل ان جیسی آوازوں سے جس میں حروف ہجا موجود ہوں تو وہ نماز فاسد کردینگی اور اگر ایسا ہو کہ صرف آواز پائی جائے اور اس میں کوئی حرف ظاہر نہ ہو تو وہ آواز مفسد نہ ہوگی، جیسا کہ الذخیرہ میں موجود ہے۔ھ۔ مگر نماز مکروہ ہوگی۔ط۔

اگر ایک حرف ظاہر تو ہو مگر اس کے کوئی معنی نہ ہوں تو وہ کلام نہیں کہلائے گا۔ش۔ پھر اگر ایک حرف ہو یا دو یا اس سے زیادہ حرف ہو اور ان سے مطلب بھی سمجھا جاتا ہو یہ اس وقت کلام کے حکم میں ہوں گے جبکہ وہ سنے جاتے ہوں اگرچہ خود ہی سن سکتا ہو تو بھی وہ کلام ہو جائے گا اور اسی سے نماز فاسد بھی ہو جائے گی۔ المحیط۔ اور اگر حروف صحیح طور سے ادا تو ہو گئے مگر خود بھی نہیں سنے تو وہ مفسد نہیں ہیں، یہ حکم اس بناء پر ہے کہ صرف تصحیح حروف سے کلام نہیں کہلاتا ہے جس کی بحث جہر اور مخافت کے بیان میں گذر چکی ہے، لیکن کرخیؒ کے قول کے مطابق یہ ضروری ہے کہ تصحیح حروف ہو جانے کی صورت میں اسے کلام مان لیا جائے، اور چونکہ اس قول میں بھی وزن ہے اس لئے میرے نزدیک فتویٰ دیتے وقت کافی غور کر لینا چاہئے۔م۔

پھر جب کلام مان لیا گیا تو خواہ اسے دوسروں نے سنا ہو یا کہنے والے نے خود سنا ہو ایک فتویٰ کے مطابق تو وہ مفسد ہے خواہ ارادۃً ہو یا بھول سے ہو سوائے ان صورتوں میں کہ سلام کردیا ہو، یا بھول سے کلام ہو یا یہ بات نہیں جانتا ہو کہ نماز میں بولنا منع ہے یا کسی نے اسے زبردستی مجبور کیا ہو، اور اگر کوئی نماز میں اس طرح سویا کہ وضوء نہیں ٹوٹا مگر اسی حالت میں بول دیا تو بھی قول مختار یہی ہے کہ نماز فاسد ہو جائے گی۔ المحیط۔ الخلاصہ۔ھ۔ع۔د۔ اور کلام خواہ تھوڑا ہو یا زیادہ، خواہ نماز کی اصلاح کے لئے ہو، مثلاً مقتدی نے امام سے کہدیا کہ چار ہو گئیں، اس وقت جبکہ وہ پانچویں کے لئے اٹھنا چاہتا ہو، یا اس لئے نہ ہو بہر صورت کلام مفسد ہوگا، جبکہ یہ لوگوں کے کلام سے ہو۔ المحیط۔ھ۔ اور جب نماز باطل ہی مان لی گئی تو اسے ابتداء سے پڑھنا ہوگا مگر یہ اس صورت میں کہ

قعدہ اخیرہ میں مقدار تشہد بیٹھنے سے پہلے بولا ہو۔ قاضی خان۔

اس مسئلہ میں ائمہ فقہاء کے درمیان اختلاف ہے، امام نوویؒ نے شرح المذہب میں کہا ہے کہ اگر اصلاح نماز کے خیال کے علاوہ عمداً کلام کیا ہو تو بالاجماع اس کی نماز فاسد ہوگی، ابن المنذرؒ وغیرہ نے یہ مسئلہ ذکر کیا ہے، اور اگر اصلاح نماز کے خیال سے بولا ہو مثلاً امام جبکہ پانچویں رکعت کے لئے کھڑا ہونے لگا تو مقتدی نے کہدیا کہ چار پڑھ لی گئی ہیں، یا اس جیسا کچھ اور کہا ہو، تو بھی مفسد ہوگا، اور یہی جمہور فقہاء کا مذہب ہے، اور اگر زبردستی کرنے پر مجبور اً بولا ہو تو امام شافعیؒ کے نزدیک اصح یہ ہے کہ نماز فاسد ہوگی، یا اگر بھول یا بدخیال سے بول اٹھا تو مفسد نہیں ہے ہاں اگر کلام طویل ہو، طویل ہونا کو عرف سے جانا جاتا ہے، امام مالکؒ کے نزدیک کلام اگر اصلاح نماز کے لئے ہو تو وہ مفسد نہیں ہوتا ہے جیسے کہ بے اختیار زبان سے کچھ نکل جائے، اور اگر بھول کر کلام ہو یا جہالت کی وجہ سے تو ان کا حکم قصداً کلام کرنے کا ہوگا، اور امام احمدؒ کے مذہب میں اصلاح نماز کے سلسلہ کے کلام میں تین روایتیں ہیں (۱) یہ کہ مفسد ہے اور اسی روایت کو خلالؒ نے پسند کیا ہے، جیسا کہ المغنی لابن قدامہ میں ہے، اور نخعی تابعیؒ کے نزدیک بھول کر بولنا بھی مفسد ہے، یہی قول قتادہ بن دعامۃ تابعی اور حماد بن سلیمان کا ہے، اور امام احمدؒ سے ایک قول مثل قول شافعیؒ کے ہے، اور ایک روایت مثل ابو حنیفہؒ کے ہے۔ مع۔ مصنفؒ نے صرف امام شافعیؒ کا اختلاف ذکر کیا ہے، یہ کہتے ہوئے کہ خلافا للشافعیؒ یعنی بھول چوک کے ساتھ کلام کر لینے میں امام شافعیؒ نے اختلاف کیا ہے۔ف۔ بشرطیکہ وہ کلام طویل نہ ہو، کیونکہ عرف واصطلاح میں طویل کلام بھول چوک نہیں ہوتا ہے۔ع۔

ومفزعه الخ اور امام شافعیؒ کی مجبوری کی دلیل مشہور حدیث ہے۔ف۔ یہ کہہ کر اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ مشہور حدیث کی وجہ سے مجبور ہو کر امام شافعیؒ نے خطاونسیان کے کلام کو مستثنیٰ کیا ہے، ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہﷺ نے فرمایا ہے ان الله وضع عن امتی الخطاء والنسیان وما استکرهوا علیه یعنی اللہ تعالیٰ نے میری امت سے خطاونسیان کو دور کر دیا ہے، اور اس چیز کو بھی جس پر ان کو بزور مجبور کر دیا جائے، اس کی روایت کی ہے ابن ماجہ وابن حبان والحاکم اور ابن عدی نے جعفر بن جبیر بن فرقد کے توسط سے، اسی کے مانند دوسرے صحابی سے روایت کر کے کہا ہے کہ اسی راوی جعفر بن جبیر کی منکرات سے ہے، ابن ماجہ نے ابوذرؓ کی حدیث سے اور طبرانی نے حضرت ثوبانؓ کی حدیث سے اور ابوالدرداءؓ سے مرفوعاً روایت کیا ہے، اور ابو نعیم نے حلیہ میں ابن عمرؓ کی حدیث مرفوعاً روایت کی اور کہا کہ غریب ہے ابن حبان اور حاکمؒ نے اس کی تصحیح کی ہے، اور عقیلی نے اسے موضوع قرار دیا ہے۔

اور ابن ابی حاتم نے کتاب العلل میں اپنے والد امام ابو حاتم سے پوچھا تو فرمایا کہ گویا یہ روایتیں موضوع ہیں، اور یہ حدیث اور اس کی سندیں صحیح نہیں ہیں، پھر صحیح فرضاً مان لینے کی صورت میں اس کے معنی میں بحث کرنا چاہئے، تو معلوم ہونا چاہئے کہ حدیث کے ظاہری معنی مراد نہیں ہیں یعنی یہ مراد نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے میری امت سے بھول چوک اور اکراہ زبردستی کرنے کو دور کر دیا ہے کہ نہ کوئی بھولے گا نہ کوئی چوکے گا اور نہ کسی پر زبردستی ہوگی، کیونکہ یہ تو صراحۃً ظاہر کے خلاف ہے کہ خود رسول اللہ ﷺ نماز میں بھول گئے تھے، تو معلوم ہوا کہ اس لفظ سے حقیقت مراد نہیں ہے، تو اب اس کا حکم مراد ہوگا یعنی ان تینوں چیزوں کا حکم اٹھا دیا گیا ہے، پھر حکم میں دو صورتیں ہیں ایک دنیوی دوسرے اخروی، اس پر ہم یہ کہتے ہیں کہ دنیاوی حکم بھی اٹھانا مراد نہیں ہے، کیونکہ اگر کسی نے دوسرے کو خطاءً قتل کر دیا تو قرآنی نص کے مطابق اس پر دیت اور کفارہ واجب ہوتا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آخرت کا گناہ اٹھا دیا گیا ہے، تو اب اگر کسی نے نماز میں بھول چوک سے کلام کر لیا تو اس پر گناہ نہ ہوگا، لیکن دنیا کے اعتبار سے اس کی نماز فاسد ہو گئی، جیسا کہ بھولے سے نماز کا کوئی رکن چھوڑ دے تو بالاجماع نماز فاسد ہوگی اور گناہ نہ ہوگا، جیسا کہ کوئی گولی کا نشانہ سیکھتا تھا، اور نشانہ چوک کر کسی کو گولی لگ گئی تو گناہ نہ ہوگا مگر دیت اور کفارہ دونوں واجب ہوں گے۔ مع۔

ولنا قوله علیه السلام ان صلاتنا هذه لایصلح فیها شیء من کلام الناس، وانما هی التسبیح والتهلیل و

**قراء ۃ القران ومارواہ محمول علی رفع الاثم بخلاف السلام ساھیا، لانہ من الاذکار فیعتبر ذکرا فی حالۃ النسیان، وکلاما فی حالۃ التعمد لما فیہ من کاف الخطاب:**

ترجمہ:- اور ہماری دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے کہ ہماری یہ نماز لوگوں کے کلام جیسی کسی چیز کی صلاحیت نہیں رکھتی ہے، یہ تو تسبیح و تہلیل اور قرأت قرآن کا نام ہے، اور جو روایت امام شافعیؒ نے بیان کی ہے وہ تو گناہ کے دور ہو جانے پر محمول ہے، بخلاف بھول کر سلام کرنے کے کہ یہ بھی تو اذکار میں سے ہے اس لئے نسیان کی حالت میں نکل جانے کی صورت میں اسے ذکر کا اعتبار کیا جائے گا، اور قصداً کہنے کی صورت میں کلام پر محمول کیا جائے گا اس وجہ سے کہ اس میں کاف خطاب کا متصل ہے۔

## توضیح:- حنفیہ کی دلیل، بھول کر یا ارادہ کے ساتھ سلام کرنے کا حکم

**ولنا قولہ علیہ السلام ان صلاتنا ھذہ لایصلح فیھا شیء من کلام الناس......الخ**

نماز میں بھول کر سلام کرنے کے سلسلہ میں احناف ائمہ کی دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے کہ ہماری یہ نماز لوگوں کے کلام جیسی چیز کی صلاحیت بالکل نہیں رکھتی ہے یہ تو فقط تسبیح اور تہلیل اور قراءۃ قرآن کا مجموعہ ہے۔ ف۔ امام مسلمؒ نے اپنی کتاب صحیح میں یہ باب قائم کیا ہے کہ ابتداء اسلام میں نماز کی حالت میں سلام کرنا جائز تھا بعد میں منسوخ ہو گیا، اور اس باب کے ماتحت حضرت معاویہ بن الحکم السلمیؓ کی یہ طویل حدیث روایت کی ہے اسی میں وہ جملہ بھی ہے جو مصنفؒ نے ذکر کیا ہے، طبرانی کی روایت میں "یصلح"، کی جگہ طویل "لایحل" مذکور ہے، یعنی ہماری اس نماز میں لوگوں کا کچھ کلام بھی حلال نہیں ہے۔ مع۔ اس سے معلوم ہوا کہ نماز میں انسانوں کا کلام تھوڑا ہو یا زیادہ کچھ بھی حلال نہیں ہے اس وجہ سے نماز کا احرام ٹوٹ جاتا ہے۔ م۔

حضرت زید بن ارقمؓ کی حدیث میں ہے کہ آدمی نماز کی حالت میں اپنے برابر والے کے ساتھ باتیں کر لیتا تھا اور بعد میں جب یہ آیت نازل ہوئی ﴿وَقُومُوا لِلّٰهِ قَانِتِينَ﴾ اسی آیت سے ہم لوگوں کی خاموش رہنے کا حکم دے دیا گیا اور ہم کلام کرنے سے روک دئے گئے، اس کی روایت بخاری، مسلم دونوں نے کی ہے، اور حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث بھی اس بات میں تصریح ہے کہ لوگ پہلے باتیں کیا کرتے تھے پھر جب ہم لوگ حبشہ سے واپس آئے تو ممانعت ہو گئی، جیسا کہ صحیح میں ہے، اور ابوداؤد کی روایت میں ہے کہ یہ حکم نیا ہے کہ تم لوگ نماز میں باتیں نہ کرو، اسی روایت کو ابن حبانؒ نے بھی بیان کیا ہے۔ مع۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ حضرت زید بن ارقمؓ کی حدیث سے معلوم ہوا کہ ہجرت کے بعد مدینہ منورہ میں نماز کے اندر کلام کرنے کی ممانعت کی گئی ہے، کیونکہ بالاتفاق آیت ﴿قُومُوا لِلّٰهِ قَانِتِينَ﴾ بالاجماع مدینہ میں نازل ہوئی ہے، اور ابن مسعودؓ کی حدیث میں تو اس بات کی تصریح ہے کہ حبشہ سے واپسی مدینہ منورہ میں ہوئی ہے، اس روایت سے خطابیؒ کا یہ خیال غلط ثابت ہوا کہ مکہ ہی میں کلام کرنا حرام ہو چکا تھا، کیونکہ ان کا وہ خیال ان صریح احادیث کے مخالف ہے، بلکہ مدینہ منورہ میں بھی کچھ دن تک جائز تھا، یہانتک کہ ﴿قُومُوا لِلّٰهِ قَانِتِينَ﴾ کا نزول ہوا، لیکن حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی حبشہ سے ہجرت کر کے مدینہ آنے سے پہلے ہو چکا ہے، اسی لئے ائمہ حنفیہؒ نے کہا ہے کہ حضرت ذوالیدینؓ کی حدیث کا واقعہ کلام کے حرام ہونے سے پہلے کا ہے، وہ حدیث یہ ہے کہ ابوہریرہؓ نے روایت کی ہے کہ ایک دن رسول اللہ ﷺ نے ہمیں ظہر یا عصر کی نماز پڑھائی تو دو ہی رکعتوں پر سلام پھیر دیا تو ذوالیدین نے کھڑے ہو کر کہا کہ یا رسول اللہ ﷺ کیا نماز کم کر دی گئی ہے یا آپ بھول گئے ہیں، تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کیا ذوالیدین نے سچ کہا ہے تو لوگوں نے جواب دیا جی ہاں انہوں نے سچ کہا ہے، اس کے بعد آپ نے دو رکعتیں اور بھی پڑھ لیں اور سجدہ سہو ادا کر لیا یہ حدیث بخاری اور مسلم کی صحیحین میں مذکور ہے۔

الحاصل یہ اس واقعہ اس وقت کا ہے جبکہ کلام کرنا ممنوع تھا۔ کیا تم نہیں دیکھتے کہ ذوالیدینؓ نے قصداً کلام کیا اس کے باوجود رسول اللہ ﷺ نے نہ تو ان کو نماز کے لوٹانے کا حکم دیا اور نہ کسی دوسرے کو، اس جگہ یہ کہنا کہ ان کا یہ کلام چونکہ نماز کی اصلاح کے

لئے تھا اس لئے لوٹانے کا حکم نہیں دیا ہے، تو یہ بہت کمزور سی دلیل ہے کیونکہ اگر نماز کی اصلاح کے لئے باتیں کرنی جائز ہوئیں تو مردوں کو ایسے موقعہ پر سبحان اللہ کہنے اور عورتوں کو ہاتھ پر ہاتھ مارنے (تصفیق) کا کیوں حکم دیا جاتا، بلکہ یہ بھی دلیل ہے کہ اس وقت کلام کرنا منسوخ نہیں ہوا تھا کیونکہ ذوالیدین نے تسبیح نہیں کہی جبکہ حدیث میں آیا ہے کہ تصفیق عورتوں کے لئے ہے اور تسبیح مردوں کے لئے ہے، یعنی جب امام مثلاً چار رکعتوں کے بعد پانچویں رکعت کے لئے کھڑا ہونے لگے یا ایک ہی رکعت کے بعد بیٹھنے لگے یا دو ہی رکعتوں پر سلام پھیرنے لگے تو چاہئے کہ مردوں میں سے کوئی سبحان اللہ باآواز بلند کہدے یا عورتوں میں سے کوئی تصفیق کرے یعنی دائیں ہاتھ کو بائیں ہاتھ کی پشت پر مارے تاکہ امام کو تنبیہ ہو جائے، کیونکہ قرأت میں تو بالاتفاق لقمہ دینا چاہئے، اب جبکہ ذوالیدین نے ایسا نہیں کیا تو معلوم ہوا کہ اس وقت کلام کرنا ممنوع نہ تھا، اور اس کی ممانعت کے بعد ہی تسبیح کہنے یا تصفیق کرنے کا حکم دیا گیا، اس جگہ لوگوں کو ایک وہم اور ہوتا ہے وہ یہ کہ روایت حضرت ابوہریرہؓ سے ہے اور وہ تو ہجرت کے ساتویں برس فتح خیبر کے وقت ہوا ہے، اور حدیث کے الفاظ ہیں صلی بنا رسول اللہ ﷺ یعنی آپ نے ہمیں نماز پڑھائی، اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ نماز میں کلام کے منسوخ ہونے کا حکم بہت زمانہ بعد کا واقعہ ہے۔

اس وہم کا جواب یہ ہے کہ زبان کے محاورہ میں عموماً ایسے معاملہ کو جو اپنے ہم جنسوں کے ساتھ پیش آتا ہے اسے اپنی طرف منسوب کر دیا جاتا ہے، تو اگر حضرت ابوہریرہؓ نے وہی الفاظ کہے ہوں جو بیان کئے گئے ہیں یعنی راوی کو وہم نہ ہوا ہو کہ انہوں نے کچھ اور کہا ہو مگر راوی نے کچھ اور سمجھ لیا ہو ایسی صورت میں ابوہریرہؓ کے کہنے کی یہ مراد سمجھی جائے گی کہ ہم یعنی اصحاب رسول اللہ ﷺ، جیسا کہ نزال بن سمرہؓ میں ہے کہ قال لنا رسول اللہ ﷺ وانا وایاکم کمانداعی بنی عبدمناف الخ اسی روایت میں نزال بن سمرہ اگرچہ تابعی میں اور رسول اللہ ﷺ کو دیکھا بھی نہیں ہے بھی کہہ رہے ہیں کہ ہم سے رسول اللہ ﷺ نے فرمایا پس اس سے یہ مراد لی جائے گی کہ وہ کہہ رہے ہیں کہ میری قوم سے رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے، اور جیسا کہ طاؤس میں تابعی کا یہ کہنا کہ قدم علینا معاذ بن جبلؓ فلم یاخذ من الخضروات شیئا، یعنی معاذ بن جبلؓ ہم پر سردار ہو کر آئے تو ساگ سبزیوں وغیرہ سے کچھ بھی زکوۃ نہیں لی، اس کا مطلب یہ ہے کہ ہمارے ملک پر سردار بن کر آئے، کیونکہ یہ طاؤس تو اس وقت پیدا بھی نہیں ہوئے تھے جبکہ معاذؓ کو رسول اللہ ﷺ نے یمن پر حاکم بنا کر بھیجا تھا، روایت میں مذکور ذوالیدین کا اصل نام خرباق اور ان کی کنیت ابوالعمراء تھی اور محققین کے نزدیک یہ رسول اللہ ﷺ کے انتقال کے بعد بھی زندہ تھے رضی اللہ عنہم وعنا، اور دوسرے ایک شخص کے ان سے بھی اسی قسم کی روایت پائی جاتی ہے وہ ذوالشمالین میں انہوں نے البتہ جنگ بدر میں شہادت پائی ہے، ان کا اصل نام عمیر بن عمرو الخزاعی ہے اور حدیث نماز میں گفتگو کرنے والے یہ نہیں بلکہ پہلے (یعنی خرباق) ہیں مع۔ م۔

**ومارواہ محمول علی رفع الاثم بخلاف السلام ساھیا......الخ**

اور امام شافعیؒ نے جو روایت کی ہے وہ گناہ دور ہونے پر محمول ہے۔ ف۔ یعنی بھول وچوک اور جبر واکراہ کی صورت میں اللہ تعالیٰ نے گناہ معاف کر دیا ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ اس روایت سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ پچھلی امتوں پر ان صورتوں میں بھی گناہ ہوتا ہوگا، اور بظاہر یہ حکم یہودیوں کے لئے تھا، بشرطیکہ حدیث اس امت کی خصوصیات میں سے ہو، اور اگر صرف اظہار واقعہ ہے تو مطلب یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ بھول وچوک ہونے کی صورت میں گرفت نہیں کرتا ہے، اور یہ جواب اسی صورت میں ہوگا جبکہ روایت ان وضع عن امتی الخ صحیح بھی ہو، ورنہ ثبوت ہی نہیں ہے، پھر اگر ہم یہ فرض کر لیں کہ یہ روایت دوسری روایت کے مقابل ومعارض ہے تو بھی کہتے ہیں کہ ہماری حدیث اس دوسری حدیث کی نسبت سے اصح اور عالی ہے اور وہ صریح مانع ہے، اور یہ روایت اس سے کمتر اور صریح نہیں ہے۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ تمہاری حدیث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ کلام کرنا مطلقاً ناجائز ہے، لیکن اس کے لئے یہ بات تو ضروری نہیں ہوتی ہے کہ اس سے نماز بالکل فاسد ہو جائے، جیسا کہ ہم یہ دیکھتے ہیں کہ سورہ نہ ملانا ناجائز تو ہے مگر نماز کے لئے

مفسد بھی نہیں ہے، جواب یہ ہے کہ دو احکام حرام ہونا اور حلال ہونا کسی معاملہ میں ایک ساتھ جمع نہیں ہو سکتے ہیں، اور جب کلام کو حلال قرار نہیں دیا گیا تو لامحالہ یہ حرام کو باطل کرنے والا ہوا، شیخ ابن الہمامؒ نے اس کی تحقیق کی ہے۔م۔خلاصہ یہ ہوا کہ یہ بات ثابت ہوگئی کہ کوئی بھی ایسا کلام جو ذکر نہ ہو کسی طرح کا بھی ہو وہ مفسد نماز ہے۔

**بخلاف السلام ساهيا، لانه من الاذكار فيعتبر ذكرا فى حالة النسيان......الخ**

بخلاف اس صورت جبکہ بھول کر سلام پھیر دے۔ف۔اس سے معلوم ہوا کہ سلام ہر صورت میں کلام کے مثل نہیں ہے لانہ الخ کیونکہ یہ سلام تو نماز کے اذکار سے ہے۔ف۔ یہانتک کہ سلام التحیات میں تو پڑھا جاتا ہے مگر بے موقع نہیں پڑھ سکتے معلوم ہوا کہ اس کی دو حالتیں ہیں۔

**فيعتبر ذكرا فى حالة النسيان، وكلاما فى حالة التعمد لما فيه من كاف الخطاب......الخ**

(۱) سلام کو ذکر اس صورت میں کہا جائے گا جبکہ وہ حالت نسیان میں ہو (۲) اور کلام اس وقت مانا جائے گا جبکہ قصداً کیا گیا ہو، کیونکہ اس کے لفظ "علیک" میں کاف خطاب کا ہے۔

ف۔حاصل یہ ہوا کہ السلام علیکم خطاب ہے اس لئے یہ لوگوں کے کلام سے ثابت ہوا، مگر وہ ذکر نماز بھی خطاب کے ساتھ ہے، پس ہم نے دونوں صفتوں کو دو حالتوں میں اعتبار کیا ہے، اس طور پر کہ جب نمازی نے بھول کر سلام پھیرا تو بلا ارادہ ایک کلمہ زبان سے نکالا جو ذکر نماز ہے اور اس سے کسی کو سلام کرنے کا ارادہ بھی نہیں کیا ہے، لہٰذا یہ جملہ اس کا کلام نہیں ہے، اس لئے مفسد بھی نہیں ہے، اور جب بالارادہ سلام کیا تو جن سے خطاب کیا ان سے کلام پایا گیا، لہٰذا یہ مفسد ہوا۔م۔اگر یہ کہا جائے کہ تھوڑا سا کلام بھی معاف ہوتا ہے کیونکہ یہ قول بھی ہے تو دوسرے فعل قلیل کی طرح اسے مفسد نہیں ہونا چاہئے، جواب یہ ہے کہ آدمی کی ہر طبعی حرکت ہی ایک فعل ہے اور قلیل سے بچنا ممکن نہیں ہوتا ہے برخلاف کلام کرنے کے یہ کچھ بھی طبعی نہیں ہے، جیسا کہ شیخ رازی کے اسرار میں ہے۔مع۔اگر نماز کو اپنے اختیاری سلام سے ختم نہیں کیا بلکہ کسی شخص کو بھول کر سلام کر دیا یا جواب دیا تو نماز بہر صورت فاسد ہوگی خواہ حرف خطاب علیک یا علیکم کہے یا نہ کہے۔ن۔د۔اگر مسبوق نے امام کے ساتھ بھول کر سلام پھیرا تو نماز فاسد نہ ہوگی، لیکن اگر اپنی باقی نماز یاد ہوتے ہوئے سلام پھیرا تو نماز فاسد ہو جائے گی۔ شرح الطحاوی۔ اور اگر اس خیال کے ساتھ سلام کیا کہ مجھے تو امام کے ساتھ سلام کرنا چاہئے تو یہ ارادتی سلام اور بھی زیادہ مفسد ہے کہ اس کی بنیاد انکار پر ہے۔الخلاصہ۔

اگر مقیم نے دو ہی رکعت پر عشاء کو تراویح یا ظہر کو جمعہ یا اپنے مسافر خیال کر کے پھیر دیا تو نماز فاسد ہو گئی، اس لئے از سر نو وہ پڑھے، اور اگر چوتھی رکعت گمان کر کے دوسری رکعت پر ہی سلام پھیر دیا تو (کلام کرنے سے پہلے یا پیٹھ کو قبلہ رخ کرنے یا کوئی اور مفسد نماز ادا کرنے سے پہلے) نماز پوری کر کے سجدہ سہو کر لے۔ قاضی خان۔ قاعدہ یہ ہے کہ سلام کا سہو اگر اصل نماز میں ہو تو وہ مفسد نماز ہے، اور اگر وصف نماز میں ہو تو مفسد نہیں ہے۔ المحیط۔ اگر کسی کو بھولے سے سلام کرتے ہوئے "السلام" کہا اور اتنا کہتے ہی اسے خیال آ گیا اس لئے "علیک" نہیں کہا پھر بھی نماز فاسد ہو جائے گی۔المحیط۔ اگر سلام کے ارادے سے مصافحہ کیا تو مفسد نماز ہے، اگر ہاتھ کے اشارے سے سلام کا جواب دیا، یا کسی کے مانگنے پر سر یا ہاتھ سے ہاں یا نہیں کا اشارہ کیا تو نماز فاسد نہ ہوگی، التبیین۔ لیکن مکروہ ہوگی، شرح الامیر للمنیہ، اب کلام سے متعلق کچھ مزید مسائل بیان کئے جائیں گے۔

**فان انّ فيها او تَاوَّهَ او بكى فارتفع بكاؤه، فان كان من ذكر الجنة او النار لم يقطعها، لانه يدل على زيادة الخشوع، وان كان من وجع او مصيبة قطعها، لان فيه اظهار الجزع والتأسف، فكان من كلام الناس، وعن ابى يوسفؒ ان قوله اه لم يفسد فى الحالين واوه يفسد.**

ترجمہ:-اگر نماز میں درد کا اظہار کیا، یا اوہ کیا یا رویا اور آواز بلند ہو گئی، اگر یہ باتیں جنت یا دوزخ کو یاد کرنے کی وجہ سے ہو تو

نماز باطل نہ ہوگی، کیونکہ یہ باتیں خشوع کی زیادتی پر دلالت کرتی ہیں، اور اگر کسی درد یا مصیبت کی وجہ سے کیا ہو تو یہ باتیں نماز کو باطل کر دیں گی کیونکہ ان سے گھبراہٹ اور افسوس کا اظہار ہوتا ہے، لہٰذا انسان کے کلام سے یہ چیزیں شمار کی جائینگی اور امام ابو یوسفؒ سے منقول ہے کہ نمازی کا آہ کہنا دو میں سے کسی حال میں بھی نماز کو فاسد نہیں کرے گا، لیکن لفظ اوہ فاسد کر دے گا۔

## توضیح:- نماز میں رونے، آہ، اوہ کہنے کا حکم

**فان اَنَّ فیھا او تَاَوَّہَ او بکی فارتفع بکاؤہ، فان کان من ذکر الجنۃ او النار لم یقطعھا......الخ**

اور اگر نماز میں ایں کیا یا اوہ کہا یا رویا اور آواز بلند ہوگئی۔ف۔یعنی غم کے ساتھ صرف آنسو ہی جاری نہیں ہوئے بلکہ اس سے بھی زیادہ ہوا یعنی اس طرح رویا کہ اس سے حروف بھی پیدا ہوگئے، جیسا کہ فتح القدیر میں مذکور ہے، اسی طرح کہا اور حروف صاف ادا ہوگئے تو یہی کافی ہوگا، امام کرخیؒ کے قول کے مطابق یا قول مختار کے مطابق سننا بھی ضروری ہے، لیکن یہ صورت یہاں ممکن نہ ہوگی، کیونکہ اس نے قصداً حروف کی ادائیگی کا ارادہ نہیں کیا ہے، ورنہ اس دوسری صورت میں بلا اختلاف نماز فاسد ہوگی، بلکہ رونے کی وجہ سے حروف پیدا ہوگئے ہیں، اس کا علم اسی صورت سے ہوگا کہ اپنی آواز کو وہ خود سنے یا دوسرے لوگ سن سکیں۔م۔انین کے معنی ہیں اہ کہنا "الف" کو زبر اور "ہ" کو جزم کے ساتھ۔ع۔اور تاتارخانیہ میں ذکر کیا ہے کہ اواہ کہے، لیکن عینیؒ کا قول ہی صحیح ہے اور یہی معنی دوسری کتابوں میں بھی ہے۔م۔

تاوّہ بروزن تفعّع کے معنی ہیں اوہ کہنا ویسا اس میں کئی لغتیں ہیں (۱) اوہ الف کو فتحہ واو کو جزم اور ہاء کو کسرہ (۲) الف کو مد اور ہاء کو جزم کے ساتھ یعنی واو کو الف کر کے الف میں ملا کر الف کو مد کر دیا (۳) اوہ الف کو فتہ واؤ کو تشدید ہاء کو جزم۔ع۔خلاصہ یہ ہوا کہ نمازی نے اپنی نماز میں انین کیا یا تاوہ کا کوئی لفظ کہا یا اس طرح رویا کہ اس سے حروف پیدا ہوگئے، تو اس میں دو صورتیں ہوں گی (۱) یہ کہ فان کان الخ کہ اگر مذکورہ کوئی صورت بھی جنت یا دوزخ کے یاد آنے کی وجہ سے ہوئی ہو تو نماز کے لئے مفسد نہ ہوگی، لانہ یدل الخ کیونکہ یہ کیفیت خشوع و خضوع کی زیادتی پر دلیل ہے۔ف۔اس صورت میں رغبت یا خوف کی زیادتی ظاہر ہے، اور اگر صراحتہ یوں کہے، اللھم ادخلنی الجنۃ، الٰہی مجھے جنت میں داخل فرما، اللھم اجرنی من النار، اللہ مجھے دوزخ سے بچا، تو نماز قطع نہ ہوگی، ایسی صورت میں کنایۃً کہتے میں تو بدرجہ اولیٰ قطع نہیں ہوگی۔ف۔یہی قول امام مالکؒ و احمدؒ کا ہے۔ع۔

لان فیہ الخ کیونکہ اس میں غم و افسوس کا اظہار ہے فکان الخ پس یہ انسانوں کے کلام سے ہوگیا۔ف۔جو مفسد نماز ہوتا ہے، گویا اس نے صراحۃً اس طرح کہا ہے کہ میری مدد کرو کہ مجھ پر مصیبت ہے۔ع۔اور یہ اللھم نجنی من الکرب العظیم کہ اسے اللہ مجھے بڑی مصیبت سے نجات دے، جیسی دعا نہیں ہے، کیونکہ بغیر دعاء کئے بھی درد مصیبت سے چلانا اور رونا معروف طریقہ ہے تو گویا اس نے یوں کہا ہائے مجھ پر بڑی مصیبت آن پڑی ہے۔یا۔وائے مجھے بڑی تکلیف ہوگئی ہے، اس لئے یہ بلا شبہ مفسد ہوگی، اس کلام کے ظاہر سے یہی وہم ہوتا ہے کہ درد اختیاری ہو یا بے اختیاری بہر صورت مفسد نماز ہے، لیکن محیط السرخسیؒ میں کہا ہے کہ اگر بیماری کے درد میں بے اختیاری طور سے آواز نکل جائے تو اگر جمائی وغیرہ جیسی صورت میں ہو تو مفسد نہیں ہے، کیونکہ اس سے بچنا طاقت سے باہر ہے، عینیؒ نے اسے امام محمدؒ کا قول بتلایا ہے، لیکن اظہر یہ ہے کہ اس میں اتفاق ہے کوئی اختلاف نہیں ہے، واللہ اعلم۔م۔

امام شافعیؒ کے نزدیک کسی صورت میں مفسد نہیں ہے۔ع۔بظاہر مراد یہ ہے کہ بے اختیاری کی صورت ہو یا جس میں حروف پیدا نہ ہوں جس سے دلیل حالت کا اظہار ہو، کیونکہ یہی وجہ بیان ہوئی پس اس طرح عام قول کے مطابق اس مسئلہ میں اتفاق ہوگا۔محیط السرخسی، اچھی طرح سمجھ لو۔م۔وعن ابی یوسف الخ اور امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ اہ کہنا۔ف۔الف کو فتحہ اور ہ کو جزم کے ساتھ لم یفسد الخ کسی صورت میں مفسد نہیں ہے، خواہ جنت و دوزخ کی یاد کی وجہ سے ہو، یا درد و مصیبت کی

وجہ سے ہو، اور اوہ سے نماز فاسد ہو جاتی ہے۔ف۔ اس سے بظاہر یہ مراد ہے کہ تکلیف کی حالت میں مفسد ہے، لہذا اختلاف صرف اہ، مد کے بغیر میں ہے۔م۔

**وقيل الاصل عنده ان الكلمة اذا اشتملت على حرفين، وهما زائدتان او احدهما لاتفسد، وان كانتا اصليتين تفسد، وحروف الزوائد جمعوها في قولهم "اليوم تنساه" وهذا لا يقوى، لان كلام الناس في متفاهم العرف يتبع وجود حروف الهجاء، وافهام المعنى، و يتحقق ذلك في حروف كلها زوائد.**

ترجمہ:-اور کہا گیا ہے کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مذکورہ مسئلہ میں اصل یہ ہے کہ کوئی کلمہ ایسا ہو کہ وہ دو حرفوں سے مرکب ہو اور وہ دونوں یا ان میں سے ایک حرف زائد ہو تو اس کی ادائیگی سے نماز فاسد نہ ہو گی، اور اگر دونوں حرف اصلی ہوں تو نماز فاسد ہو جائے گی زائد حروف وہی ہیں جنہیں لوگوں نے اس جملہ میں اکٹھا کر لیا ہے اليوم تنساه، مگر یہ اصل قوی نہیں ہے کیونکہ لوگوں کا کلام ہونا عرف کے باہمی سمجھوتہ میں ہے جو ان دو باتوں کے پائے جانے پر موقوف ہے (۱) اس میں حروف ہجا پائے جارہے ہوں (۲) اس میں معنی سمجھائے جارہے ہوں اور یہ بات ان حروف میں پائی جاتی ہے جو زائد ہوں۔

## توضیح:- حروف زوائد، اور نماز میں ان کے ساتھ کلام کرنا

**وقيل الاصل عنده ان الكلمة اذا اشتملت على حرفين، وهما زائدتان او احد هما لاتفسد......الخ**

اور کہا گیا ہے امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ بات اصل مانی گئی ہے کہ کوئی کلمہ جو دو حرفوں پر مشتمل ہوں اور وہ دونوں ہی یا ان میں سے کوئی ایک حروف زائد ہوں تو نماز فاسد نہ ہو گی۔ف۔ کیونکہ کلام عرب میں کم سے کم تین حروف اصلی ہوتے ہیں، اور اگر دونوں حروف ہی اصلی ہوں تو وہ دونوں نماز کو فاسد کر دینگے۔ف۔ بظاہر اس وجہ سے کہ دو حروف اکثر ہونے کی وجہ سے تین حروف کے قائم مقام ہو جائیں گے، کیونکہ اکثر کل کے قائم مقام ہوتا ہے۔م۔ ان زائد حروف کو اہل لغت نے اس جملہ میں جمع کر دیا ہے اليوم تنساه، (آج کے دن تم اسے بھلادو گے، الف، لام، ی، و، م، ت، ن، س، ا، ہ، ف، اس مجموعہ کو دوسری طرح اور تیسری بھی کہا جا سکتا ہے، مثلاً السمان ہویت خلاصہ یہ ہے مجموعہ کو جس طرح بھی ادا کیا جائے مگر یہ حروف جمع ہونے چاہئے، یہ تو ایک لطیفہ سا ہے، کہ ان کے مجموعہ کو معنے دار جملہ بنادیا گیا ہے۔

یہ واضح ہو کہ ان حروف کو زوائد کہنے کا مطلب یہ ہے کہ الحاق اور تضعیف دو موقعوں کے علاوہ جہاں کہیں کسی کلمہ میں حروف اصلیہ پر کوئی زیادتی کی جاتی ہے تو کلام عرب میں تلاش کرنے سے یہ بات معلوم ہوئی ہے کہ صرف ان ہی حروف سے زیادتی کی جاتی ہے، اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ یہ حروف جہاں کہیں پائے جائیں وہ زائد ہی ہونگے، نحویوں نے اس کی تصریح کر دی ہے۔د۔ع۔

حاصل کلام یہ ہوا کہ اہ کے دونوں حروف چونکہ ان ہی زوائد میں سے ہیں اس لئے یہ نماز کے لئے مفسد نہیں ہوں گے، برخلاف آہ کہنے کے کہ اس میں تین حروف جمع ہو گئے ہیں، اور تین حرفی کلمہ تو مفسد ہوا ہی کرتا ہے جیسا کہ دو حرفی جو کہ اصلی ہوں مفسد ہوتے ہیں، لیکن یہ بات بھی ذہن نشین کرنے کی ہے کہ اجماع اور اتفاق جس اصل پر ہے وہ یہ کہ جو بات لوگوں کے کلام سے ہو جائے اور ان کی گفتگو میں آجاتی ہو وہ مفسد ہوتی ہے، اس بناء پر خاص کر امام ابو یوسفؒ کا بیان کردہ یہ اصل نامناسب ہے، کیونکہ اس قاعدہ سے اجماعی قاعدہ توڑنا پڑتا ہے، اسی بناء پر مصنفؒ نے فرمایا ہے وهذا الخ یعنی یہ کہ اصل قوی نہیں ہوتی ہے۔ف۔ یعنی یہ اصل قوی نہیں ہے، اس جملہ کا ایک مطلب تو یہ ہو سکتا ہے کہ بتائی ہوئی وجہوں کے مطابق اسکے معنی قوی نہیں ہیں، اور دوسرا مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ یہ روایت یا استنباط قوی نہیں ہے۔

**لان كلام الناس في متفاهم العرف يتبع وجود حروف الهجاء، وافهام المعنى......الخ**

کیونکہ انسانی کلام ہونا۔ف۔یہی چیز یعنی انسانی کلام نص صریح سے مفسد قرار پایا ہے اور یہ انسانی کلام عرف عام میں دو باتوں کے پائے جانے کے تابع ہوتا ہے، (۱) اس میں حروف ہجا پایا جائے۔ف۔یہاں تک کہ اگر مصلی کی آواز میں کوئی حروف ہی نہ ہو تو بالاتفاق کچھ نہیں ہے (۲) معنی سمجھانے کا وجود۔ف۔یعنی جو حرف نکلے اس سے آپس میں کچھ مطلب سمجھ میں آجائے، یہانتک کہ اگر کچھ مفہوم نہ نکلے یا مفہوم ہو مگر باہمی نہ ہو یعنی کسی دوسرے سے اس کو تعلق نہ ہو، مثلاً نمازی نے خود اپنے آپ کو خطاب کیا ہو، باری تعالی کے دربار میں حمد و ثنا یا دعا ہو تو مفسد نماز نہیں ہے، اب جبکہ یہ قاعدہ طے پا گیا کہ منہ سے نکلی ہوئی آواز سے حروف ہجا نکلیں اور ان سے مطلب کا اظہار ہو تو وہ کلام ہے، اس لئے حروف زوائد اور حروف اصلیہ کو اصل ماننا پہلی اصل کو نقصان کرنا لازم آئے گا۔

**و يتحقق ذلك في حروف كلها زوائد......الخ**

کیونکہ اصل اول یعنی کلام ہونا ایسے حروف میں محقق ہو جاتا ہے جو سب کے سب زائد ہوں۔ف۔حالانکہ وہ یقیناً انسانی کلام ہوتا ہے لہذا یہ دوسرا اصل باطل ٹھہرا، اس لئے آہ کا مسئلہ اس بناء پر باطل ہے، اس تقریر اور تفصیل سے شارحین نہایہ غایۃ اور درایۃ وغیرہ کا اعتراض باطل ہو گیا، ساتھ فتح القدیر کے جواب کی بھی ضرورت نہ رہی۔م۔اگر اپنے گناہوں کی زیادتی کو یاد کر کے تاوہ کیا تو اس سے نماز فاسد نہ ہو گی، اگر روتے ہوئے بغیر آواز کے آنسو بہیں تو بھی فاسد نہ ہو گی، التاتارخانیہ، اگر اخ اخ یعنی نقطہ والے خاء کے ساتھ کہا تو بالاجماع فاسد ہو گی، لیکن آواز اگر سنائی نہیں دی تو فاسد نہ ہو گی البتہ مکروہ ہو گی، کیونکہ یہ کوئی کلام نہیں ہے۔محیط السرخسی۔میں کہتا ہوں کہ یہ قول مختار کے مطابق ہے، کیونکہ جب مصلی نے اس کو ادا کرنے کے واسطے حروف درست کر کے ادا کئے تو امام کرخیؒ کے قول کے مطابق فاسد ہو جائے گی، اور میں مترجم نے جہر و اخفاء کے بیان میں بحث کر کے بتایا ہے کہ کرخیؒ کے قول کی بھی اہمیت ہے، لہذا احتیاط ضروری ہے یہانتک کہ بندہ مترجم کے نزدیک اس نے قصداً منہ سے اسے نکالنا چاہا تو فاسد نہ ہونے پر فتوی نہ دیا جائے، اس میں کچھ غور کر لیں۔م۔

نمازی نے سجدہ گاہ کی مٹی کو پھونکا اور اس کے حرف سننے میں نہ آئے تو بالاتفاق نماز فاسد نہ ہو گی۔الذخیرہ۔ع۔جیسے سانس باہر لینا، لیکن عمداً ایسا کرنا مکروہ ہے، اور اگر اسے اس طرح سنا گیا کہ اس میں حروف ہجاء بھی پیدا ہو گئے تو وہ مفسد نماز اور مثل کلام ہے۔الخلاصہ۔یہی قول امام احمدؒ کا ہے، لیکن امام شافعیؒ کے دو قول ہیں، اور حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا ہے کہ جس نے نماز کی حالت میں نفخ کیا (یعنی پھونکا) تو اس نے کلام کیا، اس کی روایت سعید بن منصور ستہ نے کی ہے، اسی جیسی روایت سعیدؒ بن جبر نے روایت کی ہے، اور محیط میں ہے کہ اگر مصلی نے اف کہا تو امام ابو حنیفہؒ و امام محمدؒ کے نزدیک مفسد ہو گی، اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اف اگر تشدید کے ساتھ نہ کہا ہو تو مفسد نہیں ہے، اور تشدید کے ساتھ مفسد ہے، مشائخ کے نزدیک ایسا ہی ہونا چاہئے۔مع۔

**وان تنحنح بغير عذر بان لم يكن مدفوعا اليه، وحصل به الحروف، ينبغي ان يفسد عندهما، وان كان بعذر فهو عفو كالعطاس والجشاء اذا حصل به حروف، ومن عطس فقال له آخر: يرحمك الله وهو في الصلوة، فسدت صلوته، لانه يجرى في مخاطبات الناس، فكان من كلامهم، بخلاف ما اذا قال العاطس او السامع الحمدلله على ما قالوا ، لانه لم يتعارف جوابا.**

ترجمہ:-اور اگر بغیر مجبوری کے کھانسا، اس طور پر کہ اس کھانسنے پر مجبور نہ ہو اور اس سے حروف بھی حاصل ہو گئے تو مناسب یہ ہے کہ طرفینؒ کے نزدیک نماز فاسد ہو جائے، اور اگر یہ کھانسی مجبوری کے ساتھ ہو تو اس کا حکم چھینکنے اور ڈکار لینے کا ہے جبکہ حرف پیدا ہو جائیں، اگر کسی کو چھینک آئی اور دوسرے کسی ایسے شخص نے جو نماز کی حالت میں ہے اس کے جواب میں کہا یرحمک اللہ تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، کیونکہ یہ جملہ لوگوں کے خطاب میں مستعمل ہوتا ہے، لہذا انسان کے کلام میں سے

ہو گیا بخلاف اس صورت کے کہ چھینکنے والے نے یا سننے والے نے الحمد اللہ کہا ہو، مشائخ کے کہنے کے مطابق، کیونکہ یہ الحمد اللہ جواب میں متعارف نہیں ہے۔

## توضیح:۔ نماز میں تنحنح کرنا، تنحنح کی تعریف، نماز میں چھینکنا، ڈکار لینا، چھینک کا جواب نماز میں

**وان تنحنح بغیر عذر بان لم یکن مدفوعا الیہ، وحصل بہ الحروف......الخ**

اور اگر نمازی نے تنحنح کیا (کھانسا)۔ف۔ تو یہ شرطوں کے ساتھ نماز کو فاسد کردے گا (ا) یہ کہ بغیر عذر ہو، اس طور سے کہ وہ مدفوع الیہ نہ ہو۔ف۔ یعنی اضطرار اور لاچاری کے طور پر نہ ہو، جس میں انسان بے اختیار ہو جاتا ہو، بلکہ اختیاری طور پر ہو، اور دوسری شرط یہ ہے کہ اختیاری کھانسی کرنے کے ساتھ حروف پیدا ہوئے ہوں۔ف۔ یعنی دو حروف یا اس سے بھی زیادہ پائے گئے ہوں، تو ینبغی ان یفسد الخ لائق ہے کہ طرفین یعنی امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک نماز فاسد ہو جائے۔ف۔ تنحنح کے معنی ہیں اح اح کہنا بے نقطہ کے حاء کے ساتھ۔ع۔ اور اگر اس طرح کھانسنے میں حروف ظاہر نہ ہوں یعنی گلا صاف کرنے کے لئے صرف کھنکھار ہو اور اس میں کوئی حرف نہ نکلا ہو تو بالاتفاق فاسد نہیں ہو گی البتہ مکروہ ہو گی۔ البحر۔ یہ احکام اس وقت ہوں گے جبکہ کوئی عذر یا غرض صحیح نہ ہو۔

**وان کان بعذر فھو عفو کالعطاس والجشاء اذا حصل بہ حروف......الخ**

اور اگر کھانسی عذر کی وجہ سے ہو۔ف۔ خواہ طبعی عذر ہو کہ بے اختیار طبیعت کھانسنا چاہتی ہو، یا عذر غرض صحیح ہو مثلاً آواز کو درست یا صاف کرنا فھو عفو الخ تو یہ معاف ہے۔ف۔ اگرچہ حروف پیدا ہو گئے ہوں۔ع۔ جیسے چھینک یا ڈکار جبکہ ان میں سے کسی سے بھی حروف پیدا ہو گئے ہوں تو بھی معاف ہے۔ف۔ کیونکہ یہ عذر طبعی ہے۔م۔

آواز صاف کرنے کے لئے کھانسا اگرچہ بھی اس سے حروف پیدا ہو جائیں تو اس سے کوئی نقصان نہ ہو گا، اور یہی صحیح قول ہے، اسی طرح اگر امام نے غلطی کی اور مقتدی نے کھانس دیا تاکہ امام ہوشیار ہو جائے تو اس طرح بھی نماز فاسد نہ ہو گی، اور غایۃ البیان میں ہے کہ اگر نماز میں کسی نے اس لئے کھانسا تاکہ لوگوں کو اور آنے والے کو اس کے نماز کے اندر رہنے کا علم ہو جائے تو اس سے نماز فاسد نہ ہو گی۔ التبیین۔ فع۔

**ومن عطس فقال لہ آخر: یرحمک اللہ وھو فی الصلوۃ، فسدت صلوتہ، لانہ یجری فی......الخ**

اور کسی کو چھینک آئی اس کے جواب میں نمازی نے کہا یرحمک اللہ تو اس کی نماز فاسد ہو گئی۔ف۔ یہی حکم دونوں محیط میں قول مختار ہے۔ھ۔ لانہ یجری الخ کیونکہ لوگوں کے مخاطبات اور عام گفتگو کے درمیان ایسی گفتگو ہوتی رہتی ہے لہذا وہ جملہ بھی عام لوگوں کے کلام کا حصہ ثابت ہوا۔ف۔ یعنی یرحمک اللہ کے جملہ میں خطاب کا کاف موجود ہے، اور لوگوں کے بول چال میں جاری بھی ہے، اس لئے یہ انسانی کلام تو ہوا، اگرچہ حدیث میں یہ حکم ہے کہ اگر کوئی مسلمان بھائی چھینکنے کے بعد الحمد للہ کہے تو سننے والے مسلمانوں پر اس کا حق ہے کہ اس کے واسطے یرحمک اللہ کہیں۔م۔ اگر نمازی چھینک کر اسی حالت میں خود بھی یرحمک اللہ کہے تو نماز کو کوئی نقصان نہ ہو گا۔ الخلاصہ۔ھ۔ مگر اس میں تامل معلوم ہوتا ہے کہ کیونکہ یہ بھی تو کلام الناس سے ہو گیا، اس لئے مصنفؒ کا کلام مقام غور ہے۔م۔

**بخلاف ما اذا قال العاطس او السامع الحمدللہ علی ما قالوا، لانہ لم یتعارف جوابا......الخ**

اس کے برخلاف چھینکنے والے نمازی نے یا سننے والے نمازی نے خود الحمد للہ کہا۔ف۔ تو اس سے نماز فاسد نہ ہو گی، مشائخ کے کہنے کے مطابق، کیونکہ جواب میں الحمد للہ کہنا متعارف نہیں ہے۔ف۔ ابو حنیفہؒ سے محیط میں ایک روایت ہے کہ مصلی نے چھینک کر الحمد للہ کہا، پس اگر صرف دل سے نہیں بلکہ زبان سے بھی کہا ہو تو نماز فاسد ہو گئی، العنایۃ فع۔ فع۔ اگر مصلی نے الحمد للہ

کہتے ہوئے چھینکنے والے کے جواب کا ارادہ کر لیا یا استفہام کا ارادہ کیا تو صحیح قول یہی ہے کہ نماز فاسد ہو گئی۔ التمر تاشی۔ ھ۔ اگر نمازی نے خود چھینکنے میں الحمدللہ کہا تو نماز فاسد نہ ہو گی مگر فی نفسہ یعنی اس کو اپنے دل میں کہہ لینا چاہئے، یعنی بغیر زبان کے ہلائے ہوئے، ویسے بہتر یہی ہے کہ سکوت اختیار کرے۔ الخلاصہ۔ پھر صحیح یہ ہے کہ نماز سے فراغت کے بعد کہہ لے، اور اگر مقتدی ہو تو پوشیدہ یا علانیہ کسی طرح سے بھی بالاتفاق نہ کہے۔ التمر تاشی۔ اگر نمازی کو چھینک ہونے پر کسی نے باہر سے یرحمک اللہ کہدیا، یہ سن کر نمازی نے آمین کہی تو اس کی نماز فاسد ہو گئی۔ المحیط۔ المنیہ۔ اگر دو نمازیوں میں سے ایک نے چھینک لی اور باہر سے تیسرے شخص نے اسے یرحمک اللہ کہدیا تو چھینکنے والے شخص کی نماز فاسد ہو گئی۔ الظہیر یہ۔ القاضی خان۔ اور اگر نمازی کو یرحمک اللہ کہا اور دوسرے نمازی نے آمین کہی تو اس آمین کہنے والے کی نماز کو کوئی نقصان نہ ہو گا۔ السراج۔ اگر نمازی کو خوش خبری سنائی گئی تو اس نے الحمدللہ کہہ کر جواب دیا تو اس کی نماز فاسد ہو گئی اور اگر جواب کا ارادہ نہ کیا ہو یہ ظاہر کیا ہو کہ میں نماز کی حالت میں ہوں تو بالاجماع نماز فاسد نہ ہو گی۔ محیط السرخسی۔

**وان استفتح ففتح عليه في صلاته تفسد، ومعناه ان يفتح المصلي على غير امامه، لانه تعليم و تعلم، فكان من كلام الناس، ثم شرط التكرار في الاصل، لانه ليس من اعمال الصلوة، فيعفى القليل منه، و لم يشترط في الجامع الصغير، لان الكلام بنفسه قاطع وان قل.**

ترجمہ:- اگر تلاوت کرنے والے نے کسی نمازی سے لقمہ چاہا تو اس نے نماز ہی کی حالت میں اسے لقمہ دیا تو اس کی نماز فاسد ہو گئی، اس جملہ کا یہ مطلب ہے کہ نمازی نے اپنے امام کے علاوہ کسی دوسرے کو لقمہ دیا ہو، وجہ یہ ہے کہ اس میں بھی سکھلانے اور سیکھنے کا عمل ہے، اس طرح لوگوں کے کلام میں سے ہو گیا، پھر امام محمد نے اپنی کتاب الاصل یعنی مبسوط میں تکرار کی شرط لگائی ہے، کیونکہ یہ نماز کے اعمال میں سے نہیں ہے، لہٰذا ایسا تھوڑا سا عمل معاف سمجھا جائے گا، لیکن جامع صغیر میں اس کی شرط نہیں لگائی ہے، کیونکہ کلام از خود مفسد ہوتا ہے اگرچہ تھوڑا ہی ہو۔

## توضیح:- نماز میں لقمہ غیر کو، مترجم کی طرف سے توضیح، امام کو لقمہ

**وان استفتح ففتح عليه في صلاته تفسد......الخ**

اگر قرآن شریف کی تلاوت کرنے والا کہیں پر اٹک گیا اور نمازی سے لقمہ چاہا تو اس نے نماز ہی کی حالت میں لقمہ دے دیا، تو اس کی نماز فاسد ہو گئی۔ ف۔ کہ نمازی نے اپنے امام کے علاوہ کسی دوسرے کو لقمہ دیا۔ ف۔ کیونکہ اس میں امام کو لقمہ دینا نہیں پایا گیا کیونکہ جائز صورت یہی ہے اس لئے غیر کو لقمہ دینے سے ہی نماز فاسد ہو جائے گی۔

**ومعناه ان يفتح المصلي على غير امامه، لانه تعليم و تعلم......الخ**

اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ نمازی نے اپنے امام کے علاوہ کسی دوسرے کو لقمہ دیا ہو، ف۔ کیونکہ اس میں امام کو لقمہ دینا نہیں پایا گیا کیونکہ جائز صورت یہی ہے اس لئے غیر کو لقمہ دینے سے ہی نماز فاسد ہو جائے گی لانہ تعلیم الخ کیونکہ یہ سکھلانا اور سیکھنا ہے۔ ف۔ گویا نمازی نے سکھلایا اور لقمہ چاہنے والے نے سیکھا، اس لئے یہ انسانی کلام میں سے شمار ہو گا۔ ف۔ اور ممکن ہے کہ یہ عمل کثیر میں سے شمار ہو جائے، تو بھی مفسد ہو گا، اور شاید کہ اسی وجہ سے ایک مرتبہ کو عمل قلیل اور مکرر کرنے کو عمل کثیر قرار دیا ہے، اسی لئے مصنفؒ نے کہا ثم شرط الخ امام محمدؒ نے اصل یعنی مبسوط میں اس فعل کا مکرر ہونا شرط کیا ہے، یعنی جب مکرر واقع ہو تو مفسد ہے، کیونکہ یہ فعل نماز کے اعمال میں سے نہیں ہے، اس لئے اس میں تھوڑا عمل معاف ہو گا۔ ف۔ اور ایک بار ایسا کرنا قلیل عمل ہے۔

**و لم يشترط في الجامع الصغير، لان الكلام بنفسه قاطع وان قل......الخ**

لیکن الجامع الصغیر میں تکرار کی شرط نہیں لگائی ہے، کیونکہ کلام تو خود ہی مفسد ہوتا ہے، اگر چہ تھوڑا ہی ہو۔ف۔ یہی اصل قول ہے، القاضی خان، یہی صحیح ہے، الفتح، میں مترجم کہتا ہوں کہ مصنفؒ نے خود کسی قول کو بھی ترجیح نہیں دی ہے، لیکن اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ مبسوط کی روایت میں فعل کثیر ہونے کی بناء پر عمل کو مفسد قرار دیا ہے، اور یہ عمل مکرر ہونے کے بعد کثیر ہوگا، اور جامع صغیر میں جو علت بیان کی ہے وہ اس صورت میں ہے کہ فعل نہیں بلکہ قول ہے اور کلام، اور کلام تو قلیل ہونے کی صورت میں بھی مفسد ہوتا ہے، میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ لقمہ دینے والے اور لقمہ لینے والے نے صرف قرآن پڑھا ہے اور یہ کسی حالت میں بھی کلام الناس نہیں ہو سکتا ہے، بلکہ بلاشبہ کلام الٰہی ہے، اس کے باوجود اس کی یہ توجیہ کرنی کہ تعلیم و تعلم کی وجہ سے انسانی کلام ہو گیا ہے، عقل سے بہت بعید ہے، البتہ یہ توجیہ کی جاسکتی ہے کہ جب سیکھنا اور سکھانا ہی مقصود ہو گیا تو وہ قرآن کی تلاوت نہ رہا بلکہ نماز میں ایک ایسا عمل پایا گیا جو نماز کے افعال میں سے نہیں ہے، اس لئے اس کے مفسد ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ فعل کثیر ہو یعنی بار بار ہوا ہو، لیکن جامع صغیر میں یہ شرط نہیں لگائی گئی ہے، اس بناء پر اسی اصل پر محمول کرنا چاہئے، پس قاضی خان نے اگر چہ جامع صغیر کی روایت کو اصح کہا ہے لیکن وہ محل تامل ہے، جیسا کہ ابھی تم نے سمجھ لیا ہے، اور اب اچھی طرح سمجھ لو۔م۔

اگر لقمہ دینے والے نے تعلیم کا ارادہ نہیں کیا بلکہ تلاوت کا ارادہ ہی باقی رکھا تو وہ مفسد نہیں ہے، جیسا کہ محیط السرخسی میں ہے۔ھ۔ اگر لقمہ کی آیت مکمل ہونے سے پہلے ہی لقمہ لینے والے کو وہ یاد آجائے اور تلاوت شروع بھی کر دے تو اس کی نماز بھی فاسد نہ ہوگی، کیونکہ لقمہ مکمل ہونے کے بعد یاد آنے سے بھی لقمہ ہی کی طرف منسوب ہوگا، قریب البلوغ کا لقمہ بھی بالغ کے لقمہ کے حکم میں ہے، البحر۔ بحوالہ قنیہ۔

خلاصہ یہ ہوا کہ تعلیم و تعلم کی غرض سے لقمہ دینا اگر چہ کلام انسان نہیں ہے بلکہ قرآن ہی ہے، لیکن یہ فعل مفسد ہے، اس لئے فعل کثیر ہو کر مفسد ہوگا اور فعل کثیر ہونے کے لئے مکرر ہونا شرط ہے، اور اگر اسے کلام مان لیا جائے تو تھوڑا سا کلام بھی مفسد ہوگا، لیکن اس صورت میں قرآن کو کلام الناس قرار دینا بہت ہی تکلیف ہے۔م۔ اگر نماز کے باہر سے کسی نے مصلی کو لقمہ دیا اور اس نے اسے قبول کر لیا تو مصلی کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ المنیہ۔ اگر کوئی کسی بالغ کو نماز سکھاتا ہو تو سیکھنے والے کو چاہئے کہ وہ فرض نمازوں کو امام کے ساتھ بغیر قرأت کے یا تنہا ہی پڑھ لے، اس سے فارغ ہونے کے بعد کوئی اسے کھڑا کر کے نماز سکھلادے، کیونکہ فرائض کو اس طرح سیکھتے ہوئے پڑھنے سے وہ فاسد ہو جائے گی۔م۔

**وان فتح على امامه لم يكن كلاما استحسانا، لانه مضطر الى اصلاح صلاته، فكان هذا من اعمال صلاته معنى، وينوى الفتح امامه دون القراءة هو الصحيح لانه مرخص فيه و قراء ته ممنوع عنها.**

ترجمہ:۔ اور اگر مقتدی نے اپنے ہی امام کو لقمہ دیا تو استحساناً یہ کلام نہیں مانا جائے گا، کیونکہ مقتدی اپنی نماز کی اصلاح کے لئے اس بات پر مجبور ہے، لہٰذا یہ عمل معنی نماز کے اعمال میں سے ہو جائے گا، اور اس وقت لقمہ دینے والا صرف اپنے امام کو لقمہ دینے کی نیت کرے، قراءت کی نیت نہ کرے، یہی قول صحیح ہے، کیونکہ اسی بات کی اسے رخصت دی گئی ہے جبکہ اس قراءت سے نماز میں منع کیا گیا ہے۔

## توضیح:۔ اپنے امام کو لقمہ دینا، لقمہ کی نیت

**وان فتح على امامه لم يكن كلاما استحسانا، لانه مضطر الى اصلاح صلاته......الخ**

ترجمہ سے مطلب واضح ہے استحسانا الخ یعنی لقمہ کے اس عمل کو استحسانا کلام نہیں مانا جائے گا۔ف۔ ورنہ قیاس کا تو تقاضا یہ ہے کہ عمل بھی کلام ہو جائے، مگر قیاس کو ترک کر دیا گیا۔م۔ لانہ مضطر الخ ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ف۔ اور

نماز کا کوئی عمل بھی نماز کو فاسد نہیں کرتا ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے کہا ہے کہ ایک مرتبہ رسول اللہ ﷺ نماز پڑھا رہے تھے اسی حالت میں آپؐ کو قرأت میں اشتباہ پیدا ہو گیا، پھر جب آپ نماز سے فارغ ہوئے تو حضرت ابی بن کعب کو مخاطب کر کے آپ نے فرمایا کیا آپ ہمارے ساتھ نماز میں تھے، انہوں نے عرض کیا جی ہاں میں موجود تھا، اس پر آپ نے فرمایا کہ آپ نے مجھے لقمہ کیوں نہیں دیا، اس کی روایت ابوداؤد اور ابن حبان نے کی ہے، اور حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ ہم لوگ رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں اپنے اماموں کو لقمہ دیا کرتے تھے، حاکم نے اس کی روایت کی ہے، حضرت علیؓ نے فرمایا ہے کہ امام جب لقمہ چاہے تو تم اسے کھلادو، حسن اور ابن سیرین عطاءؒ سے جائز ہونا مذکور ہے، اور نافعؒ نے کہا ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے ہمیں نماز پڑھائی تو تردد میں پڑ گئے اس لئے میں نے لقمہ دیا تو انہوں نے اسے قبول کر لیا، جیسا کہ مصنف ابن ابی شیبہ میں ہے۔ مع۔

صحیح میں ہے کہ ایک مرتبہ رسول اللہ ﷺ نماز میں کوئی آیت بھول گئے تو فراغت کے بعد فرمایا کہ تم نے مجھے لقمہ کیوں نہیں دیا، عینیؒ وغیرہ نے لکھا ہے کہ قیاس تو یہ تھا کہ لقمہ نماز کے لئے مفسد ہو کیونکہ لقمہ دینا گویا یہ قول ہے کہ آپ جب یہاں تک پہونچ چکے ہیں تو اس کے بعد اب یہ آیت ہے، پس جبکہ یہ قول مفسد نماز ہے تو لقمہ بھی جو اسی معنی میں ہے اسے بھی مفسد ہونا چاہئے، لیکن حضرت ابن عمرؓ کی حدیث کی موجودگی کی وجہ سے ہم نے لقمہ کو جائز کہتے ہوئے قیاس کو چھوڑ دیا، میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ مشکل مسئلہ ہے کیونکہ نماز تمام اذکار کی دو وجہتیں ہیں، اسی لئے قرآن کریم عین کلام الٰہی ہے، اور لقمہ دینا ایک فعل ہے کہ قرآن کو اس طرح پڑھو، اس لئے اولیٰ یہی ہے کہ یہی فعل کثیر ہے جامع صغیر کی روایت کے مطابق لیکن مبسوط کی روایت کے مطابق قلیل ہے، اچھی طرح سمجھ لو۔ م۔

الحاصل نصوص کثیرہ سے یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ مقتدی کے لئے یہ بات جائز ہے کہ اپنے امام کو لقمہ دے بلکہ اس بات کا اسے حکم بھی دیا گیا ہے وینوی الخ البتہ مقتدی اپنے امام کو اپنا لقمہ دیتے وقت صرف یہ نیت کرے کہ اپنے امام کی رکاوٹ دور کرنی ہے، قراءت قرآن کی نیت نہ کرے، ف۔ اگرچہ آیت پڑھ کر ہی اصلاح ہو، الصحیح الخ یہی قول صحیح ہے۔ ف۔ اور اسی کو کافی میں اختیار کیا ہے لأنہ الخ کیونکہ لقمہ دینا ایک ایسا فعل ہے جس کی اجازت دی گئی ہے، اور مقتدی کے لئے تلاوت قرآن ایک ایسا فعل ہے جسے منع کیا گیا ہے۔

ف۔ اس کے برعکس اگر ہم یہ کہتے کہ مقتدی قراءت کی نیت کرے تو یہ اعتراض ہوتا ہے کہ نص قطعی کے ذریعہ مقتدی کو قراءت سے منع کیا گیا ہے، اور ایک خبر واحد سے تم اسے جائز قرار دیتے ہو، اس طرح تو اس کی معارض نہ ہو گی، اسی وجہ سے ہم نے لقمہ دینے کی اجازت کا ثبوت حاصل کر لیا، اور اسی وجہ سے اس کی صحیح ہونے کو کہا گیا ہے کہ یہی صحیح ہے، اور چونکہ ایک ضرورت یعنی اپنے امام کی قراءت کی رکاوٹ کو دور کرنے کے لئے خلاف قیاس اسے جائز قرار دیا گیا ہے اس لئے ضرورت تک ہی اس کی اجازت رہے گی یعنی ہر کس وناکس کو لقمہ دینا جائز نہیں سمجھا جائے گا، اسی لئے مصنفؒ نے فرمایا۔

**ولو كان الامام انتقل الى آية اخرى، تفسد صلوة الفاتح، وتفسد صلوة الامام لو اخذ بقوله لوجود التلقين والتلقن من غير ضرورة، و ينبغى للمقتدى ان لايعجل بالفتح، وللامام ان لايلجئهم اليه، بل يركع اذا جاء اوانه، او ينتقل الى اية اخرى.**

ترجمہ:- اور اگر امام دوسری آیت کی طرف منتقل ہو چکا ہو تو لقمہ دینے والے کی نماز فاسد ہو جائے گی، اور اگر امام نے اس کا لقمہ قبول کر لیا ہو تو اس امام کی بھی نماز فاسد ہو جائے گی، کیونکہ موجودہ صورت مقتدی کی طرف سے تلقین (سکھانا) اور امام کی طرف سے تلقین سیکھنا پایا گیا اور وہ بھی بلاضرورت، اور مقتدی کے لئے یہ بات مناسب ہے کہ لقمہ دینے میں جلد بازی نہ کرے، اسی طرح امام کو چاہئے، کہ بلاضرورت اپنے مقتدی کو لقمہ دینے پر مجبور نہ کرے، بلکہ رکوع کر لے، یا دوسرے آیت کی طرف منتقل ہو جائے (اور پڑھنے لگے)۔

## توضیح:-لقمہ دینے میں جلد بازی نہ کرنا، بلکہ توقف سے کام لینا

**ولو کان الامام انتقل الی آیة اخری، تفسد صلوة الفاتح......الخ**

اگر امام دوسری آیت کی طرف منتقل ہو چکا تھا۔ف۔یعنی جس جگہ پر وہ اٹکا تھا اس سے آگے نہ بڑھ سکنے کی وجہ سے دوسری جگہ سے پڑھنا شروع کر دیا، اس کے بعد مقتدی نے پہلی ہی آیت کی اصلاح کے لقمہ دے دیا تو لقمہ دینے والے کی نماز فاسد ہو جائے گی، اور اگر امام نے بھی اس کا لقمہ قبول کر لیا تو امام کی بھی نماز فاسد ہو جائے گی۔ف۔اور امام کی نماز فاسد ہونے کی وجہ سے سارے نمازیوں کی نماز فاسد ہو جائے گی "اس کا لقمہ قبول کر لیا" اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ یہ لقمہ اس وقت بمنزلہ قول کے ہو گیا ہے، اس لئے نماز فاسد ہو گی۔

**لوجود التلقین والتلقن من غیر ضرورة......الخ**

کیونکہ مقتدی کا لقمہ دینا اور امام کا لقمہ لینا یہاں بلا ضرورت ہے۔ف۔اس لئے استحسان نہ رہا بلکہ قیاس کے مطابق وہ مفسد ہوا ہے، قابل لحاظ ہے یہ بات کہ دلیل مذکور اسی کی تائید کرتی ہے، کیونکہ اتنی قرات کر لینے کے بعد کہ جس سے نماز جائز ہو جائے یا دوسری آیت کی طرف منتقل ہونے کے بعد لقمہ دینے کی کوئی ضرورت باقی نہیں تھی، البتہ اگر بیان کی ہوئی دلیل چھوڑ دی جائے اور یہ کہا جائے کہ قول کی وجہ سے نماز فاسد نہ ہو بلکہ فعل کی وجہ سے فاسد ہو، اور چونکہ یہ فعل صرف ایک بار پایا گیا ہے جو قلیل ہونے کی وجہ سے مفسد نہ ہو، اور لقمہ دینے کے ثبوت کی حدیث سے بھی مطلقاً جواز سمجھا جاتا ہے، اسی لئے محیط میں کہا ہے کہ عامہ مشائخ کے نزدیک لقمہ دینے والے مقتدی اور لینے والے امام کی بھی نماز کسی حال میں فاسد نہ ہو گی، جیسا کہ عینی اور فتح القدیر میں ہے، اور کافی میں ہے کہ صحیح یہ ہے کہ لقمہ دینے والے کی نماز کسی حالت میں فاسد نہیں ہو گی اسی طرح اگر امام نے لقمہ لے لیا تو بھی صحیح قول کے مطابق اس کی نماز فاسد نہ ہو گی۔ھ۔اور قاضی خان و جامع تمر تاشی میں بھی اسی قول کو صحیح کہا ہے، جیسا کہ عینی میں ہے، اور غور کرنے والے کے لئے یہ بات مخفی نہیں ہے کہ یہ مؤید ہے کیونکہ اصل مسئلہ میں مبسوط کی تعلیل قوی ہے، اور وہ قوی نہیں ہے جو جامع صغیر میں بیان کی گئی ہے، اچھی طرح سمجھ لیں۔م۔

**و ینبغی للمقتدی ان لایعجل بالفتح، وللامام ان لایلجئهم الیه......الخ**

اور مقتدی کو چاہئے کہ لقمہ دینے میں جلد بازی نہ کرے یعنی فوراً لقمہ نہ دے۔کیونکہ ممکن ہے کہ امام کو خود اسی وقت یاد آجائے، اس طرح بے ضرورت امام کے پیچھے قرآت تلاوت کرنے والا ہو جائے۔محیط السرخسی۔وللامام الخ اسی طرح امام کو بھی چاہئے کہ مقتدیوں کو لقمہ دینے پر مجبور نہ کرے۔ف۔اس طرح سے کہ بار بار اسی بھولی ہوئی آیت کو دہرانے لگے، یا خاموش کھڑا رہ جائے۔نفع۔کیونکہ اس طرح وہ امام ان کو پیچھے پڑھنے پر مجبور کرے گا، حالانکہ ایسا کرنا مکروہ ہے۔الکافی۔

**بل یرکع اذا جاء اوانه، او ینتقل الی ایة اخری......الخ**

بلکہ جب اس کا وقت آگیا ہو رکوع کر دے۔ف۔یعنی اس قدر پڑھ چکا ہو جس سے نماز جائز ہو جاتی ہے۔الکافی۔اور وہ مقدار بقول امام اعظم ایک آیت اور بقول صاحبین اور مفتی بہ تین آیتیں ہیں، اور بعض روایتوں میں مستحب قراءت کا اعتبار ہے۔الکافی۔العینی۔لیکن قول اصح واللہ اعلم مقدار واجب ہے، اور وہ پوری سورہ فاتحہ اور اس کے علاوہ تین آیتیں ہیں کیونکہ لقمہ میں کوئی کراہت تحریمی نہیں ہے، بخلاف ترک واجب کے کہ وہ مکروہ تحریمی ہے، چونکہ اس موقع کی روایتیں مختلف ہیں اسی لئے مصنفؒ نے تفصیل سے کام نہیں لیا بلکہ "جب وقت آگیا ہو" کہہ کر اجمال سے کام لیا، اور اگر اتنی مقدار بھی نہیں ہو سکی اور امام کو اشتباہ ہو گیا تو اس کے متعلق لکھا ہے کہ او ینتقل الخ یا امام دوسری آیت کی طرف منتقل ہو جائے۔

ف۔یعنی جس آیت پر اشتباہ ہوا ہو اسے چھوڑ کر دوسری آیت سے شروع کر دے، یہاں تک کہ قرآن میں سے اس کے بعد

کسی جگہ سے بھی پڑھ دے، بہر حال اپنے مقتدیوں کو لقمہ دینے پر مجبور نہ کرے، کافی میں اسی قول کو پسند کیا ہے، کیونکہ لقمہ دینے میں بظاہر سیکھنے اور سکھانے کی ہی صورت ہو جاتی ہے، اس لئے اس میں کراہت ہے، یعنی کراہت تنزیہی ہے۔ المحیط۔ قاضی خان۔ التمر تاشی۔ ع۔ اگر امام نے جماعت کے علاوہ کسی اور شخص کا لقمہ قبول کر لیا تو سب کی نماز فاسد ہو گئی، اگر مقتدی نے باہر کے کسی آدمی سے سن کر امام کو لقمہ دیا تو بھی سب کی نماز فاسد ہونی چاہئے، بشرطیکہ امام نے بھی اسے قبول کر لیا ہو، البحر عن القنیہ۔

**فلو اجاب فی الصلوة رجلا بلا اله الا الله فهذا كلام مفسد عند ابی حنيفة و محمد و قال ابويوسفؒ لايكون مفسد او هذا الخلاف فيما اذا اراد به جوابه له انه ثناء بصيغته فلا يتغير بعزيمته ولهما انه اخرج الكلام مخرج الجواب وهو يحتملة فيجعل جوابا كالتشميت والاسترجاع على الخلاف فى الصحيح۔**

ترجمہ:- اگر کسی نمازی نے اپنی نماز میں کسی شخص کو لاالہ الااللہ کہہ کر جواب دیا تو یہ کلام نماز کو فاسد کر دے گا، امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک، لیکن امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ یہ مفسد نہیں ہو گا یہ اختلاف اس صورت میں ہو گا جبکہ اس نے دوسرے کو جواب دینے کا ارادہ کیا ہو، امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ کلمہ اپنی وضع کے اعتبار سے اللہ تعالیٰ کی تعریف کے لئے ہے، اس لئے نمازی کے صرف ارادہ کی وجہ سے نہیں بدلے گا، اور طرفینؒ کی دلیل یہ ہے کہ نمازی نے اس کلمہ کو جواب کے موقع میں استعمال کیا ہے ساتھ ہی یہ کلمہ جواب کا احتمال بھی رکھتا ہے، اس لئے اسے جواب ہی کا حکم دیا جائے گا، جیسے کہ چھینک کا جواب ہوتا ہے، اور انا للہ وانا الیہ راجعون کے کہنے میں بھی صحیح قول کے مطابق یہی اختلاف ہے۔

## توضیح:- نماز میں لا اله الا الله و سبحان الله و الله اکبر وغیرہ کہنا، دلائل حنفیہ وشافعیہ، توضیح مترجم، نمازی نے دوسرے کا حکم مانا، قرآن مجید کے نظم کلام بقصد اشعار، نماز میں شعر، یا خطبہ نماز میں فکر۔

**فلو اجاب فی الصلوة رجلا بلا اله الا الله فهذا كلام مفسد عند ابی حنيفة و محمد......الخ**

اگر نمازی نے دوسرے کے سوال کے جواب میں لا اله الا الله کہا۔ ف۔ یا کسی کو کوئی اچھی خبر سنائی گئی اور اس نے نماز میں کہا سبحان اللہ یا اللہ اکبر، پس اگر اس کلام سے جواب کا ارادہ نہیں کیا بلکہ حمد کا ارادہ کیا یا اپنی نماز میں ہونے کا اظہار کیا تو بالاتفاق اس سے نماز فاسد نہیں ہو گی، اور اگر اس نے جواب کا ارادہ کیا تو یہ کلام امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک نماز کو فاسد کر دے گا۔ ف۔ ایسا ہی الخلاصہ میں ہے۔ ھ۔

**وقال ابويوسفؒ لايكون مفسد او هذا الخلاف فيما اذا اراد به جوابه......الخ**

اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے۔ ف۔ اور امام شافعیؒ نے بھی۔ ع۔ ھ۔ کہ اس سے نماز فاسد نہ ہو گی، وهذا الخلاف الخ اور یہ اختلاف اسی صورت میں ہے کہ اس کلام سے نمازی نے کہنے والے کے جواب کا ارادہ کیا ہو، له انه الخ امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ صیغہ یعنی لاالہ الا اللہ اور اس کے جیسے دوسرے جملے اپنے صیغے اپنی وضع میں خدا کی تعریف کے لئے ہے، اس بناء پر مصلی نے جو کچھ دوسری باتوں کی اس میں نیت کر لی ہے اس نیت سے وہ متغیر نہ ہو گا۔ ف۔ یعنی یہ کلمہ اور اس جیسے دوسرے کلمہ سب اصل وضع کے معنی میں رہیں گے اور نمازی نے اگر ان سے جواب کا ارادہ کر لیا تو اس ارادہ کی وجہ سے ثناء کے معنی سے نہیں بدلے گا اور نماز میں اللہ کی تعریف کر لینے سے نماز فاسد نہیں ہوتی ہے۔ م۔ ع۔

**ولهما انه اخرج الكلام مخرج الجواب وهو يحتملة فيجعل جوابا كالتشميت والاسترجاع......الخ**

اور طرفین یعنی امام اعظمؒ وامام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ نمازی نے لا اله الا الله وغیرہ کلمات کو جواب کے طور پر استعمال کیا ہے، وهو يحتملة الخ اور یہ جملہ اس کا احتمال بھی رکھتا ہے، لہذا اسے جواب ہی مان لیا جائے گا۔ ف۔ یہاں تک کہ اگر اس جملہ میں جواب بننے کی صلاحیت نہ ہوتی اور کوئی دوسرا سوال وجواب اس پر صادق آسکتا ہے تب نماز کو فاسد نہ کرتا، جیسا کہ بعض حواشی

میں ہے، اس جملہ کی توضیح یہ ہے کہ لا الہ الا اللہ ثناء یعنی اللہ کی تعریف کا کلمہ ہے، اور اگر کوئی یہ سوال کرے کہ کیا کوئی معبود ہے یا اللہ کے ماسوا کوئی اور معبود ہے تو اس کا جواب یہی ہوگا لا الہ الا اللہ، تو جب یہ ایک کلمہ دو معنوں ثناء اور توحید میں مشترک ہوا تو اس موقع پر کسی قرینہ سے ہی ایک معنی کرنا واجب ہوا، اس بناء پر ہم نے اس کے قلبی ارادہ کو قابل ترجیح سمجھ کر کلمہ کو جواب ہونے کا فیصلہ کیا، لہٰذا یہ کلام صرف جواب بنا اور نماز میں سوال وجواب نماز کے لئے مفسد ہی ہوتا ہے۔ مع۔

**کالتشمیت والاسترجاع علی الخلاف فی الصحیح......الخ**

جیسے چھینک کا جواب۔ف۔ یعنی یرحمك اللہ، چونکہ جواب ہے اس لئے یہ انسانی کلام میں داخل ہو گیا، اگرچہ یہ اصل میں ذکر الٰہی ہے۔ع۔ تو جس طرح چھینک کا جواب نماز کو فاسد کرتا ہے، اسی طرح جواب لا الہ الا اللہ اور سبحان اللہ اور اللہ اکبر بھی فاسد کر دیتے ہیں۔م۔ والاسترجاع الخ اور استرجاع بھی صحیح روایت کے مطابق اسی اختلاف کے مطابق ہے۔ف۔ مصیبت کی خبر کا جواب اس آیت یعنی انا للہ و انا الیہ راجعون سے یعنی امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مفسد ہے۔ عنایہ۔ صدر شہیدؒ نے کہا ہے کہ یہی ظاہر ہے۔ الخلاصہ۔ اگر یہ کہا جائے کہ ایک روایت میں ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ نے داخلہ کی اجازت چاہی اس وقت جبکہ رسول اللہ ﷺ نماز پڑھ رہے تھے تو اس وقت آپ ﷺ نے یہ تلاوت فرمائی ادخلوھا بسلام آمنین، شمس الائمہ سرخسیؒ نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ شاید پہلے سے تلاوت کرتے ہوئے اس آیت پر پہونچے، تو آپ نے یہ آیت زور سے تلاوت فرما دی ہو تاکہ آپ کا نماز کی حالت میں ہونا معلوم ہو جائے، یا آپ نے نماز کا اظہار کرنے کو پڑھی ہو۔ مع۔

اس مترجم کے نزدیک جب حدیث ہو تو جواب کی ضرورت ہے ورنہ نہیں۔م۔ اگر یحییٰ نامی طالب علم کو کتاب دینا مقصود ہو اور اسی ارادہ سے نماز میں یہ پڑھ دیا یٰیَحْیٰی خُذِ الْکِتٰبَ بِقُوَّۃٍ تو نماز فاسد ہو جائے گی، جیسے یوسف نام کو یہ فرمان الٰہی پڑھ دیا یُوْسُفُ اَعْرِضْ عَنْ ھٰذَا تو ان صورتوں میں نماز فاسد ہو جائے گی، اگر کسی قسم کی دعا پر مصلی نے آمین کہی تو بھی نماز فاسد ہو جائے گی۔ مع۔ اگر بچھو نے کاٹا یا کوئی چھت سے گرا تو مصلی نے کہا بسم اللہ تو نماز فاسد نہ ہوگی اور اسی پر فتویٰ ہے، البحر عن النصاب، اسی طرح اگر کوئی ہولناک بات پر تسبیح یا تہلیل یا انا للہ کہا تو نماز فاسد نہ ہوگی۔ع۔

اگر نمازی نے چاند دیکھ کر کہا ربی و ربك اللہ، تو طرفین کے نزدیک نماز فاسد ہو جائے گی، اگر قرآن میں کسی آیت وغیرہ کو اپنے آپ کو بخار وغیرہ سے پناہ لینے کے لئے پڑھا تو بالاجماع نماز فاسد ہوگی۔ الظہیریہ۔ بیمار نے نماز میں ہر جھکتے اور اٹھتے وقت تکلیف کی وجہ سے کہا بسم اللہ، تو نماز فاسد نہیں ہوگی، اور اسی پر فتویٰ ہے۔ المضمرات۔ شرح جامع صغیر صدر الشہید کی کتاب میں ہے کہ اگر انا للہ وانا الیہ راجعون سے جواب کا ارادہ کیا ہو تو بالاتفاق نماز فاسد ہو جائے گی، اگر اللھم صلی علی محمد یا اللہ اکبر کہنے سے جواب کا ارادہ نہیں کیا تو بالاجماع نماز فاسد نہ ہوگی، اگر نماز میں رسول اللہ ﷺ پر درود بھیجا اگر اس سے جواب مقصود نہ ہو تو نماز فاسد نہ ہوگی، اور اگر جواب کا ارادہ ہو مثلاً کسی نے رسول اللہ ﷺ کا نام مبارک لیا تب نمازی نے اس کے جواب میں درود پڑھا تو نماز فاسد ہو جائے گی، اگر کسی نے یہ آیت ﴿مَا کَانَ مُحَمَّدٌ اَبَا اَحَدٍ مِّنْ رِّجَالِکُمْ﴾ الآیۃ پڑھی، اور نمازی نے نماز میں درود پڑھی تو فاسد نہ ہوگی، اگر قرآن سے کسی نے شیطان کا ذکر پڑھا اور مصلی نے نماز میں شیطان پر لعنت بھیجی یعنی قرآن میں جس طرح پر مذکور ہے، تو نماز فاسد ہوگی اور اسی پر فتویٰ ہے الخلاصہ۔ اگر ایک شخص نے اللہ تعالیٰ کا نام لیا اور نمازی نے جواب میں عزوجل کہدیا تو نماز فاسد ہو جائے گی۔ د۔ الحاصل کوئی بھی ایسا قول جو اگرچہ قرآن کی آیت ہو جب اس سے جواب مقصود ہوگا تو نماز فاسد ہو جائے گی۔ ت۔ ان جیسے تمام مسائل میں امام ابو حنیفہؒ اور محمدؒ کا قول صحیح ہے۔ العینی۔

اگر نمازی نے نماز کی حالت میں کسی دوسرے کا حکم مانا جیسا کہ اس سے کہا گیا کہ آگے کی طرف بڑھو اور وہ بڑھ گیا، یا صف کی خالی جگہ میں کوئی آیا اور نمازی نے اسے جگہ دیدی، تو نماز فاسد ہو جائے گی، اس لئے اسے یہ چاہئے کہ تھوڑا ٹھہر کر اپنے ارادہ سے

آگے بڑھے۔ جامع الرموز عن القنیہ۔د۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اس سے پہلے امامت کی بحث میں گذرا ہے کہ صف کے پیچھے کھڑا ہونا مکروہ ہے اس لئے چاہئے کہ کسی شخص کو کھینچ کر اس جگہ لے آئے یا امام خود آگے بڑھ جائے جبکہ دوسرا مقتدی آجائے تو سب اپنے اختیار پر ہے، اور جگہ دینا اصلاح نماز کے لئے ہے، پس اصل بات یہ ہے کہ نماز کی اصلاح کے لئے جو کام ثابت شدہ ہیں ان میں در حقیقت شارع علیہ السلام کی فرماں برداری ہوتی ہے، یہانتک کہ صف کی خالی جگہ کو بھرنا، اور صف والوں کے لئے اپنے بازوؤں کو نرم اور متواضع رکھنا کسی طرح مفسد نماز نہیں ہے، ان کے علاوہ البتہ نماز کی حالت میں کسی کی فرماں برداری جائز نہیں ہے، اسے سمجھ کر یاد کرلو۔ م۔

اگر کسی آیت کریمہ کو بقصد شعر پڑھا تو نماز فاسد ہوگی۔ محیط السرخسی۔ اگر نماز کے دوران کوئی شعر یا خطبہ بنایا مگر زبان سے ادا نہیں کیا تو نماز فاسد نہ ہوگی پھر بھی اسنے برا کیا۔ المنیہ۔ اگر خاص فکر کرنے سے کوئی حدیث یاد آئی یا کوئی مسئلہ یاد کیا یا شعر یاد کیا تو نماز مکروہ ہوگی مگر نماز فاسد نہ ہوگی۔ السراج۔ مذہب حنبلیہ کی مشہور کتاب شیخ ابراہیم مطلوبہ مصر میں ہے کہ ہمارے مشائخ میں سے حضرت غوث اعظم السید عبدالقادر جیلانیؒ نے کہا ہے کہ نماز کا ایک خاص رکن استحصار کلی اور خشوع قلبی بھی ہے، لیکن میں مترجم کہتا ہوں کہ صحیح احادیث سے بھی یہی ثابت ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

خلاصہ بحث یہ ہوا کہ قرآن کے الفاظ یا ثناء ہیں جب ان میں خطاب کا حرف ہو تو اس سے بالاتفاق نماز فاسد ہوگی، اور جب حرف خطاب نہ ہو اور اس سے جواب کا قصد کیا ہو تو امام ابو حنیفہ اور امام محمدؒ کے نزدیک مفسد نماز ہے، اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک قرآن ہونے یا ثناء ہونے سے جواب کا قصد بھی اسے متغیر نہ کرے گا اس لئے نماز کے لئے مفسد نہ ہوگا، یہی اختلاف انا للہ وانا الیہ راجعون میں بھی ہے۔

**وان اراد به اعلامه انه فی الصلوة لم تفسد بالاجماع لقوله عليه السلام اذا نابت احدكم نائبة فی الصلوة فليسبح.**

ترجمہ:- اور اگر ثنا وغیرہ سے دوسروں کو یہ بتلانے کا ارادہ کیا ہو کہ وہ نماز میں ہے تو بالاتفاق نماز فاسد نہ ہوگی کیونکہ رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے کہ جب نماز کی حالت میں کسی کے سامنے کوئی خاص واقعہ پیش آجائے تو تسبیح کرلے۔

توضیح:- اگر ثنا یا قرآن پڑھنا نماز پڑھنے کی اطلاع دینے کے لئے ہو، حدیث سے دلیل، قعدہ اولیٰ کے بغیر تیسری رکعت، مصلی کے سامنے عورت کا آنا اور اس کو روکنا، نماز کی حالت میں اذان کا جواب دینا، نماز کی حالت میں رسول اللہ ﷺ پر درود بھیجنا، ہاں، یا نعم وغیرہ کی عادت نماز میں، فارسی میں دعا و تسبیح، نماز میں احرام کی حالت اور لبیک کہنا، نماز میں اذان، لاحول ولا قوة الا باللہ، آخر نماز میں تشہد بھولنا، اور سلام پھیر کر پڑھنا، پھر قبل تمام سلام، فاتحہ اور سورہ کو بھولنا، اور رکوع میں یاد آنا، قراءت کے لئے اٹھنے کے بعد سجدہ کرنا، مرض کی تکلیف میں بسم اللہ کہنا، امام کے علاوہ دوسرے کی دعا پر آمین کہنا

**وان اراد به اعلامه انه فی الصلوة لم تفسد بالاجماع......الخ**

یعنی کلمہ ثناء یا قرآن پڑھنے سے اگر غیر کو یہ بتلانے کا ارادہ کیا ہو کہ میں نماز میں ہوں۔ف۔ یعنی غیر کے جواب کا ارادہ نہیں کیا ہو، تو بالاتفاق نماز فاسد نہیں ہوگی، لقوله عليه السلام الخ اس حدیث کی وجہ سے کہ جب نماز میں تم میں سے کسی کو کوئی واقعہ پیش آئے تو چاہئے کہ تسبیح پڑھ دے۔ف۔ یہ حدیث صحاح ستہ میں ہے، اور حدیث میں اس بات کی تصریح ہے کہ مردوں کے لئے تسبیح اور عورتوں کے لئے تصفیق ہے، اسی لئے شیخ ابن العربی مالکیؒ نے امام مالکؒ کے اس قول کو کہ ہر مرد و عورت دونوں کو

تسبیح پڑھنا چاہئے رد کر دیا ہے، کہ اصح و اعلیٰ حدیث کے یہ مخالف ہے، خطابیؒ نے کہا ہے کہ تحقیق یہ ہے کہ عورت اپنے دائیں ہاتھ کو ہتھیلی کی طرف سے بائیں ہاتھ کی پشت پر مارے، محیط میں ہے کہ اگر نمازی سے کسی نے آنے کی اجازت چاہی پس اس نے تسبیح پڑھ دی تا کہ اسے اس بات کی خبر ہو جائے کہ وہ نماز میں ہے تو نماز میں کچھ بھی خرابی نہیں آئے گی، واقعات میں ہے کہ تکبیر کا حکم یہی ہے، لیکن تسبیح پڑھنا مستحب ہے۔ ع۔ فی البحر۔

اگر امام قعدہ کئے بغیر تیسری رکعت کے لئے اتنا کھڑا ہو جائے کہ قیام سے زیادہ اقرب ہو تو مقتدی کو تسبیح نہیں کہنی چاہئے کیونکہ بے فائدہ ہوگا۔ البدائع۔ سامنے سے عورت نے گذرنا چاہا تو نمازی نے سبحان اللہ کہا اور ہاتھ سے اشارہ کیا تو نماز فاسد نہیں ہوئی، لیکن تسبیح اور اشارہ دونوں نہیں کرنا چاہئے کیونکہ ایک ہی کافی ہے۔ المحیط۔ جواب دینے کے ارادہ سے یا بغیر کسی نیت کے موذن کا جواب دیا تو نماز فاسد ہو جائے گی، اور اگر یہ ارادہ کیا کہ جواب نہیں ہے تو فاسد نہ ہو گی۔ محیط السرخسی۔ اگر نماز کی حالت میں رسول اللہ ﷺ کا نام سن کر درود پڑھا تو نماز فاسد ہو جائے گی، اور اگر نماز میں رسول اللہ ﷺ پر درود پڑھا تو فاسد نہ ہو گی۔

اگر نمازی کی زبان میں ہاں، درست ہے، بجا ہے، یا اس جیسا اور کوئی لفظ کہا یا عربی میں نعم یا فارسی میں آری جاری ہو اگر اس کی عادت ہو تو نماز فاسد ہو گی ورنہ عربی میں نعم کہنے سے فاسد نہ ہو گی۔ محیط السرخسی اور یہی حکم فارسی کے آری کا ہے۔ قاضی خان۔ اور یہی حکم اردو کا بھی ہے۔ م۔ اگر فارسی میں دعا و تسبیح کہی تو عتابیؒ نے جامع الفقہ میں ذکر کیا ہے کہ امام ابو یوسفؒ سے فاسد ہونا مروی ہے، آیت یٰۤاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا جتنی مرتبہ بھی نماز میں آتا جائے اور ہر مرتبہ نمازی لبیک یا سیدی یعنی اے مالک! میں حاضر ہوں کہتا جائے تو ایک قول میں نماز فاسد ہو جائے گی اور ایک قول میں فاسد نہ ہو گی۔ مع۔ صحیح یہ ہے کہ فاسد تو نہیں ہو گی مگر نہ کہنا ہی بہتر ہے۔ القاضی خان۔ اگر حاجی نے احرام کی حالت میں حج کا لبیک نماز میں کہا تو نماز فاسد ہو جائے گی۔ الخلاصہ۔

اگر ایام تشریق میں تکبیر تشریق نماز میں کہی تو نماز فاسد نہ ہو گی۔ القاضی خان۔ اگر نماز میں اذان کی نیت سے اذان دی تو فاسد ہو جائے گی۔ المحیط۔ اگر نماز میں دعا کی تو اگر وہ کلام الناس سے ہو جائے تو نماز فاسد ہو گی ورنہ نہیں، اس کی تحقیق پہلے گذر چکی ہے۔ م۔ اگر امام نے آیت ترغیب یا ترہیب پڑھی تو مقتدی نے کہا صدق اللہ و بلغت رسلہ، یعنی اللہ تعالیٰ کا کلام سچا ہے، اور اس کے رسولوں نے حکم پہونچا دیا تو یہ مفسد نہیں ہے، مگر اس نے کہہ کر برا کیا۔ القاضی خان۔ الظہیریہ۔ اگر شیطان کے وسوسہ دلانے پر مصلی نے کہا **لاحول ولا قوۃ الا باللہ العلی العظیم**

تو اگر آخرت کے معاملہ میں ہو تو مفسد نہیں ہے اور اگر دنیاوی معاملہ میں ہو تو مفسد ہے۔ التمر تاشی۔ اگر آخر میں تشہد بھول کر سلام پھیر دیا پھر فوراً ہی یاد آ گیا اور تشہد پڑھنے لگا، پھر پورا کرنے سے پہلے سلام پھیر دیا، تو امام ابو یوسفؒ کے فرمان کے مطابق نماز فاسد ہو گئی کیونکہ تشہد پڑھنا شروع کر دینے کی وجہ سے قعدہ اخیرہ ختم ہو گیا تھا پھر تھوڑا پڑھ کر سلام پھیر دیا تو قعدہ اخیر جو فرض تھا اس کے نامکمل رہ جانے کی وجہ سے نماز فاسد ہو گئی، اور امام محمدؒ کے قول کے مطابق نماز فاسد نہیں ہوئی، کیونکہ پورا قعدہ نہیں لیا بلکہ جتنا تشہد پڑھا، اور تشہد کے پڑھنے کی جگہ قعدہ ہے، اور قعدہ کے ختم ہو جانے کی کوئی ضرورت نہیں ہے، اسی قول پر فتویٰ ہے، اسی طرح اگر بھولے سے سورہ فاتحہ اور سورہ ملانا چھوٹ گیا اور رکوع میں چلا گیا، پھر رکوع میں یاد آ گیا اس لئے قراءت کے لئے کھڑا ہو گیا پھر شرمندہ ہو کر سجدہ میں چلا گیا، تو اس مسئلہ کی کوئی روایت موجود نہیں ہے، البتہ جو اختلاف پہلے بیان کیا گیا ہے وہی یہاں بھی ہونا چاہئے، جیسا کہ قاضی خان میں ہے، بیمار کو اٹھنے بیٹھنے جھکنے میں تکلیف ہونے کی وجہ سے وہ بسم اللہ کہتا ہے، تو جواب میں اختلاف ہے، اور واقعات میں ہے کہ نماز فاسد نہ ہو گی۔ الظہیریہ۔ ع۔ اور اسی پر فتویٰ ہے۔ المضمرات۔ ھ۔

اگر بچھو کے کاٹنے پر نمازی نے بسم اللہ کہی تو حکم میں اختلاف ہے مگر فتویٰ یہ ہے کہ نماز فاسد نہیں ہوئی، جیسا کہ النصاب

میں ہے۔ البحر۔ اگر نمازی نے اپنے امام کے علاوہ کسی اور سے **ولا الضالین** سن کر آمین کہی تو متاخرین کے نزدیک نماز فاسد ہو جائے گی، لیکن ابو حنیفہؒ سے اس کے خلاف مروی ہے، جیسا کہ الذخیرہ میں ہے، اگر نماز کے باہر کسی کی دعا پر نمازی نے آمین کہی تو نماز فاسد ہو جائے گی۔ ع۔

**ومن صلی رکعة من الظهر ثم افتتح العصراو التطوع فقد نقض الظهر لانه صح شروعه فی غیره فیخرج عنه.**

ترجمہ :- جس نے مثلاً ظہر کی ایک رکعت پڑھ کر عصر کی نماز یا نفل نماز شروع کر دی تو اس کی ظہر کی نماز باطل ہو گئی، کیونکہ دوسری کی ابتداء صحیح ہو گئی ہے، لہذا ظہر کی نماز سے وہ نکل آئے گا۔

## توضیح :- ظہر کی ایک رکعت پڑھ لینے کے بعد عصر کی نماز یا نفل نماز شروع کرنے کا حکم، تنہا مصلی، اور دخول جماعت کے واسطے تکبیر، گھر سے تنہا فرض پڑھ کر جماعت کی اس فرض میں شرکت کرنے کا حکم

**ومن صلی رکعة من الظهر ثم افتتح العصراو التطوع......الخ**

اگر کسی نے ایک رکعت پڑھی۔ ف۔ کسی نماز کی مثلاً ظہر کے فرض کی پھر عصر کی فرض نماز شروع کر دی۔ ف۔ ایسی صورت میں کہ وہ یا تو صاحب ترتیب نہیں ہے یا ساقط ہے، یا نفل نماز کی۔ ف۔ دوسری نماز شروع کرنے کی صورت یہ ہو گی کہ تکبیر اور نیت دونوں کیں خواہ ہاتھ اٹھائے یا نہ اٹھائے، اس طرح اس کا شروع کرنا صحیح ہو گیا۔

**فقد نقض الظهر لانه صح شروعه فی غیره فیخرج عنه......الخ**

تو اس نے ظہر کی نماز توڑ ڈالی، کیونکہ اس کا ظہر کے غیر کو خواہ عصر کی نماز یا نفل نماز کو شروع کرنا صحیح ہو گیا **فیخرج عنه** تو وہ ظہر کی نماز سے نکل آئے گا۔ ف۔

میں مترجم نے جتنی قیدیں بڑھائی ہیں ان کی تفصیل اس طرح ہے کہ ظہر کی فرض نماز پڑھنے والا عصر کی نماز شروع کرنے والا اسی وقت صحیح مانا جائے گا جبکہ اس شخص پر ترتیب سے پڑھنا لازم نہ رہا ہو، خواہ اس وجہ سے کہ اس کے ذمہ چھ نمازوں یا ان سے زیادہ باقی رہ گئی ہوں یا وقت بہت تنگ رہ گیا ہو یا ان نمازوں کو بھول چکا ہو، یا کوئی اور وجہ ہو، ورنہ جس شخص پر ترتیب لازم ہو وہ ظہر سے منتقل ہو کر عصر کی نیت سے عصر میں داخل نہیں ہو سکتا ہے، بلکہ وہ جو کچھ بھی پڑھے گا نفل ہو جائے گا، کیونکہ اس کی نماز ظہر سے پہلے عصر کی نماز ادا نہیں ہو سکتی ہے۔ ع۔ پھر صرف تکبیر کہہ لینے سے عصر کی نماز میں داخل نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ اس کے لئے صحیح نیت کا پایا جانا بھی ضروری ہے جو یہاں نہیں ہو سکتی ہے۔ الکافی۔

اور جامع تمر تاشی وغیرہ میں ہے کہ اسی طرح جس نے نفل شروع کرنے کے بعد اس سے فرض وغیرہ کی نیت کر لی یا ظہر سے جمعہ کو یا برعکس جمعہ سے ظہر کو بدلا ہو۔ ع۔ اور یہی بات تبیین الزیلعی میں بھی ہے۔ م۔

پھر منتقل ہونا اگرچہ کسی شکل ہو وہ ثابت ہو جائے گا، چنانچہ اگر ظہر کی نماز تنہا شروع کی اس کے بعد جماعت کھڑی ہو گئی تو امام کی اقتداء کی نیت سے تکبیر کہی تو وہ اپنی نماز ظہر سے نکل کر امام کے ساتھ شروع کر دینے سے ظہر کی جماعت میں داخل ہو جائے گا، علیٰ ہذا القیاس اگر مقتدی تھا اور اس نے تنہا ہو جانے کی نیت سے تکبیر کہی یا تنہا پڑھتا تھا اور امام ہونے کی نیت سے تکبیر کہی تو وہ اپنی پہلی نماز سے نکل جائے گا، یہ سارے احکام ہمارے نزدیک ہیں، الحاصل جو کچھ پڑھ چکا ہے وہ حساب میں نہیں آئے گا، لیکن امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک اگر تنہا پڑھنے والے (منفرد) نے امام کی اقتداء کی نیت کی تو اس کی نیت صحیح ہو گی اور وہ مقتدی بن جائے گا، اور جو پڑھ چکا ہے وہ بھی حساب میں آئے گا، اور پہلا تحریمہ کافی ہو گا۔ مع۔ یہ اس قاعدہ کی بناء پر ہو گا کہ امام کی نماز مقتدی کی نماز کی متضمن نہیں ہوتی ہے بلکہ ان میں کا ہر فرد علیحدہ علیحدہ ہے صرف رکوع و سجود وغیرہ ایک ساتھ ادا کرتے

ہیں، لیکن امام احمدؒ کے نزدیک یہ قاعدہ مشہور نہیں ہے، اس بناء پر ان کی طرف اس روایت کی نسبت قابل غور ہے۔ واللہ اعلم
خلاصہ یہ ہوا کہ ہمارے نزدیک اول تو تحریمہ کافی نہیں ہے اور جو کچھ اس وقت تک پڑھا ہے وہ حساب میں نہیں آئے گا، اور منفرد اس تحریمہ سے نکل آئے گا۔ م۔ اور اگر تنہا نماز پڑھتا ہو پھر اس کے ساتھ کسی دوسرے شخص نے اقتداء کر لی اس بناء پر اس نے دوبارہ تکبیر کہی تو وہ اپنے پہلے تحریمہ پر باقی رہے گا، البتہ اگر اقتداء کے لئے آنے والی عورت ہو۔ ع۔ ایسا ہی النہایہ میں بھی ہے، اگر ظہر کے لئے تحریمہ باندھا پھر تکبیر کہہ کر ظہر میں امام کی اقتداء کی نیت کی تو پہلی نیت باطل ہو گئی اور اقتداء کرنا صحیح ہو گیا اگر کسی نے گھر میں ظہر کی نماز پڑھ لی پھر مسجد جا کر ظہر کی جماعت میں شریک ہو گیا تو پہلی نماز جو ادا کر لی گئی تھی باطل نہ ہو گی۔ الکافی۔

اور ہمارے نزدیک مشہور یہ ہے کہ پہلی پڑھی ہوئی فرض باقی رہی اور بعد میں جماعت کے ساتھ ادا کی ہوئی نفل ہوئی ساتھ ہی جماعت کا ثواب بھی ملے گا، اور سنن میں ہے کہ بعض صحابہ سے کسی نے پوچھا کہ ان دونوں میں سے کسے فرض کی حیثیت سے باقی رکھا جائے تو انہوں نے فرمایا کہ یہ تمہارے اختیار میں نہیں ہے، بلکہ اللہ تعالیٰ کی مرضی پر موقوف ہے کہ جسے چاہے فرض قرار دے تحقیق یہ ہے کہ جو نماز پورے شرائط وارکان کے علاوہ خشوع وخضوع کے ساتھ ادا ہوتی ہے اللہ تعالیٰ اپنے فضل سے اسی کو قبول فرمائے گا اور اسی کو تعمیل حکم قرار دے گا، لیکن بندہ کی ذمہ داری میں پہلے فرض کا درجہ ہے بعد میں نفل کا ہے، اور اسی پر احکام بھی مبنی ہوں گے، اسی لئے ارشاد ہے کہ ایک دن میں ایک فرض کو دوبارہ مت پڑھو، اسی لئے دوبارہ فرض نہیں پڑھا بلکہ نفل پڑھی ہے، اور اگر قسم کھائی ہو کہ آج کے ظہر کی فرض نماز جماعت کے ساتھ ادا کروں گا تو اس صورت میں قسم جھوٹی ہو کر کفارہ لازم آئے گا، اچھی طرح یاد رکھو۔ م۔

**ولو افتتح الظهر بعد ما صلى منها ركعة فهي هي و يجتزئ بتلك الركعة لانه نوى الشروع في عين ماهو فيه فلغت نيته و بقي المنوي على حاله.**

ترجمہ: -اگر کسی نے ظہر کی ایک رکعت نماز پڑھ لینے پھر اسی کو شروع کر دیا تو یہ بعد کی نماز وہی پہلی نماز رہے گی، اور شمار کر لے اس رکعت کو جسے پڑھ چکا ہے، کیونکہ اس رکعت کو جس کو پڑھ چکا ہے پھر شروع کرنے کی نیت کی ہے اس لئے اس کی نیت لغو ہو گئی، اور اس کی نیت لغو ہو جائے گی، اور جس کی نیت کی ہے وہ اپنی حالت پر باقی رہے گی۔

توضیح: -ایک نماز شروع کر کے ایک رکعت پڑھ لینے کے بعد اسی نماز کو پھر سے شروع کرنا، چار رکعتی نماز مکمل کرنے پر سلام پھیرنا پھر سہو کا ہونا، اور دوبارہ نماز، مترجم کی توضیح، مغرب کے قعدہ اول پر خیال تکمیل، سلام اور تکبیر، مغرب کی دو رکعتوں پر سلام، پھر سے شروع کرنا، مغرب کی نماز میں ایک رکعت کے بعد شبہ، تکبیر تحریمہ، پھر سے نماز شروع کرنا

**ولو افتتح الظهر بعد ما صلى منها ركعة ......الخ**
اگر ظہر کی نماز شروع کی۔ ن۔ دوبارہ نیت و تکبیر کے ساتھ، ظہر کی ایک رکعت پڑھ لینے کے بعد۔ ف۔ یعنی ایک مرتبہ ظہر کی نماز شروع کر کے ایک رکعت پڑھ لینے کے بعد، دوبارہ اسی ظہر کی نیت سے تکبیر تحریمہ کہے مگر زبان سے نیت کے الفاظ کہے بغیر۔ م۔ فهي الخ تو یہ دوسری نماز بھی پہلی ہی نماز ہے۔ ف۔ یعنی پہلی نماز سے باہر نہ ہو گا۔

**و يجتزئ بتلك الركعة لانه نوى الشروع في عين ماهو فيه......الخ**
اور جتنی رکعت نماز کی پڑھ چکا ہے اسے بھی شمار کرے اور اپنے حساب میں رکھے۔ ف۔ یہاں تک کہ اس رکعت کے بعد اور تین رکعتیں ہو جانے پر نماز ختم کرنے کے لئے قعدہ اخیرہ کرے گا اور فرض کی نیت سے پڑھے گا، اور اگر اس نے پہلی رکعت کو

اپنے حساب میں نہ رکھ کر پھر سے چار رکعتیں پوری کرنے کے بعد قعدہ کرے گا تو اس کی نماز باطل ہو جائے گی، اور اگر مغرب کی نماز ہو تو صرف اور دو رکعتوں کے بعد، اور فجر کی ہو تو اور صرف ایک رکعت کے بعد قعدہ اخیرہ ہوگا۔

الحاصل پڑھی ہوئی پہلی رکعت کو حساب میں رکھتے ہوئے جب بھی قعدہ اخیرہ ہو وہاں قعدہ کرے ورنہ نماز باطل ہوگی۔ جیسا کہ عینی اور فتح القدیر وغیرہ میں ہے۔ الحاصل بحث یہ ہوئی کہ جو نماز شروع کی گئی ہے اگر اس سے بعد میں پھر اسی نماز میں منتقل ہونا چاہیں تو منتقل ہونا صحیح نہ ہوگا۔ م۔

**لانه نوى الشروع في عين ماهو فيه فلغت نيته و بقي المنوى على حاله......الخ**

کیونکہ اس نے ایسے فرض کے شروع کرنے کی نیت کی ہے کہ بعینہ وہی ہے جسے وہ پڑھ رہا ہے۔ **فلغت نيته الخ** اس بناء پر اس کی نیت لغو ہوگئی اور جس کی نیت کی ہے وہ اپنی جگہ پر ہے۔ ف۔ پھر یہ باتیں اس وقت ہوں گی جبکہ اس نے اپنے طور پر دل ہی دل میں دوبارہ نیت کی ہو، کیونکہ اگر اس نے نیت کو زبان سے ظاہر کیا مثلاً ظہر کی ایک رکعت پڑھ کر کہا نویت ان اصلی ظهر اليوم الخ یعنی میں آج کے ظہر کی فرض نماز پڑھنے کی نیت کرتا ہوں یا اسی جیسا کچھ اور جملہ کہے تو اس سے پہلے تک جو کچھ پڑھ چکا ہے وہ کالعدم ہو جائے گی، اور شمار نہ ہوگی، جیسا کہ الخلاصہ اور الکافی میں ہے، اس مسئلہ میں اصل یہ ہے کہ جب نیت کا تعلق ایسی چیز سے ہو کہ وہ موجود نہیں ہے تو نیت صحیح ہے، اور اگر موجود شئی کے ساتھ نیت کا تعلق ہو تو وہ صحیح نہیں ہے، بس اسی قاعدہ کی بناء پر کئی مسائل نکلتے ہیں۔ ع۔

اگر ظہر کی چار رکعت پڑھ کر سلام کے بعد یاد کیا کہ بھولے سے ایک سجدہ چھوٹ گیا ہے پس اس نے کھڑے ہو کر دوبارہ شروع سے ظہر کی چار رکعت پڑھ کر سلام پھیرا تو ظہر کا فرض ادا نہ ہوگا، کیونکہ ظہر پڑھنے کے لئے دوبارہ کی ہوئی نیت لغو قرار دی گئی ہے، ایسی صورت میں جب اس نے کھڑے ہو کر ایک رکعت اور ملائی تو وہ نفل ہو کر ادا ہوئی اور پہلے کی پڑھی رکعتیں فرض کی حیثیت سے ادا ہوئی تھیں اس وجہ سے اب فرض اور نفل و سنتیں جمع ہو گئیں اس سے پہلے کہ وہ فرض نماز پڑھ کر فارغ ہوتا، الخلاصہ۔ اور البحر۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ عوام اکثر ایسے سوال کرتے رہے ہیں کہ ان میں پہلے مسئلہ کو مکمل نہیں کرتے بلکہ پھر نئے طریقہ سے شروع کر دیتے ہیں، انہیں ایسا نہیں کرنا چاہئے، مذکورہ مسئلہ میں اہمیت اس لئے زیادہ ہوگئی کہ ایک سجدہ جو چھوٹ گیا تھا وہ بھی فرض تھا کیونکہ ہر رکعت میں دونوں سجدے فرض ہوتے ہیں، اچھی طرح سمجھ کر یاد رکھنا چاہئے۔

اگر کسی نے مغرب کی دو رکعت پڑھنے کے بعد قعدہ کر کے اس خیال سے کہ نماز پوری ہو چکی ہے یعنی تینوں رکعتیں ادا ہو چکی ہیں سلام پھیر دیا، پھر کھڑے ہو کر اس نیت سے تکبیر کہی کہ ابھی مغرب کی سنت پڑھنی ہے، یہاں تک کہ وہ سجدہ میں چلا گیا اور خواہ سجدہ ادا کیا ہو یا نہ کیا ہو اس کے فرض نماز فاسد ہوگئی کیونکہ اس نے فرض سے فراغت سے پہلے نفل شروع کر دیا ہے، اگر دو رکعت کے بعد سلام پھیرنے کے بعد اسے یاد آیا کہ نماز ابھی پوری نہیں ہوئی ہے مگر لاعلمی اور نادانی کی وجہ سے اس نے یہ گمان کیا کہ اسکی نماز برباد ہوگئی اس لئے کھڑے ہو کر اس نے دوبارہ مغرب کی نماز کیلئے تکبیر تحریمہ کہہ کر از سر نو تین رکعتیں پڑھ لیں تو اسکی نماز جائز ہو جائیگی۔ اور اگر دو رکعتیں پڑھ کر اسے گمان ہوا کہ اس نے تکبیر تحریمہ نہیں کہی، اس لئے اس نے پھر سے نماز شروع کر کے تین رکعتیں پڑھیں تو نماز جائز نہ ہوگی، کتاب رزین میں ہے کہ یہ حکم اس وقت ہوگا جبکہ اس نے نماز شروع کرنے کے بعد ایک رکعت پڑھ کر قعدہ کے مقدار نہ بیٹھا ہو، کیونکہ اس سے یہ لازم آئے گا کہ قعدہ اخیرہ چھوڑ کر فرض نماز پوری کئے بغیر نفل نماز شروع کر دی ہے۔ الخلاصہ۔ ھ۔

## قرآن شریف دیکھ کر پڑھنا

اس کی متعدد صورتیں ہیں (۱) اس طرح سے کہ پڑھنے والے کو کچھ یاد نہیں ہے اس لئے دیکھ کر قراءت کی (۲) یا حفظ ہونے

کے باوجود دیکھ کر پڑھا (۳) قرآن مجید کو ہاتھ میں اٹھائے ہوئے ہے (۴) یا رحل پر رکھا ہوا ہے پھر جن علماء نے اسے جائز کہا ہے ان کی دلیل حضرت ذکوانؓ کی امامت کی روایت ہے، اسی بناء پر مصنفؒ نے مسئلہ کو امام کے مسلک کے مطابق وضع کر کے کہا ہے (آئندہ بیان آتا ہے)۔

**وإذا قرأ الامام من المصحف فسدت صلاته عند ابی حنيفة وقالا هي تامة، لانه عبادة انضافت الى عبادة الا انه يكره، لانه يشبه بصنع اهل الكتاب، ولابی حنيفة ان حمل المصحف والنظر فيه وتقليب الاوراق عمل كثير، ولانه تلقن من المصحف، فصار كما اذا تلقن من غيره ــــــ وعلى هذا لا فرق بين المحمول والموضوع وعلى الاول يفترقان.**

ترجمہ:- جبکہ امام نے قرآن مجید سے قراءت کی تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، لیکن صاحبینؒ نے کہا ہے کہ نماز پوری اور درست ہو گی کیونکہ یہ خود عبادت ہے پھر دوسری عبادت سے ملی ہے، مگر ایسا کرنا مکروہ ہے، کیونکہ اہل کتاب کے عمل کے مشابہ ہے، اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ قرآن مجید کو اٹھانا اور اس میں دیکھنا اور ورقوں کو الٹنا عمل کثیر ہے، اور یہ وجہ بھی ہے کہ اس طرح نماز کے اندر قرآن کریم سے سیکھنا لازم آتا ہے تو یہ ایسا عمل ہو گا جیسا کہ کسی دوسرے سے سیکھنے سے ہوتا ہے، اور اس دوسری دلیل کی بناء پر قرآن مجید کو ہاتھ میں لئے ہونے کی صورت اور رکھے ہوئے ہونے میں کوئی فرق نہ ہو گا، لیکن پہلی صورت میں فرق ہو جائے گا۔

## توضیح:- قرآن مجید میں دیکھ کر قراءت کرنا

**وإذا قرأ الامام من المصحف فسدت صلاته عند ابی حنيفة وقالا هي تامة......الخ**

اگر امام نے نماز میں قراءت کی۔ف۔ اسی طرح منفرد نے بھی قراءت کی قرآن شریف دیکھ کر فسدت الخ تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کی نماز فاسد ہو گئی۔ف۔ اس لئے تمام مقتدیوں کی نماز بھی فاسد ہو جائے گی۔

شیخ الاسلام عینیؒ نے لکھا ہے کہ اس عبارت میں لفظ امام قید احترازی نہیں بلکہ اتفاقی ہے، کیونکہ منفرد کا بھی یہی حکم ہے، اور امام محمدؒ نے اصل میں اور شیخ ابن حازم ظاہریؒ نے محلی میں کہا ہے کہ یہی قول سعید بن المسیب اور حسن بصری اور شعبی و سلمیؒ کا ہے

میں مترجم کہتا ہوں کہ علمائے ظاہر کا بھی یہی مذہب ہے۔ع۔ پھر جامع صغیر اور مختصر قدوری میں تفصیل نہیں ہے کہ تھوڑا اور زیادہ پڑھنے کا حکم مختلف ہے، مگر بعض مشائخ نے کہا ہے کہ اگر پوری آیت یا زیادہ قرآن کریم سے دیکھ کر پڑھے تو امام اعظمؒ کے نزدیک نماز فاسد ہو گی اور اگر تھوڑی مقدار ہو تو فاسد نہ ہو گی، اور بعضوں نے کہا ہے کہ اگر فاتحہ کی مقدار ہو تو نماز فاسد ہو گی ورنہ نہیں، التبیین۔ع۔

اور ظاہر یہ ہے کہ امام اعظمؒ کے نزدیک قلیل ہو یا کثیر مفسد ہونے اور صاحبینؒ کے نزدیک مفسد نہ ہونے میں برابر ہے، اسی بناء پر مصنفؒ نے اس عبارت کو مطلق رکھا ہے۔العنایہ۔ و قالا الخ اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ دیکھ کر پڑھنے والے کی بھی نماز پوری ہے، کیونکہ یہ ایک عبادت ہے جو دوسری عبادت سے مل گئی ہے۔ف۔ اور یہی قول امام شافعیؒ و احمدؒ کا بھی ہے، بلکہ بلا کراہت جائز ہے، اس کے علاوہ ایک جماعت کا بھی قول ہے، اور اتفاقاً گاہے گاہے اس کے اوراق کو بھی نماز میں لوٹے تو بھی فساد نہیں ہے، جیسا کہ امام نوویؒ نے ذکر کیا ہے۔ع۔

دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ قراءت کرنی ایک مستقل عبادت ہے، اور قرآن کریم میں ڈالنا بھی ایک مستقل عبادت ہے، اور نماز میں ان دونوں عبادتوں کو اکٹھا کر لیا ہے، اس لئے نماز فاسد ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے، ان کی دلیل اسی روایت میں ہے کہ حضرت عائشہؓ کے آزاد کردہ غلام جن کا نام ذکوانؓ تھا وہ رمضان کے مہینہ میں حضرت ام المومنین عائشہؓ کی امامت کرتے اور قرآن

شریف دیکھ کر تلاوت کرتے۔ عف۔

لیکن اس روایت کی صحت پر دلیل کی ضرورت ہے، دوسرے یہ کہ محراب میں لکھی ہوئی آیت پر نظر کرنا بالاتفاق مفسد نہیں ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ قرآن میں نظر کرنا مفسد نہیں رہا، البتہ اسے اٹھانا ہاتھ میں رکھنا قابل غور ہے، تو آنحضرت ﷺ نے حضرت امامہ بنت ابی العاصؓ کو کندھے پر اٹھایا تھا پھر جب سجدہ کرتے تو نہیں اتار دیتے اور جب کھڑے ہوتے تو چڑھا لیتے تھے پس جب یہ عمل کثیر نہیں ہوا تو قرآن اٹھانا بھی عمل کثیر نہ ہوا، الحاصل ایسی کوئی چیز مفسد نہیں ہوتی، اور عبادت کا عمل تو جائز ہی ہے۔

**الا انه يكره، لانه يشبه بصنع اهل الكتاب......الخ**

مگر اتنی بات ضرور ہے کہ یہ عمل مکروہ ہے۔ ف۔ کچھ ذاتی کراہت کی وجہ سے نہیں بلکہ اس وجہ سے کہ یہ صورت اہل کتاب کے طریقہ کے مشابہ ہے۔ ف۔ کیونکہ اہل کتاب کے اندر حافظ اور ذاتی دلچسپی نہیں ہے کہ وہ اپنی مذہبی کتابوں کو زبان کر سکیں اس لئے اپنے وظائف اور اذکار کو اسی طرح ہاتھوں میں لے کر پڑھتے ہیں اور ہمیں یہودیوں کی مشابہت سے صحیح احادیث کے ذریعہ ممانعت کی گئی ہے، اس لئے جس صورت میں شریعت بغیر مشابہت کے ہو اس میں مشابہت مکروہ ہوئی، اس وجہ سے امام شافعیؒ کا یہ فرمانا کہ دیکھ کر پڑھنا صحیح ہے اس دلیل سے ضعیف ہو گیا، لیکن امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جائز نہ ہونے کیلئے جو استدلال کیا گیا ہے خود وہ بھی ضعیف ہے، اس کی دو دلیلیں بیان کی گئی ہیں۔

**ان حمل المصحف والنظر فيه وتقليب الاوراق عمل كثير......الخ**

یہ (۱) ان حمل المصحف الخ کہ قرآن پاک کو اٹھائے رہنا اور اس میں نظر کرنا، اس کے ورقوں کو الٹنا یہ سب مل کر عمل کثیر ہوتا ہے۔ ف۔ پھر بلا ضرورت بھی ہے، لیکن اس علت پر یہ لازم آتا ہے کہ اگر قرآن کریم کو ہاتھ میں اٹھائے نہ رہے بلکہ رحل پر یا کسی اور مناسب اونچی جگہ پر رکھ کر پڑھتا جائے، یا محراب پر لکھا ہوا ہو اسے دیکھ کر پڑھتا رہے تو نماز فاسد نہیں ہونی چاہئے۔ الکافی۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ امامہ بنت ابی العاص کا قصہ جو اوپر بیان کیا گیا ہے صاف اور صحیح طریقہ سے اس تعلیل کو رد کرتا ہے۔ م۔ (۲) دلیل یہ ہے لانه تلقن الخ کہ مصحف کو دیکھ کر پڑھنا اس سے سیکھ لینا ہے، اس لئے تو ایسا ہو گیا جیسے کسی دوسرے آدمی سے نماز میں سیکھتا جائے۔ ف۔ اور ایسا کرنا بالاتفاق مفسد نماز ہے، لہذا مصحف سے استفادہ بھی مفسد ہونا چاہئے، کیونکہ سیکھنا نماز کے اعمال سے نہیں ہے۔

**وعلى هذا لا فرق بين الدحدول والموضوع وعلى الاول يفترقان ......الخ**

اس تعلیل کی بناء پر رحل پر رکھے ہوئے قرآن سے سیکھنے اور ہاتھ میں اٹھائے ہوئے سے پڑھنے میں کچھ فرق نہیں ہے۔ ف۔ کیونکہ دوسرے سے سیکھنا تو دونوں صورتوں میں لازم آتا ہے جبکہ یہی بات فساد کی وجہ ہے وعلی الاول الخ اور پہلی علت کے مطابق رکھے ہوئے قرآن پاک اور اٹھائے ہوئے میں فرق رہ جاتا ہے۔ ف۔ کیونکہ اس میں فساد کی بنیادی وجہ عمل کثیر کا پایا جانا ہے جیسا کہ گذر! مگر انصاف کی بات یہ ہے کہ تعلیل اول کی کوئی اہمیت نہیں ہے کیونکہ اول تو یہ ہے کہ اس کے اندر کے عمل کو کثیر کہنا ہی قابل تامل اور محل نظر ہے، اور امامہؓ کے قصہ کے مخالف ہے۔

دوم یہ ہے کہ امام اعظمؒ کے اصل کے مطابق عمل کثیر عمل قلیل کے درمیان فرق کرنا، اور کسی عمل کو کثیر کہنا خود مصلی کی رائے پر موقوف ہے لہذا حقیقی اور اصل تعلیل دوم ہے کہ دیکھ کر پڑھنے سے نماز کے اندر سیکھنا لازم آتا ہے، اور یہ عمل مفسد ہے اس سے بحث نہیں کہ قرآن پاک کو ہاتھ میں اٹھائے ہوئے ہو یا وہ کسی چیز پر رکھا ہوا ہو یا محراب پر لکھا ہوا ہو، اسی لئے کافی میں لکھا ہوا ہے کہ ہر حال میں مفسد ہے، اور یہی صحیح بھی ہے۔ ھ۔

اگر قرآن حفظ ہو یعنی نماز میں پڑھنے کے لئے آیتیں اور سورتیں یاد ہوں اگر وہ کہیں پر لکھی ہوئی ہوں انہیں صرف دیکھ کر یعنی کتاب اور کاغذ کو ہاتھ میں لئے بغیر نماز میں پڑھتا ہو تو مشائخ نے کہا ہے کہ نماز بالاتفاق فاسد نہ ہوگی، کیونکہ اس صورت میں نہ سیکھنا پایا گیا اور نہ اٹھانا پایا گیا ہے۔التبیین۔

اگر نماز کی حالت میں کسی لکھی ہوئی عبارت کو سمجھا تو یہ سمجھنا دو قسم کا ہوگا، ایک تو یہ کہ وہ لکھا ہوا قرآن ہو اور اسے سمجھا تو اس کے جائز ہونے میں کسی کا کوئی اختلاف نہ ہوگا جیسا کہ ابھی اوپر میں ذکر کیا گیا ہے۔

**ولو نظر الى مكتوب وفهمه فالصحيح انه لا تفسد صلاته بالاجماع، بخلاف ما اذا حلف لا يقرأ كتاب فلان حيث يحنث بالفهم عندمحمدؒ، لان المقصود هنالك الفهم اما فساد الصلاة فبالعمل الكثير ولم يوجد، وان مرّت امرأة من بين يدى المصلى لم يقطع الصلاة لقوله عليه السلام لا يقطع الصلاة مرور شيء.**

ترجمہ:-اور اگر نماز کی حالت میں کچھ لکھا ہوا دیکھا، اور اسے زبان سے پڑھے بغیر سمجھ بھی لیا تو قول صحیح یہ ہے کہ اس سے بالاجماع نماز فاسد نہ ہوگی، بخلاف اس صورت کے جبکہ کسی نے یہ قسم کھائی ہو کہ فلاں کی تحریر کو نہیں پڑھے گا، کہ اس کے صرف سمجھ لینے سے بھی امام محمدؒ کے نزدیک حانث ہو جائے گا، کیونکہ اس تحریر کے پڑھنے سے اصل مراد سمجھنا ہے، زبان کی حرکت ضروری نہیں ہوتی ہے، اور نماز کا فاسد ہونا تو عمل کثیر سے ہوتا ہے اور وہ نہیں پایا گیا ہے، اور اگر کوئی عورت کسی نمازی کے سامنے سے گذری تو اس سے نماز فاسد نہیں ہوگی کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ نماز کو سامنے سے گذرنے والی کوئی چیز بھی توڑ نہیں سکتی ہے۔

## توضیح:-نماز میں دوسری کتاب پر نظر اور اس کا مطلب

## مصلی کے سامنے سے عورت کا گذرنا، حدیث سے دلیل، مترجم کی توضیح

**ولو نظر الى مكتوب وفهمه فالصحيح انه لا تفسد صلاته بالاجماع......الخ**

اور اگر کسی تحریر پر نظر ڈالی۔ف۔جو قرآن کے ماسوا ہو، مثلاً کتاب فقہ وغیرہ ہو، اور اسے سمجھ بھی لیا۔ف۔حالانکہ نماز کی حالت میں یہ فعل ہوا ہے لیکن زبان سے کوئی حرکت نہیں کی۔ع۔تو قول صحیح یہ ہے کہ بالاجماع اس سمجھنے والے کی نماز فاسد نہ ہوگی۔ف۔خواہ وہ تحریر خود بخود سمجھ میں آجائے یا سمجھنے کے ارادہ کرنے سے سمجھے ان دونوں صورتوں میں کوئی فرق نہیں ہے، یہی قول صحیح ہے۔التبیین۔

الحاصل سمجھ میں آجانے کی وجہ سے صاحبینؒ کا آپس میں اختلاف ہے اور وہ یہ ہے ما اذا حلف الخ اس کی صورت یہ ہے کہ کسی نے قسم کھائی کہ میں فلاں شخص کی تحریر نہیں پڑھوں گا۔ف۔مثلاً کوئی شخص کو عادت تھی کہ وہ دوسروں کا خط پڑھ لیا کرتا تھا، اس دن اس نے قسم کھالی کہ اب فلاں شخص کا خط نہیں پڑھوں گا، اس کے بعد اس کے خط کو زبان سے تو نہیں پڑھا مگر آنکھوں سے دیکھ کر سمجھ لیا تو اس کے حکم میں اختلاف ہے۔

**بخلاف ما اذا حلف لا يقرا كتاب فلان حيث يحنث بالفهم عند محمد ......الخ**

چنانچہ امام محمدؒ کے نزدیک اس کے سمجھ لینے پر بھی وہ حانث ہوگا۔ف۔کیونکہ قسم کا مدار عرف پر ہے، اس لئے یہاں حانث ہو جائے گا، کیونکہ اس جگہ خط نہ پڑھنے کا مقصود سمجھنے سے ہے۔ف۔یعنی فلاں کی تحریر سے اس کا راز معلوم نہیں کروں گا، اور جب نظر ڈالنے سے بھی راز معلوم کر لیا تو وہ حانث ہو گیا، اور نماز کے مسئلہ میں فساد اس لئے نہیں ہوا کہ فساد الصلوۃ الخ کہ اس نماز میں فساد عمل کثیر پائے جانے کی وجہ سے ہوتا ہے، اور وہ نہیں پایا گیا۔ف۔کیونکہ مفہوم سمجھ لینا تو عمل خفیف ہے بلکہ یہ تو عمل ظاہری بھی نہیں ہے، بلکہ فساد نماز تو کلام پر ہوا ہے اور یہ کلام نہ ہوا، اور سمجھنے کو بولنے کا حکم نہیں دیا جاتا ہے، چنانچہ اگر کسی

کی بیوی کی پیشانی پر یہ جملہ لکھا ہوا ہو کہ تجھے طلاق ہے، اور شوہر اسے دیکھ کر سمجھ کر خاموش رہا تو طلاق نہ ہو گی اور اگر اسے پڑھ لے بول دے تو طلاق پڑ جائے گی۔ل۔ اگر کسی نے توریت یا زبور یا انجیل سے پڑھا تو بہر حال نماز فاسد ہو گی۔ القاضی خان۔

**وان مرّت امرأة من بين يدی المصلی لم يقطع الصلاة......الخ**

اگر کسی نمازی کے سامنے کوئی عورت گذری تو وہ نماز کو فاسد نہیں کرے گی۔ف۔ یعنی مصلی کے سامنے یا بالکل سترہ نہ ہو یا ہو مگر اس کے نمازی کے درمیان سے کوئی عورت گذری تو عورت جیسی بھی ہو یعنی حائضہ ہو یا نہ ہو مطلقاً کوئی عورت گذرے نماز میں فساد نہ ہو گا، اور کتا و گدھا بھی نماز خراب نہیں کرتا ہے، عامہ فقہاء جمہور علماء سلف و خلف اور ان کے متبعین کا یہی قول ہے، البتہ کچھ علماء کا اس میں اختلاف بھی ہے چنانچہ حضرت انس، مکحول، ابوالاحوص و حسن اور عکرمہؒ سے مروی ہے کہ کتا اور گدھا نمازی کے سامنے سے گذر جائے تو نماز کو توڑ دیتا ہے، اور فقہاء میں سے امام احمدؒ سے مشہور روایت ہے کہ بالکل سیاہ، کالے کتے کا گذرنا بھی نماز کو توڑ دیتا ہے، کتوں کی آنکھیں جیسی بھی ہوں کہ آنکھوں کے غیر الگ سیاہ ہونے کا اعتبار نہیں ہے، ایک روایت میں عورت اور گدھے کے گذرنے کا بھی بیان ہے، کہ نماز کے لئے قاطع ہے، خواہ نماز فرض ہو یا نفل ہو۔ مع۔ مصنفؒ نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے۔

**لقوله عليه السلام لا يقطع الصلاة مرور شیء......الخ**

یعنی کسی چیز کا نمازی کے سامنے سے گذرنا نماز کو نہیں توڑتا ہے۔ف۔ امام نوویؒ نے صحیح مسلم کی شرح میں کہا ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے۔ف۔۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ حدیث حضرت ابو خدریؓ و عبداللہ بن عمرؓ و ابوامامہؓ و انسؓ اور جابرؓ سے ابوداؤد، طبرانی اور دار قطنی نے مختلف روایتیں بیان کی ہیں، ان کی اسنادوں میں کلام ہے، لیکن حضرت انسؓ کی حدیث میں جو دار قطنی کے روایت کی ہے اس کی متعلق ابن الجوزیؒ نے کہا ہے کہ اس کی اسناد میں صخر بن عبداللہ ایک راوی ہیں جن کے بارے میں ابن عدیؒ نے کہا ہے کہ یہ ثقہ لوگوں سے جھوٹی روایتیں بیان کرتے ہیں، اور ان کی مساوی روایتیں بنائی ہوئی ہوتی ہیں، اور منکرات ہیں، اور ابن حبانؒ نے کہا ہے کہ ان سے روایت کرنا حلال نہیں ہے، صاحب التنقیح نے اسے رد کر دیا ہے کہ یہ وہم ہے کیونکہ ان کی اسناد میں جو صخر بن عبداللہ راوی ہیں وہ صخر بن عبداللہ بن حرملہ ہیں جنہوں نے خلیفہ عمر بن عبدالعزیز سے روایت کی ہے، تو اس میں ابن عدی یا ابن حبان کسی نے کلام نہیں کیا ہے، بلکہ ابن حبان نے ان کو ثقات میں لکھا ہے، اور نسائی نے کہا ہے کہ وہ صالح ہیں، اور جن کو ابن عدی و ابن حبان نے ضعیف کہا ہے وہ تو صخر بن عبداللہ الکوفی ہیں جن کو حاجی کہا کرتے تھے اور صخر بن عبداللہ یعنی ابن حرملہ سے پیچھے پیدا ہوئے، اور انہوں نے مالک بن انس ولیث بن سعد وغیرہ سے روایتیں بیان کی ہیں۔

حاصل یہ ہوا کہ اسناد میں صخر بن عبداللہ عن عمر بن عبدالعزیز عن انس بن مالک ہے کہ رسول اللہ ﷺ لوگوں کو نماز پڑھاتے تھے، ان کے سامنے سے ایک گدھا گذرا تو عیاش بن ابی ربیعہ نے کہا سبحان اللہ، جب رسول اللہ ﷺ نے سلام پھیرا تو فرمایا کہ تسبیح پڑھنے والا کون تھا، تو عیاش بن ابی ربیعہؓ نے کہا کہ یا رسول اللہ! میں تھا کیونکہ میں نے سنا تھا کہ گدھا نماز کو توڑ ڈالتا ہے، رسول اللہ ﷺ نے فرمایا لایقطع الصلوة شئی، نماز کو کوئی چیز قطع نہیں کرتی ہے۔

الحاصل اس اسناد سے ظاہر ہے کہ صخر بن عبداللہ بن حرملہ راوی ہیں جو ثقہ ہیں اور ان کا زمانہ عمر بن عبدالعزیز کا زمانہ ہے، اور صخر بن عبداللہ کوفی جو حاجی سے مشہور تھے نہیں ہیں، جن کا زمانہ بعد کا ہے، یہاں تک کہ انہوں نے امام مالکؒ وغیرہ سے روایت کی ہے، ابن الہمامؒ نے رکھا ہے کہ ظاہر ہوتا ہے کہ حدیث مذکور حسن کے درجہ سے نیچے کی نہیں ہے۔

پھر میں کہتا ہوں کہ اس حدیث سے استدلال کی وجہ یہ ہے کہ جب کوئی چیز نماز کو قطع نہیں کرتی ہے تو عورت اور کتا اور گدھا بھی قاطع نہ ہو گا، جبکہ سامنے سے گذر جائے، لیکن اس میں اعتراض دو وجہوں سے ہوتا ہے، پہلی وجہ وہی ہے جو ابن الہمامؒ

نے بیان کی ہے کہ یہ حدیث اس حدیث کا مقابلہ نہیں کر سکتی ہے جس میں ان چیزوں سے نماز قطع کرنے کی روایت ہے۔

میں کہتا ہوں کہ حضرت ابوذرؓ کی وہ حدیث جس میں یہ بیان کیا ہے کہ رسول اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ مرد کی نماز کو عورت، گدھا اور کتا قطع کر دیتے ہیں جبکہ اس کے سامنے کجاوہ کے پچھلے حصہ کے برابر کوئی چیز نہ ہو، اور آخر میں ہے کہ سیاہ کتا شیطان ہے، مسلم نے اس کی روایت کی ہے، اور حضرت ابو ہریرۃؓ سے مرفوع حدیث ہے کہ نماز کو عورت، کتا اور گدھا قطع کرتے ہیں، اس کی روایت بھی مسلمؒ ہی نے کی ہے، اور ابن عباسؓ کی حدیث ہے کہ نماز کو حائضہ عورت اور کتا قطع کرتے ہیں، اس کی روایت ابو داؤد، نسائی اور ابن ماجہ نے کی ہے جیسا کہ عینی میں ہے۔

الحاصل نماز کو قطع کرنے والے عورت کتا اور گدھا ہیں، اور اس کا ثبوت مسلم کی صحیح حدیث سے ہے، اور ان سے قطع نہ ہونا ایسی روایت سے ثابت ہے جس کے ثبوت ہی میں تامل ہے، اس لئے ان دونوں کے درمیان تعارض نہیں ہو سکتا ہے، تعارض کے لئے دونوں کے درمیان مساوات اور برابری شرط ہے، اس کے علاوہ نماز کو قطع کرنے والی حدیث اپنے مفہوم میں بالکل واضح غیر مشتبہ ہے، اور قطع نہ کرنے والی اپنے مفہوم میں ناطق نہیں ہے بلکہ قطع کا مفہوم ہے، دوسری وجہ اس کی دلیل کو تسلیم کر لینے کی صورت میں ہم کہتے ہیں کہ لا يقطع الصلوة مرور شئي، عام ہے تو اس سے یہ تین چیزیں خاص کر لی گئی ہیں، جو ابوذر اور ابو ہریرۃؓ کی حدیثوں میں بالکل واضح ہو کر ثابت ہوئی ہیں، جن کا ماحصل یہ ہوگا نماز کے سامنے سے کسی چیز کے گذرنے سے بھی نماز قطع نہیں سوائے ان تین چیزوں کے، اس طرح دونوں حدیثوں پر عمل ہو جائے گا، البتہ تحقیقی جواب یہ ہے کہ صحیح مسلم کی دوسری حدیث جو ابوذرؓ اور حضرت ابو ہریرۃؓ کی حدیث سے بھی زیادہ صحیح اور زیادہ قوی ہے وہ حضرت ام المومنین عائشہ صدیقہؓ کی یہ ہے کہ انہوں نے فرمایا ہے کہ رسول اللہ علیہ نماز پڑھتے ہوتے اور میں آپ کے سامنے چوڑائی میں لیٹی ہوتی جیسے کہ جنازہ رکھا جاتا ہے، اس کی روایت بخاری اور مسلم دونوں نے کی ہے، صحیحین کی ایک اور روایت میں ہے کہ میرے پاؤں آپ کے سجدہ گاہ پر ہوتے، جب آپ سجدہ کرتے تو میرے پیر کو دبا کر اشارہ فرماتے تو میں اپنے پاؤں کھینچ لیتی، پھر آپ کھڑے ہوتے تو میں اپنے پاؤں پھیلا دیتی، اس زمانہ میں گھروں میں چراغ نہ تھے، ایک اور روایت میں ہے کہ حضرت ام المومنینؓ نے اکثر اوقات اپنے حائضہ ہونے کی حالت میں بھی ایسی طرح بیان فرمایا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ یہ حدیث صحیحین وغیرہما میں بہت سے سندوں سے مروی ہے، اس طرح یہ زیادہ اصح اور اقویٰ ثابت ہے، اور اس سے بالکل صاف صاف یہ معلوم ہوا ہے کہ عورت قاطع نماز نہیں ہے برخلاف حضرت ابوذر اور ابو ہریرۃؓ کی حدیث کہ وہاں قاطع کے معنی میں تاویل بھی ہو سکتی ہے، کہ قاطع نماز سے قاطع خشوع نماز ہے یعنی ان چیزوں کی وجہ سے نماز میں خشوع ختم ہو جاتا ہے، چنانچہ عورت کے بارے میں یہ بات ظاہر میں مفہوم ہوتی ہے کہ جب عورت نمازی کے سامنے سے گذرتی ہے تو اس کا دل منتشر ہو جاتا ہے، اور اس میں بھید شیطان کا ہے۔ واللہ اعلم۔

صحیح حدیث میں آیا ہے کہ جب عورت چلتی ہے تو شیاطین اس کی بناؤ سنگار اور تزئین کرتے چلتے ہیں، کچھ اور تفصیل کے ساتھ جو اصل حدیث میں متعدد روایات سے ثابت ہے، اس میں غور کرنے سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ جماعت کے سامنے عورت یا منفرد کے سامنے اجنبیہ عورت گذرنے میں منفرد کے سامنے اس کی منکوحہ زوجہ کے گذرنے میں کتنا فرق ہے، پھر گدھے کے واسطے بھی شیطان کا ثبوت ہے، اسی طرح کالے بھجنگ کتے کے بارے میں خود اسی حدیث میں مذکور ہے کہ وہ شیطان ہے، اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ فی الحقیقت خود وہی شیطان ہے بلکہ اس سے مراد شیطان ظہور ہے، اور ممکن ہے کہ اس سے موذی اور مکروہ صورت مراد ہو، جیسا کہ عورت میں جبکہ بنی سجی ہو ظہور شہوت ہے، مذکورہ بیان سمجھ لینے کے بعد عاقل شخص کے لئے یہ جاننا بھی آسان ہے کہ نماز کی سیدھی راہ صراط مستقیم پر درحقیقت شیطان کے لئے گذرنا محال ہے البتہ اس کا فریب اور جال مصلی کے خشوع خضوع کی رہزنی اور ڈکیتی کر سکتا ہے جو وسوسہ وغیرہ کی شکل میں ہو، ان اسباب رہزنی میں ان چیزوں کا گذر بھی بشرطیکہ

نمازی کے سامنے سے سترہ کے اندر ہو، سترہ نہ ہو تو قبلہ کی طرف ہو۔

عینیؒ نے لکھا ہے کہ شیخ نوویؒ نے خلاصہ میں کہا ہے کہ جمہور علماء نے حضرات ابوذرؓ اور ابو ہریرہؓ کی حدیثوں میں قاطع نماز کو قاطع خشوع پر محمول کیا ہے، یعنی ان چیزوں کے گذرنے سے نماز کے اندر کا خشوع ختم ہو جاتا ہے، اگر کوئی یہ کہے کہ یہ تو صرف عورت کے بارے میں ثابت ہوا، تو جواب دیا گیا ہے کہ نہیں بلکہ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث میں ہے کہ حجۃ الوداع میں منیٰ کے مقام میں آپ جماعت سے نماز پڑھ رہے تھے اور ابن عباسؓ نے صفوں کے سامنے سے اپنا گدھا چھوڑ دیا، اور کچھ پرواہ نہیں کی، ابن الجوزیؒ نے کہا ہے کہ چونکہ عورت اور گدھے کے بارے میں یہ ثبوت ہے اسی لئے امام احمدؒ نے ان دونوں کے قاطع ہونے کے بارے میں تردد کیا ہے، البتہ سیاہ کتے بارے میں قاطع صلوۃ ہونے کا قطعی حکم لگایا ہے، کیونکہ اس میں دوسرے کسی احتمال اور خلاف کا ثبوت نہیں ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ قطع کرنے والے کی حیثیت سے تین چیزوں کا ذکر ہوا ہے پھر ان میں سے دو یعنی عورت اور گدھے کے بارے میں قطع صلوٰۃ کے معنی قاطع خشوع کا ثبوت ہوا تو سیاہ کتے کے بارے میں اسی قطع کے معنی صلوٰۃ کیوں کر ہوں گے، کیونکہ ایک ہی لفظ سے دو مخالف مطلب مراد ایک ہی جملہ میں جائز نہیں ہے، جیسا کہ اصول کے بیان میں ہم نے اس کو اچھی طرح ثابت کر دیا ہے، پس جب اس حدیث میں قطع کے معنی نماز کے خشوع کا قطع لیا گیا تو یہی معنی عورت، گدھا اور کتا سب کے بارے میں ایک ہی مراد ہوگی اور کوئی بھی تحریمہ نماز کے لئے قاطع نہ ہوگا۔

خلاصہ بحث یہ ہوا کہ ساری حدیثیں اور آثار اس بات پر متفق ہیں کہ ایسا نمازی جس کے سامنے سترہ نہ ہو اس کے سامنے سے عورت و گدھا اور کتا کے گذرنے سے نماز کا خشوع قطع ہوتا ہے لیکن نماز کا تحریمہ کسی بھی چیز کے گذرنے سے نہیں ٹوٹتا ہے۔

**الا ان المار آثم لقوله عليه السلام: لو علم المارّ بين يدى المصلي ماذا عليه من الوزر لوقف أربعين، وإنما يأثم اذا مر فى موضع سجوده على ما قيل، ولا يكون بينهما حائل ويحاذى اعضاء المار اعضائه لو كان يصلي على الدكان.**

ترجمہ:- البتہ گذرنے والا خود گنہگار ہوگا کیونکہ رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے کہ اگر نمازی کے سامنے سے گذرنے والا شخص اس گناہ کو جان لے جو گذرنے کی وجہ سے اسے ہوگا تو وہ چالیس تک کھڑا رہ جائے گا، اور وہ اسی صورت میں گنہگار ہوگا جبکہ اس کی سجدہ گاہ کے اندر سے گذرا ہو، جیسا کہ کہا گیا ہے، اور نمازی اور گذرنے والے کے درمیان کچھ حائل نہ ہو، اور اگر نمازی کسی اونچی جگہ پر ہو تو گذرنے والے کے اعضاء بدن اس کے اعضاء کے مقابل ہوئے ہوں۔

## توضیح:- نمازی کے آگے گذرنا، حدیث سے دلیل
## گذرنے کی حد، چبوترہ پر نماز، اور آگے سے گذرنے والا

**الا ان المار آثم لقوله عليه السلام: لو علم المارّ بين يدى المصلي ماذا عليه من الوزر......الخ**

لیکن گذرنے والا گنہگار ہوگا۔ف۔ یعنی عورت وغیرہ کسی چیز کے بھی گذرنے سے نماز ٹوٹتی نہیں تو اس کا یہ مطلب نہ ہوگا کہ گذرنے والے کو اختیار ہے کہ جس طرح چاہے آمد ورفت کرے بلکہ گذرنے والے کو یہ جائز نہ ہوگا کہ نمازی کے سامنے سے گذرے جبکہ سترہ نہ ہو، اور اگر سترہ ہو تو جہاں تک ہے اس کے اندر سے گذرے ورنہ حرام کا مرتکب ہوگا خواہ وہ عورت ہو یا مرد کیونکہ اگرچہ مرد کے گذرنے سے خشوع ختم نہ ہوگا پھر بھی نمازی کے آگے آنے سے وہ عاصی اور گنہگار ہوگا۔

**لقوله عليه السلام: لو علم المار بين يدى المصلي ماذا عليه من الوزر لوقف أربعين...... الخ**

رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ اگر نمازی کے سامنے سے گذرنے والا جانتا کہ اس کی وجہ سے اسے کتنا گناہ ہوگا تو وہ چالیس تک کھڑا رہ جاتا۔ف۔ یعنی وہاں سے نہ گذرتا اور مسلسل چالیس اس پر کھڑا رہنا بھی آسان معلوم ہوتا، اس حدیث کے راوی ابوالنصر نے اخیر میں عذر پیش کیا ہے مجھے یہ بات یاد نہیں رہی کہ چالیس کے بعد کیا فرمایا، دن مہینے یا سال، یہ حدیث صحیحین میں ہے، اور بزارؒ کی روایت میں چالیس خریف کا ذکر ہے۔ واللہ اعلم. لیکن ابن الہمامؒ نے اس بات کی تائید کی ہے۔م۔

**وإنما يأثم اذا مر في موضع سجوده على ما قيل......الخ**

گذرنے والا اسی صورت میں گنہگار ہوگا جبکہ یہ بات یقینی طور سے معلوم ہو جائے کہ یہ گذرنے والا سجدہ گاہ سے اسی طرح سے گذرے گا جو بیان کیا گیا ہے۔ف۔ یعنی اس جگہ سے جس کے اندر سے گذرنا حرام ہے، اور اس کی حد ہے نمازی کے قدم سے اس کے سجدہ کی جگہ تک یہی اصح قول ہے۔ التبیین۔ اسی قول کو شمس الائمہ سرخسی اور شیخ الاسلام نے پسند کیا ہے، اور اسی پر قاضی خان کو بھی اعتماد ہے۔ع۔ یہی قول کافی۔ خزانہ اور ظہیریہ میں بھی ہے۔م۔

لیکن ہمارے مشائخ نے اس کی حد یہ بتائی ہے کہ جب مصلی اپنی نظر سجدہ کی جگہ پر رکھ کر پڑھ رہا ہو اس وقت گذرنے والے پر اس کی نظر نہ پڑ رہی ہو۔ الخلاصہ۔ یعنی اس کی حد سجدہ کی جگہ سے بھی اتنی آگے ہے کہ وہاں تک سجدہ کی حالت میں نظر رکھنے پر بھی نظر آتا ہو، اور جہاں سے نظر آتا ہو وہاں گذرنا مکروہ نہیں ہے۔م۔ یہی قول فخر الاسلام کا ہے۔ع۔ اور یہی صحیح ہے۔ الخلاصہ۔ اور یہی اصح ہے۔ البدائع۔ اور یہی اشبہ بالصواب ہے۔ النہایہ۔ غالباً مصنفؒ نے بھی اسی طرف لفظ قیل سے اشارہ کیا ہے، اور عنقریب واضح ہوگا۔م۔

**ولا يكون بينهما حائل ويحاذى اعضاء المار اعضائه لو كان يصلي على الدكان......الخ**

اور دوسری بات یہ ہے کہ دونوں کے درمیان کوئی چیز حائل نہ ہو، جیسے ستون یا دیوار یا سترہ یا آدمی کی پیٹھ وغیرہ۔ع۔م۔ یہانتک کہ اگر چھوٹی مسجد میں بھی کوئی چیز ہو تو بھی گذرنا مکروہ نہ ہوگا۔ الکافی۔ ویحاذی الخ اور اگر نمازی چبوترہ پر نماز پڑھتا ہو تو گذرنے والے کے اعضا نمازی کے اعضاء بدن کے مقابل ہوتے ہوں۔ف۔ یعنی نمازی بلندی پر ہو لیکن قدم آدم نہ ہو، اسی لئے اگر اتنی بلندی پر ہو کہ گذرنے والے کے اعضاء بدن نمازی کے اعضاء کے برابر ہوں تو سامنے سے گذرنے والا گنہگار ہوگا، چبوترہ اور چھوٹی مسجد میں سجدہ گاہ کا اعتبار نہ ہوگا، کیونکہ چھوٹی مسجد ایک ہی جگہ کے حکم میں ہے، اور اگر بڑی مسجد یا میدان ہو تو اس میں سجدہ گاہ اور نظر آنے کی جگہ تک دونوں قول بیان کئے گئے ہیں، اور جب نمازی نے اونچائی پر نماز پڑھی تو جو شخص چبوترہ کے نیچے سے گذرے گا وہ بلاشبہ اس کی سجدہ گاہ پر حقیقت میں نہیں گذرے گا اس لئے پہلی روایت کے مطابق اسے گنہگار نہیں ہونا چاہئے اور دوسری روایت کے مطابق اگر ایسی جگہ سے گذرا کہ نمازی کے سجدہ کی جگہ پر نظر رکھنے کی حالت میں اس پر نظر پڑتی ہے تو دیکھا جائے گا کہ اگر گذرنے والے کے کچھ اعضاء نمازی کے کچھ اعضاء کے مقابل ہوتے ہیں تو وہ گنہگار ہوگا، ورنہ نہیں۔ مختصر من الصدر۔ اس سے معلوم ہوا کہ چبوترہ اگر اتنا اونچا ہو کہ گذرنے والے کا کوئی عضو نمازی کے مقابل نہ ہو تو کچھ گناہ نہ ہوگا۔ العینی۔ التمر تاشی اور نہایہ۔ چھوٹی مسجد ایسی مسجد ہے جو چالیس ذراع سے کم ہو، اور یہی مذہب مختار ہے۔ع۔

**وينبغي لمن يصلي في الصحراء أن يتخذ أمامه سترة لقوله عليه السلام : اذا صلى احدكم في الصحراء فليجعل بين يديه سترة ومقدارها ذراع فصاعدا لقوله عليه السلام: أيعجز أحدكم إذا صلى في الصحراء أن يكون أمامه مثل مؤخرة الرحل، وقيل ينبغي أن يكون في غلظ الاصبع لأن ما دونه لا يبدو للناظرين من بعيد، فلا يحصل المقصود.**

ترجمہ:۔ اور جو شخص میدان میں نماز پڑھ رہا ہو، اس کے لئے مناسب ہے کہ اپنے سامنے کوئی سترہ بنالے، رسول اللہ ﷺ

کے اس فرمان کی وجہ سے کہ جب تم میں سے کوئی میدان میں نماز پڑھائے، تو اسے چاہئے کہ اپنے سامنے سترہ بنالے، ایسا سترہ جس کی مقدار ایک ذراع یا اس سے زیادہ ہو، رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ تم میں سے کوئی میدان میں نماز پڑھ رہا ہو کیا وہ اس سے بھی عاجز ہوگا کہ اس کے سامنے کجاوہ کے پچھلے حصہ کے مثل ہو، اور کہا گیا ہے کہ وہ سترہ موٹاپا میں انگلی کی موٹائی کے برابر ہو، کیونکہ اس سے کم ہونے سے دور سے دیکھنے والے کو نظر نہیں آئے گا لہذا جو اصل مقصود ہے وہ حاصل نہ ہوگا۔

## توضیح۔ سترہ، حدیث سے دلیل۔ مترجم کی توضیح

**وينبغي لمن يصلي في الصحراء أن يتخذ أمامه سترة لقوله عليه السلام : اذا صلى احدكم......الخ**

اور جو شخص میدان میں نماز پڑھتا ہو اس کے لئے مناسب ہے کہ اپنے آگے سترہ بنالے۔ف۔ مناسب کے معنی یہ ہے کہ مندوب ہے۔ البدائع۔ اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ مستحب ہے۔ع۔ لقوله عليه السلام الخ کیونکہ حدیث یہ ہے کہ جب کوئی تم میں سے میدان میں نماز پڑھے تو اپنے سامنے سترہ بنالے۔ف۔ یہ الفاظ تو غریب ہیں۔ لیکن یہ حکم حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث میں اس طرح ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جب تم میں سے کوئی نماز پڑھے تو سترہ کی جانب پڑھے اور کسی کو اپنے سامنے گذرنے نہ دے پھر بھی اگر وہ نہ مانے تو اس سے قتال کرے کیونکہ اس کے ساتھ شیطان ہے، ابن حاکم اور حاکم نے اس کی روایت کی ہے، اور اسی جیسی حدیث حضرت ابوسعید خدریؓ سے مرفوعا مروی ہے، ابوداؤد نسائی اور ابن ماجہ نے اس کی روایت کی ہے۔ مع۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ حدیث کے حکم کو استحباب پر محمول کیا، لیکن جب بغیر سترہ کے عام گذرگاہ پر کوئی نماز پڑھے گا تو یقیناً وہ گنہگار ہوگا کیونکہ یہ خود اس کا ذمہ دار ہوگا اور اس کی سند بھی یقیناً یہی حدیث ہوگی۔ لہذا تحقیقی بات یہ ہوگی کہ حدیث کے حکم کی وجہ سے سترہ کھڑا کرنا واجب ہوگا، لیکن جس جگہ لوگوں کے گذرنے کا صرف احتمال ہو وہاں سترہ مستحب ہوگا اس قاعدہ کی وجہ سے کہ **رفع الحكم يرفع العلة**، یعنی علت کے ختم ہو جانے سے حکم بھی ختم ہو جاتا ہے۔

چنانچہ مصنفؒ کی بعد میں آنے والی عبارت **لا باس بترك السترة الخ** سے اسی کی تائید ہوتی ہے، اور واجب تو ہونا ہی چاہئے کیونکہ ایسی جگہوں میں گذرنے کو حرام یا مکروہ تحریمی قرار دیا گیا ہے۔م۔ **ومقدار ها الخ** اور سترہ کی مقدار کم از کم ایک ذراع اور اس سے زیادہ جتنی بھی ہو، **لقوله عليه السلام** رسول اللہ ﷺ کی اس فرمان کی وجہ سے کہ اگر تم میں سے کوئی میدان میں نماز پڑھ رہا ہو کیا وہ اس بات سے عاجز ہو جائے گا کہ اس کے سامنے کجادہ کے پچھلے حصہ کے برابر ہو۔ف۔ موخرہ سے مراد وہ لکڑی ہے جو کجاوہ کے پیچھے بیٹھنے والے کے سر کے برابر ہوتی ہے، یہ الفاظ غریب ہیں، بلکہ رسول اللہ ﷺ سے روایت ہے کہ جب تم نے اپنے سامنے مؤخرۃ الرحل کے مثل کر لیا تو پھر تمہارے سامنے کسی کے گذرنے سے بھی کوئی نقصان نہ ہوگا، مسلم نے حضرت طلحہؓ سے اس کی مرفوعا روایت کی ہے، اسی جیسی ابوذرؓ سے بھی ہے، اور صحیح مسلم میں حضرت ام المومنین عائشہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے نمازی کے سترہ کے متعلق دریافت کیا گیا تو آپ نے مثل موخرۃ الرحل فرمایا، جیسا کہ عینی میں ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اس حدیث میں مثل موخرۃ الرحل سے مراد اتنی اونچی چیز ہے جو بیٹھنے والے کے سر کے برابر ہو، یہ ایک ذراع سے زیادہ ہوگی، مبسوط میں حضرت ابن مسعودؓ کا قول ذکر کیا ہے کہ تیر کا سترہ ہونا کافی ہے، ذخیرہ میں کہا ہے کہ تیر کی لانبائی ایک ذراع اور موٹائی انگلی کے برابر ہوتی ہے، اسی لئے مصنفؒ نے کہا **وقيل وينبغي الخ** اور کہا گیا ہے کہ موٹائی میں ایک انگلی کے برابر ہونا چاہئے، کیونکہ اس سے کم موٹائی تو دور سے دیکھنے والوں کو نظر نہیں آئے گی، اور مقصود حاصل نہ ہوگا: ف۔ شیخ الاسلامؒ نے شرح مبسوط میں اس حدیث عنزہ سے یہ استدلال کیا ہے جس کا بیان عنقریب آئے گا عنزۃ کی لانبائی ایک ذراع

اور موٹائی ایک انگلی کے برابر ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ عنزہ عصاء (ہاتھ کا ڈنڈا) ہوتا ہے جس کے نیچے کی طرف نوک دار پھل برچھی لگی رہتی ہے، اور قرینہ سے یہ بات بعید ہے کہ وہ ایک ذراع کے برابر ہو اگرچہ موٹائی میں ایک انگلی کے برابر ہونے کا احتمال ہے، اس لئے مؤخرۃ الرحل کا اندازہ بہتر ہے، اور ایک آدمی کے بیٹھے ہونے کے برابر اونچائی ہے، لیکن بخاریؒ نے تاریخ میں حضرت ابن عمرؓ سے مرفوع روایت کی ہے کہ آدمی نماز میں سترہ ضرور قائم کرے اگرچہ تیر کے ساتھ ہو، یہ ذراع کے قول کے لئے مفید ہے۔ واللہ اعلم۔ م۔

اگر آدمی قبلہ رو بیٹھا ہوا سے سترہ کر لینا جائز ہے، اور کھڑا ہو تو اس میں اختلاف ہے، اگر سواری کے پایہ ہی کو سترہ بنالیا جائے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے، شیخ الاسلامؒ نے کہا ہے کہ اگر اپنی قبا یا ترکش کو سامنے رکھ کر سترہ بنالیا جو ایک ذراع کے برابر اونچا ہو تو بلا اختلاف جائز ہے، اور اگر ایک ذراع سے کم ہو تو اس میں مشائخ کا اختلاف ہے، غریب الروایہ ابو جعفرؒ میں ہے کہ بڑا دریا مثل راستہ کے سترہ نہیں ہے جیسے بڑا حوض، مختصر البحر المحیط میں ایسا ہی ہے، اونچی ٹوپی، گاؤ تکیہ اور بستر کا سترہ جائز ہے، اور قنیہ میں پاک جانور کا سترہ جائز ہے بخلاف خچر و گدھے کے، مرد کی پیٹھ کا سترہ جائز اور منہ کا سترہ منع ہے، لیکن پہلو کو سترہ بنانے میں تردد ہے، اور عورت، یا گل کو سترہ بنانا ممنوع ہے، اور سوئے ہوئے مرد کے ساتھ سترہ بنانے میں اختلاف ہے۔ مع۔

**ويقرب من السترة لقوله عليه السلام: من صلى الى سترة فليدن منها، ويجعل السترة على حاجبه الايمن او على الايسر، به ورد الاثر، ولا بأس بترك السترة اذا امن المرور، ولم يواجه الطريق، وسترة الامام سترة للقوم، لانه عليه السلام صلى ببطحاء مكة الى عنزة، ولم يكن للقوم سترة، ويعتبر الغرز دون الالقاء والخط، لان المقصود لايحصل به.**

ترجمہ:- اور سترہ سے قریب ہو جائے کیونکہ رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے جو سترہ کی طرف نماز پڑھے وہ اس کے قریب ہو جائے، اور سترہ کو اپنے دائیں اور بائیں کسی ایک کے سامنے کرے، اسی کے ساتھ اثر وارد ہوا ہے، اور اس صورت میں سترہ چھوڑ دینے میں بھی کوئی حرج نہیں ہے جبکہ لوگوں کے گذرنے سے اطمینان رہے، اور اس کے سامنے بھی نہ ہو، اور امام کا سترہ مقتدی کا بھی سترہ ہو جاتا ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے بطحاء مکہ میں عنزہ کی طرف منہ کر کے نماز پڑھی ہے، اور اس وقت قوم کے لئے کوئی سترہ نہ تھا، اور سترہ کے گڑے ہونے کا اعتبار ہوگا اس کے ڈالنے کا اعتبار نہ ہوگا یا کسی لکیر کھینچنے کا اعتبار نہ ہوگا کیونکہ ان چیزوں سے مقصود حاصل نہیں ہوتا ہے۔

### توضیح:- سترہ سے قریب اور سامنے ہونا، امام کا سترہ ہی مقتدی کے لئے سترہ ہوتا ہے، سترہ کو گاڑنا

**ويقرب من السترة لقوله عليه السلام: من صلى الى سترة فليدن منها......الخ**

اور سترہ کے نزدیک رہے، کیونکہ حدیث میں ہے کہ جو کوئی سترہ کی طرف نماز پڑھے تو اس سے قریب رہے۔ ف۔ تاکہ شیطان اس کے اور سترہ کے درمیان سے نہ گذرے یہ روایت بزار نے جبیر بن مطعمؓ سے مرفوعاً بیان کی ہے، اور کہا ہے کہ یہ روایت بخاری اور مسلم کی شرط کے مطابق ہے، اور طبرانی نے بھی اس کی روایت کی ہے، اور اسی جیسی سہل بن ابی حثمہ کی حدیث بھی ہے، جسے ابوداؤد، نسائی، ابن حبان اور حاکم نے بیان کیا ہے، اور حدیث ابوسعیدؓ سے منقول ہے، جس کی روایت ابن حبان نے کی ہے، اور سہل بن سعدؓ کی بھی ہے جسے طبرانی نے بیان کیا ہے، اور بریرہؓ کی بھی حدیث ہے جس کی روایت بزار نے کی ہے۔ مع۔

**ويجعل السترة على حاجبه الايمن او على الايسر، به ورد الاثر......الخ**

اور سترہ کو اپنے دائیں یا بائیں بھوں کے مقابل رکھے۔ ف۔ یعنی دونوں آنکھوں کے درمیان نہ رکھے۔ ع۔ اسی کیساتھ اثر وارد

ہوا ہے۔ف۔ اثر یعنی حدیث ہے، جیسا کہ اسے ابوداؤد، احمد، طبرانی اور ابن عدی نے حضرت مقداد بن الاسودؓ سے بیان کیا ہے، لیکن اس کی اسناد میں کلام ہے، جیسا کہ عینیؒ میں ہے، اور ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ ایسے موقع پر ہمارے لئے ایسی اسناد بھی کافی ہے، ولاباس الخ اور ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ف۔ اس جملہ سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ سترہ رکھنے کی علت گذرنے والے کا یقینی طور سے گذرنا ہی نہیں ہے بلکہ درمیانی درجہ کا ہو کہ گذرنے کا احتمال رکھتا ہو، اسی لئے جہاں غالب گمان یہ ہو کہ اس جگہ کوئی نہیں گذرے گا وہاں سترہ چھوڑ دینے میں بھی کوئی گناہ کی بات نہیں ہے، اور اس سے اس بات کا بھی فائدہ ہوتا ہے کہ اطمینان کی صورت میں سترہ رکھنا مستحب ہے، تبیین الحقائق میں کہا ہے کہ دائیں بھوں کے مقابل سترہ رکھنا افضل ہے، اور عینیؒ نے بھی یہی ذکر کیا ہے، لیکن ابن السکنؒ کی روایت میں صرف دائیں بائیں بھوں کے مقابل رکھنے کا ذکر ہے، لہٰذا افضلیت کے دعویٰ میں تامل ہے۔م۔

**وسترة الامام سترة للقوم، لانه عليه السلام صلى ببطحاء مكة الى عنزة......الخ**

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ف۔ اس حدیث کی روایت بخاری اور مسلم نے ابوجحیفہ سے کی ہے، پھر فرض نماز سے فارغ ہو کر جب لوگ اپنی نمازوں میں نوافل اور سنن میں مشغول ہوں گے تو ظاہر ہے کہ اس وقت امام کا سترہ لوگوں کے لئے کافی نہ ہوگا، لیکن میں نے جزئیہ کہیں دیکھا نہیں ہے۔م۔

**ويعتبر الغرز دون الالقاء والخط، لان المقصود لايحصل به......الخ**

سترہ رکھتے وقت اس کے گاڑ دینے کا اعتبار ہوتا ہے اس کے ڈال دینے یا لکیر کھینچ دینے کا اعتبار نہیں ہوتا ہے۔ف۔ یعنی امام ہو یا تنہا ہو سترہ اس طرح بنائے کہ اسے کھڑا گاڑ دے، اور زمین پر ڈال نہ دے کہ کھڑا ہونے کا ہی اعتبار ہوتا ہے ڈال دینے کا اعتبار نہیں ہوتا ہے، اور اگر کوئی سترہ بنا کر گاڑ دینے کے لائق نہ ہو تو سامنے صرف لکیر کھینچ دینے کا اعتبار نہیں ہوتا ہے، لان المقصود الخ کیونکہ اس سے مقصود حاصل نہ ہوگا۔ف۔ سترہ کو زمین میں توڑ الدینے یا ایک لکیر کھینچ دینے کا اعتبار نہیں ہوتا ہے، کیونکہ سترہ کا مقصود تو یہ ہے کہ گذرنے والا اسے دیکھ کر باہر سے گذرے اندر نہ آئے۔

اس جگہ دو مسئلے ذکر کئے گئے ہیں (ا) یہ لکڑی کا ڈال دینا کافی نہیں ہے۔ الکافی نے اسی کو اختیار کیا ہے، اور اسی قول کو قاضی خان وغیرہ نے صحیح کہا ہے۔ البحر۔ اور یہی اصح ہے۔ الخلاصہ۔ اور یہی قول مختار ہے۔ الواقعات والقنیہ، شیخ الاسلامؒ نے مبسوط میں سترہ کو طول میں یعنی مغرب کی طرف لانبائی میں ڈالدینے کا اعتبار کیا ہے۔ع۔ التبیین۔ خط کھینچنے کے مسئلہ میں امام اعظمؒ سے دو روایتیں مروی ہیں، لیکن عامہ مشائخ کے نزدیک خط کا کوئی اعتبار نہیں ہے، مرغینانیؒ نے کہا ہے کہ یہی صحیح ہے، واقعات میں بھی یہی ہے، مصنفؒ نے بھی اسی قول کو قبول کیا ہے۔ھ۔ع۔

اور ایک جماعت کے نزدیک لکیر خواہ لانبائی میں ہو یا محراب کی شکل کا ہو معتبر ہے، جیسا کہ ابوداؤدؒ نے دوسرے علماء سے نقل کیا ہے، ابوہریرہؓ سے مروی حدیث کی وجہ سے جسے ابوداؤد، ابن ماجہ اور ابن ابی شیبہؒ نے بیان کیا ہے، اور ہم نے بھی ینبغی لمن یصلی کے ماتحت اسے ذکر کر دیا ہے، اور ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ یہی سنت اتباع کے لئے زیادہ لائق بتایا ہے، لیکن عینیؒ نے عبدالحقؒ سے اسے ضعیف اور ابن حزم سے اسی کے متعلق ثابت نہ ہونے کا قول بھی ذکر کیا ہے، اور شاید ابن الہمامؒ نے اس دعویٰ کو تسلیم ہی نہیں کیا ہے، اور کہا ہے کہ سترہ کا اصل مقصود تو منتشر خیالات کو روکنا ہوتا ہے، باوجودیکہ خط بھی نظر آرہا ہو، میں مترجم کہتا ہوں کہ جیسا کہ شیخ الاسلام خواہر زادہؒ نے کہا ہے کہ وہ سترہ جو پڑا ہوا ہو وہ بھی نظر آہی جاتا ہے، اس لئے اگر کسی کا جی چاہے تو اس قول کو قبول کر سکتا ہے۔م۔

**ويدرأ المار اذا لم يكن بين يديه سترة، او مر بينه و بين السترة، لقوله عليه السلام: فادروا ما استطعتم، ويدرأ بالاشارة كما فعل رسول الله ﷺ بولدى ام سلمةؓ، اويدفع بالتسبيح لما روينا من قبل، ويكره الجمع**

**بينهما لان باحدهما كفاية.**

ترجمہ:-اور جب مصلی کے سامنے سترہ نہ ہو تو سامنے سے گذرنے والے کو دفع کرے یا یہ کہ گذرنے والا اس نمازی اور اس کے درمیان سے گذر رہا ہو، رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ جہاں تک ہو سکے تم اس کو دفع کرو، اور دفع کرے اشارہ سے جیسا کہ رسول اللہ ﷺ نے ام المومنین ام سلمہؓ کے دونوں فرزندوں کو دفع کیا تھا، یا تسبیح کر کے دفع کرے، اس حدیث کی بناء پر جسے ہم پہلے بیان کر چکے ہیں، اور دونوں طریقوں کو جمع نہ کرے کیونکہ ان میں سے ایک بھی ضرورت پوری کرنے کے لئے کافی ہے۔

## توضیح:-نمازی کے سامنے سے گذرنے والے کو منع کرنا، حدیث سے دلیل بقیہ مفسدات نماز، تعریف عمل کثیر، مختلف ضروری مسائل

**ويدرأ المار اذا لم يكن بين يديه سترة، او مر بينه و بين السترة، لقوله عليه السلام: فادروا ......الخ**

ترجمہ سے مطلب واضح ہے، مااستطعتم جہاں تک تم سے ہو سکے۔ف۔ حضرت ابو سعید خدریؓ نے رسول اللہ ﷺ سے روایت کی ہے کہ جب تم میں سے کوئی نماز پڑھ رہا ہو اور اس کے سامنے سے کوئی گذر رہا ہو تو اس سے جہاں تک ممکن ہو کسی کو بھی سامنے سے جانے نہ دے، پھر بھی اگر وہ انکار کرے یعنی نہ مانے تو اس سے قتال کرے کہ وہ تو شیطان ہے، اس کی روایت بخاری اور مسلم دونوں نے کی ہے، اور حضرت ابن عمرؓ سے بھی ایسا ہی مرفوعا روایت ہے، مسلم نے اس کی روایت بخاری اور مسلم دونوں نے کی ہے، اسی بناء پر بعض مشائخ نے کہا ہے کہ ایسے شخص سے قتال کرنا جائز ہے، اور اگر واقعۃً اسے قتل کر دیا جائے تو امام شافعیؒ کے نزدیک اس سے قصاص نہیں لیا جائے گا۔ مع۔ اور ہمارے علماءؒ کے نزدیک اگرچہ گناہ نہ ہو پھر بھی دنیاوی احکام جاری ہوں گے، اسے کس طرح روکا جائے؟...... تو فرمایا یدرأ الخ اپنے اشارہ سے دفع کرے جیسا کہ رسول اللہ ﷺ نے ام المومنین ام سلمہؓ کے دونوں بیٹوں کو منع کیا تھا۔ف۔ جب کہ ام سلمہؓ کے کمرہ میں نماز پڑھی تھی جیسا کہ ابن ماجہ نے اپنی سنن میں روایت کی ہے، اور کہا ہے کہ اس کے راوی محمد بن قیس وہی ہیں جنہیں عمر بن عبد العزیزؒ نے قاضی بنایا تھا، ان سے امام مسلمؒ نے روایت بیان کی ہے۔ف۔ع۔ پھر سر یا آنکھ یا ہاتھ وغیرہ کے اشارے سے ہو۔ الکافی۔ھ۔

**اويدفع بالتسبيح لما روينا من قبل، ويكره الجمع بينهما لان باحدهما كفاية......الخ**

یا تسبیح کہہ کر اسے دفع کرے۔ف۔ یوں کہے سبحان اللہ تاکہ وہ ہوشیار ہو جائے اور نمازی کے سامنے نہ آئے، اس حدیث کی بناء پر جو ہم نے پہلے ہی روایت کر دی ہے۔ف۔ کہ جب نماز میں کوئی واقعہ پیش آئے تو تسبیح پڑھے، جیسا کہ صحاح میں ہے؛ لیکن یہ حکم مردوں کے لئے، اور عورتیں اپنا دایاں ہاتھ بائیں ہاتھ کی پشت پر مارے، ویکرہ الجمع الخ اشارہ اور تسبیح دونوں کاموں کو ایک ساتھ جمع نہ کرے، کہ ایسا کرنا مکروہ ہے اس لئے کہ اس سے بھی تو ضرورت پوری ہو جاتی ہے، یعنی صرف اشارہ کر دے یا تسبیح پڑھ دے، خلاصہ یہ ہے کہ نماز سے زائد از ضرورت کام جس قدر تھوڑے عمل سے پورا ہو جائے اسی پر بس کرے۔

## چند ضروری مسائل

یہاں سے اب کچھ دوسرے مفسدات نماز کا بیان شروع کیا جا رہا ہے:

(۱) اول تو یہ ہے کہ عمل کثیر مفسد نماز ہوتا ہے، اور عمل قلیل مفسد نہیں ہوتا ہے، محیط سرخسی، مصنفؒ نے اسی چیز کو ضمناً ذکر کیا ہے۔م۔

(۲) عمل کثیر ایسا عمل ہے جسے دور سے دیکھنے والا یہ یقین کر لے کہ یہ شخص نمازی نہیں ہے، تو یہ عمل مفسد نماز ہوگا، اور اگر اسے یقین نہ آئے یعنی شک ہو تو مفسد نہیں ہے، یہی اصح قول ہے۔ التبیین۔ یہی احسن ہے۔ محیط السرخسی۔ اسی کو عامہ مشائخ

نے پسند کیا ہے۔القاضی خان۔الخلاصہ۔
(۳)اگر کوئی شخص تلوار پہنے یا بدن سے اتارے یا اٹھانے کی کوئی چیز ایک ہاتھ سے اٹھائے، یا بچہ یا کپڑے کو کندھے پر اٹھایا تو نماز فاسد نہ ہوگی۔القاضی خان۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ پھر قرآن پاک کو اٹھا کر پڑھنے اور ورق الٹنے میں نماز فاسد ہونے کی علت اسے اٹھانا نہیں ہو سکتا ہے بلکہ فساد کی علت سیکھنا اور حاصل کرنا ہے، جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے۔
(۴) کھانا اور پینا دونوں ہی مفسد نماز ہے، خواہ بالقصد ہو یا بھول کر۔القاضی خان۔ نصاب میں ہے کہ نماز سے پہلے کسی نے کھایا پیا پھر نماز شروع کی اور اس کے منہ میں کھانے یا پینے کا کچھ بچا ہوا یا اٹکا ہوا رہ گیا تھا جسے وہ نگل گیا تو نماز فاسد نہ ہوگی، اسی پر فتوی ہے۔المضمرات۔ اگرچہ شیرینی ہو۔الخلاصہ۔
(۵) دانتوں کے درمیان کا کھانا کوئی نمازی نگل گیا تو نماز فاسد نہ ہوگی اگرچہ چنا کے برابر ہو۔البدائع۔ اور بقائیؒ نے کہا ہے کہ یہی اصح ہے۔البرجندی۔
(۶) دانتوں کا خون نگلنا مفسد نہیں ہے جبتک کہ منہ بھر نہ ہو۔ قاضی خان۔الخلاصہ۔المحیط۔
(۷) اگر نماز میں ایک تل لے کر منہ میں ڈال کر نگل گیا تو مفسد نہیں ہوگا، یہی اصح ہے۔
(۸) اور اگر شکر منہ میں ڈالے اور منہ بغیر چلائے اس کی مٹھاس پیٹ میں جائے تو نماز فاسد ہو جائے گی۔الخلاصہ۔ یہی مختار ہے۔الظہیریہ۔
(۹) چراغ کی بتی اٹھانا مفسد نہیں ہے، چراغ میں فتیلہ یا بتی ڈالنا مفسد نہیں ہے۔السراج۔القاضی خان (۱۰) اگر منہ بھر کر قئی ہوئی تو طہارت جاتی رہی۔ مگر نماز فاسد نہیں ہوئی، اور اگر منہ بھر نہ ہو تو طہارت بھی باقی رہی اور نماز بھی باقی رہی۔
(۱۱) اگر منہ بھر قئی کو تھوک سکتا تھا مگر نگل گیا، تو نماز فاسد ہوگی، اور اگر منہ بھر نہ ہو تو بھی بقول محمدؒ مفسد ہے اور یہی احوط ہے۔ قاضی خان۔
(۱۲) اگر قصداً قئی کی پس اگر منہ بھر ہو تو مفسد ہوگی ورنہ نہیں۔المحیط۔
(۱۳) اگر نماز کی حالت میں کوئی شخص چلا پس اگر قبلہ رخ رہا تو مفسد نہیں ہے بشرطیکہ لگاتار نہ ہو اور مسجد سے باہر نہ ہوا ہو اور اگر میدان میں ہو تو جب تک صفوں سے نہ نکلے۔المنیہ۔
(۱۴) اگر نماز کی حالت میں دو صفوں کی مقدار چلا، اگر ایک ساتھ چلا ہو تو نماز فاسد ہو جائے گی، اور اگر صف تک چل کر ٹھہر گیا، پھر چل کر صف سے نکلا تو نماز فاسد نہ ہوگی۔القاضی خان۔ درمیان میں ٹھہرنا ایک رکن کے اندازے سے ہو۔د۔امام محمد بن الحسنؒ نے سیر کبیر میں ارزق بن قیس سے ذکر کیا ہے کہ انہوں نے ابو برزہؓ کو دیکھا کہ وہ اپنے گھوڑے کی قیاد پکڑے ہوئے نماز پڑھتے تھے یہاں تک کہ دو رکعتیں پڑھ لیں، پھر وہ قیاد ان کے ہاتھ سے چھوٹ گئی اور گھوڑا قبلہ رخ چلتا رہا، پس ابو برزہؓ نے آگے بڑھ کر اس کی قیاد پکڑ لی، اور الٹے پاؤں پھر کر باقی دونوں رکعتیں پڑھ لیں، امام محمدؒ نے کہا کہ ہم اسی حدیث سے استدلال کرتے ہیں، بشرطیکہ قبلہ کی طرف پیٹھ نہ پھیرے، اس روایت میں تھوڑا اور زیادہ چلنے کی کوئی تفصیل نہیں لکھی ہے، اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ قبلہ رخ چلنا کچھ مفسد نماز نہیں ہے، اس اثر کو بخاریؒ نے آدم عن شعبہ عن ارزق بن قیس روایت کیا ہے، اس اثر کی بناء پر بہت سے مشائخ نے اس کی تاویل مختلف طور سے کی ہے، کہ ایک دو قدم چلا ہو، یا ایک صف یا درمیان میں ٹھہر ٹھہر کر ہو، اور مرغینانیؒ نے کہا ہے کہ مختار مذہب یہ ہے کہ جب زیادہ ہو تو مفسد ہے۔
(۱۵) اور رکن الاسلام سعدیؒ نے اپنی اسناد سے نقل کیا ہے کہ اگر غازی یا حاجی یا مسافر مطیع و فرماں بردار ہو تو اس کا قبلہ رخ چلنا اگرچہ زیادہ مفسد نہیں ہوگا۔مع۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ فیصلہ بہت عمدہ ہے کہ اس طرح کہ تمام آثار میں موافقت باقی رہ گئی، اور اس کے ماسوا میں اختلاف باقی رہتا ہے۔ سمجھ لیں۔

اب یہاں سے کچھ مسائل عمل کثیر کے بیان ہوں گے۔م۔

(۱۶) اور دونوں ہاتھوں کے اٹھانے سے نماز فاسد نہیں ہوتی ہے۔الخلاصہ۔اسی کو تنویر وغیرہ میں بھی ذکر کیا ہے، لیکن مرغینانیؒ نے اور کچھ دوسروں نے اتنے عمل کو مکروہ قرار دیا ہے، اب حق بات تو یہ ہے کہ اجتہادی مسائل میں مطلقاً کراہت نہیں ہوتی ہے، یہی حق ہے۔م۔

(۱۷) سواری کے جانور کو ایک پانوں کی ایڑ سے چلانا مفسد نہیں ہے۔الخلاصہ المحیط۔اور یہی اوجہ ہے۔البحر۔

(۱۸) اور اگر بار بار اور زیادہ ہو، اور کہا گیا ہے کہ دونوں پاؤں سے حرکت دینا مطلقاً (کم ہو یا زیادہ) مفسد ہے۔الخلاصہ۔

(۱۹) اگر قدرت واختیار ہونے کے باوجود کوئی نمازی قبلہ سے اپنا سینہ پھیر دے تو نماز فاسد ہو جائے گی۔

(۲۰) اور صرف چہرہ پھیرا ہو تو فاسد نہ ہوگی بشرطیکہ فوراً سیدھا کرلے۔الذخیرہ۔اور اگر کسی عذر کی وجہ سے ہو مثلاً حدث کا گمان ہو گیا ہو تو اس کا جواب گذر چکا ہے۔م۔

(۲۱) اگر کوئی شخص بغیر عذر امام سے آگے بڑھ گیا تو نماز فاسد ہو جائے گی۔القاضی خان۔

(۲۲) جنگل میں جائے نماز میں کھڑے ہونے کی جگہ سے اگر کوئی اتنا پیچھے ہٹا کہ جتنی جگہ میں سجدہ کیا جاسکتا ہے تو اس سے نماز فاسد نہ ہوگی اس طرح اس کے دائیں وبائیں بھی اتنی ہی جگہ معتبر ہے، اور اتنی جگہ کو مسجد کا حکم ہوگا، جیسے قبلہ کی جانب میں ہے، اس کے بعد باہر نکلنے سے نماز فاسد ہو جائے گی، ورنہ نہیں۔

(۲۳) اور اگر اپنے چاروں طرف لکیر کھینچ دی تو اس کا اعتبار نہ ہوگا۔المحیط۔

(۲۴) اگر امام مغرب کی نماز میں بھول کر کھڑا ہو گیا اور مقتدی نے جان بوجھ کر اس کی اتباع کی تو مقتدی کی نماز فاسد ہوگی۔

(۲۵) اور اگر امام نے چوتھی رکعت کا سجدہ کرلیا تو اس کی نماز بھی فاسد ہوگی۔م۔

(۲۶) عورت کے نماز پڑھتے ہوئے اس کے لڑکے نے اس کا دودھ چوسا پس اگر دودھ نکلا تو نماز فاسد ہوگی ورنہ نہیں۔محیط السرخسی۔

(۲۷) اور اگر تین بار چوسا تو بھی فاسد ہوگی اگرچہ دودھ نہ نکلا ہو۔قاضی خان۔الخلاصہ۔

(۲۸) عورت نماز پڑھ رہی تھی کہ اس کے شوہر نے اس کی رانوں کے درمیان فرج کے مقام کے علاوہ جگہ میں آلہ تناسل داخل کردیا تو اس کی نماز فاسد ہوگئی، اگرچہ عورت کی تری نہ نکلی ہو۔

(۲۹) اور اگر یوں ہی عورت کو شہوت کے ساتھ ہاتھ لگایا یا شہوت یا بغیر شہوت کے بوسہ لیا تو عورت کی نماز فاسد ہے۔

(۳۰) اور اگر مرد نماز پڑھ رہا تھا اور عورت نے اس کا بوسہ لے لیا پس اگر مرد کو اس سے شہوت نہیں ہوئی تو نماز فاسد نہ ہوگی۔

(۳۱) اگر مطلقہ رجعیہ کی فرج کو شہوت کے ساتھ دیکھا تو طلاق سے رجوع ثابت ہو جائے گی، اور نماز فاسد نہیں ہوگی، یہی مذہب مختار ہے۔الخلاصہ۔

(۳۲) اگر اپنی نماز میں ایک رکوع یا ایک سجدہ زیادہ کیا تو ظاہر الروایۃ میں نماز فاسد نہ ہوگی۔

(۳۳) اسی طرح جب دو سجدے یا زیادہ بڑھادئے تو بھی نماز فاسد نہ ہوگی۔

(۳۴) اور اگر نماز پوری ہونے سے پہلے ایک رکعت پوری بڑھائی تو نماز فاسد ہوگی۔المحیط۔

(۳۵) تکبیرات زوائد میں ہاتھ اٹھانے سے نماز فاسد نہیں ہوتی، یہی مذہب ہے۔

(۳۶) نماز کو فاسد کرنے والی چیزوں میں سے نجس شئی پر سجدہ کرنا بھی ہے اگرچہ فوراً ہی کسی پاک چیز پر اس کا اعادہ بھی کرلیا

جائے، قول اصح کے مطابق ہے۔
(۳۷) ایک رکن کا اندازہ تین بار تسبیح ادا کرنا ہے، یا اتنے کرنے کے اندازے سے ٹھہرنا شرم گاہ کھلے ہوئے ہونے کی حالت میں یا اتنی نجاست کے ساتھ جو نماز کے لئے مانع ہے، اور نماز پڑھی ایسے سلے ہوئے کپڑے پر جس کا استر ناپاک ہو۔ت۔
(۳۸) کیا مفسد ہونے کے لئے اختیار شرط ہے، تو خبازیہ میں کہا ہے کہ ہاں اور حلبیؒ نے کہا ہے کہ نہیں۔د۔ اور یہی اصح ہے۔م۔ مفسدات میں سے یہ چیزیں بھی ہیں۔
(۳۹) دل سے مرتد ہو جانا، مر جانا، دیوانہ ہونا، بے ہوش ہونا، ہر وہ چیز جس سے غسل کرنا لازم آتا ہو۔
(۴۰) کسی رکن کو اس طرح چھوڑ دینا کہ اس کی قضاء نہ کی گئی ہو۔
(۴۱) بلا عذر کسی شرط کو چھوڑنا۔
(۴۲) مقتدی کا امام سے پہلے رکوع کرنا اور سر اٹھانا، جبکہ دوسری مرتبہ امام کے ساتھ ادا نہ کیا ہو۔
(۴۳) مسبوق کا منفرد ہو جانے کے بعد یعنی رکعت کا سجدہ کرنے کے بعد امام کے سجدہ سہو میں متابعت کر کے شریک ہونا، سلام کے بعد نماز کا سجدہ یا تلاوت کا سجدہ یاد کر کے اس کو قضاء کر کے پھر قعدہ چھوڑ دینا۔
(۴۴) خواب کی حالت میں جس رکن کو ادا کیا ہو جاگنے کے بعد اسے دوبارہ نہ کرنا۔
(۴۵) ایسے مسبوق کی نماز کے درمیان جو مقیم نہ ہو امام کا قہقہہ وغیرہ ایسا کوئی کام کر لینا جو مفسد نماز اور وضوء ہو، ان کے علاوہ مفسدات میں سے قراءت میں کچھ مفسد صلوۃ کرنا جن کا بیان مفصلاً گذر چکا ہے۔

**فصل: ویکرہ للمصلی ان یعبث بثوبہ اوبجسدہ، لقولہ علیہ السلام: ان اللہ تعالی کرہ لکم ثلاثا وذکر منھا العبث فی الصلوۃ، ولان العبث خارج الصلوۃ حرام، فما ظنک فی الصلوۃ، ولایقلب الحصا، لانہ نوع عبث الا ان لایمکنہ من السجود، فیسویہ مرۃ لقولہ علیہ السلام: مرۃ یا اباذر والا فذر، ولان فیہ اصلاح صلاتہ.**

ترجمہ:۔ نمازی کے لئے یہ بات مکروہ ہے کہ اپنے کپڑے یا اپنے بدن سے کام کرے رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ اللہ تعالیٰ نے تمہارے لئے تین چیزوں کو ناپسند کیا ہے، اور ان میں سے نماز میں غیر مفید کام کو بھی ذکر کیا ہے، اور اس وجہ سے بھی کہ جب نماز کے باہر کھیلنا حرام ہے تو تمہارا نماز کے اندر بے فائدہ کام کرنے کے متعلق کیا گمان ہو سکتا ہے، اور کنکریوں کو الٹ پلٹ نہ کرے کیونکہ یہ بھی ایک قسم کا بے فائدہ کام ہے، البتہ اگر کسی وقت سجدہ کرنا کسی زمین پر ممکن نہ ہو تو ایک مرتبہ اسے برابر کر لے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے ایک مرتبہ فرمایا ہے، اے ابوذر! صرف ایک مرتبہ کر لو، ورنہ اسے بھی چھوڑ دو، اور اس لئے کہ اس میں نمازی کی نماز کی اصلاح ہے۔

## توضیح:۔ فصل، نماز کی مکروہات کا بیان، کپڑے یا جسم کے ساتھ کھیلنا حدیث سے دلیل، کنکریاں لوٹنا، انگلیاں چٹخانا، حدیث سے دلیل

فصل: یہ فصل مکروہات نماز کے بیان میں ہے۔ف۔ اس کے ماتحت عمل کثیر کے کچھ مسائل ذکر کئے جائینگے، کیونکہ اس کی تعریف میں بہت زیادہ اختلاف اور اضطراب واقع ہے۔م۔

**ویکرہ للمصلی ان یعبث بثوبہ اوبجسدہ، لقولہ علیہ السلام: ان اللہ تعالی کرہ لکم ثلاثا ......الخ**

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ف۔ ممنوعہ تین چیزیں یہ ہیں **العبث فی صلوۃ والرفث فی الصوم والضحک فی المقابر**، نماز میں بیہودہ حرکت کرنا، روزہ کی حالت میں رفث (عورتوں سے دل لگی کی باتیں) کرنا، اور قبروں میں ہنسنا، قضاعی نے اس کی روایت اپنی سند میں اس طرح کی ہے، (۱) عبداللہ بن المبارک سے انہوں نے (۲) اسمٰعیل بن عیاش سے انہوں نے (۳)

عبداللہ بن دینار سے انہوں نے (۴) یحییٰ بن کثیر سے مرسل روایت کی ہے، ذہبیؒ نے میزان میں کہا ہے کہ یہ روایت اسمٰعیل بن عیاش کی منکرات میں سے ہے، ابن طاہر نے کہا ہے کہ یہ حدیث مقطوع ہے، اس الزام کا جواب یہ ہے کہ (۱) عبداللہ بن المبارک تو وہ ہیں جو تمام بڑے ائمہ محدثین کے نزدیک ثابت اور معتبر ہیں، اور (۲) اسمٰعیل بن عیاش کی وہ روایتیں جو اہل شام سے ہوں وہ صحیح ہیں ان کے بارے میں ابن معین نے کہا ہے کہ یہ ثقہ ہیں، اور (۳) عبداللہ بن دینار کو ابو علی النیشابوری الحافظ نے کہا ہے کہ میرے نزدیک ثقہ ہیں (۴) یحییٰ بن کثیر ثقہ ہیں جنہوں نے انسؓ کو دیکھا مگر کچھ سنا نہیں ہے لہٰذا یہ تابعی ہوئے، اور تابعی کی مرسل روایت حجت ہوتی ہے۔ مع۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ یحییٰ نے ضرور کسی تابعی سے سن کر روایت کی ہے، لہٰذا بلا شبہ مقطوع ہے۔ م۔ "رفث" جماع یا ہر وہ چیز جس کی خواہش عورت سے کی جائے۔ ع۔

**وذكر منها العبث فى الصلوة......الخ**

اس حدیث میں ان تین چیزوں میں سے ایک چیز نماز میں عبث کرنا بھی ذکر فرمایا ہے اس طرح عبث بھی مکروہ ٹھہرا ولان العبث الخ اور اس وجہ سے بھی کہ جب عبث نماز کے باہر حرام ہے تو بدرجہ اولیٰ نماز میں ممنوع ہوگا۔ ف۔ لہٰذا نماز میں بدرجہ اولیٰ حرام ہوا، لیکن عینیؒ وغیرہ نے کہا ہے کہ نص میں تو نماز کے اندر عبث مکروہ ہے اس لئے نماز کے باہر تیرا کیا گمان ہے یعنی مکروہ بھی نہیں ہے بلکہ خلاف اولیٰ ہوگا، اور نماز کے باہر عبث کے حرام ہونے پر تو کوئی دلیل نہیں ہے، تاج الشریعہ نے کہا ہے کہ عبث ہر وہ فعل ہے جس میں غرض صحیح نہ ہو۔ مع۔ پس اگر اس میں کوئی غرض صحیح ہو جیسے پیشانی سے پسینہ یا گرد وغبار جھاڑنا تو یہ عبث نہیں ہوگا۔ الفتح۔

**ولايقلب الحصا، لانه نوع عبث الا ان لايمكنه من السجود، فيسويه مرة......الخ**

اور کنکریوں کو الٹ پلٹ نہ کرے، کیونکہ یہ بھی ایک فعل عبث ہے، البتہ اگر کسی وقت اس کے بغیر سجدہ کرنا ممکن نہ ہو، تکلیف دہ ہو جائے۔ ف۔ کنکریوں پر سجدہ کرنے میں مشقت محسوس ہو فيسويه مرة الخ تو صرف ایک مرتبہ برابر کردے۔ ف۔ یہی ظاہر الروایۃ ہے، اور غیر ظاہر الروایۃ میں دو مرتبہ کی بھی اجازت ہے۔ المنیہ۔ اور ایک مرتبہ بھی نہ کرے تو بہت بہتر ہے۔ الخلاصہ۔

**لقوله عليه السلام: مرة يا اباذر والا فذر، ولان فيه اصلاح صلاته......الخ**

اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے اے ابوذر! ایک بار، ورنہ وہ بھی چھوڑ دو۔ ف۔ ان الفاظ سے حدیث نہیں پائی گئی ہے، اور مبسوط وغیرہ میں لفظ ذر کی مناسبت سے یہ عبارت بنائی ہوئی ہے، ابوذرؓ سے مشہور ہے وہ یہ کہ جبکہ انہوں نے کنکریوں کو سمیٹنے کے بارے میں سوال کیا تھا تو حضور ﷺ نے فرمایا واحدة او دع، یعنی ایک بار کرو ورنہ اسے بھی چھوڑ دو، اس کی روایت احمد، عبدالرزاق، ابن شیبہ اور اصحاب السنن نے کی ہے، اسی کے مثل حذیفہؓ سے ہے جس کی روایت احمد اور ابن ابی شیبہ نے کی ہے، اور معیقیبؓ سے مرفوعاً ہے کہ جب تم نماز کی حالت میں ہو تو کنکریوں کو ہاتھ نہ لگاؤ، اور اگر انتہائی ضروری ہو تو صرف ایک بار کرو، اس کی روایت صحاح ستہ یعنی بخاری، مسلم اور سنن کی چاروں کتابوں نے کی ہے۔ مع۔ ولان فيه الخ اور اس لئے بھی کہ اس میں نمازی کی نماز کی اصلاح ہے۔ ف۔ جبکہ سجدہ کرنا ممکن نہیں پس ایک بار جائز ہے۔

**ولايفرقع اصابعه لقوله عليه السلام لاتفرقع اصابعك وانت تصلى، ولايتخصر، وهو وضع اليد على الحاصرة، لانه عليه السلام نهى عن الاختصار فى الصلوة، ولان فيه ترك الوضع المسنون، ولا يلتفت لقوله عليه السلام لو علم المصلى من يناجى ما التفت، ولو نظر بمؤخر عيبه يمنة و يسرة من غير ان يلوى عنقه لا يكره، لانه عليه السلام كان يلاحظ اصحابه فى صلاته بمؤق عينيه.**

ترجمہ:- اور اپنی انگلیوں کو نہ چٹخائے، رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ تم نماز پڑھتے ہوئے اپنی انگلیوں کو نہ

چٹخائے، اور کولھے پر ہاتھ نہ رکھے، تخصر کے معنی ہیں ہاتھ کو کولھے پر رکھنا کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے نماز کی حالت میں اختصار سے منع فرمایا ہے، اور اس لئے بھی کہ ایسا کرنے میں مسنون طریقہ اور ہیأت کو چھوڑنا پڑتا ہے، اور ادھر ادھر نہ دیکھے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے کہ اگر نمازی یہ جان لے کہ کس ذات سے سرگوشی کر رہا ہے تو وہ ادھر ادھر نہ دیکھے اگر کسی وقت آنکھوں کے کناروں سے گردن موڑے بغیر دائیں بائیں دیکھ لے تو ایسا کرنا مکروہ نہیں ہوگا، کیونکہ رسول اللہ ﷺ اپنے صحابہ کو اپنی آنکھوں کے کونوں سے اپنی نماز میں دیکھ لیا کرتے تھے۔

**توضیح:- نماز میں انگلیاں چٹخانا، حدیث سے دلیل، کوکھ پر ہاتھ رکھنا، حدیث سے دلیل گردن موڑ کر دیکھنا، حدیث سے دلیل، آنکھوں کے کونوں سے دائیں بائیں دیکھنا، حدیث سے دلیل**

**ولا یفرقع اصابعه لقوله علیه السلام لاتفرقع اصابعك وانت تصلی......الخ**

اپنی انگلیاں نماز میں نہ چٹخائے۔ف۔اسی طرح ایک ہاتھ کی انگلیاں دوسرے ہاتھ کی انگلیوں میں نہ ڈالے (تشبیک نہ کرے) قاضی خان۔ اس مسئلہ میں ائمہ اربعہ وغیرہم کا کوئی اختلاف نہیں ہے۔ع۔ لقوله علیه السلام الخ حضرت علیؓ کی حدیث کی دلیل کی وجہ سے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ تم انگلیاں نماز کی حالت میں مت چٹخاؤ۔ف۔ یہ روایت ابن ماجہ احمد اور دار قطنی نے حضرت انسؓ سے بیان کی ہے اور دونوں سندیں مطول ہیں۔ مفع۔ بعضوں کے نزدیک نماز کے علاوہ دوسرے حالات میں بھی مکروہ ہے۔ شیخ الاسلام۔ اس کی کراہت کی وجہ یہ ہے کہ لوط علیہ السلام کی قوم کا یہ عمل تھا۔ تاج الشریعہ۔ مع۔ اس بناء پر چونکہ یہ دینی معاملہ نہیں ہے لہذا مشابہت کی وجہ سے کراہت تنزیہی ہوگی۔م۔

**ولا یتخصر، وهو وضع الید علی الخاصرة، لانه علیه السلام نهی عن الاختصار فی الصلوة......الخ**

اور تخصر نہ کرے۔ف۔ خواہ مرد ہو یا عورت ہو نماز میں ہو یا اس کے باہر ہو بالاتفاق مکروہ ہے۔ع۔ اس کے معنی ہیں حاضرہ یعنی کوکھ پر ہاتھ رکھنا۔ف۔ ابن سیرین کی یہی تفسیر ابن ابی شیبہ نے روایت کی ہے۔ع۔ حدیث میں یہی مراد ہونا صحیح ہے۔ف۔ لانه علیه السلام الخ کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے نماز میں اختصار یعنی تخصر کرنے سے منع فرمایا ہے۔ف۔ اس حدیث کو ابن ماجہ کے علاوہ ائمہ خمسہ نے ابن سیرین عن ابی ہریرہؓ روایت کیا ہے۔مع۔

**ولان فیه ترك الوضع المسنون، ولا یلتفت لقوله علیه السلام لو علم المصلی من یناجی ما التفت......الخ**

اور اس لئے بھی مکروہ ہے کہ ایسا کرنے سے سنت طریقہ چھوڑنا لازم آتا ہے۔ف۔ لیکن اس سے صرف کراہت تنزیہی ثابت ہوگی، یہ بھی کہا گیا ہے کہ نماز کی حالت میں تحریمی اور باہر تنزیہی ہے۔ واللہ اعلم۔ ولا یلتفت الخ اور نماز میں التفات نہ کرے۔ف۔ گردن گھما کر۔ المبسوط۔ کہ ایسا کرنا تمام اہل علم کے نزدیک بالاتفاق مکروہ ہے۔ع۔ رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ اگر نمازی یہ جانتا کہ کس کے ساتھ سرگوشی کر رہا ہے تو التفات نہ کرتا۔ف۔ یہ الفاظ حدیث میں نہیں آئے ہیں، لیکن طبرانیؒ نے اوسط میں ابوہریرہؓ سے مرفوعا روایت کی ہے کہ تم نماز میں ادھر ادھر منہ کرنے سے بچو، کیونکہ تم میں کا کوئی بھی نماز میں اپنے رب سے مناجات کرتا ہے، حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ سے نماز میں التفات کرنے کے متعلق پوچھا تو فرمایا کہ وہ تو اختلاس ہے کہ شیطان اس بندہ کو نماز میں اچک لیتا ہے، اس کی روایت کی ہے بخاری، ابوداؤد، نسائی اور احمدؒ نے، حضرت انسؓ کی حدیث میں ہے کہ نماز میں التفات کرنا ہلاکت ہے، کرنا ہو تو نفل میں کرو، فرض میں نہیں، اس کی روایت ترمذیؒ نے کی ہے، اور اسے حسن کے ساتھ صحیح بھی کہا ہے۔

حضرت ابوذرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ بندہ پر نماز کی حالت میں برابر توجہ رکھتا ہے جبتک کہ وہ التفات نہ کرے، پھر جب وہ بندہ التفات کرتا ہے تو اللہ بھی اس سے اپنا چہرہ پھیر لیتا ہے، احمد، نسائی اور ابوداؤدؒ نے اس

کی روایت کی ہے۔ع۔

**ولو نظر بمؤخر عينيه يمنة و يسرة من غير ان يلوی عنقه لا يكره، لانه عليه السلام......الخ**

اگر نمازی نے اپنی آنکھوں کے گوشہ سے دائیں بائیں نظر کی اپنی گردن پھیرے بغیر تو مکروہ نہ ہوگا لانہ علیہ السلام الخ کیونکہ خود رسول اللہ ﷺ اپنی نماز میں آنکھوں کے کناروں سے اپنے صحابہ کو دیکھا کرتے تھے۔ف۔ چنانچہ ابن ماجہ، ابن حبان، ترمذی اور نسائی وغیرہ میں ثابت ہے۔ مع۔ اور آسمان کی طرف نظر اٹھانا مکروہ ہے۔ التبیین۔

**ولايقعي ولايفترش ذراعيه لقول ابی ذرؓ: نهاني خليلي عن ثلاث ان انقر نقر الديك، وان اقعی اقعاء الكلب، وان افترش افتراش الثعلب، والاقعاء ان يضع اليتيه على الارض و ينصب ركبتيه نصبا، هو الصحيح، ولا يرد السلام بلسانه، لانه كلام ولا بيده، لانه سلام معنى حتى لو صافح بنية التسليم تفسد صلوته.**

ترجمہ:-اور اقعاء (کتے کی طرح نہ بیٹھے) نہ کرے، اور اپنے ہاتھوں کو نہ بچھائے، حضرت ابوذرؓ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ میرے خلیل نے مجھے تین باتوں سے منع فرمایا ہے کہ میں مرغ کی طرح چونچ مارو، اور (۲) میں کتے کی طرح اقعاء کروں اور یہ کہ (۳) لومڑی کی طرح اپنے ہاتھ بچھاؤں، اقعاء کے معنی ہیں کہ اپنے دونوں سرینوں کو زمین پر رکھے اور دونوں گھٹنوں کو کھڑا کرے، یہی قول صحیح ہے، اور زبان سے کسی کے سلام کا جواب نہ دے، کیونکہ اس طرح یہ کلام ہو جاتا ہے، اور اپنے ہاتھ سے بھی نہیں کیونکہ یہ بھی ایک قسم کا سلام ہے، یہانتک کہ اگر سلام کی نیت سے کسی سے مصافحہ کرلیا تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی۔

## توضیح:-اقعاء کرنا یعنی کتے کی بیٹھک، ہاتھ بچھانا، اقعاء کی تعریف، زبان سے سلام کا جواب دینا، قسم کھائی کہ فلاں سے کلام نہ کروں گا اس کے بعد سلام کیا، ہاتھ سے سلام کا جواب دینا، مصافحہ کرنا، مترجم کی طرف سے وضاحت

**ولايقعي ولايفترش ذراعيه لقول ابی ذرؓ: نهاني خليلي عن ثلاث ان انقر نقر الديك......الخ**

اقعاء نہ کرے۔ف۔ کیونکہ یہ جمہور سلف و خلف کے نزدیک مکروہ ہے۔ع۔ اور اپنے بازؤں کو بھی نہ بچھائے۔ف۔ یعنی سجدہ کی حالت میں اس طرح ہاتھ نہ بچھائے جس طرح لومڑی بچھاتی ہے، حضرت ابوذرؓ کی حدیث کی وجہ سے۔ف۔ حضرت ابوہرہؓ کی حدیث کی وجہ سے، کہ مجھے میرے خلیل نے تین باتوں سے منع کیا ہے، وان انقر الخ (۱) کہ میں مرغ کی طرح چونچ ماروں۔ف۔ یعنی سجدہ کرتے وقت اتنی جلدی اور اتنا آسان کروں کہ دیکھنے میں ایسا معلوم ہو کہ مرغ زمین سے دانہ چننے کے لئے جلدی جلدی چونچ مار رہا ہو۔

**وان اقعی اقعاء الكلب، وان افترش افتراش الثعلب......الخ**

(۲) اور یہ کہ کتے کی طرح اقعاء کروں۔ف۔ التحیات اور دونوں سجدوں کے درمیان بیٹھنے وان افترش الخ اور (۳) یہ کہ لومڑی کی طرح ہاتھ بچھاؤں۔ف۔ یہ روایت احمد اور بیہقی نے بیان کی ہے، اس کی اسناد میں کلام ہے یہانتک کہ نوویؒ نے کہا ہے کہ اقعاء کے بیان میں حضرت عائشہؓ کی حدیث کے ماسوا کوئی بھی حدیث صحیح نہیں ہے، اور وہ یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ عقبۃ الشیطان سے منع فرماتے اور درندے کی طرح ہاتھ بچھانے سے، جیسا کہ مسلم نے روایت کی ہے، عقبۃ الشیطان۔ یہی اقعاء ہے والاقعاء الخ اور اقعاء کی صورت یہ ہے کہ نمازی اپنی دونوں سرینوں (چوتڑوں) کو زمین پر رکھ کر دونوں گھٹنے گھڑے کردے، حدیث کی مراد میں یہی معنی ہونا صحیح قول ہے۔ف۔ فقہاء کی صحیح مراد یہی ہے اور اصح بھی ہے۔ المبسوط۔ نوویؒ نے کہا ہے کہ یہی اصح ہے۔ اور اقعاء کی دو صورتوں میں سے یہی صورت ممنوع ہے، اور دوسری صورت وہ ہے جو کہ طاؤسؒ نے ابن عباسؓ سے بیان کی ہے کہ دونوں قدموں پر اقعاء سنت انبیاء ہے، جیسا کہ مسلم نے روایت کی ہے۔ مفع۔ دونوں ایڑیوں یا پنجوں پر بیٹھنا یا گھٹنے سینوں

سے ملانا، یہ سب بھی مکروہ ہے۔ الزاہدی۔

**ولا یرد السلام بلسانه، لانه کلام......الخ**

اپنی زبان سے سلام کا جواب نہ دے، کیونکہ یہ کلام ہے۔ف۔ اسی لئے اگر کسی نے قسم کھائی کہ فلاں سے کلام نہ کروں گا، پھر اس کو سلام کیا تو حانث ہو جائے گا یعنی قسم ٹوٹ جائے گی، اور سلام کا جواب دیا تو نماز باطل ہو جائے گی، یہی قول امام مالکؒ وشافعیؒ و احمدؒ وابو ثورؒ واسحقؒ اور اکثر علماء کرام کا ہے، پھر اس سلام کا جواب کب اور کس طرح دینا چاہئے یا جواب دینا ضروری نہ ہوگا؟ تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک دل میں جواب دیدے ، اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک نہ دل میں جواب دے اور نہ بعد میں، اور امام محمدؒ کے نزدیک سلام پھیرنے کے بعد جواب دے، اور خطابیؒ وطحاویؒ نے ذکر کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت ابن مسعودؓ کو سلام کے بعد جواب دیا ہے، اور مصلی اور قاری اور واعظ اور قاضی کو سلام کرنا مکروہ ہے۔د۔

**ولا بیده، لانه سلام معنی حتی لو صافح بنیة التسلیم تفسد صلوته......الخ**

اور اپنے ہاتھ سے سلام کا جواب نہ دے۔ف۔ کیونکہ یہ بھی سلام کے معنی میں ہے، یہانتک کہ اگر سلام کی نیت سے مصافحہ کیا تو نماز فاسد ہو گی۔ف۔ اسی بناء پر اگر اشارہ سے جواب دیا تو فاسد ہونا چاہئے، یہ بات البقالی اور الحسام نے کہی ہے۔ع۔ زیلعیؒ نے کہا ہے کہ ہمارے پاس ایک عمدہ حدیث ہے جو ابوداؤد نے ابو ہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جس نے نماز میں ایسا اشارہ کیا جو سمجھا جاسکے یا جان لیا جائے تو اس نے اپنی نماز باطل کر دی، ابن الجوزیؒ نے فرمایا ہے کہ اس کی اسناد میں محمد بن اسحاق اور ابو غطفان ضعیف ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ محمد بن اسحق قول اصح کے مطابق ثقہ ہیں اور ابو غطفان کی ابن معین اور نسائی نے توثیق کی ہے، اور امام مسلمؒ نے اس کی روایت ذکر کی ہے۔ف۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ اس حدیث میں نماز کے باطل اور قطع ہونے سے اس کے خشوع وخضوع کا قطع ہونا مراد ہو تو کراہت تنزیہی ہوگی اور اگر واقعۃً نماز ہی کا قطع ہونا مراد ہو تو اس کے خلاف یہ پیش کی جائے گی جو حضرت صہیبؓ سے مروی ہے کہ میں رسول اللہ ﷺ کے پاس سے گذرا اس وقت آپ نماز میں تھے تو میں نے آپ کو سلام کیا اس پر آپ نے مجھے اشارہ سے جواب دیا، راوی نے کہا مجھے یاد آتا ہے کہ انگلی کے اشارہ سے جواب دیا، اس کی روایت ابوداؤد ونسائی، اور ترمذی نے کی ہے اور ساتھ ہی اس کی تصحیح بھی کی ہے، حضرت ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ میں نے حضرت بلالؓ سے سوال کیا کہ جب آپ لوگ رسول اللہ ﷺ کو ان کی حالت نماز میں سلام کرتے تو آپ کس طرح جواب دیتے تو انہوں نے جواب دیا کہ ہاتھ سے اشارہ کرتے، اس کی تصحیح ترمذی، ابن خزیمہ اور ابن حبان نے کی ہے، عینیؒ اس موقع میں احتمالات پیدا کئے ہیں کہ شاید جواب کا اشارہ نہ ہو بلکہ منع کا اشارہ ہو، اور شاید کلام کے منسوخ ہونے سے پہلے کا یہ واقعہ ہو۔

ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ ہمارے لئے یہ جائز ہے کہ ہم اشارہ سے جواب کے محروم ہونے کے قائل نہ ہوں، اسی بناء پر خلاصہ میں ہے کہ اگر کسی نے مصلی کو سلام کیا تو اس نے سر یا ہاتھ سے جواب کا اشارہ کیا، یا اسے کوئی خبر دی گئی تو اس نے ہاں یا نہیں کے لئے سر سے اشارہ کیا یا اس سے پوچھا گیا کہ کتنی رکعتیں نماز پڑھی گئی ہیں تو اس نے انگلیوں سے دو یا تین وغیرہ کا اشارہ کیا تو کسی صورت میں بھی نماز فاسد نہ ہوگی غایۃ البیان میں نقل کیا ہے کہ اس بات میں کوئی حرج نہیں ہے کہ کوئی کسی نمازی سے کلام کرے اور وہ سر کے اشارہ سے جواب دے۔ف۔ ذخیرہ میں ہے کہ نمازی کے لئے اس بات میں کوئی حرج نہیں ہے کہ اس کو سر کے اشارہ سے جواب دے، نمازی سے کہا گیا کہ تم آگے بڑھو اور وہ آگے بڑھ گیا، یا کوئی شخص صف کی خالی جگہ میں داخل ہوا تو نمازی نے اس کے لئے جگہ خالی کر دی تو اس نمازی کی نماز فاسد ہو گئی کیونکہ اس نے نماز میں غیر اللہ کی فرماں برداری کی ہے، اس لئے اسے چاہئے کہ ذرا ٹھہر کر اپنی رائے سے آگے بڑھے۔ع۔

یہ معلوم ہونا چاہئے کہ حدیث وقرآن میں جو اہل صف کے لئے بازو نرم کرنے کا حکم ہے تو اس سے مراد غیر کی فرماں

برداری نہیں ہے، غرض یہ کہ اصلاح نماز کے لئے تو حکم موجود ہے کیا نہیں دیکھتے کہ امام کی فرماں برداری واجب ہے، بنابریں میرے نزدیک یہ جزئیہ صحیح نہیں ہے یااس کی یہ تاویل ہے کہ کوئی رئیس یامالدار آیااور صرف اس کی فرماں برداری کے واسطے مصلی آگے بڑھایاادھر ادھر ہو گیاتواس کی نماز فاسد ہونے میں کوئی شک نہیں ہوگااور یقیناً فاسد ہو گی۔م۔

**ولایتربع الا من عذر، لان فیه ترك سنة القعود، ولایعقص شعره، وهو ان یجمع شعره علی هامته ویشده بخیط، او بصمغ لیتلبد، فقد روی انه علیه السلام نهی ان یصلی الرجل وهو معقوص، ولایکف ثوبه، لانه نوع تجبر ولایسدل ثوبه، لانه علیه السلام نهی عن السدل، وهو ان یجعل ثوبه علی رأسه وکتفیه ثم یرسل اطرافه من جوانبه.**

ترجمہ:-بغیر عذر چارزانوں ہو کر نہ بیٹھے کیونکہ اس طرح سے بیٹھنے سے سنت کوترک کرنالازم آتاہے،اوراپنے سر کے بالوں کاجوڑانہ باندھے،اس طرح پر کہ بالوں کوجوڑ کر جمع کر کے ڈورے سے باندھ دے یاگوند سے جوڑابنالے، تاکہ بلند ہو جائیں، کیونکہ رسول اللہ ﷺ سے مروی ہے کہ آپ نے اس بات سے منع فرمایاہے کہ آدمی اس طرح نماز پڑھے کہ وہ معقوص ہو،اور اپنے کپڑے کونہ سمیٹے کیونکہ اس میں ایک قسم کاتکبر ہے،اوراپنے کپڑے کوبے طریقہ سے استعمال نہ کرے کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے سدل سے منع فرمایاہے جس کی صورت یہ ہو کہ کپڑے کواپنے سر اور مونڈھوپرڈال کراس کے کناروں کواپنے چاروں طرف چھوڑدے۔

**توضیح:-نماز میں چارزانوں ہو کر بیٹھنا، دلیل، بالوں کاجوڑاکرنا، حدیث سے دلیل، کپڑاچننا، کپڑاجھٹکنا، پیشانی کاگرد وغبار صاف کرنا، پسینہ پونچھنا، بے قاعدہ کپڑالٹکانا، ننگے سر نماز پڑھنا، قمیض ہوتے ہوئے صرف پائجامہ پہننا، برنس پہن کر، کہنیوں تک آستین چڑھاکر، ایک ہی کپڑے میں، مترجم کی توضیح، سر کابیچ کھلاہوا کناروں میں عمامہ ہو، خراب کپڑوں میں، کمر باندھ کر، نمازی عورت اور مرد کامستحب لباس، جمائی آنا**

**ولایتربع الا من عذر، لان فیه ترك سنة القعود......الخ**

اور چارزانوں ہو کرنہ بیٹھے مگر مجبوری کی صورت میں کیونکہ ایساکرنے میں بیٹھک کی سنت کوترک کرناہوتاہے۔ف۔اور بعضوں کاکہناہے کہ یہ بیٹھک متکبروں کی ہوتی ہے اس لئے مکروہ ہے، یہاںتک کہ خلاصہ میں نماز کے علاوہ بھی اس بیٹھک کومکروہ کہاہے،ابن الہمامؒ نے اس کی اتباع کی ہے،اور حق یہ ہے کہ جو مصنفؒ نے کہاہے کہ سنت کے خلاف ہے، چنانچہ صحیح بخاری میں ہے کہ عبداللہ بن عبداللہ بن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ عبداللہ بن عمرؓ نماز میں چارزانوں بیٹھتے تو میں بھی اسی طرح بیٹھا، میں اس وقت کم عمر تھاتو مجھے اس طرح بیٹھنے سے منع فرمایا،اور کہاکہ بیٹھنے میں سنت طریقہ یہ ہے کہ بایاں پاؤں بچھاؤاور دایاں کھڑاکرو، تو میں نے عرض کیاکہ آپ خود توچارزانوں ہی بیٹھتے ہیں، جواب دیاکہ میرے پاؤں مجھے نہیں اٹھاتے (کہ کمزور ہوگئے ہیں) مالک اور نسائیؒ نے اس کی روایت کی ہے۔م۔

**ولایعقص شعره، وهو ان یجمع شعره علی هامته ویشده بخیط......الخ**

اور بالوں کومعقوص نہ کرے،اور عقص یہ ہے کہ بالوں کوسر پر جوڑابناکر ڈورے سے باندھ دے،یاگوند سے جوڑاکردے، تاکہ وہ بلند ہو جائیں،فقد روی الخ کیونکہ رسول اللہ ﷺ سے مروی ہے کہ میں نے اس طرح نماز پڑھنے سے منع فرمایاہے کہ معقوص ہو۔ف۔یہ حدیث ابورافعؓ سے عبدالرزاق، ابن ماجہ، ابوداؤداور ترمذیؒ نے روایت کی ہے،اور ترمذیؒ نے کہاہے کہ اس کی اسناد حسن ہے،اورام سلمہؓ کی حدیث طبرانی اوراسحٰق بن راہویہ نے روایت کی ہے،اور یہی معنی امام مسلمؒ نے اپنی صحیح میں ابن عباسؓ سے مرفوعاًروایت کی ہے۔مع۔اور ائمہ ستہ نے ابن عباسؓ کی روایت کی ہے کہ **امرت ان اسجد علی سبعة وان لا**

**اکف شعرا ولاثوبا**، یعنی مجھے حکم کیا گیا ہے کہ سات اعضاء پر سجدہ کروں، اور نہ بالوں کو اکھٹے کروں اور نہ کپڑے کو۔ف۔اس میں بھید یہ ہے کہ کھلے ہوئے بال بھی سجدہ کرنے میں اکھٹے ہو جائینگے جو لپیٹ دئے جانے کی صورت میں نہ ہوگا۔ع۔یہ حکم مردوں کے لئے مخصوص ہے۔

**ولایکف ثوبہ، لانہ نوع تجبر......الخ**

اور کپڑے کو نہ سمیٹے۔ف۔اس طرح سے کہ سجدہ میں جاتے وقت آگے یا پیچھے سے اکھٹے۔معراج الدرایہ۔یہ حدیث ابن عباسؓ کی ہے جو ابھی گذر گئی ہے لانہ نوع الخ کیونکہ اس میں ایک قسم کا تکبر ہے۔ف۔کپڑے سمٹ جانے کی صورت میں انہیں جھٹک دینا مناسب ہے تاکہ رکوع کرتے ہوئے اس کے بدن سے لپٹے ہوئے نہ رہ جائیں اور اس بات میں بھی کوئی حرج نہیں ہے کہ پیشانی سے تنکے وغیرہ جھاڑ دے خواہ فارغ ہونے کے بعد ہو یا اس سے پہلے اس صورت میں کہ ان سے کچھ تکلیف ہو رہی ہو، کیونکہ تکلیف نہ ہونے کی صورت میں درمیان نماز پونچھنا مکروہ ہے، اور نماز کے بعد مکروہ نہیں ہے۔القاضی خان۔اور انہیں چھوڑ دینا ہی زیادہ اچھا ہے۔محیط السرخسی۔اور پیشانی کے پسینہ کو پونچھ لینے میں کوئی حرج نہیں ہے۔القاضی خان۔خلاصہ یہ ہوا کہ جو کام مفید ہو اس کے کر لینے میں نماز کے لئے حرج نہیں ہے، لیکن جو غیر مفید ہو وہ مکروہ ہے۔الخلاصہ۔

**ولایسدل ثوبہ، لانہ علیہ السلام نھی عن السدل......الخ**

اور کپڑے کو بے طریقہ لٹکا کر نہ چھوڑے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے سدل کرنے سے منع فرمایا ہے۔ف۔جیسا کہ ابن ماجہ اور ابوداؤدؒ اور ترمذی، ابن حبان، حاکم اور طبرانی نے اوسط میں حضرت ابوہریرہؓ سے روایت کی ہے، اس کی اسناد حسن ہے، جیسا کہ عینیؒ نے اس کی تحقیق کی ہے۔

**وھو ان یجعل ثوبہ علی رأسہ وکتفیہ ثم یرسل اطرافہ من جوانبہ.**

سدل کی صورت یہ ہے کہ اپنا کپڑا سر اور کندھوں پر ڈال کر اس کے کنارے اپنے چاروں طرف لٹکتا ہوا چھوڑ دے۔ف۔سدل کی ایک صورت یہ بھی ہے کہ قبا (شیروانی وغیرہ) کو آستینوں میں ہاتھ ڈالے بغیر یونہی کندھوں پر ڈال دے۔ت۔خواہ نیچے قمیض ہو یا نہ ہو۔ن۔اگر کوئی فرجی کی آستینوں میں ہاتھ ڈالے بغیر استعمال کرے تو قول مختار یہ ہے کہ یہ مکروہ نہیں ہے۔المضمرات۔قنیہ میں کہا ہے کہ صحیح ہے کہ نماز کے باہر سدل کرنا مکروہ نہیں ہے۔البحر۔عمامہ ہوتے ہوئے ننگے سر نماز پڑھنی اگر چہ صرف سستی اور کسلمندی کی وجہ سے ہو مکروہ ہے، اور اگر عاجزی اور خشوع کی وجہ سے ہو تو کوئی حرج نہیں ہے بلکہ بہت بہتر ہے۔الذخیرہ۔اسی بناء پر حضرت جابرؓ کا عمدہ لباس مشجب (کھونٹی یا آلنا) پر موجود رہتے ہوئے انہوں نے ننگے سر نماز پڑھی تھی، جیسا کہ بخاری میں ہے۔م۔

اگر قمیض کے ہوتے ہوئے صرف پائجامے میں نماز پڑھے تو نماز مکروہ ہوگی۔الخلاصہ۔میں مترجم کہتا ہوں کہ عمامہ میں بیان کی ہوئی تفصیل یہاں بھی ہے۔م۔برنس نماز میں مکروہ ہے لیکن جنگ کی حالت میں مکروہ نہیں ہے۔التاتارخانیہ۔کہنیوں تک آستین چڑھائے ہوئے نماز پڑھنا مکروہ ہے۔القاضی۔صماء مکروہ ہے یعنی صرف ایک کپڑے کو سر سے پیر تک اس طرح لپیٹنا کہ دونوں طرف سے ہاتھ نہ اٹھا سکے۔التبیین۔ف۔قاضی خان میں کہا ہے کہ صماء یہ ہے کہ دائیں بغل کے نیچے سے نکال کر بائیں مونڈھے پر دونوں کنارے ڈال دے جائیں، میں مترجم کہتا ہوں کہ حدیث میں لبس صماء ممنوع ہے، جیسا کہ صحیح بخاری میں ہے، صماء بظاہر ایسے طور ہوگا کہ رکوع اور سجدے کرتے ہوئے بیٹھنے کی حالت میں ستر نظر آئے، اور کہا ہے کہ یہ اس وقت ہوگا جبکہ ازار نہ ہو۔م۔ع۔

اعتجار مکروہ ہے یعنی صرف سر کے کنارے عمامہ باندھا جائے اور بیچ کا سر کھلا رہے۔التبیین۔ایسا کرنا تو نماز کے علاوہ بھی مکروہ ہے ولوالجیہ۔البحر۔بالکل عام کپڑوں میں جو ہر وقت مستعمل ہوتے ہوں ان میں نماز پڑھنا مکروہ ہے۔المعراج۔اس صورت

میں جبکہ دوسرے اچھے کپڑے موجود ہوں۔ م۔ کمر باندھ کر پڑھنا مکروہ ہے، لیکن خلاصہ میں نہیں ہے، استعمالی کپڑوں میں مرد کے لئے مستحب ہے ازار، قمیض، اور عمامہ، لیکن عورت کے لئے ازار، قمیض، اوڑھنی اور تقنعہ مستحب ہے۔ ع۔

حدیث میں ہے کہ جب کوئی تم میں سے جمائی لے تو اپنا ہاتھ اپنے منہ پر رکھ لے کیونکہ شیطان ہو جاتا ہے، مسلم نے اس کی روایت کی ہے۔ ع۔ اور بھی حدیث میں ہے کہ جمائی شیطان کے اثر سے ہوتی ہے، اس لئے جہاںتک ہو سکے اس کو آنے سے روکو۔ م۔ اور حضرت عائشہؓ سے صحیح مسلم میں ہے کہ جب کھانا تیار ہو تو اس وقت نماز نہیں ہے، اسی طرح پیشاب و پائخانہ کی ضرورت محسوس ہونے کی صورت میں نماز نہیں ہے، عامہ علماء کے نزدیک ان احادیث کا مطلب یہ ہے کہ بھوک کی زیادتی کی وجہ سے کھانے کی خواہش زیادہ ہونے کی صورت میں یا پائخانہ اور پیشاب کے بعد وضوء کرنے سے وقت نکل جانے کا خطرہ ہو تو اسی وضوء سے نماز ادا کرلے کیونکہ ایسی نماز بھی اس کے قضاء کر دینے سے بہتر ہے، اگر نماز میں ٹوپی سر سے گر پڑے تو آسانی سے اٹھا کر سر پر رکھ لے مگر جب عمل کثیر کی ضرورت ہو تو چھوڑ دے۔ م۔ مگر مقام غور طلب ہے۔ م۔

**ولا یأکل ولایشرب، لانہ لیس من اعمال الصلوۃ، فان اکل اوشرب عامدا اوناسیا فسدت صلاتہ، لانہ عمل کثیر، وحالۃ الصلوۃ مذکرۃ.**

ترجمہ:- اور نہ کھائے اور نہ پیئے کیونکہ یہ نماز کے اعمال سے نہیں ہیں، اس لئے اگر کھالیا یا پی لیا جان کر ہو یا بھول کر تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، کیونکہ یہ کام عمل کثیر ہے جبکہ نماز کی حالت یاد دلانے والی ہوتی ہیں۔

## توضیح:- نماز میں کھانا پینا، عمل کثیر کی توضیح میں تفصیل اقوال

**ولا یأکل ولایشرب، لانہ لیس من اعمال الصلوۃ......الخ**

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ ف۔ نماز میں کھانے پینے سے نماز فاسد ہونے کے سلسلہ کے کچھ مسائل گذر چکے ہیں لانہ عمل کثیر الخ کیونکہ نماز میں کھانا پینا عمل کثیر ہے۔ ف۔ اور اس میں بھول جانے کا احتمال نہیں ہوتا ہے، کیونکہ نماز تو بیداری اور جاگنے میں ہوتی ہے اور اس کی خاص ہیأت اور حالت نماز میں ہونے کی یاد دلانے والی ہوتی ہے۔ ف۔ معلوم ہونا چاہئے کہ فعل کثیر تو نماز کو فاسد کر دیتی ہے، البتہ فعل کثیر کی تعریف اور تفسیر میں مختلف اقوال ہیں، اور ہر قول پر بہت سے مسائل نکلتے ہیں جن سے فساد کا حکم دیا جاتا ہے اور کچھ ایسے افعال بھی ہیں جو ایک میں مفسد ہیں اور دوسرے قول میں مفسد نہیں ہیں اس طرح زبردست اختلاف ہو گیا ہے، اس لئے اس مقام پر ان کی مختصراً کچھ تفصیل بیان کی جاتی ہے، معلوم ہونا چاہئے عمل قلیل و کثیر کے درمیان فرق کرنے کے پانچ اقوال ہیں:

(۱) جو کام عادۃً عموماً دو ہاتھوں سے ہوا کرتا ہے وہ کثیر اور مفسد ہے، اگرچہ نمازی نے اسے ایک ہی ہاتھ سے کر لیا ہو، اس کی مثال میں ذخیرہ میں جزئیے بیان کئے گئے ہیں کہ اگر قمیض پہنی یا پائجامہ باندھا تو نماز فاسد ہو جائے گی اور اگر اتارا تو فاسد نہ ہو گی، اگر داڑھی میں کنگھی کی یا موزے پہنے یا گھوڑے پر زین کسا، یا اسے اتارا یا اسے لگام لگائی، یا شیشی میں سے ہاتھ پر تیل ڈال کر سر میں لگایا، تو نماز فاسد ہو جائے گی، اجناس میں ہے کہ اگر اونٹ کی نکیل لگائی یا اتاری یا تھامے رہا یا موزے اتارے جبکہ ڈھیلے ہوں یا جوتے اتارے یا قمیض و قباء میں گھنڈیاں لگائیں یا ٹوپی پہنی یا اتاری یا دروازہ کھولا یا بند کیا یا تالا لگایا یا کھٹکایا یا چراغ میں بتی ڈالی تو نماز فاسد نہ ہو گی کیونکہ یہ سب عمل قلیل میں شمار ہیں، امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ اگر کمان لے کر اس سے تیر پھینکا تو نماز فاسد ہو گی۔

مرغینانیؒ نے کہا ہے کہ اگر کمان ہاتھ میں اور تیر تانت پر چڑھا ہوا ہو اور اس کو پھینکا تو فاسد نہ ہو گی، اسی قول کو شیخ محمد بن الفضل نے قبول کیا ہے، کثیر کی دوسری تعریف تین بار ہونے کے ہیں، اس دلیل سے کہ حسنؒ نے امام ابو حنیفہؒ سے روایت کی ہے

کہ نمازی نے اگر کسی چیز سے دوبار پنکھا جھلا تو اس کی نماز فاسد نہ ہوگی اور اگر زیادہ جھلا تو فاسد ہو جائے گی، اسی طرح صدر شہید حسام الدینؒ نے کہا ہے کہ اگر کوئی نمازی بدن میں سے کسی جگہ تین بار متواتر کھجلایا تو نماز فاسد ہو جائے گی، اور اگر دوبار سے زیادہ کھجلایا مگر متواتر نہیں تو فاسد نہ ہوگی، جوں مارنے کا بھی یہی حکم ہے، یہی حکم متواتر تین پتھر پھینکنے اور تین بال نوچنے کا بھی ہے، کہ متواتر ہونے سے نماز فاسد ہو جائے گی، جیسا کہ جوامع الفقہ میں ہے۔

کثیر کی (۳) تیسری تعریف یہ ہے کہ قلیل وکثیر ہونا خود نمازی کی رائے پر ہے کہ اس نے خود اگر کثیر سمجھا تو نماز فاسد ہو جائے گی، ورنہ نہیں، شمس العلماء حلوائیؒ نے کہا ہے کہ یہ قول امام ابوحنیفہؒ کے قاعدے سے زیادہ موافق ہے کیونکہ وہ تو ایسے تمام معاملات کو اصل معاملہ والے کی رائے پر چھوڑ دیتے ہیں، اسی قول کو بناء پر وہ تمام مسائل بیان کئے گئے ہیں جو کہ ذخیرہ میں مذکور ہیں کہ اگر تین بار پنکھا جھلا تو نماز فاسد نہ ہوگی، اور اگر تین بال تین مرتبوں میں اکھاڑے تو فاسد ہو جائے گی، اور اگر کسی آدمی کو ہاتھ یا کوڑے سے مارا تو نماز فاسد ہوگی، اور اگر پرندے کو پتھر پھینک کر مارا تو نماز فاسد نہ ہوگی، اور مبسوط میں ہے کہ اگر جانور کو ایک دو دفعہ مارا تو نماز فاسد نہ ہوگی، اور اگر تین بار مارا تو فاسد ہو جائے گی، اور اگر ایک پاؤں سے ایڑ لگائی مگر ہمیشہ نہیں تو فاسد نہ ہوگی، اور اگر دونوں پاؤں سے ایڑ لگائی تو فاسد ہو جائے گی۔ ع۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ سب احکام اس وقت ہوں گے جبکہ نمازی انہیں عمل کثیر خیال کرے ورنہ کچھ نہیں۔

(۴) تعریف یہ ہے کہ فعل کثیر وہ ہے کہ اس کے کرنے والے کا مقصود یہ ہو کہ اس کام کے لئے تنہا مجلس کرے (تنہائی چاہئے) اور ذخیرہ میں کہا ہے کہ اس قول پر ان مسائل سے استدلال کیا ہے کہ ایک عورت نماز میں تھی اسی حالت میں اس کے شوہر نے شہوت سے اس کا بوسہ لیا یا ہاتھ لگایا تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، اسی طرح اگر بچہ نے اس نمازی عورت (ماں) کا سینہ چوسا اور اس سے دودھ نکل آیا تو نماز فاسد ہو جائے گی۔ معلی نے امام ابویوسفؒ سے روایت کی ہے عورت سے مباشرت قلیلہ مفسد نہیں ہے، لیکن مباشرت کثیرہ مفسد ہے، ابن سماعہؒ نے امام ابویوسفؒ سے روایت کی ہے کہ نمازی عورت کا بوسہ لینے سے بہر صورت اس کی نماز فاسد ہو جائے گی خواہ شہوت ہو یا بغیر شہوت کے ہو، اسی طرح ابویوسفؒ سے یہ بھی مروی ہے کہ نمازی مرد کو اس کی عورت نے شہوت کے ساتھ ہاتھ لگایا لیکن مرد نے اس سے لذت حاصل نہ کی یا عورت نے اس سے بوسہ لیا اور مرد نے نہیں تو مرد کی نماز فاسد نہ ہوگی۔

(۵) تعریف یہ ہے کہ دور سے دیکھنے والے کو یہ شک نہ ہو کہ یہ نماز کے سوا دوسرے کام میں ہے تو ایسا عمل کثیر ہے اور اس سے نماز فاسد ہو جاتی ہے، اور اگر دیکھنے والے کو نمازی ہونے کا شک ہو تو مفسد نہیں ہے، مرغینانیؒ نے کہا ہے کہ یہی قول اصح ہے، اور اگر عورت نے اپنے بچہ کو اٹھا کر دودھ پلایا یا کپڑا اتر اٹھایا اسے سیا تو یہ اعمال سارے اقوال کے مطابق عمل کثیر ہیں، اور اگر عمامہ اٹھا کر زمین سے سر پر یا سر سے زمین پر رکھا یا تین کلمات لکھے تو نماز فاسد نہ ہوگی، مگر جب زیادہ لکھنا ہو تو جو تین کلمات سے بڑھ جائے، اگر ہوا پر لکھا جو نظر نہیں آتا ہے جتنا بھی زیادہ ہو مفسد نہیں ہے، جیسا کہ عینیؒ میں ہے۔

خلاصہ یہ ہوا کہ پانچویں تعریف اصح ہے اور تنویر میں اسی پر اعتماد اور اکتفاء کیا ہے، کیونکہ اس کو سبھوں نے صحیح مانا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ نماز نام ہے چند افعال واقوال کا لہٰذا نماز خود افعال ہونے پر عذر کی صورت میں افعال زیادہ ہو جایا کرتے ہیں جیسے اتفاقی حادثات کی صورت میں پڑھی ہوئی نماز پر بناء کرنے کے لئے آمد ورفت کرنا پڑتا ہے جیسا کہ اس کے مسائل بیان کئے جاچکے ہیں، تو اب افعال کی کمی وبیشی کرنے والی بات یہی ہوئی کہ نماز سے نکلنا، یا بلا ضرورت ایسے افعال جن کے کرنے سے یہ معلوم ہو کہ اب نماز کے علاوہ دوسرے کام میں مشغول ہونے کا ثبوت ہو وہ مفسد ہوں گے ورنہ نہیں، چنانچہ احادیث صحیحہ سے یہ بات بھی معلوم ہوئی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے منبر پر قرأت کی اور رکوع کیا اور نیچے اتر کر سجدہ کیا، یہ اتار چڑھاؤ کے افعال بھی نماز ہی کے کام میں شمار ہوئے، یا تہجد پڑھتے وقت کمرے کا دروازہ بند تھا اس موقع پر حضرت ام المومنین عائشہؓ کے آجانے پر نماز ہی کی حالت

میں دروازہ کھول دیا، اس سے بھی نماز فاسد نہ ہوئی اس لئے یہ باتیں مفسد نہیں ہوئیں، کیونکہ دیکھنے والا جب یہ دیکھتا ہے کہ نماز مسلسل ہو رہی ہے اور بعد کے افعال پہلے سے ملے ہوئے ہیں یا پہلے پر بناء ہو رہی ہے تو اسے کسی صورت سے بھی اس بات کا شبہ نہ ہوگا کہ یہ نماز میں نہیں ہے، اس باریکی کو اچھی طرح سمجھ لو۔ م۔ اب اس کے بعد مصنفؒ اس سلسلہ کے کچھ مسائل جامع صغیر سے ذکر کرنے والے ہیں۔

**ولا بأس بان يكون مقام الامام في المسجد وسجوده في الطاق، ويكره ان يقوم في الطاق، لانه يشبه صنيع اهل الكتاب من حيث تخصيص الامام بالمكان، بخلاف ما اذا كان سجوده في الطاق، ويكره ان يكون الامام وحده على الدكان لما قلنا، وكذا على القلب في ظاهر الرواية، لانه ازدراء بالامام.**

ترجمہ:- اور اس بات میں کوئی حرج نہیں ہے کہ امام خود مسجد میں کھڑا ہو اور محراب میں سجدہ کرے، البتہ یہ بات مکروہ ہے کہ تنہا امام محراب میں کھڑا ہو اور اسی میں سجدہ بھی کرے، کیونکہ یہ اہل کتاب کے عمل کے مشابہ عمل ہے، اس طرح یہ کہ وہ امام کی جگہ مخصوص کر دیتے ہیں، بخلاف اس صورت کے کہ اس کا صرف سجدہ طاق میں ہو، اور یہ بات بھی مکروہ ہے کہ تنہا امام کسی اونچی جگہ پر کھڑا ہو اسی مشابہت یہود کی بناء پر جو پہلے ہم بیان کر چکے ہیں، اسی طرح اس کا برعکس کرنا بھی ظاہر الروایۃ میں مکروہ ہے، کیونکہ اس طرح امام کو ہیچ سمجھنا حقیر جاننا لازم آتا ہے۔

## توضیح:- امام مسجد میں اور سجدہ محراب میں، محراب میں تنہا امام کا کھڑا ہونا

## امام تنہا بلند جگہ پر، تمام مقتدی تو اونچی جگہ پر ہوں اور امام نیچے ہو

**ولا بأس بان يكون مقام الامام في المسجد وسجوده في الطاق......الخ**

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ ف۔ مقام امام سے مراد اس کے قدم ہیں، اور طاق سے مراد محراب ہے، کیونکہ کھڑے ہونے میں قدم ہی کا اعتبار ہوتا ہے، اور جب اس کے قدم مسجد میں ہوں تو مقتدیوں کے برابر ہو گیا، اگرچہ سجدہ اس کا محراب کے اندر ہوتا ہے، اسی قاعدہ کی بناء پر اگر کوئی جنگلی جانور اس طرح کھڑا ہو کہ اس کے قدم حرم کی زمین پر ہوں لیکن اس کا سر حرم سے باہر ہو تو اس کے قتل کرنے سے محرم پر جرمانہ لازم ہوگا، اور اگر قسم کھائی کہ فلاں گھر میں داخل نہ ہوگا تو قدموں کے علاوہ دوسرے اعضاء اس میں داخل کرنے سے جھوٹا نہ ہوگا۔ ع۔

**ويكره ان يقوم في الطاق، لانه يشبه صنيع اهل الكتاب من حيث تخصيص الامام بالمكان......الخ**

اور یہ بات بھی مکروہ ہے کہ امام تنہا طاق میں کھڑا ہو۔ ف۔ یعنی امام کے بقیہ اعضاء کے ساتھ اس کے قدم بھی محراب کے اندر موجود رہیں لانہ یشبہ الخ کیونکہ محراب میں کھڑے ہونے سے اہل کتاب کے طریقہ کی مشابہت لازم آتی ہے، کیونکہ وہ بھی اپنے امام کے لئے جگہ مخصوص کر دیتے ہیں، برخلاف اس کے کہ امام صرف سجدہ محراب میں کرتا ہو۔ ف۔ اور اس کے پاؤں محراب سے باہر ہوں تو مشابہت نہ ہوگی، اس میں کراہت کی اصل وجہ مشابہت ہے اسی بناء پر اعتجار مکروہ ہے، (اعتجار کے معنی ہیں عمامہ کو سر کے چاروں طرف اس طرح لپیٹنا کہ بیچ کا سر کھلا رہ جائے) اسی طرح منہ بند کرنا بھی مکروہ ہے، کیونکہ اس طرح اہل کتاب سے مشابہت ہوتی ہے، اسی طرح نماز میں دائیں بائیں جھکنا یعنی جھومنا بھی مکروہ ہے، اسی وجہ سے حضرت ابو بکر صدیقؓ اس سے منع فرماتے تھے یہ کہتے ہوئے کہ نماز میں سکون کرو اور یہود کی طرح سے مت جھومو، اس کی روایت صحیح ہے۔

الحاصل اگر امام تنہا طاق میں (محراب) میں ہو تو مطلقاً مکروہ ہے، مشابہت یہود کی وجہ سے، اور بعضوں نے اس کی کراہت کی وجہ یہ بتائی ہے کہ دور سے مقتدیوں کو امام کا حال معلوم نہ رہے گا، اسی بناء پر اگر محراب کچھ اس طرح بنا ہوا ہو کہ امام کا حال لوگوں سے مخفی نہ ہوتا ہو تو اس کا محراب میں بھی کھڑا ہونا مکروہ نہ ہوگا، امام طحاویؒ اسی کے قائل ہیں، اور سرخسیؒ نے بھی کہا ہے

کہ یہی اصح ہے، سوالوالجی نے فتاوی میں کہا ہے کہ اگر مقتدیوں کے لئے مسجد میں جگہ ہو رہی ہو، تو ایسی صورت میں امام کا تنہا محراب میں کھڑا ہونا مکروہ نہ ہوگا۔ع۔ عذر کے اسباب میں سے تعلیم کا ارادہ کرنا بھی ہے۔ البحر۔د۔ اور یہ قول امام شافعیؒ کا ہے، حدیث المنبر کی وجہ سے جیسا کہ عینیؒ نے ذکر کیا ہے۔م۔

**ویکرہ ان یکون الامام وحدہ علی الدکان لما قلنا......الخ**

اور یہ بات بھی مکروہ ہے کہ تنہا امام کسی اونچی جگہ پر کھڑا ہو یہودیوں کی مشابہت کے خیال سے۔ف۔ اور اگر امام کے ساتھ کچھ مقتدیوں بھی ہو جائیں تو مکروہ نہ ہوگا، یہی اصح قول ہے۔ محیط السرخسی۔ مکان سے مراد وہ اونچی جگہ ہے جس پر لوگ بیٹھیں، اس جگہ مصنفؒ نے اونچائی کی مقدار بیان نہیں کی ہے، اونچائی کی تحدید میں یہ کئی اقوال ہیں (۱) درمیانی قد کے آدمی کے برابر ہو اس سے کم مکروہ نہیں ہے۔ المحیط۔ الطحاوی۔ (۲) اتنی اونچی ہو کہ دوسروں سے خاص ممتاز نظر آتی ہو (۳) سترہ پر قیاس کرتے ہوئے ایک ذراع کے انداز سے ہو، قاضی خان نے کہا ہے کہ اسی پر اعتماد ہے۔ع۔ یہی قول مختار ہے، لیکن دوسرا قول اوجہ ہے، اس لئے کہ تحقیر کا شبہ صرف ایک ذراع ہونے پر ہی موقوف نہیں ہے بلکہ اس انداز پر ہے کہ جس سے ممتاز ہو سکے۔ الفتح۔

لیکن ابن الہمامؒ نے اصل مسئلہ میں کلام کیا ہے کہ امام کا ممتاز ہونا کسی خاص مقام میں شرعاً بھی مطلوب و مقصود ہوتا ہے، چنانچہ اس پر لازم ہے کہ تنہا آگے بڑھے اور محراب تو رسول اللہ ﷺ کے زمانہ سے بنتی ہے، اس طرح کچھ باتوں میں اگر موافقت ہو ہی جائے تو کوئی نئی بات نہ ہوگی، اس بناء پر محراب میں امام کا تنہا کھڑا ہونا مکروہ نہیں ہونا چاہئے، اور میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ امام کو اونچی جگہ پر کھڑا کرنا بلاضرورت ہے، اس کام میں بلاضرورت اہل کتاب سے مشابہت پائی جاتی ہے، اور صحابہ کے آثار اور روایتوں سے بھی ہمارے خیال کی تائید پائی جاتی ہے، چنانچہ ابوداؤدؒ نے مدائن کے واقعہ میں ابوسعید و حذیفہ اور عمار بن یاسرؓ کا اتفاق نقل کیا ہے، اس پر اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ صحیحین میں حضرت سہل بن سعدؓ سے تو رسول اللہ ﷺ کا منبر پر نماز پڑھنا بھی ثابت ہے، جواب یہ ہوگا کہ اس وقت منبر پر نماز پڑھنا تعلیم کی غرض سے تھا، جبکہ جگہ کی تنگی اور تعلیم وغیرہ کی ضرورت پر کھڑے ہونے کو مستثنیٰ کیا جا چکا ہے۔م۔

**وکذا علی القلب فی ظاہر الروایۃ، لانہ ازدراء بالامام......الخ**

اسی طرح اس کے برعکس بھی ظاہر الروایۃ میں مکروہ ہے۔ف۔ برعکس یعنی نمازی تو سب اونچی جگہ پر ہو لیکن امام بغیر عذر کے نیچے کھڑا ہو، اور مصنفؒ نے اس وجہ کی تردید کرتے ہوئے کہا ہے لانہ ازدراء الخ یعنی اہل کتاب سے مشابہت کوئی وجہ نہیں ہے بلکہ وجہ یہ ہے کہ اس طرح امام کی تحقیر پائی جاتی ہے۔ف۔ حالانکہ یہ بتایا گیا ہے کہ ہم امام کی تعظیم کیا کریں، اسی لئے ظاہر الروایۃ پر اعتماد کیا ہے۔م۔ اور یہی قول اصح ہے۔د۔ یہ کراہت عذر نہ ہونے کی صورت میں ہے ورنہ مکروہ بھی نہیں ہے، جیسا کہ جمعہ کی نماز میں کچھ لوگ اونچی جگہ پر بھی کھڑے ہو جاتے ہیں، یہ بات شیخ الاسلامؒ نے بیان کی ہے۔ع۔

**ولا بأس ان یصلی إلی ظہر رجل قاعد یتحدث، لان ابن عمرؓ ربما کان یستتر بنافع فی بعض اسفارہ، ولا بأس بان یصلی وبین یدیہ مصحف معلق، اوسیف معلق، لانہما لا یعبدان، وباعتبارہ تثبت الکراہۃ، ولا باس بان یصلی علی بساط فیہ تصاویر، لان فیہ استہانۃ بالصور، ولا یسجد علی التصاویر، لانہ یشبہ عبادۃ الصورۃ، واطلق الکراہیۃ فی الاصل، لان المصلی معظم.**

ترجمہ:- اور اس بات میں کوئی حرج نہیں ہے کہ آدمی ایسے بیٹھے ہوئے آدمی کے پیچھے نماز پڑھے جو بیٹھا ہوا باتیں کر رہا ہو، کیونکہ حضرت ابن عمرؓ اکثر اوقات اپنے سفر کے دوران اپنے غلام نافع کو سترہ بنا لیتے تھے، اور اس بات میں بھی کوئی حرج نہیں ہے کہ آدمی اس طرح نماز پڑھے کہ اس کے سامنے کوئی قرآن یا تلوار لٹکی ہو، کیونکہ ان دونوں کی عبادت نہیں کی جاتی ہے، اور عبادت کا اعتبار کر کے ہی کراہت ثابت کی جاتی ہے، اور اس بات میں بھی کوئی حرج نہیں ہے کہ ایسے فرش جائے نماز پر نماز پڑھی جائے جس میں

تصویریں ہوں کیونکہ اس طرح تصویروں کی تحقیر ہوتی ہے، اور تصویروں پر سجدہ نہ کئے جائیں، کیونکہ اس سے صورت کی عبادت کی مشابہت ہوتی ہے، اور کتاب الاصل میں کراہت کو مطلق رکھا گیا ہے کیونکہ جائے نماز قابل تعظیم ہے۔

## توضیح: -بات کرنے والے آدمی کے پیچھے نماز، حدیث سے دلیل سامنے قرآن لٹکا ہوا ہو یا تلوار لٹکی ہوئی ہو، تصویر والے بچھونے پر، تصویر پر سجدہ

**ولا باس ان یصلی إلی ظهر رجل قاعد یتحدث......الخ**

ایسے مرد کے پیچھے جو بیٹھا ہوا باتیں کر رہا ہو نماز پڑھنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ف۔ لیکن اگر ان کی آوازیں اتنی بلند ہوں کہ اس کے پیچھے نماز پڑھنے سے نمازی کو قرأت میں خلل کا اندیشہ ہو تو مکروہ ہے۔الخلاصہ۔اور سوئے ہوئے کی طرف بھی پڑھنے میں مکروہ نہیں ہے، اگرچہ قاضی خانؒ نے کراہت کا حکم لگایا ہے، اور ممکن ہے کہ ایسا کرنا مذاق اڑانے کے خوف سے ہو جیسا کہ معلوم ہوگا۔م۔اور باقی ائمہ کا بھی یہی قول ہے۔ع۔

**لان ابن عمرؓ ربما کان یستتر بنافع فی بعض اسفارہ......الخ**

اس لئے کہ حضرت ابن عمرؓ بسا اوقات اپنے غلام نافعؒ کو حالت سفر میں سترہ بنا لیتے۔ف۔ جبکہ سفر میں نماز کے وقت کوئی درخت وغیرہ نہ پاتے تو نافعؒ کو فرماتے کہ اپنی پیٹھ پھیر کر بیٹھ جاؤ، ابن شیبہ نے اس کی روایت کی ہے، اگر یہ اشکال پیش کیا جائے کہ سنن کی کتابوں میں سعد بن منصور نے حدیث کی روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے باتیں کرنے والوں اور وسوسے ڈالنے والوں کی طرف منہ کر کے نماز پڑھنے سے منع فرمایا ہے، جواب یہ ہے کہ اس وقت منع فرمایا ہو جبکہ ان کی آواز بلند ہو رہی ہے، یا سونے والے کی ہوا خارج ہو کر مذاق اڑانے کا خطرہ ہو، جیسا کہ محیط برہانی میں کہا ہے۔ع۔ بلکہ بظاہر منع تنزیہی ہے، اور خطابیؒ نے کہا ہے کہ ممانعت کی ابن ماجہ اور ابو داؤد وغیرہ کی کوئی حدیث بھی درجہ صحت کو نہیں پہونچی ہے، جبکہ یہ روایت صحیح ہے کہ رسول اللہ ﷺ ایسی حالت میں نماز پڑھتے کہ حضرت عائشہؓ چوڑائی میں لیٹی رہتی تھیں، ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ حدیث کے آخر میں ہے کہ پھر جب رسول اللہ ﷺ وتر پڑھنا چاہتے تو مجھے جگا دیتے تو میں آپ کے ساتھ وتر پڑھتی، یہ حدیث اس بات کی دلیل ہے کہ حضرت عائشہؓ پہلے سوتی تھیں۔

**ولاباس بان یصلی وبین یدیه مصحف معلق، اوسیف معلق، لانهما لا یعبدان......الخ**

اگر آدمی نماز پڑھ رہا ہو اور اس کے سامنے قرآن مجید لٹکتا ہو یا تلوار لٹک رہی ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ف۔اور جمہور کا بھی یہی قول ہے، لانهما الخ کیونکہ قرآن پاک اور تلوار کی عبادت نہیں کی جاتی ہے، اور عبادت ہی کا اعتبار کر کے مکروہ کہا جاتا تھا۔

**ولاباس بان یصلی علی بساط فیه تصاویر، لان فیه استهانة بالصور......الخ**

اور ایسے بچھونے یا جائے نماز پر نماز پڑھنے میں کوئی حرج نہیں ہے جس میں تصویریں بنی ہوئی ہوں۔لانه فیه الخ کیونکہ اس پر پڑھنے میں تصویروں روندنا یا ذلیل کرنا ہوتا ہے۔ف۔ جبکہ ہمیں یہ حکم ہے کہ جو جاہل کسی جاندار کی تصویر بنا کر اپنی جہالت اور حماقت ظاہر کرتے ہیں، ہم ان تصویروں کو ذلیل سمجھیں، اور ان کی اہانت کریں، کیونکہ عبرت کے واسطے تو مخلوق الٰہی کی کمی نہیں ہے، اور خدائی نقل اتارنا بڑی جہالت کی بات ہے، اس جگہ تصویر سے مراد یہ ہے کہ بے روح درخت وغیرہ کی تصویر نہ ہو بلکہ کسی جاندار کی ہو، جیسا کہ بخاری کی حدیث سے ظاہر ہوتا ہے جو حضرت عائشہؓ سے مروی ہے۔م۔

**ولایسجد علی التصاویر، لانه یشبه عبادة الصورة......الخ**

اور تصویر پر سجدہ نہ کرے کیونکہ ایسا کرنے سے مورت اور تصویر پوجنے سے مشابہت ہوتی ہے۔ف۔ خلاصہ یہ ہوا کہ

تصویر والے بستر پر نماز پڑھنی جائز ہے لیکن اس تصویر پر سجدہ کرنا جائز نہیں ہے، یہ تفصیل جامع صغیر میں مذکور ہے۔

**واطلق الكراهية في الاصل، لان المصلي معظم......الخ**

الاصل کتاب میں بغیر کسی تفصیل کے تصویر والے فرش پر نماز کو مکروہ لکھا ہے، کیونکہ نماز گاہ یا جائے نماز قابل احترام و لائق تعظیم چیز ہے۔ف۔اس لئے ایسے کپڑے کو جو تصویر کی وجہ سے خوار وذلیل ہو چکا ہے اسے مصلی نہیں بنانا چاہئے، لیکن تاج الشریعہ نے کہاہے کہ جامع صغیر کی تفصیل ہی اصح ہے، جیسا کہ عینی میں ہے۔

**ويكره ان يكون فوق رأسه في السقف اوبين يديه او بحذائه تصاوير او صورة معلقة لحديث جبرئيل انا لاندخل بيتا فيه كلب او صورة ولو كانت الصورة صغيرة بحيث لاتبدو للناظر لا يكره لان الصغار جدا لاتعبد واذا كان التمثال مقطوع الرأس اى ممحو الرأس فليس بتمثال لانه لاتعبد بدون الرأس و صار كما اذا صلى الى شمع او سراج على ما قالوا.**

ترجمہ:-اور یہ بات مکروہ ہے کہ نمازی کے سر کے اوپر چھت میں یا سامنے یا دائیں بائیں تصویریں ہوں یا کوئی صورت لٹکی ہوئی ہو، اس حدیث جبرئیل کی وجہ کہ ہم فرشتے ایسے گھر میں داخل نہیں ہوتے جس میں کتا یا کوئی تصویر ہو، اور اگر تصویر اتنی چھوٹی ہو جو دیکھنے والے کو نظر نہ آتی ہو تو وہ مکروہ نہ ہوگی، کیونکہ چھوٹی تصویروں کی عبادت نہیں کی جاتی ہے، اور جب تصویر سر کٹی ہوئی ہو یعنی بغیر سر کے ہو تو وہ تصویر شمار نہ ہوگی، کیونکہ بغیر سر والی تصویر کی بھی عبادت نہیں کی جاتی ہے، اور اس وقت اس تصویر کا حکم ایسا ہوگا گویا کسی موم بتی یا چراغ کی طرف منہ کر کے نماز پڑھی ہو، جیسا کہ فقہاء کرام نے کہاہے۔

توضیح:-تصویر والے بستر پر، تصویر پر سجدہ کرنا، سر کے اوپر چھت میں لٹکی ہوئی تصویر، سامنے، داہیں بائیں تصویر رہتے ہوئے نماز پڑھنی، حدیث سے دلیل، بہت چھوٹی تصویر، سر کٹی تصویر، سر مٹی ہوئی تصویر، موم بتی اور چراغ کے پیچھے، پڑے ہوئے تکیہ پر یا بچھونے پر تصویر ہوتے ہوئے نماز کا حکم

**ويكره ان يكون فوق رأسه في السقف اوبين يديه او بحذائه تصاوير او صورة معلقة......الخ**

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ف۔ وہ تصویر ایسی ہو کہ بے تکلف دیکھنے والے کو نظر آتی ہو۔ القاضی خان۔ لحدیث جبرئیل الخ حدیث یہ ہے کہ ہم ایسے گھر میں داخل نہیں ہوتے جس میں کتا ہو یا تصویر ہو۔ف۔اس کی روایت بخاری نے حضرت ابن عمرؓ سے اور مسلم نے حضرت میمونہ اور عائشہؓ سے کی ہے، اور بخاری نے اتنی اور زیادتی کی ہے کہ اس سے مراد جاندار کی تصویر ہے، اور حضرت علیؓ کی روایت میں لفظ جنب کی زیادتی ہے یعنی جس گھر میں کتا ہو یا جاندار کی تصویر ہو یا جنبی آدمی ہو، اس کی روایت ابوداؤد، نسائی، ابن ماجہ، ابن حبان اور احمدؒ نے کی ہے، اور ابو ہریرہؓ کی حدیث میں ہے کہ پھر جبریل علیہ السلام نے کہا کہ تصویر کے بارے میں آپ یہ حکم دیں کہ اس کا سر کاٹ دیا جائے، تو وہ درخت کے حکم میں ہو جائے گا، اور تصویر والے بچھونے کے بارے میں حکم دیجئے کہ اسے پھاڑ کر دو بستر میں ڈال دئے جائیں تاکہ وہ ادھر سے ادھر اٹھا کر ڈالے اور اٹھائے اور بچھائے جائیں، اور کتے کے بچہ کے بارے میں حکم دیجئے کہ اسے نکال دیا جائے، ابوداؤد اور ترمذی نے اس کی روایت کی ہے۔ مع۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ (اللہ ہی بھید کو زیادہ جاننے والا ہے) کہ ان فرشتوں کو یہ مذکورہ چیزیں بہت زیادہ ناپسندیدہ ہیں، اس لئے ان فرشتوں پر رحم کھاتے ہوئے اللہ تعالیٰ انہیں عام حالت میں ایسی جگہوں میں نہیں بھیجتا ہے، البتہ اگر غیظ و غضب کی جگہ بھیجنا مقدر ہو تو انہیں بھیج دیتا ہے، پس تصویر میں غضب کی وجہ اللہ عزوجل کی مخلوق سے مشابہہ بنانا ہے، اور بتوں کو تو براہ راست معبود بنالیا جاتا ہے، حالانکہ وہ محض باطل تصویر اور بے معنی ہے، اور کتے میں وجہ غضب یہ ہے کہ اس سے شیطان جدا نہیں ہوتا ہے، یہاںتک کہ سیاہ کتے کو تو مجسم شیطان ہی کہدیا جاتا ہے، اور جنبی اپنی ناپاکی کی وجہ سے فرشتوں کے لئے اذیت کا سبب

ہوتا ہے، بشرطیکہ اس پر نجاست لگی ہوئی ہو، یعنی مثلاً جب عذر کی وجہ سے نہیں نہایا اور تیمم کر لیا تو طہارت ہو گئی، پس یہ چیزیں کسی فرشتے کے لئے مانع نہیں ہیں، بلکہ اس باشندہ پر رحم کھاتے مہربانی کرتے ہوئے وہاں نہیں جاتے ہیں، اسی لئے علماء نے کہا ہے کہ جس کمرہ میں یہ چیزیں ہوں وہاں فرشتے نہیں آتے ہیں اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ رحمت کے ساتھ نہیں آتے ہیں، اس فیصلہ کے بعد ایسے کمرہ میں یا ایسی جگہ میں نماز یقیناً مکروہ ہوگی جو رحمت کے فرشتہ سے خالی ہو، ایسا ہی بزرگوں نے کہا ہے۔ اور میں کہتا ہوں کہ مومن کے ساتھ فرشتے لگے رہتے ہیں اس لئے مومن کے لئے ایسی جگہ نماز مکروہ ہوگی۔ م۔

**ولو كانت الصورة صغيرة بحيث لاتبدو للناظر لا يكرہ لان الصغار جدا لاتعبد......الخ**

اگر تصویر اتنی چھوٹی ہو کہ دیکھنے والے کو نظر نہ آتی ہو۔ف۔ مگر تکلف اور کوشش کے ساتھ۔القاضی خان۔ تو وہ مکروہ نہ ہوگی، کیونکہ بہت چھوٹی تصویریں نہیں پوجی جاتی ہیں۔ف۔ اس لئے وہ بت کے حکم میں نہ ہوگی۔ف۔

میں مترجم یہ سوال کرتا ہوں کہ ایسی صورت میں کیا فرشتے واقعۃً داخل نہیں ہوتے ہیں، تو جواب یہ ہے کہ فی الواقع میں نے کہیں اس کی تصریح نہیں پائی ہے اظہر یہ ہے کہ وہ داخل نہیں ہوں گے، اس لئے کراہت کی وجہ صرف ایک معنی میں رہنی چاہئے۔ سمجھ لیں۔ م۔

**واذا كان التمثال مقطوع الرأس اى ممحو الرأس فليس بتمثال لانه لاتعبد بدون الرأس......الخ**

اور جبکہ مجسمہ سر کٹا ہوا ہو۔ف۔ اس جگہ بعضوں نے یہ سمجھا ہے کہ سر دھڑ سے جدا ہو، مگر یہ صحیح نہیں ہے بلکہ اصل مراد یہ ہے کہ سر کو مٹا دیا گیا ہو، کیونکہ جو مورتی بغیر سر کے رہ گئی ہو تو وہ مورتی ہی نہیں ہے۔ف۔ یا ایسا عضو مٹایا گیا ہو کہ جس کے بغیر زندگی باقی نہ رہتی ہو۔د۔ کیونکہ کوئی مورتی بغیر سر کے نہیں پوجی جاتی ہے۔ف۔ لہذا اس میں کراہت کی کوئی وجہ باقی نہ رہی، وصار کما الخ اور ایسا ہو گیا جیسے کسی نے موم بتی یا چراغ کی طرف منہ کر کے نماز پڑھی تو مشایخ کے قول کے مطابق وہ مکروہ نہیں ہوئی۔ف۔ اور یہی قول اصح ہے، خزانۃ الفتاویٰ۔ یہ مختار ہے۔ المحیط و قاضی خان۔

اس کے برخلاف آگ سے بھری ہوئی تنور یا انگیٹھی کی طرف منہ کر کے نماز پڑھی تو مکروہ ہوگی۔ محیط سرخسی۔ کیونکہ مجوس کے فعل کے مشابہہ ہے۔ع۔ بعض کے نزدیک یہ کراہت اس وقت ہوگی جب کہ اس کا منہ کھلا ہوا ہو ورنہ کراہت نہ ہوگی، اور بعض فقہاء کے نزدیک مطلقاً مکروہ ہے۔ الذخیرہ۔ بخاریؒ نے آفتاب کے گہن کی حدیث بیان کی جس میں رسول اللہ ﷺ نے نماز کے بعد فرمایا کہ میں نے آج کا سا منظر نہیں دیکھا کہ مجھے اس دیوار کے پیچھے آگ دکھائی گئی، آخر حدیث تک۔ پھر استدلال کیا کہ آگ وغیرہ کسی کے سامنے ہونے میں کوئی کراہت نہیں ہے، لیکن کئی وجہوں سے یہ استدلال صحیح نہیں ہے، ان میں سے ایک یہ ہے کہ کلام اس آگ میں ہے جو پوجی جاتی ہے، اور مجوسی پر تو جہالت طاری ہے، اور جہنم کی آگ تو محسوس نہیں ہوتی ہے، اور جس کو محسوس ہوئی وہ اسی کے ساتھ مخصوص ہے، اور جاہلوں کو اس سے کوئی نقصان نہیں ہے۔ اچھی طرح سمجھ لیں۔

**ولوكانت الصورة على وسادة ملقاة او على بساط مفروش لا يكرہ لانها تداس و توطأ بخلاف ما اذا كانت الوسادة منصوبة او كانت على الستر لانه تعظيم لها واشدها كراهة ان تكون أمام المصلى ثم من فوق راسه ثم على يمينه ثم على شماله ثم خلفه ولو لبس ثوبا فيه تصاوير يكره لانه يشبه حامل الصنم والصلوة جائزة فى جميع ذلك لاستجماع شرائطها و تعاد على وجه غير مكروه وهو الحكم فى كل صلوة اديت مع الكراهة ولا يكره تمثال غير ذى الروح لانه لايعبد.**

ترجمہ:- اگر تصویر کسی پڑے ہوئے تکیہ یا بچھے ہوئے بستر پر ہو تو مکروہ نہیں ہے، کیونکہ تکیہ اور بچھونا پیروں تلے روندے اور بچھائے جاتے ہیں، بخلاف اس کے کہ تکیہ کھڑا ہو یا تصویر پردہ پر ہو تو مکروہ ہے کیونکہ یہ تصویر کی تعظیم ہے، پھر سب سے بڑھ

کر کراہت اس میں ہے کہ تصویر نمازی کے سامنے ہو پھر اس سے کم اس میں ہے کہ نمازی کے سر کے اوپر ہو پھر اس سے کم اس میں ہے کہ اس دائیں جانب ہو پھر اس سے کم جبکہ اس کے بائیں جانب ہو اور اس سے کم جبکہ نمازی کے پیچھے کی طرف ہو، اور اگر ایسا کپڑا پہنا کہ اس میں تصویریں بنی ہوئی ہوں تو وہ مکروہ ہوگی، کیونکہ یہ بت اٹھانے والے کے مشابہہ ہوگا، ویسے ان تمام صورتوں میں نماز جائز ہوگی کیونکہ نماز جائز ہونے کی تمام شرائط جمع کرنے والا ہے، اور ایسی تمام نمازیں دوبارہ پڑھی جائیں جن میں کراہت نہ پائی گئی ہو، اور یہی حکم باقی نمازوں میں ہے کہ کراہت کے ساتھ ادا کی گئی ہوں اور غیر روح والی (بے جان) تصویر مکروہ نہیں ہے، کیونکہ ایسی تصویریں نہیں پوجی جاتی ہیں۔

**توضیح:- نمازی کے سامنے پڑے ہوئے تکیہ یا بستر پر تصویر، کس حالت کی تصویر کتنی بری ہے اس کے درجے، تصویر والا کپڑا پہن کر نماز، ایسی نماز کا حکم جو کراہت کے ساتھ ادا کی گئی ہو، درخت اور پھول وغیرہ کی تصویر کے ساتھ نماز، جزوی مسائل، مکانات میں تصویر، تصویر والے کپڑے کو بیچنا، امام کے بدن پر تصویر، تصویر بنانے پر اجرت، رنگ دار تصویر کا گھر گرانے والے کا حکم، قبر کی طرف نماز**

**ولو کانت الصورة علی وسادة ملقاة او علی بساط مفروش لا یکره لانها تداس......الخ**

ترجمہ سے مطلب واضح ہے **لانه تعظیم لها** کیونکہ یہ تصویر کی تعظیم ہے۔ف۔ یعنی اس کے ساتھ کوئی بے تعظیمی یا بدتمیزی نہیں ہو رہی ہے۔م۔ **واشدها کراهة الخ** ترجمہ سے مطلب واضح ہے کہ سب سے زیادہ کراہت اس صورت میں ہوتی ہے جبکہ تصویر نمازی کے سامنے ہو اور سب سے کم کراہت اس صورت میں ہے جبکہ تصویر پیچھے ہو۔ف۔ اور قول اصل کے مطابق پیچھے ہونے میں بھی کراہت ہے۔م۔ **و لو لبس الخ** اور اگر ایسا کپڑا پہنا جس میں تصویریں ہوں تو نماز مکروہ ہوگی، کیونکہ وہ شخص بت اٹھانے والے کے مشابہہ ہوگا، **والصلوة جائزة الخ** اور نماز تو تمام مکروہ صورتوں میں جائز ہوگی، کیونکہ اس صورت میں بھی نماز کی تمام شرطیں موجود ہیں۔ف۔ لیکن ان شرطوں کے ساتھ ہی کراہت کی خارجی صورتیں بھی ان کے ساتھ پائی گئیں۔

**وتعاد علی وجه غیر مکروه وهو الحکم فی کل صلوة ادیت مع الکراهة......الخ**

پھر اس طرح نماز ادا کی جائے گی کہ اس میں کراہت نہیں پائی گئی ہو۔ف۔ یعنی انتہائی احتیاط کے ساتھ نماز غیر مکروہ ہے۔ف۔ یعنی جس طرح انتہائی احتیاط کے ساتھ ترک واجب کی صورت میں ادا کیجاتی ہے۔ف۔ یعنی اس طرح ادا کی جائے کہ کسی قسم کی کراہت نہ ہونے پائے، **وهو الحکم الخ** اور یہی حکم ہر ایسی نماز میں ہے جو کراہت کے ساتھ ادا کی گئی ہو۔ف۔ کہ وہ اس طرح دوبارہ ادا کی جائے کہ اس میں کراہت کسی طرح کی نہیں پائی جائے، مذکورہ عبارت سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ پہلے مسئلہ میں کراہت تحریمی تھی، کیونکہ اگر تنزیہی کراہت ہوتی تو اسے دوبارہ ادا کرنا لازم نہ ہوتا۔م۔ **ولا یکره الخ** اور بے جان بے روح کی چیزوں کا نقشہ بنا ہوا ہونا مکروہ نہیں ہے، کیونکہ اس کی پوجا نہیں کی جاتی ہے۔ف۔ اور صحیح مسلم میں حضرت ابن عباسؓ سے ایک روایت ہے کہ انہوں نے تصویر بنانے والے کو اس کام سے منع فرمایا تو اس نے اسے اپنے حصول رزق کے لئے عذر کا اظہار کیا، تو ابن عباسؓ نے فرمایا کہ اگر تمہیں یہی پیشہ اختیار کرنا ہی ہے تو بے جان چیزوں درخت وغیرہ کا نقش بنایا کرو۔

## چند ضروری مسائل

گھروں میں تصویریں بنانا اور ایسے گھروں میں جانا اور بیٹھنا سب کام مکروہ ہے، تصویر والے کپڑے کو بیچنا مکروہ نہیں ہے، لیکن اقضیہ میں ہے کہ جو شخص تصویر کا کپڑا بیچتا ہو یا بنتا ہو اس کی گواہی قابل قبول نہیں ہے، جس کے بدن پر تصویر بنی ہوئی ہو اس کی

امامت مکروہ نہیں ہے کیونکہ وہ کپڑوں کے نیچے چھپی ہوتی ہیں، امام محمدؒ سے نوادر ہشام میں روایت کی ہے کہ ایک شخص نے ایک مزدور کو رنگ دیتے ہوئے کہا کہ آدمیوں کی تصویر بنادو، اگر وہ بنادے تو اس کی اجرت کا وہ مستحق نہ ہوگا کیونکہ یہ گناہ کا کام ہے۔

تفاریق میں ہے کہ اگر کسی نے رنگوں سے تصویریں بنی ہوئی دیوار کو گرادیا تو وہ شخص صرف گھر اور رنگ کی قیمت کا ذمہ دار ہوگا، تصویر کی قیمت کا ذمہ دار نہ ہوگا۔ ع۔ قبر کی طرف منہ کر کے نماز پڑھنی مکروہ ہے، لیکن اگر نمازی اور قبر کے درمیان اتنا فاصلہ ہو کہ اگر نمازی کے سامنے سے گذرنا چاہے تو منع نہ ہو تو یہاں بھی مکروہ نہ ہوگا۔ الحاوی تاتارخانیہ۔

**ولا بأس بقتل الحية والعقرب في الصلوة لقوله عليه السلام اقتلوا الا سودين ولو كنتم في الصلوة ولان فيه ازالة الشغل فاشبه درء المار ويستوى جميع انواع الحيات هو الصحيح لا طلاق مارويناـ**

ترجمہ:-اور نماز کی حالت میں سانپ اور بچھو کے مارڈالنے میں کوئی حرج نہیں ہے، رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ دونوں کالوں (بچھو اور سانپ) کو مارڈالا کرو اگرچہ تم نماز کی حالت میں ہو، اور اس لئے بھی کہ ایسا کرنے سے ان کی طرف دلی خیال لگے رہنے کو دور کرنا ہے، تو یہ سامنے سے گذرنے والے کو دفع کرنے کے مشابہہ ہو گیا، اس حکم میں ہر قسم کا سانپ داخل ہوگا اس میں مطلق حکم ہونے کی وجہ سے۔

## توضیح:-نماز میں ہر قسم کے سانپ اور بچھو کے مارڈالنے کا حکم
## حدیث سے دلیل، گھر کے سانپوں کو مارنا

**ولا بأس بقتل الحية والعقرب في الصلوة لقوله عليه السلام اقتلوا الاسودين ولو كنتم في الصلوة......الخ**

نماز کی حالت میں بھی ہر قسم کے سانپ اور بچھو کے مارنے کا حکم دیا گیا ہے۔ف۔ اظہر یہ ہے کہ خواہ ایک ہی چوٹ میں مرے یا زیادہ سے اور اس سے کوئی خوف ہو یا نہ ہو مطلقاً اجازت ہے۔ المبسوط۔ اور امام شافعیؒ واحمدؒ کا بھی یہی قول ہے، **لقوله الخ** اس حدیث کی وجہ سے کہ دونوں کالوں کو قتل کرلو یعنی سانپ اور بچھو کو اگرچہ تم نماز کی حالت میں رہو۔ف۔ اس کی روایت حاکم نے حضرت ابن عباسؓ سے کی ہے، اسی طرح حضرت ابوہریرہؓ کی مرفوع حدیث ہے **اقتلوا الاسودين في الصلوة الحية و العقرب** کہ دونوں کالوں کو مارڈالو نماز کی حالت میں بھی یعنی سانپ اور بچھو کو، اس کی روایت کی ہے ابوداؤد، ترمذی، نسائی، ابن ماجہ، ابن حبان اور حاکم اور ترمذی نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے، **ولان فيه الخ** اور ان کے مارنے کو اس وجہ سے بھی جائز کہا ہے کہ ان کو چھوڑ دینے سے ان سے نقصان کا ڈر لگا رہے گا اور مارڈالنے سے وہ ڈر ختم ہو جائے گا، اس لئے یہ گذرنے والے انسان کے مشابہ ہو گیا۔

**ويستوى جميع انواع الحيات هو الصحيح لا طلاق مارويناـ.....الخ**

اس حکم میں تمام قسم کے سانپ داخل ہو گئے۔ف۔ خواہ وہ سفید ہو یا گیسودار ہو یا کالا ناگ ہو، یہی قول صحیح ہے، کیونکہ جو حدیث ہم نے روایت کی ہے وہ مطلق ہونے کی وجہ سے ہر قسم کو شامل ہے۔ف۔ اسودین سے مراد سیاہ سانپ نہیں ہیں بلکہ عرف عرب میں سانپ کو کہتے ہیں خواہ وہ کسی رنگ کا ہو۔م۔ اورؒ فقیہ ابو جعفر ہندوانیؒ نے کہا ہے کہ بعضے سانپ گھروں میں سپید اور گیسودار رہتے اور سیدھے چلتے ہیں وہ جنات ہوتے ہیں ان کو قتل کرنا جائز نہیں ہے، جبکہ ان کو پہلے یہ نہ کہدیا جائے کہ تم چلے جاؤ ورنہ ہم تمہیں مارڈالیں گے، لیکن فقیہ ابو جعفر الطحاویؒ نے اس قول کو رد کرتے ہوئے کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے جنوں سے وعدہ لیا تھا کہ وہ کبھی بھی امت کے سامنے سانپ کی شکل میں ظاہر نہ ہوں اور نہ ان کے گھروں میں گھسیں تو اب جبکہ انہوں نے بدعہدی کی تو انہیں قتل کرنا مباح ہو گیا، قاضی خان نے کہا ہے کہ اولیٰ یہی ہے کہ ان کو پہلے مطلع کر دیا جائے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ جب وہ نماز کی حالت میں سامنے آیا تو وہ شیطان ثابت ہوا، اس وقت اسے کس طرح مطلع کیا جائے گا،

اور عینیؒ نے لکھا ہے کہ ابن عباسؓ سے صحیح روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جس نے طلب کے ڈر سے سانپوں کو چھوڑ دیا وہ ہم میں سے نہیں ہے، کیونکہ جب سے اس نے ہم سے لڑائی مول لی ہے کبھی مصالحت نہیں کی ہے، اس جملہ سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ جب سانپ نے شیطان کی بات مانتے ہوئے آدم علیہ السلام کو نقصان پہونچایا ہے۔

**ویکرہ عد الای والتسبیحات بالید فی الصلوۃ وکذلک عدالسور لان ذلک لیس من اعمال الصلوۃ وعن ابی یوسف ومحمد انہ لاباس بذلک فی الفرائض والنوافل جمیعا مراعاۃ لسنۃ القراء ۃ والعمل بماجاء ت بہ السنۃ قلنا یمکنہ ان یعد ذلک قبل الشروع فیستغنی عن العد بعدہ واللہ اعلم.**

ترجمہ:- اور مکروہ ہے نماز میں ہاتھ سے آیتوں اور تسبیحوں کو گننا، اسی طرح سے سورتوں کو شمار کرنا بھی، کیونکہ یہ چیزیں نماز کے اعمال میں سے نہیں ہیں، لیکن امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ سے منقول ہے کہ فرائض اور نوافل کسی میں بھی ان چیزوں کو شمار کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، سنت قراءت کی رعایت کرتے ہوئے، اور سنت کے حکم پر عمل کرتے ہوئے، اور ہم اس کا جواب دیتے ہیں کہ نمازی کے لئے یہ ممکن ہے کہ نماز شروع کرنے سے پہلے ان چیزوں کو گن لیا کرے اس لئے بعد میں گننے کی اسے کوئی ضرورت نہ ہوگی، واللہ اعلم۔

## توضیح:- نماز میں آیتوں اور تسبیحوں کو ہاتھ سے شمار کرنا، ہاتھ میں تسبیح رکھنا، انگڑائی لینا، پیشاب وپاخانہ روکنا، پنکھا جھلنا

**ویکرہ عد الای والتسبیحات بالید فی الصلوۃ......الخ**

نماز کی حالت میں آیتوں اور تسبیحات کو ہاتھ سے شمار کرنا مکروہ ہے۔ف۔ اور غیر نماز میں قول صحیح کے مطابق نہیں ہے، ہاتھ ہی کی طرح تسبیح کا بھی حکم ہے، لیکن انگلیوں کے پوروں کو دبا کر گننے سے یا دل ہی دل میں شمار کرنے میں مکروہ نہیں ہے، جیسا کہ محیط میں ہے۔ الخلاصہ۔ زبان سے گننا تو مفسد نماز ہے۔ المحیط۔

**وکذلک عدالسور لان ذلک لیس من اعمال الصلوۃ......الخ**

یہی حکم سورتوں کے شمار کرنے کا بھی ہے، وجہ یہ ہے کہ آیات یا تسبیحات یا سورتوں کو شمار کرنا نماز کے اعمال میں ضروری نہیں ہے، اور ظاہر الروایۃ بھی یہی ہے، لیکن غیر ظاہر الروایۃ میں صاحبینؒ کا اختلاف مروی ہے، اسی بناء پر مصنفؒ نے کہا ہے وعن ابی یوسف الخ اسی بناء پر امام ابو یوسفؒ اور محمدؒ سے روایت ہے۔ف۔ یعنی غیر ظاہر الروایۃ میں کہ لاباس الخ فرائض و نوافل کسی میں ایسا کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے مراعاۃ الخ سنت قراءت کی نگہداشت کے خیال سے۔ف۔ جو ہر نماز میں مثلاً فجر میں چالیس سے ساٹھ آیتوں تک شمار کا خیال رکھنا ہے، اس کے علاوہ اس بات پر عمل کرنا بھی جو سنت میں آئی ہے۔ف۔ جیسے صلوۃ التسبیح کہ اس کے ہر رکوع اور سجود وغیرہ میں دس دس بار سبحان اللہ والحمد للہ ولا الہ الا اللہ پڑھنے کا حکم آیا۔

**قلنا یمکنہ ان یعد ذلک قبل الشروع فیستغنی عن العد بعدہ واللہ اعلم......الخ**

ہم جواب دیتے ہیں نمازی کے لئے ممکن ہے کہ ان چیزوں کو نماز شروع کرنے سے پہلے ہی شمار کرلے اس لئے وہ بعد میں شمار کرنے سے مستغنی ہو جائے۔ واللہ اعلم۔ف۔ لیکن یہ بات بھولنی نہیں چاہئے کہ قرآن مجید میں تو یہ ممکن ہے کہ ایک رکوع سے دوسرے رکوع تک یا مثلاً ۲۵ آیات تک شمار کرکے نماز میں اسی آیت تک پڑھ لے، لیکن یہ بات صلوۃ التسبیح میں ممکن نہیں ہے، لہٰذا صحیح جواب دو طرح سے دیئے جائیں گے، جواب (۱) دل ہی دل میں گن کر یا انگلیوں کو دبا کر اندازہ کرلے، لیکن ایضاح میں تو ایسا کرنے کو بھی دل کا شغل قرار دیا ہے (۲) جواب یہ ہے کہ بیان کیا ہوا ائمہ کا اختلاف صرف نمازوں کے اندر ہے کیونکہ بالاتفاق نوافل میں شمار کرنے کو جائز کہا گیا ہے، جیسا کہ مرغینانی اور محبوبی نے ذکر کیا ہے، جیسا کہ عینی میں ہے، اس بناء پر فرض

نمازوں کے لئے پہلے ہی شمار کر کے ذہن میں محفوظ رکھ لے، اور نوافل وصلوۃ التسبیح وغیرہ میں گننا جائز بتایا گیا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ شمار دانہ جسے آجکل عموماً تسبیح یا مسبحہ کہتے ہیں قول اصح کے مطابق جائز ہے، جیسا کہ السیوطیؒ نے اس کی تحقیق کی ہے، البحر نے اسے وضاحت کے ساتھ بیان کیا ہے، اور علامہ فاضل لکھنوی نے النزہہ میں وضاحت کے ساتھ ذکر کیا ہے۔

## مکروہات نماز کے سلسلہ کے چند ضروری مسائل

مکروہات نماز میں سے یہ بھی ہیں، انگڑائی لینا، ہوا خارج نہ ہونے دینا یعنی روک کر رکھنا، پیشاب وپاخانہ روک کر رکھنا، پنکھا جھلنا بغیر زیادتی کئے ہوئے۔ التبیین۔ کھانسنا، کھنکھارنا قصداً بغیر کسی صحیح ضرورت کے، الزاہدی وغیرہ، تھوکنا، رکوع وسجود اور رکوع سے اٹھنے، دونوں سجدوں کے درمیان اطمینان سے بیٹھنے کو چھوڑنا، شرح المنیہ للامیر علی، ہدایہ۔

طمانیت واجب ہے، یہی قول صحیح ہے، جیسا کہ فتح القدیر نے اس کی تحقیق کی ہے، صف والے کھڑے ہوئے ہوں ان میں سے ایک کا بیٹھے رہنا، یا بیٹھے ہوئے ہوں اور ایک کا کھڑا ہونا۔ المحیط۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ کراہت تنزیہی تو ہو سکتی ہے لیکن تحریمی نہیں ہو سکتی ہے۔ م۔ اگلی صف میں گنجائش کے باوجود پیچھے تنہا کھڑا ہونا، اور اگر گنجائش نہ ہو تو حسنؒ کی روایت کے مطابق مکروہ نہیں ہے۔ د۔

ویسے اولیٰ یہ ہے کہ اگلی صف میں سے ایک کو کھینچ کر اپنے ساتھ کر لے۔ المحیط۔ فرض نمازوں میں ایک سورہ کو دوبارہ پڑھنا، لیکن نفل میں مکروہ نہیں ہے۔ قاضی خان۔ آیات کو اپنے اختیار کے ساتھ فرض نمازوں میں بار بار پڑھنا مکروہ ہے، اور بھول کر یا مجبوری کی صورت میں مکروہ نہیں ہے، جیسے نفل میں مطلقاً مکروہ نہیں ہے۔ المحیط۔ جمعہ کی نماز میں اور آہستہ سے پڑھی جانے والی نمازوں میں سجدہ کی سورت پڑھنا مکروہ ہے۔ الخلاصہ۔ سجدہ میں جاتے وقت گھٹنے سے پہلے ہاتھ رکھنا، اٹھتے وقت بغیر عذر پہلے گھٹنے اٹھانا مکروہ ہے۔ المنیہ۔

کمزوری اور بڑھاپا عذر ہے اسی بناء پر حدیث میں دونوں باتیں ثابت ہیں، اور حق بات یہ ہے کہ طاقت ور جوان کے حق میں مکروہ تنزیہی اور ضعیف کے حق میں مسنون ہے۔ م۔ مقتدی کا امام سے پہلے رکوع اور سجدہ میں پہونچ جانا، اور امام سے پہلے سر اٹھانا۔ محیط السرخسی۔

میں کہتا ہوں کہ حدیث میں اس کے لئے وعید آنے کی وجہ سے یہ مکروہ تحریمی ہے۔ م۔ بسم اللہ اور آمین کو بلند آواز سے کہنا۔ الزاہدی۔ میں کہتا ہوں کہ آمین کو جہراً کہنا جائز ہے اور یہی صحیح قول ہے۔ م۔ قراءت کو رکوع میں پہونچ جانے کے بعد مکمل کرنا، پورے طور پر رکوع میں پہونچ جانے کے بعد تکبیر کہنا یا جو ذکر ہو، بلا ضرورت یا مجبوری کے فرض نمازوں میں لکڑی وغیرہ پر ٹیک لگا کر کھڑا ہونا، لیکن نفل نمازوں میں مکروہ نہیں ہے، قول اصح کے مطابق۔ الزاہدی۔ قصداً بچے کو اٹھائے ہوئے پڑھنا، ورنہ مکروہ نہیں ہے۔ محیط السرخسی۔

عمامہ کو زمین سے اٹھا کر سر پر رکھنا، یا اس کے برعکس کرنا، السراج، عمامہ کے پیچ پر سجدہ کرنا۔ الذخیرہ۔ اپنے چہرہ کو مٹی لگنے سے بچانے کے لئے آستین پر سجدہ کرنا۔ البحر۔ اور عمامہ کو مٹی سے بچانے کے لئے یا پیشانی کو گرمی سے بچانے کے لئے آستین پر سجدہ کرنا مکروہ نہیں ہے۔ الظہیریہ۔ سجدہ کی حالت میں پاؤں ڈھکنا، الخلاصہ، حصول جنت یا دوزخ سے بچنے کے لئے فرض نمازوں میں دعا کرنا، مگر منفرد کو نفل نمازوں میں جائز ہے۔ المنیہ۔ ایک قدم پر کھڑا ہو کر آرام کر لینا۔ الظہیریہ۔ مگر عینیؒ نے شروط الصلوۃ میں اسے سنت لکھا ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ یہی صحیح ہے، جیسا کہ نسائی نے ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے۔ م۔ خوشبو سونگھنا۔ الذخیرہ۔ سجدہ کی حالت میں انگلیوں کو قبلہ سے پھیر دینا۔ قاضی خان۔ کعبہ کی چھت پر نماز پڑھنا، مسجد میں اپنی جگہ خاص کر لینا۔ تاتارخانیہ۔ کسی

آدمی کے منہ کی طرف نماز پڑھنا۔ف۔ کسی کے آنے کی آہٹ پہچان کر رکوع میں دیر تک رہنا تاکہ وہ بھی شریک ہو جائے۔ مختار الفتاویٰ۔ منہ میں درہم یا دینار رکھنا یا ہاتھ میں مال لئے رہنا۔ قاضی خان۔ غلیظ نجاست سامنے پڑی ہونا۔ محیط السرخسی۔ بغیر عذر کے ٹھہرتے ہوئے کئی قدم چلنا، مگر عذر کے ساتھ مکروہ نہیں ہے۔ المحیط۔ بغیر عذر کے رکوع میں گھٹنے پر اور سجدہ میں زمین پر ہاتھ نہ رکھنا۔ قاضی خان۔ یہ مکروہ تحریمی ہے، اور قول اصح کے مطابق اس سے نماز فاسد ہو جاتی ہے۔م۔ امام کے پیچھے قراءت کرنا مکروہ ہے۔ الہدایہ۔

سر ڈالنا یا اوپر کھینچنا، مرد کو رانوں میں پیٹ ملانا، امام کی موجودگی کے بغیر صف کھڑی کرنا خلاف سنت ہے۔ خزانۃ الفقہ۔ امام کا اتنی جلدی کرنا کہ مقتدی سنت پوری نہ کر سکیں۔ المنیہ۔ الحجہ۔ مکھیاں یا مچھر بھگانا، مگر مجبوری میں تھوڑی دیر بھگانا، تاتار خانیہ۔ کوئی بھی عمل قلیل ہو بغیر عذر مکروہ ہے۔ البحر۔

تیر و کمان لٹکائے ہوئے نماز پڑھنے میں کوئی حرج نہیں ہے، ہاں اگر اس طرح لٹکایا ہو کہ اس سے نماز میں کسی طرح کا خلل ہو۔ السراج۔ یہی حکم پستول، ناشتہ دان، مال کی تھیلی، اور تلوار لٹکا کر پڑھنے کا بھی ہے، البتہ بندوق کا حکم یہ نہیں ہے۔م۔ دوسرے کی غصب کی ہوئی زمین میں نماز تو جائز ہوگی، البتہ اس میں جس قدر حق اللہ کا ہے اس کی ادائیگی میں ثواب ہوگا اور جتنا حق بندہ کا ہے اس میں عذاب ہوگا۔ مختار الفتاویٰ۔ جو نماز کراہت تحریمی کے ساتھ ادا ہو اس کو دوبارہ پڑھنا واجب ہوگا، کیونکہ مکروہ تحریمی کا حکم کسی واجب چھوڑ دینے کے حکم میں ہوتا ہے، اور جو نماز کراہت تنزیہی کے ساتھ ادا ہو اسے دوبارہ پڑھنا مستحب ہے۔ الفتح۔

## جزئیات

اگر کسی وقت والدین میں سے کوئی بھی مدد لینا چاہے یا فریاد کرتے ہوئے اسے آواز دیں تو نماز کی نیت توڑ دینی جائز ہے، اور اگر صرف پکاریں تو نہیں، کیونکہ ضرورت کی اہمیت کے مطابق قطع کا حکم ہوگا، السراج۔ف۔ وغیرہ۔ یہ حکم فرض نمازوں میں تو بالاتفاق ہے، البتہ نوافل کے بارے میں کہا گیا کہ والد کے پکارنے پر نماز کو ختم کر دے، لیکن ہمارے اصول کی بناء پر اس میں تامل ہے، البتہ کہے ہوئے کے مطابق ہی فتویٰ دینا چاہئے، پھر میں نے در مختار میں بھی یہی فتویٰ دیکھا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

اسی طرح نماز ان صورتوں میں بھی توڑی جا سکتی ہے جبکہ کوئی اجنبی چھت سے گرتا ہو یا آگ میں جلتا ہو یا ڈوبتا ہو یا اندھے کو کنویں میں گرتا ہوا نظر آئے اور وہ مدد کے لئے پکار بھی رہا ہو۔ السراج۔ف۔ مناسب ہے کہ یہ حکم اس وقت ہو جبکہ یہ نمازی اس شخص کی فریادرسی کر سکتا ہو۔م۔ اسی طرح اس وقت بھی نماز توڑ سکتا ہے جبکہ ایک درہم کی قیمت کی چیز چور لے بھاگے، یا عورت کی ہانڈی ابل جائے، یا مسافر کی سواری بدک جائے، یا چرواہے کو بھیڑئے کا خوف ہو۔ السراج۔ اور کافر نے آکر کہا کہ مجھے اسلام سکھا دو تو اس وقت فوراً فرض نماز بھی توڑ ڈالے۔ الخلاصہ۔ طلوع فجر کے بعد اچھی بات کے علاوہ کوئی بات نہ کرے۔ محیط السرخسی۔ خصومت اور لڑائی کی نیت سے نماز نہ پڑھی جائے۔ الخلاصہ۔

**فصل ويكره استقبال القبلة بالفرج في الخلاء لانه عليه السلام نهى عن ذلك والاستدبار يكره في رواية لما فيه من ترك التعظيم ولا يكره في رواية لان المستدبر فرجه غير موازى للقبلة وما ينحط منه ينحط الى الارض بخلاف المستقبل لان فرجه موازلها وما ينحط منه ينحط اليها.**

## فصل، قبلہ وطہارت ومساجد کے متعلق بعض احکام کا بیان

ترجمہ: مکروہ ہے خلاء میں مرد و عورت کے لئے شرم گاہ سے قبلہ کی طرف متوجہ ہونا، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے اس سے منع فرمایا ہے، اور ایک روایت میں اس کی طرف پیٹھ کرنا بھی کیونکہ اس میں بھی ترک تعظیم قبلہ ہے، لیکن دوسری روایت میں

پیٹھ کر کے بیٹھنا مکروہ نہیں ہے، کیونکہ پیٹھ کر کے بیٹھنے والا اپنی شرمگاہ کو قبلہ کے سامنے کرنے والا نہیں ہوتا ہے، اور شرمگاہ سے نکلنے والی چیز زمین کی طرف جاتی ہے، بخلاف اس قبلہ کی طرف رخ کر کے بیٹھنے والے کے کیونکہ بیٹھنے والے کی شرمگاہ اس قبلہ کے سامنے ہوتی ہے اور شرمگاہ سے نکلنے والی چیز بھی قبلہ کے رخ ہی جاتی ہے۔

**توضیح:- قبلہ و طہارت و مساجد کے متعلق احکام، شرمگاہ کے ساتھ خلاء میں قبلہ کا سامنا کرنا، قبلہ کی طرف سے پیٹھ پھیر کر بیٹھنے کی حدیث سے دلیل، قبلہ رو پیشاب و پاخانہ کرنا، یاد کر کے تعظیم کے لئے پھرنا، چھوٹے بچے کو قبلہ رو پیشاب و پاخانہ کرانا، خواب میں پاؤں کرنا، چاند و سورج کے سامنے شرمگاہ کرنا، ہوا کی طرف شرمگاہ کرنا**

**یکرہ استقبال القبلة بالفرج فی الخلاء لانه علیه السلام نهی عن ذلك......الخ**

مرد اور عورت کا میدان میں شرمگاہ سے قبلہ کا سامنا کرنا مکروہ ہے۔ف۔ یعنی پیشاب و پاخانہ کرتے ہوئے قبلہ کی طرف شرمگاہ کو ننگا کر کے اپنی پیٹ کی گندگی باہر کرنا مکروہ تحریمی ہے، خواہ میدان میں ہو یا آڑ میں ہو یا نہ ہو، خواہ عمارت پاخانہ اور آبادی ہو، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے اس سے منع فرمایا ہے، والاستدبار یکرہ الخ استنجاء کرتے ہوئے قبلہ کی طرف پیٹھ کرنا بھی امام ابوحنیفہؒ کی ایک روایت میں مکروہ ہے، کیونکہ اس میں بھی تعظیم قبلہ کا ترک کرنا لازم آتا ہے۔ف۔ یہی روایت اصح ہے۔ع۔ د

**ولا یکرہ فی روایة لان المستدبر فرجه غیر موازی للقبلة......الخ**

اور دوسری روایت میں استدبار (قبلہ کی طرف پیٹھ کرنا) مکروہ نہیں ہے کیونکہ وہ اس حال میں ہوتا ہے کہ اس کی نیچے کی طرف کی شرمگاہ قبلہ کے سامنے نہیں ہوتی ہے، اور اس سے نکلنے والی ناپاک بھی نیچے زمین کی طرف جاتی ہے۔ف۔ یا پیشاب کی دھار دوسری طرف جاتی ہے بہر صورت قبلہ رخ نہیں ہے۔

**بخلاف المستقبل لان فرجه موازلها وما ینحط منه ینحط الیها......الخ**

بخلاف قبلہ کی طرف منہ کرنے والے کے کیونکہ اس کی شرمگاہ قبلہ کے سامنے ہوتی ہے، اور اس سے نکلنے والا پیشاب بھی قبلہ رخ ہی جاتا ہے۔ف۔ اس لئے اس کی طرف منہ کر کے استنجاء کرنا (استقبال) مکروہ ہوگا۔

واضح ہو کہ اس مسئلہ میں علماء کے درمیان اختلاف ہے، اول یہ کہ قبلہ کی طرف منہ کرنا اور پیٹھ کرنا دونوں مکروہ ہیں، خواہ میدان میں ہو یا آبادی میں اور مکان میں آڑ اور پردہ ہونے کا کوئی اعتبار نہیں ہے، اس کی دلیل رسول اللہ ﷺ کی ممانعت ہے، چنانچہ ابوایوب انصاریؓ جو بدری صحابی ہیں اور حضرت معاویہؓ کے زمانہ میں انتقال فرمایا ہے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا اذا اتیتم الغائط فلا تستقبلو الغائط ولا تستدبروها ولکن شرقوا او غربوا، یعنی جب تم پیشاب پاخانہ کو جاؤ تو قبلہ کی طرف منہ کر کے اور پیٹھ کر کے نہ بیٹھو لیکن مشرق یا مغرب کی طرف منہ کریں، اور پاکستان ہندوستان اور اس علاقہ کے دوسرے ملک والے اتر، شمال اور دکھن، جنوب کی طرف منہ کر کے بیٹھیں، حضرت ابوایوبؓ سے روایت ہے کہ جب ہم لوگ ملک شام میں داخل ہوئے تو ہم نے وہاں نصرانیوں کے پاخانے قبلہ رخ بنے ہوئے پائے اس لئے ہم ان میں قبلہ رخ سے دوسری طرف مڑ کر بیٹھتے اور اللہ تعالیٰ سے استغفار کرتے تھے، اس کی روایت نسائی وغیرہ نے کی ہے، یعنی دوسری طرف مڑ جانے کے باوجود ڈرتے کہ اس طرح بھی پھرنا جائز نہ ہو اس لئے استغفار کر لیتے۔م۔ یہ روایت جس طرح صحاح ستہ میں حضرت ابوایوب انصاریؓ سے مذکور ہے، اسی طرح حضرت سلمان فارسیؓ سے بھی بخاری کے علاوہ بقیہ ائمہ سے بھی منقول ہے، اور حضرت ابوہریرہؓ سے مسلم، ابوداؤد، نسائی اور ابن ماجہ نے معقل بن ابی معقلؓ سے ابوداؤد و ابن ماجہ نے، اور ایک انصاری صحابیؓ سے مؤطا میں مالکؒ نے روایت کیں، لہٰذا حدیث نہایت اعلیٰ درجہ کی صحیح ہوئی، اور اس کا مفہوم بالکل عام ہے کہ جنگل و آبادی میں آڑ

ہونے اور نہ ہونے کسی حال میں بھی استقبال یا استدبار نہ کرو، بالخصوص اس حدیث کی بناء پر کہ رسول اللہ ﷺ کے بعد حضرت ابو ایوب انصاریؓ نے ملک شام میں اسی فرمان پر عمل کیا، یہی قول مجاہد، ابراہیم نخعی اور ابوحنیفہ کا ہے، پھر اس حدیث کے مخالف و معارض بھی روایتیں موجود ہیں، چنانچہ مروان اصفر نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ ابن عمرؓ نے اپنا اونٹ سامنے بٹھا کر قبلہ کی طرف پیشاب کیا تو میں نے کہا کہ کیا اس کی ممانعت نہیں کی گئی ہے، فرمایا کہ ممانعت تو اسی صورت میں ہے کہ کھلا میدان ہو یا کچھ بھی آڑ (حائل) نہ ہو، اور جس جگہ آدمی اور قبلہ کے درمیان آڑ موجود ہو وہاں قبلہ رو ہونے میں کوئی حرج نہیں ہے، اس کی روایت ابوداؤد، ابن خزیمہ اور حاکم نے کی ہے، اسی قول کو شعبی و شافعیؒ نے اختیار کیا ہے، یعنی آڑ ہو تو استقبال و استدبار کسی حال میں بھی ہو، جائز ہے۔

اور ابن عمرؓ نے روایت کی ہے کہ میں ایک روز اپنی بہن حفصہؓ کے کوٹھے پر چڑھا تو میری نظر رسول اللہ ﷺ پر پڑ گئی کہ آپ قبلہ رخ بیٹھ کر شام کی طرف منہ کئے ہوئے قضائے حاجت فرما رہے تھے، اس کی روایت بخاری اور مسلم نے کی ہے، اور جابر بن عبداللہؓ نے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے قضائے حاجت کے وقت قبلہ رو ہونے سے منع فرمایا تھا، پھر آپ کی وفات سے پہلے میں نے آپ کو دیکھا کہ آپ قبلہ رخ ہو کر قضائے حاجت فرما رہے تھے اس کی روایت ابوداؤد، الترمذی، ابن حبان، حاکم اور دار قطنی نے کی ہے اور اس کی اسناد صحیح ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ ان دونوں روایتوں (حضرت ابن عمرو جابرؓ) میں اس بات کا احتمال ہے کہ رسول اللہ ﷺ کا عمل اس وقت خواہ استقبال کا ہو یا استدبار کا کسی ضرورت اور مجبوری کی وجہ سے ہو، مثلاً جگہ نہ ہو اور کوئی بھی وجہ ہو، اسی سے یہ بات بھی ظاہر ہوئی کہ مروان اصفر کی ابن عمرؓ سے روایت ممکن ہے کہ ان کا اجتہاد ہو اس بناء پر کہ انہوں نے جبکہ رسول اللہ ﷺ کو بیت المقدس کی طرف منہ کئے ہوئے دیکھا تو اس سے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ اس کی ممانعت عمارتوں میں آڑ اور پردہ پائے جانے کی وجہ سے نہیں ہے، اور امام احمدؒ سے یہ مشہور ہے کہ استقبال تو ہر جگہ اور ہر حال میں منع ہے لیکن عمارت میں استدبار جائز ہے، بظاہر اس حدیث ابن عمرؓ کی وجہ سے ہو جو صحیحین کی ہے، اس میں ابن عمرؓ نے اپنے اجتہاد سے استنباط کیا ہو پھر استقبال کیا ہو تو یہ حدیث فعلی ہوگی اور ما قبل میں ممانعت کی حدیث قولی ہوگی پس تعارض کے وقت قول کو ترجیح ہوگی، اور فعلی اس کے معارض نہ ہوگی، لیکن یہاں ایک حدیث اور بھی ہے جو عراک عن عائشہؓ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے سامنے کسی قوم کا تذکرہ اس طرح کیا گیا کہ وہ اپنی شرم گاہوں سے قبلہ کا سامنا کرنے کو مکروہ سمجھتی ہے یہ سن کر رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کیا ایسی ہی بات ہے؟ تو میری کھڈی (استنجاء کی جگہ) کو قبلہ رو کر دو، اس کی روایت ابن ماجہ، اور دار قطنی نے کی ہے، اور اس کی اسناد بھی صحیح ہے۔

اب میں مترجم کہتا ہوں کہ یہاں دو صورتیں نکلتی ہیں (۱) صورت یہ کہ ممانعت کی حدیث اپنے معنی میں بالکل واضح ہو اور ہر جگہ کے واسطے خاص ممانعت ہو تو اس صورت میں لا محالہ حضرت عائشہؓ کی حدیث ناسخ ٹھہرائی جائے، اور ہمیں یہ بات پہلے معلوم ہو چکی ہے کہ ممانعت والی حدیث اسناد کے اعتبار سے اعلیٰ درجہ کی صحیح ہے اس لئے یہ ناسخ کسی طرح ممانعت کی حدیث کا معارضہ اور مقابلہ نہیں کر سکتی ہے، بنابریں ناسخ نہ ہو سکی، الحاصل ممانعت کا حکم عام باقی رہ گیا، اور غالباً وجہ بھی یہی ہے۔

(۲) صورت یہ ہے کہ پہلی حدیث مجمل ہو یا اس کو عام اور حضرت عائشہؓ کی حدیث کو مخصص قرار دینا اصل مانا جائے جیسا کہ امام شافعیؒ کے نزدیک ہے اور یہ ان کے اصول میں سے ہے جو اپنے موقع پر ذکر کیا گیا ہے، اس طریقہ سے حضرت عائشہؓ کی حدیث بیان ہوگی کہ ممانعت کا حکم کھلے میدان کے لئے ہے، یا یہ کہ بنی ہوئی عمارتیں اس سے خاص قرار دی جائیں اس احتمال کی وجہ یہ ہے کہ ابتدائے اسلام میں پاخانے یا استنجاء خانے مدینہ کے گھروں میں نہیں بنائے جاتے تھے، قضائے حاجت کے لئے تمام افراد خانہ کو میدانوں میں یا جنگلوں میں جانا پڑتا تھا، یہاں تک کہ جس زمانہ میں حضرت ام المومنین عائشہ صدیقہؓ کو ناپاک منافقوں نے بہتان لگایا تھا اس وقت تک یہی طریقہ تھا جیسا کہ افک کی حدیث میں اس تصریح موجود ہے، اس بناء پر ممانعت کا حکم اس وقت بالکل عام تھا،

پھر گھروں میں استنجاء خانے بنائے جانے لگے جس کا بیان حضرات ابن عمرؓ و جابرؓ کی حدیث فعلی میں اور حضرت عائشہؓ کی حدیث قولی میں ہے۔

ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ زیادہ احتیاط اسی بات میں ہے کہ ممانعت کے حکم کو مقدم رکھا جائے، نیز عینیؒ نے لکھا ہے کہ قول صحیح یہ ہے کہ جس ممانعت کا ذکر ہوا ہے وہ فرشتوں اور دوسروں کی وجہ سے نہیں ہوا بلکہ قبلہ کے احترام کی وجہ سے ہوا ہے جیسا کہ تہذیب الاثار طبرانی کی حدیث سراقہ بن مالک سے مرفوعاً ثابت ہے، اور ایک حدیث جو بزارؒ نے روایت کی ہے جس میں رسول اللہ علیہ السلام کا فرمان ہے کہ جو کوئی پیشاب کرنے کے لئے قبلہ رخ بیٹھ گیا پھر خیال آجانے کے بعد قبلہ کی تعظیم کے خیال سے دوسری رخ پر پڑ گیا تو اس جگہ سے اٹھنے بھی نہیں پائے گا اس کی مغفرت کر دی جائے گی، اور فتح القدیر میں ہے کہ اس کی روایت طبرانی نے کی ہے عمرو بن جمیع عن عبداللہ بن الحسن عن جدہ، بالغ انسان (مرد ہو یا عورت) کے لئے یہ مکروہ ہے کہ چھوٹے بچے کو گود میں لے کر اسے قبلہ رخ پیشاب یا پائخانہ کرائے، اور یہ مکروہ ہے کہ خواب کے وقت اور دوسرے حالات میں قبلہ رخ اپنے پاؤں پھیلائے، اسی طرح قرآن پاک یا فقہ کی کتابوں کی طرف پاؤں پھیلانا بھی مکروہ ہے، مگر جبکہ یہ کتابیں پیر کے کافی اوپر جانب ہوں، میں مترجم کہتا ہوں کہ شرعی اور دینی ساری کتابیں یہانتک کہ حدیث و تفسیر کی ساری کتابیں بدرجہ اولی اسی حکم میں ہیں۔ م۔ت۔ چاند و سورج کی طرف بھی شرمگاہ کرنا مکروہ ہے، اور ہوا کے رخ پر بھی نجاست کے ڈر سے مکروہ ہے۔ ع۔م۔

**ویکرہ المجامعة فوق المسجد والبول والتخلی، لان سطح المسجد له حکم المسجد، حتی یصح الاقتداء منه بمن تحته، ولایبطل الاعتکاف بالصعود الیه، ولایحل للجنب الوقوف علیه، ولاباس بالبول فوق بیت فیه مسجد، و المراد ما اعد للصلوة فی البیت، لانه لم یأخذ حکم المسجد وان ندبنا الیه.**

ترجمہ:- مکروہ ہے مسجد کی چھت پر مجامعت کرنا اور پیشاب کرنا اور پائخانہ کرنا کیونکہ مسجد کی چھت کا بھی حکم مسجد ہی کا ہے، یہانتک کہ اس کی نچلی منزل کے امام کی اقتداء کرنا اوپر کی منزل کے نمازیوں کے لئے صحیح ہے، اسی طرح نیچے کی منزل میں اعتکاف کرنے والوں کا اعتکاف اس کی چھت پر جانے سے باطل نہیں ہوتا ہے، اسی طرح جنبی کے لئے چھت پر چڑھنا حلال نہیں ہوتا ہے، اور کوئی حرج نہیں ہے ایسے گھر کے اوپر پیشاب کرنے میں جس میں مسجد بنائی گئی ہو، اس میں مسجد سے مراد اصطلاحی مسجد نہیں ہے بلکہ وہ جگہ نماز کے لے متعین کرلی گئی ہو، کیونکہ اس جگہ نے مسجد کا حکم حاصل نہیں کیا ہے، اگرچہ ہمیں ایسے مصلے بنالینے کی رغبت دلائی گئی ہے۔

## توضیح:- مسجد کی چھت پر جماع کرنا، پیشاب اور پائخانہ کرنا، اعتکاف کی حالت میں مسجد پر چڑھنا، جنبی اور مسجد کی چھت، گھر میں نماز کی جگہ اور اس کی چھت پر پیشاب، چوڑے راستوں کی مسجدیں، عید کی نماز کی جگہ اور جنازہ کی نماز کی جگہ میں حائض اور جنبی کا داخل ہونا، فنائے مسجد کا حکم

**ویکرہ المجامعة فوق المسجد والبول والتخلی.....الخ**

مطلب واضح ہے۔ف۔ یہ کراہت تحریمی ہے۔ف۔ لان المسجد الخ کیونکہ مسجد کی چھت بھی مسجد کے حکم میں ہوتی ہے۔ف۔ چھت سے آسمان تک ایک حکم ہے جیسا کہ حدیث سے ثابت ہوا ہے۔ف۔ع۔ یہانتک کہ مسجد کی چھت کے اوپر سے اس امام کی اقتداء جائز ہے جو مسجد کے نیچے حصہ میں ہے۔ف۔ بشرطیکہ امام کا حال ان لوگوں سے چھپا ہوا نہ ہو۔ع۔ اور چھت پر چڑھنے سے اعتکاف باطل بھی نہیں ہوتا ہے۔

**ولایحل للجنب الوقوف علیه.....الخ**

اور جنبی کو مسجد کی چھت پر چڑھنا، کھڑے ہونا جائز نہیں ہے۔ف۔ مثلاً مکان سے ملی ہوئی چھت سے مسجد کی چھت پر

آجائے اگر وہ جنبی ہو تو جائز نہیں ہو گا ورنہ جائز ہو گا۔ م۔ بغیر عذر مسجد کو گذر گاہ یا راستہ بنانا مکروہ ہے، اور اگر کوئی اس کی عادت بنالے تو وہ فاسق کہلائے گا۔ القنیہ۔ جبکہ مسجد میں نجاست لے جانا جائز نہیں ہے اس لئے اس میں ناپاک تیل جلانا بھی جائز نہیں ہے، اسی طرح ناپاک چیز سے مسجد کو لیپنا بھی صحیح نہیں ہے، اسی طرح پیشاب یا فصد کا خون بھی لے جانا اگرچہ پیالہ میں ہو جائز نہیں ہے۔ ت۔ ایسی مسجدیں جو پانی کی نالیوں اور حوضوں کے پاس بنادیتے ہیں تو قول اصح یہ ہے کہ وہ مسجد کی طرح محترم نہیں ہوتی ہیں، یہانتک کہ میت کو وہاں لے جانا جائز ہوتا ہے۔ ع۔

**و لاباس بالبول فوق بیت فیه مسجد، و المراد ما اعد للصلوة فی البیت......الخ**

ایسے گھر کی چھت پر پیشاب کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے جس میں مسجد بنی ہوئی ہو۔ ف۔ نماز کے لئے جگہ ہے، اس مسجد سے مراد وہ جگہ ہے جو گھر میں نماز پڑھنے کے لئے متعین کردی گئی ہو۔ ف۔ لہٰذا وہ حقیقی مسجد نہیں ہوئی لانه لم یا خذ الخ کیونکہ اسے مسجد کا درجہ اور حکم مسجد حاصل نہیں ہے، اگرچہ ہمیں ایسی مسجد بنانے کی ترغیب دی گئی ہے۔ ف۔ جیسا کہ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے گھروں میں مسجدیں بنانے اور انہیں پاک وصاف رکھنے کا حکم فرمایا ہے، اس کی روایت ابوداؤد نے کی ہے، اس لئے مستحب ہے کہ ہر شخص اپنے گھر کو خاموش مقبرہ نہ بنائے، بلکہ اس میں نفلیں پڑھنے اور ذکر واذکار کے لئے ایک نماز گاہ بنادے، یہ جگہ اسی کی ملکیت میں رہے گی، جب اسے مسجد کا حکم نہیں دیا گیا تو یہ جائز ہو گا کہ اس جگہ کے اوپر چھت پر پیشاب وغیرہ کر سکے۔ ع۔ بلکہ خود اس جگہ میں بھی کرنا جائز ہے۔ د۔ اور اس جگہ کے بدلے دوسری جگہ نماز کے لئے متعین کرلے۔ م۔ جو جگہ نماز عید و جنازہ کے لئے مقرر کی ہوئی ہو اس کے بارے میں مشائخ کا اختلاف ہے، صدر الشہیدؒ نے فرمایا ہے کہ قول مختار میں فتویٰ یہ ہے کہ اگرچہ اس کی صفیں ایک دوسرے سے ملی ہوئی نہ ہوں پھر بھی اقتداء صحیح ہونے کے لئے اسے مسجد کا حکم ہو گا، تاکہ لوگوں سے حرج دور ہو کر آسانی حاصل ہو، اس کے علاوہ دوسرے احکام میں وہ مسجد کے حکم میں نہیں ہے۔ ع۔ یہی اصح ہے۔ التبیین۔ ف۔ اسی پر فتویٰ دینا چاہئے۔ النہایہ۔

اور جو مسجدیں چوڑے اور عام راستوں پر ہیں ان کو مسجد کا حکم حاصل ہے لیکن ان میں اعتکاف اس لئے جائز نہیں ہوتا کہ ان کا نہ کوئی امام مقرر ہوتا ہے اور نہ کوئی موذن۔ ع۔ عیدگاہ اور جنازہ کی نماز کے لئے متعین جگہ میں جنبی اور حائض کا جانا جائز ہے۔ د۔ فنائے مسجد کو مسجد ہی کا حکم حاصل ہوتا ہے، یہانتک کہ فنائے مسجد میں کھڑے ہو کر مسجد کے امام کی اقتداء بھی جائز ہو گی، اگرچہ ان کی صفیں ایک دوسرے سے ملی ہوئی نہ ہو، اور نہ مسجد بھری ہو، اسی مسئلہ کی طرف باب الجمعہ میں امام محمدؒ نے اشارہ کیا ہے کہ طاقات (مسجد کے دروازہ کے باہر چھجوں) میں اقتداء جائز ہے اگرچہ صفیں ملی ہوئی نہ ہوں، اور روپے پیسے کے لین دین کی جگہ سے اقتداء صحیح نہیں ہے، مگر اس وقت صحیح ہے جبکہ صفیں وہاں تک پہونچ جائیں، اسی طرح وہ دو کانیں جو مسجد کے دروازہ پر ہوتی ہیں ان سے بھی اقتداء صحیح نہیں ہے، کیونکہ وہ فنائے مسجد میں سے ملی ہوئی مسجدیں ہیں۔ القاضی خان۔

**ویکره ان یغلق باب المسجد، لانه یشبه المنع من الصلوة، و قیل لاباس به اذا خیف علی متاع المسجد فی غیر اوان الصلوة، ولاباس بان ینقش المسجد بالجص والساج وماء الذهب، وقوله لاباس یشیر الی انه لایؤجر علیه، لکنه لا یأثم به، و قیل هو قربة، وهذا اذا فعل من مال نفسه.**

ترجمہ:- اور مکروہ ہے مسجد کے دروازہ کو بند کرنا کیونکہ ایسا کرنے سے نماز سے روکنے سے مشابہت پیدا ہوتی ہے، اور کہا گیا کہ اگر مسجد کے سامان کے چوری ہو جانے کا خطرہ ہو تو اوقات نماز کے علاوہ اسے بند کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، اور اس بات میں بھی کوئی حرج نہیں ہے کہ مسجد کو چونہ اور سوگوان کی قیمتی لکڑی اور سونے کے پانی سے مزین کیا جائے، اس میں لاباس کے لفظ سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ایسا کرنے سے گنہگار تو نہیں ہو گا مگر ثواب بھی نہیں دیا جائے گا اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ بھی ایک نیکی اور ذریعہ قربت ہے، یہ اس صورت میں جبکہ کرنے والے نے اپنے مال سے خرچ کیا ہو۔

## توضیح:۔ مسجد کے دروازہ کو بند کرنے کا حکم، مسجد میں نقش و نگار اور تزیین کرنا مترجم کی طرف سے توضیح، قرآن شریف پر سونا چڑھانے اور منقش کرنا

**ویکرہ ان یغلق باب المسجد، لانہ یشبہ المنع من الصلوۃ......الخ**

مطلب واضح ہے نماز سے روکنے کے مشابہہ ہے۔ف۔ جبکہ نماز سے روکنا حرام ہے۔ع۔ وقیل الخ مطلب واضح ہے۔ف۔ اس لئے اوقات نماز کے علاوہ بند کردے، اور یہی صحیح قول ہے، التبیین۔ فع۔ اور اس کا انتظام محلہ والوں کے ذمہ ہوگا۔ع۔ ولاباس الخ اور مسجد میں نقش و نگار بنانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ف۔ محراب اور قبلہ کی دیوار کے علاوہ۔ف۔ الجص گچ الساج سال کی لکڑی، یعنی ساکھو۔ ماء الذھب سونے کا پانی۔ف۔ یعنی ان چیزوں سے مسجد کی چھت وغیرہ میں نقش کرنا، سوائے قبلہ کی طرف کی دیوار کے کوئی حرج نہیں ہے۔

**ولاباس بان ینقش المسجد بالجص والساج وماء الذھب......الخ**

مصنفؒ کے اس کہنے میں کہ مضائقہ یا حرج نہیں ہے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ نقش کرنے والے کو اس پر ثواب نہ ملے گا، لیکن اس سے گنہگار بھی نہ ہوگا۔ف۔ شمس الائمہؒ نے یہ بھی کہا ہے، اخبار واحادیث میں موجود ہے کہ مسجدوں کی آرائش و زیب وزینت کرنا قیامت کی نشانیوں میں سے ہے، حضرت علیؓ نے اسی آرائش کی وجہ سے ایک مسجد کو بیعہ (گرجا گھر) کہا ہے، ولید بن عبدالملک نے مدینہ میں مسجد نبوی کی تزئین کے لئے مال بھیجا تو عمر بن عبدالعزیزؒ نے اسے محتاجوں میں تقسیم کردیا، محمد بن الحسنؒ نے ظاہر اُس نظر سے کہ مسجد بیت المقدس میں حضرت سلیمان علیہ السلام کے بہت روشن سرخ یاقوت اور دوسری بہت سی چیزیں آرائش کی ہیں، اسی طرح خانہ کعبہ میں بھی اندر سے سنہرا کام کیا ہو آراستہ اور باہر سے دیباج کے قیمتی پردوں سے سجا ہوا ہے اس بناء پر مسجد کی تزئین اور رہائش میں تعظیم ہے۔

پھر کہا گیا ہے کہ باریک کام اور نقش و نگار اور انتشار خیال میں ڈالنے والی چیزیں مکروہ ہیں، اور کہا گیا ہے محراب اور قبلہ کی دیوار میں نقش و نگار مکروہ ہے۔ع۔ اور کراہت اس بناء پر محمول ہے کہ نقش و نگار میں باریکی دوسری سجاوٹ ہو، بالخصوص محراب کی دیوار میں یا آراستگی ترک نماز کے ساتھ ہو یا اس میں بیٹھ کر دنیا کی باتیں ہو: الفتح۔ بندہ مترجم کو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مسجد یاد الٰہی، عبادت میں خلوص، آخرت کی طرف رغبت اور دنیا کی حقارت کی جگہ ہے، اس لئے وہ ہر بات جو عبادت میں فرحت اور انہماک بڑھانے والی اور نمازی کو اس کی عبادت میں راحت دینے والی ہوں ان کے انتظام میں کوئی حرج نہیں ہے، مثلاً سخت سردی سے بچاؤ اور ان کے علاوہ ہر وہ کام جو نقش و نگار اور دنیاوی آرائش کی طرف مائل کرنے والے ہوں وہ بلاشبہ مکروہ یا اس سے قریب ہیں یہانتک کہ عام لوگ بھی مسجد کی دیکھا دیکھی زینت کا شوق حاصل کریں، انہی وجوہ سے ہمارے اسلاف کا انکار پایا جاتا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بحقیقۃ الحال۔ م۔ یہی بات قرآن پاک پر سونے کا پانی چڑھانے میں ہے، ابن الہمامؒ نے مذکورہ مسائل پر قیاس کرتے ہوئے کہا ہے کہ کوئی حرج نہیں ہے۔

**و قیل ھو قربۃ، وھذا اذا فعل من مال نفسہ......الخ**

کہا گیا ہے کہ مسجد میں نقش و نگار بنانا عبادت ہے۔ف۔ کیونکہ اس میں تعظیم مسجد ہے، اور اگر یہ کہا جائے کہ یہ تقرب و عبادت ہے تو اس کے مقابلہ میں فقیر کو دینا زیادہ بہتر ہے۔ف۔ ھذا اذا فعل الخ اس نقش و نگار میں حرج نہ ہونے یا مستحب ہونے کا حکم اس وقت ہے جبکہ کوئی شخص اپنے ذاتی مال سے خرچ کر رہا ہو۔ف۔ یعنی اپنا حلال مال لگائے، اور مسجد کے اس مال سے نہ ہو جو اسکے بنانے والے نے اس کے خرچ کے لئے وقف کردیا ہے۔

**اما المتولی یفعل من مال الوقف مایرجع الی احکام البناء دون مایرجع الی النقش حتی لو فعل یضمن واللہ**

اعلم بالصواب.

ترجمہ:-اور مسجد کا متولی وقف کے مال سے صرف وہی کام کرے گا جن سے مسجد کی مضبوطی اور پائیداری ہوتی ہو، اور اسے نقش و نگار میں خرچ نہیں کرے گا یہانتک کہ اگر اس نے ایسے کام کرلئے تو ان کے اخراجات کا وہ خود ذمہ دار ہوگا۔ واللہ اعلم بالصواب۔

## توضیح:- متولی اور وقف کا مال، افضلیت مساجد بالترتیب۔ مسجد میں سوال کرنا گم شدہ جانور کا پتہ ڈھونڈھنا، اشعار، آواز بلند کرنا، وضوء کرنا، درخت لگانا کنواں کھودنا، کھانا، پینا سونا وغیرہ کئی ضروری متفرق مسائل

**اما المتولی یفعل من مال الوقف مایرجع الی احکام البناء دون مایرجع الی النقش......الخ**

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ف۔ یعنی متولی کو اپنے مال سے تاوان دینا پڑے گا۔م۔ شیخ ابو بکر رازیؒ سے مروی ہے کہ ہمارے زمانہ میں ظالموں کے خوف سے بچا ہوا مال عمارت کی مضبوطی کے بعد اگر زینت وغیرہ میں خرچ کردے تو جائز ہے۔ع۔ الکافی۔ھ۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اس کا مطلب یہ ہوا کہ ضمان دینا نہ ہوگا، اگرچہ اس سے بہتر دوسرا کوئی بھی کام ہو۔م۔ تمام مسجدوں میں افضل مسجد الحرام جو مکہ میں ہے، اس کے بعد نبوی جو مدینہ میں ہے، پھر بیت المقدس پھر مسجد قباء ہے، پھر وہ جو سب سے زیادہ پرانی ہو، پھر جو سب سے بڑی ہو، پھر جو زیادہ قریب ہو، پھر استاد کی وہ مسجد جس میں فقہ و حدیث اور شریعت سے متعلق چیزوں کا سبق ہوتا ہو، یہ بالاتفاق ہے، مسجد میں کچھ مانگنا حرام اور دینا مطلقاً مکروہ ہے، اور مکروہ باتوں میں سے ہے، گم شدہ جانور کا اعلان، نصیحت کے اشعار کے ماسوا اشعار پڑھنا، آواز بلند کرنا، مقرر کردہ جگہ کے علاوہ کسی اور جگہ وضوء کرنا، درخت لگانا، کنواں کھودنا، کھانا، سونا معتکف اور مسافر کے علاوہ دوسروں کے لئے، پیاز وغیرہ بدبودار چیز کھا کر مسجد جانا، جائز باتیں کرنا، کسی کو اس کی جگہ سے ہٹانا جائز نہیں ہے مگر جب کہ جگہ تنگ ہو تو جائز ہے، اگرچہ وہ تعلیم دے رہا ہو، یا قرآن کی تلاوت کر رہا ہو، محلہ والوں کے لئے یہ جائز ہے کہ دو مسجدوں کو ملا کر ایک بنادیں، مسجد کو پاک کرنے کے لئے ابابیل اور کبوتر کے گھونسلوں کو نکال کر پھینک دینا جائز ہے۔د۔ اگر ان میں سے بچے ہوں تو ان کو ذبح کئے بغیر زندہ ہی پھینک دینا جائز نہیں ہونا چاہئے، اگرچہ اسے بھی جائز کہا گیا ہے۔م۔ن۔

مسجد کی دیوار اور محراب پر لکھنا اچھا نہیں ہے، جس جائے نماز میں اللہ کے نام لکھے ہوں اسے بچھانا اور استعمال کرنا، یا جو اسے استعمال کرے اس کے ہاتھ بیچنا مکروہ ہے، چاہیے کہ اسے کسی اونچی جگہ پر رکھ دے اسی طرح دعاؤں کے پرچے لکھ کر دروازوں پر چپکانا مکروہ ہے۔ الکفایہ۔ مسجد میں کلی اور وضوء کرنا مکروہ ہے، البتہ اگر اس کے لئے کوئی جگہ متعین کرلی گئی ہو تو وہاں وضوء کرسکتے ہیں پھر وہاں نماز نہیں پڑھنی چاہئے، البتہ برتن میں وضوء کرسکتا ہے۔ قاضی خان۔ دیوار، چٹائی اور زمین پر اور سامنے نہیں تھوکنا چاہئے، اور اگر تھوک دیا تو اسے اٹھانا اور دبا دینا واجب ہے، اور یہی حکم ناک کے پانی اور رینٹ کا بھی ہے، ہونے سے اسے کپڑے پر لے لینا چاہئے، مسجد کی دیوار اور ستون میں پاؤں پونچھنا مکروہ ہے، چٹائی سے پونچھنے میں حرج نہیں ہے، جیسے رکھی ہوئی لکڑی سے یا مٹی کے ڈھیر سے، اور اگر مٹی پھیلی ہوئی ہو تو قول مختار میں مکروہ ہے۔ محیط السرخسی۔

پرانے کنویں مثل زمزم کو چھوڑ کر نیا کنواں کھودنا مکروہ ہے۔ قاضی خان۔ چٹائی وغیرہ رکھنے کے لئے جگہ بنالینے میں کوئی حرج نہیں ہے بغیر عذر مسجد کو راستہ بنانا مکروہ ہے، اور عذر کے ساتھ جائز ہے، ایسی صورت میں ہر روز اس میں ایک بار نماز پڑھ لینی چاہئے، ہر آنے اور جانے میں پڑھنا ضروری نہیں ہے، اگر مسجد کی حفاظت کی نیت سے اس میں بیٹھنے والا درزی سینے کا کام

کرنے لگے تو مکروہ نہیں ہے لیکن اجرت کی نیت سے سینا مکروہ ہے اس میں بیٹھ کر کاتب اگر اجرت پر لکھتا ہو تو مکروہ ہے ورنہ نہیں، اگر استاد دھوپ وغیرہ کی وجہ سے مسجد میں بیٹھے تو مکروہ نہیں ہے، اور اقرار العیون میں اسے درزی اور کاتب کے حکم میں لکھا ہے۔ الخلاصہ۔

اگر مسجد ایک احاطہ میں ہو اگر اس احاطہ کے دروازہ کو بند کردینے کے بعد احاطہ کے اندر والوں کی جماعت ہو تو وہ احاطہ مسجد کے حکم میں ہے بشرطیکہ وہ لوگ عام طور پر لوگوں کو منع کرتے ہوں، اور اگر اسے بند کرنے کے بعد جماعت نہ رہے تو وہ مسجد نہیں ہے اگرچہ احاطہ والے کسی کو منع نہ کرتے ہوں۔ قاضی خان۔ مسجد کا چراغ گھر میں یا گھر کا چراغ مسجد میں نہیں لانا چاہئے۔ الخلاصہ۔ تہائی رات سے زیادہ مسجد کے چراغ کو جلتا ہوا نہ چھوڑا جائے، البتہ اگر وقف کرنے والے نے اس کی شرط کردی ہو یا اس علاقہ میں اس کا رواج ہو، کسی شخص نے محض بوجہ اللہ مسجد بنا کر اسے للہ وقف کردیا تو آئندہ اس کی ہر قسم کی نگہداشت اور انتظامات مثلاً اس کی مرمت تعمیر، چٹائی اور فرش بچھانے اور قندیل لٹکانے، اذان واقامت اور امامت وغیرہ کا وہی زیادہ حقدار ہے، اور اگر وہ اس لائق نہ ہو تو اسی کی رائے کے مطابق دوسرا انتظام کرے۔ قاضی خان۔ نماز کے بغیر بھی مسجد میں بیٹھنے میں کوئی حرج نہیں ہے، لیکن اگر اس کی وجہ سے مسجد کا کچھ نقصان ہو وہ ذمہ دار ہوگا۔ الخلاصہ۔

## باب صلوة الوتر

**الوتر واجب عند ابی حنیفة، وقالا سنة لظهور آثار السنن فیه حیث لا یکفر جاحده، ولا یؤذن له، ولابی حنیفة قوله علیه السلام: أن الله تعالی زادکم صلاة ألا وهی الوتر فصلوها ما بین العشاء الی طلوع الفجر امر وهو للوجوب، ولهذا وجب القضاء بالإجماع، وإنما لا یکفر جاحده لان وجوبه ثبت بالسنة وهو المعنی بما روی عنه انه سنة، وهو یؤدی فی وقت العشاء، فاکتفی بأذانه وإقامته.**

ترجمہ:- نماز وتر کا باب، نماز وتر واجب ہے امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک، اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ یہ سنت ہے، اس میں سنت کی علامتیں پائی جانے کی وجہ سے اس طور پر کہ اس کے انکار کرنے والے کو کافر نہیں کہا جاتا ہے، اور اس لئے اذان نہیں دی جاتی ہے، امام ابو حنیفہؒ کی دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے کہ اللہ تعالی نے تم پر ایک نماز زیادہ کی ہے، خبردار ہو کہ وہ وتر کی نماز ہے، اس لئے تم اسے عشاء سے طلوع فجر کے درمیان، اور یہ ایک امر ہے جو وجوب کے لئے ہوتا ہے، اسی لئے بالاجماع اس کی قضاء واجب ہوتی ہے، اس کے منکر کو اس لئے کافر نہیں کہا جاتا ہے کہ اس کا وجوب سنت سے ثابت ہے، اور یہی معنی ہیں اس روایت کے جو آپ ﷺ سے ثابت ہے کہ یہ سنت ہے، اور یہ عشاء کے وقت میں ادا کی جاتی ہے اس لئے اسی کی اذان اور اقامت پر اکتفاء کیا گیا ہے۔

### توضیح:- وتر کی نماز کا بیان، حنیفہ کی دلیل، وتر کی نماز کا وقت

**باب صلوة الوتر: الوتر واجب عند ابی حنیفة، وقالا سنة لظهور آثار السنن فیه.....الخ**

وتر کے بارے میں امام ابو حنیفہؒ سے تین روایتیں منقول ہیں، (۱) قول وتر فرض ہے، اور یہی قول امام زفر اور مالکیہ میں سے سجنونؒ واصبغؒ وابو بکر بن العربیؒ کا ہے، اور ابن بطالؒ نے اسے حضرت ابن مسعود وحذیفہؓ اور ابراہیم نخعیؒ سے نقل کیا ہے کہ اہل القران پر فرض ہے، اور شیخ علم الدین سخاویؒ نے اسی کو پسند کیا ہے، اور شرح المجمع میں ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک عمل کے اعتبار سے وتر فرض ہے اور اعتقاد کے اعتبار سے واجب ہے، (۲) قول وہ ہے جو مصنفؒ نے یہاں پر فرمایا ہے کہ الوتر واجب عندابی حنیفةؒ وتر امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک واجب ہے۔ ف۔ ابو حنیفہؒ کا ظاہر مذہب یہی ہے۔ الدرایہ۔ یہی صحیح ہے۔ ع۔ یہی اصح ہے۔ القاضی خان، (۳) قول یہ ہے کہ وتر سنت مؤکدہ ہے، یہی قول اکثر علماء کا ہے وقالا الخ اور صاحبینؒ یعنی امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ نے کہا ہے کہ وتر سنت یعنی مؤکدہ ہے لظهور الخ کیونکہ وتر میں سنت کی علامت ظاہر ہے، چنانچہ وتر کا منکر کافر

نہیں ہوتا ہے اور وتر کے لئے اذان بھی نہیں کہی جاتی ہے۔ف۔

اور مخدجیؒ سے روایت ہے کہ شام کے ایک شخص نے کہا ہے جن کا نام ابو محمد ہے کہ وتر واجب ہے، تو میں لوٹ کر عبادہ بن الصامتؓ کے پاس آیا اور عرض کیا کہ ابو محمد فرماتے ہیں کہ وتر واجب ہے، عبادہؓ نے فرمایا کہ انہوں نے جھوٹ کہا، میں نے رسول اللہ علیہ السلام سے سنا ہے کہ پانچ نمازیں ہیں جنہیں اللہ تعالی نے اپنے بندوں پر فرض کیا ہے۔ آخر تک۔ اس کی روایت ابوداؤد اور نسائیؒ نے کی ہے "جھوٹ کہا" کا مطلب ہے کہ انہوں نے اپنے اجتہاد میں خطاء کی ہے۔ع۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ نفی فرضیت کی دلیل ہے، اور فرض ہونے کا قول انصاف کی نظر میں اتنا کمزور ہے کہ اس مسئلہ میں اور گفتگو کرنے کی بھی ضرورت نہیں ہے، مگر اس سے واجب کی نفی نہیں ہوتی ہے کیونکہ اللہ تعالی نے پانچ نمازیں فرض کی ہیں تو یہ فرض نہیں ہے بلکہ واجب ہے جیسے عیدین کی نماز اور اسی بناء پر اس کا منکر کافر نہیں ہوتا ہے، اور نہ مثل عید کے اذان ہے، لیکن اس میں باعتبار معنی کے غور کرنے کے بعد وجوب ہی کے معنی معلوم ہوتے ہیں، یعنی اسے وجوب کہنا اس بناء پر ہے کہ دلیل کے ثبوت یا دلالت میں ایک نوع تصور ہوتا ہے ورنہ اصل میں یہ فرض ہے، پھر عبادت کی قسموں میں سے نمازوں کی فرضیت حقیقتاً پچاس ہے اگرچہ کم کر کے پانچ کی تعداد میں رکھی گئی ہیں، اس اعتبار سے کہ ہر ایک دس گنا کے برابر ہے اس طرح شکل میں پانچ برابر پچاس کے ہوگئیں، جیسا کہ معراج کی حدیث میں اس بات کی تصریح ہے، اور آخر میں اللہ تعالی نے یہ آخری فیصلہ سنادیا یبدل القول لدی کہ میرے یہاں بات بدلی نہیں جاتی اس سے یہ بات صاف ظاہر ہوتی ہے کہ اس نماز کے مسئلہ میں جتنی فرض نمازیں ہیں بس یہی ہیں، عملی وجوب کسی خاص بات کا خیال رکھتے ہوئے احتیاطاً ہے، پھر وہ باتیں آئندہ سامنے آئینگی۔م۔

**ولابی حنیفة قوله علیه السلام: أن الله تعالی زادکم صلاة ألا وهی الوتر فصلوها......الخ**

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ حدیث ہے کہ اللہ تعالی نے تمہارے لئے ایک نماز زیادہ کردی ہے اور سن لو کہ وہ وتر کی نماز ہے اس لئے اسے عشاء اور طلوع فجر کے درمیان پڑھو، اور یہ حدیث بصیغہ امر ہے یعنی فصلوا امر وجوب کے لئے ہوتا ہے۔ف۔ لہذا نماز وتر واجب ہوئی، ولهذا الخ اسی بناء پر وتر کی قضاء بالاجماع واجب ہے۔ف۔ یعنی بالاجماع ثابت ہے، اگرچہ صاحبینؒ کے نزدیک وجوباً نہیں ہے، بلکہ سنت کی قضاء واجب نہیں ہے اس طرح سنت سے فرق ہو گیا اور نتیجہ کے طور پر نماز وتر واجب ہوئی، وانما لایکفروا الخ اس کے منکر کے اوپر کفر کا حکم اس لئے نہیں لگایا جاتا ہے کہ اس کا ثبوت سنت سے ہوتا ہے۔ف۔ اور وہ حدیث متواتر یا مشہور نہیں ہے اور دلالت قطعی بھی نہیں ہے اس لئے یہ فرض نہیں ہوئی اور اسی وجہ سے اس کے منکر کو کافر نہیں کہا جائے گا۔

**وهو المعنی بما روی عنه انه سنة......الخ**

اور امام ابو حنیفہؒ سے جو روایت ہے کہ وتر سنت ہے اس کا مطلب یہی ہوا۔ف۔ وتر کے واجب ہونے کا ثبوت سنت کی دلیل سے ہے **وهو یودی الخ** اور چونکہ وتر کی نماز عشاء کے وقت میں ادا کی جاتی ہے اس لئے عشاء کی اذان واقامت پر اکتفاء کیا گیا۔ف۔ اسی لئے وتر کے واسطے مستقلاً اذان واقامت نہیں ہے، اس کے علاوہ عید کی نماز کے مانند وتر واجب کے لئے بھی اذان کا ہونا ضروری نہیں ہے۔

شیخ ابن الہمامؒ کے قول کے مطابق مختصر طور پر اس مسئلہ کی تحقیق اس طور پر ہے کہ حدیث مذکور کئی صحابہ کرامؓ نے روایت کی ہے جو یہ ہیں عمرو بن العاصؓ وعقبہ بن عامرؓ وابن عباسؓ وابن عمرؓ وابو سعید الخدریؓ اور عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ اور خارجہ بن حذافہؓ وابو بسرہ غفاری، اور تحقیق سے یہ بات ثابت ہوتی ہے یہ ساری روایتیں ضعیف ہیں، سوائے حدیث خارجہؓ کے جو یہ ہے **خرج علینا رسول الله صلی الله علیه وسلم فقال ان الله امدکم بصلوة هی خیرلکم من حمر النعم فجعلنا لکم فیما بین العشاء الاخرة الی طلوع الفجر**، یعنی اللہ تعالی نے تمہاری امداد کی ایک نماز سے جو تمہارے لئے سرخ اونٹوں سے بہتر ہے، اس لئے

میں نے اسے عشاء اور طلوع فجر کے درمیان کر دیا، اس کی روایت، احمد، ابوداؤد، ترمذی، ابن ماجہ، حاکم، طبرانی اور دار قطنی نے کی ہے، ترمذیؒ نے کہا ہے کہ یہ حدیث غریب ہے، اور حاکمؒ نے اس کی تصحیح کی ہے، لیکن کامل ابن عدی میں عبداللہ بن ابی مرہ کے حالات بیان کرتے ہوئے کہا ہے کہ امام بخاریؒ نے فرمایا ہے کہ ان راویوں میں سے ایک کا دوسرے سے سننا معلوم نہیں ہو سکا ہے۔

جواب یہ ہے کہ صراحۃً بیان کرنا ضروری نہیں ہوتا ہے، صرف ایک وقت میں پایا جانا اور ملاقات کا امکان کافی ہے، جیسا کہ امام مسلمؒ نے مقدمہ صحیح مسلم میں اس مسئلہ کو تحقیق کے ساتھ بیان کیا ہے، ابن الجوزیؒ نے اس پر اعتراض کرتے ہوئے کہا ہے کہ اس کی اسناد میں محمد بن اسحٰق ضعیف اور دار قطنی نے عبداللہ بن راشد کو ضعیف کہا ہے، جواب یہ ہے کہ محمد بن اسحٰق تو محققین کے نزدیک ثقہ ہیں ان محققین میں سے بخاریؒ ہیں جنہوں نے اس کی توثیق کی ہے، اور یہی کافی ہے، اس کے علاوہ محمد بن اسحٰق کی متابعت لیث بن سعد عن زید بن ابی حبیب موجود ہے، اور عبداللہ بن راشد جن کو دار قطنی نے ضعیف کہا ہے وہی عبداللہ بن راشد ہیں جو حضرت عثمانؓ کے آزاد کردہ غلام ہیں جنہوں نے ابوسعید خدریؓ سے حدیث کی روایت کی ہے، اور یہاں جو عبداللہ بن راشد راوی ہیں وہ عبداللہ بن راشد الزوفی ابوالضحاک البصری ہیں جنہوں نے خارجہؓ سے روایت کی ہے انہیں دار قطنی نے ضعیف نہیں کہا ہے بلکہ ابن حبان نے تو انہیں ثقات میں سے لکھا ہے، صاحب التنقیح نے ایسا ہی کہا ہے۔ م۔ فع۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ ابن حجرؒ نے تقریب التہذیب میں عبداللہ بن راشد الزوفی ابوالضحاک البصری کو غیر معلوم مستور الحال لکھا ہے لیکن جبکہ ابن حبان نے ان کو ثقات میں سے لکھا ہے تو اب یہ ایسے نہ رہے جن کو یہ کہا جا سکے کہ حال کا کسی کو پتہ نہیں ہے، اور نہ اب ان پر کسی قسم کا اعتراض باقی رہا۔ واللہ اعلم۔ م۔ اور نسائی کی روایت میں عبداللہ بن راشد الزوفی کی تو لیث بن سعد کے ساتھ تائید اور متابعت کی تصریح موجود ہے، لہٰذا یہ حدیث درجہ صحت کو پہونچ کر صحیح ہو گئی اور اگر یہ بات بھی نہ ہوتی تو بھی مختلف سندوں اور متعدد طرق سے پائے جانے کی وجہ سے حسن کے درجہ سے کم نہ ہوتی۔ ف۔

اب یہ سوال ہے کہ یہ حدیث تو ثابت ہو گئی مگر اب یہ جاننا ہے کہ اس سے وجوب کس طرح ثابت ہوا، تو جواب یہ ہے کہ استدلال کا ایک طریقہ یہ ہے کہ لفظ زاد کم یعنی زیادہ کیا اس روایت میں نہیں ہے بلکہ امدکم ہے اور امداد کچھ زیادتی پر نص نہیں ہے جیسا کہ اس آیت پاک امدکم باموال و بنین او یمدکم اور اس جیسے الفاظ صرف نعمت کو بتلاتے ہیں اس کے معنی یہ ہوئے کہ اس نماز کی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے تم کو ایسی نعمت دی ہے جو سرخ اونٹوں سے بہتر ہے اور تحریص اور ترغیب استحباب کے لئے ہے جیسا کہ فجر کی سنت کے بارے میں حدیث ہے **ان اللہ زادکم صلوۃ الی صلوتکم ھی خیر لکم من حمر النعم الاؤھی رکعتان قبل صلوۃ الفجر**، یعنی اللہ تعالیٰ نے تمہارے واسطے تمہاری نماز پر ایک اور نماز زیادہ کی ہے اور وہ تمہارے لئے سرخ اونٹوں سے بڑھ کر ہے، اور یہ جان لو کہ وہ نماز فجر سے پہلے دو رکعتیں ہیں، حاکمؒ اور بیہقی نے اس کی روایت کی ہے، شیخ ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ اس کی اسناد صحیح ہے۔

اسی اعتراض کی وجہ سے اس طریقہ کے مشہور ہونے کے باوجود مصنفؒ نے اس طریقہ کو چھوڑ کر یہ دوسرا طریقہ اختیار کیا ہے اور اس طرح استدلال کیا ہے کہ حدیث میں لفظ **فصلوھا** امر صیغہ سے کہا گیا ہے اور امر وجوب کے لئے ہوتا ہے، ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ صحیح روایت میں یہ لفظ نہیں ہے، اور جس روایت میں ہے وہ ضعیف ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ اگر صحیح روایت میں ہوتا تو بھی اس کے یہ معنی ظاہر نہیں ہیں کہ تم اسے خواہ مخواہ پڑھو یعنی ضرور پڑھو بلکہ اس کی مراد تو یہ ہے کہ تمہارے لئے اس کے پڑھنے کا وقت طلوع فجر تک ہے، اور حق بات یہ ہے کہ یہ معنی ظاہر ہیں، ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ اولیٰ یہ ہے کہ ابوداؤد کی حدیث بریدہؓ سے جو مروی ہے اس سے استدلال کیا جاوے کہ **الوتر حق فمن لم یوتر فلیس منی** یعنی وتر حق ہے جو اسے نہ پڑھے وہ مجھ سے نہیں ہے، حاکمؒ نے اس کی روایت کی ہے، اور اسے صحیح بھی کہا ہے، اور کہا ہے کہ اس کے راوی ابوالمقیب ثقہ ہیں

اور ابن معینؒ نے بھی انہیں ثقہ کہا ہے، مگر بخاری وغیرہ نے اس میں کلام کیا ہے۔ الحاصل یہ حدیث حسن کے درجہ میں ہے، اور بزارؒ نے ابن مسعودؓ سے مرفوعاً روایت کی ہے کہ الوتر واجب علی کل مسلم یعنی وتر ہر مسلمان پر واجب ہے۔

اس پر یہ اعتراض ہوا کہ امر کبھی استحباب کیلئے مستعمل ہوتا ہے اور لفظ حق اور واجب دونوں کے معنی ثابت کے ہیں جیسے قیام اللیل اور غسل جمعہ دونوں میں ایسی ہی تاکید فرمائی گئی ہے، اس لئے یہی معنی لینا چاہئے تاکہ وہ اعتراض اور مقابلہ ختم ہو جائے جو ابن عمرؓ کی حدیث میں کہ انه علیه السلام کان یوتر علی البعیر، یعنی رسول اللہ ﷺ اونٹ پر وتر پڑھا کرتے تھے، اس کی روایت بخاری اور مسلم نے کی ہے، تو اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ تو ایک واقعہ کا بیان ہے جس میں یہ احتمال ہے کہ شاید کسی عذر کی وجہ سے ایسا کیا ہو، چنانچہ اب بھی اگر کیچڑ اور پانی ہو تو سواری پر فرض بھی جائز ہے یہ جواب "فع" میں ہے لیکن یہ بات واضح ہے کہ اس جگہ ان مسائل کا بیان ہے جو اکثر اوقات پیش آتے ہیں، اتفاقی واقعات اور مسائل کا نہیں ہے جیسا کہ خود ابن الہمامؒ نے وضوء کی احادیث میں بیان کیا ہے، اور تمام روایتوں میں یہ اصح ہے، پس طحاویؒ نے وتر کی روایت کو کمزور بتایا ہے وہ معارض نہ ہوگا۔

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ معاذ بن جبلؓ کو اپنی وفات سے صرف چند دن پہلے ملک یمن بھیجا اور چند نصیحتیں فرمائیں ہیں ان میں سے یہ بھی ہے انہیں بتاؤ کہ اللہ تعالیٰ نے ان پر دن رات میں پانچ نمازیں فرض فرمائی ہیں۔ الخ

اس وقت اگر وتر پڑھنا فرض یا واجب ہوتا تو اسے بھی ان نمازوں کے ساتھ ہی ذکر فرما دیتے کیونکہ اس کی تاخیر کو جائز نہیں فرماتے۔

تیسرا اعتراض، ابن حبانؒ نے ایک مرفوع روایت بیان کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے رمضان کے مہینہ میں لوگوں کو تراویح کی نماز پڑھائی، چنانچہ آٹھ رکعتیں پڑھائیں اور وتر کی نماز پڑھائی، پھر دوسرے دن بھی لوگ اس کے لئے منتظر رہے مگر آپ نہیں نکلے اس لئے لوگوں نے بعد میں نہ نکلنے کی وجہ دریافت کی تو فرمایا کہ مجھے اس بات کا خوف ہوا کہ تم پر وتر لازم کر دی جائے؛ ابن الہمامؒ نے کہا کہ صاحبینؒ کی طرف یہ عمدہ معارضہ ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ اس معارضہ کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ لکھا ہونے سے فرض کا حکم ہو جاتا ہے جبکہ وتر تو واجب ہے فرض نہیں ہے، مگر یہ جواب کچھ بھی وزن نہیں ہے کیونکہ فرض اور واجب میں فرق تو صرف اعتقاد کا ہے جبکہ عمل میں دونوں برابر مانے گئے ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ وتر لازم واجب نہ تھا، اس کا جواب دیا گیا ہے کہ شاید پہلے یہ وتر واجب نہ ہو اور بعد میں واجب کیا گیا ہو۔

میں کہتا ہوں کہ یہ تو صرف احتمال ہے، مزید تعجب کی بات یہ ہے کہ صلوۃ اللیل جس پر وتر کا اطلاق ہوا ہے شاید اس کی تیرہ یا گیارہ رکعتیں ہی پہلے وتر کی پڑھی جاتی ہوں کیونکہ اس کی تعداد پہلے متعین نہ تھی پھر یہی رکعتیں آہستہ آہستہ کم ہوتے ہوئے تین ہی رکعت باقی رہ گئی ہو، لیکن حق بات یہ ہے کہ اس قسم کے شبہے پیدا کرتے رہنا مناسب نہیں ہے، ابن الہمامؒ نے لکھا ہے کہ وجوب کو لغوی معنی میں ہونے کی دلیل ترمذی کی حدیث ہے کہ ہر مسلمان پر وتر حق واجب ہے پس جو چاہے پانچ سے وتر کرلے، اور جو چاہے تین سے وتر کرلے اور جو چاہے کہ ایک رکعت سے وتر پڑھے وہ ایک ہی پڑھے اس کے علاوہ اس کی روایت ابن حبان اور حبان نے بھی کی ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حق واجب سے شرعی وجوب مراد نہیں ہے، ورنہ پانچ بھی واجب ہوں اور ایک بھی واجب ہو، حالانکہ بالاجماع ایسا نہیں ہے، اس لئے اس کی مراد لائق، ضروری اور موکد ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ اس کا جواب اسطرح دیا جاتا ہے کہ ابتداء میں رکعتوں کی تعداد متعین نہیں ہوئی تھی لیکن آخر میں تین رکعتیں متعین ہو چکی ہیں، لیکن اس سے پہلے یہ کہہ چکا ہوں کہ اس جواب میں کوئی پائداری نہیں ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

عینیؒ نے لکھا ہے کہ مختلف دلائل میں سے ایک دلیل یہ بھی ہے کہ حضرت علیؓ کی یہ مرفوع حدیث ہے کہ اے اہل القرآن وتر پڑھو کہ اللہ تعالیٰ خود وتر ہے، اور وتر کو دوست رکھتا ہے، اس کی روایت ابوداؤد، ترمذی، نسائی اور ابن ماجہ نے کی ہے، اور ترمذیؒ نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن ہے، لیکن خطابیؒ نے کہا ہے کہ اس میں اہل القرآن کو خاص کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ وتر

واجب نہیں ہے ورنہ عام حالات میں واجب ہونا چاہئے تھا کیونکہ اہل القرآن عام محاورے میں عوام کو شامل نہیں ہوتا ہے، عینیؒ نے اس جواب کو تسلیم نہیں کیا ہے، دلائل میں سے ایک دلیل یہ بھی ہے کہ حضرت ابو سعید خدریؓ کی ایک مرفوع حدیث یہ ہے کہ صبح ہونے سے پہلے پہلے وتر پڑھ لو، اس کی روایت مسلم، ترمذی، نسائی اور ابن ماجہ نے کی ہے۔

میں کہتا ہوں کہ اس حدیث سے تو صرف وقت کا بیان ہوا ہے۔ اچھی طرح سمجھ لو۔ ان دلائل میں سے ایک یہ حدیث بھی ہے کہ جو شخص وتر پڑھے بغیر سو گیا یا بھول گیا تو اسے جب یاد آئے پڑھ لے، اس کی روایت ابوداؤد اور ترمذی نے کی ہے، میں کہتا ہوں کہ اسی قسم کا حکم رات کے معمول کے وظیفہ کے بارے میں بھی کہ جب ناغہ ہو جائے تو دوپہر تک قضاء کرنے کا حکم ہے، اس سے بھی وجوب کی دلیل نہیں نکلی، اسے بھی سمجھ لو، اور ابو جعفر الطحاویؒ نے ذکر کیا ہے کہ وتر کے واجب ہونے پر صحابہ کرام کا اجماع ہے۔ ع۔ میں کہتا ہوں کہ اگر یہ مکمل ہو تو یہی دلیل کافی ہو گی۔ واللہ اعلم۔

میرے نزدیک اس سلسلہ کی تمام حدیثوں کو اکٹھا کرنے اور ان میں گہری نظر ڈالنے کے بعد یہ بات تحقیقی پیدا ہوتی ہے کہ رات کی نماز کو وتر یعنی طاق اور بے جوڑ بنانے میں ایک خاص فضیلت کا وعدہ کیا گیا ہے، اس لئے جس کسی کو اپنے اوپر آخری شب میں بیدار ہونے کا یقین نہ ہو وہ رات کے پہلے حصہ ہی میں عشاء کے بعد پڑھ لے جیسا کہ حضرت ابو بکر صدیقؓ پڑھ لیا کرتے تھے۔ مگر آخر میں وتر پڑھنے میں زیادہ فضیلت ہے اور اقویٰ فعل ہے حضرت عمرؓ کا معمول تھا، اسی لئے رسول اللہ ﷺ نے حضرت ابو بکر صدیقؓ کے فعل کو حذر اور احتیاط پر محمول کیا اور حضرت عمرؓ کے فعل کو قوت پر محمول کیا، جیسا کہ امام مالکؒ اور ابوداؤد نے حضرت ابو قتادہؓ سے روایت کی ہے، اور حضرت ابو ہریرہؓ کو رسول اللہ ﷺ نے رات کے پہلے ہی حصہ میں وتر پڑھنے کی وصیت فرمادی ہے، اور صحیح روایت سے یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ لا وتران فی لیلۃ ایک رات میں دوبار وتر کی نماز نہیں ہے، اور بخاری کی حدیث میں ہے کہ جب تم پہلے حصہ میں وتر ادا کرلو تو آخری حصہ میں نہ پڑھو۔

اور سنن اربعہ میں حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ دن اور رات کی نمازیں دو دو رکعتیں ہیں جو وتر سے طاق ہو جاتی تھی اور اس طاق کر لینے میں بڑی خاص فضیلت ہے، پس جن حدیثوں میں ام المومنین عائشہؓ سے تیرہ، گیارہ اور سات کو وتر کرنا مروی ہے ان کا مطلب یہی ہے کہ رات کی نمازیں وتر ملانے کے بعد اتنی رکعتیں ہو جایا کرتی تھی جیسا کہ ترمذیؒ نے اسحٰق بن ابراہیم یعنی ابن راہویہ سے نقل کیا ہے، اسی طرح وہ حدیث جو کچھ پہلے بیان کی گئی ہے کہ جو پانچ کے ساتھ ایتار کرنا چاہتا ہے وہ کرلے اور جو تین کے ساتھ بیجوڑ کرنا چاہے کرلے اور جو ایک کے ساتھ طاق کرنا چاہے وہ کرلے، اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ وتر بنانا ہی مقصود ہے، اور ایتار کا کام ایک سلام کرنے یعنی آخر میں ایک بار ہی سلام پھیرنے سے ہوتا ہے، یہاںتک کہ پانچ رکعتوں بلکہ ایک رکعت سے بھی ثابت ہے، اور وہ جو تیرہ و گیارہ وغیرہ کو وتر بنانے کا ذکر ہوا ہے وہ ایک سلام سے کسی نے بھی ذکر نہیں کیا ہے، اس تفسیر کی بناء پر ساری حدیثیں بغیر کسی نسخ اور تغیر کے باقی اور اثر کو ثابت کرنے والی رہیں، برخلاف شیخ ابن الہمامؒ کے پہلے تو گیارہ وغیرہ رکعتوں پر وتر کا حکم مظطرب رہا، اور کوئی تعداد متعین نہ تھی، مگر آخر میں ساری روایت منسوخ ہو کر تین ہی کی تعداد متعین رہ گئی، یہ معلوم ہونا چاہئے کہ دعیبوں ایک اضطراب اور دوم نسخ کو کسی حکم پر بلا دلیل لگانا کس طرح جائز ہو گا جبکہ اوپر کی دلیل میں لگائے گئے ہیں۔

ایک سوال یہ ہوتا ہے کہ ایتار یعنی رات کے وقت نماز کو طاق کر لینے کا حکم کیسا تھا یعنی واجب ہو کر یا سنت ہو کر تو یہ پہلا مسئلہ ہے، اور حق تو یہ ہے واللہ اعلم کہ آثار و علامات جو کسی مجتہد کو نتیجہ تک پہونچنے کے لئے ضروری ہیں دونوں اقوال کے لئے موجود ہیں، جس کا اقرار خود ابن الہمامؒ نے بھی کیا ہے، اور امام ابو حنیفہؒ سے تو فقط ایک اور یہی روایت ہے کہ وتر واجب ہے، اور اس کی کوئی مقررہ تعداد قابل اعتماد نہیں ہے، لہٰذا اس بات کی کوئی ضرورت نہیں ہے کہ قول کے بارے میں یہ تکلف کیا جائے کہ پہلے اس مسئلہ میں اضطراب تھا پھر سب منسوخ ہو کر تین رکعتیں باقی رہ گئیں، اور مصنفؒ نے بھی اسی کی طرف اشارہ فرمایا ہے،

چنانچہ مصنفؒ نے شروع میں صرف یہی لکھا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وتر واجب ہے، اور صاحبینؒ کے نزدیک سنت ہے یعنی رات کی نماز کو طاق کر لینے کا حکم جو حدیث میں اوتروا وصلوا وغیرہ ہے وجوب کے لئے ہے، خواہ اسے کسی بھی عدد سے طاق کر لیا جائے، اس بناء پر امام ابو حنیفہؒ کا قول کسی حدیث کے بھی خلاف نہیں ہے،

یعنی ایتار اور طاق کرنا پانچ رکعت سے ہو یا تین رکعت سے یا کسی اور عدد سے، البتہ امام اعظم کے نزدیک قول مختار میں تین رکعتیں ہیں کیونکہ زیادہ تر احادیث اور آثار میں تین رکعتوں کا ہی تذکرہ ہے، اور مغرب کی نماز کے مطابق بھی یہی عدد ہے، اور ایک رکعت یا پانچ رکعتوں کی کوئی نظیر نہیں ہے، اسی لئے مصنفؒ نے تعداد بیان کر کے اور مستقلاً اس طرح کہا ہے۔

**قال الوتر ثلاث ركعات لايفصل بينهن بسلام لما روت عائشةؓ انه عليه السلام كان يوتر بثلاث وحكى الحسنؒ اجماع المسلمين على الثلاث.**

ترجمہ:-وتر کی نماز کی تین رکعتیں، ان کے درمیان سلام پھیر کر فصل نہ کرے اس بناء پر کہ حضرت عائشہؓ نے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ تین رکعتوں کے ساتھ وتر کی نماز پڑھتے تھے اور حضرت حسنؒ نے تین رکعتوں پر تمام لوگوں کا اجماع بیان کیا ہے۔

## توضیح:-وتر کی رکعتوں کی تعداد، حدیث سے دلیل، حنفیہ کی دلیل

**قال الوتر ثلاث ركعات لايفصل بينهن بسلام......الخ**

وتر نماز کی تین رکعتیں ہیں، ان میں سلام سے جدائی نہ کرے یعنی تین رکعتیں پڑھ کر آخر میں سلام پھیرے۔ف۔یعنی ایتار واجب ہے، اس کام کے لئے تین رکعتیں ہونی چاہئے کہ ان کے درمیان کوئی فصل نہیں ہے، کیونکہ ایک رکعت کی دوسری کوئی نظیر نہیں ہے، جیسے کہ پانچ کی بھی دوسری کوئی نظیر ہے، اور ظنی روایتوں کو قطعی روایتوں سے جتنی موافقت ہو جائے وہ بہتر اور اقوی ہے۔

**لما روت عائشةؓ انه عليه السلام كان يوتر بثلاث......الخ**

کیونکہ ام المومنین صدیقہؓ نے روایت فرمائی ہے کہ رسول اللہ ﷺ تین رکعتوں کے ساتھ وتر فرمایا کرتے تھے۔ف۔یعنی بغیر فصل کئے ہوئے مسلسل تین رکعتوں سے جیسا کہ نسائیؒ نے حضرت ام المومنین سے روایت کی ہے کہ دو رکعتوں پر رسول اللہ ﷺ سلام نہیں پھیرتے تھے، مصنفؒ کی بیان کی ہوئی حدیث حاکمؒ نے روایت کی ہے، اتنی اور بھی زیادتی کے ساتھ کہ صرف تینوں رکعتوں کے آخر میں سلام پھیرتے تھے اور دوسری رکعت میں نہیں پھیرتے تھے، ام المومنینؓ کی حدیث یہ ہے کہ پہلی رکعت میں فاتحہ کے علاوہ سورہ اعلیٰ **سبح اسم ربك الاعلى** اور دوسری میں فاتحہ کے علاوہ **قل يا ايها الكفرون** اور تیسری رکعت میں فاتحہ کے ساتھ ﴿**قل هو الله احد**﴾ اور ﴿**قل اعوذ برب الفلق**﴾ اور ﴿**قل اعوذ برب الناس**﴾ پڑھتے تھے، اس کی روایت ابوداؤد، ترمذی، نسائی، ابن ماجہ، اور حاکم نے کی ہے، اور اسے صحیح بھی کہا ہے، اور ابن حبان اور ان کے مانند طحاویؒ نے ابن عباس وسعید بن عبدالرحمٰن سے اور ترمذی وابن ماجہ ونسائی وطحاویؒ نے علی سے روایت کی ہے۔ مع۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اخری رکعت میں تین سورتوں کو ملا کر کہا گیا ہے، اس بناء پر واجب نمازوں کی ہر رکعت میں کئی سورتیں پڑھنا مکروہ نہیں ہونی چاہئے، جیسا کہ محیط وغیرہ میں کہا ہے، کیونکہ اس حدیث کے صحیح ہونے میں کوئی شک نہیں ہے۔ اچھی طرح سمجھ لو۔م۔اور طحاویؒ نے وتر کی تین رکعتوں کی روایت میں صحابہ کرام اور تابعین عظام کی ایک جماعت کا نام لیا ہے، جیسا کہ ان تمام کے نام عینیؒ میں مذکور ہیں۔

**وحكى الحسنؒ اجماع المسلمين على الثلاث......الخ**

اور حسن بصری نے تین رکعتوں پر مسلمانوں کا اجماع نقل کیا ہے۔ف۔ چنانچہ ابن ابی شیبہ نے کہا ہے حدثنا حفص حدثنا عمرو عن الحسن قال اجمع المسلمون علی ان الوتر ثلاث لایسلم الا فی آخرھن. یعنی حسن بصریؒ نے کہا ہے کہ صحابہؓ نے اجماع کیا ہے کہ وتر کی تین رکعتیں ہیں ان کے درمیان سلام نہ پھیرے بلکہ آخر میں سلام پھیرے، اور ابوداؤد نے عبداللہ بن قیس سے روایت کی ہے کہ میں نے ام المومنین عائشہؓ سے پوچھا کہ رسول اللہ ﷺ کتنی رکعتوں سے وتر فرمایا کرتے تھے، فرمانے لگیں کہ چار اور تین کے ساتھ اور چھ اور تین کے ساتھ اور آٹھ اور تین کے ساتھ، اور سات سے کم وتر نہیں کرتے اور تیرہ سے زیادہ وتر نہیں کرتے تھے، اس حدیث میں وتر کی تین رکعتوں کی تصریح کر دی ہے، عینیؒ نے لکھا ہے کہ اکثر علماء نے اسی قول کو اختیار کیا ہے، اور ابن بطالؒ نے مدینہ کے فقہاء سبعہ کا یہی قول نقل کیا ہے۔مع۔ بلکہ طحاویؒ نے اسے عبدالرحمن بن ابی زیاد سے انہوں نے اپنے والد سے فقہاء سبعہ اور دوسرے صلحاء سے روایت کی ہے، جیسا کہ فتح القدیر میں ہے، ترمذیؒ نے کہا ہے کہ یہ صحابہ اور تابعین کی ایک جماعت کا قول ہے۔ع۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ شیخ الاسلام عینیؒ اور محقق ابن الہمامؒ نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ تین ہی رکعت پر انحصار ہے، اور کمی وزیادتی پہلے زمانہ میں ہوتی تھی جبکہ آخری بات طے نہیں پائی تھی، لیکن اس کی کوئی دلیل نہیں پائی گئی ہے، اور حسن بصریؒ کے قول کی اسناد ضعیف ہے، اس کے علاوہ اس سے تین رکعتوں کے اختیار کرنے کا ثبوت ہے، جبکہ وتر کی تین رکعتیں ہونے کے متعلق کوئی کلام نہیں ہے۔

**وھذا احد اقوال الشافعیؒ وفی قول یوتر بتسلیمتین وھو قول مالکؒ والحجۃ علیھما مارویناہ.**

ترجمہ:-اور یہ قول امام شافعیؒ کے کئی اقوال میں سے ایک ہے، اور ایک قول میں ہے کہ دو سلاموں سے وتر پڑھے، اور یہی قول امام مالکؒ کا بھی ہے، اور ان دونوں کے خلاف ہماری دلیل وہ ہے جو ہم نے روایت کی ہے۔

## توضیح:-وتر کے بارے میں امام شافعی کے اقوال، امام مالک کا قول، ان کے دلائل

**وھذا احد اقوال الشافعیؒ ......الخ**

امام شافعیؒ کے اقوال میں سے ایک قول وہی ہے جو ابھی گذرا ہے۔ف۔ کہ وتر کی تین رکعتیں ہیں، اور روضہ میں ہے کہ امام شافعیؒ کی ایتار کی سنت ایک سے طاق ۳-۵-۷-۹-اور گیارہ تک حاصل ہو جاتی ہے۔مع۔

**وفی قول یوتر بتسلیمتین وھو قول مالکؒ......الخ**

اور امام شافعیؒ کے ایک اور قول میں ہے کہ دو سلام سے تین رکعت وتر پڑھے۔ف۔ یعنی دو رکعت پر سلام پھیر کر ایک رکعت کے بعد سلام پھیرے وھو قول مالک الخ امام مالکؒ کا بھی یہی قول ہے۔ف۔ جواہر مالکیہ میں ہے کہ وتر ایک اور دو سنت ہے، اور حاوی حنبلیہ میں ہے کہ وتر سنت ہے، اور بقول ابی بکر واجب ہے جو کم سے کم ایک رکعت ہوتی ہے، اور کامل ہونے میں کم از کم تین رکعت اور زیادہ سے زیادہ گیارہ رکعت تک ہے۔مع۔

**والحجۃ علیھما مارویناہ......الخ**

اور ان دونوں کے مقابلہ میں ہماری دلیل وہ حدیث عائشہؓ ہے جو ہم نے پہلے روایت کر دی ہے۔ف۔ اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ ام المومنین حضرت عائشہؓ سے ثابت ہے کہ رسول اللہ ﷺ دو رکعتوں پر سلام پھیرتے اور ایک رکعت سے وتر کر لیتے تھے، اور ام سلمہؓ کی حدیث میں وتر پانچ رکعتوں کے ساتھ بھی آیا ہے، اور اس سے پہلے رسول اللہ ﷺ سے پانچ و تین اور ایک رکعت کے ساتھ بھی وتر بنانے کی اجازت گذر گئی ہے، جواب یہ ہے کہ کئی روایتوں سے یہ بات ہمیں معلوم ہوئی ہے کہ وتر کے بارے میں رکعتوں کی تعداد متعین ہونے سے پہلے یہ بات تھی کیونکہ جس نماز کی رکعتوں کی تعداد متعین نہیں ہو سکی بلکہ اس میں اختیار ہو تو ان کی رکعتوں کا اعتبار نہ ہوگا، اب جبکہ آخر میں تعداد تین رکعتوں کے ہونے کی متعین ہو چکی تو بقیہ تمام تعداد منسوخ

مانی جائے گی۔ مفع۔ پھر اگر یہ کہا جائے کہ حضرت ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے رات کی نماز کی بابت سوال کیا گیا تو آپ نے فرمایا کہ وہ دو دو رکعتیں ہیں اور آخر میں جب صبح صادق نکل آنے کا احتمال ہونے لگے اس وقت ایک رکعت اور پڑھ کر نماز ختم کر دو جس سے نماز وتر ہو جائے گی، اس کا جواب عینیؒ اور ابن الہمامؒ نے یہ دیا ہے کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ جب صبح کا خوف ہو تو اس وقت دو کے ساتھ ہی ایک اور ملا لو تا کہ وہ وتر بن جائے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اگر اس روایت کو بھی تعداد کے تعین سے پہلے کے حکم پر محمول کیا جاتا تو زیادہ بہتر ہوتا، کیونکہ یہ تاویل دو طرح سے درست نہیں رہتی ہے، اول یہ کہ ابن عمرؓ سے صحیح مسلم میں مرفوعاً روایت موجود ہے کہ **الوتر رکعة آخر الليل** کہ وتر رات کے آخر میں ایک رکعت ہے، اس کے علاوہ اس کی روایت بخاری، ترمذی اور ابن ماجہ نے بھی کی ہے، بخاری میں ایک اور روایت اس طرح بھی ہے کہ رات کی نماز دو رکعت ہے پھر جب تم اسے ختم کر کے فارغ ہو جانا چاہو تو ایک رکعت اور بھی پڑھ لو کہ وہ تمہاری پڑھی ہوئی تمام رکعتوں کو وتر بنا دیگی۔

یہ روایت اس مطلب کے بیان میں صریح ہے کہ ایک رکعت فرد اور بے جوڑ ہے، اور خود ابن عمرؓ کا اسی پر عمل بھی تھا، چنانچہ نافعؒ نے روایت کی ہے کہ میں ابن عمرؓ کے ساتھ مکہ میں تھا اور آسمان برابر چھایا ہوا تھا جس سے مجھے صبح صادق ہونے کا خطرہ محسوس ہوا تو ایک رکعت پڑھ کر اپنی نماز کو وتر بنا لیا پھر جب بادل چھٹ جانے پر معلوم ہوا کہ ابھی تو رات باقی ہے تو ایک رکعت اور بھی پڑھ کر پہلی رکعت کو دو رکعت نفل میں دیا اس کے بعد اور بھی دو رکعتیں پڑھیں، آخر میں جب پھر صبح ہونے کا احتمال ہوا تو ایک اور رکعت پڑھ کر وتر بنا لی، اس کی روایت مالکؒ نے کی ہے۔

نوویؒ نے کہا ہے کہ مسلمانوں کا اس بات پر اجماع ہے کہ وتر میں ایک رکعت جائز ہے، اس میں سوائے ابو حنیفہؒ اور سفیان ثوریؒ کے کسی کا اختلاف نہیں ہے، اور یہ بات بھی معلوم ہونی چاہئے کہ امام مالکؒ بھی ایک رکعت پڑھنے کو جائز کہتے ہیں مگر اس شرط کے ساتھ کہ اس ایک رکعت سے پہلے بھی رات کی نفل نماز کچھ پڑھی گئی ہو ورنہ صرف ایک رکعت کو جائز نہیں کہتے ہیں، اور ابن عبد البرؒ نے تمہید میں ایک حدیث ابو سعیدؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے بتر سے منع کیا ہے یعنی آدمی صرف ایک رکعت پڑھ کر ہی ایتار کرے، اسی مفہوم میں حضرت عمرؓ اور حضرت ابن مسعودؓ سے بتر سے ممانعت کی روایت مذکور ہے۔

اب میں مترجم یہ کہتا ہو کہ وتر کی ایک رکعت کے جائز ہونے کے سلسلہ میں دو باتوں کا بیان آیا ہے: (۱) یہ کہ وہ آخر رات میں ہو (۲) یہ کہ وہ جواز قولی ہے، اور رسول اللہ ﷺ کا اس پر عمل شاذ و نادر رہے، اور جو لوگ اس کے ماننے والے یا کہنے والے ہیں وہ اسے سنت کہتے ہیں، اور وتر کے تین رکعت ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اور رسول اللہ ﷺ کا اپنی اس سنت پر عمل بھی رہا ہے، اس طرح یہ سنت عمل بھی ہے اور سنت قولی بھی ہے، یہی زیادہ تر مشہور ہے اور اصح ہے اسی پر جمہور صحابہؓ و تابعین کا عمل بھی ہے، اور جتنے فقہاء ایک رکعت کے جواز کے قائل ہیں وہ بھی یہی کہتے ہیں کہ حد جواز میں یہ کم سے کم درجہ ہے اور وہ بھی تین رکعت کو درجہ کمال میں داخل کرتے اب جبکہ امام صاحب نے دلائل کی بناء پر احتیاط کرتے ہوئے اسے واجب قرار دیا تو تین رکعتوں کو مدار اور اصل مان لینے میں زیادہ احتیاط ہے جس کے وجوہ ذکر کئے جا چکے ہیں، اور تین رکعت ہونے کی نظیر مغرب کی نماز ہے ایسے موقع پر احتیاط واجب ہوتی ہے اس لئے تین رکعت سے کم پر امام صاحب کے قول کے مطابق احتیاط نہیں ہوگی، اسی قول پر اہل علم و صلاح کا عمل کرنا لازم ہے، پھر بھی اگر کوئی شخص ایک ہی رکعت وتر نماز کا قائل رہے تو اس سے کسی کو جھگڑا بھی نہیں کرنا چاہئے، سوائے اس کے کہ اس کے پیچھے نماز وتر نہ پڑھنا ہی بہتر ہوگا، واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

**ويقنت في الثالثة قبل الركوع، وقال الشافعي بعده لما روى انه عليه السلام قنت في آخر الوقت، وهو بعد الركوع، ولنا ماروى انه عليه السلام قنت قبل الركوع، ومازاد على نصف الشيء آخره.**

ترجمہ:- تیسری رکعت میں رکوع سے پہلے قنوت پڑھے، اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ رکوع کے بعد پڑھے، کیونکہ روایت

کی گئی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے قنوت پڑھی ہے آخر وقت میں کہ وہ تو رکوع کے بعد ہوتا ہے، اور ہماری دلیل وہ روایت ہے جس میں کہا گیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے رکوع سے پہلے قنوت پڑھی ہے، اور جو چیز نصف کے بعد ہوتی ہے وہ اس کا آخر کہلاتی ہے۔

## توضیح:-دعائے قنوت کی رکعت و مقام، شافعیہ کی دلیل، حنفیہ کی دلیل

**ویقنت فی الثالثة قبل الرکوع......الخ**

اور تیسری رکعت میں رکوع سے پہلے قنوت پڑھے۔ف۔اس جگہ دو باتیں ہوئیں (۱) وتر میں ہمیشہ قنوت پڑھے (۲) تیسری رکعت کے رکوع سے پہلے پڑھے، اور ان دونوں باتوں میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے، **وقال الشافعیؒ الخ** اور امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ تیسری رکعت میں رکوع کے بعد قنوت پڑھے، کیونکہ مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے آخر وتر میں قنوت پڑھی ہے۔ف۔ اس کی روایت دار قطنی نے کی ہے، **وھو الخ** اور رکوع کے بعد ہی وتر کا آخر ہوگا۔ف۔ لہذا رکوع کے بعد ہی پڑھنا چاہئے، شرح ارشاد میں ہے کہ شافعیؒ سے اس کے بارے میں کوئی تصریح نہیں ہے، لیکن ان کے شاگردوں میں اختلاف ہے کہ کچھ رکوع کے قبل اور کچھ رکوع کے بعد کے قائل ہیں، اور ان کے مذہب میں قول صحیح ہے، اور امام محمدؒ سے بھی یہی منقول ہے۔ مع۔ بلکہ دونوں باتیں ہی جائز ہیں۔ مع۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ ہماری گفتگو اس قنوت کے پڑھنے میں ہے جو وتر میں پڑھی جاتی ہے، کیونکہ ایک قنوت وہ دعا بھی ہے جو کبھی کبھی عام مسلمانوں پر کسی سختی یا حادثہ پیش آنے کی وجہ سے پڑھی جاتی ہے، اس دعا کو نماز میں امام پڑھتا جاتا ہے اور سب مقتدی پیچھے سے آمین کہتے جاتے ہیں، جیسا کہ ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے متواتر ایک ماہ ظہر، عصر، مغرب، عشاء اور صبح کی ہر نماز میں آخر رکوع میں **سمع اللہ لمن حمدہ** کہنے کے بعد قبیلہ رعل، ذکوان اور مختلف کئی قبیلوں پر لعنت اور بدعاء کی ہے اور مقتدیوں نے آمین کہی ہے، اس کی روایت ابو داؤد نے کی ہے، جیسا کہ حضرت انسؓ صبح کی نماز کے بعد آخر رکوع کے بعد مختلف قوموں پر دعائے قنوت پڑھی ہے، یہ صحیح مسلم میں ہے، اور بخاری میں مغرب اور فجر کے متعلق موجود ہے، اور ابو داؤد اور نسائی میں ایک مہینہ کے بعد اس کے چھوڑ دینے کی تصریح ہے، اور ابن عمرؓ سے فجر میں پڑھنے کا ثبوت ہے نیز اس آیت پاک ﴿لَيْسَ لَكَ مِنَ الْاَمْرِ شَيْءٌ اَوْ يَتُوْبَ عَلَيْهِمْ اَوْ يُعَذِّبَهُمْ﴾ پوری آیت بخاری، ترمذی، اور نسائی میں موجود ہے، تو ان روایتوں سے وتر کی قنوت کے لئے کوئی دلیل پیش نہیں کی جا سکتی ہے زیادہ سے زیادہ یہ بات کہی جا سکتی ہے کہ جس طرح یہ قنوت رکوع کے بعد پڑھی گئی ہے اسی طرح قنوت وتر بھی رکوع کے بعد ہی پڑھنی چاہئے، کیونکہ دونوں ہی قنوت ہیں۔

جواب یہ ہے کہ اس جگہ قیاس کو کوئی دخل نہیں ہو سکتا ہے، کیونکہ اس کے خلاف نص موجود ہے، **ولنا ماروی الخ** اور ہماری دلیل وہ حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے رکوع کے قبل قنوت پڑھی ہے۔ف۔ چنانچہ حضرت ابی بن کعبؓ نے کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ تین رکعتوں سے وتر کرتے، پہلی میں **سبح اسم ربك الاعلی**، دوسری میں **قل یا ایھا الکفرون** اور تیسری رکعت میں **قل ھو اللہ احد** پڑھتے اور رکوع سے پہلے قنوت پڑھتے، اس کی روایت نسائی نے کی ہے اور ابن ماجہ نے مختصراً کی ہے، اور حدیث کو ابن مسعودؓ سے ابن ابی شیبہ اور دار قطنی اور خطیب نے اور ابن عباسؓ کی حدیث کو ان سے خطیب، ابو نعیم اور حدیث ابن عمر و ابن مسعودؓ سے طبرانی نے روایتیں بیان کی ہیں۔ مع۔ اور آخر کی نماز کی روایت جس سے امام شافعیؒ نے استدلال کیا ہے کہ رکوع کے بعد آخر ہوگی، اس کا جواب مصنفؒ نے اس طرح دیا ہے کہ **وما زاد الخ** اور کوئی بھی چیز جب اس کے آدھے کے بعد ہو تو اسے آخر ہی کہدیا جاتا ہے۔ف۔ تو جب ایک رکعت کے بعد جب دوسری رکعت آئی تو نماز آخر ہو گئی خواہ رکوع کے قبل ہی ہو، اور واضح ہو کہ انسؓ کی حدیث رعل و ذکوان پر لعنت کی حدیث میں قرأت کے بعد اور رکوع سے پہلے قنوت کا ہونا اصح روایت

ہے، چنانچہ صحیحین، ابوداؤد، نسائی اور ابن ماجہ میں تصریح کے ساتھ ہے، اگرچہ دوسری روایت میں رکوع کے بعد بھی مذکور ہے، مگر وہ قنوت حادثہ اور نازلہ ہے، اور قنوت الوتر میں رکوع کے قبل ہے، چنانچہ صحیح بخاری میں عاصم الاحول سے روایت ہے کہ میں نے انسؓ سے وتر نماز میں قنوت کے متعلق دریافت کیا تو فرمایا کہ ہاں، تو میں نے پھر سوال کیا کہ رکوع کے قبل یا رکوع کے بعد ہے فرمایا کہ رکوع کے قبل ہے، میں نے پھر کہا کہ فلاں شخص نے مجھے خبر دی ہے کہ رکوع کے بعد ہے تب انسؓ نے فرمایا کہ اس نے جھوٹی خبر دی ہے، کیونکہ رکوع کے بعد تو صرف ایک مہینہ رسول اللہ ﷺ نے قنوت پڑھی تھی۔

ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ اس روایت سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ابن عمرؓ وغیرہ جتنے بھی صحابہ نے رکوع کے بعد کی روایت کی ہے ان کی مراد ظاہر ہو گئی کہ یہ صورت صرف ایک ماہ تک قنوت حادثہ یا نازلہ میں واقع ہوئی ہے، لیکن ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ رکوع کے بعد قنوت پڑھنے کی نص صریح حدیث حسن بن علیؓ حاکم کی روایت سے ہے کہ اس دعاء کو اپنی نماز وتر میں کہتا ہوں اس وقت جبکہ اپنا سر اٹھاتا ہوں، اور سجدہ کے سوا کچھ کام باقی نہیں رہتا ہے، آخر تک، جیسا کہ یہ روایت بھی سامنے آئے گی۔

پھر شیخ نے اس کا کچھ جواب نہیں دیا، لیکن اس بندہ مترجم کے نزدیک اس کا ظاہر جواب یہ ہے کہ ایسا کرنا خود حضرت حسن بن علیؓ کا فعل تھا، اور خود رسول اللہ ﷺ نے اس کا کچھ بھی حکم نہیں فرمایا تھا، اور اوپر کے بیان سے یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ قنوت پڑھنے کا ایک موقع رکوع کے بعد بھی تھا، شاید کہ وہاں سے مطلب نکال لیا ہو۔ اچھی طرح سمجھ لو۔ م۔

ابن الہمامؒ نے حدیث ابی بن کعب وعبداللہ بن مسعودؓ وابن عباس وابن عمر وانس بن مالکؓ میں سے ہر ایک نے قنوت قبل الذکر کو ذکر کرکے کہا کہ اس کی تحقیق کرنے والی بات یہ ہے کہ صحابہ کل یا اکثر کا عمل بھی یہی تھا چنانچہ ابن ابی شیبہ نے کہا حدثنا یزید بن ہارون عن ہشام الدستوائی عن حماد عن ابراہیم عن علقمۃ ان ابن مسعود و اصحاب النبی ﷺ کانوا یقنتون فی الوتر قبل الرکوع، یعنی ابن مسعودؓ اور رسول اللہ ﷺ کے دوسرے صحابہ کرام رکوع کرنے سے پہلے قنوت پڑھتے تھے، میں مترجم کہتا ہوں کہ اس کی اسناد صحیح ہے، اور جب کہ یہ بات قابل ترجیح ہو گئی تو رکوع کے بعد قنوت پڑھنے کا کوئی محل باقی نہ رہا، اسی لئے امام ابوحنیفہؒ سے روایت ہے کہ اگر کوئی بھول کر قنوت پڑھے بغیر رکوع میں پہونچ گیا اور وہاں یاد آگیا تو اب قنوت نہیں پڑھے گا اور نہ لوٹ کر کھڑا ہوگا۔ ف۔ یہی صحیح ہے۔ التاتارخانیہ۔ ھ۔ وقاضی خان۔

اور اگر لوٹ کر کھڑا ہو گیا اور دعاء قنوت پڑھی اور رکوع دوبارہ نہ کیا تو قول صحیح یہ ہے کہ نماز فاسد نہ ہوگی۔ قاضی خان۔ ف۔ اور اس پر سجدہ سہو واجب ہوگا خواہ قنوت پڑھے یا نہ پڑھے۔ الخلاصہ۔ اس مسئلہ سے یہ بات صاف ظاہر ہوئی کہ رکوع کے بعد قیام کر کے قنوت پڑھنا بے محل ہے۔ لیکن اگر وتر میں ایسے امام کی اقتداء کی جو رکوع کے بعد ہی وتر پڑھتا ہے تو بالاتفاق اس کی متابعت کر لینی چاہئے۔ الفتح۔ وقاضی خان۔ اور اگر رکوع میں یہ یاد آیا کہ وہ کچھ ضروری اور واجب قرأت چھوڑ کر رکوع میں آگیا ہے تو بالاتفاق لوٹ کر کھڑا ہو جائے۔ المضمرات۔ ف۔ یہاںتک کہ اگر سورہ چھوڑ گیا تو بھی فوراً رکوع چھوڑ کر کھڑا ہو کر سورہ پڑھے پھر قنوت کرے پھر رکوع کرے اور سجدہ سہو ادا کرلے، اور اگر دوبارہ اس نے رکوع نہیں کیا تو جائز ہوگا۔ السراج۔ اگر امام کو رکوع میں یاد آیا کہ اس نے قنوت نہیں پڑھی تو واپس کھڑا نہیں ہونا چاہئے، اور اگر اس کے باوجود کھڑا ہو گیا اور مقتدیوں نے پہلے رکوع میں اس کا ساتھ نہیں دیا تھا اور اب اس رکوع میں ساتھ دیا یا اس کے برعکس پہلے رکوع میں ساتھ دیا اور دوسرے میں ساتھ نہ دیا تو کسی کی نماز فاسد نہ ہوگی۔ الخلاصہ۔

قنوت کے موقع میں درود نہ پڑھے، ہمارے مشائخ نے اسی کو اختیار کیا ہے۔ الظہیر یہ۔ ھ۔ اور آئندہ معلوم ہوگا کہ ایک روایت میں یہ بھی آیا ہے کہ درود پڑھ لے، بلکہ قنوت کے مقبول ہونے کے لئے درود بہت بہتر ہے۔ م۔ اگر امام نے مقتدی کی دعائے قنوت سے فارغ ہونے سے پہلے رکوع کر دیا تو مقتدی امام کی متابعت کرتے ہوئے رکوع میں چلا جائے، اور اگر امام نے بغیر قنوت پڑھے رکوع کر دیا تو اگر مقتدی کو رکوع کے چھوٹ جانے کا خوف ہو تو رکوع کر دے، اور اگر خوف نہ ہو تو قنوت پڑھ کر

رکوع کردے۔ الخلاصہ۔ اگر کسی کو شک ہو جائے کہ کون سی رکعت پڑھ رہا ہے تو موجودہ رکعت میں قنوت پڑھ کر قعدہ کرے، پھر دو رکعتیں پڑھے، اور احتیاطاً ہر رکعت میں قعدہ اور قنوت پڑھے، یہی قول اصح ہے۔ محیط السرخسی۔

اگر مسبوق نے امام کے ساتھ قنوت پڑھ لی تو آئندہ نہ پڑھے، ہمارے تمام ائمہ کا اسی پر اتفاق ہے۔ المضمرات۔ قنوت پڑھنا قول صحیح کے مطابق واجب ہے۔ الجوہرہ۔

**ویقنت فی الثالثة قبل الرکوع و قال الشافعی بعده لما روی انه علیه السلام قنت فی اخر الوقت وهو بعد الرکوع ولنا ماروی انه علیه السلام قنت قبل الرکوع ومازاد علی نصف الشیء اخره.**

اور دعائے قنوت پورا سال پڑھے، امام شافعیؒ کا اس میں اختلاف ہے کہ صرف ماہ رمضان کے آخری نصف میں پڑھے ہماری دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت حسن بن علیؓ کو فرمایا جبکہ انہیں قنوت کی تعلیم دی کہ تم اسے اپنی وتر نماز میں شامل کرلو، بغیر کسی فصل کئے ہوئے۔

## توضیح:۔ قنوت صرف رمضان میں پڑھی جائے یا پورے سال

## امام ابو حنیفہؒ اور شافعیؒ کا اختلاف اور ان کے دلائل حدیث سے

**ویقنت فی الثالثة قبل الرکوع وقال الشافعی بعده لما روی انه علیه السلام قنت فی اخر......الخ**

اور نمازی پورے سال وتر میں قنوت پڑھے خلافاً الخ بر خلاف امام شافعیؒ کے کہ ان کے نزدیک ماہ رمضان کے آخری نصف کے علاوہ کبھی نہ پڑھے۔ف۔ کہ امام شافعیؒ کے مذہب میں صحیح قول یہ ہے کہ صرف رمضان کے نصف اخیر میں پڑھنا مستحب ہے، اور بغیر کسی کراہت کے پورے سال پڑھنا جائز ہے۔ع۔ اور ہمارے اور جمہور کے نزدیک پورے سال پڑھنا ہے لقوله علیه الخ اس دلیل کی وجہ سے کہ رسول اللہ ﷺ نے حسن بن علیؓ کو جب دعائے قنوت سکھلائی ہے یہ فرمایا کہ اجعل هذا فی وترك اس دعاء کو تم اپنی وتر نماز میں شامل کرلو، من غیر فصل، یہ جملہ تفصیل کے بغیر فرمایا۔ف۔ یعنی رمضان کے نصف اخیر کی قید نہیں لگائی، اس سے معلوم ہوا کہ قنوت وتر میں ہمیشہ ہے۔

واضح ہو کہ یہاں کئی باتیں تفصیل کے لائق ہیں (۱) حدیث کا بیان (۲) اجعل هذا الخ کا اس میں حکم ہونا (۳) قنوت کے واجب ہونے کی دلیل، واضح ہو کہ یہ حدیث امام احمدؒ ابوداؤد، ترمذی، نسائی، ابن ماجہ ابن حبان، حاکم اور بیہقیؒ نے روایت کی ہے، اور حاکم وغیرہ کی روایتوں میں کچھ جملوں اور الفاظ کی زیادتی ہے اس لئے ان زیادتیوں کو قوسین میں کر کے اس کے اخراج کرنے والے کے نام لکھدوں گا، حسن بن علیؓ نے کہا ہے کہ مجھے رسول اللہ ﷺ نے کچھ کلمات سکھلائے جن کو میں اپنی وتر کی نماز میں کہتا ہوں (جبکہ اپنا سر رکوع سے اٹھاتا ہوں اور سجدہ کے سوا کچھ باقی نہیں رہتا ہے الحکم۔ف۔) اور ایک روایت میں ہے قنوت وتر میں کہتا ہوں:

**اللهم اهدنی فیمن هدیت، وعافنی فیمن عافیت، و تولنی فیمن تولیت، وبارك لی فیما اعطیت، وقنی شرما قضیت، انك تقضی ولا یقضی علیك انه لا یذل من والیت، ولا یعز من عادیت،( البیهقی) تبارکت ربنا وتعالیت (وصلی الله علی النبی علیه السلام (النسائی)** اور ایک روایت میں **(تعالیت عما یقول الظالمون علوا کبیرا لا اله الا انت، استغفرك واتوب الیك، ربنا اغفرلنا ولا خواننا الذین سبقونا بالایمان، ولا تجعل فی قلوبنا غِلاً للذین آمنوا، ربنا انك رؤف رحیم، اللهم انك عفو تحب العفو فاعف عنا، واغفرلنا وارحمنا وانت خیر الراحمین، واعوذ بعفوك من عقابك، وبرضاك عن سخطك، ولا احصی ثناء علیك، انت کما اثنیت علی نفسك)** ع نوویؒ نے کہا ہے کہ اس کی اسناد صحیح یا حسن ہے۔ف۔ ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ ہمارے مشائخ نے جو **اللهم اهدنا فیمن هدیت وعافنا**

فیمن عافیت الخ یعنی جمع کے صیغہ سے بیان کیا ہے تو وہ منقول کے خلاف ہے اور مشائخ نے اسے تلفیق (خلط ملط) کر لیا ہے اس حکم سے کہ امام اپنی ذات کو مخصوص نہ کرے، میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ تو صرف جماعت کے ساتھ ہونے والی وتر کی نماز میں ہوا، اور تنہا پڑھنے والے کو چاہئے کہ اھدنی دعافنی وغیرہ جیسا کہ بصیغہ واحد منقول ہے پڑھے، خلاصہ یہ ہوا کہ حدیث تو صحیح ہے لیکن اس میں حضرت حسنؓ نے کہا ہے کہ میں ان کو اپنی نماز وتر میں کہتا ہوں، یہ خود حضرت حسنؓ نے کیا اور رسول اللہ ﷺ کا حکم سمجھا نہیں جاتا ہے۔ م۔

اور امام مصنفؒ کا استدلال اجعل هذا في وترك، اس حدیث میں بالکل موجود نہیں ہے۔ ع۔ اور مجھے بھی یہ جملہ کہیں نہیں ملا۔ ف۔ زیلعیؒ۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ شاید مصنفؒ کی مراد یہ ہے کہ حسنؓ کا یہ فرمانا کہ مجھے رسول اللہ ﷺ نے یہ کلمات سکھلائے ان کو میں وتر میں کہتا ہوں، اس کا مطلب یہ ہے کہ مجھے وتر میں پڑھنے کو سکھلائے، چنانچہ میں یہ کہتا ہوں، اس وجہ سے کہ اس دعاء کو وتر میں پڑھنا اپنی رائے اور خواہش سے نہیں ہوگا تو لامحالہ رسول اللہ ﷺ کا حکم ہی ہوگا۔

لیکن اس پر وہ اعتراض وارد ہوتا ہے جو عینیؒ نے لکھا ہے کہ اس توجیہ کی بناء پر زیادہ سے زیادہ یہی ثابت ہو سکتا ہے کہ اس دعاء کو وتر میں پڑھنا مستحب ہے، پھر پورے سال پڑھنے کا بھی ثبوت نہیں ملتا ہے، اور شافعیہ ایسی دلیل کو تسلیم نہیں کریں گے، ہاں ابن الجوزیؒ نے تحقیق میں ہماری دلیل جو حضرت علیؓ کی حدیث سے پیش کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ اپنی وتر کے آخر میں پڑھا کرتے تھے، اللهم انی اعوذ برضاك من سخطك و بمعافاتك من عقوبتك، واعوذبك منك لا احصی ثناء عليك، انت كما اثنيت على نفسك، یہ حدیث سنن اربعہ میں ہے، اور ترمذی نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن ہے، اس سے استدلال کی صورت یہ ہے کہ اس میں لفظ کان یقول واقع ہے جو استمرار اور مداومت پر دلالت کرتا ہے یعنی پڑھا کرتے تھے، اور جو مخالف ہو وہ اپنی دلیل پیش کرے۔ مع۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ استدلال اس بات پر موقوف ہے کہ یہ دعاء وتر میں پڑھا کرتے تھے، اللهم انی اعوذ بك الخ اور اس تقدیر سے حجت نہیں ہے، جیسا کہ مخفی نہیں ہے، البتہ ام المومنین حضرت عائشہؓ کی حدیث اور ابی بن کعب کی روایات میں یقیناً لفظ استمرار ہے لہٰذا یہی کافی ہے، لیکن یہ بحث باقی ہے کہ قنوت واجب ہے، بہت ممکن ہے کہ اس پر مواظبت ادا کرتے رہنے کی وجہ سے ہی وجوب کا حکم دیا گیا ہو، ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ مواظبت ثابت ہونے کے باوجود وجوب حکم اسی وقت ثابت ہوگا جبکہ یہ بھی ثابت ہو کہ ایسی مواظبت تھی کہ ایک بار بھی اسے نہیں چھوڑا، کیونکہ ان دو قسموں (گاہے گاہے چھوڑ دینے اور بالکل نہ چھوڑنے) پر مواظبت کا اطلاق ہوتا ہے، اور اگر حضرت حسنؓ کے کلمات کے متعلق کسی ناغہ کے بغیر ہمیشہ ہی کرتے رہنا ثابت بھی ہو جائے تو بعینہٖ یہی دعا واجب ہوگی حالانکہ ہمارے مشائخ کے نزدیک وہ دعاء مقرر ہے جو ابوداؤد نے مراسیل میں خالد بن ابی عمرانؒ سے مرسل روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ برابر قوم مضر پر لعنت اور بددعا کرتے رہتے تھے یہاں تک کہ آخر میں حضرت جبریل علیہ السلام آئے اور آپ کو اشارہ سے خاموش ہو جانے کے لئے کہا اس کے بعد انہوں نے کہا اے محمد ﷺ! اللہ تعالیٰ نے آپ کو لعنت کرنے والا نہیں بھیجا، اللہ تعالیٰ نے تو آپ کو فقط رحمۃ العالمین بنایا ہے، پھر یہ آیت لے کر آئے لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ أَوْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ پوری آیت پھر یہ دعاء قنوت سکھلائی اللهم انا نستعينك و نستغفرك ونؤمن بك ونخضع لك و نخلع ونترك من يفجرك اللهم اياك نعبد ولك نصلي و نسجد واليك نسعى و نحفد ونرجو رحمتك ونخشى عذابك ان عذابك الجد بالكفار ملحق.

میں مترجم کہتا ہوں کہ سنن کبیر میں حضرت عمرؓ پر موقوف کرتے ہوئے مذکور ہے شروع میں بسم الله الرحمن الرحيم اور درمیان میں بسم الله الرحمن الرحيم اللهم اياك نعبد آخر تک ذکر کیا، اور مصنفؒ ابن ابی شیبہ میں ابن مسعودؓ سے اسی طرح موقوف روایت ہے، اور عینیؒ نے لکھا ہے کہ عامہ علماء کے نزدیک یہ قرآن تو نہیں ہے، پھر بھی احتیاطاً اسے جنبی اور حائض

نہ پڑھیں، اور لکھا ہے کہ ملحق حاء کے کسرہ کے ساتھ زیادہ بہتر ہے حاء کے فتحہ کے مقابلہ میں، اور بحر الرائق میں لکھا ہے کہ اسی قول کو امام اسبیجابیؒ نے صحیح کہا ہے، اور جوہری نے حاء کے فتحہ کو بہتر بتلایا ہے، میں کہتا ہوں کہ ملا علی قاریؒ نے بھی اسی کو پسند کیا ہے، واللہ اعلم۔

اور محیط میں ہے کہ قنوت میں کوئی دعاء معین نہیں ہے، ویسے اولیٰ یہی ہے کہ **اللهم انا نستعينك** آخر تک پڑھے، اور اس کے بعد **اللهم اهدنا فيمن هديت** آخر تک پڑھے، اور جو کوئی قنوت نہ جانتا ہو وہ **ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الاخرة حسنته وقنا عذاب النار** پڑھے، سراجیہ میں کہا ہے کہ فقیہ ابو اللیث کے نزدیک مختار یہ ہے کہ **اللهم اغفرلنا** تین بار مکرر پڑھے۔ ھ۔ بہر حال مطلق قنوت واجب ہے اور دعاء مذکور **اللهم انا. آلخ. اللهم اهدنا فيمن هديت الخ** مستحب ہے، عینیؒ نے لکھا ہے کہ دعائے قنوت میں کئی طریقے منقول ہیں، ان میں سے ایک وہ ہے جو حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ حضرت عمرؓ رکوع کے بعد کہا کرتے تھے، **اللهم اغفرلنا وللمومنين والمومنات والمسلمين والمسلمات والف بين قلوبهم واصلح ذات بينهم وانصرهم على عدوك اللهم العن الكفرة منن اهل الكتاب، الذين يصدون عم سبيلك و يكذبون رسولك و يقاتلون اوليائك اللهم خالف بين كلمتهم وانزل اقدامهم وانزل بهم باسك الذى لاترده عن القوم المجرمين، بسم الله الرحمن الرحيم اللهم انا نستعينك الخ** میں مترجم کہتا ہوں کہ اس روایت میں تو یہ تصریح ہے کہ رکوع کے بعد پڑھتے تھے، اور جواب یہ ہے کہ اس قنوت میں حضرت عمرؓ نے مومنوں کے واسطے دعا اور کافروں کے واسطے لعنت کی ہے، اور آں حضرت ﷺ سے بھی ولید بن الولید اور کمزور مومنوں کے لئے نجات کی دعاء اور قبیلہ مضر پر لعنت کی جو اسی طرح رکوع کے بعد مروی ہے۔ م۔

اور مشائخ کی ایک جماعت نے کہا ہے کہ دعائے قنوت میں کوئی دعاء خاص نہ کرے، کیونکہ وہی زبان پر جاری ہو جائیگی، تو سچی رغبت کا مقصود حاصل نہ ہوگا، اور کچھ دوسرے لوگوں نے کہا ہے کہ یہ حکم **اللهم انا نستعينك** کے زائد دعاء میں ہے، کیونکہ اس دعاء پر تو صحابہ کرامؓ کا اتفاق ہے، اور اگر اس دعاء کو مقرر نہ کرے تو ایسا نہ ہو کہ اس کی زبان پر ایسی دعاء جاری ہو جائے جو کہ انسانی کلام کے مشابہ ہے، جس سے نماز فاسد ہو جائے گی۔ ف۔ پھر اگر یہ کہا جائے کہ تم نے پوری سال میں وتر کے اندر دعائے قنوت کا دعویٰ کیا ہے حالانکہ ابوداؤد نے حسن بصریؒ سے روایت کی ہے کہ عمرؓ نے لوگوں کو تراویح کے لئے ابی بن کعبؓ کی اقتدا میں جمع کر دیا، اس لئے ابیؓ لوگوں کو بیس راتیں پڑھاتے تھے۔

**ولايقنت بهم الا في النصف الثاني،** یعنی ان کے ساتھ صرف دوسرے نصف میں قنوت پڑھتے تھے، پھر جب اخیر عشرہ رہا تو جماعت کے لئے نہ آئے اور اپنے گھر میں نماز پڑھی، ابن عدی نے کامل میں انسؓ سے مرفوع روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ آخری نصف رمضان میں قنوت پڑھتے تھے، جواب یہ ہے کہ ابن عدی کی روایت ضعیف ہے، جیسا کہ نوویؒ نے اقرار کیا ہے، اور ابوداؤد کی روایت اگرچہ منقطع ہے کیونکہ حسنؒ نے حضرت عمرؓ کو نہیں پایا ہے، لیکن ہمارے نزدیک حجت ہے، اور اس کے معنی یہ ہیں کہ **لايقنت بهم القنوت اى الوتر** یعنی ان کو وتر نہیں پڑھاتے، تو اس سے صرف یہ معلوم ہوا کہ ابیؓ نے وتر کو پہلے نصف رمضان میں جماعت سے نہیں پڑھایا، اور عینی و فتح القدیر نے قنوت کے معنی دیر تک کھڑے رہنے کے لئے ہیں، جیسا کہ ایک صحیح حدیث میں ہے کہ افضل نماز طول قنوت ہے، یعنی دیر تک کھڑا رہنا ہے، اب یہ معنی ہو جائینگے پہلے آدھے میں دیر تک کھڑے نہیں رہتے۔

واضح ہو کہ قنوت وتر تو آہستگی کے ساتھ پڑھی جاتی ہے، اور قنوت نازلہ جو کسی سخت پریشانی کے عالم میں عام مسلمانوں کے واسطے دعا اور کافروں کے واسطے بددعا وغیرہ ہوتی ہے وہ زور اور بلند آواز سے تاکہ مقتدی سب سن کر جواب میں آمین کہتے رہیں، اور اسی معنی میں حضرت انسؓ کی حدیث میں مذکور ہے **لايقنت الا اذا دعا لقوم او دعا عليهم** یعنی حضرت انسؓ نے

فرمایا ہے کہ رسول اللہ علیہ قنوت صرف اسی وقت پڑھتے جب کسی قوم کے لئے دعا کرتے یا کسی بدکار قوم پر بد دعا کرتے تھے، خطیب نے اس کی روایت کی ہے اور اس کی سند صحیح ہے، یہ بات صاحب التنقیح نے کی ہے، جس کے معنی یہ نکلے کہ بآواز بلند قنوت نہیں پڑھتے تھے اور یہ قنوت الوتر نہیں ہے، اچھی طرح یاد کرلیں۔

خلاصہ بحث یہ نکلا کہ پورے سال میں قنوت پڑھی جائے اور نصف اخیر رمضان کی کوئی خصوصیت نہیں ہے۔ م۔ اور قول مختار یہ ہے کہ امام اور قوم دونوں ہی اسے آہستگی کے ساتھ پڑھیں۔ النہایہ۔ اور قنوت نازلہ میں مضبوط دلائل اس بات کو ثابت کرتے ہیں کہ امام بآواز بلند دعا کرے اور مقتدین سب کے سب آمین کہیں۔ م۔ اور تنہا پڑھنے والے کے حق میں بھی یہی قول مختار ہے کہ قنوت کو آہستہ پڑھے، شرح المجمع لابن مالک۔ اور جب وتر کی نماز قضاء کی جائے تو قنوت بھی اسی طرح قضاء کرے۔ المحیط۔ وتر کی قضاء واجب ہے، خواہ اسے عمداً چھوڑا ہو یا بھول کر اور خطاء سے اگرچہ کافی وقت گذر جائیں، اور وتر کی نماز بغیر نیت کے ادا نہ ہوگی۔ الکفایہ۔ اور وتر کو کھڑے ہو کر پڑھنے کی صلاحیت ہو تو بیٹھ کر نہیں پڑھنی چاہئے، کہ جائز نہ ہوگی، اور بغیر عذر کے سوار ہو کر نہ پڑھے۔ محیط السرخسی۔ کہا گیا ہے کہ یہ قول متفق علیہ ہے، جیسا کہ ع ف وغیرہ سے ظاہر ہے۔ م۔

**ویقرأ في كل ركعة من الوتر فاتحة الكتاب وسورة، لقوله تعالى ﴿فاقرؤا ما تيسر من القرآن﴾ وان اراد ان يقنت كبر لان الحالة قد اختلف ورفع يديه وقنت لقوله عليه السلام لاترفع الايدى الا فى سبع مواطن وذكر منها القنوت ولايقنت فى صلوة غيرها خلافا للشافعى فى الفجر لما روى ابن مسعود انه عليه السلام قنت فى صلوة الفجر شهرا ثم تركه.**

ترجمہ:- اور وتر کی ہر رکعت میں سورہ فاتحہ اور کوئی سورہ پڑھے اس فرمان باری تعالی کی بناء پر کہ تم کو قرآن سے جو بھی آسان معلوم ہو اسے پڑھو، اور جب قنوت پڑھنے کا ارادہ کرے تو پہلے تکبیر کہے کیونکہ پہلی حالت مختلف ہو چکی ہے اور اپنے دونوں ہاتھوں کو اٹھائے اور قنوت پڑھے، کیونکہ رسول اللہ علیہ کا فرمان ہے کہ سات مواقع کے علاوہ دوسرے موقع میں ہاتھ نہ اٹھائے جائیں، اور ان میں سے ایک قنوت کو بھی ذکر کیا، اور اس کے علاوہ دوسری کسی نماز میں قنوت نہ پڑھے، فجر میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے اس حدیث کی وجہ سے جو حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے روایت کی ہے کہ رسول اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ آپ نے ایک مہینہ تک فجر کی نماز میں قنوت پڑھ کر چھوڑ دی ہے۔

## توضیح:- وتر کی ہر رکعت کی قرأت، دعائے قنوت کے واسطے تکبیر ورفع یدین، حدیث سے دلیل

**ویقرأ فی کل رکعة من الوتر فاتحة الکتاب وسورة......الخ**

ترجمہ سے مطلب واضح ہے، لقولہ علیہ السلام الخ اس آیت کی دلالت کی وجہ سے کہ جو قرآن سے آسان ہو پڑھو۔ ف۔ یہ متفق علیہ مسئلہ ہے کیونکہ صاحبین وشافعیؒ کے نزدیک تو وتر سنت ہے اور سنت کی ہر رکعت میں قرأت ہے، اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وہ اگرچہ واجب ہے لیکن شبہ کی وجہ سے احتیاطاً ہر رکعت میں قرأت کرنی چاہئے، اور کوئی سورہ متعین نہیں ہے، اسبیجابیؒ نے کہا ہے کہ اگر سنت کے طور پر تبرک کے لئے کوئی سورہ اعلی وکافرون واخلاص پڑھے اور حتمی لازم نہ سمجھے تو مکروہ نہیں ہے۔ مع۔

**وان اراد ان یقنت کبر لان الحالة قد اختلف ورفع یدیه وقنت......الخ**

اور اگر قنوت پڑھنا چاہے۔ ف۔ یعنی وتر کی تیسری رکعت کی قرأت ختم ہونے لگے تو تکبیر کہے۔ ف۔ کہا گیا ہے کہ یہ تکبیر واجب ہے لان الخ کیونکہ حالت بدل گئی ہے۔ ف۔ اور یہی قول امام احمدؒ کا بھی ہے، جبکہ رکوع سے قبل قنوت پڑھی جائے، ابونصر الاقطعؒ نے کہا ہے کہ حضرات علیؓ وابن عمرؓ و براء بن عازبؓ سے یہی مروی ہے، عینیؒ نے کہا ہے کہ قنوت واجب ہے اس لئے اس کا حکم

بھی علیحدہ ہے، برخلاف ثناء کے یعنی سبحانك اللهم الخ کے کہ وہ تو تکبیر تحریمہ کو مکمل کرنے والی ہے اس لئے اس کے بعد قرأت شروع ہونے پر تکبیر کی ضرورت نہیں ہے، اور اس لئے کہ قنوت کے لئے ہاتھ اٹھانا تکبیر کے بغیر نہیں ہے۔ مع۔ ورفع يديه الخ، اور دونوں ہاتھ اٹھائے۔ ف۔ سنت کے طور پر اور قنوت پڑھے۔ ف۔ وجوب کے طور پر۔ م۔ اور شافعیؒ کے نزدیک دو طریقے ہیں ایک میں ہاتھ اٹھائے اور دوسرے میں نہیں اور اظہر قول یہی ہے، اور یہی قول امام مالکؒ واوزاعیؒ اور لیثؒ کا ہے۔ مع۔

**لقوله عليه السلام لاترفع الايدى الا فى سبع مواطن و ذكر منها القنوت......الخ**

کیونکہ حدیث میں ہے کہ صرف سات جگہوں میں ہاتھ اٹھائے جائیں، ان سات میں سے ایک قنوت کو بھی ذکر کیا ہے۔ ف۔ یہ حدیث نماز کی صفوں کے بیان میں گذر چکی ہے، اور ہم نے وہاں ذکر کر دیا ہے کہ حدیث میں قنوت کا ذکر نہیں ہے، جیسا کہ بخاریؒ کی جزء القراءۃ اور طبرانی وغیرہ میں ہے، بلکہ خود مصنفؒ کی روایت میں ہے، اور اسی بناء پر یہاں استدلال کیا ہے۔ مع۔ اور اب چونکہ امام شافعیؒ کے نزدیک نماز فجر میں قنوت پڑھی جاتی ہے اس لئے کھل کر اس کی نفی کر رہے ہیں۔

**ولايقنت فى صلوة غيرها خلافا للشافعي فى الفجر......الخ**

اور سوائے نماز وتر کے کسی اور نماز میں قنوت نہیں پڑھی جائے۔ ف۔ وتر میں پڑھی جانے والی قنوت وتر کے ماسوا کسی اور نماز میں نہیں پڑھی جائے، خلافا الخ فجر کی نماز میں امام شافعیؒ کے مسلک کے خلاف ہے۔ ف۔ یعنی امام شافعیؒ کے نزدیک فجر میں قنوت ہے اور ہمارے نزدیک وہ قنوت نازلہ تھی جو ایک ماہ پڑھ کر بند کر دی گئی ہے لما روى الخ کیونکہ حضرت ابن مسعودؓ نے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے نماز فجر میں ایک مہینہ تک قنوت نازلہ پڑھ کر بند کر دی ہے۔ ف۔ کہ نہ اس سے پہلے اور نہ اس کے بعد پڑھی ہے، اس کے روایت بزار، طبرانی اور ابن ابی شیبہ سبھوں نے شریک قاضیؒ سے انہوں نے ابی حمزہ میمون القصاب عن ابراہیم عن علقمہ عن ابن مسعودؓ روایت کی ہے، اور طحاویؒ نے شریک القاضی کی بجائے ابو معشر عن ابی حمزہ الخ روایت کی ہے، اور اس میں تصریح ہے کہ یہ عصیہ اور زکوان پر بددعا تھی، اس کے بعد آپ کو منجانب اللہ اس سے منع کیا گیا تو پھر آپ نے پڑھنا چھوڑ دیا، اسی طرح ابن عمرؓ اور عبد الرحمن بن ابی بکرؓ نے بھی منسوخ ہو جانے کی روایت کی ہے۔ مع۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ حق بات یہ ہے کہ یہ قنوت نازلہ تھی اور وہ مغرب بلکہ ظہر و عصر و عشاء میں بھی پڑھی جاتی تھی، جیسا کہ پہلے بھی مسلم، بخاری اور نسائی کے حوالہ سے گذر چکا ہے، اور ہم اس کے منسوخ ہو جانے کے قائل نہیں ہیں، بلکہ صرف متعینہ کافر گروہ پر لعنت کرنے سے منع کیا گیا ہے، لیکن اگر اب بھی عام مسلمانوں پر خدانخواستہ مصیبت نازل ہو جائے تو اسی قنوت نازلہ کو پڑھنا جائز ہوگا، اس مسئلہ کی تحقیقی تفصیل جس میں شافعی کے دلائل نقل کر کے ان کے جوابات اور اپنے قول حق کو محقق تشریح کے ساتھ ثابت کیا گیا ہے جسے شارح محقق ابن الہمام اور عینی وغیرہ سے نقل کیا گیا ہے کہ حازمیؒ نے کتاب الناسخ والمنسوخ میں کہا ہے کہ نماز فجر میں پڑھنا چاروں خلفائے راشدین و عمار بن یاسر و ابی بن کعب و ابو موسی اشعری و ابن عباس و ابوہریرہ و براء بن عازب و انس و سہل بن سعد و معاویہ و عائشہؓ سے ثابت ہے، اور اسی کی طرف اکثر صحابہ و تابعین کا رجحان ہے۔ فع۔

لیکن میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ تو قنوت وتر نہ تھی بلکہ قنوت نازلہ تھی، جیسا کہ تحقیق کے ساتھ اس کا بیان گذر چکا ہے۔ م۔ اور صحیح بخاری میں حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ میں نماز میں رسول اللہ ﷺ کے ساتھ زیادہ مشابہ ہوں، اس کے بعد ابوہریرہؓ صبح کی آخری رکعت میں سمع الله حمده کہنے کے بعد قنوت پڑھتے اور عام مسلمانوں کے لئے دعاء فرماتے اور کافروں پر لعنت فرماتے تھے، میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ تو قنوت نازلہ ہے، چنانچہ عینیؒ نے نقل کیا ہے کہ ابوہریرہؓ نماز ظہر و نماز عشاء و نماز صبح کی اخیر رکعت میں قنوت پڑھتے تھے، اس میں مومنوں کے لئے دعاء اور کافروں پر لعنت کرتے تھے، اس کی روایت بخاری و مسلم و ابوداؤد اور نسائی نے کی ہے۔ م۔ عبد الرزاقؒ نے کہا ہے کہ اخبرنا ابو جعفر الرازى عن الربيع بن انس عن انس بن مالكؓ

انسؓ نے کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ فجر میں قنوت پڑھا کرتے تھے یہانتک کہ دنیا سے تشریف لے گئے۔

اسحٰق بن راہویہ نے اسی اسناد سے روایت کی ہے کہ ایک شخص نے انس بن مالکؓ سے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے بعض قبائل عرب پر ایک مہینہ تک بددعا کی پھر چھوڑ دیا، تو انسؓ نے (ایک مسکراہٹ کا اظہار کیا) اور کہا کہ رسول اللہ ﷺ فجر میں قنوت پڑھتے یہانتک کہ دنیا سے تشریف لے گئے، اس میں ابو جعفر الرازی ہیں جن کے بارے میں امام احمدؒ ویحییٰ وعلی بن المدینی وابوزرعہ اور ابن حبان نے کلام کیا ہے، لیکن تنقیح میں کہا ہے کہ دوسروں نے ان کو ثقہ بھی کہا ہے، حاصل یہ نکلا یہ حدیث حسن کا درجہ پانے کے بعد حضرت انسؓ سے صحیحین وغیرہ میں قنوت فجر ایک مہینہ پڑھنا مروی ہے، اور ابوداؤد اور نسائی میں اس بات کی تصریح بھی ہے کہ ایک ماہ پڑھ کر اس کا پڑھنا بند کر دیا گیا ہے، اور قیس الربیع نے عاصم بن سلیمان سے روایت کی ہے کہ ہم نے انس بن مالکؓ سے کہا کہ کچھ لوگ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ فجر کی نماز میں ہمیشہ قنوت پڑھا کرتے تھے تو فرمایا کہ جھوٹے ہیں کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے تو صرف ایک ماہ تک عرب کے چند قبیلوں کے مشرکین پر بددعا کی تھی، یہ حدیث دوسرے سے صراحۃً مخالف ہے۔

اب اگر یہ کہا جائے کہ قیس بن الربیع میں ابن معین اور نسائی اور دارقطنی وغیرہ نے تو کلام کیا ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ شعبہؒ نے توثیق کی ہے اور ابن معین کے بارے میں کہا ہے کہ ان کو قیس بن الربیع کے بارے میں کلام کرنے کی تو کوئی وجہ نہیں ہے، ذہبیؒ نے کہا ہے کہ شعبہؒ کی ہی بات درست ہے، تقریب میں انہیں صدوق لکھا ہے، اس لحاظ سے ابو جعفر رازیؒ سے مرتبہ میں کم نہیں بلکہ زیادہ ہوئے، جیسا کہ فتح القدیر میں کہا ہے، اس سے لازمی طور پر انسؓ کی مراد یہ ہوئی کہ فجر میں متواتر ایک ماہ تک قنوت کی قرأت ہوئی اس کے بعد بند کر دی گئی، لیکن قنوت النازلہ برابر باقی رہی، اور منسوخ نہیں ہوئی، یہانتک کہ رسول اللہ ﷺ دنیا سے تشریف لے گئے، اس کی تائید میں وہ حدیث ہے جو خطیبؒ نے انسؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ قنوت نہیں پڑھتے مگر جب کہ کسی قوم کے لئے دعا کرتے یا کسی قوم پر بددعا کرتے تھے، تنقیح میں کہا ہے کہ اس کی اسناد صحیح ہے اور اس کی تائید میں وہ حدیث ہے جو مصنفؒ نے حضرت ابن مسعودؓ کے حوالہ سے ذکر کی ہے جسے بزار وطبرانی وابن ابی شیبہ اور طحاویؒ نے روایت کی ہے جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے۔

اور اگر یہ وہم ہو کہ اس کی سند میں ابوحمزۃ القصاب کے بارے میں امام احمد وابن معین، وفلاس اور ابو حاتم نے اس وجہ سے کلام کیا ہے کہ ان کو بہت وہم ہوا کرتا تھا، اس کا جواب یہ ہے کہ ابو جعفر الرازی میں تو اس سے زیادہ جرح ہے، یہانتک کہ ابن حبانؒ نے کہا ہے کہ یہ مشہور لوگوں کے حوالہ سے منکر باتیں بناتے تھے، اور ابوحمزۃ القصاب ان کے مقابلہ میں زیادہ قوی ہیں، اور اس بات کی تصریح موجود ہے کہ ابن ماجہ نے حضرت ام المومنین ام سلمہؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے نماز فجر میں قنوت سے ممانعت کر دی ہے، طبرانیؒ نے کہا ہے کہ **حدثنا عبداللہ بن محمد بن عبدالعزیز حدثنا شیبان بن فروخ حدثنا غالب بن فرقد الطحان قال كنت عند انس بن مالك شهرين فلم يقنت فى صلوة الغداة،** یعنی غالب نے کہا ہے کہ میں دو مہینہ تک انس بن مالکؓ کے پاس رہا مگر انسؓ نے فجر کی نماز میں کبھی قنوت نہیں پڑھی یہ روایت اس بیان میں صریح ہے کہ خود انسؓ فجر میں قنوت نہیں پڑھتے تھے۔

ف۔ بیہقیؒ نے ابن عمرؓ کے متعلق روایت کی ہے کہ ابن عمرؓ نے صبح کی نماز پڑھی تو میں نے سوال کیا کہ آپ قنوت نہیں پڑھتے تو فرمایا کہ مجھے تو کسی صحابی کے متعلق یاد نہیں آتا کہ وہ بھی پڑھتے ہوں، ذہبیؒ نے کہا ہے کہ ابن عمرؓ سے یہ روایت صحیح ہے اور بیہقیؒ نے جو یہ بات کہی کہ ابن عمرؓ کو یاد نہیں رہا تو ذہبیؒ نے اسے یہ کہتے ہوئے رد کر دیا کہ یہ بات بالکل محال ہے ہر روز صبح کے وقت پڑھی چیز کے بارے میں یہ کہیں کہ میں اسے بھول گیا اور اب قنوت پڑھنے سے متعلق بات تو ابوہریرہؓ کا تو بیان یہ تھا کہ قنوت مومنوں کے لئے دعا اور کافروں کے لئے بددعا کا ہونا یقیناً رسول اللہ ﷺ سے ثابت ہے، نہ یہ کہ فعل قنوت مستمر

اور مستقل تھا، ابن الہمامؒ نے ایسا ہی کہا ہے۔

اور مترجمؒ کے نزدیک اس کی تاویل یہ ہے کہ ابوہریرہؓ نے جو قنوت پڑھی وہ شاید کہ وہی موقع ہو جس میں مسلمانوں پر کوئی بڑی مصیبت نازل ہوئی ہو، اور شاید کہ وہ مسلیمہ کذاب سے جنگ کا زمانہ ہو جس میں حضرت ابوبکرؓ سے قنوت کا ثبوت ہوا یا شام میں نصاریٰ سے جنگ کے زمانہ میں حضرت عمرؓ سے قنوت پڑھنا پہلے ثابت کیا جاچکا ہے، اور روایت میں اس کی تصریح ہے کہ قنوت میں مومنوں کے لئے دعا اور کافروں کے لئے بددعا ہوتی تھی، بلکہ ابن حبان نے ابراہیم بن سعید عن الزہری عن سعید وابی سلمۃ عن ابی ہریرۃؓ روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نماز صبح میں قنوت نہیں پڑھتے تھے مگر اس وقت جبکہ کسی قوم کے لئے دعاء اور کسی قوم کے لئے بدعا کرتے، یہ اسناد صحیح ہے، اس سے معلوم ہوا کہ ابوہریرہؓ نے بھی کسی مصیبت کے زمانہ میں ہی ایسا کیا تھا، اور یہ مراد نہیں ہے کہ ہر روز صبح میں قنوت پڑھنے کا وظیفہ مقرر تھا۔

اور سب سے واضح دلیل ابومالکؒ سعد بن طارق اشجعی کی حدیث ہے کہ انہوں نے اپنے والد طارقؓ سے روایت کی کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کے پیچھے نماز پڑھی لیکن میں نے آپ کو قنوت پڑھتے نہیں دیکھا، اور حضرت ابوبکر صدیقؓ کے پیچھے نماز پڑھی انہوں نے بھی قنوت نہیں پڑھی اسی طرح حضرت عمرؓ کے پیچھے نماز پڑھی اور انہوں نے بھی قنوت نہیں پڑھی اور حضرت عثمانؓ کے پیچھے بھی نماز پڑھی اور انہوں نے بھی قنوت نہیں پڑھی، اسی طرح حضرت علیؓ کے پیچھے بھی نماز پڑھی اور انہوں نے بھی قنوت نہیں پڑھی، پھر کہا کہ اے میرے بیٹے اس طرح قنوت پڑھنا بدعت ہے، اس کی روایت نسائی، ابن ماجہ، اور ترمذی نے کی اور کہا ہے کہ یہ حدیث حسن ہے، اور ابن ماجہ کی روایت میں اس طرح ہے کہ میں نے اپنے والد سے کہا کہ اے اباجان! آپ نے رسول اللہ ﷺ، حضرت ابوبکر صدیقؓ، حضرت عمر فاروقؓ اور عثمان غنیؓ اور علیؓ کے پیچھے تقریباً پانچ برس کوفہ میں نماز پڑھی ہے تو کیا یہ حضرات فجر کی نماز میں دعاء قنوت پڑھا کرتے تھے، تو ان کے والد نے جواب دیا اے بیٹے! یہ تو بدعت ہے، ترمذی نے بغیر قنوت نماز پڑھنے پر اکثر صحابہ کرام کا عمل بیان کیا ہے، ابن ابی بشیر نے بھی ابوبکر و عمر و عثمانؓ سے روایت کی ہے کہ یہ حضرات فجر میں قنوت نہیں پڑھتے تھے ایک مرتبہ حضرت علی نے قنوت پڑھی تو لوگوں نے یعنی صحابہؓ و تابعینؒ نے انکار کیا، تو آپ نے فرمایا کہ میں نے دشمن پر فتح پانے کے لئے پڑھی ہے، ابن ابی شیبہ نے ابن عباسؓ و ابن مسعود و ابن عمرؓ و ابن الزبیریؓ سے قنوت فجر نہ پڑھنے کی روایت کی ہے، اور امام نے آثار میں ابوحنیفہؒ عن حماد عن ابراہیم عن الاسودؒ روایت کی کہ اسود بن یزید نے کہا ہے کہ میں دو ماہ تک حضرت عمرؓ کے ساتھ سفر و حضر میں رہا مگر میں نے کبھی بھی فجر میں قنوت پڑھتے ہوئے آپ کو نہیں دیکھا، یہ اسناد بلاشک و شبہ صحیح ہے۔

ف۔ رہی بات یہ جو کہی گئی ہے کہ کسی کو یاد رہی اور کوئی بھول گیا، تو بلاشبہ بقول ذہبیؒ یہ محال سی بات ہے کہ کوئی شخص خود ایک مخلوق عظیم جماعت کے ساتھ صبح کی نماز میں ایک کام کرے اور دوسری صبح کو اسے بھول جائے یہاں تک کہ دوسروں کو دیکھ کر بھی وہ بات یاد نہ آئے بلکہ اس کے نہ کرنے پر دوسرے اسے ٹوکیں اور اس کے ادا کرنے کو کہیں تو وہ انکار کر بیٹھے، بلکہ ایسے عمل کو متواترات میں سے ہونا چاہئے، لہٰذا ایسا کہنا بالکل مہمل بات ٹھہری، ہاں قنوت نازلہ میں یہ بات ہو سکتی ہے کیونکہ وہ متواتر نہیں پڑھی جاتی تھی، بلکہ کسی وقت اور عموم بلویٰ کے وقت گاہے گاہے پڑھی جاتی تھی، اور یہی قنوت نازلہ حضرات خلفاء راشدین وغیرہم سے ثابت ہے، اور یہی معنی حضرات انسؓ وابوہریرہؓ میں ہیں، ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ اس سے ہمارے لئے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ قنوت نازلہ برابر ثابت رہی اور وہ منسوخ نہیں ہوئی لیکن ابوحمزہ القصاب اور حدیث ابوحنیفہؒ سے یہ بات ثابت ہوئی کہ رسول اللہ ﷺ نے ممانعت کے بعد پھر کبھی قنوت نازلہ نہیں پڑھی، اس طرح یہ مسئلہ اجتہادی ہو گیا۔

ف۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ ان سب میں موافقت کی صورت یہ ہو سکتی ہے کہ رسول اللہ ﷺ ممانعت سے پہلے کفار مشرکین پر عموماً اور کسی گروہ یا افراد پر نام بہ نام لعنت فرماتے تھے اس لئے اس لعنت سے ممانعت کر دی گئی، یہ کہتے ہوئے کہ آپ

تورحمۃ للعالمین ہیں، چنانچہ اس کے بعد آپ نے کبھی لعنت نہیں کی، اور چونکہ حدیث انس وابو ہریرہؓ میں اس بات کی دلیل ہے کہ آپ قنوت پڑھتے تھے تو اس کی مراد یہ ہوگی کہ بغیر لعنت کے پڑھتے تھے اس سے یہ نتیجہ نکلا کہ ہنگامی اور عموم بلوی کی صورت میں ہر نماز میں یا جہر یہ نماز میں قنوت پڑھتے اور اس طرح کہ وہ لعنت سے خالی ہوتی، اور اس میں راز یہ ہو سکتا ہے کہ لعن کے معنی ہیں ایمان اور رحمت سے مکمل طور پر دور رہنا، اور بالاجماع کسی شخص کے واسطے بھی مرتے وقت کفر کی حالت پر مرنے کی بددعا کرنی اگر خود کفر کی حرکت نہ ہو تو کم از کم حرام قبیح ضرور ہے۔ م۔

**فان قنت الامام فی الصلوة الفجر یسکت من خلفه عند ابی حنیفه و محمد و قال ابویوسف یتبعة لانه تبع لامامه والقنوت فی الفجر مجتهد فیه ولهما انه منسوخ ولامتابعة فیه ثم قیل یقف قائما لیتابعه فیما تجب بمتابعته وقیل یقعد تحقیقا للمخالفة لان الساکت شریك الداعی، والاول اظهر، ودلت المسألة علی جواز الاقتداء بالشفعویة، وعلی المتابعة فی قراء ة قنوت فی الوتر.**

ترجمہ:- اگر امام فجر کی نماز میں دعاء قنوت پڑھنے لگے تو اس کے پیچھے تمام افراد امام ابو حنیفہؒ اور محمدؒ کے نزدیک خاموش رہیں، لیکن امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ امام کی اتباع کرلے کیونکہ مقتدی نے تو اس امام کی اقتدا کر رکھی ہے، جبکہ فجر میں قنوت کا پڑھنا بھی اجتہادی مسئلہ ہے، اور طرفین کی دلیل یہ ہے کہ قنوت کا پڑھنا تو اب منسوخ ہو چکا ہے، اور منسوخ شدہ چیز میں متابعت نہیں ہوتی ہے، پھر کہا گیا ہے کہ مقتدی کھڑا رہے گا تاکہ جہاں کہیں اس کی متابعت ضروری ہے وہاں متابعت کرے، اور کہا گیا ہے کہ بیٹھ جائے مخالفت کو محقق کرنے کے لئے، کیونکہ خاموش رہنے والا بھی شریک داعی ہی ہوتا ہے، لیکن پہلا قول اظہر ہے، اس مسئلہ نے شافعی امام کی اقتداء کے جائز ہونے پر دلالت کی ہے، اور اس بات پر بھی دلالت کی ہے کہ مقتدی وتر میں قنوت پڑھنے میں امام کی اتباع کرے۔

## توضیح:- نماز فجر میں قنوت پڑھنے والے امام کی اتباع کا حکم
## قنوت آہستہ پڑھنا، شافعی مذہب کی اقتداء کرنی فجر نماز میں

**فان قنت الامام فی الصلوة الفجر یسکت من خلفه عند ابی حنیفه ومحمد......الخ**

پھر اگر امام نماز فجر میں قنوت پڑھے۔ ف۔ تو بالاتفاق اس کی اقتداء جائز ہے ویسکت الخ تو طرفین کے نزدیک مقتدی اس کے پیچھے خاموش رہے کچھ نہ پڑھے۔ ف۔ یعنی امام کی اتباع کرے، وقال الخ اور امام ابو یوسفؒ نے کہا ہے کہ امام کی اتباع کرے۔ ف۔ یعنی قنوت پڑھے جیسا کہ اگر امام عید کی نماز میں عید کی تین تکبیروں سے زیادہ تکبیر کہے تو اس وقت مقتدی بھی اس کی اتباع میں زائد تکبیریں کہتا ہے۔ ف۔ اور اصل حکم میں مقتدی پر تو امام کی اتباع کرنی لازم ہے، تو اس وقت بھی اتباع کرے۔ م۔ لانه الخ کیونکہ مقتدی تو یقینی طور پر امام کا تابع ہوتا ہے۔ ع۔ تو اس مقتدی پر امام کی اتباع کا حکم اصلی اور یقینی ہے۔

**والقنوت فی الفجر مجتهد فیه......الخ**

اور فجر میں قنوت پڑھنا ایک اجتہادی معاملہ ہے۔ ف۔ یعنی فجر میں قنوت پڑھنے کا معاملہ ایسا ہے کہ اس کے پڑھنے اور نہ پڑھنے دونوں طرف ایسی حدیثیں اور دلیلیں موجود ہیں کہ کچھ مجتہدوں نے اسے پڑھنے کو سنت قرار دیا اور کچھ لوگوں نے اجتہاد کے بعد اسے منسوخ مانا لہٰذا دونوں جانب حکم ظنی ہے کسی جانب بھی قطعی دلیل نہیں ہے، اور چونکہ مقتدی کے لئے اس کے امام کی متابعت کرنی اصلی اور قطعی حکم ہے اس لئے ظنی حکم کی وجہ سے قطعی حکم کو نہیں چھوڑنا چاہئے لہٰذا اس مسئلہ میں امام کی متابعت کرلے۔ م۔ ع۔

**ولهما انه منسوخ ولامتابعة فیه ثم قیل یقف قائما لیتابعه فیما تجب بمتابعة......الخ**

اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ قنوت کا حکم منسوخ ہے، اور منسوخ میں ممانعت نہیں ہے۔ف۔یاد رہے کہ ابو یوسفؒ کہہ سکتے ہیں کہ ہم بھی تو اسے منسوخ کہتے ہیں لیکن منسوخ ہونا بھی تو بالاتفاق اجتہاد ظنی ہے اس لئے ظنی حکم کی وجہ سے قطعی متابعت کے حکم کو کیوں ترک کیا جائے، بندہ مترجم کے نزدیک اس کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ ہر ذکر میں بھی متابعت قطعی نہیں ہوتی ہے تو دونوں طرف برابر اور نسخ کا گمان مرجح ہوا، لیکن یہ بات تو مسلم ہے کہ قنوت قعدہ اول و تکبیر عید و سجدہ تلاوت اور سجدہ سہو میں امام کی اتباع کرنی چاہئے، اور اگر امام عید کی تکبیر میں تین بار سے زیادہ کہے تو اس کی اتباع اس حد تک کر لینی چاہئے جتنی میں موجود ہے، پھر اگر وہ اس سے بھی زیادہ تکبیر کہے تو اس کی اتباع نہیں کرنی چاہئے جیسے جنازہ کی تکبیریں اور کسی رکن کے زیادہ کرنے یا پانچویں کے کھڑے ہونے میں امام کی اتباع نہیں کرنی چاہئے۔

اور آٹھ باتیں وہ ہیں جو بہر صورت کرنی چاہئے، (۱) تحریمہ کے لئے ہاتھ اٹھانا (۲) ثناء پڑھنا (۳) ایک حالت سے دوسری حالت میں منتقل ہونے کے لئے تکبیر کہنا (۴) سمع اللہ لمن حمدہ (۵) رکوع و سجدہ کی تسبیح (۶) تشہد پڑھنا (۷) سلام کرنا (۸) تکبیر تشریق کہنی یہانتک کہ اگر امام نہ کہے تو بھی مقتدی بجالائے۔ع۔ھ۔م۔د۔ پھر امام صاحب کے کہنے کے مطابق جب مقتدی اتباع نہ کرے تو کیا کرے۔

**وقيل يقعد تحقيقا للمخالفة لان الساكت شريك الداعي......الخ**

ایک قول یہ ہے کہ مقتدی خاموش کھڑا رہے تاکہ جن چیزوں میں متابعت واجب ہے ان میں متابعت کرنے لگے۔ف۔یعنی قیام میں امام کھڑا ہو کر قنوت پڑھتا ہے اس لئے قنوت میں متابعت نہ کر کے صرف کھڑا رہے کیونکہ کھڑے رہنے میں تو متابعت کرنی ممکن ہے لہٰذا یہی کرے۔م۔وقیل یقعد اور کچھ لوگوں نے کہا ہے کہ کھڑا نہ رہے بلکہ بیٹھ جائے تحقیقاً مخالفت کو محقق اور واضح کرنے کے لئے کیونکہ خاموش رہنے والا موافقت کرنے والا سمجھا جاتا ہے اور دعاء کرنے والے کا شریک ہوتا ہے۔

**والاول اظهر، ودلت المسألة على جواز الاقتداء بالشفعوية......الخ**

اور قول اول یعنی خاموش کھڑا رہے تو یہی اظہر ہے۔ف۔ قاضی خان نے کہا ہے کہ یہی قول صحیح ہے، اسی بناء پر اگر امام نماز جنازہ میں چار تکبیروں سے زائد کہدے تو صحیح قول یہ ہے کہ اس موقع پر مقتدی خاموش کھڑا رہے۔مع۔اس قول کو اظہر اس لئے کہا گیا ہے کہ نماز میں امام کی مخالفت پیدا کرنا اگرچہ کسی رکن اور شرط میں نہ ہو دو وجہ سے خراب ہے اول تو یہ ہے کہ اختلاف کرنا اقتداء کی شان کے خلاف ہے، کیونکہ حدیث میں ہے انما جعل الامام ليؤتم به یعنی امام تو اسی لئے ہوتا ہے کہ اس کی اتباع کی جائے الخ، بر خلاف اس کے مخالفت کرے بلکہ مخالفت کو واضح طور پر ثابت کرنے کے لئے بیٹھ جائے اور اجتماعی حالت کو درہم برہم کردے دوم یہ ہے کہ یہ فعل اگرچہ کثیر ہونے سے بھی مفسد نماز نہیں ہے مگر قلیل بھی مکروہ ہے، اسی لئے قاضی خان نے اس دوسرے قول کو غلط قرار دیا ہے، اور کہا ہے کہ قول اولی ہی صحیح ہے۔م۔

**ودلت المسألة على جواز الاقتداء بالشفعوية......الخ**

اور اس مسئلہ نے اس بات پر دلالت کی ہے کہ شافعی المذہب امام کے پیچھے کھڑا ہونا جائز ہے۔ف۔ایسے ہی مالکی و حنبلی کے پیچھے بھی۔ف۔کیونکہ خود ہی تو ایسے امام کو آگے بڑھایا ہے جو فجر کی نماز میں قنوت پڑھتا ہے۔م۔وعلى المتابعة الخ اور اس بات پر بھی دلالت کی ہے کہ وتر میں قنوت پڑھنے میں امام کی اتباع کرے۔ف۔یعنی قنوت ایسی دعاء ہے کہ اس میں مقتدی کو امام کے پیچھے پڑھنا چاہئے، اس پر دلالت کرنے کی وجہ یہ ہے کہ فجر کی قنوت میں مقتدی کو خاموش رہنے کا حکم دیا گیا ہے، کیونکہ قنوت پڑھنا منسوخ ہے، اس لئے وتر میں یعنی ہر ایسی جگہ میں جہاں قنوت مسنون بلکہ واجب ہے وہاں بھی مقتدی خاموش نہ رہے گا، بلکہ پڑھے گا، یہانتک کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک فجر میں بھی مقتدی اتباع کرتے ہوئے پڑھے۔م۔

**واذا اعلم المقتدى منه ما يزعم به فساد صلاته، كالفصد وغيره، لايجزيه الاقتداء به، والمختار في**

القنوت الاخفاء لانه دعاء.

ترجمہ:-اور جب مقتدی کو اپنے امام کے بارے میں کوئی ایسی بات معلوم ہو جائے جو اس کے خیال میں نماز کو فاسد کر دیتی ہے جیسے فصد کھلوانا، وغیرہ تو اب اس کے لئے یہ بات جائز نہ ہوگی کہ اس امام کی اقتداء کرے اور قنوت پڑھنے میں مختار مذہب ہے آہستہ پڑھنے کا، کیونکہ یہ تو دعاء ہے۔

## توضیح:-اگر مقتدی کو اپنے امام کے متعلق ایسی باتیں معلوم ہو جائے جو اس کے خیال میں مفسد نماز ہے تو وہ کیا کرے

واذا اعلم المقتدی منه ما یزعم به فساد صلاته......الخ

اور جب حنفی مقتدی کو مثلاً شافعی المذہب امام کے متعلق کوئی ایسی بات معلوم ہو جس سے مقتدی کے خیال میں اس کی اپنی نماز فاسد ہو جاتی ہے، مثلاً فصد وغیرہ لینا احناف کے نزدیک ان کاموں سے نماز فاسد ہو جاتی ہے جبکہ شافعی حضرات کے مذہب میں ان سے نماز فاسد نہیں ہوتی ہے، تو حنفی کو اس کی اقتداء صحیح نہ ہو گی۔ف۔ یہ مسئلہ غیر مذہب والوں کی اقتداء کا ہے، والمختار الخ اور قنوت پڑھنے میں مذہب مختار یہ ہے کہ اسے آہستہ پڑھنی چاہئے، کیونکہ حقیقت میں قنوت دعاء ہے۔ف۔اور دعاء کو آہستہ پڑھنا ہی اولی ہے۔ف۔ مذہب مختار یہ ہے کہ ہاتھ باندھے رہے۔ قاضی خان۔ واضح ہو کہ اس جگہ دو مسئلے قابل بحث ہے (۱) وتر میں کس کی اقتداء کرنی (۲) شافعی المذہب وغیرہ کی اقتداء کرنی، وتر میں شافعی مذہب یا دوسرے مذہب کے امام کی اقتداء اقوال اصح کے مطابق جائز ہے بشرطیکہ ایک ساتھ تین رکعتیں امام پڑھتا ہو۔ت۔

اور اگر فصل کرتا ہو یعنی دو سلام سے پڑھتا ہو تو قول اصح کے مطابق جائز نہیں ہے، اور جب وتر میں اقتداء جائز ہوئی تو دوسری نمازوں میں بھی قول اصح کے مطابق بدرجہ اولی جائز ہو گی بشرطیکہ اس مقتدی کے اپنے مسلک کے مطابق امام سے کوئی ایسا عمل نہ ہوا جس سے نماز فاسد ہو جاتی ہے، جیسا کہ بحر الرائق میں بالتفصیل بیان کیا گیا ہے۔د۔اس میں یہ اعتراض پیدا ہوتا ہے کہ وتر تو حنفی کے نزدیک واجب ہے جبکہ شافعی اماموں کے نزدیک سنت ہے، تو واجب پڑھنے والوں کی اقتداء سنت پڑھنے والے کے پیچھے کس طرح جائز ہو گی، اس کا جواب جلد ہی دیا جائے گا، اسی لئے نیت کے وقت صرف وتر کی نیت کرنی چاہئے اور وتر واجب نہیں کہنی چاہئے، جیسے کہ عیدین میں ہوتا ہے، اور مقتدی بھی قنوت پڑھے اگرچہ شافعی امام رکوع کے بعد پڑھے۔ت۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ شافعی کے پیچھے حنفی کی اقتداء کا مسئلہ میرے نزدیک بہت ہی اہم اور ضروری اور قابل تحقیق ہے، اصل مسئلہ یہ ہے کہ جو لوگ اس ایمان پر قائم ہیں جس پر رسول اللہ ﷺ اور آپ کے صحابہ واہل بیت تھے، یہانتک کہ فرقہ ناجیہ السنۃ والجماعۃ اور صحیح اعتقاد حق پر ہیں، یہ لوگ اصول یعنی عقائد کی ان باتوں میں متفق ہیں جن پر ایمان کا مدار ہے، اسی طرح فروع یعنی ثواب کے اعمال میں تمام ضروری باتوں پر بھی متفق ہیں، اور دوسرے اعمال ثواب جن میں اللہ تعالیٰ نے اجتہاد پر عمل کرنے کی اجازت دی ہے، اور ہر مجتہد کے لئے اس کا اجتہاد قبولیت اور ثواب کے اعتبار سے قبول فرمایا ہے ان میں مجتہدوں کے اجتہاد پر ہیں، یعنی کسی بھی ایک مجتہد کے اجتہاد پر عمل کرتا ہے مثلاً شافعیؒ ہے تو کیا نماز ایک کو دوسرے کے پیچھے اقتداء کر کے جماعت کرنا جائز ہے یا نہیں، تو ابن الہمامؒ نے لکھا ہے کہ شیخ ابوالیسر نے فرمایا ہے کہ حنفی کی اقتداء شافعی کے پیچھے جائز نہیں ہے، کیونکہ مکحول نسفیؒ نے کتاب الشعاع میں لکھا ہے کہ رکوع اور قومہ کے وقت رفع یدین کرنا ایک عمل کثیر ہے، مفسد نماز ہے، لیکن ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ قول مختار کے مطابق یہ عمل کثیر نہیں ہے، اور صاحب ہدایہؒ نے قنوت فجر کے مسئلہ کی دلیل سے اقتداء کو جائز کہا ہے۔ الفتح۔

لیکن قاضی خان وغیرہ نے یہ شرط لگائی ہے کہ شافعی کے پیچھے حنفی کی اقتداء اسی صورت میں جائز ہوتی ہے جبکہ وہ اختلافی

صورتوں میں احتیاط کرتا ہو، مثلاً قبلہ کی جانب سے اپنا منہ موڑے ہوئے نہ ہو، اور فصد یا پچھنا لگانے کے بعد نیا وضوء کر لیا ہو، اور کپڑے پر لگی ہوئی منی کو پورے طور پر دھو چکا ہو، اور متعصب نہ ہو، اور اپنے ایمان میں شک کر کے یوں نہ کہتا ہو کہ میں انشاء اللہ مومن ہوں بلکہ یقین کے ساتھ مومن ہوں، شیخ السلام عینیؒ نے کہا ہے کہ ان شرطوں کا تو مطلب یہ ہوگا کہ وہ بالکل حنفی ہو جائے تب اس کی اقتداء جائز ہو۔ع۔اور یہ جو شرط لگائی ہے کہ متعصب نہ ہو تو تعصب کا انتہائی درجہ تو یہ ہے کہ وہ فاسق ہو، مگر فاسق کے پیچھے بھی تو نماز جائز ہے۔ عف۔اور قبلہ سے رخ موڑنا تو خود شافعیؒ کا بھی مذہب نہیں ہے۔ مع۔اور شافعیہ یقینی طور سے اہل السنہ میں داخل ہیں ان کے بارے میں ایمان میں شک کرنے والا کہنے کا کیا مطلب ہے۔م۔یوں تو جو کوئی اپنے ایمان میں شک کرے، ان کے انشاء اللہ کہنے کا تو مطلب اس جملہ سے برکت حاصل کرنا ہوتا ہے، یا ایمان پر خاتمہ کی امید رکھنا ہوتا ہے۔ الفتح۔اور عقائد میں یہ بات تحقیق کے ساتھ بتائی جا چکی ہے کہ ان میں اور ہم میں حقیقت میں کوئی اختلاف ہی نہیں ہے، صرف لفظی وہم ہے۔م۔

پھر محیط میں کہا ہے کہ وتر کی اقتداء میں یہ شرط ہے کہ شافعی امام تین رکعتوں کے پڑھنے میں فصل نہ کرے یعنی ایک ہی سلام سے پڑھے اور دو سلام سے نہ پڑھے، امام ابو بکر الرازیؒ نے کہا ہے کہ اگر وہ فصل کرے یعنی دو سلاموں سے نماز پڑھے جب بھی تو اقتداء جائز ہے، کیونکہ یہ مسئلہ ہے جس میں اجتہاد بھی کیا گیا ہے، جیسا کہ کسی ایسے امام کی اقتداء کرلے جس کے اجتہاد میں نکسیر سے وضوء نہیں ٹوٹتا ہے اس لئے اس امام نے فصد لینے کے بعد دوسرا تازہ وضوء نہیں کیا تو اس کی اقتداء جائز ہے، کیونکہ یہ اجتہادی مسئلہ ہے لہٰذا اس شخص کے حق میں طہارت باقی ہے، اور اکثر مشائخ نے کہا ہے کہ نکسیر اور پچھنے کی صورت میں اقتداء جائز نہیں ہے۔ مفع۔اور شیخ الاسلام خواہر زادہؒ نے کہا ہے کہ ان صورتوں میں ناجائز ہونے کا حکم اسی وقت ہوگا جب کہ ان باتوں کے ہونے کا اس حنفی مقتدی کو علم یقینی حاصل ہو، یہاں تک کہ اگر اسے پچھنے لگاتے دیکھا گیا اس کے بعد وہ نظر سے غائب ہو گیا، اور اتنی دیر غائب رہا کہ اگر وضوء کرنا چاہتا تو کر لیتا تو ایسی صورت میں صحیح بات یہی ہے کہ اس کی اقتداء جائز ہے۔ الفتح۔ یہی قول اصح ہے۔ع۔

اور اگر یہ صورت ہوئی کہ حنفی نے کسی شافعی شخص کو اپنا آلہ تناسل چھوتے یا عورت کو ہاتھ لگاتے دیکھا جس سے اس کے نزدیک وضوء ٹوٹ جاتا ہے، اس کے بعد نیا وضوء کئے بغیر وہ شافعی امام بنا تو حنفی کے لئے اکثر مشائخ کے نزدیک اس کی اقتداء جائز ہے، کیونکہ مقتدی کی رائے میں اس کا وضوء باقی ہے، اور یہی قول اصح ہے، اور فقیہ ابو جعفر ہندوانی اور ایک جماعت کے نزدیک مذہب مختار یہ ہے کہ جائز نہیں ہے، کیونکہ امام کے اعتقاد کے مطابق امام بے وضوء ہے، اور ہمارے استاد شیخ سراج الدینؒ تو امام ابو بکر الرازیؒ کے قول کا اعتقاد رکھتے تھے۔ الفتح۔ یعنی بہر حال اقتداء جائز ہے۔م۔ بلکہ ایک مرتبہ کہا کہ مقتدی کی رائے کے معتبر ہونے کی متقدمین میں سے کسی کی روایت نہیں ہے، میں نے اس کے جواب میں یہ مسئلہ یاد دلایا کہ اندھیری رات میں تحری کر کے نماز پڑھنے والے کے لئے اپنی ہی رائے پر عمل کرنے کا حکم شرعی ہے، چنانچہ اگر نماز کی حالت میں مقتدی کو امام کے الٹے رخ پر ہونا معلوم ہو جائے تو اس مقتدی کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ الفتح۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ تحری قبلہ کے مسئلہ سے یہ مسئلہ نکالا گیا ہے کہ مقتدی کی رائے کا اعتبار ہے، اس لئے خلاصہ کلام یہ ہوا کہ جمہور متاخرین حنفیہ کے نزدیک حنفی کی اقتداء شافعی، مالکی اور حنبلی کے پیچھے اسی وقت جائز ہوگی جبکہ مقتدی کی رائے میں امام میں ایسی بات نہیں پائی جا رہی ہو جس سے نماز فاسد ہوتی ہو، مثلاً امام شافعیؒ وغیرہ کے نزدیک خون نکل آنے سے وضوء نہیں ٹوٹتا ہے اس لئے اگر شافعی المذہب امام نے نیا وضوء نہیں کیا تو حنفی کے لئے اس کی اقتداء جائز نہ ہوگی، اور امام ابو بکر الرازیؒ وغیرہ کے نزدیک جائز ہے، اسی قول کو شیخ سراج الدین قاری الہدایہ استاد ابن الہمام نے اختیار کیا ہے، اور علماء شافعیہ میں سے متقدمین وغیر ہم کا بھی یہی قول ہے، چنانچہ عینیؒ نے مختصر المزنیؒ سے نقل کیا ہے کہ جو لوگ اصول اعتقاد میں متفق اور فروع عملیات میں

مختلف ہیں ان کے پیچھے اقتداء کرنا بلا کراہت جائز ہے، معنی حنبلیہ میں اس کے ساتھ یہ بھی شرط لگائی ہے کہ وہ کسی رکن کو ترک بھی نہ کرتا ہو۔

اور میں مترجم کہتا ہوں کہ ہمارے متقدمین کے قول سے بھی یہی ظاہر ہوتا ہے، چنانچہ مصنفؒ نے جو یہ مسئلہ ذکر کیا ہے کہ اگر امام فجر کی نماز میں قنوت پڑھے تو مقتدی خاموشی اختیار کرلے، اس سے یہ بات صاف ظاہر ہوئی کہ اقتداء جائز ہے، اور قاضی خانؒ نے جتنی شرطیں لگائی ہیں ان میں سے کسی شرط کی بھی قید نہیں لگائی ہے کیونکہ ان تمام شرطوں کا تو مطلب یہ ہوا کہ وہ امام پہلے حنفی ہو جائے تب اس کی اقتداء جائز ہوگی، اس لئے حق وانصاف کی بات یہ ہے کہ اقتداء مطلقاً جائز ہے، اب اختلاف جو کچھ ہوگا وہ صرف اجتہادی مسئلہ میں ہوگا کیونکہ ہم نے تو لوگوں کا متفق علیہ اور اجماع بتایا ہے کہ شافعی مالکیہ اور حنبلی بلکہ تمام اہل حدیث مثلاً امام بخاری وغیرہ وابن جریر وطبرانی حتی کہ علماء ظاہر یہ سب اہل السنۃ والجماعۃ میں داخل اور برحق ہیں، اور یہ سب کے سب قرآن اور احادیث اہل السنۃ کو اپنی دلیل بناتے ہیں اور عقائد حقہ کے ساتھ ہیں، پھر ان ہی اصول سے اجتہاد کرتے ہوئے کوئی ایک حکم پر پہونچا اور دوسرے کا اجتہاد دوسرے حکم پر ہوا، اور دونوں ہی کا اجتہاد اپنی اپنی جگہ مقبول اور سب کے لئے اجر وثواب کا من اللہ وعدہ بھی ہے اس وقت تک کے لئے جب تک کہ ان کا اعتقاد برحق اور وہ سنت کی اتباع کرنے والے ہوں، لیکن اجتہادی مسائل تو ظنی ہیں اس بناء پر بالاجماع کسی بھی مجتہد کے متعلق قطعی ہونے کا دعویٰ نہیں کیا جاسکتا ہے کہ دوسرے حضرات غلطی پر ہیں ایسا دعویٰ تو کسی نے بھی نہیں کیا ہے، کہ دوسرے سارے اجتہادی مسائل غلط اور مذہب شافعی مثلاً غلط باطل اور گمراہ ہے، بلکہ بالاجماع یہ سارے مذاہب برحق ہیں اور ہر ایک میں اجتہادی غلطی ہونے کا احتمال ہے، چنانچہ جس طرح شافعیؒ کے اجتہادات ہیں اسی طرح حنفی کے بھی اجتہادات ہیں، صرف تقلید کے لئے اتنا کہا گیا ہے کہ اپنے گمان کو ایک طرف رکھنے سے قوت اور مضبوطی حاصل ہوتی ہے، اس بناء پر یہ مسئلہ بالکل صاف ظاہر ہو گیا کہ وضوء میں خون نکلنے سے وضوء کے نہ ٹوٹنے کا بھی احتمال ہوسکتا ہے، اور یہ بھی احتمال ہو گیا کہ یہی اجتہاد صحیح ہو، یہاںتک کہ جس شخص نے اس کو اختیار کرلیا وہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک زیادہ صحیح ہونے کا احتمال رکھتا ہے، اور یہ بھی اللہ تعالیٰ کے نزدیک مقبول اور مستحق ثواب ہے۔

الحاصل بندگی اور عبودیت کا مدار یہ ہوا کہ جس نے اپنے واسطے جو اختیار کیا وہی اس کے حق میں شریعت اور مذہب ہے، یہاںتک کہ اگر کسی حنفی نے سردی کے سبب سے خون نکل آنے کے باوجود وضوء نہیں کیا اور امام شافعیؒ کے اجتہاد کو بہانہ بنایا کہ یہ تو صحیح ہے تو یقیناً وہ شخص گنہگار ہے اور جیسا کہ امام شافعی کے نزدیک وضوء میں نیت کرنی فرض ہے تو کسی شافعی نے سردی کی زیادتی کی وجہ سے مستقلاً وضوء نہ کر کے یہ بہانہ بنالیا کہ غسل کرنے میں تو اعضاء وضوء پر پانی پہونچ گیا اور ایسی حالت میں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وضوء ادا ہو جاتا ہے مستقلاً وضوء کی ضرورت نہیں ہوتی ہے اس نے بھی نیت کے ساتھ وضوء نہیں کیا تو وہ گنہگار ہوگا، لیکن اگر کوئی حنفی بغیر نیت وضوء اور بے ترتیبی کے ساتھ وضوء کر کے نماز میں حاضر ہو گیا تو اس کے متعلق بالاتفاق یہی کہا جائے گا کہ وہ ایسی طہارت کے ساتھ اللہ کے دربار میں حاضر ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے اس کے قبول کرنے کا فرشتوں کو حکم عام دے دیا ہے، یعنی اجتہاد کے مطابق عمل کرنے کی وجہ سے اسے ثواب ہے، اور اگر کسی شافعی نے وضوء کیا تھا اور خون نکل آیا اور وہ نیا وضوء کئے بغیر مسجد میں حاضر ہوا تو اس کے متعلق بالاتفاق یہی کہا جائے گا کہ وہ ایسی طہارت کے ساتھ حاضر ہوا ہے جو مقبول ہوگی، پس دونوں آدمی نماز میں حاضر ہیں، اور ہر ایک کے بارے میں یہی کہا جائے گا اللہ تعالیٰ نے اس کی طہارت قبول کرلی ہے، یہاںتک کہ اس کی نماز اسی طہارت سے مقبول ہوگی، اور جزئی اور فردعی اعمال میں تو یہی مقصود بھی ہے، بس جبکہ ہر ایک کی نماز اپنی جگہ صحیح ہو تو اس کے پیچھے نماز بھی یقیناً صحیح ہوگی، امام ابو بکر الرازیؒ کا یہی قول ہے۔

معترضین نے اس جگہ یہ اعتراض پیدا کیا ہے کہ ہر ایک کی رائے میں دوسرے کی طہارت صحیح نہیں ہے، تو اس کی رائے کا اعتبار ہوگا، لہٰذا کسی کی بھی اقتداء صحیح نہیں ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ یہ محض مغالطہ کی بات ہے، صحیح بات یہ ہے کہ ہر ایک کے

نزدیک دوسرے کی طہارت اس کے اپنے حق میں صحیح نہیں ہے لیکن دوسرے کے حق میں تو صحیح ہے کیونکہ پہلے ہی یہ بات کہی جاچکی ہے کہ مثلاً حنفی شافعیؒ کے اجتہاد کو غلط نہیں جانتا ہے بلکہ یقینی طور سے وہ یہ جانتا ہے کہ یہ اجتہاد بھی اللہ تعالیٰ کے نزدیک مقبول اور اس پر ثواب کا وعدہ ہے، اور اپنے بارے میں عبودیت کے خلاف ہونے سے طہارت نہیں جانتا ہے، تو مقتدی کی رائے اپنی بارے میں ہے، دوسرے کسی کے بارے میں نہیں ہے، اور جب وہ دوسرے کو مقبول طہارت پر دوسرے کے موافق جانتا ہے تو اس سے کچھ خرابی نہ ہوئی، اس کے علاوہ جب بالاتفاق دوسرا شخص اللہ تعالیٰ کے نزدیک مقبول طہارت پر ہے اور اس کی نماز صحیح ہے تو خود بیچارے کے نہ سمجھنے سے کیا خرابی لازم آتی ہے، بلکہ یہ تو عجب خبط و خرابی ہے کہ دوسرے کو اجتہادی طہارت پر جو مقبول ہوا کرتی ہے جانتا ہے پھر یہ بھی کہتا ہے کہ وہ شخص بغیر طہارت کے ہے یعنی ناپاک ہے، اس کے علاوہ اس نے کس طرح یہ گمان کرلیا کہ دوسرا بغیر طہارت ہے، کیونکہ آج تک کسی کا مذہب یہ نہیں ہے کہ دوسرے کا اجتہاد ہمیشہ غلط ہوتا ہے تو اس نے کس طرح یہ یقین کرلیا کہ جس اجتہاد پر دوسرے کی طہارت ہے وہ غلط ہے، حد یہ ہے کہ اپنے اجتہاد کو قوی گمان سے تو صحیح جانے لیکن دوسرے کے اجتہاد کو اپنے ضعیف گمان سے صحیح جانے، لیکن اللہ تعالیٰ کے نزدیک مقبول ہونے میں تو دونوں کو قطعی برابر تسلیم کرے گا، اور جمہور کو جو یہ اشتباہ ہوا ہے کہ مقتدی کی رائے اس کے حق میں معتبر ہے اور ابن الہمامؒ نے اس کو اندھیری رات میں قبلہ کے واسطے تحری کر کے اپنی اپنی تحری کی جانب اس کے بغیر کے امام کا رخ معلوم ہو نماز پڑھے تو جائز ہے۔

اور اگر امام کا رخ مقتدی کے خلاف ہونا معلوم ہو تو جائز نہیں ہے، اس مسئلہ سے یہ نتیجہ نکالا کہ مقتدی کی رائے کا اعتبار ہوتا ہے، تو اس میں خلل ہے، یہ کہ قبلہ تو ہر شخص کے واسطے یقینی اور تحقیقی ہے اور وہ کوئی اجتہادی جہت نہیں ہے، اسی لئے تو قبلہ کسی مجتہد کی صورت میں قبلہ عین جہت تحری ہے، اس لئے مقتدی کے حق میں امام قبلہ سے دوسرے رخ پر ہے، پس خلاصہ یہ ہوا کہ مقتدی کی رائے کا ایسی صورت میں اعتبار ہوا جو اجتہادی نہیں ہے اور تم ایسی صورت اختیار کرتے ہو جو اجتہادی ہے دونوں صورتوں میں بہت فرق ہوا کہاں یہ اور کہاں وہ، اس کا کچھ اعتبار نہیں، پس حق بات وہی ہے جو شیخ سراج الدینؒ نے کہی ہے کہ اس مسئلہ میں متقدمین سے کوئی روایت منقول نہیں ہے کہ مقتدی کی رائے کا اعتبار ہے۔

پس یہ بات صحیح ہوئی کہ ہر حالت میں اجتہادی مسائل میں کسی بھی شرط کے بغیر ہی اقتداء جائز ہے، جبکہ کوئی رکن فوت نہ ہو، اور جائز نہ ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے جبکہ خود صحابہ کرامؓ میں ایک کے نزدیک خون کے نکلنے سے وضوء ٹوٹتا ہے تو دوسرے کے نزدیک نہیں ٹوٹتا ہے اسی اجتہاد کی بناء پر جو وہ کرتے تھے، اس کے باوجود ان میں سے کسی نے بھی یہ خیال تک نہیں کیا کہ فلاں کے پیچھے نماز صحیح ہوتی ہے اور فلاں کے پیچھے صحیح نہیں ہوتی ہے، اور اس طرح جماعت میں انتشار پھیلا کر اسے ٹکڑے ٹکڑے کر دیا ہو، حالانکہ اصلی مجتہد تو وہی تھے، اور یہاں تو مجتہدوں میں اتنی شرائط ہیں، اور یہ بات کس طرح جائز ہوگی کہ اہل السنۃ والجماعۃ سے ہوتے ہوئے جماعت سے کناہ کش ہوجائیں، بالخصوص ایک رکن عظیم میں جو نماز ہے، اور یہ کس طرح ممکن ہے کہ مثلاً حضرت غوث اعظم شیخ عبد القادر جیلانیؒ جو بالاتفاق حنبلی مذہب تھے کوئی حنفی ان کے ساتھ مسجد میں کھڑا ہو کر یہ کہدے کہ میری رائے میں اس امام کی نماز فاسد ہے، اس لئے ان کے پیچھے میرا اقتداء کرنا صحیح نہیں ہے، اور اس میں بھی کچھ شک نہیں ہے کہ مومنوں کے درمیان الفت کا ہونا ان کے ایک بڑے رکن یعنی نماز میں ہے، کیا کوئی یہ نہیں دیکھتا ہے کہ جب رسول اللہ ﷺ نماز کے لئے صف بندی کراتے تو ان کے کندھے ملانے کو فرماتے اور ان کے درمیان شگاف اور خلا رکھنے کو سختی کے ساتھ منع فرماتے، اور دھمکی دیتے کہ خلا رہنے سے تمہارے دلوں میں پھوٹ ڈال دی جائے گی، پس جب لوگ نماز کے بارے میں اتنے اختلافات رکھیں گے تو جماعت کس طرح قائم ہوگی، اور جس کسی نے یہ فتویٰ دیا ہے کہ مختلف الخیال لوگوں کا مل کر ایک ساتھ جماعت کرنی جائز نہیں ہے، تو گویا اس نے یہی فتویٰ دیا مومنوں کے درمیان آپس میں اختلاف پیدا ہوا اور بڑھتا رہے، جبکہ یہ قطعاً حرام ہے، اور مسلمانوں کا آپس میں متفق رہنا فرض ہے، اسی بناء پر بندہ مترجم نے اس مقام پر کافی بحث کی ہے، اور اپنے کلام کو طول دیا ہے، واللہ

تعالیٰ ہو الموافق للصواب۔ ومنہ الہدایہ والرشاد۔ م۔
حنفی کا ایسے شخص کے پیچھے اقتداء کرنا جائز ہے جو وتر کو سنت جانتا ہو، کیونکہ وتر کا واجب ہونا قوی نہیں ہے بلکہ قول ضعیف ہے، اس مسئلہ کو مختصر البحر المحیط میں ذکر کیا ہے، عینی میں ایسا ہی ہے، اس میں یہ اشکال ہے کہ تجنیس وغیرہ میں ذکر کیا ہے کہ فرض نفل کی نیت سے ادا نہیں ہوتا ہے، اس لئے اگر کسی نے برسہا برس پانچوں نمازیں پڑھتا رہا مگر اسے یہ بھی خبر ہو کہ ان میں کچھ فرض بھی ہیں اور کچھ نفل بھی ہیں مگر یہ خبر نہ ہو کہ ان میں کون فرض ہے اور کون سی نفل ہے تو اس کی نماز بالکل نہیں ادا ہوئی، اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ اوقات اور نمازوں کی تعیین ضروری ہے، اس مسئلہ کے مطابق حنفی کی وتر نماز ادا نہیں ہونی چاہئے، کیونکہ اس کی نیت یا تو مطلق ہے یا نفل کی نیت ہے، اور جب مقتدی کی رائے کا اعتبار ہو تو اس کے خیال میں امام وتر ہی میں نہیں ہے، اس لئے نماز جائز نہیں ہونی چاہئے، اور یہ بات صاف ظاہر ہے۔ مختصر الفتح۔
میں مترجم کہتا ہوں کہ اقتداء کے جائز ہونے پر تو اتفاق ہے، پس دونوں باتوں میں سے ایک بات پر بحث کی جائے، یا تو فرض کے لئے نیت کی تعیین ضروری نہیں ہے، مگر یہ تو امام ابو حنیفہؒ سے مروی ہے، پس دوسری بات یعنی یہ کہ مقتدی کی رائے کا اعتبار ہے، تو یہ قابل تسلیم نہیں ہے اور نہ اس میں امام اعظم صاحبؒ اور متقدمین سے کوئی تصریح آئی ہے، جیسا کہ بندہ مترجم نے اوپر اس کی تحقیق کر دی ہے، تو جواز کی وجہ اب یہ ہے کہ وتر ایسا مسئلہ ہے جس میں مختلف پہلوؤں سے علماء نے اختلاف کیا ہے، جو شخص اسے سنت جانتا ہے وہ بھی اجتہاد سے وجوب ثابت ہو جانے کو سخت یا برا نہیں جانتا ہے، اس لئے اگر کوئی وتر میں وجوب کی نیت کرے تو بالکل یقین کے ساتھ یہ نیت نہیں کرے گا، کیونکہ وہ یہ جانتا ہے کہ اجتہاد سے سنت کا حکم ہونا بھی ممکن ہے لہٰذا وہ سنت کو بالکل غلط نہیں جانے گا، اسی طرح اگر امام وتر میں سنت کی نیت کرے تو یہ نیت بھی بالکل یقین کے ساتھ نہیں کرے گا کیونکہ وہ جانتا ہے کہ اجتہاد سے وجوب کا حکم ہونا بھی ممکن ہے، اس طرح یہ بات صاف طور سے معلوم ہوگئی کہ امام و مقتدی میں سے کسی کی نیت دوسرے کے مخالف نہیں ہے، صرف ایک جانب قوت میں کچھ زیادتی اور دوسری جانب میں کچھ کمی ہے، یعنی امام کے اعتقاد میں سنت اور وجوب دونوں میں سے ایک یعنی سنت کا رجحان ہے اس کے واجب ہونے کے گمان کے ساتھ، اور مقتدی کو وجوب کی طرف رجحان ہے اس کے سنت گمان ہونے کے ساتھ، اس طرح دونوں میں اتحاد پایا گیا، اسی وجہ سے ایسی اقتداء جائز ہے، بخلاف ظہر کا فرض ادا کرنے والے کے کہ اس کے لئے نفل پڑھنے والے امام کی اقتداء کرنا جائز نہیں ہے جیسا کہ متقدمین فقہاء سے تصریحاً منقول ہے کیونکہ یہ مسئلہ اجتہاد سے ثابت نہیں ہوا ہے کہ ظنی ہو بلکہ مقتدی کو مکمل یقین کے ساتھ اپنا فرض ادا کرنا ہے، اور امام کو بھی یقین کے ساتھ نفل نماز پڑھنی ہے اسی لئے اس صورت میں اقتداء صحیح نہیں ہوگی۔ اچھی طرح یاد رکھیں۔ م۔ پھر قول صحیح یہ ہے کہ امام کی طرح مقتدی بھی قنوت پڑھے، قاضی خان۔ البتہ بلند آواز سے یا پست آواز سے کس طرح پڑھنی چاہئے تو اس کا جواب ظاہر الروایۃ میں مذکور نہیں ہے، لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک امام جہر کرے اور مقتدی کو اختیار ہے کہ چاہے آمین کہے یا زور سے یا آہستہ سے پڑھتا رہے، اور شیخ ابو بکر محمد بن الفضل نے کہا ہے کہ دونوں ہی آہستہ پڑھیں ۔ مع۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ جب امام بلند آواز سے پڑھے تو صحیح حدیث کے مطابق مقتدیوں کو آمین ہی کہنا چاہئے تھا، بالخصوص اس وجہ سے کہ قنوت کو قرآن کریم کے مشابہہ کہتے ہیں، اور جب امام نے آہستہ پڑھا تو مقتدی بھی لامحالہ آہستہ پڑھے۔ م۔ ہاتھ باندھے رہے اور دعاء کی طرح ہاتھوں کو نہ اٹھائے، مبسوط میں اسی قول کو اصح کہا ہے۔ مع۔ پھر ظہیریہ میں کہا ہے کہ ہمارے مشائخ کے نزدیک مختار مذہب یہ ہے کہ درود نہیں پڑھے۔ ھ۔ بعضوں نے پڑھنے کو بھی کہا ہے، اور ابو اللیث کا قول مختار یہی ہے۔ المحیط۔ م۔ ہم نے نسائی کی روایت سے ایک حدیث میں حضرت حسنؓ کی قنوت کے آخر میں بالتصریح درود کو ذکر کیا ہے۔ م۔ ابن

الہمامؒ نے کہا ہے کہ اس حدیث سے منہ نہیں موڑنا چاہئے۔ الفتح۔ اسی بناء پر بحر الرائق میں کہا ہے کہ اسی پر فتویٰ دینا چاہئے۔ م۔
حضرت ابن عمرؓ جب وتر کے بعد بھی نماز پڑھنا چاہتے تو اس میں مزید ایک رکعت ملا کر وتر کو باقی نہ رکھتے، اور حسب خواہش نماز پڑھتے رہتے پھر جب اس سے فراغت حاصل کرتے تو وتر پر اپنی نماز وتر سے ہی ختم کرتے، کیونکہ صحیح حدیث میں ہے کہ رات کی نماز کو وتر پر ختم کرو۔ ع۔ میں کہتا ہوں کہ حضرت ابن عمرؓ کا عمل جامع ترمذی وغیرہ کی مرفوع حدیث کے موافق ہے۔ م۔ جمہور کے نزدیک وتر کی نماز نہیں ٹوٹتی ہے۔ ع۔ کیونکہ کوئی نفل نماز ایک رکعت یا تین رکعتوں کی نہیں ہوتی ہے، اور ایک رات میں دو وتر نہیں پڑھی جاتی ہے۔ الفتح۔ جیسا کہ ترمذی کی حدیث میں ہے، اور ترمذی نے اپنی اس روایت کو حسن بھی کہا ہے، لیکن مختلف حدیثوں میں توفیق دینے کے لئے یہ ضروری ہے کہ صرف ایک رکعت کو جائز نہیں کہا جائے، البتہ اگر وتر کے آخر میں صرف ایک رکعت اور ملالی جائے تو ممکن ہو سکتا ہے، لیکن یہ بات ضروری ہے کہ وتر پڑھتے ہی صرف سو جائے اور بات چیت اور کوئی کام وغیرہ ایسا نہ کیا ہو جس سے نماز فاسد ہو جاتی ہے، مگر حنفیہ کے قواعد اور اصول کے یہ خلاف ہے، جتنے صحابہ کرام رات کی ابتداء میں ہی وتر کی نماز پڑھ لیتے تھے تو ان کا مقصد اس بات پر احتیاط ہو کہ وہ آخر شب میں بیدار ہونے پر یقین نہیں رکھتے تھے ایسا نہ ہو کہ ساری رات نیند میں گذر جائے اور وتر چھوٹ جائے یہانتک کہ صبح ہو جائے، اس موقع کی مکمل بحث بہت طویل ہو سکتی ہے، فی الحال ترک کی جاتی ہے۔ م۔
ابو علی النسفیؒ کے نزدیک رمضان میں وتر کی نماز جماعت کے ساتھ پڑھنی افضل ہے، اور دوسروں کے نزدیک گھر میں افضل ہے۔ ع۔ حضرت ابی بن کعبؓ کے عمل سے یہی حاصل ہوتا ہے۔ م۔ رمضان کے علاوہ بھی وتر کی جماعت جائز ہے۔ الذخیرہ۔ مکروہ ہے۔ القدوری۔ جماعت نہ کرے۔ المبسوط۔ اگر کسی نے غلطی سے پہلی یا دوسری رکعت میں قنوت پڑھ لی تو تیسری رکعت میں نہیں پڑھنی چاہئے۔ الذخیرہ۔ قنوت پڑھتے ہوئے اذا السماء انشقت پڑھنے کی مقدار کھڑا ہونا چاہئے۔ المحیط۔ فع۔ صحیح حدیث ہے افضل الصلوۃ طول القنوت. بمعنی قیام۔ یعنی بہتر نماز وہ ہے جس میں دیر تک قیام ہو، بعضوں نے سجدوں کی زیادتی کو افضل کہا ہے کیونکہ بندہ کو رب عزوجل سے سب سے زیادہ قربت سجدہ کی حالت میں ہوتی ہے، جیسا کہ صحیح حدیث میں موجود ہے، اور اول اصح ہے۔ واللہ اعلم۔

## باب النوافل

**السنة ركعتان قبل الفجر و اربع قبل الظهر و بعدها ركعتان و اربع قبل العصر و ان شاء ركعتين و ركعتان بعد المغرب و اربع قبل العشاء و اربع بعدها وان شاء ركعتين.**

ترجمہ:- نفل نمازوں کا بیان:- سنت نماز دو رکعت ہے فجر سے پہلے اور چار رکعت ظہر سے پہلے اور ظہر کے بعد دو رکعتیں، اور چار رکعتیں عصر سے پہلے اور اگر چاہے تو دو ہی رکعتیں، اور دو رکعتیں مغرب کے بعد، اور چار رکعتیں عشاء سے پہلے اور چار رکعتیں اس کے بعد، اور اگر چاہے تو دو ہی رکعتیں۔

توضیح:- باب نوافل نماز کا، سنت مؤکدہ، سنت فجر سے پہلے، ظہر سے پہلے
ظہر کے بعد، عصر کے پہلے، مغرب کے بعد، عشاء سے پہلے، عشاء کے بعد

**باب النوافل...... الخ**

. باب نفل نمازوں کے بیان میں نفل سے مراد ہر وہ نماز ہے جو فرائض سے زائد ہو، اس بناء پر نفل میں وتر اور سنت نمازیں سب کی سب شامل تھیں، مگر چونکہ وتر ایک قول کے مطابق واجب ہے یا فرض عملی ہے اس لئے اسے پہلے بیان کر دیا گیا ہے، پھر اس جگہ سنن کو اس لئے مقدم کیا ہے کہ ان میں مؤکدات بھی داخل ہیں جو واجب کے قریب ہوتی ہیں، سنت سے مراد وہ عمل ہے

جسے رسول اللہ ﷺ نے ہمیشہ کیا مگر کبھی کبھی اسے چھوڑ بھی دیا ہو۔ فع۔ اگر کسی نے کسی بھی سنت کے ساتھ حقارت کا اظہار کیا تو وہ کافر ہوگا، اگر سنت کی کوئی تعظیم تو کرتا ہو مگر بلا عذر اسے چھوڑ بھی دیتا ہو تو قول صحیح کے مطابق گنہگار ہوگا۔ محیط السرخسی۔ ع۔

لیکن اس قول پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ واجب کے ترک ہونے پر انسان گنہگار ہوتا ہے، اور حدیث صحیح میں ہے کہ جس اعرابی نے کہا تھا کہ قسم ہے اس ذات کی جس نے آپ کو رسول برحق بنا کر بھیجا ہے کہ میں ان فرائض میں نہ زیادتی کروں گا اور نہ اس میں کمی کروں گا، تو اس کے جواب میں آپ نے فرمایا افلح ان صدق یعنی یہ اگر اپنی بات میں سچا ہے تو وہ کامیاب ہو گیا۔ ف۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ درست ہے کہ صرف سنت کے ترک کرنے پر گناہ نہیں ہے لیکن فرائض کا حق ادا کرنے میں جو قصور ہو گا اس کو پورا کرنے کے لئے جو سنتیں ادا کی جاتی ہیں ان سے قصور کی تلافی کی جائے گی، جیسا کہ ایک حدیث سے ثابت ہے اور اگر سنن نہیں ہوں گی تو عذاب ہوگا۔ م۔ فقہاء نے کہا ہے کہ اگر کسی ملک کا کوئی عالم ایسا ہو کہ اسی کے فتویٰ پر عمل ہوتا ہو تو اس مجبوری کی بناء پر فجر کی سنت کے علاوہ دوسری سنتوں کو چھوڑ دینا اور نہ پڑھنا جائز ہے۔ النہایہ۔ ع۔ ف۔

ہمارے نزدیک وہ تمام سنتیں جو فرائض کے ساتھ ادا کی جاتی ہیں وہ بائیس ہیں، ان میں سے موکدہ ۱۲ ہیں ان کی تفصیل بیان کرتے ہوئے مصنفؒ نے کہا ہے، السنۃ یعنی سنت مؤکدہ وغیر مؤکدہ مستحبہ یہ ہیں رکعتان قبل الفجر فجر کی فرض نماز سے پہلے دو رکعتیں ہیں۔ ف۔ جو صبح صادق کے بعد پڑھی جائیں گی، اور بالاتفاق یہ سب سے افضل ہیں، یہاں تک کہ فتاویٰ المرغینانی میں امام اعظمؒ سے اس کے متعلق واجب کی بھی روایت کی گئی ہے۔ ع۔ یہاں تک کہ حسنؒ نے ابو حنیفہؒ سے روایت کی ہے کہ اگر کوئی شخص بلا عذر ان رکعتوں کو بیٹھ کر پڑھے گا تو نماز جائز نہ ہوگی، اگر کوئی عالم اس قدر مشغول ہو کہ پورے علاقے کے فتووں کا جواب وہی دیتا ہو تو اس کو تمام سنتوں کو چھوڑ دینا جائز ہے سوائے فجر کی ان سنتوں کے۔ فع۔ اسی لئے کہا گیا ہے کہ یہ سنت واجب کے قریب ہے۔ المنافع۔ اسی طرح بلا عذر سواری پر اسے پڑھنا اصح قول میں جائز نہیں ہے۔ ت۔ د۔

رسول اللہ ﷺ نے ان رکعتوں کو حضر و سفر، سراً اور علانیۃ کبھی بھی نہیں چھوڑا ہے، جیسا کہ صحیحین اور ان کے علاوہ دوسری کتابوں میں بھی حضرت علیؓ سے مروی ہے، اور رسول اللہ ﷺ ان دو رکعتوں سے بڑھ کر کسی دوسری نفل کی نگہداشت نہیں فرماتے تھے، جیسا کہ حضرت عائشہؓ سے صحیحین اور دوسری احادیث میں مذکور ہے، اور فرمایا ہے کہ اگرچہ تم کو سواریوں کے گھوڑے روند ڈالیں تم ان کو پڑھنا نہ چھوڑو، جیسا کہ حضرت ابوہریرہؓ سے ابوداؤد میں مروی ہے، یہ رکعتیں دنیا اور اس کی تمام چیزوں سے بہتر ہیں۔ النسائی۔ اگر کسی نے رات کا گمان کرتے ہوئے دو رکعتیں پڑھیں۔ بعد میں معلوم ہوا کہ صبح صادق ہو چکی ہے تو اس سلسلہ میں اگرچہ متقدمین فقہاء سے کوئی قول منقول نہیں ہے لیکن متاخرین نے کہا ہے کہ وہ رکعتیں فجر کی سنت کے قائم مقام ہو جائیں گی۔ الحیط۔ ھ۔ فع۔ اور اصح یہ ہے کہ قائم مقام نہ ہوں گی۔ التجنیس۔ د۔ بندہ مترجم کے نزدیک قول اول اظہر ہے، اور قول دوم میں احتیاط کا پہلو زیادہ ہے، لیکن طلوع فجر کے بعد دو رکعت سنت فجر سے زیادہ پڑھنی مکروہ ہے، اس بناء پر قول اول ہی اصح ہونا چاہئے، اسی لئے فتح القدیر اور عینی نے اسی قول کو قائم رکھا ہے۔ م۔

ان رکعتوں میں مسنون قراءت مختصر پڑھنا ہے اس دلیل سے کہ اس سلسلہ میں حضرت عائشہؓ سے جتنے اقوال منقول ہیں ان میں ہے کہ نماز صبح کی اذان و اقامت کے درمیان فجر صادق کے ظاہر ہونے کے بعد رسول اللہ ﷺ دو مختصر رکعتیں پڑھتے تھے، یہاں تک کہ میرے دل میں یہ بات آتی کہ شاید آپ نے سورہ فاتحہ نہیں پڑھی، اس کے بعد اگر میں جاگتی ہوتی تو مجھ سے باتیں کرتے ورنہ دائیں کروٹ پر لیٹ جاتے تھے، یہاں تک کہ نماز کے لئے اقامت کی جاتی۔ الصحیحین وغیرھما۔

ان میں جو قراءت آپ فرماتے تھے ان میں سے اکثر پہلی رکعت میں ﴿قُولُوا آمَنَّا بِاللّٰهِ وَ مَا أُنْزِلَ إِلَيْنَا﴾ پوری آیت اور دوسری رکعت میں ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا﴾ پوری آیت پڑھتے تھے جس کا ثبوت مسلم کی وہ روایت ہے جو ابن عباسؓ سے مروی ہے ﴿رَبَّنَا آمَنَّا بِمَا أَنْزَلْتَ وَاتَّبَعْنَا الرَّسُولَ فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ﴾ اور دوسری رکعت میں بحوالہ حدیث ابوہریرہؓ

جو ابوداؤد میں ہے، یا پہلی رکعت میں ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَفِرُوْنَ﴾ اور دوسری میں قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ بحوالہ حدیث ابوہریرہؓ جو مسلم میں ہے اور حدیث ابن مسعودؓ جو ترمذی اور نسائی میں ہے، خلاصہ میں یہی اقوال لکھے ہیں۔ ھ۔ اور یہ فرمایا ہے کہ جب تم میں سے کوئی شخص سنت فجر پڑھ لے تو دائیں کروٹ پر لیٹ جائے، اس کی روایت ابوداؤد اور ترمذی نے ابوہریرہؓ سے کی ہے، حضرت ام المومنینؓ سے مروی حدیث میں ہے کہ سنت اور فرض کے درمیان اچھی باتیں کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، بلکہ یہ ایک عمل سنت ہے، مگر عوام کو باتیں کرنے سے منع کرنا ہی بہتر ہے۔ واللہ اعلم۔ م۔

فجر کی سنت اول وقت اور گھر میں پڑھنی چاہئے، اگر صبح صادق ہونے کے بعد کسی نے دو رکعتیں دو مرتبہ پڑھیں تو عمل مکروہ ہوگا مگر فجر کی سنت آخری نماز مانی جائے گی، جب کوئی سنت وقت پر ادا نہ کی جاسکے تو اس کی قضاء نہیں کی جاتی ہے سوائے فجر کی سنت کے کہ جب فرض کے ساتھ قضاء ہوں تو آفتاب نکلنے کے بعد زوال تک فرض کے ساتھ قضاء کی جائے، اس کے بعد فرض کی قضاء تو واجب ہے لیکن سنت ساقط ہو جائے گی۔ محیط السرخسی۔ یہی قول صحیح ہے۔ البحر۔ اور اگر فرض کے بغیر قضاء ہوں تو شیخین کے نزدیک ان کی قضاء نہیں ہے، لیکن امام محمدؒ کے نزدیک قضاء ہے۔ محیط السرخسی۔ حضرت قیسؓ کی حدیث کی وجہ سے کہ رسول اللہ ﷺ باہر تشریف لائے اور نماز قائم کی تو میں نے آپ کے ساتھ فجر کی فرض نماز پڑھ لی، پھر جب آپ لوٹے تو بھی مجھے نماز پڑھتے ہوئے دیکھ کر فرمایا اے قیس! کیا ایک ساتھ دو نمازیں پڑھنی چاہتے ہو، میں نے عرض کیا کہ میں اس سے پہلے فجر کی دو سنتیں نہیں پڑھی تھیں وہ اب پڑھنی چاہتا ہوں، آپ نے فرمایا کہ اب کچھ مضائقہ نہیں ہے، یہی صحیح معنی ہے۔ م۔

حضرت رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جس نے فجر کی دونوں رکعتیں نہ پڑھی ہوں وہ انہیں طلوع آفتاب کے بعد پڑھ لے، ترمذی نے اس کی روایت کی ہے، امام مالکؒ نے ایک حدیث روایت کی ہے کہ ابن عمرؓ سے فجر کی دونوں رکعتیں قضاء ہو گئیں تو انہوں نے آفتاب نکل جانے کے بعد انہیں ادا کرلی، ایک صحیح حدیث ہے کہ جب کسی نماز کی اقامت کہی جائے تو پھر سوائے فرض کے کوئی نماز نہیں ہے۔ بخاری۔ عرض کیا گیا کہ یا رسول اللہ ﷺ فجر کی دو رکعت سنت بھی نہیں، فرمایا دو رکعت سنت بھی نہیں، اس کی روایت اسناد حسن کے ساتھ ابن عدی نے کی ہے، اس کے برخلاف کسی نے اتنا اور بھی بڑھایا الا رکعتی الفجر مگر فجر کی دو رکعتیں، یعنی فجر کی اقامت کے وقت دو رکعت سنت جائز ہے، لیکن بیہقیؒ نے کہا ہے کہ اس کی کچھ حقیقت نہیں ہے، اسے شیخ الاسلام اللہ حنفی نے شرح موطا میں اور قسطلانی نے شرح بخاری میں لکھا ہے، اور اس جملہ کو موضوعات میں داخل کیا ہے۔ م۔

عبداللہ بن مالک بن بحینہؓ سے روایت ہے کہ نماز کی جب اقامت کہی جارہی تھی اس وقت رسول اللہ ﷺ نے ایک شخص کو دو رکعتیں پڑھتے ہوئے دیکھ کر فرمایا کہ کیا صبح کی چار رکعتیں پڑھو گے، بخاری، مسلم اور نسائی نے اس کی روایت کی ہے، عبداللہ بن سرجسؓ نے کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ فجر کی نماز پڑھ رہے تھے کہ ایک شخص نے مسجد میں داخل ہو کر ایک کونہ میں دو رکعتیں پڑھیں پھر رسول اللہ ﷺ کے ساتھ نماز میں شامل ہوگیا، رسول اللہ ﷺ نے سلام پھیر کر فرمایا اے فلاں! تم نے دونوں نمازوں میں سے کس نماز کا اعتبار کیا ہے یعنی اپنی تنہا پڑھی ہوئی یا وہ جو میرے ساتھ پڑھی ہے، مسلم، ابوداؤد اور نسائی نے اس کی روایت کی ہے۔

ابوسلمہؓ سے روایت ہے کہ کچھ لوگ اقامت سن کر بھی کھڑے ہو کر نماز پڑھنے لگے، اتنے میں رسول اللہ ﷺ باہر تشریف لائے تو انہیں دیکھ کر فرمایا کیا ایک ساتھ ہی دو نمازیں، کیا ایک ساتھ ہی دو نمازیں، اور یہ واقعہ صبح کی نماز کا ہے، مالکؒ نے اس کی روایت کی ہے، ان مذکورہ روایتوں سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ فجر کی اقامت کے بعد سنت نہیں پڑھنی چاہئے، اگرچہ نماز پڑھ کر بھی جماعت میں شامل ہو سکے حالانکہ ہمارے میں اس کے خلاف تصریح موجود ہے، اور اس مسئلہ میں اختلاف نہیں ہے کہ اگر گھر میں پڑھ کر مسجد میں داخل ہو کر ایک ہی رکعت پالے تو بھی جائز ہے، اور انشاء اللہ اس کی مزید بحث بعد میں ہوگی۔ م۔

**السنة رکعتان قبل الفجر و اربع قبل الظهر و بعدها رکعتان......الخ**

اور چار رکعتیں ظہر سے پہلے۔ف۔ سنت موکدہ ہیں ایک سلام سے جو مرتبہ میں فجر کی دو رکعت سنت سے کم ہیں، اور دوسری سنتوں سے افضل ہیں، قول اصح کے مطابق۔فع۔ حدیث میں ہے کہ جس کسی نے ظہر سے پہلے کی چار رکعت اور ظہر کے بعد کی چار رکعت اور ظہر کی چار رکعتوں کی محافظت کی یعنی انہیں ادا کرتا تو اللہ اس پر دوزخ کی آگ حرام فرمادے گا، ابوداؤد، ترمذی، نسائی اور ابن ماجہ نے ام حبیبہؓ سے مرفوعاً اس کی روایت کی ہے، اگر جماعت کھڑی ہو جانے کی وجہ سے کوئی ان رکعتوں کو پہلے نہ پڑھ سکے تو عامہ مشائخ کے نزدیک جب تک وقت باقی ہے اسے پڑھ لے۔ یہی قول صحیح ہے۔المحیط۔

اس کی دلیل حضرت عائشہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے جب ظہر سے پہلے چار رکعتیں نہیں پڑھیں تو ان کو ظہر کے بعد ادا کر لیا، ترمذی نے اس کی روایت کی ہے، پھر حقائق میں ہے کہ شیخینؒ کے نزدیک ظہر کے بعد کی دو رکعتیں پڑھ لینے کے بعد ان چار رکعتوں کو ادا کرلے، لیکن امام محمدؒ کے نزدیک دو رکعت سے پہلے ہی ان رکعتوں کو ادا کرلے، اور اسی پر فتویٰ ہے۔ السراج۔ اگر ظہر سے پہلے کی چار رکعتیں سنت پڑھ لیں مگر دو رکعتوں کے بعد قعدہ نہیں کیا تو استحسانا جائز ہے۔المحیط۔ شیخین کا یہی قول مانا گیا ہے۔المضمرات۔ وبعدها رکعتان اور ظہر کے بعد دو رکعتیں۔ف۔ سنت موکدہ ہیں حضرت علیؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ ہر فرض نماز کے بعد دو رکعتیں پڑھتے تھے، اس لئے یہ تمام دو رکعتیں سنت موکدہ ہوئیں۔م۔

**و اربع قبل العصر و ان شاء رکعتین......الخ**

اور چار رکعتیں عصر سے پہلے۔ف۔ یہ سنت غیر مؤکدہ ہیں۔ حدیث میں ہے کہ اللہ تعالیٰ اس شخص پر رحم کرے جو عصر سے پہلے چار رکعتیں پڑھے، ابوداؤد اور ترمذی نے اس کی روایت کی ہے، حضرت علیؓ کی حدیث میں ہے کہ ان کے درمیان میں مقرب فرشتے اور مومنین پر سلام سے فصل کر کے دو دو رکعت کرتے، جیسا کہ ترمذی میں ہے، اور حضرت علیؓ سے دوسری حدیث میں ہے کہ عصر سے پہلے دو رکعتیں پڑھا کرتے تھے اس کی روایت ابوداؤد نے کی ہے، اسی لئے مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ اگر چاہے تو عصر سے پہلے دو رکعتیں پڑھے۔ف۔ یعنی دونوں ہی طریقوں سے سنت ادا ہو گی۔ واضح ہو کہ ابن الہمامؒ کی تحقیق کے مطابق مغرب کے پہلے بھی دو رکعتیں مباح ہیں۔م۔

**و رکعتان بعد المغرب و اربع قبل العشاء و اربع بعدها و ان شاء رکعتین......الخ**

اور مغرب کے بعد دو رکعتیں۔ف۔ سنت موکدہ ہیں، رسول اللہ ﷺ انہیں گھر میں پڑھنے کا حکم دیتے، کعب بن عجزہ سے نسائی میں یہ روایت موجود ہے، باتیں کرنے سے پہلے پڑھنے کی جلدی کرے۔ الرزینؒ والاربع قبل العشاء اور عشاء سے پہلے چار رکعتیں۔ف۔ یہ مستحب ہیں سنت نہیں ہیں واربع بعدها اور چار رکعتیں عشاء کے بعد وان شاء الخ اور اگر چاہے تو دو ہی رکعتیں پڑھے۔ف۔ یہ سنت موکدہ ہیں، لیکن دو رکعتیں متعین ہیں، اور چار رکعتوں میں دو رکعتیں بھی داخل ہو جائے گی، اگر یہ کہا جائے کہ ام المومنین حضرت عائشہؓ کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ جب عشاء کی نماز پڑھ کر میرے یہاں تشریف لاتے تو چار یا چھ رکعتیں پڑھتے، جب کہ سنن ابی داؤد میں ہے، میں کہتا ہوں کہ اس حدیث سے صرف یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ حضرت ام المومنین صدیقہؓ کے یہاں اس طرح کیا ہے، مگر اس سے ہمیشگی سمجھ میں نہیں آتی ہے، اس جگہ تو ان نمازوں کے ساتھ مواظبت ثابت کرنی چاہئے تھی، تا کہ سنت کے معنی ثابت ہوں، کیونکہ سنت تو بغیر مواظبت اور مداومت کے نہیں ہوتی ہے، اسی لئے مصنف نے لکھا ہے۔

**والاصل فيه قوله عليه السلام: من ثابر على ثنتى عشرة ركعة فى اليوم والليلة بنى الله له بيتا فى الجنة، وفسر على نحو ما ذكر فى الكتاب غير انه لم يذكر الاربع قبل العصر، فلهٰذا سماه في الاصل حسنا وخير لاختلاف الاثار والافضل هو الاربع، ولم يذكر الاربع قبل العشاء، ولهٰذا كان مستحبا لعدم المواظبة، وذكر فيه**

**رکعتین بعد العشاء وفی غیرہ ذکر الاربع فلھٰذا خیرالا ان الاربع افضل خصوصا ابی حنیفۃ علی ماعرف من مذھبہ.**

ترجمہ:-اور ان نمازوں کے سنت ماننے میں اصل یہ حدیث ہے کہ جس شخص نے دن اور رات میں بارہ رکعتوں پر مداومت کی اللہ اس کے لئے جنت میں ایک گھر بنادے گا، اور اس کی تفسیر اسی طرح بیان کی جیسی کہ مصنفؒ نے ابھی بیان کی ہے، فرق صرف اتنا سا ہے کہ عصر سے پہلے کی چار رکعتوں کو ذکر نہیں فرمایا ہے، اسی لئے اس کا نام امام محمدؒ نے الاصل میں حسن رکھا ہے، اور آثار میں اختلاف ہونے کی وجہ سے اس میں اختیار دیا گیا ہے، لیکن افضل چار ہی رکعتیں ہیں، اور عشاء سے پہلے کی چار رکعتیں بھی ذکر نہیں کی گئی ہیں، اسی لئے چار رکعتیں مستحب ہوئیں، مواظبت نہیں پائی جانے کی وجہ سے، اور اس حدیث میں عشاء کے بعد کی دو رکعتوں کو ذکر کیا گیا ہے، اور اس حدیث کے ماسوا دوسری حدیث میں چار رکعتیں ذکر کی گئی ہیں، اسی لئے اس میں بھی اختیار دیا گیا ہے، مگر یہ کہ چار ہی رکعتیں افضل ہیں بالخصوص امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک، جیسا کہ ان کے مذہب کے بارے میں معلوم ہوا ہے۔

## توضیح:-ان مذکور نمازوں کو سنت کہنے کے بارے میں اصل حدیث

**والاصل فیہ قولہ علیہ السلام: من ثابر علی ثنتی عشرۃ رکعۃ فی الیوم واللیلۃ بنی اللہ......الخ**

ان نمازوں کے مسنون ہونے کے بارے میں یہ حدیث اصل ہے کہ جس نے دن ورات میں ان بارہ رکعتوں پر مداومت کی اللہ تعالیٰ اس کے لئے جنت میں گھر بنا کر دے گا، یہ حدیث ام المؤمنین ام حبیبہؓ سے بخاری کے علاوہ باقی ائمہ صحاح نے مختلف سندوں اور الفاظ سے روایت کی ہے، ان میں سے ایک یہ ہے، **مامن عبد مسلم یصلی للہ فی کل یوم ثنتی عشرہ رکعۃ تطوعا من غیر الفریضہ الا بنی اللہ لہ بیتا فی الجنۃ**، یعنی جو مسلمان بندہ خالص اللہ تعالیٰ کے لئے ہر روز بارہ رکعتیں فرض نمازوں سے زائد پڑھے گا تو بالضرور اللہ تعالیٰ اس کے لئے جنت میں ایک گھر بنادے گا۔ف۔ حاصل یہ ہے کہ وہ بالضرور بلند مرتبوں کا مستحق ہے۔

الحاصل۔ مصنفؒ کی روایت میں ثابر بمعنی واجب سے مواظبت کا مفہوم نکلتا ہے اور دوسری روایت میں ان رکعتوں کا فرض نمازوں سے زائد ہونے کی تصریح بھی ہے، **وفسر الخ** اور رسول اللہ ﷺ نے بارہ رکعتوں کی تفسیر فرمائی ہے اسی کی مانند کتاب میں بیان کیا گیا ہے۔ف۔ چنانچہ صحیح مسلم ابوداؤد اور ابن ماجہ کی روایت میں ۱۲ کی تفسیر یہ ہے کہ اس طرح پڑھے ظہر سے پہلے چار رکعتیں اور ظہر کے بعد دو رکعتیں اور مغرب کے بعد دو رکعتیں اور عشاء کے بعد دو رکعتیں اور صبح کی نماز سے پہلے دو رکعتیں۔ع۔ چونکہ کتاب میں اس سے زیادہ بیان کی گئی ہیں اس لئے مصنفؒ نے کہا ہے **غیر انہ** فرق صرف اتنا سا ہے کہ۔ف۔ حدیث میں دو نمازوں کا ذکر نہیں ہے، اول **لم یذکر الخ** عصر سے پہلے کی چار رکعتوں کو ذکر نہیں فرمایا ہے۔ف۔ یعنی مواظبت کی حدیث میں مذکور نہیں ہے، ورنہ دوسری حدیث مترجم نے تو ذکر کر دی ہے، **فلھٰذا الخ** اسی لئے امام محمدؒ نے کتاب الاصل میں قبل عصر کی چار رکعتوں کو حسن کہا ہے۔ف۔ اور سنت نہیں کہا، **وخیر** اور روایات کے مختلف ہونے کی وجہ سے اختیار دیا ہے۔ف۔ کہ جی چاہے تو چار پڑھے یا دو ہی پڑھے، اسی بناء پر دونوں روایتیں اوپر ذکر کی ہیں۔

**والافضل ھو الاربع، ولم یذکر الاربع قبل العشاء، ولھٰذا کان مستحبا لعدم المواظبۃ......الخ**

اور افضل یہی ہے کہ چار پڑھے۔ف۔ رہی دوسری نماز **ولم یذکر الخ** اور عشاء سے پہلے چار رکعتوں کا ذکر نہیں ہے، **ولھٰذا الخ** اس لئے یہ چار رکعتیں مستحب ہوئیں۔ف۔ اور سنت نہ ہوئیں **لعدم الخ** کیونکہ ان پر ہمیشگی نہیں پائی گئی ہے۔ف۔ السنۃ رکعتان سے جو کتاب کو شروع کیا ہے اس سے مسنون طریقہ مراد ہے، اور یہ مراد نہیں ہے کہ اس پر رسول اللہ ﷺ نے مواظبت فرمائی ہے، اس مثابرہ کی حدیث میں تو عشاء کے بعد صرف دو رکعتوں کا ذکر ہے، اسی لئے مصنفؒ نے فرمایا ہے وذکر

فيه الخ حدیث مذکور میں عشاء کے بعد دو رکعتیں بیان کی گئی ہیں مگر دوسری حدیث میں چار ذکر ہے۔ف۔ چنانچہ حضرت براء بن عازبؓ نے مرفوعاً روایت کی ہے کہ جس نے ظہر سے پہلے چار رکعتیں پڑھیں گویا اس نے رات بھر عبادت کی، اور جس نے عشاء کے بعد چار رکعتیں پڑھیں گویا اس نے لیلۃ القدر میں چار رکعتیں پائیں، سعید بن منصور نے اپنی سنن میں اس کی روایت کی ہے، اسی طرح بیہقیؒ نے عائشہؓ کا قول نقل کیا ہے، مگر یہ قول حضرت عائشہؓ کا اپنا نہیں ہو سکتا ہے اس لئے یہ کہنا ہوگا کہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے سن کر یہ کہا ہوگا۔ مفع۔

**فلهذا سماه في الاصل حسنا وخير لاختلاف الآثار والافضل هو الاربع......الخ**

اسی لئے کتاب میں اختیار دیا ہے کہ چار رکعتیں پڑھے یا دو ہی پڑھ لے الا ان الاربع الخ لیکن پوری چار رکعتیں ہی پڑھنی افضل ہیں خصوصا الخ بالخصوص امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس بناء پر جو ان کے مذہب کے متعلق معلوم ہوا ہے۔ف۔ کہ رات میں چار رکعتیں پڑھنی افضل ہیں۔ف۔ امام اعظمؒ کا یہ مذہب سنن کے علاوہ نوافل میں ہے، لیکن مصنفؒ نے یہ ذکر کر کے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ یہ چار رکعت سنت میں ثابت نہیں ہیں، کیونکہ حضرت براء اور عائشہؓ سے صرف لوگوں کو اس فضیلت پر آمادگی نکلی ایسا نہیں ہے کہ خود رسول اللہ ﷺ بھی پڑھتے تھے بلکہ اس سے بڑھ کر دلیل ام المومنین عائشہؓ کی یہ حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ جب عشاء کے بعد میرے پاس آئے تو ضرور چار یا چھ رکعتیں پڑھیں، جیسا کہ میں مترجم نے اوپر ذکر دیا ہے، اسی لئے ابن الہمامؒ نے چھ رکعتوں پر ہی اعتماد کیا ہے، لیکن میرے نزدیک چار ہی قابل اعتماد ہیں، مگر یہ ضروری نہیں ہے کہ آپ ہر جگہ پڑھتے ہوں اگرچہ ظاہر یہی ہے کہ آپ پڑھتے ہی ہوں گے، جیسا کہ ابن عباسؓ کی حدیث میں اپنی خالہ میمونہؓ کے یہاں رات کو رہنے میں صحیح بخاریؒ میں بھی یہ چار رکعتیں ہی مذکور ہیں، اور یہی حدیث عبد اللہ بن الزبیرؓ سے بھی ہے، جیسا کہ اسے احمد، بزار اور طبرانی نے روایت کیا ہے، لیکن صحیح مسلم میں حضرت ام المومنین عائشہؓ سے دو رکعتیں مذکور ہیں، سمجھ لیں۔

اگر کہا جائے کہ مثابرہ کی مذکور حدیث سے بھی تو تحریض فضیلت پر آمادگی ظاہر ہوتی ہے، میں مترجم نے اس سے پہلے، ظہر مغرب اور عشاء کے بعد دو دو رکعتوں پر مداومت ثابت کی ہے، اس طرح ابن عمرؓ کی حدیث میں ہے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ سے دس رکعتیں یاد رکھیں ظہر سے پہلے دو ظہر کے بعد دو مغرب کے بعد اپنے گھر میں دو اور عشاء کے بعد اپنے گھر میں دو اور نماز فجر سے پہلے دو، جیسا کہ صحاح ستہ کی حدیثوں میں ہے، اور جمعہ کے بعد بھی دو رکعتوں کا ذکر ہے، ان میں محافظت کا لفظ مواظبت اور مداومت کی دلیل ہے، اس پر امام شافعیؒ واحمدؒ کے نزدیک دس رکعتیں ہیں، اور اعلی درجہ میں بارہ رکعتیں ہیں، اور عبد اللہ بن سفیان نے حضرت عائشہؓ سے ابن عمرؓ کی حدیث کی طرح روایت کی ہے جسے ترمذیؒ نے صحیح کہا ہے، اور دوسری روایت حضرت عائشہؓ سے ظہر سے پہلے چار رکعتیں ہیں، صحیح مسلم اور ابو داؤد نے اس کی روایت کی ہے، اور یہ اصح ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ ابن عمرؓ کی حدیث تو اس سے زیادہ اصح ہے، اسی لئے ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ ابن عمرؓ نے ظہر سے پہلے دو رکعت تحیۃ المسجد روایت کی ہیں اور چار رکعتیں گھر میں پڑھی تھیں، میں کہتا ہوں کہ یہ بات قیاس سے بعید ہے کہ گھر کی سنن کو بھی ذکر فرمائیں، اور ابو ہریرہؓ کی حدیث میں ظہر کے قبل دو سلام سے چار رکعتیں ہیں۔

**والاربع قبل الظهر بتسليمة واحدة عندنا كذا قاله رسول الله ﷺ و فيه خلاف الشافعي.**

ترجمہ:- اور ظہر کے پہلے ایک سلام سے چار رکعتیں ہیں ہمارے نزدیک، اور ایسا ہی رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے، لیکن امام شافعیؒ کا اس میں اختلاف ہے۔

## توضیح:- ظہر کے قبل ایک سلام سے چار رکعتیں سنت ہیں، اختلاف ائمہ، احادیث سے دلیلیں

**والاربع قبل الظهر بتسليمة واحدة عندنا......الخ**

ترجمہ سے مطلب واضح ہے، امام شافعیؒ کا اس میں اختلاف ہے۔ف۔امام مالکؒ واحمدؒ کا بھی اختلاف ہے کہ ان کے نزدیک دو سلاموں سے ہیں، ابو ہریرہؓ کی حدیث کی بناء پر اس کا جواب دیا گیا ہے کہ ان میں سے ایک سلام وہ مراد ہے جو التحیات میں ہے، کیونکہ حضرت ابو ایوبؓ کی حدیث میں ہے کہ ان چار رکعتوں میں سلام نہیں ہے، اس کی روایت ابو داؤد نے کی ہے اور ترمذیؒ نے بھی اپنی شمائل میں اور ابن ماجہؒ نے بھی روایت کی ہے، لیکن ابو داؤد اور ابن خزیمہؒ نے اسے ضعیف کہا ہے۔

اور یہ بات بھی بہت ممکن ہے کہ دونوں احادیث میں اس طرح توفیق دی جائے کہ چار رکعتیں کبھی ایک سلام سے اور کبھی دو سلام سے بلکہ کبھی صرف دو ہی رکعتیں پڑھتے تو اس طرح اختلاف ختم ہو جائے گا، لیکن چار رکعتیں افضل ہو گی، اور شاید کہ دو رکعت میں اور دو سلام سے محتمل تہمت ہے، اسی لئے صحیح مسلم کی حدیث میں جو حضرت عائشہؓ اور ام سلمہؓ سے مروی ہیں ان پر ہی اعتماد کیا ہو، اور ایک سلام سے ہونا ہی بظاہر قابل اعتماد ہے، البتہ اگر ابو ہریرہؓ کی حدیث تفسیر ہو تو دو سلام اور ایک سلام دونوں طرح سے پڑھنے سے سنت ادا ہو گئی، اور اسی پر شیخ ابن الہمامؒ نے اطمینان کیا ہے، میرے استاد شیخ دہلویؒ نے فرمایا ہے کہ دو رکعتیں اور چار رکعتیں دونوں میں ہی سنت عام ہے، یہی جواب ظاہر اور بہتر ہے، اور صرف چار کے قول میں زیادہ احتیاط ہے واللہ اعلم م۔

ابن عمرؓ کی حدیث میں ہے کہ جس نے مغرب کے بعد چھ رکعتیں پڑھیں اس کا نام اوابین میں لکھا جائے گا، اس کے بعد یہ آیت تلاوت کی اِنَّهُ كَانَ لِلْاَوَّابِيْنَ غَفُوْراً، اور ابن الہمامؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کوئی مغرب کی فرض نماز کے بعد دو رکعت سنت اور چار رکعتیں دوسری (نفل) پڑھے گا تو اس کے لئے یہ فضیلت پوری ہو جائے گی، اب مغرب کی فرض نماز سے پہلے کی دو رکعتیں تو اس کے متعلق ابن حبان کی روایت میں ہے کہ رسول اللہ نے انہیں پڑھی ہیں، اور بخاری کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس طرح فرمایا ہے کہ جو چاہے پڑھے اس کراہت سے بچنے کے لئے کہ لوگ اس کو سنت ٹھہرا دیں، اور حضرت انسؓ سے صحیحین میں ہے کہ مغرب کی اذان کے وقت کچھ صحابہ کرام اتنی تیزی کے ساتھ دو رکعت سنت پڑھ لیتے کہ اجنبی آنے والا یہ سمجھتا کہ جماعت ہو گئی، میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ گمان اس وجہ سے ہے کہ لوگ مغرب کے بعد سنتیں پڑھتے ہیں، اور اس سے یہ بات بھی ظاہر ہوتی ہے کہ مغرب کے بعد مسجد میں سنتوں کے پڑھنے کی اجازت ہے حالانکہ مذکورہ بالا حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے گھروں میں پڑھنے کا حکم دیا ہے، اور ابن عمرؓ کی حدیث میں ہے کہ خود رسول اللہ ﷺ کا بھی ہمیشہ یہی عمل تھا، تو ممکن ہے کہ یہ حکم زیادہ ثواب حاصل کرنے کے لئے دیا گیا ہو۔

خلاصہ کلام یہ ہوا کہ اس سے مغرب سے پہلے دو رکعت پڑھنا مستحب معلوم ہوتا ہے، لیکن طاؤس نے کہا ہے کہ حضرت ابن عمرؓ سے پوچھا گیا تو فرمایا کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں کسی کو پڑھتے ہوئے نہیں دیکھا ہے، ابو داؤد نے اس کی روایت کی ہے، اور نوویؒ نے کہا ہے کہ اس کی اسناد حسن ہے، اور طحاویؒ نے کئی صحیح سندوں سے اور ابن ابی شیبہؒ نے حضرت عمرؓ سے روایت کی ہے کہ جو کوئی مغرب سے پہلے سنت پڑھتا تو حضرت عمرؓ اس کو کوڑے مارتے تھے، اور ابراہیم نخعیؒ نے کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ وابو بکرؓ اور عمرؓ میں سے کوئی بھی یہ نماز نہیں پڑھتے تھے، لہذا احسن روایت پر عام صحابہ کرام کا عمل ہو گا اسی کو ترجیح ہو گی، اور طبرانیؒ نے حضرت جابرؓ سے روایت کی ہے کہ ہم نے المومنین ازواج مطہراتؓ سے مغرب کے قبل نماز پڑھنے کے متعلق پوچھا تو سب نے جواب دیا کہ رسول اللہ ﷺ نہیں پڑھتے تھے، کسی نے یہ جواب دیا ہے کہ حضرت انس کی حدیث سے ثبوت ہوتا ہے جس سے نفی کی حدیث پر ترجیح ہو گی تو اس جواب کی کوئی حقیقت نہیں ہے کیونکہ محققین کا یہ کہنا ہے کہ ایسی نفی جس کی دلیل موجود ہو وہ اثبات کے برابر حکم میں ہوتی ہے، اور یہاں بھی یہی بات ظاہر ہے کہ اگر حکم ثابت ہی ہوتا تو عوام میں بھی ایسے ہی ظاہر اور ثابت ہونا چاہئے تھا۔ اس بناء پر ابن الہمامؒ نے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ مغرب ——— سے پہلے کی یہ دو رکعتیں مباح ہیں، مکروہ نہیں ہیں، کیونکہ کراہت کی لئے کوئی مستقل دلیل چاہئے، اور مغرب کے فرض کی تاخیر کی دلیل کوئی قوی نہیں ہے کیونکہ اتنی معمولی سی تاخیر نماز میں جائز ہے، جیسا کہ قنیہ میں ہے۔

میں مترجم جواب دیتا ہوں کہ حضرت عمرؓ کا منع کرنا اور مارنا ہی کراہت کے ثابت کرنے کے لئے کافی دلیل ہے، جبکہ اس پر عمل ترک کر دیا گیا تھا، عینیؒ نے کہا ہے کہ ابو حنیفہؒ کا مذہب یہی ہے، اب اس سوال کا جواب باقی ہے کہ فرض کے فوراً بعد سنتیں ہیں یا دوسرے کچھ وظائف پڑھ لینے کے بعد ہیں، تو ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ صرف اللھم انت السلام ومنک السلام وتعالیت یا ذوالجلال والاکرام کی مقدار فصل ہونا چاہئے، یا بقدر ان کلمات کے ہو، میں مترجم کہتا ہوں کہ مسجد میں فرائض پڑھ کر گھروں میں جانے تک کی مقدار خود تاخیر ہے، اور اتنی تاخیر بھی مسنون ہے۔ واللہ تعالی اعلم۔ م۔

**قال ونوافل النهار ان شاء صلى بتسليمة ركعتين وان شاء اربعا و تكره الزيادة على ذلك فامانافلة الليل قال ابوحنيفة ان صلى ثمان ركعات بتسليمة جاز و تكره الزيادة على ذلك وقالالايزيد بالليل على ركعتين بتسليمة وفى الجامع الصغير لم يذكر الثمانى فى صلوة الليل و دليل الكراهة انه عليه السلام لم يزد على ذلك ولو لاالكراهة لزاد تعليما للجواز.**

ترجمہ:- اور نوافل النہار یعنی دن کی نفل نمازوں کو اگر چاہے تو ایک سلام سے دو رکعتیں پڑھے اور اگر چاہے تو چار رکعتیں پڑھے، اور اس سے زیادہ پڑھنا مکروہ ہے، لیکن رات کی نفل نمازوں کے بارے میں ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ اگر چاہے تو ایک سلام سے آٹھ رکعتیں پڑھ لے کہ یہ بھی جائز ہے، لیکن اس سے زیادہ مکروہ ہے، اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ رات کے وقت ایک سلام سے دو رکعتوں سے زیادہ نہ پڑھے، اور جامع الصغیر میں رات کی نماز میں آٹھ رکعتوں کو ذکر نہیں کیا ہے، اور کراہت کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے آٹھ رکعتوں پر زیادتی نہیں فرمائی ہے، اگر یہ زیادتی مکروہ نہ ہوتی تو جواز کی تعلیم کی غرض سے ضرور زیادتی فرماتے۔

## توضیح:- دن کے وقت نفل نمازیں، رات کی نفل نمازیں، دلیل

**قال ونوافل النهار ان شاء صلى بتسليمة ركعتين وان شاء اربعا......الخ**

ترجمہ سے مطلب واضح ہے کہ دن میں چار رکعتوں سے زیادہ نفل نماز مکروہ ہے۔ ف۔ بالاتفاق کیونکہ کسی حدیث میں اس سے زیادہ ثبوت نہیں ہے۔ ع۔ فاما نافلة الليل الخ رات کی نفل نمازوں کے بارے میں امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ ایک سلام سے آٹھ رکعتیں بھی جائز ہیں، مگر اس سے بھی زیادہ کرنا مکروہ ہے۔ ف۔ قدوری نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے، لیکن شمس الائمہ سرخسیؒ نے فرمایا ہے کہ اس سے زیادہ بھی مکروہ نہیں ہے، قول اصح کے مطابق، اور نہایہ میں کہا ہے کہ یہی قول اصح ہے۔ عف۔ لیکن چار رکعتیں ہی اولی ہیں، وقالا الخ اور صاحبینؒ نے کہا ہے کہ ایک سلام سے دو رکعتوں سے زیادہ نہ پڑھے۔ ف۔ کیونکہ یہی افضل سنت ہے، اور اگر ایک سلام سے چار رکعتیں بھی پڑھ لیں تو بھی بلا کراہت جائز ہے، لیکن اس سے زیادہ مکروہ ہے۔ الجامع۔ المبسوط۔ عامۃ الکتب۔ اور قاضی خان نے کہا ہے کہ اگر آٹھ رکعتیں ایک سلام سے پڑھیں تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک چار سلاموں کے قائم مقام ہوں گی، اور صاحبینؒ کے کے نزدیک چار رکعتوں تک تو بلا کراہت دو سلاموں کی قائم مقام ہیں، اور باقی مکروہ ہیں۔ مع۔ الحاصل چار رکعتیں امام اعظمؒ کے نزدیک افضل اور صاحبینؒ کے نزدیک بلا کراہت جائز ہیں، لیکن صاحبینؒ کے نزدیک مکروہ اور امام صاحب کے نزدیک آٹھ تک جائز ہیں۔ م۔

**وفى الجامع الصغير لم يذكر الثمانى فى صلوة الليل ......الخ**

اور جامع صغیر میں امام محمدؒ نے رات کی نماز میں آٹھ رکعت کے مسئلہ کو ذکر نہیں کیا ہے۔ ف۔ بلکہ صرف چھ تک کو جائز لکھا ہے۔ ع۔ شاید اس دلیل کی وجہ سے کہ رسول اللہ ﷺ نے نو رکعت ایک سلام سے پڑھی ہیں اس میں چھ رکعتیں نفل اور تین رکعتیں وتر کی ہوتی ہیں، مزید بحث آئندہ آئے گی۔ م۔

**و دلیل الکراھة انه علیه السلام لم یزد علی ذلك ولو لاالکراھة لزاد تعلیما للجواز......الخ**

آٹھ سے زیادہ ہونے پر مکروہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک ساتھ ایک سلام سے آٹھ رکعتوں سے زیادہ نہیں پڑھی تھی، اگر اس نے زیادہ مکروہ نہ ہوتی تو کم از کم جواز کو بتلانے ہی کے لئے کچھ اور بڑھا کر دکھادیتے۔ ف۔ اور صحیح مسلم کی طویل حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نو رکعتیں اس طرح پڑھتے کہ ان میں صرف آٹھویں رکعت میں بیٹھ کر اللہ تعالیٰ کا ذکر وحمد ودعا کرتے اور بغیر سلام کئے اٹھ کر نویں رکعت پڑھ کر قعدہ کرتے اور اللہ تعالیٰ کی حمد وثناء ودعاء کر کے سلام پھیرتے کہ ہمیں سنادیتے تھے۔ مفع۔ اس سے اس بات کی تائید ہوتی ہے کہ آٹھ رکعتوں سے زیادہ مکروہ نہیں ہے، جس کو امام سرخسی نے صحیح کہا ہے لیکن اس سے استدلال مشکل ہے کیونکہ اس کا تقاضا یہ ہوتا ہے کہ آٹھ میں بھی قعود نہیں کیا بلکہ آٹھویں کے بعد کیا ہے، اس سے یہ لازم آتا ہے کہ آٹھویں میں قعدہ بھی نہیں ہونا چاہئے، حالانکہ تمام مشائخ اس بات پر متفق ہیں کہ نفل میں ہر دو رکعت کے بعد قعدہ واجب ہے، یہاںتک کہ اگر بھول کر بھی دوسروں میں بیٹھے بغیر کوئی کھڑا ہو جائے تو اس پر لازم آتا ہے کہ قیام پورا ہونے کے بعد قعدہ کرنے کے لئے لوٹ آئے، اور قعدہ کرے۔ الفتح۔

**والافضل فی اللیل عند ابی یوسف و محمد مثنی مثنی و فی النھار اربع اربع وعند الشافعی فیھما مثنی مثنی وعند ابی حنیفه فیھما اربع اربع للشافعیؒ قوله علیه السلام صلوۃ اللیل والنھار مثنی مثنی.**

ترجمہ:- اور افضل ہے رات کے وقت امام ابو یوسفؒ اور محمدؒ کے نزدیک دو دو رکعتیں اور دن کے وقت چار چار رکعتیں، اور دونوں اوقات میں امام شافعیؒ کے نزدیک دو دو رکعتیں، اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک دونوں اوقات میں چار چار رکعتیں، امام شافعیؒ کی دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے کہ رات اور دن دونوں وقتوں کی نماز دو دو رکعتیں ہیں۔

**توضیح:- دن اور رات میں سنت کی افضل مقدار اس میں ائمہ کا اختلاف ان کے دلائل، چاشت کی نماز**

**والافضل فی اللیل عند ابی یوسف و محمد مثنی مثنی و فی النھار اربع اربع......الخ**

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ ف۔ امام شافعیؒ کی مستدل حدیث کو ائمہ اربعہ نے ذکر کیا ہے، لیکن ترمذیؒ نے کہا ہے کہ شعبہؒ کے شاگردوں میں کسی نے موقوفاً یعنی ابن عمرؓ کا یہ قول ذکر کیا ہے اور کسی نے اسے مرفوعاً روایت کیا ہے یعنی وہ روایت خود حضور ﷺ نے بیان فرمائی ہے، اور دوسرے ثقہ راویوں نے اس حدیث کی روایت کی ہے۔ والنھار کا لفظ نہیں کہا ہے، یعنی صرف رات کی نماز دو دو رکعت روایت کی ہے، اور صحیحین کی روایت میں بھی صرف صلوۃ اللیل مثنی مثنی ہے اس میں دن کا ذکر نہیں ہے، اور نسائیؒ نے کہا ہے کہ میرے نزدیک یہ حدیث درست نہیں ہے اگرچہ سنن کبریٰ میں کہا ہے کہ اس کی اسناد عمدہ ہے، کیونکہ اسناد کے عمدہ ہونے سے یہ بات لازم نہیں آتی ہے کہ اس حدیث میں کسی دوسری حیثیت سے کوئی خرابی نہیں ہے، اسی بناء پر علوم الحدیث میں حاکم نے اس حدیث کی مثال دیتے ہوئے کہا ہے کہ اس کے راوی تو ثقہ ہیں مگر اس میں علت ہے ایسی کہ اس کے بیان سے کلام بہت طویل ہو جائے گا اس لئے چھوڑ دیتا ہوں، ان کا کلام ختم ہو گیا، اور ابن عمرؓ سے امام طحاویؒ نے روایت کی ہے کہ وہ رات میں دو دو رکعت اور دن میں چار چار پڑھتے، اس لئے یہ تو بہت ہی عقل سے بعید بات ہے کہ خود اپنی روایت کی مخالفت کریں۔ مفع۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ کلام کا ماحصل یہ نکلا کہ اس حدیث سے استدلال درست ہی نہیں ہے، پھر میں کہتا ہوں کہ رات کی نماز دو دو رکعت کا تو دوسری حدیث سے ثبوت ہوتا ہے، ان میں سے حضرت عائشہؓ کی مرفوعاً حدیث ہے کہ جب کوئی تم میں سے رات کو اٹھے تو دو مختصر رکعتوں سے اپنی نماز شروع کرے، اس کی روایت مسلم نے کی ہے، پھر بعد کو جس قدر چاہے طویل کردے۔ ابوداؤد۔ ان میں سے اور ایک حدیث یہ ہے کہ ابن عمرؓ سے مرفوعاً مروی ہے

کہ رات کی نماز دو رکعت ہے۔ صحیحین۔ اور ایک حدیث ابن عباسؓ جبکہ اپنی خالہ ام المومنین میمونہؓ کے یہاں رسول اللہ ﷺ کی نماز دیکھنے کو سوئے تھے، اور رسول اللہ ﷺ کے بائیں جانب جاکر نماز میں شریک ہوئے تھے اور آپ نے بائیں ہاتھ سے ابن عباسؓ کا دایاں کان پکڑ کر دائیں طرف کھڑا کر دیا تھا، اسی بات کو بیان کرتے ہوئے کہا ہے کہ پھر پڑھیں دو رکعت پھر دو رکعت پھر دو رکعت، پھر دو رکعت پھر دو رکعت پھر دو رکعت پھر وتر پڑھی، میں کہتا ہوں کہ اس طرح یہاں کل دس رکعتیں ہوئیں۔ م۔

اور ایک روایت میں کہا ہے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کی تیرہ رکعتیں نماز کی شمار کیں پھر کروٹ سے لیٹ رہے یہانتک کہ سو گئے، پھر بلالؓ نے آکر فجر کی نماز کی اطلاع دی تو کھڑے ہو کر نیا وضوء کئے بغیر مختصر سی رکعتیں پڑھیں، پھر نکل کر فجر کی فرض نماز پڑھائی، اس وقت دعا میں آپ فرماتے تھے **اللهم اجعل فی قلبی نورا وفی بصری نورا وفی سمعی نورا وعن یمینی نورا وعن یساری نورا وتحتی نورا وامامی نورا و خلفی نورا واجعل لی نورا**، یہ حدیث مختلف سندوں سے صحاح ستہ میں موجود ہے۔

واضح ہو کہ ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ تیرہ رکعتوں کے علاوہ سنت فجر کی دو رکعتیں تھیں، اور ابوداؤد کی روایت میں حضرت عائشہؓ سے بھی ایک حدیث میں یہ موجود ہے کہ آپ نے تیرہ رکعتوں سے زیادہ کی وتر نہیں کی ہے، اسی طرح بخاری میں بھی حضرت عائشہؓ سے ہی دوسری روایت اس طرح ہے کہ دس رکعت نماز اور ایک رکعت وتر اور دو رکعت فجر کی سنت ہے اس میں فجر کی سنت کے ساتھ تیرہ رکعتیں ہیں، ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ اسی روایت کو ترجیح ہے، اور اسی پر حکم قرار پایا ہے، یہانتک کہ ابن عباسؓ سے بھی تیرہ رکعتیں فجر کی سنت کے ساتھ مروی ہیں، مختصر فتح القدیر، میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ روایت صحیح مسلم میں اس طرح ہے **کانت صلوۃ رسول الله ﷺ عن اللیل عشر رکعات ویوتر بسجدة و یرکع رکعتی الفجر فتلك ثلث عشر رکعة**، یعنی رات میں رسول اللہ ﷺ کی نماز کی دس رکعتیں ہوتیں اور ایک سجدہ (رکعت) کے ساتھ وتر کرتے اور دو رکعت فجر کی نماز پڑھتے، اس طرح یہ کل تیرہ رکعتیں ہوتیں، اسے صحاح ستہ نے روایت کیا ہے، اول تو اس روایت میں وتر کی ایک ہی رکعت قرار دی ہے، اگرچہ یوں کہا جا سکتا ہے کہ آخری دو رکعت سے اسے ملا لیا ہوگا، پھر میں کہتا ہوں۔

پھر میں مترجم کہتا ہوں کہ ظاہراً بات یہ ہے کہ تمام روایتیں درست ہیں اور ان میں کسی بھی ثقہ راوی کو وہم نہیں ہوا ہے، بلکہ اصل بات یہ ہے کہ پہلی تیرہ رکعتیں وتر سمیت رات کی نماز تھیں، اور فجر کی دو رکعتیں اس کے علاوہ تھیں، پھر کمی کر کے گیارہ رکعتیں وتر سمیت رہیں پھر جب رسول اللہ ﷺ کی عمر کچھ اور زیادہ ہو گئی تو ان رکعتوں میں اور بھی کمی آگئی، یہانتک کہ خود حضرت عائشہؓ کی حدیث میں سات رکعتیں وتر کے ساتھ ہو گئیں، اور ام سلمہؓ نے فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ تیرہ رکعتیں پڑھتے جب عمر زیادہ ہو گئی اور بدن میں کچھ کمزوری آگئی تو سات رکعتیں پڑھیں، اس کی روایت ترمذی اور نسائی نے کی ہے۔ واللہ تعالی اعلم۔ م۔ ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ سات میں چار سنت نماز اور تین وتر ہیں، اس بناء پر اگر کوئی عمر دراز ہو تو اس کے لئے رات کی مسنون نماز سات ہی ہوگی، اور ابوداؤد کی حدیث میں جو حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ آپ ایتار کرتے چار اور تین سے یعنی سات رکعتوں سے اور چھ و تین سے اور آٹھ سے اور دس و تین سے، اور آپ سات سے کم اور تیرہ سے زیادہ ایتار نہیں کرتے تھے، اس روایت کا تقاضا یہ ہوا کہ ان میں سے ہر ایک سے سنت ادا ہو جائے گی، اور چار سے کم تہجد نہیں ہے، اور شمس الائمہؒ نے جو مبسوط میں کہا ہے کہ کم از کم دو رکعتیں بھی ہیں، تو واللہ اعلم یہ روایت کہاں سے لائے ہیں، خلاصہ فتح القدیر۔

میں کہتا ہوں کہ ایک حدیث میں اس طرح بھی تو آیا ہے کہ جو چاہے کہ پانچ سے ایتار کرے وہ کرے، تو اسی سے یہ بیان کیا ہے کہ تین وتر اور دو تہجد کی ہیں، اور میں نے اس کے متعلق باب الوتر میں بحث کی ہے، لیکن حق بات یہ ہے کہ چار سے کم تہجد

نہیں ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، یہ بات اور بھی معلوم ہونی چاہئے کہ حضرت عائشہؓ کی روایت سے یہ ثابت ہوا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے رات کے پہلے حصہ، درمیانی حصہ اور آخری حصہ یہانتک کہ سحر تک ہر حصہ میں ایتار کیا ہے، اور شیخ استاد محققؒ نے فائدہ کی ایک بات یہ بھی بتائی ہے کہ رات کے پہلے حصہ میں ایتار یا وتر پڑھنا رمضان کے مہینہ سے تھا اس لئے تحقیق کے مطابق تراویح ہی تہجد ہے جو رمضان کی فضیلت کی وجہ سے اگلے حصہ سے ہی شروع ہو جاتی ہے، میں کہتا ہوں کہ تحقیقی بات یہ ہے کہ یہی قول اصح ہے، فاللہ اعلم۔ م۔

ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ اگر رسول اللہ ﷺ پر تہجد کی نماز پڑھنی اور رات کی عبادت واجب تھی تو اب ہم لوگوں کے حق میں یہ نمازیں مستحب ہیں، اور اگر آپ پر نفل تھیں تو ہمارے حق میں سنت ہیں، لیکن اس میں علماء کی رائے بہت مختلف ہے، مختصر فتح القدیر، اور اگر آپ پر واجب تھی پھر منسوخ ہو گئی اور اس کے باوجود پڑھتے رہے تو اب ہم لوگوں کے لئے سنت ہو گئی ہے، خلاصہ بحث یہ ہوا کہ رات کی عبادت اور تہجد گذاری اللہ کا تقرب حاصل کرنے کے لئے اعلیٰ درجہ کا کام ہے، اللہ تعالیٰ ہی جسے ایسی نیک بختی حاصل کرنے کی توفیق دیے وہی کر سکتا ہے، پھر ان فوائد مذکورہ میں یہ بات معلوم ہو گئی کہ تہجد کی نماز دو رکعت کر کے ہی ثابت ہے پھر بھی دو سے زیادہ کر کے پڑھنے میں کراہت ثابت نہ ہو گی، زیادہ سے زیادہ یہ بات ہو کہ اسے افضلیت کا درجہ حاصل نہ ہو۔ م۔

**ولهما الاعتبار بالتراويح ولابى حنيفة انه عليه السلام كان يصلي بعد العشاء اربعا روته عائشةؓ وكان يواظب على الاربع فى الضحى ولانه ادوم تحريمة فيكون اكثر مشقة وَازيد فضيلة.**

ترجمہ:- اور صاحبینؒ کی دلیل دو دو رکعت کر کے پڑھنے میں تراویح کا اعتبار کرنا ہے، اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ عشاء کے بعد چار رکعتیں پڑھتے تھے اس کی روایت حضرت عائشہؓ نے کی ہے، اسی طرح یہ کہ آپ ہمیشہ چاشت کی نماز چار رکعتوں سے ہی پڑھتے تھے، اور اس لئے بھی کہ چار رکعت کے تحریمہ کا اثر کافی دیر تک رہتا ہے اس وجہ سے اس میں تکلیف زیادہ ہوتی ہے تو فضیلت بھی اس کی زیادہ ہوتی ہے۔

## توضیح:- چاشت کی نماز، امام صاحب اور صاحبین کے دعوے اور ان کی دلیلیں

**ولهما الاعتبار بالتراويح......الخ**

اور صاحبینؒ کے نزدیک رات کے وقت دو دو کر کے ہی نماز پڑھنی افضل ہے تراویح پر قیاس کرتے ہوئے۔ ف۔ کیونکہ بالاتفاق تراویح کی نماز دو دو رکعت کر کے ہی پڑھی جاتی ہے اور یہی افضل بھی ہے، بلکہ اصل میں استدلال حضرت ابن عمر و عائشہؓ و ابن عباسؓ کی احادیث سے ہے جو دو دو کر کے پڑھنے کے بارے میں پہلے روایت کی جا چکی ہیں۔ م۔ کیونکہ عبادات میں افضلیت کو ثابت کرنا قیاس سے نہیں ہوتا ہے بلکہ ثبوت سے ہے یا توقیفی ہے، عقلی نہیں ہے، جو رسول اللہ ﷺ کے قول و فعل سے ہی معلوم کیا جاتا ہے۔ ع۔ اسی لئے کہا گیا ہے کہ اسی پر فتویٰ دیا جائے کہ رات میں دو دو کر کے پڑھنا ہی افضل ہے جیسا کہ صاحبینؒ کا قول ہے۔

**ولابى حنيفة انه عليه السلام كان يصلي بعد العشاء اربعا روته عائشةؓ......الخ**

اور ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ عشاء کے بعد چار رکعت پڑھتے تھے، اس کی روایت ام المومنین عائشہؓ نے فرمائی ہے۔ ف۔ جیسا کہ اس کی روایت ابو داؤد اور نسائی نے کی ہے، اور اس کی پوری وضاحت اوپر گذر چکی ہے، لیکن صحیح مسلم میں عبد اللہ بن شقیقؒ کی روایت ام المؤمنین سے ہے کہ بعد عشاء گھر میں آکر دو رکعتیں ہیں، عینیؒ نے کہا ہے کہ یا تو راویوں کو وہم ہوا ہے یا ام المؤمنینؓ نے مختلف اوقات کی بات بتائی ہے، واللہ اعلم۔ مع۔

**و كان يواظب على الاربع في الضحى ولانه ادوم تحريمة......الخ**

رسول اللہ ﷺ نے چاشت کی نماز چار رکعت ہی ہمیشہ پڑھی ہے۔ ف۔ اور جس قدر چاہتے زیادہ فرماتے، اس کی روایت عائشہؓ سے امام مسلمؒ نے کی ہے، اس سے تو دن میں چار رکعتوں کے پڑھنے کا ثبوت مل گیا۔ اور ابو یعلیٰ موصلی کی روایت میں ہے کہ چاروں رکعتوں میں فصل نہیں فرماتے تھے، جیسا کہ عینی میں ہے۔ میں کہتا ہوں کہ سلام وکلام میں فرق ہے لیکن ایک حدیث میں ہے جسے عروہؒ نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ ایک کو خود چھوڑ دیتے مگر یہ چاہتے کہ لوگ اس پر عمل کریں، اور یہ کہ رسول اللہ ﷺ نے چاشت کی نماز کبھی نہیں پڑھی ہے لیکن میں پڑھتی ہوں، ترمذی کے علاوہ بقیہ ائمہ حدیث نے اس کی روایت کی ہے، اور عبداللہ بن شقیق کی روایت میں حضرت عائشہؓ سے رسول اللہ ﷺ کی چاشت پڑھنے سے انکار ہے، مسلم نے اس کی روایت کی ہے، اس طرح موافقت کی بہتر صورت یہی ہے کہ آپ نے اسی نماز کو کچھ دنوں تک متواتر پڑھ کر چھوڑ دیا ہے، پھر نہیں پڑھا۔ لیکن ابی سعید خدری رضی اللہ عنہ کی روایت میں ہے کہ آپ پڑھتے تو ہم یہ کہنے لگے کہ اب کبھی نہیں چھوڑیں گے، پھر چھوڑ دیتے تو ہم پھر کہتے کہ اب کبھی نہ پڑھیں گے یہ روایت بھی ترمذی نے بیان کی اور اسے حسن بھی بتایا ہے، اور ام ہانیؓ کی حدیث میں آٹھ رکعتوں کا بیان ہے، جیسا کہ صحیحین وغیرہما میں ہے، امام احمدؒ اور دوسروں نے اسی پر بھروسہ کیا ہے، اور وصیت والی روایت میں ابوہریرہؓ سے دو رکعتیں ہیں، اس کی روایت بخاری کے علاوہ بقیہ ائمہ محدثین نے کی ہے، جیسے کہ ابوذرؓ کی اس حدیث میں بھی دو رکعتیں بیان کی گئی ہیں جن میں بتایا گیا ہے کہ انسان کے ہر عضو پر صدقہ لازم آتا ہے، مسلم اور ابوداؤد نے اس کی روایت کی ہے، اور ابوہریرہؓ کی مرفوع حدیث میں ہے کہ جس نے چاشت کی دو رکعتوں کی پابندی کی اس کے گناہ بخشدیئے جائیں گے، اگرچہ سمندر کے جھاگ کے برابر ہوں اس کی روایت بھی ترمذی نے کی ہے، اور جو لوگ صلوۃ الضحی پر مداومت کریں گے، جنت کے باب الضحی سے پکارے جائیں گے کہ وہ اللہ کی رحمت سے داخل ہوں، اس کی روایت بھی ابوہریرہؓ نے مرفوعاً کی ہے، اس نماز کے لئے جو وقت مختار ہے وہ چوتھائی دن چڑھ جانے پر ہے، جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث زید بن ارقم سے ثابت ہے جو اوابین کی نماز میں ظاہر ہے۔ م۔ ع۔ ت۔

منیہ میں لکھا ہے کہ اس کے لئے کم سے کم دو اور صحیح قول میں چار رکعتیں اور افضل آٹھ رکعتیں ہیں، اور آخری حد بارہ رکعتیں ہیں، معلوم ہونا چاہئے کہ منیہ کی روایت بھی صحیح اور ثابت ہے، اس مسئلہ میں تحقیق یہ ہے کہ چاشت کی نماز پر رسول اللہ ﷺ کی مداومت نہ تھی بلکہ کبھی کچھ دنوں تک برابر پڑھتے رہتے پھر کچھ دنوں کے لئے بالکل چھوڑ دیتے، اسی وجہ سے اسے سنت نہیں بلکہ مستحب کہتے ہیں، اور چونکہ اکثر اس میں چار رکعتوں کا بیان آیا ہے اس لئے دن میں چار رکعت ہی افضل ہے۔ م۔ ولانه ادوم الخ اور دن میں چار رکعت افضل ہونے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ اس کا تحریمہ بہت دیر تک باقی رہ جاتا ہے اس لئے درمیان میں فراغت نہ ہونے سے مشقت بھی زیادہ ہوتی ہے۔ ف۔ اور جس عبادت میں مشقت زیادہ ہوتی ہے اس میں ثواب بھی زیادہ ہوتا ہے جیسا کہ ایک حدیث سے یہ ثابت بھی ہے، لہذا چار رکعت ہی ثواب میں دو کی بہ نسبت زیادہ ثواب کی ہوئیں اور فضیلت میں بھی بڑھ کر ہوئیں۔

**ولهذا لو نذر ان يصلي اربعا بتسليمة لايخرج عنه بتسليمتين، وعلى القلب يخرج والتراويح تؤدى بجماعة فيراعى فيها جهة التيسير، و معنى مارواه شفعا لاوترا، والله اعلم.**

ترجمہ:۔اسی لئے اگر کسی نے یہ نذر مانی کہ میں چار رکعتیں ایک سلام سے ادا کروں گا تو وہ شخص دو سلاموں سے پڑھنے سے اس نذر سے فارغ نہ ہوگا، لیکن اس کے برعکس کرنے سے فارغ ہو جائے گا، اور تراویح کی نماز چونکہ جماعت کے ساتھ ادا کی جاتی ہے اس لئے اس میں عوام کی آسانی کا خیال رکھا جاتا ہے، اور امام شافعیؒ نے جو حدیث بیان کی ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ رات کی نماز جوڑ جوڑ یعنی جفت ہے طاق نہیں ہے۔

توضیح:۔ نماز تراویح، طلوع فجر سے فرض کی ادائیگی تک کلام کرنا، طول قیام، کثرت سجود تحیۃ الوضوء، سفر کی تیاری کے وقت دو رکعت نماز، اس سے واپسی پر دو رکعت، استخارہ کی نماز صلوۃ التسبیح، دعاء استخارہ، نوافل کے اوقات، سنت اور فجر، اور چار رکعت ظہر سے پہلے خرید و فروخت میں مشغول، چار رکعت والی نماز میں دو رکعت کے بعد بیٹھنا

**ولھٰذا لو نذر ان یصلی اربعا بتسلیمۃ لایخرج عنہ بتسلیمتین......الخ**

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ف۔ تراویح میں دو رکعت کر کے پڑھنے کی فضیلت جماعت سے پڑھنے کی وجہ سے ہے کہ اس سے عوام کو فائدہ ہوتا ہے۔ف۔ اسی بناء پر اگر تراویح کو کوئی تنہا پڑھے تو اس کے لئے چار چار رکعتیں افضل ہیں، جب کہ اس طرح پڑھنے کی قوت بھی ہو۔م۔ اور حدیث میں جو آیا ہے کہ **صلوۃ اللیل مثنی مثنی فاذا اردت ان تنصرف فارکع بسجدۃ توتر لك ماقد صلیت** یعنی رات کی نماز دو دو رکعت ہے، جب تم پھرنا چاہو یعنی صبح کے خوف سے فراغت چاہو تو ایک رکعت پڑھ لو کہ وہ تمہاری پڑھی ہوئی نماز کو وتر بنادیگی، بخاری نے اس کی روایت کی ہے، اس حدیث سے یہ بات بتائی گئی ہے کہ رات کی نماز کو وتر پر ختم کرنا چاہئے، یہ مراد نہیں ہے کہ تمام نماز طاق رکعت سے ہی پڑھی جائے، اسی لئے مصنفؒ نے امام شافعیؒ کے جواب میں کہا ہے۔

**و معنی مارواہ شفعا لاوترا، واللہ اعلم۔**

اور امام شافعیؒ نے جو حدیث بیان کی ہے کہ اس کے معنی یہ ہیں کہ رات کی نماز جوڑی جوڑی یعنی جفت ہے، طاق نہیں ہے، واللہ اعلم،ف۔ یعنی پہلے جفت، جوڑی جوڑی پڑھتے جائیں پھر آخر میں ایک پڑھ لے کہ اس سے سب طاق بن جائے گی، ابن الہمامؒ نے اس جگہ یہ خیال کیا ہے کہ اس حدیث سے بہتر دلیل کی صورت اس حدیث سے ہے جو صحیحین میں ہے کہ ابو سلمہ بن عبدالرحمٰن نے حضرت عائشہؓ سے حضرت ﷺ کی رات کی نماز کے متعلق دریافت کیا تو فرمایا کہ رمضان ہو یا غیر رمضان ہو آپ کبھی بھی گیارہ رکعتوں سے زیادہ نہیں پڑھتے تھے، اس طرح سے کہ چار رکعتیں پڑھتے اتنی عمدہ کہ ان کی خوبی و درازی کو نہ پوچھو، پھر چار پڑھتے اور ان کی خوبی و درازی کو بھی نہ پوچھو آخر حدیث تک، اس سے استدلال اس طرح سے ہے کہ چار چار علیحدہ علیحدہ تھیں ورنہ ایک بار ہی یوں کہدیا جاتا کہ آٹھ ایسی پڑھتے کہ ان کی خوبی و درازی کو مت پوچھو، اور کبھی ایسا کرتے اور کبھی دو دو کر کے پڑھتے، اور اس میں بہت بحث کی ہے، جیسا کہ فتح القدیر میں ہے، اور شافعیہؒ اس کا جواب اس طرح دیتے ہیں کہ پہلے دو رکعت مختصر سی پڑھتے پھر چار دو دو کر کے چار رکعت رکوع اور سجود کی خوبی اور طویل قراءت سے پڑھتے اس کے بعد پھر چار رکعت دو دو کر کے پہلے سے بھی زیادہ طویل، اس میں پہلی چار اور دوسری چار میں درازی کا فرق ہے، اس کے علاوہ دوسری روایتیں قولی اور فعلی ہر قسم کی دو دو رکعت ہونے پر نص ہیں۔ فاللہ تعالیٰ اعلم۔۔م۔

## چند ضروری مسائل

(۱) طلوع فجر کے بعد فرض پڑھنے تک گفتگو مکروہ ہے۔ع۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ اچھی گفتگو کو اس سے مستثنیٰ کرنا چاہئے، کیونکہ صحیح حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ حضرت عائشہؓ سے باتیں کرتے تھے جیسا کہ پہلے گذر گیا ہے۔م۔

(۲) دیر تک کھڑے ہو کر نماز پڑھنی، زیادہ سجدہ کرنے سے بہتر ہے، یہی بہتر ہے۔ البدائع۔ اس میں امام محمدؒ کا اختلاف ہے۔(۳) نفل کو چھپا کر کرنا، اس کے ظاہر کرنے سے افضل ہے۔

(۴) رات کی نفل نماز دن کی نفل نماز سے بہتر ہے کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ فرض کے بعد وہ نماز افضل ہے

جو رات میں ادا کی گئی ہو، مسلم نے اس کی روایت کی ہے۔
(۵) آخر رات اپنے پہلے حصہ سے ثواب میں زیادہ ہے۔
(۶) مسافر بلا عذر سنتوں کو نہ چھوڑے، منیۃ المفتی۔
(۷) کوئی شخص رات کو جاگے تو اس کے لئے مستحب ہے کہ آنکھیں مل کر نیند دور کرے۔
(۸) مسواک کرے اور آسمان کو دیکھ کر یہ آیت پڑھے اِنَّ فِی خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّاُولِي الْاَلْبَابِ اَلَّذِيْنَ پوری آیت، جیسا کہ صحیحین میں موجود ہے۔
(۹) رات کی عبادت میں اتنا ہی اختیار کرے جتنا وہ آخر تک نباہنے کی صلاحیت رکھتا ہو، بغیر کسی کم و ترک کے۔
(۱۰) مستحب نمازوں میں تحیۃ الوضوء کی دو رکعتیں ہیں، ان کی فضیلت باب الوضوء میں گذر گئی ہے۔
(۱۱) اور ایک مستحب نماز تحیۃ السفر (سفر شروع کرنے سے پہلے دو رکعتیں) ابن ابی شیبہ نے اس کی روایت کی ہے۔
(۱۲) اور دو رکعتیں سفر سے واپس آنے پر مسجد میں، جیسا کہ صحیح مسلم میں ہے۔
(۱۳) اور دو رکعتیں تحیۃ المسجد کی، جیسا کہ صحیحین میں ہے، اس کے بارے میں یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ سنت ہیں۔
(۱۴) اور بر روزانہ دو رکعتیں ایک مرتبہ کافی ہیں۔
(۱۵) اگر امام نماز فرض پڑھا رہا ہو یا مؤذن اذان کہنے لگا تو بالاتفاق تحیۃ المسجد معاف ہے۔ مع، میں مترجم کہتا ہوں کہ اگر امام خطبہ کی حالت میں ہو تو صحیح حدیث کی بناء پر مختصر سی دو رکعتیں جائز ہیں، مگر میرے نزدیک اس میں اشکال بھی ہوتا ہے البتہ اگر امام اتنی دیر خاموش ہو جائے (تو پھر کوئی حرج نہیں ہے) واللہ اعلم۔
(۱۶) اور مستحب نمازوں میں سے استخارہ کی دو رکعتیں۔
(۱۷) اور صلوٰۃ التسبیح کی چار رکعتیں۔
(۱۸) اور ایک ضعیف حدیث میں صلوٰۃ الحاجۃ کی دو رکعتیں بھی ہیں۔ مع۔ البحر۔
(۱۹) اور لکھا ہے کہ شب برات یعنی ماہ شعبان کی پندرہویں تاریخ میں رات کو عبادت کی حدیث موضوع ہے، جیسا کہ علم المشہور میں ہے، اور ابن وجیہ نے کہا ہے کہ اس کے بارے میں رسول اللہ ﷺ سے کچھ صحیح روایت نہیں ہے۔ مع۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ ترمذی میں روایت موجود ہے لیکن اس کے موضوع ہونے میں کوئی شک نہیں ہے، اور شاید کہ موضوع ہو جیسا کہ عینیؒ نے فرمایا ہے، واللہ اعلم۔ م۔
(۲۰) دونوں عیدوں کی راتوں میں عبادت کرنی مستحب ہے۔ ع۔
(۲۱) میں کہتا ہوں کہ شب قدر میں رات کو جاگ کر عبادت میں مشغول رہنا صحیح اور معروف ہے، اور ان شاء اللہ اس کی مزید بحث کتاب الصوم میں آئے گی، واضح ہو کہ رسول اللہ ﷺ نے بعض صحابہ کرامؓ کے یہاں ان کی برکت کی دعا کی خواہش پر دو رکعتیں پڑھی تھیں، اس میں احتمال ہے کہ شاید ان کے لئے یہ مخصوص ہوں، واللہ اعلم۔

## نماز استخارہ

تمام نیک کاموں میں خواہ وہ ضروریات میں سے ہوں یا عبادات میں سے ہوں۔ المرقاۃ۔ مگر عبادات میں مثلاً حج اور جہاد وغیرہ چونکہ خود ہی بلا شبہ بہتر ہیں اس لئے نفس کام کے لئے تو استخارہ کی ضرورت نہیں ہے، بلکہ اس واسطے کرنا چاہئے کہ ابھی کرنا چاہئے یا نہیں، غنیۃ المستملی الحلبی، اور دوسرے کاموں میں جو اہتمام کے لائق اور کامیاب نادر الوجود ہو جیسے سفر کرنا، عمارت بنانا۔ وغیرہ۔ لیکن کھانے اور پینے وغیرہ جیسے کاموں کے لئے نہیں کرنا چاہئے۔ اللمعات۔ کہ جب کوئی اہم کام پیش آئے تو نفل دو

رکعتیں پڑھ کر یہ کہے اَللّٰهُمَّ اِنِّی اَسْتَخِیْرُكَ بِعِلْمِكَ وَ اَسْتَقْدِرُكَ بِقُدْرَتِكَ وَ اَسْأَلُكَ مِنْ فَضْلِكَ الْعَظِیْمِ، فَاِنَّكَ تَقْدِرُ وَلاَ اَقْدِرُ وَ تَعْلَمُ وَلاَ اَعْلَمُ وَاَنْتَ عَلاَّمُ الْغُیُوْبِ، اَللّٰهُمَّ اِنْ كُنْتَ تَعْلَمُ اَنَّ هٰذَا الْاَمْرَ خَیْرٌ لِّی فِی دِیْنِی وَمَعَاشِی وَ عَاقِبَةِ اَمْرِی اَوْ عَاجِلَ اَمْرِی اَو آجِلِهٖ فَاصْرِفْهُ عَنِّی وَ اَصْرِفْنِی عَنْهُ وَاقْدِرْ لِیَ الْخَیْرَ حَیْثُ كَانَ ثُمَّ اَرْضِنِی بِهٖ۔ مسلم اور سنن اربعہ نے جابر بن عبداللہؓ سے روایت کی ہے، اس سے اتنا اور بھی زیادہ کیا ہے لاحول ولا قوۃ الا باللہ، ابن حبان نے ابو سعید خدریؓ سے اور اگر نکاح میں استخارہ مقصود ہو تو عورت کے باپ کے نام کے ساتھ عورت کا نام بھی بیان کرے، ابن حبان اور حاکم نے ابوایواب انصاریؓ سے، صحیح احادیث میں استخارہ کی تعلیم کرنے کا حکم اور اس کے چھوڑ دینے پر بدبختی کی مذمت بیان کی گئی ہے۔ الحصن۔ استخارہ سات بار تک کرے، پھر دل میں جو بات جم جائے وہی بہتر ہو گی جیسا کہ اس کی روایت ابن السنی نے انسؓ سے کی ہے، غنیۃ المستملی الحلبی۔

## نماز حاجت

اگر اللہ تعالیٰ کی طرف یا بظاہر کسی آدمی کی جانب کوئی حاجت ہو تو اچھی طرح وضوء کر کے دو رکعت نفل پڑھ کر اس طرح دعا مانگے کہ پہلے اللہ تعالیٰ کی حمد وثنا اور رسول اللہ ﷺ پر درود بھیج کریوں کہے لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ الْحَلِیْمُ الْكَرِیْمُ سُبْحَانَ اللّٰهِ رَبِّ الْعَرْشِ الْعَظِیْمِ اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ، اَسْأَلُكَ مُوْجِبَاتِ رَحْمَتِكَ وَعَزَائِمَ مَغْفِرَتِكَ وَالْعِصْمَةَ مِنْ كُلِّ ذَنْبٍ وَالْغَنِیْمَةَ مِنْ كُلِّ بِرٍّ وَالسَّلَامَةَ مِنْ كُلِّ اِثْمٍ (مص، ت) لا تدع لی ذنبا الا غفرته ولا هما الا فرجته ولا حاجة هی لك رضاً الا تغیثها یاارحم الرحمین. ت.

دوسرا طریقہ یہ ہے کہ دو رکعت کے بعد یہ دعا پڑھے اَللّٰهُمَّ اِنِّی اَسْأَلُكَ وَاَتَوَجَّهُ اِلَیْكَ بِنَبِیِّكَ مُحَمَّدٍ نَّبِیِّ الرَّحْمَةِ یَا مُحَمَّدُ اِنِّی اَتَوَجَّهُ بِكَ اِلٰی رَبِّی فِیْ حَاجَتِیْ هٰذِهٖ لِتُقْضٰی لِیْ اَللّٰهُمَّ فَشَفِّعْهُ فِیَّ. ت. س. ق.

## صلوۃ التسبیح

جو کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنے چچا عباس بن مطلبؓ کو بہت بڑا عطیہ رحمت فرماتے ہوئے کہا کہ جب آپ نے اسے کر لیا تو اللہ تعالیٰ آپ کے گناہوں کو اگلے اور پچھلے، پرانے اور نئے، بھولے اور چوکے اور عمداً کئے ہوئے خواہ صغیرہ ہوں یا کبیرہ، خواہ پوشیدہ ہوں یا ظاہر سب بخشدے گا، وہ یہ ہے کہ آپ چار رکعتیں اس طرح پڑھیں کہ ہر رکعت میں سورہ الحمد اور ایک سورہ پڑھ کر جب قراءت ختم کر لیں تو کھڑے کھڑے سبحان اللہ والحمدللہ ولا الہ الا اللہ واللہ اکبر پندرہ مرتبے پڑھیں، پھر رکوع کرے اور رکوع کی حالت میں اسی تسبیح کو دس بار پڑھیں (یعنی سبحان ربی العظیم پڑھ لینے کے بعد) پھر رکوع سے سر اٹھا کر اسے دس بار پڑھیں پھر سجدہ کریں اور اسی سجدہ میں دس بار اسے پڑھیں (یعنی سبحان ربی الاعلیٰ پڑھ لینے کے بعد) پھر سجدہ سے سر اٹھا کر اسے دس بار پڑھیں پھر دوسرا سجدہ کریں اسی حالت میں پھر اسے دس بار پڑھیں، پھر دوسرے سجدہ سے سر اٹھا کر کھڑے ہونے سے پہلے دس بار اسی کو پڑھیں یہاں تک ایک رکعت میں پچھتر بار تسبیح ہوئی، اسی طرح چاروں رکعتیں پڑھیں، اگر آپ سے ہو سکے تو ہر روز ایک بار پڑھ لیں، اور اگر نہ پڑھ سکیں تو ہر جمعہ میں ایک بار پڑھیں، اور اگر یہ بھی نہ ہو سکے تو ہر مہینہ میں ایک بار پڑھیں اور اگر یہ بھی نہ ہو سکے تو ہر سال میں ایک بار پڑھیں، اور اگر یہ بھی نہ ہو سکے تو کم از کم عمر بھر میں ایک بار تو پڑھ لیں، اس کی روایت ابوداؤد، ابن ماجہ، حاکم، ابن حبان نے ابن عباسؓ سے مرفوعاً کی ہے، اور اسی کی روایت ابن ماجہ اور ترمذی نے ابو رافعؓ سے کی ہے، اور اسی باب میں عبداللہ بن عمر اور فضل بن عباسؓ سے بھی روایتیں ہیں، ابن حجرؒ نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن ہے، اور دار قطنی نے اسے اصح قرار دیا ہے۔

واضح ہو کہ اس طرح پڑھنے میں دوسرے سجدے سے سر اٹھانے کے بعد دس بار کہنا مذکور ہے، اور بعض حنفیہ نے فتاویٰ میں

اس سے بچنے کے لئے دس بار کو قراءت سے پہلے کہنے کے لئے لکھا ہے، مگر میں مترجم کے نزدیک یہ لغو بات ہے، کیونکہ جلسہ استراحت کے بارے میں صحیح حدیث موجود ہے، لہٰذا یہ اجتہادی مسئلہ ہوا، زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک فرائض میں احتیاطاً نہیں بیٹھنا چاہئے، اور میں مترجم نے افعال نماز میں اس طرف پہلے اشارہ کر دیا ہے کہ یہ استراحت بوڑھے آدمیوں اور ضعیفوں کے واسطے ہے، اس طرح یہ اختلاف درحقیقت صرف بہتر اور مختار ہونے کے بارے میں ہے، اس کے برخلاف جو حضرات صلوٰۃ التسبیح میں اپنا اپنا قول پیش کرتے ہوئے مداخلت کرتے ہیں وہ تو امر توقیفی (شریعت کی طرف سے مقرر کردہ امر) کو بدل دیتے ہیں، لیکن حضرت عبداللہ بن المبارک اور دوسرے صالحینؒ سے یوں بھی منقول ہے، بہر صورت اصح طریقہ وہی ہے جو ابھی حدیث میں ذکر کیا گیا ہے۔م۔ مطلق نفل کو ہر وقت ادا کرنا مستحب ہے، محیط السرخسی، یعنی مکروہ اوقات کے علاوہ یعنی بعد فجر بعد عصر اور وقت طلوع و غروب اور ٹھیک دوپہر کے وقت۔م۔

## مختلف مسائل

شمس الائمہ حلوائیؒ نے کہا ہے کہ (۱) افضل یہ ہے کہ تراویح کے ماسوا ساری سنتیں اور نوافل گھر ہی میں پڑھی جائیں۔ النہایہ۔ یہی صحیح ہے، لیکن زمانہ کے لحاظ سے عوام مسجد ہی میں فرائض کے بعد پڑھیں اور خواص بھی ان کے اطمینان کے لئے پڑھیں تو کوئی حرج نہ ہوگا، بظاہر اسی وجہ سے کافی میں اسے لکھا ہے۔م۔

(۲) چار رکعت کی سنتوں میں جو ظہر اور جمعہ سے پہلے اور جمعہ کے بعد میں ہیں درمیان قعدہ میں (یعنی دوسری رکعت میں) درود نہ پڑھی جائے (۳) اسی طرح تیسری رکعت میں کھڑے ہو کر ثنا سبحانک اللھم آخر تک نہ پڑھی جائے، بخلاف دوسری چار رکعت والی نفل نمازوں کے۔ الزاہدی۔ (۴) اگر فجر کی سنت یا ظہر سے پہلے کی سنت کے بعد کوئی خرید فروخت میں مشغول ہو تو اسے سنت دوبارہ پڑھنی چاہئے، (۵) اور ایک لقمہ یا گھونٹ کھانے پینے سے یہ سنت باطل نہ ہوگی۔ الخلاصہ۔

لیکن باتیں کرنے سے ثواب کم ہو جائے گا۔ النہایہ۔ اور صحیح یہ ہے کہ اچھی باتوں سے کچھ کمی نہ ہوگی، جیسا کہ ہم نے پہلے بھی بیان کر دیا ہے۔م۔ (۶) اگر کوئی چار رکعت نفل میں دو رکعتوں کے بعد قصداً نہیں بیٹھا تو شیخین کے نزدیک استحساناً فاسد نہ ہوگی (۷) اور امام صفار نے ذکر کیا ہے کہ سجدہ سہو کرے اور امام محمدؒ کے نزدیک قیاس کے مطابق نماز فاسد ہو جائے گی، اور اگر تین رکعتیں ہوں تو اصح قول کے مطابق فاسد ہوگی (۸) اور وتر نماز امام اعظمؒ کے قول کے مطابق استحساناً فاسد نہیں ہوگی، لیکن قیاس کے مطابق فاسد ہوگی، اور اسی کو قبول کیا گیا ہے۔ الخلاصہ۔

### فصل في القراءة

**والقراءة في الفرض واجبة في الركعتين، وقال الشافعي في الركعات كلها لقوله عليه السلام: لا صلاة الا بقراءة، وكل ركعة صلاة، وقال مالك في ثلاث ركعات اقامة للأكثر مقام الكل تيسيرا، ولنا قوله تعالى ﴿فاقرؤا ما تيسر من القرآن﴾ والأمر بالفعل لا يقتضي التكرار، وإنما أوجبنا في الثانية استدلالا بالأولى لأنهما تتشاكلان من كل وجه، فأما الأخريان تفارقانهما في حق السقوط بالسفر، وصفة القراءة وقدرها فلا تلحقان بهما.**

ترجمہ:۔ فصل، قراءت کے بیان میں، فرض کی دو رکعتوں میں قراءت قرآن پاک واجب ہے، اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ تمام رکعتوں میں واجب ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ بغیر قراءت کے نماز نہیں ہے، اور ہر رکعت نماز ہوتی ہے، اور امام مالکؒ نے فرمایا ہے کہ تین رکعتوں میں کافی ہے، اکثر رکعتوں کو کل کے قائم مقام کرتے ہوئے، آسانی کی غرض سے، اور ہماری دلیل یہ فرمان باری تعالیٰ ہے کہ تم قرآن سے اتنا پڑھو جو آسان ہو، اور کسی کام کے کرنے کا حکم اس کے بار بار کرنے کا

تقاضا نہیں کرتا ہے، اور ہم نے دوسری رکعت میں بھی اس لئے ضروری کہا ہے کہ وہ تو بالکل پہلی جیسی ہوتی ہے، کیونکہ یہ دوسری رکعت ہر طرح سے پہلی کے مشابہہ ہوتی ہے، لیکن آخری دونوں پہلی سے بہت علیحدہ ہوتی ہیں، کہ وہ سفر میں ساقط ہو جاتی ہیں اسی طرح سنت قراءۃ میں بھی اور اس کی مقدار میں بھی پہلے سے مختلف ہوتی ہیں، اس لئے آخری دونوں رکعتیں پہلی دونوں رکعتوں کے ساتھ ملحق نہیں ہو سکتی ہیں۔

## توضیح :- قراءت کے بیان میں، فرض نماز میں قراءت، دلائل، صفت قراءت، مقدار قراءت

**والقراءۃ فی الفرض واجبۃ فی الرکعتین......الخ**

فرض نماز کی دو رکعتوں میں قراءت واجب ہے۔ف۔ یعنی فرض کی دو رکعتوں میں قراءت قرآن تو اصل میں فرض ہے، لیکن پہلی دو رکعتوں میں قراءت کرنی واجب ہے اپنے مذہب میں صحیح قول یہی ہے، اور اصل میں اس کی طرف اشارہ کیا ہے۔ الفتح۔ اور تحفہ وغیرہ میں اسی قول کو صحیح کہا ہے۔ مع۔ اور قدوری وغیرہ کا مذہب یہ ہے کہ بلا تعیین دو رکعتوں میں واجب ہے، ایسا ہی البدائع میں بھی ہے، اسی بناء پر اگر کوئی مکمل طریقہ سے قراءت ترک کر دے یا صرف ایک ہی رکعت میں قراءت کرے تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، اور اگر کوئی اولین کے بجائے اخیرین میں قراءت کرلے تو اس کی نماز صحیح ہو گی لیکن سجدہ سہو واجب ہو گا ایسا ہی فتح القدیر میں ہے، اور قدوری وغیرہ کے قول کے مطابق سجدہ سہو بھی لازم نہ ہو گا، اگر چہ پہلی دونوں رکعتوں میں قراءت کی تعیین نہیں کی ہے۔م۔

**وقال الشافعی فی الرکعات کلھا لقولہ علیہ السلام: لا صلاۃ الا بقراءۃ، وکل رکعۃ صلاۃ......الخ**

اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ فرض نماز کی ہر رکعت میں قراءت واجب ہے، رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ بغیر قراءت نماز نہیں ہے۔ف۔ اس کی روایت مسلم نے کی ہے، اس لئے ہر نماز میں قراءت واجب ہوئی، یہ بات معلوم ہے کہ یہ حدیث آحاد کی قسم میں سے ہے اس لئے اس سے قطعی فرض کا ثبوت نہیں ہو سکتا ہے، ہاں وجوب ہو سکتا ہے، لیکن ہر رکعت کو مستقل نماز کہنا مشکل ہے۔م۔ اور یہی دعویٰ اور دلیل امام مالکؒ کی بھی ہے، لیکن دونوں امام کے قول میں جو فرق ہے اسے مصنفؒ نے اس طرح ذکر کیا ہے۔

**وقال مالک فی ثلاث رکعات اقامۃ للأکثر مقام الکل تیسیرا......الخ**

اور امام مالکؒ نے کہا ہے کہ صرف تین رکعتوں میں فرض ہے۔ف۔ یعنی اصل میں تو چاروں رکعتوں میں فرض ہے لیکن تین رکعتوں میں ہونا کافی ہے، اقامۃ للاکثر الخ کیونکہ نمازیوں کو آسانی ہونے کے خیال سے اکثر حصہ کو کل کے قائم مقام کا حکم دیا جائے گا۔ف۔ اس لحاظ سے شاید مغرب میں دو ہی رکعت میں قراءت کافی ہو، یہ استدلال امام شافعیؒ و مالکؒ سے صراحۃ منقول نہیں ہے، بلکہ صریح حدیث وہ ہے جو صحیح بخاری اور مسلم اور دوسروں کی کتابوں میں وہ روایت ہے جو اعرابی کے بارے میں منقول ہے، جس نے نماز بری طرح ادا کی تھی، پھر تیسری مرتبہ خود رسول اللہ ﷺ نے تعلیم کی تھی، چنانچہ اس روایت میں ہے کہ جب تم نماز کے لئے کھڑے ہو جاؤ تو تکبیر کہو پھر تمہیں جتنا قرآن یاد ہے اس میں سے کچھ پڑھو، اور آخر حدیث میں کہ پوری نماز اسی طرح پڑھو۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اول دو رکعتوں میں سورہ فاتحہ سورہ واجب ہے اگر یہی حدیث دلیل ہے تو اس سے لازم آتا ہے کہ آخری دونوں رکعتوں میں بھی سورہ فاتحہ مع سورہ واجب ہو، اور اس کا کوئی جواب نہیں ہے سوائے ان حادیثوں کے جن میں آخری دو رکعتوں میں صرف فاتحہ پڑھنا مروی ہے۔م۔

**ولنا قولہ تعالیٰ ﴿فاقرءوا ما تیسر من القرآن﴾ والأمر بالفعل لا یقتضی التکرار......الخ**

اور ہماری دلیل یہ فرمان باری تعالیٰ ہے فاقرؤا الایۃ یعنی قرآن سے جو آسانی کے ساتھ پڑھ سکتے ہو پڑھو، ف۔ اس میں لفظ اقرؤا امر کا صیغہ ہے جس سے پڑھنا فرض ثابت ہوتا ہے، والا مو بالفعل الخ اور جو حکم کسی کام کے لئے ہو وہ ایک بار کرنے سے پورا ہو جاتا ہے تکرار کا تقاضا نہیں کرتا ہے۔ ف۔ اس لئے نماز میں ایک بار اتنا پڑھ لینے سے جس کو قراءت کہہ سکیں فرض ادا ہو گیا، اس پر اگر یہ کہا جائے کہ پھر تو ایک رکعت میں پڑھ لینے سے امر کی تعمیل ہو گئی اب دوسری رکعت میں بھی پڑھنا کیوں فرض کہا جاتا ہے۔ جواب یہ ہے کہ بالاتفاق نماز میں قرآن پڑھنا فرض ہے اس بناء پر ایک رکعت میں پڑھنا نص صریح سے ثابت ہوا۔

**وانما أوجبنا فى الثانية استدلالا بالأولى لأنهما تتشاكلان من كل وجه......الخ**

اور دوسری رکعت میں بھی ہم نے اسی وجہ سے واجب یعنی فرض قرار دیا ہے کہ دلالت النص پہلی رکعت کے ساتھ دوسری رکعت کو تقاضا کرتی ہے۔ ف۔ یعنی پہلی رکعت میں تو صراحۃ النص سے قراءت فرض ہوئی اور دوسری رکعت میں دلالۃ النص سے لانھما الخ کیونکہ پہلی دونوں رکعتیں ہر طرح سے ایک دوسری کی مشابہہ ہیں۔ ف۔ یعنی اصل ارکان میں دونوں بالکل ایک طرح ہیں۔ ع۔ اس سے ہم نے یہ جان لیا کہ شریعت کی مراد بھی یہی ہے کہ دوسری رکعت پہلی رکعت کے مثل ہو۔ ف۔ فاما الاخریان الخ لیکن آخری دو رکعتوں کو پہلی دونوں سے کئی باتوں میں مناسبت نہیں ہے، فی حق السقوط الخ ان میں سے چند یہ ہیں (۱) کہ آخری دونوں حالت سفر میں ساقط ہو جاتی ہیں جبکہ دونوں ساقط نہیں ہوتی ہیں (۲) اور قراءت کی صفت میں۔ ف۔ کہ پہلی دونوں میں تو جہراً پڑھی جاتی ہے اور آخری دونوں میں سراً (آہستگی) کے ساتھ پڑھی جاتی ہے (۳) اور قراءت کی مقدار میں۔ ف۔ چنانچہ آخیرین میں صرف فاتحہ پڑھی جاتی ہے جبکہ اولین میں سورہ بھی ملائی جاتی ہے، فلا تلحقان الخ الحاصل آخری دونوں پہلی دونوں کے ساتھ ملائی نہیں جاسکتی ہیں۔ ف۔

خلاصہ یہ ہوا کہ پہلی رکعت تو صیغہ امر فاقرؤا کے ماتحت صراحۃ داخل ہوئی جبکہ دوسری رکعت دلالۃ داخل ہوئی، لیکن آخری دونوں کو پہلی دونوں سے کوئی مناسبت نہ ہوئی، اور بہتر دلیل یہ بھی ہے کہ حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ پہلے پہل دو رکعتیں فرض ہوئیں پھر حالت حضر یا اقامت میں دو رکعتیں بڑھادی گئیں جبکہ حالت سفر میں وہی دونوں باقی رہ گئیں، جیسا کہ صحیح میں ہے، اس بناء پر قراءت کے لئے پہلی دو رکعتیں متعین ہو گئی تھی، اور صیغہ امر کا اثر ان دونوں پر ظاہر ہو چکا تھا۔ لہٰذا آخری دونوں فرض ہونے کے قابل باقی نہ رہیں۔ م۔

اور وہ اعرابی صحابی جو نماز کو صحیح طریقہ سے نہیں پڑھ رہے تھے ان کی تعلیم کے سلسلہ میں جو اسی طرح کل نماز میں پڑھنے کی روایت ہے وہ خبر واحد ہے اس لئے اس سے فرضیت قراءت ثابت نہ ہو گی، پھر ہم نماز کو مجمل نہیں کہتے ہیں کہ اس حدیث کو اس اجمال کے لئے بیان کہہ سکیں۔ الفتح۔ لیکن یہ بات غور طلب ہے کہ قرآن کی قراءت ایک رکعت میں مطلوب ہے یا پوری رکعتوں میں اس لحاظ سے یہ ایک معنی مجمل ہیں، اور قراءت بلاشبہ رکن نماز ہے، اور حضرات ابو سعید خدری و ابو قتادہؓ کی حدیث جن کی روایت صحاح نے کی ہے ان سے اس بات کا فائدہ حاصل ہوتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ اخیرین میں قراءت کرتے تھے اس کے برعکس کوئی مرفوع حدیث ایسی نہیں ہے جس میں قراءت کے نہ ہونے کا ثبوت ہو، اس کا جواب یہ ہے کہ اگر ہمیشہ پڑھنے کا ثبوت ہو جائے تو اس کا حاصل زیادہ سے زیادہ یہ ہو گا کہ فاتحہ اخیرین میں واجب ہے، لیکن جب صحابہؓ کا قول اس کے خلاف ثابت ہو تو معلوم ہو جائے گا کہ یہ واجب نہیں ہے، اس کی وضاحت اس طرح سے ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے اس بات کا کوئی ثبوت نہیں ملتا ہے کہ آپ ہمیشہ ہمیشہ قراءت کرتے تھے اس کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ کسی روایت میں، قراءت نہ کرنے کا ثبوت نہیں ملتا ہے، اس کے برعکس ابن ابی شیبہ نے شریک بن ابی اسحٰق السبیعی عن علیؓ و ابن مسعودؓ روایت کی ہے کہ ان دونوں صحابہ کرامؓ نے فرمایا ہے کہ پہلی دونوں رکعتوں میں قراءت کرو، اور آخری دونوں میں تسبیح پڑھو، فع۔ یہ اسناد اگرچہ ثقہ راویوں سے ہے مگر منقطع ہے۔ م۔ امام شافعیؒ کی دلیل اس وقت مکمل ہو گی جبکہ یہ ثابت ہو جائے کہ ہر رکعت کو نماز کہتے ہیں۔

والصلاة فيما روى مذكورة تصريحا فتصرف الى الكاملة، وهي الركعتان عرفا كمن حلف لا يصلي صلاة بخلاف ما اذا حلف لا يصلي وهو مخير في الاخريين، معناه ان شاء سكت وان شاء قرأ وان شاء سبح، كذا روى عن ابي حنيفة وهو المأثور عن علي وابن مسعود وعائشة الا ان الافضل ان يقرأ لأنه عليه السلام داوم على ذلك، ولهذا لا يجب السهو بتركها في ظاهر الرواية.

ترجمہ:-اور وہ روایت جو امام شافعیؒ کی دلیل میں ذکر کی گئی ہے اس میں لفظ "الصلوۃ" تصریحا موجود ہے، اس لئے یہ لفظ صلوۃ کاملہ کی طرف پھیرا جائے گا، اور صلوۃ سے مراد عرف میں دو رکعتیں ہوا کرتی ہیں، جیسا کہ کسی شخص نے یہ قسم کھائی ہو کہ میں کوئی (صلوۃ) نماز نہیں پڑھونگا، بخلاف اس صورت کے جبکہ قسم کھائی ہو میں نماز نہیں پڑھوں گا اور نمازی کو آخری دو رکعتوں میں اختیار ہوگا یعنی اگر وہ چاہے تو اتنی دیر خاموشی رہے اور اگر چاہے تو قراءت کرے اور اگر چاہے تو تسبیح پڑھے، امام ابو حنیفہؒ سے ایسا ہی مروی ہے اور حضرت علیؓ وابن مسعودؓ وعائشہؓ سے بھی ایسا ہی منقول ہے، مگر یہ کہ افضل یہی ہے کہ قراءت کرے کیونکہ رسول اللہ ﷺ اس پر مداومت فرمائی ہے، اسی لئے اس کے چھوٹ جانے سے ظاہر روایت کے مطابق سجدہ سہو لازم نہیں آتا ہے۔

## توضیح:-فرض کی آخری دونوں رکعتوں میں نمازی کیا کرے گا، حدیث سے دلیل

**والصلاة فيما روى مذكورة تصريحا فتصرف الى الكاملة، وهي الركعتان عرفا......الخ**

ترجمہ سے مطلب واضح ہے، لفظ الصلوۃ صلوۃ کاملہ کی طرف پھیرا جائے گا۔ف۔کیونکہ مطلق لفظ سے اس کا فرد کامل مراد ہوتا ہے، وھی الخ اور عرف میں کم از کم دو رکعتوں کو الصلوۃ بولتے ہیں، کمن حلف جیسے کہ کسی نے قسم کھائی ہو کہ وہ کوئی صلوۃ نہ پڑھے گا۔ف۔تو دو رکعت پڑھنے سے بھی وہ حانث ہو جائے گا، بخلاف الخ برخلاف اس کے قسم کھاتے ہوئے صرف "لا یصلی" کہا ہو یعنی اس میں لفظ الصلوۃ نہیں کہا تو اس صورت میں البتہ ایک رکعت پڑھنے سے وہ حانث ہو جائے گا، کیونکہ اس میں صراحۃ لفظ الصلوۃ نہیں ہے کہ اس سے صلوۃ کاملہ مراد لی جاسکے، اور عرف شریعت میں نماز دو رکعت سے کم نہیں ہوتی ہے کیونکہ طاق بے جوڑ رکعت سے ممانعت ہے۔مع۔

**وهو مخير في الاخريين، معناه ان شاء سكت وان شاء قرأ وان شاء سبح......الخ**

اور نمازی کو آخری دو رکعتوں میں اختیار دیا گیا ہے، معناہ الخ اختیار کے معنی یہ ہیں کہ مصلی اگر چاہے تو اخیرین میں خاموش رہے اور چاہے قراءت کرے، اور چاہے تو تسبیح پڑھے، امام ابو حنیفہؒ سے ایسا ہی مروی ہے۔ف۔یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ف۔وھو المأثور الخ حضرت علی اور ابن مسعودؓ سے تسبیح کرنا ہی مروی ہوا ہے۔ف۔جس کی روایت ابن ابی شیبہ نے کی ہے، جیسا کہ گذر گیا۔فع۔اور حضرت عائشہؓ سے بھی۔ف۔لیکن یہ روایت نہیں ملی۔

**الا ان الافضل ان يقرأ لأنه عليه السلام داوم على ذلك، ولهذا لا يجب السهو بتركها في......الخ**

مگر افضل صورت یہی ہے کہ اخیرین میں بھی پڑھے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے اس پر مداومت کی ہے، ف، یعنی کبھی کبھی چھوڑ کر اس لئے واجب نہیں ہوئی۔ع۔ولھذا الخ اسی بناء پر قراءت چھوٹ جانے سے سجدہ سہو واجب نہیں ہوتا ہے، ظاہر الروایت میں۔ف بخلاف الحسن عن ابی حنیفہ کی روایت کے۔جس کا ماحصل یہ ہوتا ہے کہ اخیرین میں خاموش رہنا مکروہ ہے، اگر خاموش رہے گا تو سجدہ سہو واجب ہوگا، ابن الہمامؒ نے ابن ابی شیبہؒ کی منقطع روایت کو امام محمدؒ کی متصل روایت کو حضرت ابن مسعودؓ سے مؤید کر کے کہا ہے کہ آثار سے اسی وقت حجت مکمل ہو سکتی ہے جبکہ دوسرے صحابہ کرامؓ سے اس کے خلاف ثبوت نہ ہو، ورنہ صحابہ کرامؓ کا اختلاف اس وقت وجوب میں ہوگا تو دلیل احادیث مرفوعہ جس سے مداومت نکلتی ہے اور اس کے مخالف

ترک کا ثبوت نہیں ہوتا ہے وہ دلیل اپنے وجوب کے معنی پر رہے گی، لہذا حضرت حسنؒ کی روایت زیادہ محتاط ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اخیرین میں قراءت واجب ہے، اور تعجب یہ ہوتا ہے کہ مشائخ اس مقام پر تو اس طرح کہتے ہیں لیکن جس مسئلہ میں کہ قاری نے امی کو اخیرین میں اپنا قائم مقام بنادیا، اور اس میں امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ یہ صورت جائز ہوگی کیونکہ فرض القراءۃ تو پہلی دو رکعت میں ادا ہو چکا ہے، وہاں بھی مشائخ جواب میں کہتے ہیں کہ قراءت تو ہر ایک رکعت میں فرض ہے اگر چہ وہ دو ہی رکعت میں پڑھ کر ادا کر دی جاتی ہے۔ مختصر الفتح۔

حاصل یہ ہوا کہ ان مشائخ کو اس مسئلہ میں اخیرین میں وجوب قراءت کا قائل ہونا چاہئے تھا، میں مترجم کہتا ہوں کہ حضرت علی و ابن مسعودؓ کا وہ اثر جس کا ذکر گذر گیا ہے اس میں اس بات کا احتمال نکل سکتا ہے کہ تسبیح کرنے سے مراد صرف سورہ فاتحہ پڑھنی ہو کیونکہ وہ بھی تو حمد و ثنا اور دعا ہے، اور ہمارے نزدیک قول اصح کے مطابق اخیرین میں فاتحہ کے ساتھ سورہ ملانا مکروہ نہیں ہے۔ سمجھ لو۔ اور اب جبکہ حسنؒ کی روایت بہت محتاط مانی گئی ہے تو یوں قراءۃ الفاتحہ مراد لینی چاہئے کیونکہ ابو قتادہؓ کی حدیث جو صحیحین وغیرہ میں ہے اسی بات کا فائدہ ہوتا ہے، یوں بحث کا ماحصل یہ نکلا کہ نماز کی صرف دو رکعت میں قراءت فرض ہے خواہ کوئی بھی دو ہوں، لیکن خاص کر اولین میں پڑھنا واجب ہے، یہانتک کہ اگر کوئی صرف اخیرین میں پڑھے گا تو سجدہ سہو لازم ہوگا۔ علی الصحیح۔ اور اولین میں قراءت کر لینے کے بعد ظاہر مذہب کے مطابق چاہے قرات کرے یا نہ کرے، اور حسنؒ سے امام اعظمؒ کی روایت کے مطابق اخیرین میں قراءت واجب ہے یہانتک کہ ان میں قراءت نہ کرنے سے سجدہ سہو لازم آتا ہے، ابن الہمامؒ نے اسی قول کو احوط کہا ہے، اور عینیؒ کا بھی اسی قول کی طرف میلان ہے، شرح الکنز میں اس بات کی تصریح کر دی ہے، اس بندہ مترجم کے نزدیک قراءت سے سورہ فاتحہ پڑھ لینا صحیح ہے، اور اسی پر فتویٰ دینا چاہئے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

**والقراءة واجبة فی جمیع رکعات النفل و فی جمیع رکعات الوتر اما النفل فلان کل شفع منه صلوة علی حدة والقیام الی الثالثة کتحریمة مبتدأة و لهذا لایجب بالتحریمة الاولی الارکعتان فی المشهور عن اصحابنا ولهذا قالوا یستفتح فی الثالثة ای یقول سبحانك اللهم، واما الوتر فللاحتیاط، قال ومن شرع فی نافلة ثم افسدها قضاها، وقال الشافعیؒ لاقضاء علیه، لانه متبرع فیه ولالزوم علی المتبرع، ولنا ان المؤدی وقع قربة، فیلزم الاتمام ضرورة صیانته عن البطلان.**

ترجمہ:- اور قراءت واجب ہے نفل کی تمام رکعتوں میں اسی طرح وتر کی تمام رکعتوں میں بھی، نفل میں اس لئے واجب ہے کہ اس کا ہر شفعہ (دو رکعت) مستقل نماز ہے، اور تیسری رکعت کے لئے کھڑا ہونا ایسا ہے جیسا کہ تکبیر تحریمہ کہنا، اسی بناء پر پہلے تحریمہ سے صرف دو ہی رکعتیں واجب ہوتی ہیں (اس سے زائد نہیں) ہمارے اصحاب کے قول مشہور کے مطابق، اسی بناء پر فقہاء نے کہا ہے کہ تیسری رکعت میں استفتاح کرے گا یعنی سبحانك اللهم پڑھے گا اور وتر کی ہر رکعت میں قراءت احتیاط کی بناء پر ہے، اور جس کسی نے نفل نماز شروع کرنے کے بعد اسے فاسد کر دیا تو وہ اس کی قضاء کرے گا، لیکن امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ اس پر قضاء لازم نہ ہوگی کیونکہ وہ شخص اس نماز کے پڑھنے میں تبرع کرنے والا ہے، اور تبرع کرنے والے پر تبرع کرنا لازم نہیں ہوتا ہے، اور ہم احناف کی دلیل یہ ہے کہ جس کام کو وہ ادا کر رہا تھا وہ طاعت میں قربت ہو رہی تھی، اس لئے اسے اس کا پورا کرنا لازم ہوگا، اس قربت کو برباد ہونے سے بچانے کے لئے۔

## توضیح:- نوافل اور وتر میں قراءت کا حکم، نوافل کو شروع کر کے توڑنے کا حکم

**والقراءة واجبة فی جمیع رکعات النفل و فی جمیع رکعات الوتر......الخ**

ترجمہ سے مطلب واضح ہے اما النفل الخ نفل کی ہر رکعت میں قراءت اس لئے واجب ہے کہ نفل کی ہر دو رکعت علیحدہ

نماز ہے۔ف۔اگرچہ ایک ساتھ چار رکعتوں کی نیت کرلی جائے والقیام الخ نفل کی تیسری رکعت کے لئے کھڑا ہونا نئے سرے سے تحریمہ باندھنے کے حکم میں ہے، ولھذا الخ اور چونکہ دو رکعت کا تحریمہ حقیقۃً ہو یا حکماً علیحدہ ہے اسی وجہ سے ہمارے احناف کے مشہور قول میں پہلے تحریمہ پر صرف دو ہی رکعت واجب ہوتی ہے۔ف۔اگرچہ نمازی نے شروع میں چار رکعتوں کی ہی نیت کی ہو، اس لئے اگر اس کے پورا کرنے سے پہلے ہی اسے فاسد کردیا ہو تو اس کو شروع کر لینے کی وجہ سے اس پر صرف دو ہی رکعت کی قضاء لازم آئے گی، اور اگر دو رکعت التحیات تک پوری کرنے کے بعد بلکہ زاہدی اور فتح القدیر کی روایت کے مطابق درود بھی پڑھ کر تیسری رکعت کے لئے کھڑا ہوا تو اس کا یہ کھڑا ہونا ہی حکماً نیا تحریمہ مانا جائے گا۔

**ولھذا قالوا یستفتح فی الثالثۃ ای یقول سبحانك اللھم......الخ**

اسی بناء پر مشائخ نے کہا ہے کہ تیسری رکعت کے لئے کھڑے ہونے کے بعد استفتاح پڑھے، یعنی سبحانك اللھم آخر تک۔ف۔حالانکہ قیاس تو تھا کہ چار رکعت نفل پڑھنے میں اگر درمیانی قعدہ میں نہ بیٹھا جائے تو فرض چھوٹ جانے کہ وجہ سے نماز فاسد ہو جانی چاہئے جیسا کہ امام زفرؒ کا مذہب ہے، مگر ہم نے اس کو استحساناً ایک نماز مان کر نماز کو صحیح ہونے کا حکم دیا ہے، کیونکہ نفل دو رکعت کی طرح چار رکعت بھی روایت ہے۔مفع۔اسی استحسان پر قبل ظہر کی چار رکعت سنت میں عمل کیا گیا ہے، بلکہ اس میں تو تیسری رکعت کی ابتداء میں سبحانك اللھم اور پہلے قعدہ کے بعد درود کا بھی حکم نہیں ہے، جیسا کہ گذر گیا ہے۔م۔واما الوتر الخ اور وتر کی ہر رکعت میں قراءت کا واجب ہونا تو وہ احتیاط کی بناء پر ہے۔ف۔اگرچہ یہ وتر امام اعظمؒ کے نزدیک واجب ہے اس لئے فرض کا حکم ہونا چاہئے تھا مگر نفل ہونے کی بھی علامتیں اس پر ظاہر ہیں اس لئے ہم نے اس میں بھی احتیاطاً مثل سنت اور نفل کے اس کی ہر رکعت میں قراءت واجب کی ہے کیونکہ یہ قراءت دوسرے ارکان کی طرح ایک ذاتی مقصود رکن ہے بخلاف قعدہ کے۔مفع۔

**ومن شرع فی نافلۃ ثم افسدھا قضاھا......الخ**

جس کسی نے نفل نماز شروع کی۔ف۔قصداً اگرچہ مکروہ وقت میں ہو۔ت۔ثم افسدھا الخ پھر اسے فاسد کردیا۔ف۔یعنی کسی عذر کی بناء پر کیونکہ اسے بلاعذر فاسد کرنا حرام ہے۔ت۔قضاھا تو وہ اس کی قضاء کرے۔ف۔اس کی قضاء کرنی واجب ہے خواہ عذر کی وجہ سے فاسد کیا ہو یا بغیر عذر۔ت۔نماز ہی کا حکم روزہ، اعتکاف، احرام، حج، عمرہ، اور طواف کا بھی ہے۔د۔البتہ اگر نفل قصداً شروع نہیں کی گئی، بلکہ از خود ہو گئی ہو، یا وہ لازم نہ ہوئی ہو تو اس کی قضاء واجب نہیں ہے، مثلاً کسی نے فرض نماز نہیں پڑھی تھی، اور کسی فرض پڑھنے والے کے پیچھے نفل کی نیت سے شریک ہوا پھر فرض کا خیال کر کے اسے توڑ کر فرض کی نیت سے اس کی اقتداء کرلی تو اس کی قضاء لازم نہ ہو گی، یا اس گمان سے کہ میں خود ہی پڑھ رہا ہوں یا عورت یا بے پڑھے یا بے وضوء کے پیچھے شروع کی پھر فوراً توڑ دی تو اس کی قضاء لازم نہ ہو گی۔ھ۔د۔وقال الشافعی الخ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ نفل کو شروع کر کے فاسد کر دینے سے اس کی قضاء لازم نہیں آتی ہے، کیونکہ نفل پڑھنے کی معاملے میں متبرع یا احسان کرنے والا ہے، اور احسان کرنے والے پر کام لازم نہیں آتا ہے۔ف۔تبرع کے معنی ہیں نیکی اور احسان کرنا، اس لئے اگر کوئی شخص کسی پر احسان کرنا چاہے تو اسے پورا کرنا اس پر لازم نہیں ہوتا ہے۔

**ولنا ان المؤدی وقع قربۃ، فیلزم الاتمام ضرورۃ صیانۃ عن البطلان......الخ**

ہماری دلیل یہ ہے کہ اس احسان کرنے والے نے جو بس کرلیا ہے وہ اللہ کے نزدیک نیکی شمار کرلی گئی ہے، اور عبادت کی حیثیت پا گئی لہٰذا اسے پورا کرنا ہوگا، ضرورۃ صیانۃ الخ اس عمل کو باطل ہونے سے بچانے کی غرض سے۔ف۔اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے لَا تُبْطِلُوْٓا اَعْمَالَکُمْ، یعنی اپنے کو اعمال باطل نہ کرو، اور یہ باطل کرنا مرتد ہو کر بھی ہوتا ہے، اسی طرح اسے فاسد کر دینے سے بھی ہوتا ہے، لہٰذا اسے پورا کرنا واجب ہوا، جس کا طریقہ ہے اس کی قضاء کرنا، اب ایک سوال یہ ہوتا ہے کہ اس

آیت سے باطل کرنا منع ثابت ہوا، یہانتک کہ باطل کرنے سے آدمی گنہگار بھی ہو جاتا ہے، تو پھر اس کی قضاء کس دلیل سے لازم آئی، جواب یہ ہے کہ جس طرح حج اور عمرہ فاسد کر دینے سے ان کی قضاء لازم آتی ہے، اس کی پوری بحث ان شاء اللہ کتاب الصوم میں آئے گی۔ مفع۔

**وان صلی اربعا و قرأ فی الاولیین وقعد ثم افسد الاخریین قضی رکعتین، لان الشفع الاول قد تم، والقیام الی الثالثة بمنزلة التحریمة مبتدأة، فیکون ملزما، هذا اذا افسد الاخریین بعد الشروع فیهما، ولو افسد قبل الشروع فی الشفع الثانی لایقضی الاخریین، وعن ابی یوسف انه یقضی اعتبارا للشروع بالنذر ولهما ان الشروع ملزما ما شرع فیه، وما لاصحة له الابه، و صحة الشفع الاول فی النذر لا تتعلق بالثانی، بخلاف الرکعة الثانیة وعلی هذا سنة الظهر، لانها نافلة و قیل یقضی اربعا احتیاطا لانها بمنزلة صلوة واحد.**

ترجمہ:- اگر کسی نے چار رکعت نفل کی نیت سے نماز شروع کی اور پہلی دو رکعتوں میں قراءت کی اور دوسری رکعت میں بیٹھا پھر آخری دونوں کو فاسد کر دیا تو وہ صرف دو رکعتوں کی قضاء کرے گا، کیونکہ پہلا شفع پورا ہو چکا ہے، اور تیسری رکعت کے لئے کھڑا ہونا گویا اس کے لئے تکبیر تحریمہ کہہ کر شروع کر دینا ہے، اس لئے وہ اس نماز کو بھی اپنے اوپر لازم کرنے والا ہے، یہ حکم اس صورت میں ہوگا جبکہ ان دونوں کو شروع کرنے کے بعد انہیں فاسد کیا ہو، اور اگر دوسرا شفع شروع کرنے سے پہلے اسے فاسد کر دیا ہو تو وہ ان کی قضاء نہیں کرے گا، اور ابو یوسفؒ سے منقول ہے کہ اس کی قضاء کرے گا، شروع کو نذر کے ساتھ قیاس کر کے، اور طرفین کی دلیل یہ ہے کہ شروع کرنے والا لازم کرنے والا ہے اس کو بھی جسے اس نے شروع کیا ہے اور اسے بھی شروع کرنے والا ہے جس کا صحیح ہونا اسی پر موقوف ہے، اور شفع اول کا صحیح ہونا شفع ثانی سے تعلق نہیں رکھتا ہے بخلاف دوسری رکعت کے، اسی اختلاف کے مطابق ظہر کی سنت کا بھی حکم ہے کیونکہ وہ بھی نفل ہے، اور کہا گیا ہے کہ احتیاطاً چار رکعت قضاء کرے گا کیونکہ یہ ایک نماز کے حکم میں ہے۔

## توضیح:- چار رکعت نفل شروع کر کے قعدہ اولیٰ کے کھڑے ہونے کے بعد اسے توڑ دینے کا حکم، چار رکعت نفل شروع کر کے شفع ثانی شروع کرنے سے پہلے اسے توڑ دینے کا حکم، قبل ظہر کی سنت کے احکام

**وان صلی اربعا و قرأ فی الاولیین وقعد ثم افسد الاخریین قضی رکعتین......الخ**

مطلب واضح ہے **هذا اذا** الخ مذکورہ حکم اس صورت میں ہوگا جبکہ دوسرے شفع کو شروع کرنے کے بعد توڑ دیا ہو، اور اگر دوسرے شفع کو شروع کرنے سے پہلے ہی توڑ دیا ہو تو دوسرے شفع کی قضا نہیں کرے گا۔ف۔ مثلاً دو رکعتوں کے بعد ہی بیٹھے ہوئے سلام پھیر دیا، یا گفتگو کر لی، کیونکہ تیسری رکعت کے لئے کھڑا ہونے سے ہی وہ رکعت شروع ہو جائے گی، **وعن ابی یوسف**ؒ لیکن امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ اس صورت میں بھی آخری دو رکعت کی قضاء کرے گا **اعتباراً** الخ شروع کرنے کو نذر پر قیاس کر کے۔ف۔ تو اس روایت کے مطابق ابو یوسف کے نزدیک چاروں رکعتوں کی قضاء کرے گا۔ الفتح۔ یعنی جب چار رکعت کی نیت کر کے نماز شروع کی تو گویا اس نے اپنے اوپر چاروں رکعتوں کی نذر مان لی، اور نذر میں ایسی صورت میں چاروں رکعتوں کی قضاء لازم آتی ہے اس لئے یہاں بھی چاروں کی قضاء کرے۔

**ولهما ان الشروع ملزما ما شرع فیه، وما لاصحة له الا به......الخ**

اور امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ وہ تو اس چیز کو بھی شروع کرنے والا ہے جسے شروع کر دیا ہے ساتھ ہی ایسی چیز کو بھی شروع کرنے والا ہے کہ یہ چیز اس کے بغیر صحیح نہ ہوتی ہو، مثلاً شروع کرنے سے پہلے تو وہ لازم آئی جسے اس نے شروع کیا ہے یعنی پہلی رکعت ساتھ ہی یہ رکعت چونکہ دوسری رکعت کے بغیر تنہا صحیح نہیں ہوتی ہے اس لئے دوسری کو بھی لازم کر لیا، پس

اس مسئلہ میں تو سب سے پہلے شفع اول کی پہلی رکعت کو اس نے شروع کیا ہے اور فوراً دوسری بھی لازم ہو گئی ساتھ ہی اس نمازی نے دونوں رکعتیں پوری بھی کر دیں لہذا دونوں رکعتیں یا پہلا شفع پورا ہو گیا وصحة الشفع الخ اور پہلے شفع کا صحیح ہونا دوسرے شفع کے صحیح ہونے پر موقوف نہیں ہوتا ہے۔ف۔ کہ دوسرا شفع بھی لازم ہو جائے، بخلاف الخ بخلاف دوسری رکعت کے۔ف۔ کہ پہلی رکعت کا صحیح ہونا دوسری رکعت کے صحیح ہونے پر موقوف ہے، اس طرح حاصل یہ ہوا کہ جب پہلا شفع دوسرے شفع کے بغیر صحیح ہو گیا تو اسے نذر پر قیاس نہیں کیا جا سکتا ہے، کیونکہ چار رکعت کی نذر کردہ نماز تو صرف شروع کرنے سے لازم نہیں ہوتی بلکہ نذر ماننے کی وجہ سے ابتداء ہی سے لازم ہو گئی کیونکہ چاروں ملی ہوئی ہیں، اس جگہ مناسب تقریر کی یہی صورت مناسب ہے، برخلاف عینی و عنایہ کے کہ انہوں نے جو کچھ کہا سہواً کہا ہے۔م۔

**وعلى هذا سنة الظهر، لانها نافلة و قيل يقضى اربعا احتياطا لانها بمنزلة صلوة واحد......الخ**

اسی اختلاف کے مطابق ظہر کی سنت کے بارے میں بھی اختلاف ہے کیونکہ وہ بھی نفل ہے۔ف۔ یعنی فرض سے پہلے اگر چار رکعت سنت کسی نے شروع کی پھر پہلے شفع کو پورا کر کے دوسرا شفع فاسد کر دیا یا دوسرا شروع ہی نہیں کیا تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وہ شخص چاروں رکعتیں پھر سے پڑھے گا، اور طرفین کے نزدیک پہلی صورت میں صرف دو رکعت کی قضاء کرے گا کیونکہ یہ پہلا شفع مکمل ہو چکا ہے، لیکن دوسری رکعت میں کچھ قضاء نہ ہو گی، اب یہ سوال ہے کہ وہ سنت جو باقی رہ گئی ہے اس کے لئے بعد میں صرف دو رکعت اور پڑھنے سے یعنی دو سلاموں سے سنت ادا ہو جائے گی یا از سر نو پوری چار رکعتیں پڑھنی ہوں گی تو جواب یہ ہے کہ ہاں بظاہر صرف دو ہی رکعتیں کافی ہو سکتی ہیں، یا از سر نو چار بھی پڑھی جا سکتی ہیں۔م۔

**و قيل يقضى اربعا احتياطا لانها بمنزلة صلوة واحد......الخ**

اور بعض مشائخ نے کہا ہے کہ ظہر کی سنت کے مسئلہ میں احتیاطاً چاروں کی قضاء کر لے۔ف۔ بالاتفاق لانہا کیونکہ ظہر سے پہلے سنت کی چاروں رکعتیں ایک نماز کے حکم میں ہیں۔ف۔ اس بناء پر نفل کی طرح سے اس کی دو رکعتیں علیحدہ نماز نہیں ہیں، اس لئے اس کی چاروں رکعتوں کی قضاء اسی طرح کی جائے، جس طرح چار رکعت نفل کی نذر مان کر نماز میں آخری دو رکعتیں فاسد کر دینے سے چاروں رکعتوں کی قضاء کرنی ہوتی ہے۔م۔ واضح ہو کہ نفل کی ہر دو رکعت مستقل نماز ہونے کی وجہ سے ظہر کی چار رکعتوں کی سنت دوسری نفلوں سے مخالف ہوتی ہیں اس بناء پر یہ چند مسائل بطور دلیل کے پیش کئے جاتے ہیں۔

اول یہ ہے کہ ظہر کی چار رکعت سنت کے پہلے قعدہ میں التحیات صرف عبدہ و رسولہ تک پڑھی جائے اور درود پڑھے بغیر تیسری رکعت کیلئے کھڑے ہو کر سبحانك اللهم نہیں پڑھی جائے۔

نمبر ۲۔ اگر پہلے قعدہ کی حالت میں نمازی کو اس کے مکان کے متصل پڑوسی کے مکان کی فروخت کئے جانے کی خبر دی گئی اور اس نے فوراً سلام پھیر کر یہ نہ کہا کہ میں حق شفعہ کی بناء پر اسے لینا چاہتا ہوں بلکہ وہ تیسری رکعت کے لئے کھڑا ہو گیا تو اس کا حق شفعہ باطل نہ ہو گا، اس کے برخلاف اگر چار رکعت نفل نماز کی ہو تو اس کا شفعہ باطل ہو جائے گا۔

نمبر ۳۔ اگر کسی عورت کو اس کے شوہر نے قعدہ کی حالت میں طلاق دینے کا اختیار دیا کہ اگر وہ چاہے تو خود کو طلاق دے دے، اور وہ سن کر بھی تیسری رکعت میں چلی گئی تو اس سنت کے مکمل کرنے تک اس کا اختیار باقی رہے گا اس کے برخلاف نفل ہونے کی صورت میں اختیار ختم ہو جائے گا۔

نمبر ۴۔ اگر شوہر نے اپنی بیوی سے خلوت صحیحہ نہیں کی اور تنہا مکان میں ظہر کی سنت پڑھنے لگا، اسی حالت میں اس کی نئی بیوی اس کے قعدہ اولی کی وقت اس کمرہ میں بند کر دی گئی اور شوہر نے اپنی نماز باقی رکھی اور تیسری رکعت پڑھنے لگا یہاں تک کہ نماز مکمل کر لی لیکن اس کے قعدہ اخیرہ ختم ہونے سے پہلے وہ عورت اٹھ کر باہر نکل گئی تو اس کی یہ تنہائی خلوت صحیح نہیں مانی جائے گی جیسا کہ ظہر کے فرض پڑھنے کی صورت میں اس واقعہ کے پیش آنے سے خلوت صحیح نہیں مانی جاتی ہے، چنانچہ اگر اسی وقت شوہر

اسے طلاق دیدی تو اپنے مہر کی وہ مستحق نہ ہوگی اس کے برعکس نفل کی نماز ہونے میں اگر یہ صورت پیش آجائے تو وہ پورے مہر کی حق دار ہوگی۔ فع۔ م۔

یہ چند مسائل اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ ظہر کی چار رکعت سنت سے دو رکعت پڑھ کر چھوڑ دینے کی صورت میں بعد کو پوری چاروں رکعتیں پڑھی جائیں، اور دو سلاموں سے صحیح نہیں مانی جائے، کیونکہ یہ چاروں رکعتیں ایک مستقل نماز ہیں اور نفل نمازوں سے اس سنت کا حکم جدا ہے، یہی قول اصح ہے، جیسا کہ النصاب سے المضمرات میں منقول ہے۔ البحر۔ اور اب عصر اور عشاء سے پہلے کی چار رکعت سنت اور عشاء کے بعد کی سنت کا حکم مثل نوافل کے ہے، یعنی ان میں سے جس شفع کو نمازی فاسد کرے گا صرف اسی کی قضاء لازم آئے گی۔ م۔

اب اس جگہ چار رکعت نفل پڑھنے میں قراءت کرنے یا نہ کرنے کے اعتبار سے کچھ احکام پیدا ہوتے ہیں جن کا مجموعہ سولہ صورتیں اس طرح نکل سکتی ہیں، (۱) چاروں رکعتوں میں قراءت کی تو بالاتفاق نماز جائز ہوگی (۲) چار میں سے کسی ایک رکعت میں بھی قراءت نہیں کی (۳) پہلے شفع میں قراءت ترک کی (۴) صرف دوسرے شفعہ میں ترک کی (۵) صرف پہلی رکعت میں (۶) صرف دوسری رکعت (۷) صرف تیسری رکعت میں (۸) صرف چوتھی رکعت میں (۹) پہلی تین رکعتوں میں (۱۰) پہلی دونوں اور چوتھی میں (۱۱) پہلی رکعت اور تیسری اور چوتھی میں (۱۲) دوسری تیسری اور چوتھی میں (۱۳) پہلی اور تیسری رکعتوں میں (۱۴) پہلی اور چوتھی رکعتوں میں (۱۵) دوسری اور تیسری رکعتوں میں (۱۶) دوسری اور چوتھی رکعتوں میں قراءت ترک کی، تو ان میں سے پہلی پہلی صورت میں تو بالاتفاق نماز صحیح ہوگی اور بقیہ پندرہ صورتیں وہ ہیں جن میں ترک قراءت ہوگی اور ان کے اندر ان کے صحیح اور فاسد ہونے کے بارے میں حنفی تو بالاتفاق نماز صحیح ہوگی اور بقیہ پندرہ صورتیں وہ ہیں جن میں ترک قراءت ہوگی اور ان کے اندر ان کے صحیح اور فاسد ہونے کے بارے میں حنفی تینوں اماموں کے درمیان اختلاف ہے جنہیں مصنفؒ نے آٹھ صورتوں میں ذکر فرمایا ہے۔ ع۔ تفصیل آگے آتی ہے۔

**وان صلی اربعا ولم یقرأ فیھن شیئا اعاد رکعتین وھذا عند ابی حنیفة و محمدؒ و عند ابی یوسف یقضی اربعا وھذہ المسألة علی ثمانیة اوجه والاصل فیھا ان عند محمد ترك القراءۃ فی الاولین او فی احدھما یوجب بطلان التحریمة لانھا تعقد للافعال و عند ابی یوسف ترك القرأۃ فی الشفع الاول لایوجب بطلان التحریمة وانما یوجب فساد الاداء لان القراءۃ رکن زائد الاتری ان للصلوۃ وجود ا بدونھاغیر انه لا صحة للاداء الابھا و فساد الاداء لایزید علی ترکه فلایبطل التحریمة وعند ابی حنیفة ترك القراءۃ فی الاولیین یوجب بطلان التحریمة و فی احدھما لایوجب لان کل شفع من التطوع صلوۃ علیحدۃ و فسادھا بترك القراءۃ فی رکعة واحدۃ مجتھد فیه فقضینا بالفساد فی حق وجوب القضاء و حکمنا ببقاء التحریمة فی حق لزوم الشفع الثانی احتیاطا اذا ثبت ھذا نقول اذا لم یقرأ فی الکل قضی رکعتین عندھما لان التحریمة قد بطلت بترك القراءۃ فی الشفع الاول عندھما فلم یصح الشروع فی الثانی و بقیت عند ابی یوسف فصح الشروع فی الشفع الثانی ثم اذا فسد الکل بترك القراءۃ فیه فعلیه قضاء الاربع عندہ.**

ترجمہ:۔ اگر کسی شخص نے چار رکعتیں نفل نماز اس طرح پڑھی کہ ان میں سے کسی ایک میں بھی قراءت نہیں کی تو وہ بعد میں صرف دو رکعتیں ادا کرے گا، یہ حکم امام ابو حنیفہؒ اور محمدؒ کا ہے، لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ایسا شخص چاروں رکعتوں کی قضاء کرے گا، اس مسئلہ کی آٹھ صورتیں نکل سکتی ہیں، ان مسائل کی اصل یہ ہے کہ امام محمدؒ کے نزدیک پہلی دونوں رکعتوں یا ان میں سے کسی ایک میں قراءت ترک ہونا اصل تحریمہ کو باطل کر دیتا ہے، کیونکہ تحریمہ باندھنے کا مقصد ہی افعال ادا کرنا ہے، اور (۲) امام ابو یوسفؒ کے نزدیک شفع اول میں ترک قراءت تحریمہ کے باطل ہونے کو لازم نہیں کرتا ہے کیونکہ قراءت ایک رکن

زائد ہے، کیا نہیں دیکھتے ہو کہ قراءت کے بغیر بھی نماز ہو سکتی ہے، سوائے اس کے کہ اس کے بغیر نماز صحیح نہیں ہوتی ہے، اور اداء کا فساد اس کے ترک سے زیادہ نہیں ہو سکتا ہے اس لئے تحریکہ کو باطل نہیں کرے گا اور (۳) امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک پہلی دو رکعتوں میں ترک قراءت تحریمہ کو لازمی طریقہ سے باطل کر دیتا ہے اور صرف کسی ایک رکعت میں ترک قراءت کرنا تحریمہ کے باطل ہونے کو لازم نہیں کرتا ہے، کیونکہ نفل کا ہر شفع ایک مستقل نماز ہے، اور صرف ایک رکعت میں ترک قراءت سے فاسد ہونے میں اجتہاد کو دخل ہے، اس لئے قضاء کے واجب ہونے کے بارے میں ہم نے فساد کا فیصلہ کیا ہے اور تحریمہ کے باقی رہنے کا ہم نے احتیاطاً حکم دیا ہے شفع دوم کے لازم ہونے کے حق میں، اب جبکہ یہ اصل واضح ہو گیا تو ہم یہ کہتے ہیں کہ جب نمازی نے کسی رکعت میں بھی قراءت نہیں کی تو طرفینؒ کے نزدیک صرف دو رکعتوں کی قضاء کرے گا، کیونکہ ان دونوں حضرات کے نزدیک شفع اول میں ترک قراءت ہوئی ہے، اس لئے دوسرے شفع کو شروع کرنا ہی صحیح نہیں ہوا، لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک تحریمہ باقی رہ گیا ہے اس بناء پر شفع ثانی شروع کرنا صحیح ہوا پھر ترک قراءت سے جب پوری رکعتیں فاسد ہو گئیں تو ان کے نزدیک چاروں رکعتوں کی قضا لازم آجائے گی۔

## توضیح:۔ نفل کی چار رکعتیں کسی نے شروع کیں مگر کسی میں قراءت نہیں کی تو کیا حکم ہوگا، مزید تفصیل

**وان صلی اربعا ولم یقرأ فیهن شیئا اعاد رکعتین وهذا عند ابی حنیفة و محمدؒ......الخ**

ترجمہ سے مطلب واضح ہے اس مسئلہ میں کسی نے چار رکعت نفل نماز کی نیت کی تو ان میں قراءت کرنے اور نہ کرنے کے اعتبار سے اس جگہ کل سولہ احتمالات نکل سکتے ہیں، جن میں سے ایک صورت میں بالاتفاق تینوں اکابر احناف کے نزدیک نماز صحیح ہو گی یعنی وہ صورت ہے جبکہ چاروں رکعتوں میں قراءت کر لی ہو، اور بقیہ پندرہ صورتوں میں ان ائمہ کے درمیان اختلاف ہے، ان میں یہ اختلاف ان کے اپنے اصول ہونے کی بناء پر ہوتا ہے، اسی بناء پر ان صورتوں کو مصنفؒ نے آٹھ صورتوں میں بیان کیا ہے، اس جگہ صرف پہلی صورت بیان کر کے اس میں اختلاف واضح کیا گیا ہے، اسی میں تینوں اکابر وائمہ احناف کے اصول مصنفؒ نے خود ہی تفصیل کے ساتھ بیان کئے ہیں، ان اصول کو ذہن میں رکھ کر تفصیل سمجھنے میں سہولت ہوتی ہے۔

**وهذة المسألة علی ثمانية اوجه والاصل فيها ان عند محمد ترك القراءة فی الاولين......الخ**

اس مسئلہ کی آٹھ صورتیں ہوتی ہیں، ف۔ اگرچہ پندرہ صورتیں نکلتی ہیں، مگر حکم کے اعتبار سے آٹھ صورتیں ہوتی ہیں، **والاصل فيها الخ** اس مسئلہ میں امام محمدؒ کی اصل یہ ہے کہ شفع اول کی دونوں رکعتوں یا صرف ایک رکعت میں بھی قراءت چھوڑ دینے سے اس شفعہ کا تحریمہ ہی باطل ہو جاتا ہے۔ ف۔ اور جب پہلے شفع کے افعال باطل ہو گئے تو ان کا تحریمہ ہی باطل ہو گیا۔ ف۔ اور دوسرے شفع کی بنیاد پہلے شفعہ کے صحیح ہونے پر موقوف ہوتی ہے تو پہلے شفع کے تحریمہ کے باطل ہوتے ہی دوسرے شفع کی بنیاد قائم نہ ہو سکی اور تیسری رکعت کے لئے نمازی کے کھڑے ہو جانے سے جو تحریمہ ہو جاتا ہے وہ نہ ہو سکا، لہٰذا اس شفع دوم کا کوئی اعتبار نہ ہوگا۔ م۔

**و عند ابی یوسف ترك القرأة فی الشفع الاول لایوجب بطلان التحريمة......الخ**

اور امام ابو یوسفؒ کی اصل یہ ہے کہ شفع میں ترک قراءت سے تحریمہ بالکل باطل نہیں ہوتا ہے بلکہ اس سے تو صرف ایک عمل خراب ہوتا ہے، کیونکہ قراءت اگرچہ ایک رکن ہے مگر رکن زائد ہے، کیونکہ قراءت کے بغیر بھی نماز ہو جاتی ہے۔ ف۔ جیسے گونگے کی نماز بغیر قراءت صحیح ہو جاتی ہے، اس سے معلوم ہوا کہ قراءت اسی شخص کے حق میں شرط ہے جو اس پر قادر ہو البتہ بغیر قراءت کے نماز کی ادائیگی صحیح نہیں ہوتی ہے۔ ف۔ اس شخص کے لئے جسے قراءت پر قدرت حاصل ہو۔

**و فساد الاداء لایزید علی ترکہ فلایبطل التحریمہ......الخ**

اور اداء کو ترک کر دینے سے اس اداء کا فاسد ہونا بڑھا ہوا نہیں ہوتا ہے۔ف۔ مثلاً نماز کی حالت میں کسی کو حدث ہو جائے تو اس سے نماز کی ادائیگی رک گئی مگر اس کا تحریمہ باطل نہیں ہوتا ہے، اسی بناء پر وضو کر لینے کے بعد اسی تحریمہ پر بناء کرنا یعنی صرف بقیہ نماز پڑھنی کافی ہے، ازسر نو پڑھنے کی ضرورت نہیں ہوتی ہے، پس اداء فاسد سے تحریمہ کیوں ٹوٹے گا۔ حاصل یہ نکلا کہ دوسرے شفع کی بنیاد بھی صحیح ہوگی اور چاروں رکعتوں کی قضاء لازم آئے گی۔

**وعند ابی حنیفة ترك القراءة فی الاولیین یوجب بطلان التحریمة و فی احدهما لایوجب......الخ**

امام اعظم کی بنیاد یہ ہے کہ شفع اول کی دونوں رکعتوں میں ترک قراءت سے تحریمہ باطل ہوگا لیکن صرف ایک رکعت میں ترک سے تحریمہ باطل نہ ہوگا کیونکہ نفل کی ہر دو رکعت ایک مستقل نماز ہے، اور یہ شفع اس وقت فاسد ہوگا جبکہ دونوں رکعتوں میں ترک قراءت ہو۔ف۔ دونوں رکعتوں میں چھوڑ دینے سے تو بالاتفاق تحریمہ باطل ہو جائے گا، اور ایک رکغت میں چھوڑ دینے سے فساد میں اختلاف ہو جاتا ہے کیونکہ یہ مسئلہ اجتہادی ہو گیا ہے۔ف۔ یعنی بعض علماء کے نزدیک فاسد نہیں ہوتی ہے۔

**فقضینا بالفساد فی حق و جوب القضاء و حکمنا ببقاء التحریمة فی حق لزوم......الخ**

چنانچہ احتیاطاً فساد کا ہم نے حکم لگایا تاکہ اس کی قضاء کرنی پڑے، اور تحریمہ کے باقی رہنے کا ہم نے حکم لگایا تاکہ اس کے بعد دوسرے شفع کی بنیاد اس پر صحیح ہو سکے۔ف۔ کیونکہ احتیاط کی صورت یہی ہے کہ قضاء واجب ہو اور دوسری احتیاط یہ ہے کہ تحریمہ باطل نہ ہو کہ دوسرا شفع لازم آجائے، اس جگہ اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ دونوں رکعتوں میں بھی ترک قراءت میں اختلاف پایا گیا ہے کیونکہ اس میں اجتہاد کیا گیا ہے، یہاں تک کہ بعض علماء کے نزدیک جائز ہے۔

جواب یہ ہے کہ یہ قول بالکل کمزور اور اضعف ہے اس لئے اس کا اعتبار نہیں کیا گیا ہے۔م۔ع۔اذا ثبت الخ جب تینوں ائمہ کرام کے اصول بیان کئے جاچکے تو ہم کہتے ہیں کہ مسئلہ مذکورہ میں کسی رکعت میں بھی قراءت نہیں کی تو امام ابو حنیفہؒ و امام محمدؒ کے نزدیک صرف دو رکعتوں کی قضاء لازم آئے گی کیونکہ پہلے شفع کی دونوں رکعتوں میں قراءت ترک کرنے سے ان دونوں حضرات کے نزدیک تحریمہ باطل ہو گیا اور دوسرے شفع کو شروع کرنا ہی صحیح نہیں ہوا۔ف۔ لہٰذا صرف پہلے شفع کی قضاء لازم آئے گی، و بقیت الخ اور امام ابو یوسفؒ کی اصل پر چونکہ تحریمہ باقی رہ گیا ہے لہٰذا دوسرے شفع کو شروع کرنا بھی صحیح ہو گیا، پھر جب اس نے دونوں شفعوں کو فاسد کیا اس طرح کہ اس نے دونوں میں قراءت ترک کر دی تو اس پر چاروں رکعتوں کی قضاء لازم آئے گی۔

شرح الوقایہ ج اسے یہ نقشہ نقل کیا گیا ہے، ذیل کے نقشہ میں قراءت کرنے اور نہ کرنے کی احتمالی سولہ صورتوں کو دکھایا گیا ہے۔ق سے قراءت اور ک سے ترک قراءت کی طرف اشارہ ہے۔

| | شفع اول | | شفع ثانی | |
|---|---|---|---|---|
| | رکعت اولی | ثانیہ | ثالثہ | رابعہ |
| ۱ | ق | ق | ق | ق |
| ۲ | ایضا | ایضا | ک | ایضا |
| ۳ | ایضا | ایضا | ق | ک |
| ۴ | ایضا | ایضا | ک | ق |
| ۵ | ایضا | ک | ق | ایضا |

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| ۶ | ک | ق | ایضا | ایضا |
| ۷ | ایضا | ک | ایضا | ایضا |
| ۸ | ایضا | ایضا | ک | ک |
| ۹ | ایضا | ایضا | ق | ایضا |
| ۱۰ | ایضا | ایضا | ک | ق |
| ۱۱ | ایضا | ق | ق | ک |
| ۱۲ | ایضا | ایضا | ک | ق |
| ۱۳ | ق | ک | ایضا | ایضا |
| ۱۴ | ایضا | ایضا | ق | ک |
| ۱۵ | ک | ق | ک | ایضا |
| ۱۶ | ق | ک | ایضا | ایضا |

**ولو قرأ فی الاولیین لا غیر فعلیه قضاء الاخریین بالاجماع لان التحریمة لم تبطل فصح الشروع فی الشفع الثانی ثم فساده بترك القراء ۃ لایوجب فساد الشفع الاول ولو قرأ فی الاخریین لا غیر فعلیه قضاء الاولیین بالاجماع لان عندهما لم یصح الشروع بالشفع الثانی وعند ابی یوسفؒ ان صح فقد اداهما ولو قرأ فی الاولیین واحدی الاخریین فعلیه قضاء الاخریین بالاجماع ولو قرأ فی الاخریین واحدی الاولیین فعلیه قضاء الاولیین بالاجماع، ولو قرأ فی احدی الاولیین واحدی الاخریین علی قول ابی یوسف قضاء الاربع وكذا عند ابی حنیفة لان التحریمة باقیة وعند محمد قضاء الاولیین لان التحریمة قد ارتفعت عنده وقد انكر ابویوسفؒ هذه الروایة عنه و قال رویت لك عن ابی حنیفة انه یلزمه قضاء ركعتین ومحمد لم یرجع عن روایة عنه.**

ترجمہ:- اور اگر صرف پہلی دو رکعتوں میں قراءت کی یعنی بقیہ میں نہیں کی تو بالاتفاق اس پر آخری دونوں رکعتوں کی قضاء لازم آئے گی، کیونکہ اس کا پہلا تحریمہ باطل نہیں ہوا اس لئے دوسرے شفع کو شروع کرنا صحیح ہوا لیکن ان میں قراءت نہ کرنے کی وجہ سے جو فساد لازم آیا ہے اس کی وجہ سے شفع کا فاسد ہونا لازم نہیں آیا ہے، اور اگر صرف شفع ثانی میں قراءت کی اور شفع اول میں نہیں کی تو اس پر بالاتفاق پہلی اور دوسری رکعتوں کی قضاء لازم آئے گی، کیونکہ طرفین کے نزدیک شفع ثانی کو شروع کرنا ہی صحیح نہیں ہوا، لیکن امام ابویوسف کے نزدیک اگرچہ اخیرین کا شروع کرنا صحیح ہوا تو ساتھ ہی ان دونوں کو اس نے ادا بھی کرلیا ہے۔

(۴) اور اگر پہلی دونوں رکعتوں کے ساتھ آخری دونوں میں سے کسی ایک رکعت میں بھی قراءت کی تو بالاتفاق اسے صرف آخری دونوں رکعتوں کی قضاء کرنی ہوگی، اور اگر آخری دونوں رکعتوں کے ساتھ پہلی دونوں میں سے بھی کسی ایک میں قراءت کی تو بالاتفاق اس پر صرف پہلی دونوں رکعتوں کی قضاء لازم ہوگی، اور اگر پہلی دونوں میں سے ایک اور آخری دونوں میں سے ہی ایک میں قراءت کی تو امام ابویوسفؒ کے نزدیک چاروں رکعتوں کی قضاء لازم آئے گی، اسی طرح امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بھی ہوگا، کیونکہ پہلا تحریمہ باقی رہ گیا ہے، اور امام محمدؒ کے نزدیک پہلی دونوں کی قضاء لازم آئے گی، کیونکہ ان کے نزدیک پہلی دونوں میں سے ایک رکعت میں ترک قراءت سے تحریمہ باطل ہوگیا لہذا صرف ان ہی دونوں کی قضاء لازم آئے گی اور آخری دونوں کی بنیاد بھی قائم نہیں ہوسکی تھی اس لئے ان کی قضاء لازم نہ آئے گی، البتہ امام ابویوسفؒ نے اس کی روایت کو امام ابوحنیفہؒ سے ہونے پر انکار کیا ہے، اور کہا ہے کہ میں نے تو تم کو ابوحنیفہؒ کی یہ روایت نقل کی ہے کہ اس پر دو رکعتوں کی قضاء لازم ہوگی،

اس کے باوجود امام محمدؒ نے امام ابو حنیفہؒ کی طرح روایت کرنے سے انکار نہیں کیا ہے۔

## توضیح:۔اول دونوں میں قراءت کی، آخر دونوں رکعتوں میں قراءت کی، اول شفعہ کے ساتھ آخری دونوں میں سے ایک میں قراءت کی، اول اور آخری شفع میں سے ایک ایک میں قراءت کی

**ولو قرأ في الاولیین لا غیر فعلیه قضاء الاخریین بالاجماع لان التحریمة لم تبطل......الخ**

مطلب واضح ہے۔ لان التحریمة الخ پہلا تحریمہ باطل نہ ہونے اور صحیح رہ جانے کی وجہ سے دوسرا شفع شروع کرنا صحیح ہو گیا۔ف۔ مگر اس شفع میں قراءت نہ کرکے اسے فاسد کردیا اور اس کی وجہ سے پہلا فاسد نہ ہو سکا اس لئے صرف اسی دوسرے کی قضاء کرنی ہو گی۔ف۔ اگر درمیانی قعدہ نہیں کیا ہو تو بالاجماع چار کی قضاء کرے، جیسا کہ مبسوط میں ہے۔ع۔ لان عندهما الخ اور اول شفع میں قرات نہیں کی اور صرف دوسرے شفعہ میں قراءت کی تو پہلے میں قراءت نہ ہونے کی وجہ سے وہ فاسد ہو گئی تو بالاتفاق صرف اولیین کی قضاء لازم ہو گی، کیونکہ ثانی شفعہ کو امام محمدؒ اور امام اعظمؒ کے نزدیک شروع کرنا ہی صحیح نہیں ہوا۔ف۔ اس لئے آخری شفعہ بیکار ہوا اور صرف پہلے شفع کو شروع کرنا صحیح ہوا اس لئے اس کی خرابی سے اسی کی قضاء لازم آئے گی۔م۔

**وعند ابی یوسفؒ ان صح فقد اداهما ولو قرأ فی الاولیین واحدی الاخریین......الخ**

اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اگرچہ دوسرے شفعہ کو شروع کرنا صحیح ہے تو اسے ادا بھی کرلیا۔ف۔ اس لئے اول شفع کی قضاء واجب ہوئی، یہ ترجمہ "ان صح" کا اس صورت میں ہے جب کہ وصلیہ ہو، جیسا کہ بعض حاشیوں میں ہے، اور عینیؒ نے اسے شرطیہ مانا ہے یعنی اگر آخری شفع ہوا تو اسے ادا کردیا اور اگر صحیح نہیں ہوا تو صرف اول کی قضاء لازم ہوئی، ولو قرأ فی الاولیین الخ اور اگر اول دونوں میں قراءت کی اور اخرین میں سے کسی ایک میں تو بالاجماع اس پر اخیرین کی قضاء لازم ہو گی۔ف۔ کیونکہ اخیرین کا شروع ہونا بالاجماع صحیح ہے، مگر فساد کی وجہ سے قضاء لازم ہوئی ہے ولو فی الاخریین الخ اور اگر برعکس آخری دونوں میں قراءت کی اور پہلی دونوں میں سے کسی ایک میں تو بالاجماع اس پر پہلی دونوں رکعتوں کی قضاء لازم آئیگی۔ف۔ لیکن تخریج میں فرق ہے اس طرح کہ شیخینؒ کے نزدیک تو آخری دونوں رکعتوں کو شروع کرنا صحیح ہو کر وہ ادا ہو گئیں اور پہلی دونوں فاسد ہوئیں اس لئے ان کی قضاء کرے، اور امام محمدؒ کے نزدیک پہلے دونوں رکعتوں میں ایک رکعت کی قراءت چھوڑ دینے سے اس کا تحریمہ باطل ہو گیا جس کی وجہ سے آخری دونوں رکعتیں صحیح نہیں ہوئیں اور بے کار ہو گئیں اب صرف دونوں رکعتوں کی قضاء واجب ہو گی۔

**ولو قرأ فی احدی الاولیین واحدی الاخریین علی قول ابی یوسف قضاء الاربع......الخ**

اور اگر پہلی دونوں میں سے ایک میں اور آخری دونوں میں سے ایک میں قراءت کی ف تو اس صورت میں اختلاف ہے، یعنی ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق چاروں رکعتوں کی قضاء کرنی ہو گی، اور یہی قول امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بھی احتیاطاً ہے، کیونکہ ان کے نزدیک تحریمہ باقی ہے۔ف۔ امام اعظمؒ کے نزدیک بھی کیونکہ پہلی دونوں رکعتوں میں سے ایک میں قراءت پائی گئی ہے، لیکن امام محمدؒ کے نزدیک صرف پہلی دونوں رکعتوں کی قضاء واجب ہو گی، کیونکہ امام محمدؒ کے نزدیک تحریمہ باطل ہو گیا ہے ف اس لئے دوسری دونوں رکعتوں کی بناء پر صحیح نہیں ہوئی معلوم ہونا چاہئے کہ امام محمدؒ نے امام اعظمؒ کے نزدیک چار رکعتوں کی قضاء کی جو روایت جامع صغیر میں بیان کی ہے وہ امام ابو یوسفؒ کے توسط سے بیان کی ہے۔ف۔ جب کہ امام محمدؒ نے جامع صغیر تصنیف کرکے ابو یوسفؒ کو سنائی تھی، تو انہوں نے چھ مسائل کے بارے میں فرمایا کہ یہ بھول گئے ہیں، ان میں سے ایک مسئلہ یہی ہے پھر یہ کہا کہ

**وقد انكر ابويوسفؒ هذه الرواية عنه و قال رويت لك عن ابى حنيفة انه يلزمه قضاء ركعتين......الخ**

میں نے تو تم کو امام ابو حنیفہؒ کے متعلق یہ بتایا تھا کہ اس شخص پر دو رکعتوں کی قضاء لازم ہو گی۔ف۔اس پر امام محمدؒ نے کہا ہے کہ جی نہیں مجھے یاد ہے، اور وہ خود بھول گئے ہیں۔ومحمد لم یرجع الخ اور آخر تک امام محمدؒ ابو یوسف سے اس روایت کرنے میں نہ پھرے کہ امام ابو حنیفہؒ نے چار رکعتوں کی قضاء کے لئے کہا ہے۔ف۔ مبسوط وغیرہ میں ہے کہ ہمارے مشائخ نے امام محمدؒ کی روایت پر ہی اعتبار کیا ہے، لیکن اس صورت میں یہ اعتراض ہوتا ہے کہ قاعدہ یہ ہے کہ راوی جب اپنی روایت سے انکار کرے تو اس کی روایت حجت باقی نہیں رہتی ہے، اور ہمارا مذہب بھی یہی ہے بخلاف امام محمدؒ وامام شافعیؒ کے جیسا کہ سرخسی اور بزدویؒ نے ذکر کیا ہے۔ع۔ف۔ن۔اس لئے بہتر جواب یہ ہو گا کہ چار کی روایت پر اعتماد کرنا اس روایت کرنے کی بناء پر نہیں ہے بلکہ امام ابو حنیفہؒ کی اصل سے یہی نتیجہ نکلتا ہے کہ چار رکعتیں ہی واجب ہوں گی، اس لئے امام محمدؒ کی روایت میں جو حکم مذکور ہوا ہے وہی قابل اعتماد ہے۔ف۔

**ولو قرأ فى احدى الاوليين لا غير، قضى اربعا عندهما، وعند محمدؒ قضى ركعتين، ولو قرأ فى احدى الاخريين لاغير، قضى اربعا عند ابى يوسف وعندهما ركعتين، قال وتفسير قوله عليه السلام: لايصلى بعد صلوة مثلها يعنى ركعتين بقراء ة وركعتين بغير قراء ة، فيكون بيان فرضية القراء ة فى ركعات النفل كلها.**

ترجمہ:۔اور اگر صرف پہلی دونوں رکعتوں میں سے کسی ایک رکعت میں قراءت کی اور کسی میں نہیں تو امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک چار رکعتوں کی قضاء کرے، اور امام محمدؒ کے نزدیک صرف دو رکعتوں کی قضاء کرے، اور اگر آخری دونوں میں سے کسی ایک رکعت میں قضاء کی اور کسی میں نہیں تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک چار رکعتوں کی قضاء کرے لیکن طرفین کے نزدیک صرف دو رکعتوں کی، اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے اس قول کی تفسیر کہ ایک نماز کے اسی جیسی دوسری نماز نہیں پڑھی جائے اس کا مطلب یہ ہے کہ دو رکعتیں قراءت کے ساتھ پھر دو رکعتیں بغیر قراءت کے تاکہ نماز نفل کی تمام رکعتوں میں قراءت کی فرضیت کا بیان ہو جائے۔

**توضیح:۔اگر کسی نے چار رکعت نفل میں سے صرف پہلی دو رکعتوں میں سے کسی ایک میں قراءت کی یا آخری دو رکعتوں میں نے کسی ایک میں تو کیا حکم ہو گا۔ نفل کی ہر رکعت میں قراءت کا فرض ہونا۔**

**ولو قرأ فى احدى الاوليين لا غير، قضى اربعا عندهما، وعند محمدؒ قضى ركعتين......الخ**

مطلب واضح ہے۔ف۔مذکورہ صورت کی دلیل یہ ہے کہ ابو یوسف کے نزدیک تو اصولی طور سے اور امام اعظمؒ کے نزدیک احتیاطاً چونکہ اس صورت میں تحریمہ باقی رہ جاتا ہے اس لئے چاروں رکعتوں کی قضاء کرے، لیکن امام محمدؒ کے نزدیک صرف دو رکعتوں کی قضاء کرے، اور دوسری صورت کا مطلب بھی واضح ہے ف لیکن اس کی دلیل یہ ہے کہ پہلی دونوں رکعتوں میں امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اگرچہ قراءت نہیں کی لیکن تحریمہ صحیح تھا اسی طرح اخیرین میں بھی صحیح رہ گیا اگرچہ مکمل قراءت نہیں ہوئی اس لئے چاروں رکعتوں کی قضاء کرے گا۔وعند هما الخ اور امام ابو حنیفہ وامام محمدؒ کے نزدیک صرف دو رکعتوں کی قضاء کرے ف کیونکہ پہلا شفع صحیح ہو مگر قراءت نہ ہونے کی وجہ سے تحریمہ باطل ہو گیا اس لئے صرف دو رکعتوں کی ہی قضاء کرے۔

**قال وتفسير قوله عليه السلام: لايصلى بعد صلوة مثلها يعنى ركعتين بقراء ة وركعتين......الخ**

امام محمدؒ نے جامع صغیر میں کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان لايصلى بعد صلوة مثلها کہ نماز پڑھ لینے کے بعد پھر اسی جیسی نماز نہیں پڑھی جائے کی تفسیر یہ ہے کہ دو رکعت قراءت کے ساتھ اور دو رکعتیں بغیر قراءت کے نہیں پڑھی جائے، ف، یہاں تک کہ چاروں رکعتیں فرض کی طرح ہو جائیں، بلکہ چاروں رکعتیں قراءت کے ساتھ پڑھے تاکہ فرض کے مثل نہ

و۔

**فيكون بيان فرضية القراء ة في ركعات النفل كلها......الخ**

لہٰذا یہ حدیث نفل کی تمام رکعتوں میں قراءت کے فرض ہونے کی دلیل ہو جائیگی۔ف۔ حاصل یہ ہوا کہ حدیث کے اس ٹکڑے لایصلی بعد صلوۃ مثلہانفل کی دونوں رکعتیں ایک مستقل نماز ہیں، اور نفل کے دونوں شفع ایک جیسے ہیں، یہ حدیث کے خلاف ثابت ہوا، اس کے علاوہ ظہر میں چار رکعت سنت کے بعد چار رکعتیں فرض ہیں، اور فجر کی نماز میں دو رکعت سنت کے بعد دو رکعتیں فرض ہیں، اور حالت سفر میں ظہر اور عشاء میں دو رکعتیں فرض کے بعد دو رکعتیں سنت ہیں، تو مذکورہ بالا حدیث کی تفسیر امام محمدؒ نے اس طرح کی ہے کہ اس سے مراد قراءت میں ایک جیسا ہونا ہے یعنی فرض کے مثل ویسی ہے اس کے بعد بھی چار رکعتیں کوئی نہ پڑھے کہ دو قراءت کے ساتھ ہوں اور دو بغیر قراءت کے ہوں کہ وہ فرض جیسی ہو جائیں اور چونکہ قراءت ضروری ہوتی ہے اس لئے سب میں قراءت کرے لہٰذا نفل کی تمام رکعتوں میں قراءت فرض ہوئی۔

اس جگہ بحث کے لئے دو باتیں ہیں (۱) مذکورہ حدیث کو ثابت کرنا، (۲) قراءت کی فرضیت کو ثابت کرنا۔ ابن الہمام اور عینیؒ نے لکھا ہے کہ یہ روایت رسول اللہ ﷺ سے ثابت نہیں ہوئی ہے بلکہ یہ تو حضرت عمرو ابن مسعودؓ کا قول ہے جیسا کہ ابن ابی شیبہؒ نے روایت کی ہے، اور طحاویؒ نے حضرت عمرؓ سے روایت کی ہے کہ ایک نماز کے بعد اس جیسی دوسری نماز پڑھنی مکروہ ہے، ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ امام محمدؒ ہم سے اس سے واقف تھے، اس لئے ہو سکتا ہے کہ انہیں کوئی ایسی حدیث پہونچ چکی ہے جس سے انہوں نے ایسا مطلب نکالا ہو، واللہ اعلم۔

یوں تو اس روایت کے ظاہری معنی بالاتفاق مراد نہیں ہے، کیونکہ فجر ظہر وعشاء میں نماز کے مثل نماز پڑھی جاتی ہے، اس لئے اس حدیث کو اس طرح محمول کیا جاتا ہے کہ دو رکعت قراءت سے اور دو رکعت بغیر قراءت کے نہ پڑھی جائے یا اس بات پر حدیث محمول ہے کہ پہلی جماعت کی طرح ایک وقت میں ایک ہی مسجد میں ایک ہی جگہ پر دوسری جماعت نہ ہو، جیسا کہ جامع فخر الاسلام میں ہے، یا اس بات پر محمول ہے کہ ایک مرتبہ جو فرض نماز ادا کرلی گئی ہو اس میں کچھ خرابی آجانے کے صرف خیال سے وہ دوبارہ پڑھی نہ جائے، جیسا کہ ذخیرہ میں ہے، چنانچہ سلمان بن یسارؒ نے روایت کی ہے کہ میں حضرت ابن عمرؓ کے پاس اس وقت آیا جب کہ لوگ نماز پڑھ رہے تھے، تو میں نے کہا ہے کہ آپ ان کے ساتھ نماز کیوں نہیں پڑھ لیتے ہیں فرمانے لگے کہ میں پڑھ چکا ہوں میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ **لاتصلوا صلوة في يوم مرتين** یعنی کسی نماز کو ایک دن میں دو مرتبے نہ پڑھو، ابو داؤد اور نسائی نے اس کی روایت کی ہے، اور اصل حدیث کو ابن خزیمہ اور ابن حبان نے اپنی اپنی صحیح میں روایت کیا ہے، یہ روایت اس بات پر محمول ہے کہ جب ایک بار جماعت سے نماز پڑھ لی ہو تو دوبارہ اسے فرض کی نیت سے نہ پڑھے، ورنہ ابن عمرؓ نے خود ایک مرتبہ ایک شخص کو جو تنہا نماز پڑھ کر اس وقت آیا تھا جب جماعت ہو رہی تھی فرمایا ہے کہ اس جماعت میں شریک ہو جاؤ، مالکؒ نے اس کی روایت کی ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں ہے کہ یہ حدیث صحیح میں بھی موجود ہے، پھر میرا یہ گمان بھی ہے کہ شاید امام محمدؒ نے اس جملہ کو حدیث اس اعتبار سے کہا ہو کہ حضرت عمرؓ وغیرہ کا یہ قول اپنی رائے سے نہیں ہو سکتا ہے اس لئے ضرور رسول اللہ ﷺ سے سنا ہوا ہے جیسا کہ غیر عقلی اور توقیفی امور کا حکم ہے، بہ شرطیکہ یہ بھی توقیفی ہو، اب دوسری بات قابل بحث یہ ہے کہ اول تو یہ حدیث مرفوع نہیں ہے، اور اگر ہو بھی تو یہ خبر واحد ہو گی جس سے نفل کی ہر رکعت میں قراءت کی فرضیت کس طرح ثابت ہو سکتی، کیونکہ اس کی اسناد تو قطعی نہیں ہے، اور قطعی بھی ہوتی تو بھی اس میں تو کئی معنوں کا احتمال ہے جیسا کہ ابن الہمامؒ نے ذکر کیا ہے، امام رازیؒ نے کہا ہے ﴿فَاقْرَءُ وْا مَاتَيَسَّرَ﴾ الآیہ، سے نفل نماز میں قرأت کی فرضیت ثابت ہوئی مگر مجمل طریقہ سے کہ یہ حکم تمام رکعتوں کے لئے ہے یا بعض کے لئے تو مذکور حدیث اس کے لئے بیان واقع ہو گئی۔

مگر میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ بات عجب ہے کیونکہ ابھی ذرا پہلے مصنفؒ نے اس بات کی تصریح کردی ہے کہ قراءت فرض کی ایک رکعت میں صریح النص سے اور دوسری میں دلالت النص سے فرض کی گئی ہے، اگر آیت مجمل ہوتی تو شافعیؒ نے جو حدیث بیان کی ہے وہ اس کے لئے بیان ہو جاتی اور تمام رکعتوں میں قراءت فرض ہو جاتی، اور عینیؒ نے کہا ہے کہ فاتحہ سورہ کے ساتھ فرض ہو جاتی، اس کے علاوہ یہ حدیث مرفوع نہیں ہے، میں یہ کہتا ہوں کہ مصنفؒ کے لفظ بیان فرضیت الخ سے انزاریؒ وغیرہ کو یہ شبہہ ہو گیا ہے کہ یہ مجمل آیت کے لئے بیان ہے۔ واللہ اعلم۔

**ويصلي النافلة قاعدا مع القدرة على القيام، لقوله عليه السلام: صلوة القاعد على النصف من صلوة القائم، ولان الصلوة خير موضوع، وربما يشق عليه القيام، فيجوز له تركه كيلا ينقطع عنه، واختلفوا في كيفية القعود، والمختار ان يقعد كما يقعد في حالة التشهد، لانه عهد مشروعا في الصلوة.**

ترجمہ:- اور نفل نماز کو کھڑے ہونے کی قدرت ہونے کے باوجود بیٹھ کر بھی انسان پڑھ سکتا ہے، رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ کھڑے ہو کر پڑھنے والے کے مقابلہ میں بیٹھ کر پڑھنے والے کی نماز آدھی ہے، اور اس وجہ سے بھی کہ نماز ایک مہیا کی ہوئی نیکی ہے، اور کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ کھڑے ہو کر پڑھنے والوں کو تکلیف زیادہ ہوتی ہے اس لئے ایسے شخص کو ترک قیام جائز ہو گیا تاکہ یہ نمازی اس کار خیر کو بالکل نہ چھوڑ دے، پھر فقہاء نے اس کے بیٹھنے کی کیفیت میں اختلاف کیا ہے لیکن قول مختار یہ ہے کہ ویسا ہی بیٹھے جیسا کہ تشہد کی حالت میں نمازی بیٹھتا ہے، کیونکہ نماز میں بیٹھنے کا یہی طریقہ معلوم ہے۔

## توضیح:- نفل نماز بیٹھ کر۔ حدیث سے دلیل بیٹھنے کی کیا کیفیت ہونی چاہئے

**ويصلي النافلة قاعدا مع القدرة على القيام، لقوله عليه السلام: صلاة القاعد على النصف......الخ**

نفل نماز کو کھڑے ہونے کی قدرت کے باوجود بیٹھ کر پڑھنا جائز ہے، ف قول اصح کے مطابق اس میں کچھ کراہت بھی نہیں ہے، جیسا کہ ابن الملک کی شرح المجمع میں ہے، لیکن ثواب آدھا ہو گا۔ الدر۔ **لقوله عليه السلام الخ** کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ کھڑے ہونے والے کی نماز کے مقابلہ میں بیٹھنے والے کی نماز آدھی ہے، ف، صحیح بخاری اور سنن اربعہ میں حضرت عمران بن حصینؓ سے جن کو کہ خونی بواسیر کی بیماری تھی روایت ہے کہ میں نے بیٹھ کر پڑھنے والے کی نماز کے بارے میں رسول اللہ ﷺ سے پوچھا تو فرمایا کہ جس نے کھڑے ہو کر نماز پڑھی اس نے بہتر کیا، اور جس نے بیٹھ کر پڑھی اس کے لئے آدھا ثواب ہو گا، اور جس نے لیٹ کر نماز پڑھی اسے بیٹھ کر پڑھنے والے کے ثواب کا آدھا ملے گا، نوویؒ نے فرمایا ہے کہ ہمارے علماء نے اس روایت کو نوافل پر محمول کیا ہے، لیکن بلا عذر فرض نمازوں میں بیٹھنا جائز نہیں ہے، ہاں عذر ہونے کی صورت میں جائز ہے پھر عذر کی صورت میں ثواب کی کچھ کمی بھی نہ ہو گی، اس قول پر اجماع ہے جیسا کہ شارحین نے ذکر کیا ہے۔ مع۔

ابن ابی شیبہ نے مسیب بن رافعؒ سے روایت کی ہے کہ کھڑے ہونے والے کا ثواب بیٹھنے والے کے لئے آدھا ہے، مگر مجبوری کی صورت میں، اور حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ رات میں نماز دیر تک کھڑے اور دیر تک بیٹھے ہوئے پڑھتے تھے، سوائے بخاری کے محدثین کی ایک جماعت نے اس کی روایت کی ہے۔ مع۔ اگر کسی عذر کی وجہ سے فرض نماز بیٹھ کر پڑھی جائے تو ثواب کم نہ ہونے پر بخاری کی کتاب الجہاد سے استدلال کیا ہے، اس میں اس بات کی تصریح ہے کہ بندہ جب بیمار یا مسافر ہو تو اس مجبوری کی حالت میں اپنے عام حالات میں یا تندرستی اور اقامت میں جو اعمال خیر کرتا تھا، ان سب کا اسے ثواب ملتا رہے گا۔ ف۔

میں کہتا ہوں کہ ظاہر حدیث تو یہ ہے کہ جس قدر اعمال کرتا تھا جنہیں اب نہیں کر سکتا ہے ان سب کا ثواب لکھا جائے گا اس سے یہ بات لازم آتی ہے کہ فرض کا ثواب بھی پورا ہی ملے گا۔ م۔ پھر رسول اللہ ﷺ اس سے مستثنیٰ ہیں کیونکہ صحیح مسلم میں

عبداللہ بن عمرؓ سے حدیث منقول ہے کہ آپ بیٹھ کر پڑھتے تھے تو فرمایا کہ اس سے کسی کے مثل نہیں ہوں، پھر یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ عینیؒ نے حدیث میں اشکال کی طرف اشارہ کیا ہے، اور ابن الہمامؒ نے تصریح کی ہے کہ حدیث میں تو لیٹے ہوئے کی نماز کا ثواب بیٹھے ہوئے کا نصف مذکور ہے، اور میں نہیں جانتا کہ لیٹنے والے کی نماز فرض کے سوا اور کوئی بھی جائز ہو وہ بھی مدد کی صورت میں، پھر جس حدیث سے فرض میں ثواب کے کم نہ ہونے پر مجبوری کی حالت میں جائز کہا گیا ہے اسی حدیث کو نفل پر محمول کرنے میں اعتراض ہے، اور یہ اس صورت میں ختم ہوگا جب کہ نفل کو بھی لیٹ کر پڑھنا جائز مان لیا جائے مگر مجھے تو اپنی فقہ کی کتابوں میں اس کا جائز ہونا معلوم نہیں ہو سکا ہے، پھر فرض میں ثواب کم نہ ہونے پر جس حدیث سے استدلال کیا ہے وہ بھی مشکل ہے، کیونکہ یہ بات تو ممکن ہے کہ فرض کو بیٹھ کر پڑھنے کا حساب آدھا ہو پھر وہ اللہ کے فضل کی وجہ سے پورا لکھ دیا جائے۔ الفتح۔

بلکہ جتنے اعمال فرض وغیرہ کی مجبوریوں کی وجہ سے اب نہیں کر سکتا ہے جنہیں وہ تندرستی کی حالت میں کرتا تھا اور معمول تھا ان کا بھی اجر اب بغیر عمل کے محض اللہ کے فضل سے لکھا جاتا ہے، اس دعوی پر مسند احمد وغیرہ کی حدیثیں دلیل ہیں جن کو میں مترجم نے اپنی تفسیر کے اٹھارہویں پارہ میں تفصیل سے لکھا ہے، اس لئے مذکورہ مسئلہ کے حل کرنے کے لئے بہترین دلیل حضرت ام المومنین عائشہؓ کی وہ حدیث ہے جو اوپر گزر گئی ہے، م۔

**ولان الصلوة خير موضوع، وربما يشق عليه القيام، فيجوز له تركه كيلا ينقطع عنه......الخ**

اور نفل کو بیٹھ کر پڑھنے کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ یہ خیر موضوع ہے (مہیا کی ہوئی نیکی، کار خیر) ف، یعنی بندہ کے لئے یہ نیکی مہیا کر دی گئی ہے، کہ ہر وقت اسے حاصل کر سکے، جیسا کہ حضرت ابوذرؓ نے رسول اللہ ﷺ سے روایت کی ہے کہ الصلوة خير موضوع فمن شاء استقبل ومن شاء استكثر۔ یعنی نماز خیر موضوع ہے یعنی مہیا رکھی ہوئی ہے اس لئے جس کا جی چاہے کم لے اور جس کا جی چاہے زیادہ لے، اس کی روایت احمد، بزار، ابن حبان اور طبرانی نے کی ہے یعنی کمی اور زیادتی آدمی کی اپنی ہمت اور اختیار پر ہے، الحاصل جب نفل ایک خیر ہے جو بندہ کے لئے خاص مہیا کی گئی ہے تو اسے بیٹھ کر پڑھنا بھی جائز ہوگا۔ وربما يشق عليه الخ ، اور اکثر بندہ کو کھڑے ہو کر نماز پڑھنے میں سخت تکلیف ہوتی ہے تو اس کی آسانی کے لئے اس بات کی اجازت دے دی گئی کہ وہ بیٹھ کر بھی پڑھ لے تاکہ اس پہ نیکی ختم نہ ہو جائے۔

**واختلفوا في كيفية القعود، والمختار ان يقعد كما يقعد في حالة التشهد لانه عهد مشروعا......الخ**

اور علماء نے نفل کی بیٹھک کی کیفیت کے بارے میں اختلاف کیا ہے، ف، کہ چار زانو ہو کر بیٹھنا اس میں افضل ہے یا کوئی دوسری صورت افضل ہے. والمختار الخ اور قول مختار یہ ہے کہ اس میں بھی ویسے ہی بیٹھنا چاہئے جیسے عموماً تشہد کی حالت میں بیٹھا جاتا ہے، ف، فقیہ ابواللیث شمس الائمہ سرخسیؒ کا قول مختار یہی ہے، ع، اسی پر فتوی ہے۔ د۔ لانه عهد الخ کیونکہ نماز میں بیٹھنے کا یہی طریقہ ثابت ہے، ف، اور مختصر الکرخی میں امام ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ جیسے چاہے پڑھے، امام محمدؒ کا اور علماء سلف کا بھی یہی قول ہے۔ ع۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ اولی یہی ہے کہ اسی پر فتوی دیا جائے، کیونکہ التحیات کے لئے بیٹھنے میں بھی اکثر دیر تک بیٹھنے کی وجہ سے تکلیف ہوتی ہے، سمجھ لیں، م، اگر نفل بیٹھ کر شروع کر کے پھر کھڑے ہو کر کوئی پڑھنا چاہے تو بالاتفاق بلا کراہت جائز ہے، المحیط۔ ف۔ ھ۔

**وان افتتحها قائما، ثم قعد من غير عذر، جاز عند ابي حنيفةؒ، وهذا استحسان، وعندهما لايجزيه، وهو قياس، لان الشروع معتبر بالنذر له انه لم يباشر القيام فيما بقي، ولما باشر صحة بدونه، بخلاف النذر، لانه التزمه نصا، حتى لو لم ينص على القيام، لا يلزمه القيام عند بعض المشائخؒ، ومن كان خارج المصر، تنفل على**

**دابته الی ایّ جهة توجهت، یؤمی ایماء، لحدیث ابن عمرؓ قال رأیت رسول اللهﷺ یصلی علی حمار وهو متوجه الی خیبر یؤمی ایماء، ولان النوافل غیر مختصة بوقت، فلو الزمناه النزول والاستقبال تنقطع عنه النافلة او ینقطع هو عن القافلة.**

ترجمہ :-اگر کسی نے نفل نماز کھڑے ہو کر شروع کی پھر بغیر عذر بیٹھ کر پڑھنے لگا تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک نماز جائز ہو گی، اور یہ بطور استحسان ہو گا، لیکن صاحبینؒ کے نزدیک جائز نہ ہو گی، یہی قیاس ہے کیونکہ شروع کرنے کو نذر پر قیاس کیا گیا ہے، اور امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ کھڑے ہونے کے بعد جو نماز باقی رہ گئی ہے اسے ابھی تک نمازی نے شروع نہیں کی اور کھڑا نہیں ہو ہے اور جس میں وہ کھڑا ہو چکا ہے وہ بھی کھڑے ہوئے بغیر صحیح ہو جاتی بخلاف نذر کی ہوئی نماز کے کیونکہ اس نے کھڑے ہونے کو اپنے اوپر صراحۃً واجب کیا ہے یہاں تک کہ اگر اس نے نذر کے وقت کھڑے ہو کر پڑھنے کی نذر نہ کی ہوتی تو بعض مشائخ کے نزدیک اس پر کھڑا ہونا واجب نہ ہوتا اور وہ شخص جو شہر سے باہر ہو وہ اپنے جانور پر بیٹھ کر اسی رخ نفل نماز پڑھ سکتا ہے جس رخ پر جانور جا رہا ہو اور اشارہ سے نماز پڑھے حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے روایت کی ہوئی حدیث کی وجہ سے کہ میں نے رسول اللہﷺ کو گدھے پر سوار ہو کر نماز پڑھتے ہوئے اس حال میں دیکھا ہے کہ آپ شہر کی طرف تشریف لے جا رہے تھے اور اشارہ سے نماز پڑھ رہے تھے، اور اس وجہ سے بھی کہ نفل نمازیں کسی بھی وقت کے ساتھ مخصوص نہیں ہوتی ہیں، اب اگر ہم اس پر سواری سے اتر کر اور قبلہ کی طرف رخ کر کے نماز پڑھنے کو لازم کر دیں تو اس میں نفل نماز چھوٹ جائے یا وہ خود قافلہ سے بچھڑ جائے۔

## توضیح :- نفل نماز کھڑے ہو کر شروع کرنے کے بعد بیٹھ کر پڑھنے کا حکم

## سواری پر نفل نماز پڑھنے کا حکم اور حدیث سے دلیل

**وان افتتحها قائما، ثم قعد من غیر عذر، جاز عند ابی حنیفةؒ، وهذا استحسان......الخ**

ترجمہ سے مطلب واضح ہے وعندهما الخ اور صاحبینؒ کے نزدیک نفل نماز کا کچھ حصہ کھڑے ہو کر پڑھنے کے بعد بقیہ حصہ کو بیٹھ کر پڑھنا جائز نہیں ہے، اور یہی قیاس کا تقاضا بھی ہے، کیونکہ اس نماز کے شروع کرنے کو نذر کے ساتھ قیاس کیا گیا ہے، ف جیسے کہ نذر مان لینے سے نفل نماز ذمہ میں لازم ہو جاتی ہے اسی طرح نفل نماز بھی شروع کرنے سے لازم ہو جاتی ہے اس لئے جس طرح کھڑے ہو کر نفل پڑھنے کی نذر کرنے سے اسے بیٹھ کر پڑھنے سے ادا نہ ہو گی، اسی طرح نفل کو بھی ایک مرتبہ کچھ کھڑے ہو کر بقیہ حصہ کو بیٹھ کر پڑھنے سے وہ ادا نہ ہو گی۔ مع۔

**له انه لم یباشر القیام فیما بقی، ولما باشر صحة بدونه، بخلاف النذر، لانه التزمه نصا......الخ**

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل استحسان یہ ہے کہ اس نفل کو پڑھنے والا باقی نماز میں کھڑا نہیں ہوا ہے، اور جتنے حصہ وہ کھڑا بھی ہوا ہے وہ بھی تو بغیر کھڑے ہوئے یعنی بیٹھ کر پڑھنی صحیح ہے، اس کے بعد وہ باقی نماز نفل میں کھڑا نہیں ہوا جو کہ اول کے لئے بھی ضروری نہ تھی، لہٰذا اس کے حق میں کھڑا ہونا اور بیٹھ کر پڑھنا دونوں برابر ہیں۔ بخلاف النذر الخ بخلاف نذر نماز کے کہ اس نے اس نماز کو اپنے اوپر کھڑے ہو کر پڑھنے کو صراحۃً لازم کیا ہے، ف، حاصل بحث یہ ہوا کہ نذر ماننے والے نے نماز شروع کرنے سے پہلے ارکان نماز کو اپنے اوپر لازم کیا ہے، اس طرح اس نے اپنے اوپر ان میں سے ایک رکن قیام کو بھی اپنے اوپر لازم کر لیا ہے، بشرطیکہ اس نے یوں نیت کی ہو کہ اللہ کے واسطے مجھ پر چار رکعت نفل نماز کھڑے ہو کر پڑھنی واجب ہے، اس طرح اس نے اپنے اوپر قیام کو صریحا واجب کیا ہے۔

**حتی لو لم ینص علی القیام، لا یلزمه القیام عند بعض المشائخؒ ......الخ**

یہاں تک کہ اگر اس نے کھڑے ہو کر پڑھنے کی تصریح نہ کی ہو تو بعض مشائخ کے نزدیک اس پر کھڑے ہو کر پڑھنی لازم

ہو گی۔ف۔ان بعض مشائخ سے مراد فخر الاسلام بزدویؒ اور ان کے موافقین ہیں، اس لئے کہ شرح جامع صغیر میں کہا کہ اگر مطلقاً نذر مانی اور کہا کہ اللہ تعالی کے مجھ پر چار رکعت نفل نماز واجب ہے تو اس پر اسے کھڑے ہو کر پڑھنا لازم نہ ہوگا اور یہی صحیح ہے ۔مع۔ذرا یہ خیال نہیں کرتے کہ اگر کھڑا ہونا از خود لازم ہوتا تو اس کی تصریح لغو ہو جاتی۔

میں کہتا ہوں کہ اگر نفل نماز بیٹھ کر پڑھنے سے آدھا ثواب ملتا ہو، تو اس کے پورے کی طرف کس طرح حکم لگایا جائیگا جس کی صورت یہ ہو گی کھڑے ہو کر پڑھی جائے، تو اس کا کمال قیام سے ہوا۔م۔اگر کسی نے تھک کر چھڑی یا دیوار پر ٹیک لگائی ہو تو نماز جائز ہو گی۔ھ۔مگر صاحبینؒ کے نزدیک مکروہ ہے۔ع۔

اگر کسی نے یہ نذر مانی ہو کہ میں سوار ہو کر نفل پڑھوں گا تو اصل میں لکھا ہیکہ جائز نہیں ہے کرخیؒ نے لکھا ہے کہ جائز ہے، اور اگر بے وضوء یا بغیر قراءت کے پڑھنے کی نذر مانی ہو تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک نماز تو لازم ہو جائیگی اور یہ قید لغو قرار دی جائیگی، اگر مکروہ اوقات میں نفل نماز شروع کی ہو تو نماز توڑدے اور بعد میں اس کی قضاء کرے، اور اگر بعد میں بھی مکروہ وقت میں ہی نماز قضاء کی تو اس کے ذمہ سے نماز واجب ساقط ہو جائیگی۔مع۔

**ومن كان خارج المصر، تنفل على دابته الى اى جهة توجهت، يؤمى ايماء......الخ**

اور اگر کوئی شخص شہر سے باہر ہو اور اپنے سواری کے جانور پر نفل نماز پڑھے تو جانور کا رخ جدھر ہو اسی طرح رخ کر کے اپنی نفل اشارہ سے ادا کرے،ف اور رکوع میں سجدہ کی نسبت سے کم جھکے۔ لحديث ابن عمرؓ ابن عمرؓ کی حدیث کی دلیل کی وجہ سے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو دیکھا ہے کہ گدھے پر سوار ہو کر خیبر کی طرف منہ کئے ہوئے اشارہ کے ساتھ نماز پڑھتے جارہے تھے، مسلم، ابوداؤد اور نسائی نے اس کی روایت کی ہے، دار قطنی وغیرہ نے کہا ہے کہ اس روایت میں حمار کا لفظ ہونا راوی عمرو بن یحییٰ المازنی کی غلطی ہے، کیونکہ مشہور روایتوں میں لفظ راحلہ، (سواری) یا بعیر (اونٹ) کے ساتھ ہے، یعنی اپنی سواری پر یا اونٹ پر تھے۔

اس باب میں کئی صحابہ کرام سے احادیث منقول ہیں، چنانچہ حضرت جابرؓ کی حدیث میں ہے کہ اپنی ضرورت سے رسول اللہ ﷺ کے پاس آیا تو میں نے دیکھا کہ آپ اپنی سواری پر مشرق کی طرف منہ کر کے نماز ادا فرمارہے تھے رکوع میں جتنا جھکتے سجدہ میں اس سے بہت کم جھکتے تھے، ترمذیؒ نے اس کی روایت کی ہے اور یہ بھی کہا ہے کہ اس کی سند حسن صحیح ہے، اور ابوداؤد نے بھی روایت کی ہے، اور حضرت جابرؓ نے فرمایا ہے کہ آپ اپنی سواری پر ہر طرف پڑھتے تھے اور رکوع سے زیادہ سجدہ میں جھکتے، اس کی روایت ابن حبان نے کی ہے، اور بخاری کی روایت میں اتنا اور زیادہ ہے کہ پھر آپ جب فرض نماز پڑھنا چاہتے تو اس سے اتر کر قبلہ کی طرف منہ کر کے پڑھتے، حدیث عمرو بن ربیعہ میں یہ معنی صحیحین کی روایت سے تصریحاً منقول ہے۔

**ولان النوافل غير مختصة بوقت، فلو الزمناه النزول والاستقبال تنقطع عنه النافلة......الخ**

اور نفل نماز پڑھنے کا جواز سواری کے جانور پر اس وجہ سے جائز ہے کہ نفل نمازیں کسی وقت کے ساتھ مخصوص نہیں ہیں۔فلو الزمناه الخ اگر ہم نمازی پر سواری سے اترنے اور قبلہ کی طرف رخ کر کے پڑھنے کو لازم کر دیں تو نمازی نفل نمازیں نہیں پڑھ سکے گا، اس طرح وہ شخص نوافل کی خیر موضوع سے محروم ہو جائیگا، یا وہ خود قافلہ سے بچھڑ جائے گا،ف کہ اگر اتر کر قبلہ رخ ادا کرتا رہے۔

**اما الفرائض مختصة بوقت والسنن الرواتب نوافل، وعن ابى حنيفةؒ انه ينزل لسنة الفجر، لانها آكد من سائرها، والتقييد بخارج المصر ينفي اشتراط السفر والجواز فى المصر.**

ترجمہ:-اور فرائض تو وقت کے ساتھ مخصوص ہوتے ہیں، اور سنن راتبہ بھی نفل ہیں، اور ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ فجر کی سنت کے لئے سواری سے اتر کر پڑھے، کیونکہ یہ سنت دوسری تمام سنتوں سے زیادہ موکدہ اور اہم ہے، اس میں شہر سے باہر

ہونے کی قید حالت سفر میں ہونے کی نفی کرتی ہے اور شہر میں بھی جائز ہونے کو بتاتی ہے۔

## توضیح:- فرض اور سنت موکدہ کو سواری پر ادا کرنے کا حکم، مجبوریاں، چند ضروری مسائل

**اما الفرائض مختصة بوقت والسنن الرواتب نوافل، وعن ابی حنیفةؒ انه ینزل لسنة الفجر......الخ**

لیکن فرض نمازیں تو وہ خاص وقتوں کے ساتھ مخصوص ہیں۔ف۔اس لئے مجبوری نہ ہونے کی صورت میں وقت کے اندر استقبال قبلہ کے لازم ہونے میں کوئی حرج اور تکلیف نہیں ہے، اور اتر کر یا قبلہ کی طرف منہ کر کے پڑھنے میں نقصان ہو تو فرائض بھی سواری پر جائز ہیں، جیسا کہ خلاصہ میں ہے کہ سواری کے جانور پر بھی عذر کی حالت میں فرائض جائز ہیں، ایسی صورت میں سواری کو قبلہ رخ کھڑا کرے اور اگر ممکن نہ ہو تو جدھر بھی ہو سکے یہاں تک کہ قبلہ کی طرف پیٹھ کر کے پڑھے، کیونکہ موجودہ صورت میں وہی سمت اس کا قبلہ ہے اس آیت پاک کی بناء پر ﴿وَلِلّٰهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَاَيْنَمَا تُوَلُّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ﴾ الآیہ، مجبوریاں یہ ہو سکتی ہیں مینہ اور کیچڑ ایسی کہ سجدہ میں منہ دھنس جائے، چور، ڈاکو، بیماری، عورت، بوڑھا ہونا، خواہ ساتھ میں کوئی مددگار ہو یا نہ ہو اور درندہ اور سانپ کا خوف۔الخلاصہ۔

پھر ایک مرتبہ ایسی نماز پڑھ لینے کے بعد اسے دوبارہ پڑھنا ضروری نہیں ہے، المحیط، یہ حکم اس صورت میں ہوگا کہ جانور خود سے چل رہا ہو، لیکن اگر اسے چلانا پڑے پھر اگر اس میں عمل کثیر ہو تو بھی جائز نہ ہوگی، اور اگر عمل قلیل ہو تو جائز ہوگی، اگر محمل کے ایک کنارہ میں نماز پڑھی اور وہ خود اتر سکتا تھا تو نماز جائز نہ ہوگی جب کہ سواری ٹھہری ہوئی ہو، یعنی اونٹ کھڑا ہو یا بیٹھا ہو، اور اگر محمل کے نیچے لکڑیاں لگا کر اسے زمین پر ٹیک دیا جائے تو وہ تخت کے درجہ میں ہو جائیگی، اور نماز جائز ہو جائیگی، المحیط، ف، ت۔

اگر ایک محمل میں دو مرد ہوں اور نفل نماز شروع کر دی ہو اس طریقہ سے کسی ایک دوسرے کی اقتداء کر لی ہو تو جائز ہوگی، اور اگر اس کی ایک جانب میں ایک مرد ہو اور دوسری میں کوئی دوسرا ہو اور دونوں حصے ایک دوسرے سے منبدھے ہوئے ہو تو بھی جائز ہوگی ورنہ جائز نہ ہوگی، اور یہ بھی کہا گیا کہ اگر دونوں ایک اونٹ پر ہوں تو بہر حال جائز ہوں گی۔ع۔ لیکن فرض نماز میں یہ صورتیں جائز نہ ہوں گی، البتہ عذر کی صورت میں جائز ہوگی، ت، م۔

اور اگر بیل گاڑی ہو یا اس جیسی کوئی دوسری سواری ہو تو اگر اس کا کوئی کنارہ جانور پر ہو تو وہ سواری خواہ کھڑی ہو یا چل رہی ہو بہر حال ایسی سواری پر نماز کے حکم میں ہے اس لئے فرض بھی اس پر مجبوری کی صورت میں جائز ہوگی، اور اگر گاڑی کا کنارہ جانور پر نہ ہو تو وہ مثل تخت کے ہے اس لئے اس کے کھڑی ہونے کی صورت میں اس پر فرض بھی جائز ہوگی۔ف۔ع۔ت۔اور فرض نمازوں کے حکم میں واجب نمازیں مثلاً نذر، نفل کی قضاء، امام اعظم کے نزدیک وتر اور وہ سجدہ تلاوت جو زمین پر واجب ہوا ہو اور نماز جنازہ بھی ہیں۔ع ت، اور نفل نماز تو محمل اور گاڑی پر بہر حال جائز ہے۔ت۔ خواہ عذر ہو یا نہ ہو، اور کھڑی ہو یا چل رہی ہو۔م۔ مگر جماعت اسی صورت میں جائز ہوگی جب کہ ایک ہی محمل پر سب ہوں۔د۔

**والسنن الرواتب نوافل، وعن ابی حنیفةؒ انه ینزل لسنة الفجر، لانها آكد من سائرها......الخ**

اور موکدہ سنتیں بھی نفل ہی کے حکم میں ہیں، ف لہٰذا وہ بھی نفل کے طور پر سواری پر جائز ہیں. وعن ابی حنیفةؒ الخ اور ابو حنیفہؒ سے یہ بھی مروی ہے کہ فجر کی سنت کے لئے سواری سے اتر پڑے کیونکہ یہ دوسری تمام سنتوں سے زیادہ اہم ہے، ف، ابو شجاعؒ نے کہا ہے کہ اس کے معنی یہ ہو سکتے ہیں کہ فجر کی سنت کے لئے اتر جانا اولی ہے، اور حسنؒ کی روایت میں سنت الفجر واجب ہے۔ع۔ متن کی پوری بحث کا حاصل یہ ہوا کہ شہر سے باہر جانور پر نفل جائز ہے، جانور کا رخ خواہ جدھر بھی ہو، اشارہ سے رکوع و سجدہ کرے، درمختار میں ذکر کیا ہے کہ اگر پورا سجدہ کر لیا تو اسے بھی اشارہ کے حکم میں سمجھا جائیگا۔

**والتقیید بخارج المصر ینفی اشتراط السفر والجواز فی المصر......الخ**

اور شہر سے باہر کی قید لگانا سفر کی شرط اور شہر کے اندر جائز ہونے کی نفی کرتا ہے، ف یعنی اصل مسئلہ میں یہ قید لگائی ہے کہ شہر سے باہر ہو اس سے دو باتوں کا ثبوت ہوا (ا) یہ کہ حالت سفر کا ہونا ضروری نہیں ہے، بلکہ شہر سے باہر ہونا کافی ہے اگرچہ وہ مقیم ہو اور دیہات میں بھی جائز ہے جیسا کہ خلاصہ میں ہے، اور شہر سے باہر ہونے کی صورت میں مقیم و مسافر سب برابر ہیں، یہی قول صحیح ہی، پھر اصل میں لکھا ہے کہ آبادی دو فرسخ دور ہونا چاہئے، اور مرغینانیؒ نے لکھا ہے کہ اصح قول یہ ہے کہ جہاں سے مسافر کو قصر کرنا جائز ہو جاتا ہے، وہاں سے سواری پر نفل جائز ہے، مع، یعنی آبادی سے باہر۔م۔ دوسری بات یہ ثابت ہوئی کہ شہر کے اندر جائز نہیں ہے، یعنی مطلقاً، اور کہا گیا ہے کہ شہر سے باہر شروع کر کے پڑھتے ہوئے اگر شہر میں داخل ہو گیا تو سواری ہی پر اشارہ سے نماز مکمل کرے، اور اکثر مشائخ کے نزدیک اسے اتر جانا چاہئے، ع، ف، ت۔

**وعن ابی یوسفؒ انه یجوز فی المصر ایضا، و وجه الظاهر ان النص ورد خارج المصر، والحاجة الی الرکوب فیه اغلب، فان افتتح التطوع راکبا ثم نزل یبنی، وان صلی رکعة نازلا ثم رکب استقبل، لان احرام الراکب انعقد مجوزا للرکوع والسجود لقدرته علی النزول، فاذا اتی بهما صح، واحرام النازل انعقد لوجوب الرکوع والسجود، فلایقدر علی ترک ما لزمه من غیر عذر، وعن ابی یوسفؒ انه یستقبل اذا نزل ایضا، وکذا عن محمدؒ اذا نزل بعد ما صلی رکعة، والاصح هو الظاهر.**

ترجمہ:- اور امام ابو یوسفؒ سے منقول ہے کہ شہر کے اندر بھی جائز ہے، اور ظاہر الروایۃ کی وجہ یعنی آباد میں جائز نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وہ روایت جو منقول ہے وہ تو آبادی کے باہر جانے کے لئے ہے، اور وہاں سواری کی ضرورت زیادہ ہوتی ہے، اگر کسی نے نوافل کو سواری کی حالت میں شروع کیا پھر اس سے اتر گیا تو وہ بناء کرے یعنی بقیہ نماز پوری کر لے، اور اگر کسی اس کے برعکس یعنی زمین پر نماز شروع کی پھر سواری پر سوار ہو گیا تو وہ نماز کو بالکل ابتداء سے ہی پڑھے یعنی استقبال کرے، کیونکہ سوار کا احرام تو ایسا تھا کہ اس سے رکوع اور سجود پورے طور پر کر لے کیونکہ اسے اتر کر ادا کرنے کی پوری قدرت حاصل تھی، اب جب کہ اس نے دونوں کاموں کو ادا کر لیا تو صحیح رہا، اور اس شخص کا احرام جو زمین پر اترا ہوا (کھڑا موجود) ہے رکوع و سجود کے واجب ہونے کے لئے منعقد ہوا ہے، تو ایسا شخص بلا عذر اس چیز کو اب چھوڑنے کی قدرت نہیں رکھتا ہے جس کو اس نے اپنے اوپر لازم کیا ہے، اور امام ابو یوسفؒ سے روایت مذکور ہے کہ وہ سواری پر سے اتر کر بھی استقبال کرے گا، ایسا ہی امام محمدؒ سے مروی ہے جب کہ ایک رکعت پڑھ کر سواری سے اترا ہو، ظاہر الروایۃ میں یہی اصح ہے۔

## توضیح:- سواری سے نماز کی حالت میں نیچے اترنا، چند ضروری مسائل

**وعن ابی یوسفؒ انه یجوز فی المصر ایضا، و وجه الظاهر ان النص ورد خارج المصر......الخ**

امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ شہر میں بھی سواری پر نماز جائز ہے، ف یعنی بلا کراہت اور امام محمدؒ کے نزدیک ساتھ جائز ہے، ن ع ف۔ و وجه الظاهر الخ اور ظاہر الروایۃ میں آبادی میں ناجائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ نص جو پائی گئی ہے وہ آبادی سے باہر جائز ہونے کی ہے، اور آبادی کے مقابلہ میں یا پھر سواری کی ضرورت بڑھی ہوئی ہوتی ہے، ف اس لئے شہر کے اندر کو اس پر قیاس نہیں کر سکتے۔م۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ امام ابو یوسفؒ کی دلیل جو ابن بطالؒ نے ذکر کی ہے اس میں بھی نص ہو سکتی ہے جو حضرت انسؓ کی روایت سے بخاری میں مذکور ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ازقة المدینة (مدینہ کی گلیوں) میں حمار (گدھے) پر نماز پڑھی ہے اس طرح سے کہ اشارہ سے نماز پڑھتے تھے ابو یوسفؒ نے اپنی اسناد کے ساتھ روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ گدھے پر سوار ہو کر سعد بن عبادہؓ کی عیادت کو جاتے اور اس پر نماز پڑھتے جاتے تھے، جواب دیا گیا کہ یہ حدیث شاذ ہے، اور جس چیز میں ابتلائے عام ہو

(یا عموم بلوی ہو) اس میں حدیث شاذ قابل قبول نہیں ہوتی ہے، معف، مگر میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ جواب ضعیف ہے، جیسا کہ مخفی نہیں۔م۔

**فان افتتح التطوع راكبا ثم نزل يبني، وان صلى ركعة نازلا ثم ركب استقبل......الخ**

اگر نمازی نے سواری پر نفل نماز شروع کی پھر اتر پڑا تو بناء کرے یعنی صرف بقیہ نماز پوری کر لے، اور اگر برعکس کیا یعنی زمین پر ایک رکعت پڑھی ہو (یا رکعت پوری نہ پڑھی ہو جب بھی۔ع) پھر سوار ہو گیا تو بالکل ابتداء سے پڑھے۔ف یہ حکم ظاہر الروایہ میں بالاتفاق۔

**لان احرام الراكب انعقد مجوزا للركوع والسجود لقدرته على النزول......الخ**

اس دلیل سے کہ سواری کا تحریمہ تو اس انداز سے شروع ہوا تھا وہ حقیقتا رکوع اور سجدہ کو جائز رکھے گا، کیونکہ ایک سوار کو سواری سے اترنے کی ہر وقت قدرت رہتی ہے، ف اس لئے اس کے تحریمہ میں بالفعل (فی الفور) وجوب رکوع و سجود نہ تھا مگر (بالقوہ یعنی) اس بات کی قدرت موجود تھی کہ رکوع و سجدہ سے باطل نہ ہو۔ فاذا اتی الخ تو جب اس نے رکوع و سجدہ کر لیا یعنی سواری سے اتر گیا تو اس کا یہ فعل صحیح رہا۔

**واحرام النازل انعقد لوجوب الركوع والسجود، فلايقدر على ترك ما لزمه من غير عذر......الخ**

اور جو زمین پر موجود ہے اس کا تحریمہ باندھا گیا تھا رکوع اور سجدہ کے واجب ہونے کے لئے، ف کیونکہ تحریمہ سے نفل نماز واجب ہو جاتی ہے اور حقیقتا رکوع اور سجدہ کر سکتا ہے اس لئے اس نے تحریمہ باندھا ہی ہے رکوع و سجود کو واجب کرنے کے لئے. فلا یقدر الخ تو اب اسے اس بات کا اختیار باقی نہیں ہے کہ بغیر کسی عذر صحیح کے اس چیز کو چھوڑ دے جو اس پر لازم ہو چکی ہے، ف یعنی بغیر کسی عذر شرعی کے رکوع و سجود کو ترک نہیں کر سکتا ہے جب کہ سواری پر سوار ہو کر اس رکوع و سجود کو چھوڑ کر اشارہ کرنا ہوگا، اس لئے سوار ہو کر بناء کرنا صحیح نہ ہوگا، م، ان دونوں عملوں یعنی سواری سے اتر کر پڑھنے میں اور زمین سے سواری پر جا کر پڑھنے کے درمیان فرق کرنے کی وجہ یہاں بتائی گئی ہے یہی صحیح ہے، اور بعضوں نے جو فرق عمل قلیل و کثیر کا نکال کر کیا ہے وہ باطل ہے۔مع.

**وعن ابى يوسفؒ انه يستقبل اذا نزل ايضا، وكذا عن محمدؒ اذا نزل بعد ما صلى ركعة......الخ**

اور ظاہر الروایۃ کے علاوہ امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ جب سواری سے اترے تو بھی ابتداء سے پڑھے، ف خواہ کوئی رکعت پڑھ لی ہو یا نہیں۔ وکذاعن محمدؒ الخ اور امام محمدؒ سے بھی ایسی ہی روایت ہے جب کہ ایک رکعت پڑھ کر اترے، ف کیونکہ اس طرح ضعیف پر قوی کی بناء ہے۔ع۔ والاصح الخ اور اصح وہی ظاہر الروایہ ہے، ف اس جملہ میں دو احتمال ہوتے ہیں (۱) صاحبین سے ثابت اصح وہی ظاہر الروایہ ہے، (۲) اصح حکم وہی ہے جو ظاہر الروایہ میں ہے، لیکن پہلا احتمال غالب تر ہے۔

## چند ضروری مسائل

(۱) جانور پر نماز پڑھنی جائز ہے، اگرچہ اس کی زین ناپاک ہو ضرورت کے پیش نظر اکثر مشائخ کا یہی قول ہے، علی الصحیح۔ع،ف،ت۔ (۲) اگر جانور از خود چل رہا ہو تو اسے چلانا جائز نہیں ہے۔ (۳) اور کوڑا اٹھا کر مارنا اور اسے چونکے دینا مفسد نماز نہیں ہے، ذخیرہ میں ایسا ہی ہے۔ (۴) جوامع الفقہ میں ہے کہ دونوں پیر سے متواتر مار کر چلانا نماز کو فاسد کر دیتا ہے۔ع۔ (۵) اگر کوئی فرض اور نفل دونوں کی نیت جمع کر کے پڑھے تو وہ نماز فرض مانی جائی گی۔ت۔ (۶) اگر دو رکعت بغیر وضوء یا بغیر تلاوت کے پڑھنے کی نذر مانی تو وضوء اور قراءت دونوں ہی لازم ہوں گی، یہی قول مختار ہے۔ (۷) اگر کسی نے کسی خاص جگہ پر عبادت کرنے کی نیت کر کے اسے دوسری جگہ ادا کر لی تو جائز ہو جائیگی۔ (۸) اگر عورت نے کسی وقت میں نماز یا روزے کی نیت کر لی مگر اس

وقت کے آنے پر وہ حائضہ ہو گئی تو اس پر قضاء واجب ہے۔(۹)اور اگر حیض کے آنے کے دن میں نیت کی تو نماز وغیرہ لازم نہ ہوگی، کیونکہ ایسے وقت میں پڑھنا یا روزہ رکھنا گناہ کا کام ہے۔ف۔ت۔

## فصل فی قیام رمضان

**یستحب ان یجتمع الناس فی شهر رمضان بعد العشاء، فیصلی بهم امامهم خمس ترویحات، کل ترویحة بتسلیمتین، ویجلس بین کل ترویحتین مقدار ترویحة، ثم یوتر بهم، ذکر لفظ الاستحباب، والاصح انها سنة، کذاروی الحسن عن ابی حنیفةؒ، لانه واظب علیها الخلفاء الراشدون، والنبی علیه السلام بین العذر فی ترکه المواظبة، وهو خشیة ان تکتب علینا، والسنة فیها الجماعة، لکن علی وجه الکفایة، حتی لوامتنع اهل المسجد عن اقامتها کانوا مسیئین، ولو اقامها البعض، فالمتخلف عن الجماعة تارك للفضیلة، لان افراد الصحابةؓ یروی عنهم التخلف.**

ترجمہ:۔ فصل۔ قیام رمضان کے بارے میں۔ یہ بات مستحب ہے کہ لوگ (مسلمان) رمضان کے مہینہ میں عشاء کے بعد اکھٹے ہوں، اور ان کا امام انہیں پانچ تراویح نماز پڑھائے، ہر ترویحہ دو سلام کے ساتھ ہو اور ہر دو ترویحہ کے درمیان ایک ترویحہ کی مقدار بیٹھے، پھر انہیں وتر کی بھی نماز پڑھائے ماتنؒ نے اس جگہ لفظ استحباب ذکر کیا ہے حالانکہ اصح یہ ہے کہ یہ سنت ہیں، حسنؒ نے امام ابو حنیفہؒ سے ایسی ہی روایت کی ہے کیونکہ ہمارے خلفائے راشدینؓ نے ان پر مداومت کی ہے، اور رسول اللہ ﷺ نے انہیں ہمیشہ نہ پڑھنے سے معذوری کا اظہار فرمایا ہے وہ یہ کہ ہم پر یہ فرض کر دی جائیگی ان کی ادائیگی میں جماعت کا ہونا سنت ہے لیکن علی الکفایہ کے طور پر، یہاں تک کہ اگر کسی مسجد والوں نے ان کے پڑھنے سے انکار کر دیا تو وہ سب گنہگار ہونگے لیکن اگر ان میں سے کچھ لوگوں نے ادا کر لی تو جماعت سے پیچھے رہ جانے والی افراد فضیلت کے چھوڑنے والے کہے جائیگے، کیونکہ کچھ صحابہ کرامؓ سے بھی اس سے پیچھے رہ جانا ثابت ہے۔

### توضیح:۔ فصل قیام رمضان کی، تعداد رکعات، جماعت تراویح، دلیل

**فصل فی قیام رمضان...... الخ**

قیام رمضان سے مراد رمضان کی رات میں عبادت پر قیام کرنا ہے چنانچہ حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ لوگوں کو قیام رمضان کی ترغیب دیتے اور اس میں کسی کے نیکی کے مخصوص کام کے لئے حکم نہ فرماتے بس عمومی طریقہ سے اس طرح فرماتے کہ جس نے قیام کیا رمضان کا صرف ایمان کی بناء پر یعنی حق یقین کر کے اور از راہ احتساب کے یعنی صرف ثواب کی امید دکھاوے کے خیال کے بغیر تو اس کے تمام پچھلے گناہ بخش دئے جائینگے، تمام ائمہ ستہ نے اس کی روایت کی ہے، مبسوط میں ہے کہ فرقہ رافضیہ کے علاوہ ملت اسلامیہ کے تمام فرقوں نے قیام رمضان کے ثابت اور شروع ہونے پر اتفاق کیا ہے، رافضیہ اس کے منکر ہیں۔ مع۔

**یستحب ان یجتمع الناس فی شهر رمضان بعد العشاء، فیصلی بهم امامهم خمس ترویحات......الخ**

مستحب ہے کہ لوگ ماہ رمضان میں عشاء کے بعد مجتمع ہو جائیں، ف یعنی عشاء کی فرض نماز پڑھ کر جمع ہوں، خواہ مسجد میں ہوں یا کسی اور جگہ، مرد ہوں یا عورتیں۔ **فیصلی بهم الخ** امام ان لوگوں کو پانچ ترویحے پڑھائے، ف اس سے زیادہ جماعت مکروہ ہے، خلاصہ۔

**کل ترویحة بتسلیمتین، ویجلس بین کل ترویحتین مقدار ترویحة، ثم یوتر بهم......الخ**

ہر ترویحہ دو سلام کے ساتھ، ف اور ہر سلام دو رکعتوں کے بعد، اس طرح یہ کل بیس رکعتیں ہوں گی۔ **ویجلس الخ** اور

ہر دو ترویحے کے درمیان ایک ترویحہ کی مقدار بیٹھے، پھر امام ان کو وتر کی نماز پڑھائے، ف۔ معلوم ہونا چاہئے کہ قدوریؒ نے اس مسئلہ میں جو باتیں اشارے میں بیان کی ہیں ان میں سے ہر ایک سمجھنے کے لائق ہے، تاکہ اعتراض کرنے والوں کے اعتراضات ختم ہو جائیں، وہ باتیں یہ ہیں (۱) استحباب (۲) سماعت (۳) استراحت (۴) وقت (۵) قدر قراءت، مع ہر ایک کے متعلقات، مصنفؒ نے کہا ہے کہ ذکر لفظ الاستحباب قدوریؒ نے لفظ استحباب ذکر کیا ہے، ف یعنی قوله يستحب الخ، میں۔

**والاصح انها سنة، كذا روى الحسن عن ابی حنيفةؒ، لانه واظب عليها الخلفاء الراشدون......الخ**

اصح قول یہ ہے کہ تراویح سنت ہے ف لیکن قدوریؒ وغیرہ قدماء مشائخ کبھی لفظ مستحب سے بہت خوب معنی لیتے، اس طرح اس میں واجب بھی داخل ہو جاتا، اس بناء پر عجب نہیں کہ یہاں بھی اسی معنی میں ہو، یعنی لوگوں کا اس وقت یہاں جمع ہونا بہت خوب اور بڑی فضیلت کی بات ہے، اور یہ سنت ہے، كذا روى الخ حسنؒ نے بھی ابوحنیفہؒ سے اس طرح روایت کی ہے، ف کہ تراویح سنت ہے، لانه واظب الخ کیونکہ خلفائے راشدینؓ نے اسی پر مداومت فرمائی ہے، ف، اور مداومت پائے جانے سے سنت کا حکم ثابت ہوتا ہے، اور چونکہ حدیث میں ثابت ہے کہ میری اور میرے خلفائے راشدین مہدین کی سنت کو مضبوطی کے ساتھ پکڑے رہو، اس جملہ سے خلفائے راشدین کی مواظبت رسول اللہ ﷺ کی مواظبت کے حکم میں ہے۔

**والنبی عليه السلام بين العذر فی تركه المواظبة، وهو خشية ان تكتب علينا......الخ**

اور رسول اللہ ﷺ تراویح کو ہر روز نہ پڑھنے کے سلسلہ میں اپنی مجبوری خوف کی بتائی اور یہ وجہ بیان فرمائی ہے کہ مجھے اس بات کا خوف ہوتا ہے کہ امت پر یہ فرض نہ کر دی جائے، ف، جیسا کہ صحیح بخاری اور مسلم وغیرہ میں ہے، خلفائے راشدین سے مراد حضرت (۱) ابوبکر الصدیقؓ (۲) عمر فاروقؓ (۲) عثمان غنیؓ (۳) علی مرتضیٰؓ ہیں، لیکن اس خبر میں جن خلفائی راشدین کی مواظبت کا تذکرہ ہے وہ صرف آخری تین خلفائے راشدین ہیں کیونکہ رسول اللہ ﷺ اور ابوبکر صدیقؓ کے زمانہ تک تو تنہا ہی پڑھی جاتی تھی، عینیؒ نے کہا ہے کہ سنت ہونے کے واسطے استدلال کے لئے بہترین اور اعلی دلیل حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ اللہ تعالی نے تم پر ہر رمضان کا روزہ فرض کیا ہے، اور رمضان کا قیام سنت کیا ہے پس جس نے رمضان کا روزہ رکھا اور رمضان کا قیام کیا حسبۃً للہ تو وہ اپنے گناہ سے ایسا پاک ہو گیا جیسے اس دن کہ ماں نے اسے جنا تھا، اس کی روایت احمد، نسائی، ابن ماجہ نے کی ہے ترجمہ ختم ہوا۔

لیکن اس حدیث سے تو مطلقاً صرف قیام کے مسنون ہونے کا ثبوت ہوتا ہے، اب رکعات کی تعداد کی تحقیق باقی ہے، ابن الہمامؒ کے کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے دو روز مسجد میں پڑھائی اور تیسرے روز امت پر فرض ہو جانے کے خوف سے نہیں نکلے، جیسا کہ حضرت عائشہؓ سے صحیحین میں مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی وفات تک یہ معاملہ اسی حالت پر رہا، جیسا کہ بخاری میں ہے، پھر حضرت عمرؓ نے اپنے زمانہ کے لوگوں کو جمع کیا، چنانچہ عبدالرحمٰنؓ نے روایت کی ہے کہ میں رمضان کی رات میں حضرت عمرؓ کے ساتھ مسجد کی طرف نکلا تو لوگوں کو دیکھا کہ وہ متفرق خود سے پڑھ رہے تھے، کہ کچھ بالکل تنہا پڑھ رہے تھے، اور کچھ لوگوں کے پیچھے تھوڑے تھوڑے لوگ تھے، تو حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ میں بہتر سمجھتا ہوں کہ ان کو میں ایک قاری (حافظ) کے پیچھے جمع کر دوں، اس کے بعد ابی بن کعبؓ کے پیچھے سب کو جمع کر دیا، پھر کسی دوسری رات تشریف لا کر منظر دیکھ کر فرمایا کہ یہ تو اچھی بدعت ہے، اور وہ رات جس میں تم سوتے ہو اس سے افضل ہے، یعنی آپ نے آخیر رات کے بارے میں فرمایا، کہ لوگ رات کے پہلے حصہ میں قیام کرتے تھے اور اس کی روایت سنن اربعہ نے کی ہے، اور ترمذی نے اس کی تصحیح کی ہے۔

ان کا یہ اجتماع ۲۳ رکعتوں پر تھا، یعنی تراویح کی بیس رکعتوں کے ساتھ تین رکعت وتر کی، جیسا کہ یزید بن رومانؒ کی روایت سے موطا میں ہے، اور سائب بن یزیدؓ سے بیہقیؒ نے روایت کی ہے، اور نوویؒ نے کہا ہے کہ اس کی اسناد صحیح ہے لیکن ابن عباسؓ سے جو ابن ابی شیبہ، طبرانی اور بیہقیؒ نے رسول اللہ ﷺ کا بیس رکعتوں پر قیام کرنے کی روایت کی ہے، اس کے راوی ابراہیم بن عثمان

اجماعی ضعیف ہیں، اور وہ حضرت عائشہؓ کی اس صحیح حدیث کے مخالف ہے جس میں یہ روایت ہے کہ رسول اللہ علیہ گیارہ رکعتوں سے زیادہ قیام نہیں کرتے تھے نہ رمضان میں نہ غیر رمضان میں، جیسا کہ صحیح میں ہے۔

یہاں تک کہ پوری بحث کا حاصل یہ ہوا کہ رسول اللہ علیہ خود تو جماعت کے ساتھ عملی طور پر گیارہ رکعتیں ہمیشہ پڑھتے رہے اور امت پر فرض کا حکم نازل ہو جانے کے خوف سے آپ نے زیادہ نہیں فرمایا ورنہ بڑھاتے جاتے تو جماعت اسی گیارہ پر آپ کی عملی مداومت پائی گئی تو اتنی رکعتیں یقیناً سنت پائیں پھر خلفائے راشدینؓ خود ۲۰ رکعتیں پڑھتے رہے اور سبھوں کو ان کی اتباع کرنے اور لازم پکڑے رہنے کا رسول اللہ علیہ کی طرف سے حکم دئے جانے کی بناء پر یہ بیس رکعتیں ہی خلفائے راشدین کی سنت ٹھہریں، اس طرح ۲۰ رکعتوں میں سے ۸ رکعتیں رسول اللہ علیہ کے سنت فعلیہ ہوئیں اور باقی خلفائے راشدین کی سنت ہیں لہذا یہ مستحب ہوئیں، اور مشائخ کے کلام سے یہ ظاہر ہے کہ پوری ۲۰ رکعتیں سنت ہیں، لیکن دلیل کا تقاضا تو وہی ہے جو میں نے ابھی بیان کیا ہے، اسی صورت میں قدوریؒ کا یہ قول کہ وہ مستحب ہے زیادہ بہتر ہے، فتح القدیر کی مختصر عبارت کا ترجمہ ختم ہوا۔

اب میں مترجم کہتا ہوں کہ رکعتوں کی تعداد تو عقلی بات نہیں بلکہ شریعت کی طرف سے بتائی ہوئی یا توقیفی ہوتی ہے اس لئے بالضرور حضرت عمرؓ کا لوگوں کو بیس رکعتوں پر جمع کرنا اور ابی بن کعب اور دوسرے صحابہ کرامؓ کا اسے بآسانی قبول کر لینا اس کے بغیر نہیں ہو سکتا ہے کہ یہ تعداد اور اس کا ثبوت رسول اللہ علیہ سے پایا گیا ہے اس طرح ابن ابی شیبہ وطبرانی کی وہ روایت جو ابن عباسؓ سے ہے کہ رسول اللہ علیہ نے بیس رکعتیں پڑھائی ہیں، قوی ہو جائیگی، اور ام المومنین حضرت عائشہؓ کی حدیث کہ آپ نے رمضان اور غیر رمضان میں گیارہ سے زیادہ نہیں کیا اس کے مخالف نہیں ہے جب کہ تہجد اور تراویح علیحدہ ہوں، اور مشائخ حنفیہؒ کا ظاہر کلام یہی ہے پس تراویح کی ۲۰ رکعتیں پڑھائیں اور تہجد میں گیارہ سے زیادہ نہیں کیا اور خود رسول اللہ علیہ سے تیرہ رکعتیں ثابت ہیں، لیکن ابن الہمامؒ نے اس بات کو ٹھہراؤ آنے اور استقرار پائے جانے سے پہلے زمانہ پر محمول کیا ہے اور بندہ مترجم نے ابتدائی حالت پر جیسا کہ گذرا پھر کمی ہوئی، یہاں تک کہ صرف ساتھ رکعتیں رہ گئیں، جیسا کہ صحیح حدیث میں ہے، لیکن یہ بات مخفی نہیں رہنی چاہئے کہ گیارہ رکعتیں وتر کے ساتھ مل کر ہوئیں اور جب تراویح وتر کے ساتھ پڑھائی تو وتر دو مرتبے ہوئی جب کہ وتر دو مرتبے نہیں ہوتے اس کے علاوہ قیام اللیل سے مراد تراویح ہے جو رمضان میں رات کے پہلے حصہ میں پڑھ لی گئی، اسی واسطے حضرت عائشہؓ سے یہ ثابت ہوا ہے رسول اللہ علیہ نے رات کے ہر حصہ میں وتر کی نماز پڑھی ہے یعنی اول شب میں درمیانی شب میں اور آخری شب میں یہاں تک کہ سحر تک بھی پڑھی ہیں، لہذا تحقیقی بات وہی ثابت ہوئی جو شیخ ابن الہمامؒ نے کہی ہے (کہ رسول اللہ علیہ نے دو روز تو مسجد میں پڑھائی اور تیسرے روز امت پر فرض ہو جانے کے خوف سے آپ نہیں نکلے)، اسی طرح ہمارے شیخ محققؒ نے بھی مجھ سے یہی فرمایا ہے۔

سب کا ماحصل یہ نکلا کہ بیس رکعتوں میں رسول اللہ علیہ کی سنت قولی اور فعلی اور خلفائے راشدین کی سنت اور تمام مسلمانوں کا اتفاق سب جمع ہیں اور اگر کسی نے صرف آٹھ رکعتوں پر اکتفاء کیا تو اس نے رسول اللہ علیہ کے ارشاد اور خلفائے راشدین کی سنت اور جماعت مسلمین سے مخالفت کی، جس کا کم سے کم اثر کراہت اسائت ہے، اسی واسطے حسنؒ نے ابو حنیفہؒ سے روایت کی ہے کہ تراویح کو چھوڑنا جائز نہیں ہے، اور صدر شہیدؒ نے کہا ہے کہ یہی قول صحیح ہے۔

عینیؒ نے کہا ہے کہ ہمارے اور امام شافعی اور امام احمدؒ متفق علیہ مذہب بیس رکعت ہے، اور قاضیؒ نے تو اسے جمہور علماء کا قول نقل کیا ہے، ابن قدامہ حنبلؒ نے کہا ہے کہ حضرت علیؓ نے ایک شخص کو حکم دیا اور اس نے اس بناء پر رمضان میں بیس رکعتیں پڑھائیں، اور کہا ہے کہ یہ بات اجماع کے درجہ میں ہے، جوامع الفقہ میں کہا ہے کہ تراویح میں جماعت واجب ہے، امام حمید الدینؒ نے کہا ہے کہ مستحب ہے۔ ع۔

**والسنة فيها الجماعة، لكن على وجه الكفاية، حتى لو امتنع اهل المسجد عن اقامتها......الخ**

تراویح میں سنت تو جماعت ہے، لیکن بطور کفایہ کے ہے،ف یعنی تراویح میں جماعت کرنی سنت کفایہ ہے، یہی قول اکثر مشائخ کا ہے،الذخیرہ،اور یہی صحیح ہے، محیط السرخسی،ھ. حتی لو امتنع الخ یہاں تک کہ اگر ایک مسجد کے تمام نمازی جماعت تراویح سے باز رہیں تو وہ لوگ سب بہت برا کرنے والے ہوں گے۔ ولو اقامها البعض الخ لیکن اگر ان میں سے کچھ لوگوں نے بھی جماعت سے پڑھ لی تو جن لوگوں نے اس میں شرکت نہیں کی وہ فضیلت کے تارک کہے جانے کے مستحق ہوں گے،ف امام احمد اور کچھ علماء نے کہا ہے کہ جماعت مستحب اور افضل ہے،اور عام علماء کے نزدیک یہی بات مشہور ہے اور مبسوط میں کہا ہے کہ یہی قول اصح واوفق ہے،اور علی بن موسی الشافعیؒ نے اسی پر اجماع کہا ہے۔ع۔

**فالمتخلف عن الجماعة تارك للفضيلة، لان افراد الصحابةؓ يروى عنهم التخلف......الخ**

کیونکہ بعض حضرات صحابہ کرامؓ ایسے بھی گذرے ہیں جن کے متعلق یہ روایت کی جاتی ہے، کہ وہ تراویح کی جماعت میں شریک نہیں ہوئے،ف اور تنہا پڑھ لی، چنانچہ طحاوی اور بیہقیؒ اور ابن ابی شیبہؒ اس کو حضرت ابن عمرؓ و سالم و قاسم سے اور طحاوی نے ابراہیم وعروہ وسعید بن جبیر اور نافعؒ سے اس کی روایت کی ہے،اور مجاہدؒ نے کہا ہے کہ ابن عمرؓ سے ایک شخص نے رمضان میں جماعت کے متعلق پوچھا تو فرمایا کہ تم نے قرآن پڑھا ہے انہوں نے کہا جی ہاں تو فرمایا کہ اپنے گھر میں پڑھا کرو،اس کی روایت طحاویؒ نے کی ہے،فع۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ خود حضرات خلفائے راشدین عمر وعثمان اور علیؓ سے شرکت ثابت نہیں ہے،اس بناء قاری قرآن اور فقہ کے لئے تنہا طمانینت قلبی کے ساتھ پڑھنا افضل ہے،کمافی قاضی خان۔م۔ پھر جماعت کو مسجد میں قائم کرنا افضل ہے، اسی پر اعتماد ہے۔ع۔اور گھر میں بھی جماعت افضل ہے لیکن مسجد کی فضیلت سے کم، قاضی خان۔ پھر تراویح مردوں اور عورتوں سب پر سنت ہے۔ت۔ لیکن جماعت صرف مردوں کے لئے ہے،اور عینیؒ نے عروہ بن الزبیرؓ سے روایت ذکر کی ہے جس میں حضرت عمرؓ کا مردوں کو علیحدہ جماعت اور عورتوں کو علیحدہ جماعت سے پڑھنے کا ذکر کیا ہے،اور میں مترجم کہتا ہوں کہ ہمارے زمانہ میں عورتوں کا ذی رحم امام ہو یا تنہا پڑھیں،اگرچہ یہ کہا جائے کہ صرف عورتوں کی جماعت قول اصح کی مطابق مکروہ نہیں ہے،م۔

**والمستحب فی الجلوس بين الترويحتين مقدار الترويحة، وكذا بين الخامسة وبين الوتر لعادة اهل الحرمين، واستحسن البعض الاستراحة على خمس تسليمات، وليس بصحيح، وقوله ثم يوتر بهم يشير الى ان وقتها بعد العشاء قبل الوتر، وبه قال عامة المشايخ، والاصح ان وقتها بعد العشاء الى آخر الليل قبل الوتر وبعده، لانها نوافل سنت بعد العشاء، ولم يذكر قدر القراء ة، واكثر المشائخ على ان السنة فيها الختم مرة، فلا يترك لكسل القوم بخلاف ما بعد التشهد من الدعوات حيث يتركها، لانها ليست بسنة، ولا يصلى الوتر بجماعة فی غير شهر رمضان، عليه اجماع المسلمين، والله اعلم.**

ترجمہ:-اور دو ترویحوں کے درمیان ایک ترویحہ کی مقدار بیٹھنا مستحب ہے،ایسا ہی پانچویں ترویحہ اور وتر کے درمیان بھی، کیونکہ اہل حرمین (مکہ اور مدینہ والوں) کی عادت یہی ہے،اور بعض لوگوں نے پانچ سلاموں پر (دس رکعتوں کے بعد) بھی بیٹھنے کو اچھا سمجھا ہے، لیکن یہ بات صحیح نہیں ہے،اور ماتنؒ کا ثم یوتر بهم کہنا اس بات کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ اس تراویح کا وقت ہی عشاء کے بعد اور وتر سے پہلے ہے،اور عامہ مشائخ نے یہی کہا ہے، لیکن قول اصح یہ ہے کہ اس کا وقت عشاء کے بعد سے آخر رات تک ہے، کیونکہ یہ ایسی نفلیں ہیں جو عشاء کے بعد ہی مسنون کی گئی ہیں ماتنؒ نے مقدار قراءۃ کو بالکل ذکر نہیں کیا ہے، مگر اکثر مشائخ کا یہ فرمانا ہے کہ اس پوری تراویح میں کم از کم ایک بار ختم قرآن کرنا مستحب ہے، لہٰذا قوم کی سستی کی وجہ سے اسے نہیں چھوڑنا چاہئے، بخلاف تشہد کے بعد دعاؤں کے کہ انہیں چھوڑا جاسکتا ہے، کیونکہ وہ سنت نہیں ہیں،اور رمضان کے مہینہ کے علاوہ وتر کی نماز جماعت کے ساتھ دوسرے وقت میں نہیں پڑھی جائے،اسی پر تمام مسلمانوں کا اجماع ہے، واللہ اعلم بالصواب۔

## توضیح:-تراویح کی جماعت، دلیل، دو ترویحہ کے درمیان بیٹھنا، وقت تروایح، مقدار تراویح

اور مقدار قراءت، رمضان اور وتر کی جماعت، امام کا شدومد میں لحن کرنا، جس مسجد میں ختم نہ ہو سکے، صحیح پڑھنا اور اچھی آواز سے پڑھنا، اجرت پر حافظ امام کو لانا، ایک مسجد میں تراویح دوبارہ ہونا، دو مسجدوں میں ایک امام کی تراویح، مقتدیوں کی تراویح میں دو امام کا ہونا، تروایح کی قضاء، وتر کے بعد کسی دو رکعت کا یاد آجانا، تعداد رکعات میں شبہ ہونا، فرض تنہا پڑھ کر تراویح کی جماعت میں شریک ہونا، تراویح میں شرکت نہ کی اور وتر میں شرکت کی، دو ترویحے فوت کر کے وتر میں شرکت کی، تراویح میں نیت کرنا، چھوٹا ختم، تراویح بیٹھ کر، امام بیٹھا اور مقتدی کھڑا، ایک سلام سے چار رکعتیں درمیانی قعدہ نہ کرنا، مقدار تشھد بیٹھنا، چھ یا آٹھ رکعتیں ایک سلام سے اور ہر دو رکعت پر قعدہ کرنا، کل تراویح ایک سلام سے، مقتدی رکوع کے وقت شریک ہو، چھوٹی ہوئی رکعتیں

**والمستحب فی الجلوس بین الترویحتین مقدار الترویحة......الخ**

ترجمہ سے مطلب واضح ہے، ف ترویحہ میں بیٹھنے کے بعد اختیار ہے کہ چاہئے تو اس میں سبحان اللہ پڑھے یا لا الہ الا اللہ پڑھے یا درود پڑھئے چاہے خاموش رہے، جو کرے وہی بہتر ہے، قاضی خان، مگر دو رکعت نفل پڑھنا مکروہ کیونکہ بدعت ہے اور امام کی مخالفت بھی ہے، جوامع الفقہ۔ع۔ لیکن بیہقیؒ نے اسناد صحیح سے روایت کی ہے کہ لوگ حضرت عمرؓ کی خلافت کے زمانہ میں بھی قیام کرتے اور کسی ایسے کو جو نفل پڑھنا چاہتا منع نہیں کرتے تھے، ابن الہمامؒ نے فرمایا ہے کہ مدینہ والے تنہا چار رکعتیں پڑھ لیتے، اور اہل مکہ طواف کرتے اور اس کی دو رکعتیں پڑھتے، الفتح، پانچویں ترویحہ اور وتر کے درمیان استراحت کرنا اہل الحرمین کی مخالفت ہے، سرخسیؒ نے یہی فرمایا ہے۔ع۔

**واستحسن البعض الاستراحة علی خمس تسلیمات، ولیس بصحیح......الخ**

بعضوں نے پانچ سلاموں کے بعد (دسویں رکعت کے بعد) استراحت کرنے کو اچھا سمجھا ہے، لیکن یہ بات صحیح نہیں ہے، ف بلکہ جمہور کے نزدیک مکروہ ہے، الکافی، اور یہی صحیح ہے، الخلاصہ۔ وقولہ ثم الخ مصنفؒ کا یہ قول کہ ثم یوتر بھم سے اس بات کی طرف اشارہ ہوتا ہے کہ تروایح کا وقت عشاء کے بعد اور تراویح سے پہلے ہے۔ وبہ قال الخ عامہ مشائخ کا یہی قول ہے، ف اور مشائخ بخاری کا بھی یہی قول ہے، اور یہی قول صحیح ہے، الذخیرہ۔ع۔

**والاصح ان وقتها بعد العشاء الی آخر اللیل قبل الوتر وبعده، لانها نوافل سنت بعد العشاء......الخ**

اور اصح قول یہ ہے کہ تراویح کا وقت عشاء کے بعد آخر رات تک ہے خواہ وتر سے پہلے ہو یا بعد ہو۔ لانها الخ کیونکہ تراویح بھی نوافل ہیں، جو عشاء کے بعد مقرر کی گئی ہیں، ف اور اس کی تاخیر تہائی رات تک مستحب ہے، ت، یہ اس بناء پر ہے کہ تروایح تہجد کے علاوہ نماز ہے اور رمضان میں دوبار قیام اللیل ہے۔م۔ اور صحیح یہ ہے کہ آدھی رات کے بعد مکروہ نہیں ہے، کیونکہ شب بیداری میں آخری رات کا حصہ افضل ہوتا ہے، الفتح۔

**ولم یذکر قدر القراءة، واکثر المشائخ علی ان السنة فیها الختم مرة......الخ**

مصنفؒ نے قراءت کی مقدار بیان نہیں کی ہے، لیکن اکثر مشائخ کا یہ فرمانا ہے کہ تراویح میں ایک بار ختم کرنا سنت ہے، ف یعنی ہر رکعت میں تقریباً دس آیتیں پڑھے، اور یہی بات حسنؒ نے امام اعظمؒ سے روایت کی ہے، اور یہی صحیح بھی ہے، التبیین، اور شمس الائمہ سرخسیؒ نے کہا ہے کہ یہی احسن ہے۔ع۔ ہمارے زمانے میں افضل یہ ہے کہ اتنی قراءت ہو کہ مقتدیوں پر بار نہ ہو، المحیط۔ اس بناء پر سراج میں جو ذکر کیا ہے کہ دو ختم میں فضیلت ہے اور تین ختم میں افضلیت ہے اس کا کوئی اعتبار نہیں ہے، م، تلاوت کے وقت اسی طرح ارکان کی ادائیگی میں بھی جلدی کرنا مکروہ ہے، السراجیہ، اکیس تاریخ تک ختم کرنا مکروہ ہے، قاضی

خان، اور ستائیس کو ختم کرنا چاہئے، المحیط، ختم قرآن کے بعد تراویح کو چھوڑ دینا مکروہ ہے، السراج۔

**فلا يترك لكسل القوم بخلاف ما بعد التشهد من الدعوات حيث يتركها......الخ**

لہٰذا قوم کی سستی کی بناء پر ایک ختم نہیں چھوڑنا چاہئے۔ **بخلاف الخ** بخلاف التحیات کے بعد کی دعاء کے کہ ان کو ترک کردے کیونکہ وہ سنت نہیں ہیں، ف اگر التحیات کے بعد کے دعاء پڑھنی مقتدیوں پر جبر محسوس ہوتی ہو تو ان کو ترک کر دینا چاہئے، لیکن درود پڑھنا امام شافعیؒ کے نزدیک چونکہ واجب ہے اس لئے وہ بھی احتیاطاً پڑھ لینی چاہئے، النہایہ۔ **بقدر اللهم صل علي محمد**۔ ت۔ لیکن یہ مسئلہ قابل غور ہے، کیونکہ جو چیز مستحب یا سنت صحابی ہو وہ قوم کی سستی کی وجہ سے نہیں چھوڑی جا سکتی ہے، اور جو چیز سنت رسولؐ سے ہو وہ چھوڑ دی جائے، چنانچہ مسند احمد میں حضرت ابن مسعودؓ سے اور صحیحین میں ابو ہریرہؓ سے التحیات کے بعد رسول اللہ ﷺ کا ہمیشہ دعاء کرنا ثابت ہے، العینی۔

**ولا يصلي الوتر بجماعة في غير شهر رمضان، عليه اجماع المسلمين، والله اعلم......الخ**

اور وتر نماز رمضان کے مہینہ کے علاوہ دوسرے دنوں میں جماعت سے نہیں پڑھی جائے، ف، اور رمضان میں جماعت سے پڑھنی افضل ہے، یہی صحیح ہے، قاضی خان، نہیں بلکہ تنہا گھر میں، اور یہی مذہب مختار ہے، التبیین، لیکن اول اصح ہے، جیسا کہ فتح القدیر میں ہے۔ م۔ **عليه اجماع المسلمين الخ** اسی پر مسلمانوں کا اجماع ہے، **والله تعالى اعلم**.

## چند ضروری مسائل

(۱) اگر امام قراءت کے شدومد میں لحن کرے (یعنی قراءت کے جوش اور مستی میں صحیح طور پر قراءت نہ کرے اور اس کی ادائیگی اور تلفظ کو غلط کر دے) تو چاہئے کہ مسجد میں نماز نہ پڑھائے کہیں اور کی راہ لیں، (کہ وہ امامت کا مستحق نہیں ہے)۔ (۲) اسی طرح اگر اور کوئی شخص جو صحیح تلفظ ادا کرنے کا خیال نہ کر کے صرف خوش آوازی کا خیال رکھتا ہو یا جسے صحیح طور پر تلاوت کرنی نہ آتی ہو۔

(۳) اگر کسی کی متعین یا محلہ کی مسجد میں ختم قرآن کا انتظام نہ ہو اسے اختیار ہے کہ دوسری جگہ جا کر سن لے، المحیط۔

(۴) ایسے شخص کو ختم کرانے میں ترجیح دی جائے جو صحیح طور پر قرآن پڑھ سکتا ہو، صرف خوش آواز ہونے کی وجہ سے ترجیح نہیں دی جائے، اجرت پر کسی حافظ کو امام بنانا مکروہ ہے۔

(۵) ایک مسجد میں دوبار تراویح مکروہ ہے، قاضی خان۔

(۶) امام کو دو مسجدوں میں پوری پوری تراویح پڑھانا جائز نہیں ہے، محیط السرخسی، اسی پر فتویٰ ہے، المضمرات۔ (۷) مقتدیوں کے لئے حرج نہیں ہے، تاتار خانیہ۔

(۸) افضل یہ ہے کہ ایک ہی امام پڑھائے، اور اگر دو اشخاص پڑھاتے ہوں تو مستحب یہ ہے کہ ہر ایک پوری ترویحہ سنائے، یہی صحیح ہے۔

(۹) یہ بات جائز ہے کہ ایک ہی شخص فرض کے ساتھ وتر کو بھی پڑھائے اور تراویح کوئی دوسرا شخص پڑھائے، السراج۔

(۱۰) تراویح اگر چھوٹ جائے تو اس کی قضاء نہیں ہے نہ جماعت کے ساتھ اور نہ تنہا، یہی صحیح ہے، قاضی خان۔

(۱۱) وتر کے بعد اگر یہ یاد آجائے کہ اس کی دو رکعتیں چھوٹ گئی ہیں تو نہیں تنہا پڑھ لے، المحیط۔

(۱۲) سلام پھیرنے کی بعد مقتدیوں میں کچھ لوگوں نے کہا دو رکعتیں ہوئیں اور کچھ لوگوں نے کہا کہ تین رکعتیں ہوئیں تو جو خیال امام کا ہو اسی پر عمل کرے، اور اگر خود امام کو شک ہو تو جس کا قول اس کے نزدیک سچ ہو اس پر عمل کرے، قاضی خان۔

(۱۳) جس نے فرض تنہا پڑھی ہو وہ بھی تراویح کی جماعت میں شریک ہو سکتا ہے۔

(۱۴)اور اگر تمام لوگوں نے فرض کی جماعت چھوڑ دی ہو تو وہ تراویح کی جماعت نہیں کر سکتے۔
(۱۵)اگر کسی نے تراویح بالکل نہیں پائی یا دوسرے کے ساتھ پڑھ لی تو اس کے لئے بھی یہ صحیح ہے کہ اس امام کے پیچھے وتر کی جماعت میں شریک ہو جائے، القنیہ۔
(۱۶)اگر کسی کی کئی رکعتیں چھوٹ گئیں تو اگر ان کے ادا کر لینے بعد کے وتر کی جماعت چھوٹ جانے کا خطرہ ہو تو انہیں نہ پڑھے، بعد میں ادا کر لے۔
(۱۷)تراویح کی ہر رکعت کے لئے نیت کرنے کی ضرورت نہیں ہے، قاضی خان، السراجیہ۔(۱۸)اگر پورا ختم مقصود نہ ہو تو بہتر یہ ہے کہ الم ترکیف سے آخر تک سورتیں پڑھ لی جائیں، التجنیس۔
(۱۹)بلاعذر تراویح بیٹھ کر پڑھنی مستحب نہیں ہے، اور صحیح یہ ہے کہ جائز ہے مگر ثواب آدھا ہوگا۔
(۲۰)اگر امام کسی عذر کی وجہ سے یا بلاعذر بیٹھ کر پڑھاتا ہو اور مقتدی سب کھڑے ہو کر پڑھتے ہوں تو بالاتفاق جائز ہے، مگر مستحب یہ ہے کہ مقتدی سب بھی بیٹھ جائیں۔
(۲۱)اگر امام نے ایک سلام سے چار رکعتیں پڑھ لیں اور درمیان میں نہیں بیٹھا تو وہ صرف دو رکعتیں ہی شمار ہوں گی، یہی صحیح ہے۔
(۲۲)اور اگر درمیان میں دو رکعتوں کے بعد مقدار تشہد بیٹھ چکا ہو تو عامہ مشائخ کے نزدیک وہ دو شفع ہوں گی یہی صحیح ہے۔
(۲۳)اور اگر چھ یا آٹھ رکعتیں پڑھیں اور ہر دو رکعت پر بیٹھتا رہا تو صحیح قول یہی ہے کہ دو رکعت ایک شفع ہو نگی، قاضی خان۔
(۲۴)اگر پوری بیس رکعتیں ایک سلام سے پڑھیں پس اگر ہر دو رکعت پر بیٹھتا رہا تو پوری سمجھی جائینگی، اور اگر صرف آخر میں بیٹھا تو صحیح قول کے مطابق ایک شفع نماز ہو گی، السراج و قاضی خان۔
(۲۵)یہ بات مکروہ ہے کہ مقتدی شروع سے بیٹھا رہے مگر جب امام رکوع کرنے کے قریب ہو تو کھڑا ہو کر اس میں شامل ہو جائے، قاضی خان۔
(۲۶)اگر درمیان میں دو رکعتیں تراویح کی چھوٹ جائیں تو امام کے سلام کے بعد جلد پڑھ کر جماعت میں شامل ہو جائے، جیسا کہ خلاصہ میں ہے۔

## باب ادراك الفريضة

**ومن صلى ركعة من الظهر، ثم اقيمت يصلي اخرى صيانة للمؤدى عن البطلان، ثم يدخل مع القوم احرازا لفضيلة الجماعة، وان لم يقيد الاولى بالسجدة، يقطع ويشرع مع الامام، هو الصحيح، لانه بمحل الرفض والقطع للاكمال، بخلاف ما اذا كان في النفل، لانه ليس لا كمال، ولو كان في السنة قبل الظهر والجمعة، فاقيم اوخطبيقطع على راس الركعتين، يروى ذلك عن ابي يوسف وقد قيل يتمها.**

ترجمہ:-باب فریضہ پانے کے بیان میں جس نے ظہر کی ایک رکعت نماز پڑھ لی اتنے میں وہیں پر جماعت کے لئے اقامت کہی گئی تو اسے چاہئے کہ ایک رکعت پڑھ کر ملالے پڑھی ہوئے ایک کو باطل ہو جانے سے بچانے کے لئے پھر مقتدیوں کے ساتھ شامل ہو جائے، جماعت کی فضیلت حاصل کر لینے کے لئے، اور اگر پہلی رکعت کو اس نے سجدہ سے مقید نہ کر لیا ہو تو اسی وقت نیت توڑ دے، اور امام کے ساتھ شریک ہو جائے، کہ یہی صحیح ہے، کیونکہ وہ موقع اس وقت تک چھوڑ دینے کا تھا، اور اس جگہ نماز کا باطل کرنا نماز کو کامل کرنے کے لئے نہیں ہے، اور اگر ظہر یا جمعہ سے پہلے کی سنت میں مشغول ہو اور اقامت کہہ دی گئی ہو یا خطبہ جانے لگا ہو تو دو رکعتوں کے پورا ہونے پر سلام پھیر کر نماز ختم کردے یہ حکم امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے، اور یہ بھی کہا گیا کہ

اسے پوری کرلے۔

## توضیح:-باب فریضہ پانے کے بیان میں
## نماز ظہر کسی نے تنہا شروع کی پھر اس کے لئے اقامت کہی گئی
## ظہر کی ایک رکعت پڑھ لی تھی کہ جماعت کھڑی ہوگئی، اقامت کی مراد

**باب ادراك الفريضة......الخ**

باب فریضہ پانے کے بیان میں، کسی نے فرض پڑھنے کے قصد سے نماز شروع کی اتنے میں اقامت کہی گئی تو اسے ختم کردے، توڑدے، ت۔

**ومن صلى ركعة من الظهر، ثم اقيمت يصلي اخرى صيانة للمؤدى عن البطلان......الخ**

اور جس نے ظہر کی ایک رکعت پڑھ لی یعنی سجدہ کے ساتھ پھر جماعت شروع کی گئی تو دوسری رکعت بھی پڑھ لے ف۔ یہی قول امام شافعیؒ واحمدؒ کا ہے، ع، صیا نۃ الخ تاکہ جو رکعت پڑھ لی ہے وہ باطل ہونے سے محفوظ رہے، ثم يدخل الخ پھر مقتدیوں کے ساتھ مل کر کھڑا ہو جائے۔ احراز الخ جماعت کی فضیلت پانے کے لئے۔

**وان لم يقيد الاولى بالسجدة، يقطع ويشرع مع الامام، هو الصحيح......الخ**

اور اگر اس نے ظہر کی پہلی رکعت کو سجدہ کے ساتھ نہ ملایا ہو تو فوراً نماز چھوڑ دے اور امام کے ساتھ شروع کردے کہ یہی صحیح قول ہے، ف، اسی کو فخر الاسلامؒ نے اختیار کیا ہے، شیخ محمد ابراہیم میدانی کے نزدیک دو رکعت پڑھ کر توڑے اور اسی قول کو شمس الائمہ نے پسند کیا ہے، مع، اور مصنفؒ کے قول کے قریب ترین ہے۔

**لانه بمحل الرفض والقطع للاكمال، بخلاف ما اذا كان في النفل، لانه ليس لا كمال......الخ**

کیونکہ بغیر سجدہ کے رکعت توڑے جانے کا محل ہے۔ والقطع الخ اور نماز کی نیت کو باطل کردینا اس وقت ایک مصلحت دینی کی وجہ سے ہے یعنی نماز کو مکمل طور پر ادا کرنے کے لئے ہے۔ بخلاف الخ بخلاف اس کے جب کہ وہ نفل پڑھ رہا ہو کیونکہ اس کا توڑنا کامل کرنے کی غرض سے نہیں ہے۔

**ولو كان في السنة قبل الظهر والجمعة، فاقيم او خطب يقطع على راس الركعتين......الخ**

اور اگر وہ شخص قبل ظہر یا جمعہ کی سنت ادا کر رہا ہو پھر اقامت ہوئی یا خطبہ شروع کیا گیا تو دو رکعت پوری کر کے توڑدے، ف بعد میں چار رکعت ادا کرلے، اسی قول کو ابن الہمامؒ نے ترجیح دی ہے، م، یہ قول امام ابو یوسفؒ سے بیان کیا جاتا ہے۔ وقد قيل الخ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس نماز کو مکمل کرلے، ف یہ ہی اصح قول ہے، محیط السرخسی، یہی صحیح ہے، السراج، واضح ہو کہ اقامت سے مراد امام کا نماز شروع کرنا ہے مؤذن کی اقامت مراد نہیں ہے، یہاں تک کہ اگر مؤذن نے اقامت کہی اور تنہا نماز پڑھنے والے نے اس وقت تک رکعت کا سجدہ نہیں کیا تھا تو بلا خلاف دو رکعت پوری کرلے۔ النہایہ۔ اور جگہ بھی ایک ہو، یہاں تک کہ اگر گھر میں نماز پڑھ رہا ہو اور مسجد میں اقامت ہوئی یا مسجد میں تھا اور دوسری مسجد میں اقامت ہوئی تو نماز کو بالکل نہ توڑے۔ التبیین۔

اور اگر نفل پڑھ رہا ہو تو بھی نہ توڑے، یہ سب باتیں اس بناء پر ہیں کہ نفل شروع کرنے سے واجب ہو جاتی ہے، اور نماز کو باطل کردینا بھی حرام ہے، لیکن جب تک پہلی رکعت کا سجدہ ادا نہ کیا ہو تو وہ ابھی نماز نہیں ہوئی ہے اس لئے اسے توڑ دینا جائز ہے۔ مصنفؒ کا میلان اسی طرف معلوم ہوتا ہے کہ قطع کرنا ہی اولی ہے جہاں تک ممکن ہو، یہاں تک کہ ظہر کی سنت میں دو رکعت پر قطع کرنا ممکن ہے، کیونکہ اس طرح عمل کو باطل کرنا جو کہ حرام ہے لازم نہیں آتا ہے، اور یہ شاید اس حدیث اذا اقيمت

الصلاۃ فلا صلاۃ الا المکتوبۃ کے پیش نظر ہے یعنی جب کہ نماز کی اقامت کہی جائے تو سوائے فرض کے دوسری کوئی نماز نہیں ہے، جیسا کہ بخاری میں ہے۔

یہ اعتراض نہیں کیا جائے کہ اقامت ہو جانے کے بعد دوسری نماز شروع نہیں کرینگے کیونکہ عبد اللہ بن بحینہؓ کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک شخص کو دو رکعت پڑھتے دیکھا حالانکہ اقامت کہہ دی گئی تھی تو فرمایا کہ الصبح اربعا الصبح اربعا کیا صبح کے وقت چار رکعتیں ارے کیا صبح کے وقت چار رکعتیں، اس کی روایت بخاری، مسلم اور نسائی نے کی ہے، اس سے معلوم ہوا کہ اقامت سے امام کا شروع کرنا مراد نہیں ہے جیسا کہ نہایہ اور عینی میں کہا ہے بلکہ مؤذن کی اقامت مراد ہے اس سے زیادہ صریح روایت ابو سلمہؓ کی ہے کہ کچھ لوگوں نے اقامت سنی پھر کھڑے ہو کر نماز پڑھنے لگے، پس ان کے سامنے رسول اللہ ﷺ تشریف لائے اور فرمایا کہ کیا دو نمازیں ایک ساتھ ہی، کیا دو نمازیں ایک ساتھ ہی اور یہ صبح کی نماز کا واقعہ ہے، مالکؒ نے اس کی روایت کی ہے۔

پھر اگر یہ کہا جائے کہ یہ تو ہر حال میں مانع ہے کہ سجدہ کیا ہو یا نہ کیا ہو۔ تو میں کہتا ہوں کہ میں نے فتح القدیر اور عینیؒ میں اس مسئلہ میں کوئی کلام نہیں پایا ہے، جس کی وجہ شاید یہ ہو سکتی ہے کہ اس فرمان باری تعالی ﴿لَا تُبْطِلُوْا اَعْمَالَكُمْ﴾ سے اس بات پر نص سے ثبوت ہوتا ہے کہ اعمال کو باطل کرنا منع ہے، لیکن حدیث میں قطع کا ثبوت مل جاتا ہے اس لئے منع کے حکم کو دو رکعتوں پر خاص کر دیا تا کہ عمل کو باطل کرنا لازم نہ آئے، تا کہ حتی الامکان حدیث پر بھی عمل ہو جائے اور قرآن کے بھی خلاف نہ ہو، واللہ تعالی اعلم۔

پھر اس بات میں توقف اور تامل ہے کہ آیت ﴿لَا تُبْطِلُوْا اَعْمَالَكُمْ﴾ سے عام حکم ہے، لیکن اس سے پہلے ابن الہمامؒ نے کئی احتمالات پیدا کئے کہ باطل ہونا ارتداد کی صورت میں یا اس جیسی دوسری کسی صورت میں ہو، اسے قطع کرنا جائز نہیں ہے، البتہ اس کو کامل کرنے کے لئے قطع کرنا جائز ہے، (۱) جب کہ سواری کا جانور بدک جائے، یا عورت کے کھانے یا سالن کی پکتی ہوئی ہانڈی ابل جائے، یا ایک درہم کا مال چوری ہوتا ہو، جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں، الحاصل فرائض کی تکبیر اولی میں بہت زیادہ فضیلت ہے، اور عینیؒ کے فرمانے کے متعلق کہ جب دنیاوی حقیر مال کے لئے قطع کرنا جائز ہے تو دینی فضیلت حاصل کرنے کے لئے تو بدرجہ اولی جائز ہوگا، یہاں تک کہ ائمہ کے مذہب تو معلوم ہو چکے، لیکن بندہ مترجم کے نزدیک ایسی حالت میں لوگوں کو چاہئے کہ احتیاط سے کام لیں تا کہ آیت واحادیث کی مخالفت سے کوئی گناہ وغیرہ لازم نہ آئے، اور عنقریب فجر کی سنت کے متعلق بحث آئیگی، انشاء اللہ تعالی۔ م۔

**وان کان قد صلی ثلاثا من الظھر یتمھا، لان للاکثر حکم الکل، فلا یحتمل النقض، بخلاف ما اذا کان فی الثالثۃ بعد ولم یقیدھا بالسجدۃ حیث یقطعھا، لانہ بمحل الرفض، ویتخیر ان شاء عاد فقعد وسلم، وان شاء کبر قائما ینوی الدخول فی صلاۃ الامام، واذا اتمھا یدخل مع القوم والذی یصلی معھم نافلۃ، لان الفرض لا یتکرر فی وقت واحد، فان صلی من الفجر رکعۃ ثم اقیمت یقطع ویدخل معھم، لانہ لو اضاف الیھا اخری تفوتہ الجماعۃ، وکذا اذا اقام الی الثانیۃ قبل ان یقیدھا بالسجدۃ، وبعد الاتمام لا یشرع فی صلوۃ الامام لکراھیۃ النفل بعدہ، وکذا بعد المغرب فی ظاھر الروایۃ، لان التنفل بالثلاث مکروہ، وفی جعلھا اربعا مخالفۃ لإمامہ.**

ترجمہ:- اور اگر ظہر کی تین رکعتیں پڑھ چکا ہو تو اسے پورا کر لے کیونکہ اکثر کو کل کا حکم دیا جاتا ہے لہذا اب اس نماز کے توڑنے کو برداشت بھی نہیں کر سکتا ہے، بخلاف اس صورت کے جب کہ وہ اس وقت تک تیسری رکعت میں ہو، اور اس کو سجدہ سے مقید نہیں کیا ہو، کہ اسے توڑ دے گا، کیونکہ یہ توڑنے کا موقع اور محل ہے، اور اسے اس بات کا اختیار دیا جائیگا کہ اگر وہ چاہئے تو لوٹ آئے اور بیٹھ جائے اور سلام پھیر دے، اور اگر چاہئے تو کھڑے کھڑے اس نیت سے تکبیر کہہ دے کہ امام کے ساتھ جماعت

میں شریک ہونا ہے، اور جب اپنی نماز ظہر پوری کر چکا تو دوسرے لوگوں کے ساتھ نماز میں داخل ہو جائے، اور اب جو کچھ بھی نماز ان کے ساتھ پڑھیگا وہ نفل ہو جائیگی، کیونکہ ایک وقت میں فرض بار بار ادا نہیں کی جاتی ہے، اور اگر فجر کی ایک رکعت نماز پڑھ چکا ہو پھر اقامت کہی گئی ہو تو اسے توڑ کر لوگوں کے ساتھ جماعت میں شریک ہو جائے کیونکہ اگر اس میں دوسری رکعت اور بھی ملائیگا تو اس کو جماعت کے ساتھ پڑھنے کا موقع ختم ہو جائے، اسی طرح اس وقت بھی (توڑ دے گا) جب کہ دوسری رکعت کے لئے کھڑا ہو چکا ہو، اس رکعت کو سجدہ کے ساتھ ملانے سے پہلے تک۔ لیکن دونوں رکعتوں کو پوری کر لینے کے بعد امام کے ساتھ جماعت میں اب شریک نہیں ہوگا، کیونکہ فجر نماز کے بعد نفل نماز مکروہ ہے، یہی حکم مغرب کے بعد بھی ظاہر الروایۃ کے مطابق، کیونکہ تین رکعت نفل نماز بھی مکروہ ہوتی ہے، اور اسے چار پوری کر لینے کی صورت میں امام کی مخالفت لازم آتی ہے۔

**توضیح:۔ کوئی شخص ظہر کی تین رکعتیں پڑھ چکا ہو تو جماعت میں شریک ہونے کی صورت تنہا نماز پڑھ کر جماعت میں شریک ہونا، فجر کی ایک رکعت کے بعد جماعت کھڑی ہوئی**

**وان كان قد صلى ثلاثا من الظهر يتمها، لان للاكثر حكم الكل، فلا يحتمل النقض......الخ**

اور اگر فرض ظہر کی تین رکعتیں پڑھ چکا ہو تو اس نماز کو مکمل کر لے، ف اور فرض پورا ہو گیا۔ لان للا کثر الخ کیونکہ اکثر کو کل کا حکم دیا جاتا ہے، لہذا اسے قطع نہیں کیا جا سکتا ہے، ف یعنی تین رکعتیں پڑھ لینے سے گویا اس نے نماز مکمل کر لی ہے اب وہ نہیں ٹوٹ سکتی ہے، اس کے بعد جماعت کا ثواب اور اس کی فضیلت حاصل کرنے کے لئے اس میں نفل کی نیت سے شریک ہو جائے۔ م۔

**بخلاف ما اذا كان فى الثالثة بعد ولم يقيدها بالسجدة حيث يقطعها، لانه بمحل الرفض......الخ**

بخلاف اس صورت کے جب کہ وہ ابھی تک تیسری رکعت ہی میں ہو، اور اس تیسری کو سجدہ سے مقید نہ کیا ہو، کہ اسے اس صورت میں توڑ دے، کیونکہ توڑنے کا محل ہے، ف اب اسی طریقہ سے اختلاف ہے کہ کس طرح نیت توڑی جائے، اس لئے مصنفؒ نے فرمایا کہ ویخیر الخ اسے ان دو باتوں میں سے ایک کا اختیار ہوگا۔ (۱) اگر چاہئے تو بیٹھ جائے اور سلام پھیر دے۔ (۲) اور اگر چاہئے تو کھڑے کھڑے ہی اس نیت سے کہ اب میں جماعت کے ساتھ نماز پڑھوں گا تکبیر کہہ دے، ف یہ دوسری صورت ہی مختار ہونا اصح ہے، المعراج، اور محیط میں کہا ہے کہ اصح قول یہ ہے کہ کھڑے کھڑے ایک سلام پھیر دے، کیونکہ یہ صورت نماز توڑنے کی ہے، نماز سے تحلیل اور فارغ ہونے کی نہیں ہے کہ بیٹھ کر سلام پھیرا جائے، ھ، ع۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ نماز کے تحریمہ سے فارغ ہونے کے لئے حدیث میں بتایا گیا ہے کہ سلام پھیر دے، اس لئے صحیح قول وہی معلوم ہوتا ہے جو مصنفؒ نے کہا ہے واللہ اعلم، بلکہ امام سرخسیؒ نے تو بیٹھنے کو لازم کر دیا ہے، مسئلہ کو اچھی طرح یاد رکھو۔ م۔

**واذا اتمها يدخل مع القوم والذى يصلى معهم نافلة، لان الفرض لا يتكرر فى وقت واحد......الخ**

اور جب ظہر کی نماز پوری کر چکے تو مقتدیوں کے ساتھ جماعت میں شریک ہو جائے، اور ان کے ساتھ جو کچھ بھی پڑھے گا وہ نفل نماز ہوگی۔ ف۔ لہذا نفل کی نیت کے ساتھ ان میں شامل ہو جائے۔ لان الفرض الخ کیونکہ ایک وقت میں دوبار فرض نماز نہیں پڑھی جا سکتی ہے، ف۔ لیکن ظہر کے بعد نفل نماز پڑھنی جائز ہے، اس لئے جماعت کا ثواب اور نفل کا ثواب پانے کے لئے جماعت میں شریک ہو جائے کیونکہ حضرت زید بن الاسودؓ کی حدیث میں ان دو اشخاص کو جو جماعت میں شریک نہیں ہوئے تھے، رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے کہ اب ایسا نہ کرنا، جب تم نے اپنے گھر میں نماز پڑھ لی پھر مسجد میں آئے جماعت ہو رہی ہو تم دوبارہ جماعت کے ساتھ پڑھ لو کہ یہ تمہارے واسطے نفل ہو جائیگی، اس کی روایت ابوداؤد اور ترمذی نے کی ہے اور ساتھ ہی یہ بھی کہا

ہے کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے، اور حضرت ابوذرؓ کی حدیث میں ہے ایسے امراء اسلام کے بارے میں جو نماز کو اپنے وقت سے بہت بعد پڑھیں گے فرمایا کہ تم نماز کو اپنے وقت پر پڑھ لو پھر ایسے امراء کے پیچھے تم جو نماز پڑھو گے اس کو نفل کر لو، اس کی روایت مسلم نے کی ہے، یہ حکم عصر اور فجر یعنی ایسی نمازوں کے علاوہ ہے جن کے بعد نفل نہیں ہوتی ہے۔ اور ابن عمرؓ کی مرفوع حدیث میں ہے کہ فجر اور عصر کا ان سے استثناء ہے اس کی روایت دار قطنی نے کی ہے جیسا کہ فتح القدیر میں ہے۔

**فان صلى من الفجر ركعة ثم اقيمت يقطع ويدخل معهم، لانه لو اضاف اليها اخرى......الخ**

پھر اگر فجر کی نماز کی ایک رکعت بھی پڑھ لی تو وہ جماعت کی فضیلت پانے سے محروم ہو جائیگا، ف، فجر کے فرض تو وہ پورا پڑھ چکا ہے۔ وكذا اذا الخ اسی طرح اس وقت بھی نماز کو توڑ دے گا جب کہ وہ دوسری رکعت کے لئے کھڑا ہو گیا ہو، لیکن اس رکعت کے سجدہ میں جانے سے پہلے تک۔ ف۔ کیونکہ سجدہ میں چلے جانے کے بعد دونوں رکعتیں پوری ہو کر نماز بھی پوری ہو جائیگی۔ وبعد الاتمام الخ اور اس نماز فجر کو ادا کر لینے کے بعد وہ امام کی نماز یعنی جماعت میں شریک نہ ہو نماز فجر کے بعد نفل نماز مکروہ ہونے کی وجہ سے۔

**وكذا بعد المغرب في ظاهر الرواية، لان التنفل بالثلاث مكروه، وفي جعلها اربعا......الخ**

اسی طرح مغرب کے بعد بھی ظاہر الروایۃ کے مطابق، ف جیسا کہ ابن عمرؓ کی حدیث دار قطنی میں گذر گئی ہے، امام مالکؒ کا یہی قول ہے۔ لان التنفل الخ کیونکہ تین رکعت نفل نماز مکروہ ہے، اور اسے چار کر لینے سے امام کی مخالفت لازم آتی ہے، ف لیکن امام شافعیؒ اور امام احمدؒ نے فرمایا ہے کہ چار رکعتیں پوری کرلے، اور امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ تین ہی رکعت پر سلام پھیر دے، اسی قول کو شمس الائمہ سرخسیؒ نے بھی پسند کیا ہے، ع، کیونکہ صاحبینؒ کے نزدیک وتر نفل ہے اور تین ہی رکعتیں ہیں، اور مغرب کی بارہ میں دار قطنی کی حدیث جو اوپر ذکر کی گئی ہے شاید کہ وہ معلول ہے، واللہ اعلم، قاضی خان نے نفل میں تین رکعتوں کے پڑھنے کو حرام کہا ہے، لیکن یہ قول نامقبول، مردود ہے، عینیؒ، اور وتر کے واجب ہونے کا قول اگر ضعیف ہو تو تین رکعت کی نفل حرام نہیں بلکہ مکروہ تحریمی ہے بلکہ قہستانیؒ نے تو اسے صراحۃً مکروہ تنزیہی کہا ہے، پھر امام کی اقتداء اور فضیلت جماعت اور عام حکم حدیث کے معارضہ سے وہ بھی بے اثر ہو گئی ہے، فافہم۔ م۔ فخر الاسلامؒ نے کہا ہے کہ اگر نماز شروع کر دے تو احتیاطاً بجائے تین کے چار رکعت ہی پڑھ لینی چاہئے۔ مع۔

**ومن دخل مسجدا قد اذن فيه، يكره له ان يخرج حتى يصلي، لقوله عليه السلام: "لا يخرج من المسجد بعد النداء الا منافق". او رجل يخرج لحاجة يريد الرجوع، قال: الا اذا كان ينتظم به امر جماعة، لانه ترك صورة تكميل معنى، وان كان قد صلى وكانت الظهر والعشاء، فلاباس بان يخرج، لانه اجاب داعي الله مرة الا اذا اخذ المؤذن في الاقامة، لانه يتهم لمخالفة الجماعة عيانا، وان كانت العصر او المغرب او الفجر، خرج وان اخذ المؤذن فيها، لكراهية النفل بعدها.**

ترجمہ:- اور جو شخص کسی ایسی مسجد میں داخل ہوا جس میں اذان دی جا چکی ہو تو اس کے لئے اس مسجد سے نماز پڑھے بغیر نکلنا مکروہ ہوگا رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ مسجد میں اذان دی جانے کے بعد منافق یا ایسے شخص کے سوا جو کسی ضروری کام سے جا کر پھر واپس آنے کا ارادہ رکھتا ہو منافق ہی نکلتا ہے، مگر وہ شخص جو کسی مسجد کی جماعت کا ذمہ دار ہو، کیونکہ بظاہر اس کا نکلنا ترک ہے مگر یعنی اس کی تکمیل ہے، اور اگر اس نے نماز پڑھ لی ہو اور وہ نماز ظہر اور عشاء کی ہو تو اس کے نکلنے میں کوئی حرج نہیں ہے، کیونکہ اس نے ایک مرتبہ اذان دینے والے کی دعوت قبول کر لی ہے، (نماز پڑھ لی ہے) مگر جب کہ مؤذن نے اقامت بھی شروع کر دی ہو، کیونکہ اس وقت کھل کر اس پر جماعت کے چھوڑنے کی تہمت لگ جائیں گی، اور اگر وہ وقت عصر، مغرب یا فجر کا ہو تو نکل جائے اگرچہ موذن نے اقامت شروع کر دی ہو، کیونکہ ان نمازوں کے بعد نفل مکروہ ہے۔

## توضیح:-اذان کے بعد مسجد سے نکلنا، حدیث سے دلیل

**ومن دخل مسجدا قد اذن فيه، يكره له ان يخرج حتى يصلي......الخ**

ف۔ یہ حکم اس صورت میں ہے کہ اس نے پہلے سے نماز نہیں پڑھ لی ہو، کیونکہ حضرت ابوہریرہؓ نے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جب تم مسجد میں ہو اور اذان دی جائے تو تم میں سے کوئی بھی وہاں سے نہ نکلے یہاں تک کہ نماز پڑھ لے، اس کی روایت احمدؒ نے کی ہے، اور ابوہریرہؓ کے سامنے اذان کے بعد ایک شخص مسجد سے نکل گیا تو ابوہریرہؓ نے کہا کہ اس نے ابوالقاسم ﷺ کی نافرمانی کی، مسلم اور سنن اربعہ نے اس کی روایت کی ہے، اور رسول اللہ ﷺ نے ہمیں حکم دیا ہے کہ جب موذن اذان دے تو مسجد سے تم نہ نکلو یہاں تک کہ نماز پڑھ لو، اسحٰق بن راہویہ نے اپنی مسند میں اتنے اچھے جملے کی زیادتی کی ہے، ابن عبدالبرؒ نے کہا ہے کہ حضرت ابوہریرہؓ کا قول مرفوع کے درجہ میں ہے، اور کہا ہے کہ علماء ایسی موقوف روایتوں کے بارے میں اختلاف نہیں کرتے تھے، مع۔

**لقوله عليه السلام: "لا يخرج من المسجد بعد النداء الا منافق". او رجل يخرج لحاجة......الخ**

رسول اللہ ﷺ کے اس فرمانے کی وجہ سے کہ مسجد سے اذان کے بعد منافق نکلتا ہے یا وہ شخص جو واپس آنے کی نیت سے اپنی خاص ضرورت سے نکلتا ہے، ف۔ یہ حدیث سعد بن المسیبؒ سے ابوداؤد اور عبدالرزاقؒ نے مرسلا روایت کی ہے، اور اسی قسم کی حضرت عثمانؓ سے ابن ماجہ نے مرفوعا روایت کی ہے، مع، ان روایتوں سے یہ ثابت ہو گیا کہ اذان کے بعد مسجد سے کوئی نہ نکلے، الاذا الخ سوائے چند صورتوں کے جن میں سے ایک یہ بھی ہے کہ اس کے ہاتھ میں کسی جگہ نماز کی جماعت کا انتظام کرنا ہو، ف اس طرح سے کہ اس کے نہ جانے سے دوسری جماعت میں خلل پڑنے کا احتمال ہو۔

**لانه ترك صورة تكميل معنى، وان كان قد صلى وكانت الظهر والعشاء......الخ**

کیونکہ یہ نکلنا بظاہر نماز کو چھوڑنا ہے مگر حقیقت میں نماز باجماعت کو مکمل کرنا ہے، ف اسی طرح اپنے محلہ کی مسجد کے لئے جب کہ اس میں نماز نہ ہوئی ہو، لیکن افضل یہی ہے کہ نہ نکلے، ع، ھ، ف، اسی طرح اپنی حدیث وفقہ کے استاذ کی جماعت یا وعظ کے لئے نکلنا بالاتفاق جائز ہے، مع، یا کسی ضرورت سے مگر واپسی کی نیت سے، جیسا کہ حدیث میں ہے، اور ان مسائل میں سے یہ بھی ہے کہ وان كانت قد صلى الخ اور اگر وہ اس وقت کی وہ نماز پڑھ چکا ہو اور وہ نماز ظہر یا عشاء کی ہو، تو نکلنے میں کوئی حرج نہیں ہے، لانه اجاب الخ کیونکہ اس نے ایک مرتبہ دعوت نماز دینے والے کی دعوت قبول کر لی ہے، الا اذا الخ مگر جب کہ اقامت بھی کہنا شروع کر دے، ف تو اب وہاں سے نکلنا مکروہ ہے۔

**لانه يتهم لمخالفة الجماعة عيانا، وان كانت العصر والمغرب او الفجر......الخ**

کیونکہ بظاہر دیکھنے والوں کی نظر میں اسے جماعت کی مخالفت کرنے کی تہمت لگائی جائیگی، ف اور اس جگہ نفل پڑھنے کی ممانعت بھی نہیں ہے بلکہ اس کا حکم ہے۔ وان كانت الخ اور اگر یہ نماز عصر یا مغرب یا فجر ہو تو نکل جائے اس صورت میں پہلے ایک بار پڑھ چکا ہو، اگرچہ مؤذن نے اقامت بھی شروع کر دی ہو۔ لكراهة الخ کیونکہ ان نمازوں کے بعد نفل پڑھنی مکروہ ہے، ف اور وہاں بیکار بیٹھے رہنے سے نکل جانا ہی بہتر ہے، اسی بات کی طرف کتاب میں اشارہ ہے۔ م۔

**ومن انتهى الى الامام فى صلوة الفجر وهو لم يصل ركعتي الفجر، ان خش ان تفوته ركعة ويدرك الاخرى، يصلي ركعتي الفجر عند باب المسجد، ثم يدخل، لانه امكنه الجمع بين الفضيلتين، وان خشي فوتها دخل مع الامام، لان ثواب الجماعة اعظم، والوعيد بالترك الزم، بخلاف سنة الظهر حيث يتركها فى الحالين، لانه يمكنه اداؤها فى الوقت بعد الفرض، هو الصحيح، وانما الاختلاف بين ابى يوسفؒ ومحمدؒ فى تقديمها**

**علی الرکعتین وتاخیرها عنهما، ولا کذلك سنة الفجر علی ما نبین ان شاء الله تعالی.**

ترجمہ:- اگر کوئی شخص صبح کی سنت پڑھے، بغیر مسجد میں امام تک پہونچ گیا (جماعت میں پالیا) اور اسے یہ اندازا ہوا کہ سنت پڑھ لینے سے جماعت کی ایک رکعت چھوٹ جائیگی مگر دوسری مل جائیگی تو وہ مسجد کے کنارے دروازہ کے پاس دو رکعتیں سنت کی پڑھ لے اس کے بعد اندر چلا جائے اور شریک جماعت ہو جائے کیونکہ اس کے لئے دونوں فضیلتوں کو جمع کرنا ممکن ہو گیا ہے اور اگر اسے دوسری رکعت کے بھی فوت ہو جانے کا خطرہ ہو تو (فوراً) امام کے ساتھ ہو جائے، کیونکہ جماعت کی فضیلت بہت بڑی ہے، اور جماعت چھوڑنے کی وعید الزم ہے، بخلاف ظہر کی سنت کے کیونکہ اس کی سنت کو دونوں حالتوں میں چھوڑ دے گا، کیونکہ اسے فرض کے بعد مگر وقت کے اندر ہی ادا کر سکتا ہے، یہی قول صحیح ہے، اب امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے درمیان آپس میں یہ اختلاف ہے کہ بعد فرض پہلے کس سنت کو ادا کرے گا یعنی بعد کی دو رکعتوں کو پہلے پڑھے گا اور پہلی چار کو بعد میں یا اس کے برعکس، مگر فجر کی سنت میں یہ بات نہیں ہے جیسا کہ ہم اسے انشاء اللہ عنقریب ہی بیان کر دینگے۔

## توضیح:- فجر کی سنت مسجد میں فجر کی جماعت کے وقت ظہر سے پہلے کی سنت اور ظہر کی جماعت

**ومن انتهی الی الامام فی صلوة الفجر وهو لم یصل رکعتی الفجر......الخ**

ترجمہ سے مطلب واضح ہے، فجر کی سنت ہنوز نہیں پڑھی ہے، ف اس وقت دو صورتیں ممکن ہیں۔ نمبر ا یہ ہے کہ ان خشی الخ اور اسے اس بات کا خوف ہوا کہ ایک رکعت چھوٹ جائیگی مگر دوسری مل جائیگی۔ یصلی الخ تو وہ شخص مسجد کے دروازہ کے پاس ہی سنت پڑھ کر جماعت میں شریک ہو جائے۔

**لانه امکنه الجمع بین الفضیلتین......الخ**

کیونکہ اس کے لئے یہ ممکن ہے کہ دونوں فضیلتوں (سنت کی ادائیگی اور جماعت پانے کی فضیلت) کو جمع کرلے، ف کیونکہ فجر کی سنت کے فضائل اوپر گذر چکے ہیں، م، اور حدیث میں ہے کہ جس نے فجر کی ایک رکعت پائی اس نے فجر پائی، النہایہ۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ عصر و فجر میں ایک رکعت کے پانے پر نماز پانا جو حدیث میں آیا ہے اسی سے شوافع اور کچھ دوسرے فقہا فرماتے ہیں کہ اگر ایک رکعت فرض پڑھ لینے کے بعد آفتاب نکل آئے یا ڈوب جائے تو بقیہ نماز بھی پوری پڑھ لے، لیکن بندہ مترجم کے نزدیک اس حدیث کی صحیح تاویل یہ ہے کہ اگر حائضہ عورت بالکل آخر وقت میں پاک ہوئی یا کوئی کافر اسلام لایا یا کوئی پاگل اور دیوانہ ہوش میں آگیا اور اس نے نماز کا وقت پایا تو ان پر اس نماز کی قضاء واجب ہو گی، پس حدیث مذکور سے اس بات کا بیان ہو رہا ہے کہ نماز لازم ہونے کے لئے پوری دو یا چار کا وقت موجود ہونا ضروری نہیں ہے، کیونکہ اگر آخری جزو بھی کوئی پالے گا تو اس پر اس نماز کی ادائیگی لازم ہو جائیگی، جیسا کہ حنفیہ کا اصول ہے، اور یہ ایسی لطیف تاویل ہے جو میں نے کسی دوسری جگہ نہیں پائی ہے (گویا منجانب اللہ مجھ پر الہام ہوئی ہے) فالحمد لله رب العلمین، مگر بعد میں میں نے دیکھ لیا کہ امام طحاویؒ نے یہی تاویل کی ہے، م۔

**وان خشی فوتها دخل مع الامام، لان ثواب الجماعة اعظم، والوعید بالترك الزم......الخ**

دوسری صورت یہ ہے وان خشی الخ کہ اگر اسے دوسری رکعت کے بھی چھوٹ جانے کا خدشہ ہو، ف اگرچہ آخری بیٹھک (قعدہ) پالینے کی امید ہو جب بھی دخل مع الامام تو امام کے ساتھ جماعت میں شریک ہو جائے، لان ثواب الخ کیونکہ اول تو جماعت سے پڑھنے کا ثواب بہت زیادہ ہے، ف یہاں تک کہ تنہا پڑھنے والے کے مقابلہ میں ۲۷ درجہ ثواب زیادہ ہوتا ہے۔ والوعید الخ دوم جماعت چھوٹ جانے کی وعید کا مستحق ہو جاتا ہے، ف کیونکہ وعید سے بچنا سب سے بڑھ کر ضروری ہے، خاص کر سنت کے ادا کرنے مقابلہ میں۔ د۔ یہ وعید وہی ہے جو جماعت کے باب میں گذری ہے، کہ جماعت سے منافق ہی

بچھڑتا ہے، اور رسول اللہ ﷺ نے ان کے گھروں کو آگ سے جلا کر خاک کر ڈالنے کا ارادہ فرمایا تھا، وغیر ذلک، مفع، اور اگر آنے والے کو اس بات کا اندازہ نہ ہو سکے کہ فی الحال کون سی رکعت پڑھی جا رہی ہے تو سنت کو چھوڑ کر وہ جماعت میں شریک ہو جائے، الخلاصہ، اگر س بات کا اندازہ ہو جائے کہ ابھی پہلی رکعت ہے مگر مسجد کے دروازہ پر سنت پڑھنے کی جگہ نہ ہو تو اندر ہی پڑھ لے ورنہ کسی ستون کے پیچھے پڑھ لے، اور فخر الاسلامؒ نے کہا ہے کہ سب سے زیادہ مکروہ یہ ہے کہ صف کے برابر پڑھے، محیط میں ہے کہ کہا گیا ہے کہ یہ سب مکروہ ہیں، کیونکہ یہ سب جگہیں ایک مسجد کے حکم میں ہیں، مع۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ فجر کی سنت کے متعلق واجب ہونے کا بھی گمان ہے، جیسا کہ حسنؒ نے امام اعظمؒ سے روایت کی ہے، ویسے کے قریب اور اس کی قوت میں ہونے کے تو سبھی قائل ہیں، اور دین کے معاملہ میں لوگوں کی سستی ظاہر ہے جس کی طرف اس جگہ کتاب میں اس طرح اشارہ کیا ہے کہ سنت تو گھر پر ہی پڑھنی چاہئے تھی، مگر بغیر پڑھے امام تک یعنی جماعت کے قریب جا پہونچا جہاں فرض نماز پڑھی جا رہی ہے، اب اگر لوگ ایسی صورت میں سنت کو چھوڑ دیا کریں تو گویا وہ اس کے عادی ہو جائینگے، اور سنت کو چھوڑ دینا ان کا معمول ہو جائیگا، حالانکہ عبد اللہ بن سرجسؓ کی حدیث میں یہ تصریح ہے کہ رسول اللہ ﷺ فجر کی نماز میں مشغول تھے کہ ایک شخص نے آکر مسجد کے ایک کونہ میں فجر کی سنت پڑھ لی پھر جماعت میں شریک ہو گیا تو آپ نے سلام کے بعد فرمایا کہ تم نے اپنی کس نماز کو فرض مانا ہے، اپنی تنہا نماز کو یا اسے جو ہمارے ساتھ نماز پڑھی ہے، اس کی روایت مسلم، ابوداؤد اور نسائی نے کی ہے، اس حدیث سے اس بات کی تاکید ہوتی ہے کہ اقامت کے بعد فرض نماز کے سوا دوسری کوئی نماز نہیں ہے جیسا کہ بخاری نے روایت کی ہے، لیکن میں نے جو بات پہلے بیان کر دی ہے اس کی بناء پر ائمہ کرام نے فجر کی سنت کے بارے میں اس کے وجوب کے خوف کی وجہ سے اسی بات کو برداشت کیا ہے کہ اس سنت کو حتی الامکان نہیں چھوڑنا چاہئے۔ م۔

**بخلاف سنة الظهر حيث يتركها في الحالين، لانه يمكنه اداؤها في الوقت بعد الفرض......الخ .**

بخلاف سنت ظہر کے چاروں رکعتوں کو دونوں حالتوں میں چھوڑ دے گا، ف جماعت کی رکعتیں پانے کی امید ہو یا نہ ہو بہر صورت جماعت میں شریک ہو جانا چاہئے، لیکن ترمذی کی وہ حدیث جو حضرت عائشہؓ سے ظہر کی چار رکعت کی قضاء کے بارے میں اوپر لکھ دی ہے، اس کی وجہ سے اس سنت کو ترک کرنے کی گنجائش نکلتی ہے۔ لانہ یمکنہ الخ کیونکہ ان چاروں رکعتوں کو فرض کے بعد بھی وقت کے اندر ادا کرنا ممکن ہے، یہی صحیح ہے، ف اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ وانما الاختلاف الخ اختلاف تو امام ابو یوسف اور امام محمدؒ کے درمیان اس جگہ صرف اتنا ہے کہ پہلے چاروں رکعتوں کو آخری دو رکعتوں سے پہلے پڑھے گا یا بعد میں۔ ولا کذالك الخ لیکن یہ بات فجر کی سنت میں نہیں ہے، جیسا کہ انشاء اللہ ہم عنقریب بیان کرینگے، ف بلکہ ان میں اختلاف موجود ہے، اور امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق ظہر کی پہلی چار رکعت سنت کو دو رکعت پر مقدم کرنا چاہئے، ع، یہی قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے، المحیط، یہی قول مختار ہے، العتابیہ، یہی اصح ہے، مبسوط شیخ الاسلام، مع، اسی پر فتوی ہے، جیسا کہ گذر گیا۔ م۔

**والتقييد بالاداء عند باب المسجد يدل على الكراهة في المسجد اذا كان الامام في الصلاة، والافضل في عامة السنن والنوافل المنزل، هو المروى عن النبي ﷺ، واذا فاتته ركعتا الفجر لا يقضيهما قبل طلوع الشمس، لانه يبقى نفلا مطلقاً، وهومكروه بعد الصبح، ولا بعد ارتفاعها عند ابي حنيفةؒ وابي يوسفؒ، وقال محمدؒ: احب الى ان يقضيهما الى وقت الزوال، لانه عليه السلام قضاء هما بعد ارتفاع الشمس غداة ليلة التعريس.**

ترجمہ:- اور فجر کی سنت کو مسجد کے دروازہ پر اداء کرنے کی قید کے ساتھ مقید کرنے سے اس بات پر دلالت ہوتی ہے کہ جب امام نماز پڑھا رہا ہو اس وقت مسجد میں سنت پڑھنی مکروہ ہے، اور دوسری تمام سنتوں اور نفلوں کو اپنے گھروں میں پڑھنا، افضل ہے۔ اور رسول اللہ ﷺ سے یہی مروی ہے، اور جب کسی کی فجر کی دو رکعت سنت چھوٹ جائیں تو انہیں آفتاب نکلنے سے پہلے نہ

پڑھے، کیونکہ اس وقت اس کی حیثیت مطلق نفل کی رہ جاتی ہے اور ایسی نفل صبح کے بعد مکروہ ہوتی ہے، اسی طرح امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک آفتاب کے نکل جانے سے بعد بھی نہ پڑھے، لیکن امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ میرے نزدیک یہ بات بہت محبوب ہے کہ ان دونوں رکعتوں کو زوال کے وقت تک ادا کر لینی چاہئے، کیونکہ خود رسول اللہ ﷺ نے ان دونوں رکعتوں کو آفتاب بلند ہو جانے کے بعد لیلۃ التعریس کی صبح کو ادا کیا ہے۔

## توضیح:۔ سنتوں اور نفلوں کے پڑھنے کی بہترین جگہ، فجر کی سنت کا چھوٹ جانا حدیث سے دلیل، فجر کی سنت کے قضاء کا وقت

**والتقید بالاداء عند باب المسجد یدل علی الکراهة فی المسجد اذا کان الامام......الخ**

فجر کی سنت کو مسجد کے دروازہ پر ادا کرنے کی قید سے مقید کرنے سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ سنت فجر کو مسجد کے اندر ادا کرنا مکروہ ہے، جب کہ امام نماز میں مشغول ہو، ف اور اگر امام نماز میں نہ ہو تو تراویح کو مسجد میں پڑھنے کی تصریح ہے، ف بلکہ حضرت انسؓ کی حدیث میں مغرب سے پہلے کی دو رکعتوں کو بھی مسجد میں پڑھنا ثابت ہے، شاید کہ یہ حکم پہلے ہو، بعد میں باقی نہ رہا ہو۔م۔

**والافضل فی عامة السنن والنوافل المنزل، هو المروی عن النبی ﷺ......الخ**

اور تقریباً تمام سنتوں اور نفلوں کو گھر ہی میں ادا کرنا افضل ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے یہی مروی ہے، ف، جیسا کہ حضرت زید بن ثابتؓ کی حدیث میں تصریح ہے، اس کی روایت بخاری اور مسلم دونوں نے کی ہے، بلکہ اپنی مسجد نبوی سے بھی اسے افضل ہی فرمایا ہے، اس کی روایت ابوداؤد وغیرہ نے کی ہے، حالانکہ آپ کی مسجد نبوی میں پڑھنے کا ثواب دوسری عام مسجدوں کے مقابلہ میں پچاس ہزار گونہ ثواب زیادہ ہوتا ہے، جیسا کہ صحیح میں ہے، اس سے معلوم ہوا کہ وہ ثواب فرض نمازوں کا ہے، اس مسئلہ میں مصنف ہدایہؒ کا قول ہی اصح ہے، واللہ اعلم۔

**واذا فاتته رکعتا الفجر لا یقضیهما قبل طلوع الشمس، لانه یبقی نفلا مطلقا......الخ**

اور امام محمدؒ نے جامع صغیر میں فرمایا ہے کہ جب نمازی کی صبح کی سنت چھوٹ جائے تو وہ اسے آفتاب نکلنے سے پہلے قضاء نہ کرے۔ لانه یبقی الخ کیونکہ دو رکعتیں محض نفل ہو کر رہ جائیں گی، جب کہ فجر کے بعد محض نفل مکروہ ہوتی ہے، ف اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ اگر یہ سنت رہتی تو مکروہ نہ ہوتی ہے، م، اور شمس الائمہ نے فقیہ اسمٰعیل سے یہ نقل کیا ہے کہ فرض سے پہلے دو رکعت سنت کی نیت سے نماز شروع کرنے کے بعد پھر فرض کی نیت کر کے امام کے ساتھ جماعت میں شریک ہو جانے سے وہ واجب ہو جاتی ہے، لیکن عینیؒ نے اس کا انکار کیا ہے کہ زیادات میں اس بات کی تصریح ہے کہ فرض کے بعد نذر واجب بھی مکروہ ہے۔

**ولا بعد ارتفاعها عند ابی حنیفةؒ وابی یوسفؒ، وقال محمدؒ: احب الی ان یقضیهما......الخ**

اور امام ابو حنیفہ وامام ابو یوسفؒ کے نزدیک آفتاب نکل جانے کے بعد بھی قضاء نہ کرے، ف الحاصل فجر کی سنت جب بغیر فرض کے چھوٹ جائے تو شیخینؒ کے نزدیک آفتاب نکلنے سے پہلے بھی اور نکل جانے کے بعد بھی اس کی قضاء نہیں ہے۔ وقال محمد الخ اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ میں تو اس بات کو پسند کرتا ہوں کہ زوال کے وقت تک سنت کی قضاء کر لی جائے، ف اور اگر نہ پڑھے تو کوئی گناہ نہیں ہے، حلوائی اور فضلیؒ نے کہا ہے کہ شیخین کے نزدیک پڑھ لینے میں بھی کوئی حرج نہیں ہے، الحاصل ائمہ کے درمیان کوئی اختلاف باقی نہ رہا، المحیط، ع، مزنیؒ نے بھی اسی قول کو اختیار کیا ہے، اور احمدؒ کی یہ بھی یہی ایک روایت ہے، اور آفتاب نکلنے سے پہلے پڑھنے میں کوئی حرج ہے یا نہیں، تو اس کتاب کے ظاہر سے اسی بات کی طرف اشارہ ہو رہا ہے۔

اور حضرت قیسؓ کی حدیث بھی اسی قول کے موافق ہے، کہ رسول اللہ ﷺ اپنے کمرہ سے نکل کر برآمدے میں تشریف لائے تو اسی وقت اقامت کہی گئی تو میں نے آپ کے ساتھ صبح کی نماز پڑھ لی، جب آپ واپس جانے لگے اور مجھے پڑھتے ہوئے پایا تو فرمایا مهلاً یا قیس اصلا تان معاً یعنی اے قیس رک جاؤ کیا ایک ساتھ تم دو نمازیں پڑھو گے۔ میں نے کہا یا رسول اللہ ﷺ میں نے صبح کی سنت نہیں پڑھی ہے، تو فرمایا فلا اذاً تو کچھ حرج نہیں ہے، ابوداؤد اور ترمذی نے اس کی روایت کی ہے، ابن الہمامؒ نے اس پر یہ اعتراض کیا ہے کہ ممانعت کی حدیث میں تو فجر کی نماز کے بعد سے آفتاب کے نکلنے تک کی ہے، جیسا کہ صحاح میں ہے، اور یہ بھی کہا ہے کہ ممانعت کی حدیث ہی اصح ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اب بھی اس وقت فرض نمازوں کی قضاء جائز ہے، اس بناء پر یہ حدیث مخصوص ہو گئی، کیونکہ فجر کے بعد ہر قسم کی نماز سے ممانعت ثابت نہیں ہوئی بلکہ فرائض کے علاوہ دوسری نمازوں کی، اور جب وہ حدیث مخصوص ہو گئی تو قیسؓ کی حدیث سے فجر کی سنت بھی مخصوص ہو سکتی ہے، جیسا کہ اصول کی کتابوں میں یہ بات طے شدہ ہے، ابن الہمامؒ نے اوقات نماز کی بحث میں یہ فرمایا ہے کہ مجھے یہ معلوم نہیں ہو سکا ہے کہ فقہاء نے کس دلیل سے فرض نمازوں کو مخصوص کیا ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ میرے نزدیک تحقیقی بات یہ ہے کہ صبح کی نماز کے بعد ہر ایسی نماز سے ممانعت ہے جو شارع اور شریعت کی طرف سے نہ ہو بلکہ اختیاری جواز میں ہو، لہٰذا فرض اور فجر کی سنت میں کوئی حرج باقی نہ رہا اور صرف نوافل منع کر دی گئیں، اگر یہ سوال کیا جائے کہ اگر کسی نے فجر کے فرض کے بعد دو رکعت نماز پڑھنے کی نذر مانی ہو تو بظاہر نذر ماننے سے نماز کو واجب مان کر ادا ہو جانا چاہئے حالانکہ زادۃ الزیادات میں صراحۃً ناجائز لکھا ہے ایسا کیوں ہے، جواب یہ ہے کہ نذر ماننے کو پہلے سے اس وقت میں پڑھنے کی ممانعت کا حکم معلوم ہے اس کے باوجود اس نے جان بوجھ کر قصداً نذر مانی تو ایسا ہوا گویا اس فرض کے بعد اس نے اسی وقت نماز پڑھنے کی نذر مانی ہو تو جب یہ دوسری صورت جائز نہیں تو پہلی صورت بھی جائز نہ ہو گی، کیونکہ دونوں صورتوں میں کوئی فرق نہیں ہے، بخلاف فرائض کے اسی سے قضاء فرض نماز کا حکم ہو گیا، واللہ تعالیٰ اعلم، اس بناء پر اگرچہ فجر کی سنت کا وہ حکم اپنی جگہ پر یعنی باقی نہیں رہا پھر بھی اس پر مطلق نفل کا حکم جاری نہ ہو سکا، اسی لئے شیخ فضلیؒ اور حلوانیؒ کے کہنے کے مطابق امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کے ادا کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، جیسا کہ حضرت قیسؓ کی حدیث سے معلوم ہوتا ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک مستحب ہے، م۔

**لانه عليه السلام قضاء هما بعد ارتفاع الشمس غداة ليلة التعريس......الخ**

کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فجر کی سنت کو لیلۃ التعریس کی صبح میں آفتاب نکلنے کے بعد قضاء کیا تھا، ف جیسا کہ صحیح مسلم وغیرہ کے متعدد صحابہ کرامؓ کی حدیثوں میں مذکور ہے، اگر یہ سنت اپنے وقت سے فوت ہو جانے کے بعد قضاء نہ ہو سکتی تو آپ قضاء نہ کرتے، اور ظہر سے پہلے کی چار رکعت سنت آپ نے وقت کے اندر فرض کے بعد پڑھ لی ہے۔

**ولهما ان الا صل في السنة ان لا تقضى، لاختصاص القضاء بالواجب، والحديث ورد في قضائهما تبعا للفرض، فبقي ماوراء ه على الاصل، وانما تقضى تبعا له وهو يصلي بالجماعة او وحده الى وقت الزوال، وفيما بعده اختلاف المشائخ، واما سائر السنن سواها لا تقضى بعد الوقت وحدها، واختلف المشائخ في قضائها تبعاً للفرض، ومن ادرك من الظهر ركعة ولم يدرك الثلاث، فانه لم يصل الظهر بجماعة.**

ترجمہ:۔اور شیخینؒ کے نزدیک سنت کے بارے میں اصل حکم یہ ہے کہ اس کی قضاء نہ کی جائے، کیونکہ قضاء کرنے کا حکم واجب کے ساتھ مخصوص ہے، اور فجر کی سنت کی قضاء کرنے کے بارے میں جو حدیث ہے اس میں تو سنت کو فرض کے ساتھ فرض کے تابع کر کے قضاء کا حکم ہے لہٰذا اس کے ماسوا تمام سنتوں کا حکم اپنی جگہ پر باقی رہ گیا، اور فجر کی وہ سنت قضاء ہو جانے کی صورت میں فرض کے تابع کر کے ہی قضاء کی جائیگی زوال سے پہلے تک خواہ فرض نماز جماعت کے ساتھ ادا کی جا رہی ہو یا تنہا

ادا کی جارہی ہو، اور اس وقت تک کے بعد پڑھنے میں مشائخ کا اختلاف ہے، لیکن اس سنت کے فجر کے علاوہ دوسری سنتیں وقت کے بعد قضاء کی نہیں جاتی ہیں، اور فرض کے تابع ہو کر ان کے قضاء کرنے میں مشائخ کا اختلاف ہے، اور جس نے ظہر کی جماعت میں سے صرف ایک رکعت پائی یعنی اور تین رکعتیں نہیں پائیں تو یہ کہا جائیگا کہ اس نے ظہر کی نماز جماعت کے ساتھ ادا نہیں کی ہے۔

## توضیح: ۔فجر کی سنت کے علاوہ دوسری سنتوں کو قضاء ہو جانے کی صورت میں ادا کرنے کا حکم، ظہر کی ایک رکعت جماعت سے پانے اور تین رکعت نہ پانے کی صورت میں کہا جائیگا کہ اس نے جماعت نہیں پائی ہے

**ولهما ان الا صل فی السنة ان لا تقضی، لاختصاص القضاء بالواجب......الخ**

مطلب واضح ہے، قضاء کرنے کا حکم واجب کے ساتھ مخصوص ہے ف چنانچہ اصول فقہ کی کتابوں میں قضاء کی تعریف یہ لکھی گئی ہے کہ حکم سے جو چیز واجب ہوئی ہو اس کے مثل کو حوالہ کرنا، اور کوئی سنت حکم کے ذریعہ واجب نہیں کی جاتی ہے، اس لئے اس کی قضاء بھی نہیں ہے۔

ابن الہمامؒ نے اعتراض کیا ہے کہ یہ تو اصطلاح ہوئی یہاں تک کہ اگر قضاء کی ایسی تعریف کی جائے جو اسے شامل ہو تو ایسا اعتراض نہ ہوگا، اور کہا ہے کہ یہ کہنا اولی ہے کہ جس سبب سے ادا واجب ہوتی ہے یہاں تک کہ جب ادا کا مطالبہ اپنے وقت پر پورا نہ کیا تو وہ آہستہ مؤخر ہو کر دوسرے وقت کے لئے باقی رہا، اور سنت کی ادائیگی کے وقت ہی ایسا کوئی مطالبہ نہ تھا تو اس کے لئے قضاء میں بدرجہ اولی مطالبہ نہ ہوگا، یہ فتح القدیر کی اس جگہ کی عبارت کا خلاصہ ہوا، اور یہ بات ظاہر ہے کہ اس سے قضاء کا واجب ہونا لازم نہ ہوگا، اور ہم اس کی قضاء کو واجب نہیں کہتے مگر ادا کا کچھ سبب ضرور تھا، اگرچہ واجب کرنے والا نہ تھا، وہی قضاء کا باعث ہے، اس کے علاوہ امام صاحبؒ کے نزدیک فجر کی سنت واجب کے حکم میں ہے تو یہی حکم اس کی قضاء میں بھی باقی رہے گا جو اس کی اداء میں تھا، اور آخری وجہ یہ ہے کہ مستحب رہے، فافہم، حدیث لیلۃ التعریس جس سے سنت کی قضاء کا ثبوت ہوتا ہے اس کا جواب یہ دیا ہے۔

**والحديث ورد فی قضائهما تبعا للفرض، فبقی ماوراء ه علی الاصل......الخ**

اور لیلۃ التعریس کی حدیث میں جو فجر کی سنت کا حکم مذکور ہے وہ تو فرض کے تابع ہونے کی وجہ سے ہے اس بناء پر اس کے ماسوا جتنی سنتیں ہیں تمام کا حکم اپنی جگہ پر باقی رہ گیا ہے، ف چونکہ یہ حدیث خلاف قیاس ہے اس لئے جیسی وارد ہوئی ویسی ہی باقی رہے گی، بلکہ ظہر میں فرض سے پہلے کی چار رکعتیں جو سنت ہیں ان کے بارے میں بھی ایسا ہی کہا جائے گا۔

**وانما تقضی تبعا له وهو يصلی بالجماعة او وحده الی وقت الزوال......الخ**

اور فجر کی سنت جس کا بیان ہوا وہ زوال ہی کے وقت تک فرض کے تابع کر کے قضاء کی جائیگی خواہ فرض نماز جماعت سے ادا کی جارہی ہو یا تنہا منفردا، ف اس مسئلہ میں تمام علماء کا اتفاق ہے۔ **وفیما بعده** الخ اور زوال کے بعد فرض کے ساتھ اس کے پڑھے جانے کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے، ف یعنی بعض علماء نے کہا ہے کہ قضاء کرے یہی امام شافعیؒ کا ایک قول ہے، اور بعض علماء نے اس کا انکار کیا ہے، محیط میں صرف دوسرا قول ذکر کیا گیا ہے، مع، گویا یہی اصح قول ہے، اور یہی قول امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا دوسرا قول ہے، اور ایک قول امام احمدؒ کا بھی ہے، ع۔

**واما سائر السنن سواها لا تقضی بعد الوقت وحدها، واختلف المشائخ فی قضائها......الخ**

فجر کی سنت کے ماسوا دوسری کوئی بھی وقت کے بعد تنہا قضاء نہیں کی جائیگی، ف اس میں تینوں اماموں کا اتفاق

ہے۔واختلف الخ اور فرض کے تابع کر کے ان کو قضاء کرنے میں مشائخ کا اختلاف ہے،ف یعنی عراقیوں کے نزدیک جب فرض کے ساتھ قضاء ہوں کہ جس طرح مسنون اذان اورا قامت قضاء کی جائیگی،اسی طرح سنت بھی فرض کے تابع کر کے قضاء کی جائیگی،اور خراسانیوں کے نزدیک قضاء نہیں کی جائیگی،اور یہی اصح ہے،مع۔

**ومن ادرك من الظهر ركعة ولم يدرك الثلاث، فانه لم يصل الظهر بجماعة.**

اور جس نے ظہر میں سے ایک رکعت پائی اور تین رکعتیں نہیں پائیں تو اس نے جماعت کے ساتھ ظہر کی نماز نہیں پڑھی، ف مسئلہ میں تینوں اماموں کا اتفاق ہے،ظہر کی نماز جماعت کے ساتھ پڑھنا کس وقت کہنا درست ہوگا،بعض صرف ایک رکعت پانے پر یہ بات صادق آتی ہے یا نہیں تو جواب یہ دیا گیا ہے کہ حقیقتاً تو اسی وقت کہنا صحیح ہے جب کہ چاروں رکعتیں جماعت کے ساتھ پڑھی گئی ہوں،اور نماز کا قصہ بھی نہ چھوٹا ہو،ویسے صرف جماعت پانا تو اس وقت بھی کہنا صحیح ہے جب کہ ایک رکعت بلکہ صرف قعدہ پالینے سے بھی کہنا صحیح ہے لہٰذا اس دوسری صورت میں یہ کہا جائیگا کہ اس نے بالاتفاق ظہر کی نماز جماعت نہیں پڑھی ہے بلکہ صرف جماعت کا ثواب پایا ہے،خواہ جمعہ کی فرض نماز ہو یا کوئی دوسری نماز ہو،لیکن جمعہ کے بارے میں امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ جس نے جمعہ کے دن صرف قعدہ پایا وہ امام کے سلام کے بعد کھڑا ہو کر ظہر کی نیت سے چار رکعت فرض پڑھ لے کیونکہ جمعہ کے لئے جماعت ایک شرط ہے جو اس نے نہیں پائی ہے اس سے یہ وہم ہوتا ہے کہ جب تو اس نے جماعت کا ثواب بھی نہیں پایا لیکن یہ وہم اس دلیل سے باطل ہے جو منصفؒ نے بعد میں بیان کی ہے۔

**وقال محمد: قد ادرك فضل الجماعة، لان من ادرك آخر الشيء فقد ادركه، فصار محرزا ثواب الجماعة، لكنه لم يصلها بالجماعة حقيقة، ولهٰذا يحنث به في يمينه لايدرك الجماعة، ولا يحنث في يمينه لا يصلي الظهر بالجماعة، ومن اتى مسجدا قد صلي فيه، فلا باس بان يتطوع قبل المكتوبة ما بدأ له مادام في الوقت، ومراده إذا كان في الوقت سعة، وان كان فيه ضيق تركه قيل هذا في غير سنة الظهر والفجر، لان لهما زيادة مزية، قال عليه السلام في سنة الفجر: صلوها ولوطردتكم الخيل، وقال في الاخرى: من ترك الاربع قبل الظهر لم تنله شفاعتي، وقيل هذا في الجميع، لانه عليه السلام واظب عليها عند أداء المكتوبات بالجماعة، ولا سنة دون المواظبة، والأولى ان لا يتركها في الاحوال كلها، لكونها مكمّلات للفرائض الا اذا خاف فوت الوقت.**

ترجمہ:-اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اس شخص نے جماعت کی فضیلت پالی کیونکہ کوئی شخص جب کسی چیز کے آخری حصہ کو پاتا ہے تو یوں کہا جاتا ہے کہ اس نے اسے پالیا ہے،لہٰذا وہ شخص جماعت کے ثواب کو پانے والا ہو گیا،لیکن اس نے حقیقۃً جماعت نہیں پائی ہے،اسی بناء پر وہ شخص اپنی قسم میں حانث نہ ہوگا جس نے یہ قسم کھائی ہو کہ وہ جماعت سے نماز نہیں پڑھیگا،اور جو شخص کسی مسجد میں اس وقت پہونچا جب کہ اس میں جماعت ہو چکی ہو تو اسے اس بات میں کوئی حرج نہیں ہے کہ اپنی فرض نماز سے پہلے نفل پڑھ لے وقت کا خیال رکھتے ہوئے جتنی چاہے،اور اگر وقت میں تنگی ہو تو اسے چھوڑ دے،کہا گیا ہے کہ یہ حکم ظہر اور فجر کی سنتوں کے علاوہ دوسری سنتوں کے لئے ہے کیونکہ ان دونوں نمازوں کی ایک خاص اہمیت ہے،چنانچہ رسول اللہ ﷺ نے فجر کی سنت کے بارے میں فرمایا ہے کہ اسے پڑھا کرو اگر چہ تمہیں تمہارے دشمن کے گھوڑے بھگائیں،اور دوسری سنت (ظہر) کے بارے میں فرمایا ہے کہ جس نے ظہر سے پہلے کی چار رکعتیں چھوڑ دیں اسے میری شفاعت حاصل نہ ہوگی،کہا گیا ہے کہ یہ حکم تمام سنتوں کے بارے میں ہے،کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے تو فرائض کو جماعت کے ساتھ ادا کرنے کے وقت ان سنتوں پر مواظبت اور مداومت کی ہے،اور بغیر مداومت کے سنت ثابت ہی نہیں ہوتی ہے،اور اولی یہ ہے کہ ان سنتوں کو عام حالات میں نہ چھوڑے کیونکہ یہ سنتیں تو فرض نمازوں کی کمی کو پوری کرنے والی ہیں،البتہ اس وقت چھوڑ دے جب کہ وقت کے نکل جانے کا خوف ہو۔

## توضیح:-جماعت ہو جانے کے بعد مسجد میں آنے والا نفل پڑھے یا نہیں فجر اور ظہر کی سنتوں کی فضیلت، تنہا نماز پڑھنے والے کی سنتیں

**وقال محمد: قد ادرك فضل الجماعة، لان من ادرك آخر الشيء فقد ادركه.....الخ**

امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اس نے جماعت کا ثواب پالیا، ف اس لئے جمعہ میں بھی جماعت کا ثواب پایا، اور ظہر وجمعہ دونوں میں بالاتفاق جماعت کا ثواب پایا۔ لان من الخ کیونکہ جس نے کسی چیز کا آخری حصہ پالیا اس نے اس چیز کو پالیا اس لئے جماعت کا پورا ثواب پایا۔ لکنہ الخ لیکن اس نے نماز در حقیقت جماعت کے ساتھ نہیں پڑھی، ف بعض حصہ پڑھا ہے، اس مسئلہ کی اس تفصیل کا فائدہ قسم وغیرہ میں ظاہر ہوگا چنانچہ مصنفؒ نے کہا ہے۔ ولہذا الخ اسی بناء پر اس تھوڑے سے حصہ کے پانے کی وجہ سے وہ اپنی قسم میں جھوٹا ہو جائیگا، کہ لایدرك الجماعة ف یعنی کسی نے قسم کھائی کہ آج تم ظہر کی جماعت نہ پاؤ گے اگر تم جماعت پالو تو میرا غلام آزاد ہے اس کے بعد وہ دوسرا شخص مسجد میں نماز پڑھنے کے خیال سے آیا، لیکن اسے صرف ایک ہی رکعت ملی بلکہ ایک قعدہ ملا تو اس نے جماعت پائی اس وجہ سے قسم کھانے والا جھوٹا ہو گیا، اور اس کا غلام آزاد ہو گیا۔

**ولا يحنث في يمينه لا يصلي الظهر بالجماعة.....الخ**

اور اس قسم کھانے میں کہ آج تم ظہر کو جماعت سے نہیں پڑھو گے، ف اگر جماعت سے پڑھ لو تو میرا غلام آزاد ہے، اس کے بعد وہ دوسرا شخص جلدی سے جماعت کے خیال سے مسجد آیا مگر صرف ایک ہی رکعت جماعت سے ملی، تو فیصلہ یہ ہوگا کہ اس آنے والے نے جماعت کے خیال سے نماز نہیں پڑھی، لہذا وہ شخص جھوٹا نہ ہوا۔ م۔ اسی طرح اگر اس نے تین رکعتیں پائی ہوں، اور ایک رکعت نہیں پائی تو بھی یہی کہا جائیگا کہ اس نے ظہر جماعت کے ساتھ نہیں پڑھی، لہذا قسم کھانے والا جھوٹا نہ ہوا، یہی قول اظہر اور اصح ہے۔ خلافاً للسرخسيؒ، عف، ظہر کی طرح ہر چار رکعت والی نماز کا یہی حکم ہوگا، ت، امام شافعیؒ کا یہی مذہب ہے، ع، قعدہ پانے والے کو بھی بالاتفاق جماعت کا ثواب ملے گا مگر تکبیر اول پانے کا ثواب اس سے کہیں زیادہ بڑھا ہوا ہوگا، کیونکہ حدیث میں اس کی فضیلت کا مستقل ثبوت ہے، م۔

**ومن اتى مسجدا قد صلي فيه، فلا باس بان يتطوع قبل المكتوبة ما بدا له مادام في الوقت.....الخ**

امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ جو شخص کسی ایسی مسجد میں آیا کہ اس میں نماز ہو چکی ہے مگر آنے والے کو جماعت نہیں ملی تو اس بات میں کوئی حرج نہیں ہے کہ فرض پڑھنے سے پہلے جتنی نفل پڑھنی چاہے وقت کا خیال رکھتے ہوئے پڑھ لے۔ ومراده الخ اس میں امام محمدؒ کی مراد یہ ہے کہ جب تک وقت میں گنجائش ہو، وان کان الخ اور اگر وقت میں تنگی ہو تو نفل چھوڑ دے، ف۔ ظاہر کلام تو اختیاری نفل میں ہے، مگر فقہائے کرام نے اس میں سنتوں کو بھی داخل فرما دیا ہے، اسی لئے کہا قیل ھذا الخ کہا گیا ہے کہ یہ حکم ظہر اور فجر کی سنتوں کے ماسوا کے لئے ہے، ف کہ چاہے تو پڑھ لے لیکن ظہر اور فجر کی سنتوں کو پڑھنے کی زیادہ تاکید ہے۔ لان لھا الخ کیونکہ دوسری سنتوں کے مقابلہ میں ان دونوں سنتوں کی افضلیت بہت زیادہ ہے۔

**قال عليه السلام في سنة الفجر: صلوها ولو طردتكم الخيل، وقال في الاخرى: من ترك.....الخ**

یعنی ان دونوں رکعتوں کو مت چھوڑو اگرچہ دشمنوں کے سوار تم کو ہانک کرلے جانا چاہیں، اور ابوداؤد کی روایت میں ہے لَا تَدَعُوهُمَا وَلَوْ طَرَدَتْكُمُ الْخَيْلُ یہ حدیث فجر کی سنتوں سے متعلق تھی۔ وقال في الاخرىٰ الخ اور ظہر سے پہلے کی چار رکعتوں سے متعلق فرمایا ہے کہ جس نے ظہر سے پہلے کی چار رکعتیں چھوڑ دیں اس کو میری سفارش حاصل نہ ہوگی، ف یہ روایت بے اصل ہے اس کا کچھ وجود نہیں ہے، البتہ ام حبیبہؓ نے رسول اللہ ﷺ سے روایت کی ہے کہ جس نے ظہر کے قبل چار رکعتیں اور ظہر کے بعد کی چار رکعتوں کی حفاظت کی اس پر اللہ تعالیٰ نے دوزخ کی آگ حرام کر دینگے، اس کی روایت ابوداؤد، ترمذی، نسائی

اور ابن ماجہ نے کی ہے۔

**وقيل هذا في الجميع، لانه عليه السلام واظب عليها عند أداء المكتوبات بالجماعة......الخ**

اور کہا گیا ہے کہ حکم تمام سنتوں کے بارے میں ہے، ف جب کہ تنہا پڑھے تو چاہے سنت پڑھے یا نہ پڑھے۔ **لانه عليه السلام الخ** کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرائض کو جماعت کے ساتھ ادا کرنے کے وقت ان سنتوں پر مداومت فرمائی ہے، ف تنہا پڑھنے کے وقت نہیں **ولاسنة الخ** اور بغیر مواظبت کے سنت ثابت نہیں ہوتی ہے، ف لہٰذا تنہا پڑھنے والے کے حق میں یہ نمازیں بطور سنت ثابت نہیں ہوئیں، بلکہ نفل میں تو اختیار ہوگا، صدر الاسلام کا یہی قول ہے، ع۔

**والأولى ان لا يتركها في الاحوال كلها، لكونها مكملات للفرائض الا اذا خاف فوت الوقت......الخ**

مصنفؒ نے فرمایا **والاولى الخ** اولی یہ ہے کہ ان سنتوں کو کسی حال میں نہ چھوڑے کیونکہ یہ سنتیں فرض نمازوں کی کمی کو پوری کرنے والی ہیں، مگر اس وقت چھوڑ دے کہ وقت میں کمی ہو گئی ہو، اور وقت نکل جانے کا خوف ہو، ف کسی حال سے مراد وقت کی تنگی اور زیادتی، تنہائی اور جماعت ہے، اور بعض نے کہا ہے کہ اسی میں مسافرت کی حالت اور اقامت کی حالت بھی داخل ہے، لیکن سفر کی حالت میں بہت سے مشائخ کے نزدیک یہ سنتیں چھوڑ دے، اور حالت سفر میں اگرچہ سواری پر یہ نمازیں پڑھی جاسکتی ہیں، اور اس میں کوئی اختلاف بھی نہیں ہے بلکہ گفتگو اس بات میں ہے کہ جو برائی اور اساءت اس کے بارے میں ہو سکتی تھی وہ مسافر کو نہ ہوگی، خلاصہ فتح القدیر۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اگر ترک کرنا جائز ہے پھر بھی ترک نہ کرنا اولی، کیونکہ اس پر مداومت کی وجہ سے جنت کا وعدہ اور دنیا اس کی تمام چیزوں سے بہتری اور جہنم کی آگ سے نجات اور دوسرے فضائل اور کمالات تمام باتوں کو یقینی طور سے امید وار ہو جاتا ہے، اور ان نمازوں کو جو فرائض کو مکمل کرنے والی عبارت سے تعبیر کیا گیا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ ابوداؤد وغیرہ کی حدیث میں اس بات کا ثبوت ہے کہ بعض آدمی نماز سے ایسی حالت میں فارغ ہوتے ہیں کہ اس کی ادا کی ہوئی نماز میں سے صرف آدھی نامہ اعمال میں لکھی جاسکی ہے اور کسی کی تہائی اس طرح کم وپیش لکھی جاتی ہے یہاں تک کہ کچھ ایسے بھی ہوتے ہیں کہ بعضوں کے نامہ اعمال میں کچھ بھی نہیں لکھا جاتا ہے، اور دوسری حدیثوں میں قیامت کے دن فرض نمازوں کے حساب وکتاب کے وقت ان میں کمی پا کر ان کی تلافی کرنے کے لئے نوافل کو تلاش کیا جائیگا، اگر نوافل کی نیکی اسکے اعمال میں ہوگی تو اس سے وہ کمی پوری کی جائیگی، ورنہ عذاب ہوگا، اسی وجہ سے یہ کہا گیا ہے کہ دن بھر میں ۲۰ رکعتیں فرض وواجب کی مجموعة ہوتی ہیں تو ماہ رمضان مبارک کی اہمیت کے پیش نظر اسی تعداد میں تراویح کی بھی ۲۰ رکعتیں رکھی گئی ہیں تاکہ فرض کی ہر ایک رکعت میں کمی کی تلافی کے لئے تراویح کی رکعت ہو سکے۔ م۔

**ومن انتهى الى الامام في ركوعه، فكبر وقف حتى رفع الامام رأسه، لا يصير مدركا لتلك الركعة خلافا، لزفرؒ هو يقول: ادرك الامام فيما له حكم القيام، ولنا ان الشرط هو المشاركة في افعال الصلاة، ولم يوجد لا في القيام ولا في الركوع، ولو ركع المقتدى قبل امامه، فادركه الامام فيه جاز، وقال زفرؒ لايجزيه، لان ما اتى به قبل الامام غير معتد به، فكذا ما يبنى عليه، ولنا ان الشرط هوالمشاركة في جزء واحد كما في الطرف الاول، والله اعلم.**

ترجمہ:-اگر کوئی شخص جماعت پانے کے لئے امام کے رکوع کی حالت میں مسجد پہونچا، اور تکبیر کہہ کر کھڑا رہا اتنے میں امام نے اپنا سر رکوع سے اٹھالیا تو اسے اس رکعت کا پانے والا نہیں مانا جائیگا، مگر امام زفرؒ کا اس میں اختلاف ہے، ان کی دلیل یہ ہے کہ مقتدی نے امام کو ایسی حالت میں پایا ہے جس کو کھڑے ہونے کا حکم حاصل ہے، اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس موقع میں دونوں کا ایک حالت میں شریک ہو جانا شرط ہے جو نہ رکوع کی حالت میں پایا گیا اور نہ قیام کی حالت میں اس لئے رکوع کے پانے کا حکم نہیں

دیا جائیگا، اور اگر کسی مقتدی نے امام کے رکوع میں جانے سے پہلے رکوع کر لیا لیکن بعد میں امام نے اسے اسی حالت میں پالیا تو اسے جائز مان لیا جائے گا، اور اس موقع پر امام زفرؒ نے فرمایا ہے کہ یہ عمل صحیح نہیں مانا جائیگا، کیونکہ اس نے امام سے پہلے جتنی دیر رکوع کیا وہ بے اعتبار رہا اس پر بقیہ حصہ کی بناء کرنا بھی صحیح نہ ہوگا، اور ہماری دلیل یہ ہے کہ دونوں کی ایک حالت میں شرکت ضروری ہے اگرچہ ایک ہی جزء میں ہو جیسا کہ شروع حصہ میں ہو، واللہ اعلم۔

## توضیح:-امام کو رکوع کی حالت میں پانا، امام کو قیام کی حالت میں پایا اور رکوع میں نہیں گیا قیاس سے دلیل، امام سے پہلے رکوع، قیاس سے دلیل، فروع، امام رکوع میں اور تکبیر امام سے پہلے سر اٹھانا، امام کے دوسرے گمان سے سجدہ، مقتدی کی تین تسبیح سے پہلے امام نے سر اٹھایا نماز عید میں امام کو رکوع میں پایا، امام سے پہلے سلام، امام نے قنوت چھوڑ دیا، کافر کو نماز جماعت میں

**ومن انتهى الى الامام فی رکوعه، فکبر وقف حتی رفع الامام رأسه......الخ**

اور جو شخص امام تک اس وقت پہونچا جب کہ وہ رکوع میں تھا، پہونچ کر تکبیر تحریمہ کہنے کے بعد وہ کھڑا رہ گیا اور امام کو رکوع میں شریک نہ ہوا، ف خواہ وہ اس وقت رکوع کر سکتا ہو یا نہیں کر سکتا ہو حتی رفع الخ یہاں تک کہ امام نے رکوع سے اپنا سر اٹھا لیا۔

**لا یصیر مدرکا لتلك الرکعة خلافا لزفرؒ هو یقول: ادرك الامام فیما له حکم القیام......الخ**

تو اس شخص کو اس رکوع کا پانے والا نہیں مانا جائیگا، ف اور اگر اس وقت پہونچا جب کہ امام کھڑا ہو اور اس نے احرام باندھ لیا اس کے بعد امام رکوع میں گیا مگر کسی وجہ سے یہ رکوع میں نہ جا سکا یا رکوع نہیں پایا تو بالاتفاق ایسے شخص کو لاحق کہا جائے گا اور اسے یہ رکعت مل گئی، اور اگر یہ اس وقت پہونچا جب کہ امام نے رکوع سے سر اٹھا لیا پھر اس نے تحریمہ باندھا تو بالاجماع یہ رکعت اسے نہیں ملی اور اگر پہونچ کر تحریمہ کے بعد امام کو رکوع میں پالیا تو بالاجماع یہ رکعت اسے مل گئی، یہی وہ صورت ہے جو مصنفؒ نے ذکر کی ہے، اس میں ہمارے اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس نے رکعت نہیں پائی۔ خلافاً لزفرؒ الخ اس مسئلہ میں امام زفرؒ کا اختلاف ہے، وهو یقول الخ زفرؒ کا فرمانا ہے کہ اس شخص نے امام کو ایسی حالت میں جس کو حکماً قیام مانا جاتا ہے، ف یعنی رکوع کو قیام سے مشابہت اس لئے یوں کہا جائے گا کہ گویا اس شخص نے گویا رکوع پالیا جب کہ رکوع کے بعد قیام میں پالیا پس یہ رکعت اسے مل گئی یہی قول امام ثوری، ابن المبارک اور ابن ابی لیلیٰ کا بھی ہے۔

**ولنا ان الشرط هو المشارکة فی افعال الصلاة، ولم یوجد لا فی القیام ولا فی......الخ**

اور ہماری دلیل تو یہ ہے کہ امام اور مقتدی میں موافقت ہو جانا یعنی ایک ساتھ ایک عمل میں شریک رہنا کافی ہے ف یہاں تک کہ صحیح مسلم کی حدیث میں ہے کہ امام اسی واسطے ہے کہ اس کی اقتداء کی جائے اس لئے تم اس کی مخالفت نہ کرو، جب وہ تکبیر کہے تو تم تکبیر کہو اور جب پڑھے تو تم خاموش ہو کر سنو، آخر تک۔

**ولم یوجد لا فی القیام ولا فی الرکوع......الخ**

اور اس قسم کی شرکت امام و مقتدی کے درمیان نہیں پائی گئی نہ تو حالت قیام میں اور نہ حالت رکوع میں، ف بلکہ رکوع سے سیدھے کھڑے ہو کر سجدہ میں جاتے وقت، لہٰذا اس رکعت کا اسے سجدہ کے علاوہ اور کوئی رکن نہیں ملا، اس لئے یہ رکعت اسے بالکل نہ ملی، حدیث میں ہے کہ جب تم آؤ اور ہم سجدہ میں ہوں تو سجدہ میں شریک تو ہو جاؤ مگر اسے شمار کرو، اور جس نے رکعت پائی اس نے نماز پائی، ابوداؤد نے اسکی روایت کی ہے، یعنی جس نے رکوع پایا اس نے نماز کی ایک رکعت پائی اسے ایک رکعت شمار کرے اور صحیح مسلم میں اس کی تصریح ہے، سجدہ میں شرکت واجب ہے لیکن اگر نہ کرے تو نماز نہ فاسد ہوگی اور نہ سجدہ سہو لازم آئے

گا، النہر۔

ف: اس حدیث میں رکعت کو نماز کہا گیا ہے، اسی وجہ سے امام شافعیؒ نے یہ استدلال کیا ہے کہ ہر رکعت نماز ہے اور حدیث میں یہ بھی ہے کہ نماز بغیر قراءت کے نہیں ہے اس لئے ہر رکعت میں قراءت واجب ہوئی، میں مترجم کہتا ہوں کہ بقول اصح امام ابو حنیفہؒ کا مذہب یہی ہے کہ دو رکعتوں میں قراءت فرض ہے اور دو رکعتوں میں واجب ہے، یہ بات یاد رکھیں۔م۔

مقتدی کے رکوع کرتے ہوئے امام نے سر اٹھانا شروع کر دیا تو اگر چہ ان دونوں کے درمیان ایک عمل میں محض تھوڑی سی شرکت پائی گئی یعنی ان دونوں کے دو رکوع کے درمیان تھوڑی سی شرکت پائی گئی تو اس نے رکعت پالی، یہی قول اصح ہے، ع۔

**ولو ركع المقتدى قبل امامه، فادركه الامام فيه جاز......الخ**

اگر مقتدی نے اپنے امام سے پہلے رکوع کر دیا، ف اور اسی حالت پر رہا تو اتنے میں امام نے اس کو رکوع کی حالت ہی میں پالیا، یعنی امام نے جب رکوع کیا تو اس کا مقتدی رکوع میں پہلے سے تھا اس رکوع میں دونوں ایک وقت میں پائے گئے گویا رکوع میں امام کا شریک ہو گیا تو رکوع جائز ہو گیا، ف اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ مقتدی کو ایسی حرکت کرنی جائز ہو گئی بلکہ اس حرکت نامناسبہ کے باجود مقتدی کی نماز فاسد نہ ہوئی، یعنی اگر چہ برا کیا پھر بھی نماز جائز رہے گی۔

**وقال زفرؒ لايجزيه، لان ما اتى به قبل الامام غير معتد به، فكذا ما يبنى عليه......الخ**

اور امام زفرؒ نے کہا ہے کہ مقتدی کے لئے یہ رکوع کافی نہیں ہو گا، کیونکہ مقتدی نے امام سے پہلے جتنی دیر بھی رکوع کیا وہ بالکل بے اعتبار رہا اس لئے اس پر جتنے حصہ کی بھی بنیاد رکھی گئی وہ سب بھی بیکار گئی، ف گنتی کے لائق نہیں ہے یعنی امام کے رکوع کر لینے کے بعد بھی جتنی دیر وہ رکوع میں رہا وہ بھی شمار کے لائق نہیں ہے، کیونکہ یہ دوسرا حصہ پہلے حصہ پر مبنی ہے، اور جو چیز کسی فاسد چیز پر مبنی ہو وہ بھی فاسد ہو جاتی ہے۔

**ولنا ان الشرط هو المشاركة فى جزء واحد كما فى الطرف الاول، والله اعلم.**

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ شرط تو کسی جزء میں دونوں کی یک وقت شرکت ہے جیسا کہ پہلے حصہ میں ہے، ف یعنی جب کہ ابتداء میں امام کے ساتھ شرکت کر کے رکوع کرے پھر امام سے پہلے سر اٹھادے تو بالاتفاق یہ جائز ہے کیونکہ ایک وقت میں دونوں کی شرکت پائی گئی، اس لئے فاسد نہ ہوئی اگر چہ اس حرکت کے بارے میں بھی سخت وعید آئی ہے، چنانچہ حدیث میں ہے رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ خبردار جو شخص امام سے پہلے اپنا سر اٹھالیتا ہے کیا وہ اس بات سے نہیں ڈرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کے سر کو گدھے کا سر کر دے۔

## چند ضروری مسائل

امام جب رکوع میں ہو تو اکثر علماء کے نزدیک مقتدی کی شرکت کے لئے صرف ایک تکبیر کافی ہے اگر اس تکبیر سے رکوع کی نیت کی ہو گی تو یہ نیت لغو قرار دی جائیگی اور تحریمہ کے لئے اسے تصور کر لیا جائیگا، (یعنی یہ سمجھا جائیگا کہ اس نے اس تکبیر سے تحریمہ کی نیت کی ہے اور رکوع کی نہیں کی ہے) فع۔ اگر کسی نے امام سے پہلے اپنا سر اٹھالیا تو چاہئے کہ لوٹ جائے خواہ رکوع میں ہو یا سجدہ میں اور دوسرے کا شمار نہیں ہو گا، ف، اگر مقتدی کو سر اٹھا کر یہ گمان ہوا کہ امام دوسرے سجدے میں ہے اگر اس نے درسرا سجدہ اور متابعت دونوں باتوں کی نیت کی تو متابعت مان لی جائیگی، اور اگر صرف دوسرے سجدہ کی نیت کی تو دوسرا سجدہ ہو گا، یہاں تک کہ امام نے سر اٹھا کر دوسرا سجدہ کیا اور مقتدی کو اسی سجدہ کی حالت میں پایا تو جائز ہے، ع، ف۔

امام نے رکوع یا سجود سے سر اٹھالیا لیکن مقتدی نے اس وقت تک تین تسبیح ادا نہ کی ہو تو بھی وہ امام کے ساتھ سر اٹھا کر اس کی متابعت کر لے، اگر کسی نے امام کو عید کی رکوع کی حالت میں پایا تو اسے چاہیئے کہ فوراً رکوع میں شریک ہو کر عید کی زائد تین

تکبیریں اسی رکوع میں کہہ لے، کسی نے امام سے پہلے سلام پھیر دیا اور امام نے اتنی دیر کی کہ آفتاب نکل آیا تو مقتدی کی نماز صحیح ہو گی اور صرف اس امام کی نماز باطل ہو گئی، امام نے قنوت پڑھ کر رکوع بھی کر لیا لیکن مقتدی کی قنوت ہنوز ختم نہیں ہوئی تھی اس لئے اگر اسے امید ہے کہ اس کو ختم کر کے بھی رکوع مل جائیگا تو قنوت پوری کر کے رکوع میں شریک ہو ورنہ قنوت کو چھوڑ کر رکوع میں چلا جائے۔ف۔

اور فتح القدیر میں اس موقع پر متابعت امام وغیر متابعت کے متعلق کچھ وہ باتیں لکھی ہیں جن کو ہم وتر کی بحث میں لکھ چکے ہیں، اور لکھا ہے کہ کافر نے جماعت کے ساتھ نماز پڑھی تو اس کے اسلام لانے کا حکم دیا جائے گا، کیونکہ جماعت کی نماز صرف مسلمانوں کے لئے مخصوص ہے، بخلاف حج اور روزہ کے، لیکن یہ بھی لکھا ہے کہ جماعت کے اسلام کے ساتھ مخصوص کرنے کے معاملہ میں تامل اور غور کی ضرورت ہے میں کہتا ہوں کہ ہماری جماعت میں سوا مسلمان کے کسی کے شریک ہونے کا احتمال ہی نہیں لہذا اس میں نظر اور تامل کرنا بے کار ہے۔م۔

## باب قضاء الفوائت

## چھوٹی ہوئی نمازوں کو قضاء کرنے کا باب

**من فاتته صلوة قضاها اذا ذكرها، وقدمها على فرض الوقت، والاصل فيه ان الترتيب بين الفوائت وفرض الوقت عندنا مستحق، وعند الشافعيؒ مستحب، لان كل فرض اصل بنفسه، فلا يكون شرطا لغيره، ولنا قوله عليه السلام: من نام عن صلاة او نسيها فلم يذكرها الا وهو مع الامام، فليصل التى هوفيها، ثم ليصل التى ذكرها بعد التى صلى مع الامام.**

ترجمہ: جس شخص کی نماز قضاء ہو گئی ہو تو جب بھی اسے یاد آئے اسے پڑھ لے مگر وقتی فرض سے پہلے اسے پڑھے، اس مسئلہ میں اصل بات یہ ہے کہ چھوٹی ہوئی نمازوں اور وقتی نمازوں کے درمیان ہمارے نزدیک ترتیب کا ہونا ضروری ہے، لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک یہ ترتیب مستحب ہے، کیونکہ ہر فرض نماز اپنی جگہ پر اصل ہے، اس لئے کوئی بھی دوسری کے لئے شرط نہیں ہو سکتی ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے کہ جو شخص نماز پڑھتے وقت سوتا ہوا رہ گیا یا اسے بھول گیا مگر وہ بھولی ہوئی اسی وقت یاد آئی جب کہ امام کے ساتھ نماز پڑھ رہا ہو، تو جس نماز کو وہ پڑھ رہا ہو اسے پڑھ کر ختم کر ڈالے پھر اس نماز کو پڑھے جس کو اس نے یاد کیا ہے، پھر اس نماز کو دوبارہ پڑھ لے جسے اس نے امام کے ساتھ پڑھی ہے۔

### توضیح:- چھوٹی ہوئی نمازوں کی قضاء کا باب۔ چھوٹی ہوئی نماز کی قضاء کرنے کا وقت۔ چھوٹی ہوئی نمازوں کے درمیان اور وقتی فرض کے درمیان ترتیب۔ حدیث سے دلیل

**باب قضاء الفوائت...... الخ** فائتہ نمازوں کے قضاء کرنے کا بیان۔

فائتہ ایسی نماز کو کہتے ہیں جو اپنے وقت سے جاتی رہے، اگر کوئی قصداً نماز کو چھوڑ دے تو وہ کبیرہ گناہ کا مجرم ہوگا، اسے توبہ کرنی چاہئے اس کے بعد معافی ہو گی یا حج کرنے سے معاف ہو گا ساتھ ہی قضاء بھی کرے، اور اگر عذر کی وجہ سے ہو تو قضاء کر لینے سے معاف ہو گا، عذر اور مجبوریوں کی مختلف وجہوں میں سے ایک یہ بھی ہے کہ دشمنوں کی زیادتی ہو، جیسا کہ خندق کی لڑائی میں رسول اللہ ﷺ اور صحابہ کرامؓ کی چار وقتوں کی نمازیں فوت ہو گئی تھیں اس بناء پر کہ دشمنوں نے چاروں طرف سے ان حضرات کو گھیر رکھا تھا بعد میں آپ ﷺ نے سب کی قضاء فرمائی تھی، اسی طرح دردزہ میں دایہ جو دیکھ بھال کے لئے ہوتی ہے اس کے اٹھ کر جانے سے اس عورت یا بچہ جو ہونے والا ہے اس کی جان کا خطرہ ہو، تو یہ نماز میں تاخیر کر سکتی ہے، پھر وقت ملتے ہی پورے

شرائط اور ارکان کے ساتھ بجالانا ضروری ہے۔ اعادہ کے معنی ہیں کسی خرابی اور خلل کے وجہ سے اس کام کو وقت کے اندر دوبارہ کرنا، قضاء کے معنی ہیں وقت گذرنے کے بعد واجب شدہ جیسی چیز بجالانا، ن، د، ع۔

**من فاتته صلوة قضاها اذا ذکرها، وقدمها علی فرض الوقت......الخ**

جس شخص کی نماز فوت ہوگئی ہو اسے اسی وقت قضاء کرے یا جب یاد آجائے اور اسے وقتی فرض سے پہلے ادا کرے۔ ف۔ اسی طرح اگر سو جانے کی وجہ سے فوت ہوگئی ہو تب بھی، اور یہاں نماز سے فرض مراد ہے خواہ فرض اعتقادی ہو جیسے فرائض پنجگانہ یا فرض عملی ہو جیسے وتر ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق، لہٰذا وتر اور فجر کی نمازوں کے درمیان بھی ترتیب واجب ہے، اور مطلقاً واخص ہے یہاں تک کہ اگر کسی نے بغیر انکار کے نماز عمداً ترک کر دی بطور فسق کے تو اس کی قضاء بھی اجماعاً واجب ہے، امام مالکؒ اور شافعیؒ کا یہی قول ہے، ابن حبیبؒ نے کہا ہے کہ اس طرح ترک سے تو وہ مرتد ہو گیا فاسق سے بڑھ گیا۔ ع۔ میں کہتا ہوں کہ امام شافعیؒ جب عمداً ترک قضاء کرنے کو واجب کہتے ہیں تو یہ بات اس پر دلیل ہے کہ ان کے نزدیک عمداً ترک کرنے والا کافر نہیں ہوتا ہے، اچھی طرح سمجھ لیں، اسی طرح وقتی فرض پر قضاء کو مقدم کرنا واجب ہے، یہاں تک کہ وقتی فرض پر قضاء کو مقدم کئے بغیر وقتی نماز ادا نہ ہوگی، البتہ ترتیب ساقط ہو جانے کی صورت میں ادا بھی ہو سکتی ہے، جس کی تفصیل عنقریب آئیگی۔ م۔

**والاصل فیه ان الترتیب بین الفوائت وفرض الوقت عندنا مستحق......الخ**

اس جگہ اصل بات یہ ہے کہ قضاء شدہ نمازوں اور وقتی فرض کے درمیان ترتیب رکھنا ہمارے نزدیک مستحق ہے، ف یعنی فرض عملی ہے، اس لئے اگر ظہر عصر اور مغرب کی نمازیں قضاء ہو گئیں، اور عشاء کے وقت ان کو ادا کرتا ہے تو اسی ترتیب سے یعنی پہلے ظہر پھر عصر پھر مغرب تا کہ قضاء نمازوں میں ترتیب ہو جائے اس کے بعد وقتی فرض یعنی عشاء کو پڑھے، یعنی مذہب امام نخعی، مالک، احمد، اسحٰق، لیث وغیرہمؒ کا ہے۔ مع۔

**وعند الشافعیؒ مستحب، لان کل فرض اصل بنفسه، فلا یکون شرطا لغیره......الخ**

اور شافعیؒ کے نزدیک ترتیب مستحب ہے، ف یہی مذہب طاؤس وابو ثورؒ وغیرہ کا ہے، ابن الہمامؒ نے فرمایا ہے کہ یہی قول اصح ہے۔ لان کل فرض الخ امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ ہر فرض بذات خود اصل ہے، اس لئے دوسرے فرض کے لئے وہ شرط نہ ہوگا، ف البتہ کسی دلیل کے ساتھ ہو سکتا ہے جیسے عام عبادتوں کے لئے ایمان اور اعتکاف کے لئے روزے کا ہونا شرط ہے مگر حدیث کی دلیل کی وجہ سے، عف، اور جواب یہ ہے کہ وقتی صحیح ہونے کے لئے فائتہ کو ہم شرط نہیں کرتے بلکہ ہمارے نزدیک فائتہ مقدم واجب ہے، جب کہ وقتیہ مؤخر واجب ہے، یہاں تک کہ جب وقت کی تنگی کی وجہ سے ایسا کرنا ممکن نہ ہو تو وقتی نماز مقدم ہو جائیگی اور اسے پہلے ادا کرنا ہوگا اس کے بعد قضاء پڑھنی ہوگی، جیسا کہ اس کی تفصیلی بحث آئندہ ہوگی۔ م۔ الہداد۔ اگر نفل پڑھتے ہوئے فائتہ فرض یاد آجائے تو اسے پوری کر لینی چاہئے، کیونکہ فرض واجب میں جو ترتیب واجب ہوئی ہے وہ خلاف عقل وقیاس ثابت ہوئی ہے، محیط السرخسیؒ۔

**ولنا قوله علیه السلام: من نام عن صلاة او نسیها فلم یذکرها الا وهو مع الامام......الخ**

اور ہماری دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے جو شخص نماز سے غافل ہو کر سو گیا یا اسے بھول گیا اور اس کا خیال نہ رہا اور وہ اس وقت یاد آئی جب کہ دوسری نماز امام کے پیچھے پڑھ رہا ہو تو اسی کو پوری کر لے جسے پڑھ رہا ہو اس کے بعد اسے پڑھے جو چھوٹی ہوئی یاد آئی ہو اس کے بعد امام کے ساتھ جو نماز پڑھی ہو اسے دوبارہ پڑھ لے۔ ف اسی کے مطابق امام احمدؒ کا قول ہے، اس حدیث کو دار قطنی نے ثقہ راویوں سے حضرت ابن عمرؓ سے مرفوعاً روایت کی ہے، لیکن امام مالکؒ نے موقوفاً یعنی ابن عمرؓ کے قول کی روایت کی ہے، دار قطنی وابوزرعہ نے اسی قول کو صحیح کہا ہے، ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ ثقہ راوی کبھی مرفوع اور کبھی موقوف روایت کیا کرتے ہیں اس لئے دونوں روایتیں صحیح ہیں، مف، نہایہ وغیرہ نے اس مقام پر چند مشکلیں ذکر کی ہیں، جن کو حل کرنا مشکل ہے

جیسا کہ عینیؒ نے تفصیل کے ساتھ ذکر کیا ہے۔
میں مترجم کہتا ہوں کہ میرے نزدیک تحقیق یہ ہے کہ شمس الائمہ سرخسیؒ نے فرمایا ہے کہ نمازوں کے اوقات اور ان کی ادائیگی میں ترتیب قطعی ہے، اب اگر کسی وجہ سے کوئی نماز بروقت ادا نہیں کی جا سکی تو بعد میں جب بھی پڑھی جائے اس وقت ادائیگی میں ترتیب کو باقی رکھنا ضروری ہے، ان کے ادا کرنے کی ترتیب اس طرح سے ہوگی کہ مثلاً حج ادا کرتے ہوئے عرفات کے مقام میں ظہر اور عصر دو وقتوں کی نماز ایک ساتھ پڑھی جاتی ہے وہاں اگر کوئی شخص عصر کو پہلے پڑھ کر بعد میں ظہر ادا کرے تو جائز نہ ہوگی اس لئے ترتیب وقت کے مطابق پہلے ظہر بعد میں عصر پڑھنی ہوگی، اس سے یہ بات سمجھ میں آگئی کہ سو جانے یا بھول جانے کی وجہ سے کوئی نماز اگر اپنے وقت پر پڑھی نہیں جا سکی تو یاد آتے ہی ادا کرنی چاہئے کہ یہی اس کا وقت ہے، اور ایک روایت میں ہے اس کے ادا کرنے کے علاوہ اس کا دوسرا کوئی کفارہ نہیں ہے، جیسا کہ صحیح بخاری اور مسلم میں ہے، پس جب یہ وقت اور یہ کفارہ شریعت کی طرف متعین ہو گیا تو اب اداء کے لحاظ سے بھی اور وقت کے لحاظ سے بھی فوت شدہ نماز کو وقتیہ پر مقدم کرنا ضروری ہو گیا، مگر چونکہ یہ وقت اس کا حقیقی نہیں ہے اسی بناء پر آفتاب کے نکلتے یا ڈوبتے ہوئے نماز نہیں پڑھی جا سکتی ہے، اسی وجہ سے اب اسے قصداً تارک نماز نہیں کہا جا سکتا ہے، اسی لئے فقہاء کرام نے فرمایا ہے کہ قضاء نماز زندگی میں کسی وقت بھی پڑھی جا سکتی ہے سوائے ان تین وقتوں کے جن میں نماز ممنوع ہے، یعنی طلوع، غروب، اور ٹھیک دوپہر کے وقت۔
اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ مصنفؒ نے جس حدیث سے استدلال کیا ہے وہ فرض کا بیان ہے یعنی اداء میں ترتیب وقت اور عمل دونوں اعتبار سے ضروری ہے، پھر وقت پر نہ پڑھنے کی صورت میں یعنی قضاء ہو جانے سے عمل کی ترتیب ضروری رہی، لیکن اس میں یہ احتمال باقی رہ گیا کہ شاید ترتیب ساقط ہو جائے تو مذکور حدیث سے وہ احتمال بھی ختم ہو گیا، پھر خبر الواحد ہونے کی وجہ سے اس کا درجہ فرض اعتقادی کا نہ ہو کر صرف فرض عملی رہ گیا، لہٰذا یہ قول اصح ہوا، واللہ سبحانہ وتعالے اعلم۔ م۔ فرض کی قضاء فرض اور واجب کی واجب اور سنت کی قضاء سنت ہے۔ البحر۔

**ولو خاف فوت الوقت، يقدم الوقتية، ثم يقضيها، لان الترتيب يسقط بضيق الوقت، وكذا بالنسيان وكثرة الفوائت كيلا يؤدّى الى تفويت الوقتية، ولو قدم الفائتة جاز، لان النهى عن تقديمها لمعنى فى غيرها، بخلاف ماإذا كان فى الوقت سَعَة، وقدم الوقتية حيث لايجوز، لانه اداها قبل وقتها الثابت بالحديث.**

ترجمہ:- اگر وقت کے ختم ہو جانے کا خوف ہو تو وقتیہ کو پہلے پڑھ لے پھر چھوٹی ہوئی کی قضاء کرے کیونکہ وقت کے تنگ ہو جانے سے ترتیب ساقط ہو جاتی ہے، اسی طرح بھولنے سے اور چھوٹی ہوئی نماز کی تعداد زیادہ ہو جانے سے بھی ترتیب ساقط ہو جاتی ہے، تاکہ ان قضاء نمازوں کے ادا کرتے کرتے وقتیہ نماز کے فوت ہو جانے کی نوبت نہ آجائے، اور اگر فائتہ نماز کو پہلے پڑھ لیا تو بھی جائز ہوگا کیونکہ اس کو تنگی کی حالت میں پہلے پڑھنے سے منع کرنے کی وجہ وہ ہے جو اس میں نہیں ہے بلکہ غیر میں ہے بخلاف اس صورت کے جب کہ وقت میں گنجائش موجود ہو پھر بھی وقتیہ کو مقدم کر دیا ہو کہ اس صورت میں جائز نہ ہوگا، کیونکہ اس نے وقتیہ کو ایسے وقت میں ادا کیا ہے جو اس کے اصلی وقت سے پہلے ہے جن کا حدیث سے ثبوت ہوا ہے۔

توضیح:- فائتہ نماز کے ذمہ میں باقی رہتے ہوئے وقتیہ کو ادا کرنا جب کہ وقت کے نکل جانے کا خوف ہو، اور اس صورت میں جب کہ وقت میں گنجائش ہو

**ولو خاف فوت الوقت، يقدم الوقتية، ثم يقضيها، لان الترتيب يسقط بضيق الوقت......الخ**

اگر وقت کے نکل جانے کا خوف ہو تو پہلے وقتیہ کو ادا کرے پھر چھوٹی ہوئی نماز کو قضاء کرے ف اس پر اجماع ہے، ع، مثلاً عشاء کی نماز قضاء ہو گئی، اور فجر کا وقت بھی اتنا تھوڑا سا باقی رہا کہ عشاء کی نماز پڑھ کر فجر پڑھنے کا وقت نہیں ملیگا بلکہ آفتاب

طلوع ہو جائیگا تو ایسی صورت میں فجر ہی کی نماز پہلے پڑھ لے۔ لان الترتیب الخ کیونکہ (۱) وقت کے تنگی کی وجہ سے ترتیب ختم ہو جاتی ہے، (۲) اسی طرح سے بھول جانے سے بھی (۳) اسی طرح قضاء نمازوں کی زیادتی کی وجہ سے بھی ترتیب ختم ہو جاتی ہے تاکہ وقتیہ کے بھی چھوٹ جانے اور قضاء ہو جانے کا خطرہ نہ رہے، ف کتنی تعداد میں قضاء جمع ہو جانے سے انسان سے ترتیب کا وجوب ختم ہو جاتا ہے، تو ان کی تعداد چھ یا اس سے زیادہ، اس کے ساقط ہو جانے کی وجہ یہ ہے کہ یہ بات فرض قطعی ہے کہ وقتیہ کو جان بوجھ کر دیر کر کے یا قضاء کر کے نہیں پڑھنا چاہئے، اور فوت شدہ کو پہلے پڑھنا یہ فرض عملی ہے، ایسی صورت میں جب کہ وقت بالکل تھوڑا سا رہ جائے یا چھوٹی ہوئی نمازیں بہت سی باقی رہ گئی ہوں اتنی تعداد میں کہ ان کو ادا کرتے کرتے وقتیہ کے بھی فوت ہو جانے کا ڈر ہو جائے تو فرض قطعی کو فرض عملی سے پہلے ادا کرنا ضروری ہوگا، بندہ مترجم کو اس عبارت کا یہی مطلب سمجھ میں آیا ہے، میں نے کسی بھی شارح کو اس موقع پر اس بحث میں پڑتے ہوئے نہیں پایا ہے، واللہ اعلم۔ م۔ اگر فوت شدہ نمازیں تین چار وقتوں کی ہوں اور وقت میں اتنی گنجائش نہ ہو کہ ان سبھوں کو پڑھ لینے کے بعد بھی وقتیہ نماز پڑھی جا سکے تو قول اصح یہ ہے کہ وقتیہ پہلے پڑھی جائے، المجتبیٰ۔ مگر اس تصحیح میں نظر اور تامل ہے۔ م۔

پھر وقت کی تنگی کا اعتبار غالب گمان سے ہونا کافی ہے یا حقیقۃً تنگ ہونا ضروری ہے، یعنی وقتیہ کے ادا کر لینے کے بعد کسی کو یہ معلوم ہوا کہ وقت کی تنگی کا جو خطرہ تھا وہ غلط تھا یعنی اس وقت قضاء اور ادا تمام نمازیں پڑھی جا سکتیں تھیں، تو فتاوی الحجہ اور التبیین اور المجتبیٰ میں ہے کہ حقیقۃً تنگی کا اعتبار ہوگا لہٰذا جو وقتیہ نماز پڑھی جا چکی ہے وہ بے اعتبار ہو گئی، پھر اگر اتنا وقت باقی رہ گیا ہو کہ عشاء اور فجر ادا کر سکتے ہیں تو پہلے عشاء کی بعد میں فجر کی نماز پڑھ لینی چاہئے اور اس سے پہلے کی پڑھی ہوئی فجر نماز باطل سمجھی جائیگی، اور اگر اب یہ گمان ہوا کہ صرف وقتیہ یعنی فجر ہی کا وقت باقی رہ گیا ہے اس خیال سے پھر فجر ادا کی مگر دوبارہ معلوم ہوا کہ یہ گمان بھی غلط تھا کیونکہ وقت میں گنجائش پہلے زیادہ تھی تو پھر فجر باطل ہو گئی، پھر اسی طرح ادا کرتا جائے یہاں تک کہ اگر دونوں نمازوں کے لئے وقت ہو یا بالترتیب ادا کرے، اور اگر صرف وقتیہ پڑھنے کا ہی احتمال باقی رہ جائے تو وہی پڑھے، لیکن اگر بعد کو گمان غلط ثابت ہو جائے تو پھر باطل ہو جائیگی، فتح القدیر اور بحر الرائق میں اسی قول کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔

میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ کسی فرض کو ادا کر لینے کے بعد اسے باطل کرنے کے لئے کسی قطعی دلیل کا ہونا ضروری ہے، اور یہ ترتیب تو ایسی ضروری چیز ہے جو قطعی نہیں ہے بلکہ اس کے ساقط ہونے کا ہر وقت احتمال باقی رہتا ہے تو زیادہ راجح صورت یہ تھی کہ اس مسئلہ میں غالب گمان پر بنیاد رکھنی چاہئے تھی چنانچہ مصنفؒ کے کلام سے اسی بات کا پتہ بھی چلتا ہے لیکن جزوی روایتیں اسکے مخالف ہیں، اور بہت ممکن ہے کہ شیخ ابن الہمامؒ نے وہاں ترتیب کے مستحب ہونے کو زیادہ راجح کہا ہے اور اس مسئلہ میں ترتیب کے صرف فرض ہونے کے سلسلہ کے مسائل بیان کئے ہیں، پھر وقت کی تنگی اور وسعت میں مستحب وقت کا اعتبار کرنا ہوگا اس دلیل سے کہ اگر کسی نے عصر کی نماز پڑھنی شروع کی اتنے میں ظہر کا نہ پڑھنا اور ذمہ میں باقی رہنا یاد آگیا ساتھ ہی آفتاب کی روشنی میں زردی بھی مائل ہو چکی ہے تو اسے چاہئے کہ نیت باقی نہ کرے اور عصر کی نماز پوری کر لے یہ اسی بات پر صریح دلیل ہے کہ مستحب وقت کا اعتبار ہے ورنہ عصر کی نیت باطل کر دینی چاہئے تھی، قاضی خان میں ہے کہ وقت کی تنگی کا اعتبار شروع کے وقت ہوتا ہے یہاں تک کہ اگر ظہر کی قضاء کا ہونا یاد ہو اس کے باوجود عصر کی نماز شروع کر دی اور نماز باطل کر دی اتنی کہ وقت تنگ ہو گیا تو اس کا اعتبار نہیں ہے اور عصر کی پڑھی ہوئی نماز جائز نہ ہوگی البتہ اگر اسے تنگی کے وقت میں نیت توڑ کر باطل کر دے تو پھر سے نماز شروع کر کے پڑھے۔ مع۔

**ولو قدم الفائتة جاز، لان النهى عن تقديمها لمعنى فى غيرها......الخ**

اور اگر نمازی نے وقت کی تنگی کے باوجود فائتہ کو بھی پہلے پڑھ لیا تو بھی نماز جائز ہو جائیگی، ف یعنی فائتہ نماز ادا ہو جائیگی، ساتھ ہی وقتیہ نماز کے وقت کو کھونے کا اس پر گناہ لازم ہوگا، حاصل یہ ہے کہ ایسا کام کرنا حرام ہے اس کے باوجود پڑھی

ہوئی قضاء نماز صحیح ہوگی. لان النہی الخ کیونکہ ایسی تنگی کی حالت میں فائتہ کو پہلے پڑھ دینے سے جو ممانعت ہے وہ ایسے معنی کی وجہ سے ہے جو کسی غیر شیء میں ہے، ف یعنی وقتیہ کو کھونا، لہٰذا وقتیہ کو کھونے سے چھوٹی ہوئی نماز کی ادائیگی میں کچھ نقصان نہیں ہوا البتہ وقتیہ کو کھونے سے اس پر بڑا گناہ لازم آیا، تو یہ دوسری بات ہے۔

**بخلاف ما اذا کان فی الوقت سعۃ، وقدم الوقتیۃ حیث لایجوز، لانہ اداھا قبل وقتہا......الخ**

بخلاف اس صورت کے جب وقت میں گنجائش ہو اس کے باوجود وقتیہ کو پہلے پڑھ لیا تو یہ نماز صحیح نہ ہوگی، **لانہ اداھا الخ** کیونکہ اس نے وقتیہ کو ایسے وقت میں ادا کیا ہے جو اس کے لئے حدیث سے ثابت شدہ مقررہ وقت سے پہلے ہے، ف یعنی حدیث کی روشنی میں تو وقتیہ کے لئے وہ وقت ہے جو فائتہ کے ادا کر لینے کے بعد ہو، جیسے عرفات میں عصر وظہر جمع کرنے میں عصر کا وہ وقت ہے جو فرض ظہر پڑھ کر ہو یہاں تک کہ اگر کوئی عصر پڑھ کر ظہر پڑھے گا تو نماز جائز نہ ہوگی، اسی طرح فائتہ سے پہلے وقتیہ پڑھنے کا وقت ہی نہیں ہے، جیسا کہ حدیث سے ثابت ہوا ہے، اس جگہ یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ وقتیہ کے اوقات تو قرآن پاک یا حدیث متواتر سے ثابت ہیں ایسی صورت میں خبر واحد سے اس کا منسوخ ہونا لازم آتا ہے جو صحیح نہیں ہوتا ہے، اس کا جواب نہایہ میں اس طرح دیا گیا ہے کہ ترتیب فائتہ کے سلسلہ کی حدیث خبر واحد نہیں بلکہ خبر مشہور ہے۔

ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ یہ دعوی مردود ہے کیونکہ اس کے مرفوع ہونے ہی میں تو شک ہے اس لئے یہ اس مشہور کس طرح ہو سکتی ہے، لیکن میں مترجم کہتا ہوں کہ اس کے صحیح جواب کے لئے وہی تحقیق صحیح ہے جو پہلے گذر چکی ہے، یعنی مثلاً ظہر کی نماز کے بعد عصر کی نماز کو پڑھنا قرآن اور حدیث متواتر سے ثابت ہے، اور جب ظہر کی نماز اپنے وقت سے قضاء ہو کر عصر کے وقت میں آگئی کیونکہ بہر صورت اسے ادا کرنا تو ضروری ہے اس لئے وقت کی وہ ترتیب تو ختم ہوگئی لیکن افعال اور اعمال کی ترتیب کو باقی رکھنا تو اب بھی اس کے لئے ممکن ہے اس بناء پر اس پر عمل کرنا بھی واجب ہوا البتہ اس صورت میں جب کہ یہ بھی ممکن نہ ہو مثلاً وقت میں صرف عصر کی نماز پڑھی جا سکتی ہو تو ترتیب بالکل ساقط ہو جائیگی، لیکن اس جگہ اصل بحث میں تو بات ہے کہ وقت میں دونوں کے پڑھنے کی گنجائش ہو ایسی صورت میں عملی ترتیب لازم ہے، اور ظہر کی قضاء نماز پڑھنے میں جتنا بھی وقت لگا وہ وقت اگرچہ بظاہر عصر کا وقت تھا لیکن باطن میں وہ عصر کی ادا سے خارج ہوا لہٰذا اس وقت میں عصر کی اداء صحیح نہ ہوئی بلکہ صحیحین کی حدیث اور اس کتاب کی حدیث سے جو دار قطنی کی روایت سے ہے معلوم ہوا کہ یہ وقت بھی ظہر کا وقت ہے اس اعتبار سے کہ یاد آتے ہی بجالانا اس کے ادا کرنے کے درجہ میں ہے، اسی لئے فقہاء نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ اگر قضاء کا ذمہ میں باقی ہونا بالکل ہی یاد نہ ہو تو اس وقت عصر کی نماز صحیح ہوگی۔

اس بیان سے یہ بات بھی ظاہر ہوئی کہ قصداً چھوڑنے اور غفلت سے چھوٹ جانے میں کیا فرق ہے، کہ عمداً چھوڑنے سے اس چھوڑنے کا گناہ ذمہ میں باقی رہے گا، اور غافل شخص نے جاگنے کے ساتھ ہی ادا کر لی تو گناہ معاف ہے، اس سے یہ بات بخوبی سمجھ میں آتی ہے کہ اگر مصنفؒ دلیل کو ان الفاظ میں **لانہ اداھافی وقت لھالم یسعھا اداء بشغلہ بغیرھا** میں فرماتے تو مطلب بہت ہی واضح ہوتا یعنی اس نے وقتیہ کو وقتیہ کے ایسے وقت میں ادا کیا جو اس کے ادا کی گنجائش نہیں دیتا تھا اس وقت کے دوسری نماز کے افعال میں مشغول ہونے کی وجہ سے، اس لئے کہ یہ وقت تو حقیقت میں عصر ہی کا ہے مگر اس میں عصر کی اداء جائز نہیں سمجھی گئی ہے کیونکہ فرضیت ترتیب افعال سے وہ قضاء کے افعال کے لئے کر دیا گیا ہے، اچھی طرح مسئلہ سمجھ لیں۔ م۔

## چند ضروری مسائل

دیوانہ کی دیوانگی ختم ہونے کے بعد اس پر دیوانگی کی حالت کی قضاء لازم نہیں آتی ہے جیسے کہ مرتد پر حالت ارتداد کے۔ اور دار الکفر کے مسلمانوں پر جب تک کہ انہوں نے نماز کے واجب ہونے کو کسی سے سیکھا یا جانا ہو۔ بغیر نشہ کے بے ہوش پر جب کہ

ایک رات اور دن سے زیادہ بیہوش رہا ہو۔ اور مریض پر جب کہ اسے اشارہ سے پڑھنے کی بھی طاقت نہ تھی۔ قضاء واجب نہ ہوگی۔ مسافر پر حالت سفر کی قضاء دو رکعتیں اور حالت حضر کی قضاء چار رکعتیں ہیں، البحر۔

کسی نے وضوء کا خیال رکھ کر ظہر کی نماز پڑھی پھر وضوء کر کے عصر کی نماز پڑھی پھر اسے خیال آگیا کہ کی ظہر نماز کے وقت وضوء نہ تھا اور بغیر وضوء کے نماز پڑھ لی ہے تو بھولنے کے حکم کے مطابق اس کی ترتیب اس کے ذمہ سے ساقط سمجھی جائیگی۔ اور اب صرف ظہر کی قضاء کرے بخلاف عرفہ کے میدان کی نماز کے، محیط السرخسی۔

اگر جمعہ میں فجر کی قضاء یاد آئی اب اگر اسے یہ امید ہو کہ پہلے فجر کی قضاء نماز پڑھ کر جمعہ کی نماز اسے مل سکتی ہے تو بالاتفاق نماز ختم کر کے ایسا ہی کرلے، اور اگر جمعہ کی نہیں بلکہ ظہر کی مل سکتی ہے تو بھی شیخین کے نزدیک ایسا ہی کرے۔ لیکن امام محمدؒ کا اس میں اختلاف ہے، اور اگر ظہر بھی نہیں مل سکتی ہو تو بالاجماع جمعہ کی نماز پوری کرے، السراج۔

اگرچہ وقت تنگ رہ گیا ہو پھر بھی اتنی امید ہو کہ قضاء نماز پڑھ کر وقتیہ کو بھی مختصر قراءت اور افعال کے ساتھ پڑھ سکتا ہے تو ایسی صورت میں ترتیب کا خیال رکھنا ضروری ہے اور اسی قدر مختصر نماز پڑھ لے جس سے نماز جائز ہو جاتی ہو، التمرتاشی۔ اگر وقت کی تنگی یا بھول جانے کی وجہ سے ترتیب ساقط ہو گئی پھر وقت میں وسعت پالی اور اس وقت قضاء نماز یاد آگئی تو بالاتفاق اس کی ترتیب لوٹ جائیگی، الاشباہ والنہر بحوالہ درایہ۔ جب تک انسان نماز کو بھولا ہوا ہو اس کی ترتیب ساقط رہتی ہے لیکن یاد آتے ہی ترتیب لازم ہو جاتی ہے۔ الخلاصہ۔

**ولو فاتته صلواتٌ رتبها فی القضاء کما وجبت فی الاصل، لان النبی علیه السلام شغل عن اربع صلوات یوم الخندق، فقضاهن مرتبا، ثم قال صلوا کما رأیتمونی اصلی، الا ان یزید الفوائت علی ستة صلوات، لان الفوائت قد کثرت، فتسقط الترتیب فیما بین الفوائت بنفسها کما یسقط بینها وبین الوقتیه، وحد الکثرة ان تصیر الفوائت ستا بخروج وقت الصلاة السادسة، وهو المراد بالمذکور فی الجامع الصغیر وهو قوله.**

ترجمہ:- اگر کسی کی کئی نمازیں چھوٹ گئی ہوں تو وہ ان کی قضاء کرتے وقت انہیں ترتیب سے ادا کرے جیسا کہ اصل میں واجب ہوئی ہوں، اس لئے کہ غزوہ خندق میں رسول اللہ ﷺ کی چار نمازیں چھوٹ گئی تھیں، تو آپ نے انہیں ترتیب کے ساتھ ادا کیا تھا، اس کے بعد آپ نے یہ بھی فرمایا کہ تم لوگوں نے مجھے جس طرح پڑھتے ہوئے دیکھا ہے اس طرح تم بھی پڑھا کرو، مگر اس وقت جب کہ فائتہ نمازیں چھ سے زیادہ ہو جائیں کیونکہ فائتہ نمازیں زیادہ ہو گئی ہیں اس لئے خود ان فائتہ نمازوں میں بھی ترتیب ساقط ہو گئی، جیسا کہ فائتہ اور وقتیہ کے درمیان ترتیب ساقط ہو جاتی ہے، اور زیادتی کی حد یہ ہے کہ فائتہ چھ ہو جائیں چھٹی نماز کے وقت کے نکلتے ہی، جامع صغیر میں مذکور ہے اس کی یہی مراد ہے، اور وہ یہ ہے (جو آئندہ آئیگی)۔

**توضیح:- اگر کئی نمازیں چھوٹ گئی ہوں تو ان کے پڑھنے کے ترتیب کا ہونا، ترتیب کا ساقط ہونا، لوٹ آنا، حدیث سے دلیل، ترتیب کا ساقط ہونا**

**ولو فاتته صلواتٌ رتبها فی القضاء کما وجبت فی الاصل، لان النبی علیه السلام شغل عن......الخ**

اگر کسی کی کئی نمازیں فوت ہو گئیں تو ان کی قضاء کرتے ہوئے اسی ترتیب سے قضاء کرے جیسے کہ اصل میں واجب ہوئی ہیں۔ لان النبی علیه السلام الخ اس دلیل سے کہ رسول اللہ ﷺ خندق کی لڑائی کے موقع پر جو کہ پانچویں ہجری میں کفار سے ہوئی تھی چار نمازیں وقت پر ادا نہ فرما سکے یہاں تک وہ سب قضاء ہو گئیں بعد میں آپ نے انہیں اسی ترتیب سے ادا کیا جس ترتیب سے وہ قضاء ہوئی تھیں، ف جیسا کہ امام احمدؒ وترمذی اور نسائی نے حضرت ابن مسعودؓ سے اور نسائی وابن حبان نے حضرت ابو سعید خدریؓ سے حدیث نقل کی ہے، اور حضرت ابو سعیدؓ کی حدیث میں ہے کہ اس وقت تک یہ حکم نازل نہیں ہوا تھا، ﴿فَإِنْ

خِفتم فَرِجَالاً او رُکبَاناً﴾ یعنی جب کافروں کی طرف سے اچانک حملہ کا خوف ہو تو پیادہ پا اور سوار نماز پڑھو۔

الحاصل اس واقعہ سے رسول اللہ ﷺ نے بالترتیب نماز قضاء کر کے دکھادی، جس میں اس میں دونوں باتوں کا احتمال ہے کہ یہ طریقہ واجب ہو یا مستحب پھر فرمایا صلوا کما الخ کہ رسول اللہ ﷺ نے تصریح کے ساتھ اس حکم میں فرمادیا ہے کہ تم نے مجھے جس طرح مجھے نماز پڑھتے ہوئے دیکھا ہے تم بھی اسی طرح پڑھا کرو، جیسا کہ صحیح بخاری میں حضرت مالک بن الحویرثؓ کی حدیث میں ہے پس ان دونوں حدیثوں کے مجموعہ سے یہ بات حاصل ہوئی کہ اس طرح ترتیب کے ساتھ پڑھنا واجب تھا کیونکہ اس میں صلّو ہے جو امر کا صیغہ ہے اور وہ وجوب کے لئے ہوتا ہے۔

واضح ہو کہ مصنفؒ کے اس قول ثم قال سے زبردست شبہہ اس بات کا ہوتا ہے کہ یہ سب ایک ہی حدیث ہے، اگر وہ اس طرح فرمادیتے وقد قال تو وہ شبہ پیدا نہ ہوتا، اس موقع پر ابن الہمامؒ نے فرمایا ہے کہ آپ نے نماز میں جتنے کام کر کے دکھائے ہیں ان میں ہر کام کا واجب ہونا ضروری نہیں ہے، اسی بناء پر ان میں کی سنتیں، آداب اور نوافل اپنی جگہ رہیں وہ واجب نہیں ہوئیں، بلکہ جو واجب رہیں، اس بناء پر ترتیب کا واجب ہونا ثابت نہ ہو سکا، خلاصہ فتح القدیر۔

اگر کسی کے ذمہ ایک سے زیادہ فائتہ نمازیں باقی ہوں اور وقت میں وقتیہ کے علاوہ بقیہ نمازوں میں سے چند کے پڑھ لینے کی گنجائش موجود ہو تو جب تک ان چند نمازوں کو وہ نہ پڑھ لے گا وقتیہ کو پڑھنا صحیح نہ ہوگا، مثلاً فجر کی نماز کے وقت یہ بات یاد آئی کہ اس نے عشاء اور وتر کی نماز نہیں پڑھی ہے وہ باقی رہ گئی ہیں اور وقت میں اندازہ سے صرف پانچ رکعتوں کے پڑھنے کی امید اور گنجائش ہو تو وہ پہلے وتر کی تین رکعتیں پڑھ لے اس کے بعد صبح کی دو رکعتیں پڑھ لے، پھر آفتاب نکل جانے کے بعد عشاء کی نماز پڑھ لے، اور اگر عصر کے وقت فجر اور ظہر کی قضاء یاد آئی تو پہلے ان دونوں کی قضاء کرے اس کے بعد عصر کی پڑھ لے لیکن اس وقت میں صرف آٹھ رکعتوں کے ہی پڑھنے کی امید ہو تو ظہر اور عصر کی پڑھ لے، اور اگر صرف چھ رکعتوں کے پڑھنے کی گنجائش ہو تو فجر اور عصر کی نمازیں پڑھ لے۔ قاضی خان۔ اور اگر تمام چھوٹی ہوئی نمازوں کو وقتیہ کے ساتھ پڑھنے کی گنجائش ہو تو ترتیب وار قضاء ادا کرنے کے بعد وقتیہ کو ادا کرے، اس طرح ترتیب ساقط نہیں ہوگی۔

**الا ان یزید الفوائت علی ستة صلوات، لان الفوائت قد کثرت، فتسقط الترتیب......الخ**

مگر جب کہ فوت شدہ بڑھ کر چھ تک ہو جائیں، ف تو اب زیادہ کی تعداد تک پہنچ جانے کی وجہ سے ان کی ترتیب ساقط ہو جائیگی، یہی صحیح قول ہے، محیط السرخسی، لان الفوائت الخ کیونکہ قضاء نمازیں کثرت تک پہونچ چکی ہیں، فتسقط الخ تو خود قضاؤں کے درمیان ترتیب ساقط ہو جائیگی، جیسا کہ فائتہ اور وقتیہ نمازوں میں ترتیب ساقط ہو جاتی ہے۔

**وحد الکثرة ان تصیر الفوائت ستا بخروج وقت الصلاة السادسة......الخ**

اور کثرت کی حد یہ ہے کہ قضاء نمازیں (اعتقادیہ۔ وتر نہیں۔ ت)۔ ستا یخروج الخ کہ وہ عدد چھٹے وقت کے نکلنے کے ساتھ ہے، ف یہاں تک کہ پانچ اعتقادی فرض نمازوں کے علاوہ ایک اور فرض کے وقت کے نکل جانے ساتھ قضاء ہو جائیں تو ترتیب ساقط ہو جائیگی، یہی مراد ہے اس عبارت کی جو فی الجامع الخ میں مذکور ہے وہ عبارت وہی ہے جو ف مصنفؒ نے لکھی ہے۔ (آئندہ)۔

**وان فاتته اکثر من صلوات یوم ولیلة، اجزأته التی بدأ بها، لانه اذا زاد علی یوم ولیلة، تصیر ستا، وعن محمدؒ انه اعتبر دخول وقت السادسة، والاول هو الصحیح، لان الکثرة بالدخول فی حد التکرار، وذلک فی الاول.**

ترجمہ:-اور اگر کسی کی ایک دن اور ایک رات سے زیادہ کی نمازیں فوت ہو گئی ہوں تو اس نے جس نماز سے شروع کی تھی وہ جائز ہو جائیگی، کیونکہ وہ جب ایک دن اور رات سے زیادہ ہو جائیگی تو وہ چھ کی تعداد میں ہو جائیگی، امام محمدؒ سے ایک رابت یہ بھی

ہے کہ اس میں چھٹے وقت کے داخل ہونے کا اعتبار ہوگا، لیکن پہلا قول جو بیان کیا جاچکا ہے وہی صحیح ہے، کیونکہ کثرت تو حد تکرار میں داخل ہونے سے ہوتی ہے، اور یہ بات پہلے قول میں پائی جاتی ہے (چھٹے وقت کا نکل جانا)۔

## توضیح:- زیادتی کی وہ حد جس سے فائتہ کے درمیان ترتیب ختم ہو جاتی ہے

**وان فاتته اکثر من صلوات یوم ولیلة، اجزأته التی بدأ بها، لانه اذا زاد علی یوم ولیلة......الخ**

اگر فوت ہو گئیں کسی کی ایک دن اور ایک رات کی نمازوں سے زیادہ تو اس کی وہ نماز جائز ہو جائیگی جس سے اس نے ابتداء کی تھی، ف اس طرح اس سے چھ نمازیں مراد ہوئیں، لانه اذا زاد الخ کیونکہ جب ایک دن اور ایک رات سے زیادہ فوت ہوگی تو وہ چھ ہو ہی جائیں گی۔

**وعن محمدؒ انه اعتبر دخول وقت السادسة، والاول هو الصحیح......الخ**

اور امام محمدؒ سے ایک روایت یہ بھی آئی ہے کہ انہوں نے چھٹی نماز کے داخل ہونے کا اعتبار کیا ہے، ف اس کے نکلنے کے وقت کا اعتبار نہیں کیا ہے۔ مگر صرف داخل ہونے سے قضاء نہیں ہوسکتی ہے جب تک کہ اس کو ادا کئے بغیر وقت ختم نہ ہو جائے، اسی لئے کہا ہے۔ والاول الخ پہلا قول ہی صحیح ہے، ف چھٹی وقت کے بغیر ادا کئے نکل جانے کا اعتبار ہوتا ہے، ف جب کہ چھٹی کا وقت بغیر ادا کئے ہوئے نکل جائے تو دن رات کی پانچ نمازوں کے بعد چھٹی نماز کا وقت دوبارہ آجانے سے کل چھ ہو جائیگی۔ م۔ اس سلسلہ میں ایک معتبر قول یہ ہے کہ جب سے نماز چھوٹنی شروع ہوئی ہے اس وقت سے درمیان کے چھ اوقات ہونے چاہئے اگرچہ فائتہ کے بعد کی نمازوں کو اپنے اوقات میں اداء پڑھ چکا ہو، اور بعضوں نے یہ بھی کہا ہے کہ اس میں معتبر قول یہ ہے کہ قضاء نمازیں مجموعۃً چھ ہو گئی ہوں اگرچہ وہ متواتر نہ ہوں بلکہ متفرق طور پر ہوں۔ اس اختلاف کا نتیجہ یہ ظاہر ہوگا کہ جب کسی نے مثلاً تین نمازیں چھوڑدیں اس طرح سے کہ ایک دن کی ظہر اور ایک دن کی عصر اور ایک دن کی مغرب لیکن یہ تینوں دن ترتیب وار نہ ہوں اور یہ بھی معلوم نہ ہو کہ ان میں سے پہلی کون سی ہے، تو پہلے قول کے مطابق ترتیب ساقط ہو جائیگی، کیونکہ ان قضاء شدہ نمازوں کے درمیان جو اوقات پائے گئے وہ بہت زیادہ ہیں، اور دوسرے قول کے مطابق ترتیب ساقط نہ ہوگی کیونکہ ان قضاء شدہ نمازوں کی تعداد بذات خود چھ نہیں ہوئی ہیں لہٰذا وہ اس طرح پڑھے ظہر پھر عصر پھر ظہر پھر مغرب پھر عصر پھر ظہر۔ لیکن قول اول اصح ہے۔ التبیین۔

اور دوسرے قول میں احتیاط بہت زیادہ ہے۔ قاضی خان۔ اور یہی زیادہ راجح ہے۔ الفتح۔ اسی قول کو ابن الہمامؒ نے ترجیح دی ہے، اور کہا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کا مذہب معلوم ہے کہ اگر کسی کو اپنے ذمہ کی قضاء یاد ہو اس کے باوجود اس نے تنگی وقت اور مجبوری کے بغیر وقتیہ پڑھ لی تو یہ نماز فاسد ہوئی مگر اس کا فساد ابھی ایک بات کے ہونے تک موقوف ہے کہ آئندہ کا حال دیکھا جائے کہ اگر اس نے آئندہ فائتہ کے یادرہتے ہوئے مزید وقتیہ پانچ نمازیں پڑھ لیں اور چھٹی نماز کا وقت آگیا تو یہ سب صحیح ہو گئیں، اس بناء پر اس قول کے مطابق چھ اوقات کا تخلل نہیں پایا جاتا ہے الخ الفتح۔

اگر کسی نے ایک ماہ کی نماز نہیں پڑھی، اس کے بعد متواتر کافی دنوں تک پڑھتا رہا پھر اس نے ایک نماز چھوڑدی اس طرح پہلی تمام چھوٹی ہوئی نمازیں قدیمہ کہلائیں اور وہ بالاتفاق ترتیب کو ذمہ سے ساقط کر دیتی ہیں، اور دوسری ایک چھوٹی ہوئی جدید یا نئی ہوئی، اس میں مشائخ کا اختلاف ہے، الکافی۔

**ولو اجتمعت الفوائت القدیمة والحدیثة، قیل یجوز الوقتیة مع تذکر الحدیثة لکثرة الفوائت، وقیل لا تجوز، ویجعل الماضی کان لم یکن زجرا له عن التهاون، ولوقضی بعض الفوائت حتی قل مابقی، عاد الترتیب عند البعض وهو الاظهر، فانه روی عن محمدؒ فیمن ترك صلاة یوم ولیلة، وجعل یقضی من الغد مع کل وقتیة فائتة، فالفوائت جائزة علی کل حال، والوقتیات فاسدة ان قدمها لدخول الفوائت فی حد القلة، وان اخرها**

**فكذلك الا العشاء الاخير، لانه لا فائتة عليه في ظنه حال ادائها.**

ترجمہ :- اگر بہت سی نمازیں ذمہ میں اکٹھی ہو گئیں جن میں پرانی اور نئی بھی ہیں تو کہا گیا ہے کہ وقتیہ نماز جائز ہو گی نئی قضاء کے یاد رہتے ہوئے بھی، چھوٹی ہوئی نمازوں کی زیادتی کی وجہ سے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ وقتیہ جائز نہ ہو گی اور پچھلی نمازوں کو ایسا سمجھ لیا جائیگا کہ وہ گویا باقی نہیں رہیں اس کی سستی برتنے کی وجہ سے اس پر سرزنش کے طور پر، اور اگر چھوٹی ہوئی نمازوں میں سے اس نے کچھ پڑھ لیں یہاں تک کہ جو باقی رہیں وہ بالکل تھوڑی رہ گئیں تو بعض فقہاء کے نزدیک اس کی ترتیب لوٹ آئیگی، اور یہی قول اظہر ہے، کیونکہ امام محمدؒ سے اس شخص کے بارے میں روایت ہے جس نے ایک دن اور ایک رات نماز چھوڑ دی ہو، اس کے بعد دوسرے دن سے ہر وقتیہ نماز کے ساتھ ایک فائتہ بھی پڑھنے لگا تو اس کی تمام فائتہ نمازیں جائز ہو جائیگی ہر حال میں لیکن وقتیہ کو اگر پہلے پڑھ لیا ہو تو وہ سب فاسد ہو گی، فائتہ نمازوں کے حد قلت میں داخل ہو جانے کی وجہ سے، اور اگر انہیں مؤخر کر دیا تو بھی یہی حکم ہو گا سوائے عشاء کی نماز کے کیونکہ اس نماز کے ادا کرتے وقت اس کے اپنے گمان میں اس پر کوئی قضاء باقی نہیں رہی ہے۔

## توضیح :- پرانی اور نئی قضاء نمازیں کسی کے ذمہ جمع ہو گئیں

## قضاء نمازوں میں سے بعض کو ادا کیا یہاں تک کہ وہ چھ سے کم ہو گئیں

**ولو اجتمعت الفوائت القديمة والحديثة، قيل يجوز الوقتية مع تذكر الحديثة......الخ**

اگر پرانی اور نئی قضاء مل کر بہت سی جمع ہو گئیں تو ایک قول کے مطابق ان نمازوں کے یاد رہتے ہوئے بھی وقتی نمازوں کو ادا کر لینا جائز ہے، کیونکہ قضاء نمازوں کی تعداد زیادہ ہو چکی ہے، ف اسی قول پر فتوی بھی ہے۔ الکافی۔ یہی قول اصح ہے، المحیط، وقیل الخ اور دوسرا قول یہ بھی ہے کہ نئی قضاء نمازوں کے یاد رہتے ہوئے وقتیہ جائز نہ ہو گی، الکافی۔

**ويجعل الماضي كان لم يكن زجرا له عن التهاون......الخ**

اور پرانی قضاء نمازوں کو اس کی ادائیگی میں لاپروائی اور سستی کرنے کے جرم میں دھمکی اور زجر کے طور پر ذہن سے بھلا دیا جائیگا، ف یہی قول اصح ہے، المجتبی، اس طرح اصل میں ترتیب ساقط کر دی گئی ہے، لیکن زجر و توبیخ کے طور پر استحسانا ناجائز ہونے کا حکم دیا جائے، م۔

**ولوقضى بعض الفوائت حتى قل مابقي، عاد الترتيب عند البعض......الخ**

اور اگر قضاء نمازوں میں سے کچھ ادا کرنے کی وجہ سے باقی تعداد میں کم ہو گئیں، ف یعنی کثرت کی مشروط حد کم ہو گئی یعنی تعداد میں چھ سے کم رہ گئیں تو قول اصح یہ ہے کہ ترتیب نہیں لوٹے گی۔ الخلاصہ۔ اور امام ابو حفص الکبیرؒ نے فرمایا ہے کہ اسی پر فتوی ہے، المحیط، وعاد الترتيب الخ بعض کے نزدیک ترتیب لوٹ آئیگی۔

**وهو الاظهر فانه روى عن محمدؒ فيمن ترك صلاة يوم وليلة، وجعل يقضي من الغد......الخ**

یہی قول زیادہ ظاہر ہے، ف یعنی دلیل کے اعتبار سے بھی اور روایت کے اعتبار سے بھی یہی اظہر ہے۔ ع۔ کیونکہ کثرت تو اس مجبوری سے ترتیب کو ساقط کرنے والی تھی کہ ان کے ادا کرنے میں وقتیہ کو بھی کرنا لازم آتا ہے۔

**فانه روى عن محمدؒ فيمن ترك صلاة يوم وليلة، وجعل يقضي من الغد مع كل وقتية فائتة......الخ**

تو امام محمدؒ سے روایت ہے ایسے ایک شخص کے بارے میں جس نے ایک دن رات کی نماز قضاء کی وجعل الخ اور اس نے دوسرے دن سے ہر وقتی نماز کے ساتھ ایک قضاء نماز بھی پڑھنی شروع کی تو فالفوائت الخ قضاء نمازیں بہر حال جائز ہیں، ف خواہ انہیں وقتیہ سے پہلے پڑھے یا بعد میں۔ والوقتيات الخ اگر وقتیہ نمازوں کو قضاء نماز سے پہلے پڑھ لے گا تو وہ فاسد

ہو جائیں گی کیونکہ فائتہ نمازیں تو تعداد میں کم ہو چکی ہیں، ف اس لئے ان سے پہلے کوئی بھی وقتیہ ادا نہ ہو گی۔

**وان اخرها فكذلك الا العشاء الاخير، لانه لا فائتة عليه فى ظنه حال ادائها......الخ**

اور اگر وقتیہ کو فائتہ کے بعد پڑھے تو بھی فاسد ہو گی، ف کیونکہ دوسری فائتہ تو ابھی بھی باقی ہیں، جو اس بات کی مستحق ہیں کہ ترتیب کے لازم ہونے کی وجہ سے پہلے پڑھی جائیں، م۔ الاالعشاء الخ سوائے عشاء اخیر یعنی عشاء کے (کہ مغرب کو عشاء اول بھی کہا جاتا ہے) ف کہ عشاء فاسد نہ ہو گی، لانہ لا فائتۃ الخ کیونکہ اس کے گمان کے مطابق اس کے ادا کرنے کے وقت اس پر کوئی قضاء نماز باقی نہیں ہے، ف اور اس کا یہ گمان معتبر بھی ہے، جیسے کسی نے ظہر کی نماز پڑھی اس حال میں کہ اسے فجر نماز کا باقی رہ جانا یاد بھی تھا اس لئے اس کی ظہر کی نماز فاسد ہو گی پھر فجر کی نماز قضاء کی اور عصر کی نماز پڑھ لی حالانکہ اسے ظہر کا باقی رہنا یاد ہے تو عصر کی نماز جائز ہو گی۔ کیونکہ اس کے ادا کرتے وقت اس کے گمان میں کوئی نماز باقی نہیں ہے، التبیین۔

اس مسئلہ سے اس طرح استدلال کیا گیا ہے کہ جب پہلے دن فجر سے عشاء تک کی نمازیں قضاء کی نیت سے پڑھ لیں اور دوسرے دن فجر کی نماز کے ساتھ فجر کی بھی قضاء کی تو یہ وقتیہ بہر حال فاسد ہو گی اس بناء پر اب کل فوت شدہ نمازیں تعداد میں چھ ہو گئیں، اس لئے ترتیب ساقط ہو گئی، پس ظہر کے وقت خواہ وقتیہ کو پہلے پڑھے یا پیچھے پڑھے نماز جائز ہو گی، لیکن ناجائز ہونے کی وجہ یہی ہو گی کہ ظہر پڑھ لینے سے پھر پانچ رہ جائیگی، اور ترتیب لازم آجائیگی، اس سے معلوم ہوا کہ تعداد میں کمی آجانے سے ترتیب لازم آتی، ابن الہمامؒ نے اعتراض کیا ہے کہ ترتیب ساقط نہیں ہوئی تھی، کیونکہ چھٹی نماز کے نکل جانے سے ترتیب ساقط ہوتی لیکن اس سے پہلے اس نے ایک قضاء نماز پڑھ لی ہے اس لئے فی الحال پانچ ہی باقی رہ گئی ہیں، پھر یہ بھی کہا یہ مسئلہ تو بطور گواہی کے ہے، اس لئے ہم نے یہ فرض کر لیا کہ اس موجودہ مسئلہ میں متقدمین سے کوئی روایت منقول نہیں ہے، لیکن دلیل تو موجود ہے کہ قضاء کی زیادتی ہو جانے سے ترتیب کا وجوب ختم کر دیا جاتا ہے کہ بہت زیادہ قضاء نمازوں پڑھتے ہوئے وقتیہ نماز پڑھنے کا بھی وقت ختم نہ ہو جائے اور بالآخر وقتیہ نماز کو ادا کرنا ناممکن ہو جاتا، بلکہ وہ بھی قضاء ہو جاتی، اسی ایک مجبوری کی وجہ سے ایک واجب حکم یعنی ترتیب کے ساتھ ادا کرنا ساقط ہو گیا اب جب کہ یہ عذر باقی نہ رہا تو اس ترتیب کا حکم اپنی جگہ پر لازم آگیا۔

اب میں مترجم یہ کہتا ہوں کہ جو تحقیق فرضیت کی ترتیب کے موقع پر میں نے لکھی ہے اس میں غور کرنے سے بلاشبہ یہی قول معلوم ہوتا ہے کیونکہ فرض تو یہ ہے کہ پہلے قضاء کو بجالا کر ادا کا حکم بجالایا جائے لیکن زیادہ جمع ہو جانے کی وجہ سے وہ حکم رک گیا ہے، کسی دوسری مجبوری یا عذر کی وجہ سے نہیں رکا ہے اور جب عذر نہ رہا تو فرضیت کی ادائیگی میں کوئی رکاوٹ باقی نہ رہی اور حکم لوٹ آیا، اس سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ حکم کبھی ساقط نہیں ہوتا ہے، لیکن تحقیقی بات یہ ہے کہ فرض کا ساقط ہونا ایک دوسرے نص سے ہو گا، اور قضاء کی زیادتی کے وقت بلاشبہ دقت اور پریشانی ہو گی، لیکن یہ وقت ایک منصوص دلیل ختم کی گئی ہے، لہٰذا نص کا مقابلہ نص سے ہی ہوا ہے، اور جب وہ قضاء شدہ آہستہ آہستہ تھوڑی رہ گئیں تو حرج والی نص دوسرے کے لئے معارض اور مقابل نہ رہ سکی پس فرضیت کی نص پر حکم ہو گا، اور یہ کسی طرح بھی دفع کے قابل نہ رہی، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

اگر کسی نے ذمہ میں قضاء باقی رہنے نماز کو یاد آجانے کے باوجود ادا نہیں کیا بلکہ مؤخر کر دیا باوجودیکہ اس کی قضاء کر سکتا تھا اس کے متعلق اصل میں یہ حکم مذکور ہے کہ یہ مکروہ ہے، کیونکہ جس وقت وہ یاد آئی ہے وہی وقت اس کی ادائیگی کا صحیح وقت ہے، اور نماز کو ایسے وقت سے مؤخر کرنا بلا اخلاف مکروہ، المحیط، بلکہ قطعاً حرام ہے، پھر مکروہ کی کیا وجہ ہوئی جس کی تحقیق اس مترجم نے اس سے پہلے لکھدی ہے، م۔

**ومن صلى العصر وهو ذاكر انه لم يصل الظهر، فهى فاسدة الا اذا كان في آخر الوقت، وهى مسألة الترتيب وإذا فسدت الفرضية لايبطل اصل الصلاة عند ابى حنيفةؒ وابى يوسفؒ، وعند محمد تبطل، لان**

**التحريمة عقدت للفرض، فاذا بطلت الفرضية بطلت التحريمة اصلا، ولهما انها عقدت لاصل الصلوة بوصف الفرضية، فلم يكن من ضرورة بطلان الوصف بطلان الاصل، ثم العصر يفسد فسادا موقوفا حتى لوصلى ست صلوات، ولم يعد الظهر، انقلب الكل جائزا، وهذا عند ابى حنيفةؒ، وعندهما يفسد فسادا باتا لاجواز لها بحال، وقد عرف ذلك في موضعه.**

ترجمہ:- جس شخص نے عصر کی نماز پڑھی یہ یاد رکھتے ہوئے کہ اس نے ظہر کی نماز نہیں پڑھی ہے تو یہ نماز فاسد ہو گی، مگر اس صورت میں صحیح ہو گی جب کہ وقت بالآخر ہو رہا ہو، اور یہ ترتیب کا مسئلہ ہے، اور جب کسی نماز کی فرضیت فاسد ہو جائے تو امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ اصل نماز باطل نہ ہو گی، لیکن امام محمدؒ کے نزدیک باطل ہو جائیگی کیونکہ فرض ہی کی نیت سے تحریمہ باندھا گیا تھا، پس جب اس کی فرضیت باطل ہو گئی تو تحریمہ ہی باطل ہو گیا، اور ان دونوں یعنی شیخینؒ کی دلیل یہ ہے کہ تحریمہ تو نفس نماز کے لئے باندھا گیا تھا اس طرح سے اس میں فرضیت کی صفت تھی لہٰذا وصف کے باطل ہو جانے سے اصل باطل قرار دینے کی کوئی وجہ نہیں ہے، ثم عصر کی نماز جو فاسد ہو گی اس کا فساد موقوف ہو گا یعنی فوراً فاسد نہ ہو گی، یہاں تک کہ اگر چھ وقتوں کی نماز پڑھتا رہا مگر ظہر کی نماز دوبارہ نہیں پڑھی تو ساری نمازیں اب جائز ہو جائیگی، اور یہ حکم صرف امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک یہ سب مکمل طور پر اس طرح فاسد ہو جائیگی کہ ان میں جائز ہونے کا کسی حال میں احتمال بھی نہ رہے گا، اور یہ بات اپنی جگہ (باب الصلوۃ) میں پہلے بتا چکی ہے۔

## توضیح:- ظہر کی نماز باقی رہ جانے کے خیال رہتے ہوئے بھی عصر کی نماز کسی نے پڑھ لی، اختلاف ائمہ، ان کے دلائل

**ومن صلى العصر وهو ذاكر انه لم يصل الظهر، فهى فاسدة الا اذا كان فى آخر......الخ**

ترجمہ سے مطلب واضح ہے، **الا اذا كان الخ** مگر جب کہ عصر کے بالکل آخر وقت میں یہ یاد آئے، ف کہ اس وقت سے مستحب وقت تک صرف نماز عصر کی گنجائش ہو، اسی طرح اس صورت میں بھی کہ اس پر جو ترتیب لازم ہے یہ بات بھی نہ جانتا ہو جب بھی نماز عصر فاسد نہ ہو گی۔ م۔

**وهى مسألة الترتيب وإذا فسدت الفرضية لايبطل اصل الصلاة عند ابى حنيفةؒ وابى يوسفؒ......الخ**

اور یہ تو وہی ترتیب کے واجب ہونے کا مسئلہ ہے، ف اس مسئلہ کو یہاں پر آئندہ مسئلہ کی تمہید کے طور پر ذکر کیا ہے یعنی **واذا فسدت الخ** اور جب ترتیب کے فرض ہونے کی وجہ سے عصر کی نماز فاسد ہو گئی تو امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ابھی توقف رہے گا (فساد کا فوری حکم نہیں ہو گا) کہ اگر اس کے بعد اور بھی پانچوں نمازیں فاسد کیں تو چھ کی کثیر تعداد جمع ہو جانے کی وجہ سے یہ ترتیب ساقط ہو جائیگی اور یہ عصر اور اس کے بعد کی پانچوں نمازیں سب صحیح ہو جائیگی، اور اگر پانچ کے درمیان ظہر کی نماز قضاء کر لی تو سب فاسد ہو کر نفل ہو جائیگی، اس تفصیل کی بناء پر ان شیخین میں اتنی بات میں تو اتفاق ہے کہ اصل نماز بہر صورت بالکل برباد نہ ہو گی، م۔

**وعند محمد تبطل، لان التحريمة عقدت للفرض، فاذا بطلت الفرضية بطلت التحريمة......الخ**

اور امام محمدؒ کے نزدیک اصل نماز ہی بے کار ہو گئی، ف یہاں تک کہ چھوٹی ہوئی نماز کے یاد آنے کے بعد اگر وہ قہقہہ مار دے تو وضوء نہیں ٹوٹے گا، ف **لان التحريمة الخ** اس دلیل سے کہ اس نے تو فرض نماز کے لئے باندھا تھا، پس جب اس کی فرضیت ختم ہو گئی تو تحریمہ بالکل جڑ سے ختم ہو گیا، ف لہٰذا یہ نماز ہی باقی نہ رہی، اس کا جواب یہ ہے کہ تحریمہ میں اوصاف مختلف ہوا کرتے ہیں یعنی کبھی فرض ہونے کا کبھی سنت ہونے کا تو کبھی نفل ہونے کا اسی بناء پر تحریمہ فرض اور تحریمہ سنت کہلاتا ہے تو جب اس

سے فرض یا سنت ہونے کی صفت مٹادی گئی تو کم از کم نفس تحریمہ تو باقی رہ گیا، اور وہی نفل ہونے کے لئے کافی ہے، اسی وجہ سے مصنفؒ نے لکھا ہے۔

**ولهما انها عقدت لاصل الصلوة بوصف الفرضية، فلم يكن من ضرورة بطلان الوصف......الخ**

اور شیخینؒ کے نزدیک یہ تحریمہ فرضیت کے وصف کے ساتھ اصل نماز کے لئے منعقد ہوا ہے، ف لہذا اس تحریمہ کے ساتھ فرضیت اس کا ایک وصف ہوا، فلم یکن الخ اس لئے وصف فرضیت کے باطل ہونے سے اصل تحریمہ کا باطل ہونا کوئی ضروری بات نہیں ہے، ف مگر جب کہ کوئی دلیل قائم ہو، اور یہاں کوئی دلیل بھی نہیں ہے، پھر اصل تحریمہ کے باقی رہنے پر ظاہری طور سے نماز کا پایا جانا ہی دلیل ہے۔ م۔ اسی طرح فرض ترتیب کے باب کے شروع میں حضرت ابن عمرؓ کی ذکر کی ہوئی حدیث اس بات پر دلالت کرتی ہے کیونکہ اس میں نماز کے پوری کرنے کا حکم ہے، ف، الحاصل شیخینؒ کے موافق عصر میں ظہر کی قضاء یاد آجانے کے بعد عصر کی فرض نماز کے ادا ہو جانے کا حکم تو ختم ہو گیا مگر اس کی اصل نماز باقی ہے۔

اب یہ سوال ہوتا ہے کہ ختم ہونے یا فاسد ہونے کا حکم کیا بالکل قطعی فوری دیا گیا ہے یا ابھی اس میں کچھ توقف کرنا ہوگا، مسئلہ میں یہ دوسرا اختلاف ہے، چنانچہ اس موقع پر امام ابو یوسفؒ امام محمدؒ کے موافق ہیں اس بات میں کہ بالکل قطعی اور فوری فساد کا حکم دیا جائیگا، لیکن امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ایک بات پر یہ فساد موقوف رہے گا، چنانچہ مصنفؒ نے فرمایا ہے:

**ثم العصر يفسد فسادا موقوفا حتى لو صلى ست صلوات، ولم يعد الظهر......الخ**

پھر عصر کی نماز جو مسئلہ مذکورہ میں فاسد ہوئی اس میں فساد کا توقف کے طور پر آیا ہے اور فوری طور پر نہیں آیا، ف یعنی اس کے فاسد ہو جانے کا فیصلہ نہیں کیا گیا ہے بلکہ اس میں تھوڑا انتظار اور توقف ہے۔ حتی لو صلی الخ یہاں تک کہ اگر اس نے اس کے بعد اس عصر کو ملا کر چھ نمازیں اپنے اپنے وقت پر اداء کیں اور اس وقت تک ظہر کی قضاء نماز نہیں پڑھی تو نقلب الکل الخ یہ سب نمازیں بدل کر جائز ہو جائیگی، ف تو وہ پڑھی ہوئی عصر بھی ان کے ساتھ جائز ہو جائیگی۔

**وهذا عند ابى حنيفةؒ، وعندهما يفسد فسادا باتا لاجواز لها بحال، وقد عرف ذلك فى موضعه......الخ**

یہ حکم امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے، ف بطور قیاس کے نہیں بلکہ استحسان کے کیونکہ عصر کے بعد مغرب بھی قضاء نمازوں کے ساتھ پڑھی تو وہ بھی فاسد ہوگی مگر اس میں بھی جو فساد ہوگا اس میں بھی توقف کی ضرورت ہوگی، اسیطرح عشاء بھی، پھر دوسرے دن فجر و ظہر اور عصر پڑھی، تو اب کل چھ نمازیں ہو گئیں اور مغرب کا وقت آگیا تو سب نماز فاسد ہو جائینگی اور ترتیب کا حکم باقی نہ رہے گا، پس اول عصر سے رکھی گئی تو سب صحیح ہو گئیں، اور اگر چھ نماز ہونے تک نوبت نہیں پہنچی بلکہ اس کے بیچ میں ظہر میں قضاء نماز پڑھ لی تو عصر کی نماز قطعی طور سے ہو گئی۔

**وعندهما يفسد فسادا باتا لاجواز لها بحال، وقد عرف ذلك فى موضعه......الخ**

اور امام ابو یوسف اور امام محمدؒ کے نزدیک پہلی عصر جو فاسد ہوئی اس کے فاسد ہونے پر قطعی فیصلہ کر لیا گیا، یعنی لاجواز لها الخ اب وہ کسی حال میں جائز نہ ہوگی، ف مگر امام محمدؒ کے نزدیک وہ بالکل بے کار ہوئی، اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وہ نفل ہو جائے گی، م۔ قد عرف الخ یہ بات تو اپنے مقام پر معلوم ہو چکی ہے، ف یعنی کتاب الصلوۃ مبسوط میں ہے، اس کی صورت یہ ہے کہ ایک نماز چھوٹ گئی اور اس کے بعد کی پانچ وقت تک کی پانچ نمازیں اپنے اپنے وقت پر پڑھ لیں تو صاحبینؒ کے نزدیک پانچوں نمازیں فاسد ہوں گی، اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ابھی ان کے بارے میں فیصلہ کرنا باقی ہے یعنی توقف کرنا ہے۔ ع۔ اس کے بعد اگر ایک وقتیہ پڑھ لی تو سب صحیح ہو جائیگی، اور اگر چھوٹی ہوئی قضاء نماز پڑھ لی تو سب یقینی طور پر فاسد ہو کر نفل ہو گئیں۔ م۔

شمس الائمہ نے فرمایا ہے کہ علماء کی یہی ایک پہیلی ہے کہ ایک ایسی نماز جو پانچ نمازوں کو فاسد کرتی ہے، اور ایک نماز ایسی ہے جو پانچ نمازوں کو صحیح کرتی ہے۔ مع۔

ولو صلی الفجر وهو ذاکر انه لم یوتر، فهی فاسدة عند ابی حنیفةؒ خلا فا لهما، وهذا بناء علی ان الوتر واجب عنده سنة عندهما، ولاترتیب فیما بین الفرائض والسنن، وعلی هذا اذا صلی العشاء، ثم توضأ، وصلی السنة، و الوتر، ثم تبین انه صلی العشاء بغیر طهارة، فانه یعید العشاء والسنة دون الوتر، لان الوتر فرض علی حدة عنده، وعندهما یعید الوتر ایضا لکونه تبعا للعشاء، والله اعلم۔

ترجمہ:-اگر کسی نے وتر نماز نہ پڑھنے کو یاد رکھنے کے باوجود فجر کی نماز پڑھ لی تو وہ نماز امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک فاسد ہو گی، لیکن صاحبینؒ کا اس میں اختلاف ہے، یہ اختلاف اس بناء پر ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وتر نماز واجب ہے لیکن صاحبینؒ کے نزدیک سنت ہے اور فرائض اور سنن میں ترتیب کا خیال نہیں ہوتا ہے، اسی قاعدہ کی بناء پر اگر کسی نے عشاء کی نماز پڑھ کر نیا وضوء کیا اور سنت اور وتر پڑھ لی پھر اسے خیال آیا کہ اس نے عشاء کی نماز بغیر طہارت کے پڑھی تھی ایسی صورت میں وہ عشاء اور سنت کا اعادہ کرے گا لیکن وتر کا اعادہ نہیں کرے گا کیونکہ امام صاحب کے نزدیک وتر ایک مستقل عملی فرض ہے اور شیخین کے نزدیک وتر کا بھی اعادہ کرے گا کیونکہ وتر کی نماز عشاء کی تابع ہوتی ہے۔ واللہ اعلم۔

## توضیح:-فجر کی نماز میں وتر کے باقی رہ جانے کا خیال آنا، عشاء کی نماز پڑھ کر کسی نے وضوء کیا پھر سنت اور وتر پڑھی بعد کو یاد آئی کہ بلا وضوء عشاء پڑھی تھی تو کسی نماز کو دوبارہ پڑھنا ضروری ہے یا نہیں

ولو صلی الفجر وهو ذاکر انه لم یوتر، فهی فاسدة عند ابی حنیفةؒ خلا فا لهما......الخ

ترجمہ سے مطلب واضح ہے لاترتیب فیما الخ صاحبین کے نزدیک وتر سنت ہے اور سنن اور فرائض کے درمیان ترتیب لازم نہیں ہوتی ہے، ف مگر فرض قطعی (عشاء) اور فرض عملی (وتر) کے درمیان ترتیب واجب، لیکن یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ ترتیب ساقط ہونے کے لئے جن چھ فرائض قطعی کی ضرورت ہے ان میں وتر شامل نہیں ہوں گی حالانکہ اس کا کوئی مستقل وقت بھی نہیں ہے۔م۔

وعلی هذا.........الخ

اسی اصل کہ امام اعظمؒ کے نزدیک واجب اور صاحبینؒ کے درمیان سنت تابع ہے کی بناء پر اگر عشاء کی نماز پڑھی پھر وضو کر کے سنت و وتر نمازیں پڑھیں پھر اسے یہ بات یاد آئی کہ اس نے عشاء کی فرض نماز بغیر وضوء کے پڑھی تھی فعنده الخ امام اعظمؒ کے نزدیک عشاء اور وتر دونوں کو دوبارہ پڑھ لے اور وتر کو دوبارہ پڑھنے کی ضرورت نہیں ہے، کیونکہ ان کے نزدیک وتر ایک مستقل فرض (عملی) ہے، ف یعنی اعتقادی فرض نہیں۔

وعندهما یعید الوتر ایضا لکونه تبعا للعشاء، والله اعلم......الخ

اور صاحبینؒ کے نزدیک وتر کو بھی دوبارہ پڑھے کیونکہ یہ بھی تو عشاء کے تابع سنت ہے، واللہ تعالے اعلم، واضح ہو کہ مفتی کو یہ چاہئے کہ اجتہادی مسائل بیان کرنے کے بعد واللہ تعالے اعلم کہدے یہ مستحب ہے اور ایمانی قطعی عقائد میں ایسا نہیں کہنا چاہئے، ایسا ہی بزرگوں نے کہا ہے۔م۔

## چند ضروری مسائل

(۱) ایک شخص ایک نماز بھول گیا کہ کونسی نماز قضاء ہوئی اور سوچنے کے بعد بھی دلی رجحان کسی بات کی طرف نہیں ہوتا ہے تو ہمارے نزدیک ایک دن اور ایک رات کی نمازیں قضاء کر لے، الظہیریہ، فقیہؒ نے فرمایا ہے کہ ہم اسی قول کو اختیار کرتے ہیں، الینابیع۔ھ۔ یہی مختار ہے۔ جوامع الفقہ۔ اور امام شافعی وامام مالکؒ کا بھی یہی قول ہے۔ع۔

(۲) ایک دن کی ظہر ایک دن کی عصر ایک دن کی مغرب کی نمازیں قضاء ہوئیں، اور یہ بھول گیا کہ ان میں سے پہلی کونسی

ہے، اور تحری کرنے پر بھی کوئی رائے قائم نہ ہو سکی تو کہا گیا ہے کہ اس کے ذمہ سے ترتیب ساقط ہے، اور اب وہ جس طرح چاہئے پڑھے، یہی قول اصح ہے۔ المحیط۔ اور یہی قول مختار ہے۔ جوامع الفقہ۔ ع۔

(۳) ایک شخص نے عصر کی نماز شروع کی درمیان میں آفتاب غروب ہو گیا، اس کے بعد ایک شخص نے اس کی اقتداء کر لی تو یہ اقتداء صحیح ہو گی بشرطیکہ امام مقیم اور مقتدی مسافر نہ ہو، التاتارخانیہ۔

(۴) کسی شافعی المذہب کی کئی نمازیں قضاء ہوئیں وہ اگر حنفی المذہب ہو کر انہیں پڑھنی چاہے تو حنفی کی حیثیت سے پڑھے، الخلاصہ، اور شیخ الاسلام خجندیؒ نے کہا ہے کہ وہ جس مسلک کے مطابق پسند کرے پڑھ لے۔ ع۔ دلیل کے اعتبار سے یہی اصح ہے۔ واللہ اعلم۔ م۔

(۵) ایک شخص کے مسلک کے مطابق تیمم کرتے وقت صرف پہونچے تک مسح کرنا ضروری ہو اور وتر کی نماز ایک ہی رکعت ہو اور وہ اسی کے مطابق اپنا عمل کرتا رہا اس کے کچھ دنوں بعد اس کی تحقیق یہ ہو گئی کہ تیمم میں کہنیوں تک مسح کرنا چاہئے، اور یہ کہ وتر کی تین رکعتیں واجب ہیں، تو پچھلے دنوں کی نمازوں کا اعادہ اس پر ضروری ہے یا نہیں، جواب یہ ہے کہ وہ ان نمازوں کو دوبارہ نہیں پڑھے گا، اور اگر وہ ایسے اعمال از خود کرتا رہا کسی سے ان کی تحقیق نہیں کی تھی، اب جو کسی سے دریافت کی تو اس کا خیال بدل گیا، یعنی کہنیوں تک تیمم میں مسح اور تین رکعتوں کا وتر میں کا قائل ہو گیا تو اب وہ گذشتہ دنوں کی نمازوں کی قضاء کرے، الذخیرہ، ھ۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ بات واضح ہے کہ اس زمانہ میں جن عوام کو غیر مقلد علماء آمین بالجہر وغیرہ کا کوئی مسئلہ بتلاتے ہیں تو جب تک اہل السنت کے عقیدہ کے بالکل خلاف نہ ہو اور جزوی اعمال میں ائمہ اہل السنہ سے بالکل خارج نہ ہو تب تک اس کی نماز وغیرہ جائز ہو گی، اس سے دشمنی یا اس پر طعن تشنہ جائز نہیں ہے، کیونکہ کسی مومن سے دشمنی رکھنی یا اس پر طعن کرنا قطعی حرام ہے، اور آپس میں نفاق قائم کرنا گناہ کبیرہ ہے، لیکن جس عالم نے جان کر ایسا مسئلہ بتلایا کہ اس سے عام مسلمانوں میں نفاق پیدا ہو تو وہی اس فساد کا پیدا کرنے والا ہوا۔ م۔

(۶) دار الکفر میں جو شخص ایمان لایا لیکن وہاں نماز، روزہ وغیرہ احکام شریعت سے واقف نہ ہوا تو اس پر قضاء لازم نہیں ہے اور اگر وہ اسی حال میں مر گیا تو اس پر عذاب نہ ہو گا۔ قاضی خان۔ یہ حکم اس صورت میں ہو گا کہ اس کے لئے ہجرت کر کے دار السلام آنا ممکن نہ ہوا یا مسائل پر واقف نہ ہو سکا۔ م۔

(۷) اور جو شخص دار السلام میں مسلمان ہوا تو اس کا عذر قابل قبول نہ ہو گا، اور استحساناً اس پر قضاء لازم ہو گی، قاضی خان، ت۔

(۸) شرعی احکام پہونچانے میں ایک مرد کا ہونا کافی ہو گا، اور حسنؒ نے امام اعظمؒ سے روایت کی ہے کہ جب تک ایسے نو مسلموں کو دو مرد یا ایک مرد دو عورتیں احکام کی تبلیغ نہ کر دیں اس پر شریعت کے ایسے احکام فرض نہ ہوں گے۔ محیط السرخسی۔

(۹) کسی شخص کو اپنے ذمہ نمازیں باقی رہنے کی یاد نہ ہو، پھر بھی وہ شخص قضائے عمری پڑھنی چاہتا ہے، اگر وہ نقصان اور کراہت کے احتمال کی بناء پر ہو تو بہتر ہے ورنہ نہیں، اور صحیح قول یہ ہے کہ بعد فجر اور بعد عصر، کے ماسوا جائز ہے، بہت سے اسلاف نے فساد کے شبہ ہونے کی وجہ سے ایسا کیا ہے۔ المضمرات۔ وہ نماز کی ہر رکعت میں فاتحہ اور سورہ پڑھے۔ الظہیریہ۔

(۱۰) اور حدیث میں ایک نماز کو دوبارہ پڑھنے کی جو ممانعت آئی ہے وہ اس بات پر محمول ہو گی کہ اس میں کسی قسم کے فساد کا شبہ نہ ہو کیونکہ جس نماز میں کراہت پائی جا رہی ہو اسے مکرر پڑھنا بالاتفاق جائز ہے، م۔

(۱۱) بلاشبہ نفل نمازوں کے پڑھنے کے مقابل میں قضاء نمازوں کا پڑھ لینا زیادہ بہتر اور اہم بھی ہے، مگر مؤکدہ سنتوں اور صلوۃ التسبیح وغیرہ کو نہیں چھوڑنا چاہئے۔ المضمرات۔

(۱۲) قضاء نمازوں کو گھر میں پڑھنا چاہئے مسجد میں نہیں۔ الوجیز للکردی۔ شاید کہ یہ حکم صرف اس صورت میں ہو جب کہ قضاء تنہا پڑھی جا رہی ہو جماعت سے نہیں۔ م۔

(۱۳) کسی شخص نے اپنے بیٹے کو حکم دیا کہ میری طرف سے قضاء نمازیں پڑھ لو اور روزے رکھ لو، تو جائز نہیں ہے۔ تاتارخانیہ۔

(۱۴) قضاء نماز کو یاد آتے ہی ادا کرنا واجب ہے۔ م۔ محیط السرخسی۔

(۱۵) لیکن بال بچوں کے واسطے محنت اور مزدوری اور دوسری مجبوریوں کی وجہ سے قول اصح کے مطابق تاخیر کرنا جائز ہے۔ ت۔

(۱۶) سجدہ تلاوت اور نذر مطلق اور رمضان کی قضاؤں کو فوری طور سے ادا کرنا واجب نہیں ہے بلکہ اس میں گنجائش ہے، لیکن شمس الائمہ حلوائیؒ نے فی الفور واجب فرمایا ہے۔ د۔

(۱۷) جس شخص کے ذمہ قضاء باقی ہوں اس نے مرتے وقت وصیت کی کہ میرے ترکہ میں سے ایک تہائی سے میری طرف سے کفارہ ادا کیا جائے تو ہر فرض نماز اور وتر اور ہر روزہ کے واسطے نصف صاع (تقریباً دو کلو) گیہوں (گندم) دیئے جائیں۔

(۱۸) اور اگر کچھ مال نہ چھوڑا ہو تو اس کی طرف سے حیلہ یہ ہوگا کہ نصف صاع گیہوں کسی سے قرض لے کر ایک نماز کے عوض ایک مسکین کو دیئے جائیں، پھر وہ مسکین کسی وارث کو صدقہ دیدے پھر وہ وارث اس کو میت کی دوسری نماز کی طرف کفارہ دیدے پھر وہ مسکین وارث کو صدقہ دیدے پھر وارث مردہ کی تیسری نماز کی طرف سے کفارہ میں دیدے، اسی طرح کرتا رہے یہاں تک کہ تمام نمازوں کی طرف سے کفارہ ادا ہو جائے۔ الخلاصہ۔ اور فتاوی الحجہ میں ہے۔

(۱۹) کہ اگر مردہ نے وارث کو وصیت نہیں کی مگر اس کے کسی وارث نے احسان اور نیکی کے طور پر اس کا کفارہ دینا چاہا تو جائز ہے، اور ہر نماز کی طرف سے نصف صاع گیہوں دیدے۔

(۲۰) اور شیخ حمیر الوبری اور یوسف بن محمدؒ سے سوال کیا گیا کہ بالکل بوڑھے پھوس کو جس طرح اپنی زندگی میں روزے کی طرف سے فدیہ دینا پڑتا ہے کیا وہ نماز کی طرف سے بھی فدیہ دیا کرے تو فرمایا کہ نہیں، التاتارخانیہ۔

(۲۱) مفید میں ہے کہ اگر کوئی نماز یا کوئی رکن کسی نماز میں بھول گیا اور اسے یاد نہیں آتا ہے کہ وہ کونسی نماز تھی تو بلا اختلاف وہ ایک دن اور ایک رات کی نماز دہرا دے، ع۔ اور فتاوی اہل سمرقند میں ہے۔

(۲۲) کہ اگر کسی کی پہلی دونوں رکعتوں کی قراءت چھوٹ گئی ہو تو احتیاطاً فجر و مغرب اور وتر، اور اگر چاروں کی ہو تو ظہر و عصر اور عشاء کو دوبارہ پڑھ لے باقی کو پڑھنے کی ضرورت نہیں ہے، المحیط۔

(۲۳) قصداً نماز چھوڑنے والے کو قتل نہ کیا جائے بلکہ اسے قید کیا جائے۔ الکافی۔ ف۔

(۲۴) اگر کسی کی دو دنوں کی ظہر کی نماز چھوٹ گئی اور اس نے اس کے اداء کے وقت دن کو متعین نہیں کیا تو مذہب کے مطابق بغیر تعیین کے جائز نہ ہوگی۔ ع۔ لہٰذا نیت کرتے وقت یوں کہے کہ اپنے ذمہ کے پہلے دن کے یا آخری دن کے ظہر کی قضاء پڑھتا ہوں۔

اسی طرح (۲۵) اگر بہت سی نمازیں قضاء ہو گئی ہوں تو سب سے پہلے دن کی یا آخری دن کے ظہر کی یا جو بھی باقی ہو اس کی نیت کر لے، یہی قول اصح ہے، اسی طرح مختلف رمضانوں کے روزوں میں نیت کرے، اور چونکہ تاخیر کرنا گناہ کی بات ہے لہٰذا دوسرے کے سامنے ظاہر نہ کرے۔ الدر۔

(۲۶) اگر کوئی مسافر ایک ماہ تک مغرب کی نماز میں بھی قصر کے خیال سے دو رکعتیں پڑھتا رہا تو مغرب کی تمام نمازیں فاسد ہو گئیں، اس لئے پہلے دن کی مغرب فاسد ہو کر اس کے بعد کی مسلسل پانچ نمازیں فاسد ہو کر دوسرے دن کی عشاء سے بقیہ

نمازیں جائز ہوں گی لیکن اب ہر روز کی صرف مغرب فاسد رہے گی جس کا اعادہ کرنا ہوگا۔ع۔

(۲۷) جمعہ کے دن کسی نے گھر میں ظہر کی نماز پڑھ لی تو اس کا حکم موقوف رہے گا کہ اگر اس کے بعد بھی جمعہ کی نیت سے مسجد کی طرف چلا تو وہ اب باطل ہو جائیگی، اور اگر نہیں گیا یہاں تک کہ وقت بھی ختم ہو گیا تو وہ صحیح رہے گی،اس کی نظیر میں معذور اور مستحاضہ وغیرہ میں بہت سے مسائل ہیں، جو معذور کے بیان میں گذر گئے ہیں،وہاں دیکھ سکتے ہیں۔م۔

(۲۸) ایک نابالغ شخص عشاء کی نماز کے بعد سو گیا اور فجر کے بعد بیدار ہوا اس حال میں کہ اسے احتلام ہو گیا تھا تو اس پر عشاء کی بھی نماز قضاء کرنا لازم ہوگی۔ف۔

اس کے برخلاف (۲۹) اگر ایک لڑکی طلوع فجر سے پہلے حائضہ ہوئی تو اس پر عشاء کی قضاء نہ ہوگی۔

(۳۰) اور اگر فجر کے بعد جاگی اور اسی وقت حیض ظاہر ہوا تو مختار قول یہ ہے کہ عشاء کی بھی قضاء کرلے، قاضی خان۔

(۳۱) قضاء کرتے وقت اگر اس نے ایسی نماز کی قضاء ہو جس میں قراءت آہستہ کی جاتی ہو تو اس کو آہستہ ہی پڑھنا واجب ہے خواہ وہ امام ہو یا تنہا ہو۔

(۳۲) اور اگر وہ ایسی نماز ہو جس میں جہر واجب ہے تو جماعت کے ساتھ قضاء کرتے وقت امام جہر کرے۔

(۳۳) اور اگر تنہا پڑھ رہا ہو تو اکثر متاخرین کے نزدیک ادا پر قیاس کرتے ہوئے جہر افضل ہے اور مصنف ہدایہؒ کے نزدیک اخفاء واجب ہے، اور بندہ مترجم کے نزدیک بھی دلیلوں سے اسی کی تائید ہوتی ہے، جیسا کہ جہر اور اخفاء کے افضل ہونے کے بیان میں گذرا۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

## باب سجود السهو

## سجدۂ سہو کا باب

**يسجد للسهو فى الزيادة والنقصان سجدتين بعد السلام، ثم يتشهد ثم يسلم، وعند الشافعىؒ يسجد قبل السلام، لماروى انه عليه السلام سجد للسهو قبل السلام، ولنا قوله عليه السلام: لكل سهو سجدتان بعد السلام، وروى انه عليه السلام سجد سجدتى السهو بعد السلام، فتعارضت روايتا فعله، فبقى التمسك بقوله سالما.**

ترجمہ:- نماز کی حالت میں کسی نامناسب کام زیادہ کرنے یا کم کرنے کی صورت میں سلام کے بعد دو سجدے کرے پھر تشہید پڑھے اس کے بعد سلام پھیرے، لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک سلام سے پہلے ہی سجدہ کرے کیونکہ رسول اللہ ﷺ کے متعلق روایت ہے کہ آپؐ نے سلام سے پہلے سجدہ کیا ہے، اور ہماری دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے کہ سہو کے لئے سلام کے بعد دو سجدے ہیں، اور یہ بھی روایت ہے کہ آپ نے سلام کے بعد دو سجدے کئے ہیں، اس طرح آپ کے عمل کے بارے میں دونوں روایتوں کے درمیان تعارض پیدا ہو گیا اور آپ کا فرمان باقی رہ گیا جس سے حجت قائم کی گئی۔

توضیح:- باب سہو کے سجدوں کا۔ سجدہ کے واجب ہونے کی شرطیں۔ سجدہ کے وقت سجدہ کی تعداد سجدہ کے بعد تشہد اور سلام۔ حدیث سے امام شافعیؒ کی دلیل۔ اور حدیث سے حنفیہ کی دلیل

باب سجود السهو...... الخ

بھول کی وجہ سے سجدہ کرنے کے بیان میں یعنی ان سجدوں کے بیان میں جو نماز میں خاص قسم کی بھول ہو جانے سے واجب ہوتے ہیں، اس لئے اب غلطیوں یا بھول کو بیان کرنا ضروری ہے جو یہ ہیں۔م۔ بھول یا سہو خواہ نماز فرض میں ہو یا نفل میں ہو سجدۂ سہو واجب ہوگا۔ المحیط۔ اس میں اصل یہ ہے کہ جو چیز بھولی گئی ہے وہ یا تو عمل ہوگا یا اس کی جگہ ہوگی، پھر جو عمل چھوٹا ہے وہ یا تو

فرض ہوگا یا واجب ہوگا یا سنت ہوگا، اب اگر وہ عمل فرض ہو تو دیکھا جائے گا کہ اس کی تلافی اور تدارک قضاء کرنے سے ہو سکتا ہے یا نہیں، اگر ہو سکتا ہو تو قضاء کرلے، ورنہ نماز فاسد ہو جائے گی، اور سنت ہو تو اس کے لئے زائد سجدہ کی ضرورت نہیں ہوتی ہے، اور نہ نماز فاسد ہوتی ہے اور اگر واجب ہو اور بھول کر چھوٹ گیا ہو تو اس کمی کو سجدہ کر کے پورا کرلے، اور اگر قصداً چھوڑا ہو تو دوبارہ پڑھے بغیر یہ کمی پوری نہ ہوگی۔ التاتارخانیہ۔ البحر۔

البتہ اس قاعدہ سے چار صورتیں مستثنیٰ ہیں (۱) پہلا قعدہ قصداً چھوڑا ہو (۲) پہلے قعدہ میں قصداً رسول اللہ ﷺ پر درود بھیجدی (۳) قصداً قعدہ اخیرہ کے بعد یہ سوچتا رہا کہ تین رکعتیں ہوئیں یا چار ہوئیں اتنی دیر تک سوچتا رہا کہ اس میں ایک رکن ہو سکتا ہو (۴) پہلی رکعت میں مثلاً ایک سجدہ سہو سے چھوٹا تھا اس کو قضاء کرنے میں قصداً نماز کے اخیر تک تاخیر کی، تو کہا گیا ہے کہ ان چاروں صورتوں میں سجدہ سہو سے نقصان کی تلافی نہ ہوگی۔ النہر۔

**یسجد للسهو فی الزیادة والنقصان سجدتین بعد السلام، ثم یتشهد ثم یسلم......الخ**

سہو کا سجدہ کرے۔ف۔ وہ نماز خواہ فرض ہو یا نفل ہو، غیر جنس کا کوئی فعل خواہ زیادہ کرنے کی وجہ سے ہو یا کمی کرنے کی وجہ سے ہو۔ف۔ مگر فرض کی کمی پوری ہو جانی شرط ہے اور واجب کی شرط نہیں ہے۔ **سجدتین الخ** دو سجدے کرے۔ف۔ آخری قعدہ کے ختم ہونے پر۔ سلام کرنے کے بعد۔ ف یہی قول مختار ہے۔ ویسے سلام کے قبل بھی جائز ہے، ظاہر الروایۃ میں، اس کی وجہ سے آخری قعدہ جو کرنا تھا وہ باقی رہ گیا، کیونکہ ایک مرتبہ جو پہلے پڑھ لیا تھا وہ بے اعتبار ہو گیا، اسی لئے پھر تشہد پڑھے، پھر نماز ختم کرنے کے لئے سلام پھیرے۔ف الحاصل احناف کے نزدیک سلام کر کے سجدہ سہو کرے۔

**وعند الشافعیؒ یسجد قبل السلام، لماروی انه علیه السلام سجد للسهو قبل السلام......الخ**

اور امام شافعیؒ کے نزدیک قول مختار یہ ہے کہ سلام سے پہلے سجدہ کرے۔ف اگرچہ سلام کے بعد بھی جائز ہے، **لماروی الخ** اس حدیث کی بناء پر جس میں یہ بات روایت کی گئی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے سلام سے پہلے سجدہ کیا ہے۔ف جیسا کہ عبداللہ بن مالک بن بحینہؓ کی اس حدیث میں ہے جیسے صحاح ستہ نے روایت کی ہے ظہر میں درمیانی قعدہ سے سہو کرنے میں، اور اس کے آخر میں ہے کہ جب لوگ نماز پوری ہونے کے بعد سلام کے لئے منتظر تھے اتنے میں رسول اللہ ﷺ نے تکبیر کہہ کر دو سجدے کئے سلام پھیرنے سے پہلے، ف یہ تو رسول اللہ ﷺ کا ایک عمل تھا۔

**ولنا قوله علیه السلام: لکل سهو سجدتان بعد السلام، وروی انه علیه السلام سجد سجدتی......الخ**

اور ہماری دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے کہ ہر سہو کے لئے سلام کے بعد دو سجدے ہیں، اور یہ روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے سلام کے بعد سہو کے دو سجدے کئے۔ف: یہ حدیث صحاح ستہ میں حضرت ذوالیدینؓ سے مروی ہے، اور اس کے آخر میں ہے کہ آپ نے وہ دونوں رکعتیں پڑھیں جن سے سہو کیا تھا (یعنی جنہیں آپ پڑھنی بھول گئے تھے) اس کے بعد سلام کیا پھر تکبیر کہہ کر سجدہ سہو ادا کیا، اور صحیح مسلم، ابوداؤد اور نسائی کی روایت میں ہے کہ عصر کی تین رکعتیں ہی پڑھ کر آپ نے سلام پھیر دیا تھا آخر تک، اسی میں یہ بھی ہے کہ آپ نے ایک رکعت پڑھ کر سلام پھیرا، پھر دو سجدے کئے نماز سے فارغ ہونے کا سلام پھیرا، الحاصل ان دونوں حدیثوں میں سلام پھیرنے کے بعد ہی سجدہ کرنے کا عمل مذکور ہے۔

**فتعارضت روایتا فعله، فبقی التمسك بقوله سالما......الخ**

اس طرح رسول اللہ ﷺ کے فعل کی دونوں روایتوں میں تعارض ثابت ہوا، ف اسی لئے امام مالکؒ نے یہ اختیار کیا ہے کہ اگر کسی کمی کی وجہ سے سجدہ سہو کرنا پڑھے تو وہ سلام سے پہلے اور زیادتی کی وجہ سے کرنا ہو تو سلام کے بعد۔ اس تعارض کی وجہ سے دونوں پر عمل ترک کرتے ہوئے۔ آپ کی جو قولی حدیث ہے اس سے استدلال کیا گیا ہے اسی لئے مصنفؒ نے فرمایا ہے **فبقی التمسك الخ** آپ کے قول سے استدلال کرنا باقی رہ گیا ہے، اور اس میں کوئی معارضہ بھی نہیں ہے۔ف اسی کو ہم احناف نے

اختیار کیا ہے، کہ ہر سہو کے لئے سلام کے بعد دو سجدے ہیں۔
اب اس جگہ یہ باتیں تحقیق طلب ہیں:
(۱)اس حدیث کی تحقیق (۲)اس کا کوئی معارضہ ہے یا نہیں۔
اسکے سلسلہ میں تحقیق یہ ہے کہ اس حدیث کو ابوداؤد اور ابن ماجہؒ نے اسمٰعیل بن عیاش کی سند سے حضرت ثوبانؓ سے روایت کیا ہے، اور اسمٰعیل بن عیاش کی وہ حدیث جو اہل الشام سے ماخوذ ہو وہ صحیح ہوتی ہے۔
اسناد کی تفصیل اس طرح ہے، (۱) اسمٰعیل بن عیاش عن (۲) عبیداللہ بن عبید الکلاعی عن (۳) زہیر بن سالم العنسی عن (۴) عبدالرحمٰن بن جبیر بن نفیر عن (۵) ثوبانؓ قال قال رسول اللہ ﷺ لکل سہو سجدتان بعد السلام۔ اس میں (۲) عبیداللہ بن الکلاعی۔ کاف کے فتحہ کے ساتھ۔ یہ صدوق ہیں۔ ت۔ اور شامی ہیں۔ یحیٰی بن معینؒ وغیرہ نے ان کی توثیق کی ہے۔ (۳) زہیر بن سالم العنسی۔ نون کے ساتھ۔ ابوالمخارق یہ شامی ہیں۔ ان کو ابن حبانؒ نے ثقات میں لکھا ہے۔ (۴) عبدالرحمٰن بن جبیر۔ ثقہ ہیں۔ ابوزرعہ، نسائی، ابن حبان، ابوحاتم اور محمد بن سعدؒ نے ان کی توثیق کی ہے۔ اور بخاریؒ نے باب الادب میں روایت کی ہے۔
الحاصل یہ حدیث صحیح ہوئی، اسی طرح بخاری کے باب التوجہ نحو القبلہ میں ابو مسعودؓ کی حدیث میں مرفوعاً مذکور ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے آخر میں یہ فرمایا ہے کہ جب مجھے نسیان ہو جائے (نماز میں کبھی بھول جاؤں) تو یاد دلاؤ اور جب کوئی تم میں سے اپنی نماز میں شک کرے تو صحیح بات جاننے کے لئے وہ تحری کرے اور اس کے مطابق اپنی نماز مکمل کرے، پھر سلام پھیر کر دو سجدے کرے، ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ سہو اور شک کے باب میں یہ حکم عام ہے، اور کوئی عالم بھی سہو، شک زیادتی اور نقصان کے درمیان فرق کا قائل نہیں ہے لہٰذا یہی حکم ایسے تمام کاموں کے لئے ہے، یہ خلاصہ فتح القدیر ہے، شک، سہو اور نسائی فقہاء کی اصطلاح میں سب کے ایک ہی معنی ہیں، اور ظن کے معنی گمان قوی، اور وہم کے معنی گمان ضعیف کے ہیں۔ د۔
(۲) دوسری بات کہ اس حدیث کا کوئی معارض ہے یا نہیں، تو صحیح میں حضرت ابو سعید خدریؓ سے مرفوعاً روایت ہے کہ اگر تم میں سے کسی کو نماز میں یہ شک ہو جائے کہ اب تک تین رکعتیں پڑھی ہیں یا چار، تو شک کی بات چھوڑ کر جتنے پر یقین ہو تو اسی کو قبول کرے، (اسی حساب سے پڑھتے ہوئے) سلام کے قبل دو سجدے کرے، بخاری وغیرہ، اس کے مقابل عبداللہ بن جعفریؓ کی مرفوع حدیث ہے کہ جو شخص نماز میں شک کرے وہ سلام کے بعد دو سجدے کرے، اس کی روایت ابوداؤد، نسائی، ابن خزیمہ اور امام احمدؒ نے کی ہے، اور بیہقی نے کہا ہے کہ اس کی اسناد میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، اور ایک حدیث ابو مسعودؓ کی اوپر گذری ہے، ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ شک کے سلسلہ کی ان حدیثوں میں قولی معارضہ ہے، اور سہو کے سلسلہ میں حضرت ثوبانؓ کی حدیث کسی معارضہ کے بغیر ہے، جو ثابت ہو چکی ہے، لہٰذا اسی پر عمل ہے، اور چونکہ سجدہ سہو کا حکم کمی کی تلافی کے لئے ہے لہٰذا وہ سلام کے قبل ہوں یا بعد سلام ہوں ہر طرح جائز ہیں، اسی لئے رسول اللہ ﷺ نے دونوں طرح عمل کر کے دکھلا دیا، اور یہی ظاہر الروایۃ ہے، مگر حضرت ثوبانؓ کی حدیث کی وجہ سے بہتر طریقہ یہ ہے کہ سلام کے بعد ہی سجدے کئے جائیں۔ مف۔ اور اس میں ایک فائدہ یہ بھی ہے جسے مصنفؒ خود ہی اب بیان کر رہے ہیں۔

**ولان سجود السهو مما لايتكرر، فيؤخر عن السلام حتى لو سهى عن السلام ينجبر به، وهذا الخلاف فى الاولية ، وياتى بتسليمتين هو الصحيح صرفاً للسلام المذكور الى ما هو المعهود، وياتى بالصلوة على النبى عليه السلام والدعاء فى قعدة السهو، هو الصحيح لان الدعاء موضعه آخر الصلوة.**

ترجمہ:- اور اس وجہ سے بھی کہ سجدہ سہو نماز میں ایک ایسا عمل ہوتا ہے جو مکرر نہیں کیا جاتا ہے لہٰذا اسے سلام کے بعد ہی کیا جائے تاکہ اگر سلام میں بھول ہو جائے تو اس کی بھی اس سجدہ سے تلافی ہو جائے، اور پہلے یا بعد کا یہ اختلاف صرف اولویۃ (یعنی بہتر کیا ہے) میں ہے، اور دو سلام کرے، یہی قول صحیح ہے، تاکہ یہ سلام اس معروف و مشہور سلام کے طریقہ کے مطابق

ہو جائے، اور رسول اللہ ﷺ پر درود بھیجے اور دعاء کرے اسی قعدہ میں جس میں سجدہ سہو کرنا ہو، یہی قول صحیح ہے، کیونکہ دعاء کی جگہ نماز کا آخری حصہ ہے۔

## توضیح:۔ مترجم کی طرف سے توضیح۔ سجدہ سہو کے بعد سلام کی تعداد۔ درود اور دعاء کا مقام

**ولان سجود السهو مما لايتكرر، فيؤخر عن السلام حتى لو سهى عن السلام ينجبر به......الخ**

اور سجدہ سہو سلام کے بعد اس لئے بھی ہوگا کہ یہ فعل تو ایسا ہے جو نماز میں مکرر نہیں کیا جاتا ہے، لہذا سلام کے بعد ہی ہونا بہتر ہوگا تاکہ اگر سلام پھیرنے میں سہو ہو جائے تو یہ بھی ایک ہی سجدہ سہو سے پورا ہو جائے، ف اس کی وضاحت اس طرح ہوتی ہے کہ ایک شخص نے نماز پوری کر لی لیکن سلام کے قریب اسے یہ شک ہو گیا کہ میں نے تین رکعتیں پڑھی ہیں یا چار اور اسی سوچ میں اسے اتنی دیر لگ گئی کہ جتنی دیر میں ایک رکن ادا ہو جاتا ہے جس کی وجہ سے یہ بات لازم آگئی کہ سلام پھیرنا جو واجب ہے اس میں تاخیر ہو گئی، تو اس تاخیر کی تلافی بھی اسی سجدہ سہو سے ہو جائے، اب ہم یہ کہتے ہیں کہ اگر سلام پھیرنے سے پہلے ہی سجدہ سہو کر چکا ہوگا تو اس وقت یہ بات لازم آئیگی کہ دوبارہ سجدہ سہو کرے۔

**وهذا الخلاف في الاولية ، ويأتي بتسليمتين هو الصحيح صرفاً للسلام......الخ**

اور ہمارے اور امام شافعیؒ کے درمیان یہ اختلاف صرف اولویۃ میں ہے، ف یعنی ہمارے نزدیک سلام کے بعد اولی ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک قبل سلام میں بہتری ہے، ورنہ بالاتفاق دونوں صورتیں جائز ہیں جیسا کہ احناف میں سے قدوریؒ نے اور شافعیہ میں سے صاحب الحاوی وغیرہ نے تصریح کی ہے۔ مع۔ ويأتي بتسليمتين الخ اور وہ سلام کرے، ف ایک داہنی طرف اور ایک بائیں طرف، اور شیخ الاسلام خواہر زادہ اور فخر الاسلامؒ نے کہا ہے کہ ایک ہی سلام پھیرے، اصل میں اسی بات کی طرف اشارہ ہے، یہاں تک کہ شیخ الاسلامؒ نے کہا ہے کہ اگر دو سلام پھیر دے تو اس کے بعد وہ سجدۂ سہو نہیں کر سکتا ہے، محیط میں کہا ہے کہ یہی اصوب ہے، کافی میں کہا ہے کہ یہی صواب ہے، لیکن شمس الائمہ اور صدر الاسلامؒ نے دو سلام کو اختیار کیا ہے، اور فقیہ ابو اللیثؒ نے کہا ہے کہ ایک سلام کہنے والا بدعتی ہے، اور کہا گیا ہے کہ امام ابو حنیفہ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک دو سلام ہی کہے۔

**هو الصحيح صرفاً للسلام المذكور الى ما هو المعهود......الخ**

دو سلام کا قول ہی صحیح ہے، اس دلیل سے کہ احادیث میں جس سلام کا ذکر ہے اس سے وہی مراد ہے جو عام طور پر معہود اور معروف ہے، ف معہود اور معروف سلام تو یہی ہے کہ دونوں طرف سلام کیا جاتا ہے لہذا یہی طریقہ ان احادیث کے لئے زیادہ موافق اور مناسب ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ شیخ الاسلام کا یہ قول انتہائی تعجب خیز ہے کہ دونوں طرف سلام کرنے سے نماز سے خارج ہو جائے گا، اس لئے سجدۂ سہو نہیں کر سکتا ہے، حالانکہ اس بات پر مکمل اتفاق ہے کہ جس شخص پر کوئی رکن یا نماز کا سجدہ تلاوت باقی ہو وہ دونوں سلام کے باوجود یاد آنے پر انہیں ادا کر سکتا ہے، نیز حضرت ذوالیدینؓ وغیرہ میں یقینی طور سے دونوں سلام کے بعد سجدہ سہو کا ذکر ہے، لہذا اصح قول وہی ہے جسے مصنفؒ نے صحیح فرمایا ہے، واللہ تعالے اعلم۔

**ويأتي بالصلوة على النبي عليه السلام والدعاء في قعدة السهو ، هو الصحيح......الخ**

اور درود اور دعاء کو سہو کے قعدہ میں (قعدہ اخیرہ) میں پڑھے، ف فخر الاسلامؒ کا یہی مختار قول ہے هو الصحيح الخ۔ یہی بات صحیح ہے، لان الدعاء الخ کیونکہ دعاء کرنے کی جگہ اور موقع تو نماز کا آخری حصہ ہوتا ہے، ف، اور سجدہ سہو سے پہلے اس کی نماز پوری نہیں ہوتی ہے، لیکن طحاویؒ کے نزدیک دونوں قعدوں میں ان چیزوں کو پڑھے، ف، میرے خیال میں امام طحاویؒ کا قول جو بھی منقول ہو وہ دونوں باتوں کے لئے نہیں ہے بلکہ صرف درود کے لئے ہے، کیونکہ ان کا مذہب یہ ہے کہ ہر تشہد کے بعد

درود بھی ہے، دعاء بھی پڑھنی ان کا مذہب نہیں ہے، جیسا کہ عینیؒ نے اس کی تصریح کی ہے، اور قاضی خان و ظہیریہ میں کہا ہے کہ یہی قول احوط ہے، یعنی درود دونوں تشہد کے ساتھ مگر دعاء تو صرف قعدہ (اخیرہ یا) سہو میں ہونی چاہئے، اچھی طرح سمجھ لیں، پھر بہت ممکن ہے کہ ایک ہی سلام کے بعد سجدہ سہو کرنا پڑے، اسی لئے فقہاءؒ نے یہ بات پسند کی ہے کہ اکثر جاہل، جلد باز شخص جلدی سے فوراً بات کرنے لگے جس سے اس کی نماز فاسد ہو جائے، اور محیط میں ہے کہ ایک سلام کر کے تکبیر کہے، اور سجدہ کر کے تسبیح پڑھے، پھر تکبیر کہتا ہوا سر اُٹھا کر دوبارہ تکبیر کہہ کر دوسرا سجدہ کرے، پھر بیٹھ کر تشہد پڑھے، پھر نماز سے فارغ ہونے کے لئے سلام کہے۔ ھ۔ اب یہاں سے ان باتوں اور غلطیوں کا بیان شروع ہوتا ہے جن سے سجدہ لازم آتا ہے۔

**قال ویلزمه السهو اذا زاد فی صلوته فعلا من جنسها لیس منها، وهذا یدل علی ان سجدة السهو واجبة هو الصحیح، لانها تجب لجبر نقصان تمکن فی العبادة، فتکون واجبة کالدماء فی الحج، واذا کان واجبا لایجب الا بترك واجب او تاخیره او تاخیر رکن ساهیا، هذا هو الاصل، وانما وجبت بالزیادة لانها لاتعری عن تاخیر رکن او ترك واجب.**

ترجمہ:- اور نمازی کو سہو لازم ہو جاتا ہے جب کہ اس نے اپنی نماز میں کوئی ایسا عمل زیادہ کیا ہو جو نماز کی جنس سے نماز میں نہیں ہے، ماتن کا یہ جملہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ سجدہ سہو واجب ہے، یہی صحیح بھی ہے، کیونکہ یہ سجدہ عبادت میں جو کمی ہو جاتی اسی کو پورا کرنے کے لئے واجب ہوتا ہے تو یہ سجدہ اسی طرح واجب ہوگا جس طرح حج کے کاموں میں قربانیاں لازم ہوتی ہیں اور جب سجدہ کا واجب ہونا ثابت ہو گیا تو یہ صرف واجب ہی کو بھول کر چھوڑ دینے یا تاخیر کر دینے یا کسی رکن کو مؤخر کر دینے سے لازم ہوگا، سجدہ کے واجب ہونے کے سلسلہ میں یہی قاعدہ ہوا، اور کسی عمل کی زیادتی سے اس لئے سجدہ واجب ہوتا ہے کہ لامحالہ یہ زیادتی رکن کی تاخیر یا ترک واجب سے خالی نہ ہوگی۔

## توضیح:- سجدہ سہو کے واجب ہونے کی دلیل

**قال ویلزمه السهو اذا زاد فی صلوته فعلا من جنسها لیس منها......الخ**

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ ف اس عبارت سے زیادتی کا بیان ہے اور کمی کی وجہ سے بھی سجدہ لازم آتا ہے جس کا بیان سامنے آتا ہے، **وهذا یدل الخ** متن کا یہ قول کہ سہو لازم ہو جاتا ہے اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ سجدہ سہو واجب ہوتا ہے، ف کیونکہ سہو کا ہونا تو خود ظاہر ہے، پھر اس کے لازم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس کا حکم یعنی سجدہ کرنا لازم یعنی واجب ہوگا، م، اور یہی صحیح قول ہے۔

**لانها تجب لجبر نقصان تمکن فی العبادة، فتکون واجبة کالدماء فی الحج......الخ**

کیونکہ سجدۂ سہو اس نقصان کو پورا کرنے کے لئے واجب ہوتا ہے جو عبادت میں کمی ہو، لہٰذا یہ خود بھی واجب ہوگا، ف کیونکہ اگر کمی پوری نہ ہو تو نماز کو دوبارہ پڑھنا واجب ہے، تاکہ پوری کمی پوری ہو جائے، اس لئے سجدہ بھی واجب ہوگا جس سے کمی پوری ہوتی ہے۔ م۔ محیط۔ مبسوط۔ ذخیرہ اور بدائع میں بھی وجوب ہی مذکور ہے، اور یہی قول امام مالک اور احمدؒ کا ہے لیکن فتاوی مرغینانی میں ہے کہ کرخیؒ کے نزدیک سنت ہے، مع، قدوریؒ نے کہا ہے کہ عام اصحاب کے نزدیک سنت ہے۔ ف۔ صحیح یہ ہے کہ کمی کی تلافی تو یقیناً واجب ہے، اور اس کی تلافی کے لئے یا تو سجدہ سہو ہو ورنہ اسی ناقص عمل کو دوبارہ کیا جائے، اسی لئے سجدۂ سہو واجب ہوا۔ **کالدماء الخ** جیسے حج میں قربانیاں واجب ہوتی ہیں۔ ف۔ حدث کی حالت میں کسی نے طواف کعبہ کیا تو اس پر جرمانہ میں قربانی لازم ہوگی، **واذا کان الخ** اور یہ سجدہ کرنا واجب ثابت ہوا۔ ت۔

**لایجب الا بترك واجب او تاخیره......الخ**

اور یہ سجدہ سہو کسی واجب کو چھوڑنے یا واجب کی ادائیگی میں تاخیر کرنے یا نماز کے کسی رکن کو تاخیر کرنے سے ہی واجب ہوگا،ف یا کسی واجب کو مقدم کردینے یا مکرر کرنے یا کسی واجب کو متغیر کردینے سے واجب ہوگا۔ ک۔ ساھیا بھول کر ایسا ہو،ف یعنی قصداً نہ ہو،اور رکن میں صرف تاخیر یا تقدیم تو سجدہ سے پوری ہو سکتی ہے،اور ترک کردینا جائز نہیں ہے۔

**هذا هو الاصل، وانما وجبت بالزيادة لانها لاتعرى عن تاخير ركن او ترك واجب......الخ**

دہ سہو لازم ہونے کے لئے یہی اصلی قاعدہ مقرر ہے، مگر اس میں زیادہ کرنے کا ذکر نہیں فرمایا ہے۔ وانما وجبت الخ اور کسی رکن یا واجب کی زیادتی سے بھی اسی لئے سجدہ سہو لازم آتا ہے کہ اس زیادتی سے یقیناً کسی رکن کی تاخیر یا واجب کا ترک کرنا لازم آئیگا۔ف پھر چونکہ رکن کو اپنی جگہ پر ادا کرنا واجب ہے تو یہ بھی ایک ترک واجب ہوا،اسی لئے یہ کہا گیا کہ قاعدہ یہ معلوم ہوا کہ کسی قسم کا بھی واجب بھول کر ترک کردینے سے سجدہ سہو واجب ہوتا ہے، جیسا کہ کافی میں ہے، پھر سجدہ سہو بجالانا اس شرط کے ساتھ واجب ہوتا ہے کہ وقت اور جگہ بھی اس کے لائق اور مناسب ہو،اسی بناء پر اگر کسی کی صبح کی نماز میں سجدہ سہو لازم تھا اور اس نے ادا نہ کیا یہاں تک کہ پہلے سلام پھیرتے ہی آفتاب نکل آیا، تو اس سے یہ سجدہ ختم ہو گیا،اسی طرح قضاء نماز پڑھتے ہوئے سجدہ سہو لازم آیا تھا مگر اس نے سجدہ نہیں کیا یہاں تک کہ آفتاب ڈوبنے کی سرخی آگئی تو اس سے بھی سجدہ ختم ہو گیا،اسی طرح جمعہ کے سہو میں جمعہ کا وقت نکل گیا تو بھی سجدہ ساقط ہو گیا،اسی طرح اگر سلام کے بعد ایسا فعل پایا گیا جس کے بعد بناء کرنا جائز نہیں ہوتا ہے تو بھی سجدہ سہو ساقط ہو گیا،واضح ہے کہ سجدہ کرنے کی نیت سے ہی سلام کرنا شرط نہیں ہے بلکہ سہو کے یاد ہونے کے باجود اس ارادے سے سلام پھیر دیا کہ سجدہ سہو نہ کروں گا تو بھی اس پر سجدہ سہو کرنا لازم ہوگا،اور اس کا پہلا ارادہ لغو مانا جائیگا، جیسا کہ فتح القدیر میں ہے،اور جن نمازوں میں وقت کی کمی کی وجہ سے سجدہ سہو ادا نہ کیا جا سکا ہو وہ نماز پوری نہ ہوگی بلکہ اسے دوبارہ پڑھنا واجب ہوگا۔م۔

**قال ويلزمه اذا ترك فعلا مسنونا كانه ارادبه فعلا واجبا الا أنه اراد بتسميته سنة ان وجوبها بالسنة قال اوترك قراءة الفاتحة لانها واجبة اوالقنوت اوالتشهد اوتكبيرات العيدين لانها واجبات فانه عليه السلام واظب عليها من غير تركها غير مرة وهى امارة الوجوب ولانها تضاف الى جميع الصلوة فدل انها من خصائصها وذلك بالوجوب ثم ذكر التشهد يحتمل القعدة الاولى والثانية والقراءة فيهما وكل ذلك واجب وفيها سجدة السهو هو الصحيح.**

ترجمہ:-اور اس نمازی کو سجدہ سہو اس وقت لازم ہوگا جب کہ اس نے کوئی فعل مسنون چھوڑا ہو، قدوریؒ نے اس سے فعل واجب مراد لیا ہے، مگر انہوں نے اسے سنت کا نام دیا ہے کہ اس کا وجوب سنت سے ثابت ہوا ہے،اور کہا او چھوڑا ہو سورہ فاتحہ کا پڑھنا کیونکہ وہ واجب کام ہے یا دعاء قنوت کا یا تشہد کا یا عیدین کی زائد تکبیروں کو کیونکہ یہ ساری باتیں واجب ہیں، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے ان کاموں پر مداومت فرمائی ہے اور ایک مرتبہ بھی انہیں نہیں چھوڑا ہے، یہی بات تو واجب ہونے کی نشانی ہے،اور اس لئے بھی کہ یہ باتیں پوری نماز کی طرف نسبت کی جاتی ہیں،اس صفت نے یہ بات بتائی کہ یہ تمام چیزیں نماز کی خصوصیتوں میں سے ہیں،اور اس طرح ان چیزوں کا مخصوص ہو جانا وجوب ہی کی وجہ سے ہو سکتا ہے، پھر قدوریؒ کا اس جگہ تشہد کو مطلقاً ذکر کرنا قعدہ اولیٰ اور قعدہ اخیرہ دونوں کا احتمال رکھتا ہے اسی طرح ان دونوں میں تشہد کے پڑھنے کا بھی احتمال رکھتا ہے،اور ان میں سے ہر کام واجب ہے،اور ان سب کے ترک سے سجدۂ سہو لازم ہوتا ہے۔ یہی بات صحیح ہے۔

## توضیح:-سہو کی تفصیل

**قال ويلزمه اذا ترك فعلا مسنونا كانه ارادبه فعلا واجبا الا أنه اراد بتسميته......الخ**

قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ سہولازم ہو جاتا اس وقت جب کہ کوئی فعل مسنون چھوڑا ہو، کانه اراد الخ گویا فعل مسنون کہہ کر قدوریؒ نے فعل واجب مراد لیا ہے الا انه الخ مگر واجب کو مسنون کہنے سے ان کا مقصد یہ بتلانا ہے کہ اس وجوب کا ثبوت سنت سے ہوا ہے، ف اس طرح یہ بات بھی بتادی کہ سنت سے جو فعل واجب ثابت ہو اس کے چھوڑنے سے بھی سجدۂ سہو واجب ہوتا ہے، او ترك الخ یا سورۃ فاتحہ کی قراءت چھوڑی، کیونکہ نماز میں سورۃ فاتحہ پڑھنی واجب ہے۔

**او القنوت او التشهد او تكبيرات العيدين لانها واجبات فانه عليه السلام واظب......الخ**

یا وتر کی دعائے قنوت یا التحیات یا عید الفطر اور عید الاضحیٰ کی زائد تکبیریں چھوڑیں۔ لانها واجبات الخ کیونکہ یہ چیزیں واجبات میں سے ہی، فانه عليه السلام الخ کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے ان چیزوں پر مداومت فرمائی ہے، ان کو ایک بار چھوڑے بغیر بھی، ف یعنی بغیر اس کے کہ ان کے ایک بار بھی چھوڑنے کا ثبوت ہو، وهى امارة الخ یہ بات واجب ہونے کی علامت ہے، ف یعنی ایسی علامت ہے جس سے وجوب کو پہچان کر اس کے موافق عمل کرنا واجب ہے، کیونکہ اگر یہ چیزیں واجب نہ ہوتیں تو کم از کم امت کو ان کے چھوڑنے کی اجازت ہونے کے لئے بھی ایک دوبار ترک فرماتے۔

**ولانها تضاف الى جميع الصلوة فدل انها من خصائصها وذلك بالوجوب......الخ**

اور اس دلیل سے بھی کہ یہ چیزیں پوری نماز کی طرف نسبت کی جاتی ہیں، ف اور یہ کہا جاتا ہے کہ وتر کی دعاء قنوت یا نماز کا تشہد یا نماز عید کی تکبیریں۔ فدل انها الخ اس سے یہ معلوم ہوا کہ یہ چیزیں جس کی طرف مسنوب ہیں اس کی مخصوصات میں سے ہیں، اور یقیناً اس کی خصوصیت واجب ہونے کی وجہ سے ہی ہو گی، ف کیونکہ جائز چیز تو چھوٹ سکتی ہے، اسی لئے نماز کی بسم اللہ یا نماز کا تعوذ نہیں کہا جاتا ہے، کیونکہ ان کی خصوصیت نہیں ہے۔

**ثم ذكر التشهد يحتمل القعدة الاولى والثانية والقراءة فيهما وكل ذلك واجب......الخ**

پھر تشہد کو مطلقاً ذکر کرنا پہلے قعدہ اور دوسرے قعدہ کا مجازاً اور دونوں قعدوں میں التحیات پڑھے جانے کا حقیقتاً احتمال رکھتا ہے، ف پس عموم مجاز کی وجہ سے سب کا احتمال رکھتا ہے وكل ذلك الخ ان میں سے ہر ایک کام واجب ہے، ف یعنی کسی اور ایک کو چھوڑنے سے ترک واجب لازم آئیگا، کیونکہ تشہد کے ترک کے سلسلہ میں کلام ہو رہا ہے، چنانچہ کہا ہے۔

**وفيها سجدة السهو هو الصحيح......الخ**

کہ ان سب کے ترک میں سجدۂ سہو لازم ہو گا هو الصحيح الخ یہی صحیح ہے، ف حتی کہ قعدہ اخیرہ اگرچہ فرض ہے لیکن اسے چھوڑ کر کوئی پانچویں رکعت کے لئے کھڑا ہو جائے تو پانچویں کے لئے سجدہ کرنے سے پہلے تک چوتھی کی طرف لوٹ کر بیٹھ جائے گا، اور سجدہ سہو کرے گا۔

**ولو جهر الامام فيما يخافت او خافت فيما يجهر تلزمه سجدتا السهو لان الجهر فى موضعه والمخافتة فى موضعها من الواجبات واختلف الرواية فى المقدار والاصح قدر ما تجوز به الصلوة فى الفصلين لان اليسير من الجهر والاخفاء لا يمكن الاحتراز عنه وعن الكثير ممكن وما تصح به الصلوة كثير غير ان ذلك عنده آية واحدة وعندهما ثلث آيات وهذا فى حق الامام دون المنفرد لان الجهر والمخافتة من خصائص الجماعة.**

ترجمہ:- اگر امام نے اس نماز میں جو آہستہ پڑھی جاتی ہے زور سے پڑھ دیا یا جو زور سے پڑھی جاتی ہے اسے آہستہ پڑھ دیا تو دونوں صورتوں میں سہو کے دونوں سجدے اس پر لازم ہوں گے، کیونکہ آہستہ کے موقع میں آہستگی سے اور زور کے موقع میں زور سے پڑھنا واجبات میں سے ہے، اس آہستہ اور زور کی مقدار کی تعین کے بارے میں روایتیں مختلف ہیں، لیکن قول اصح یہ ہے کہ دونوں صورتوں ہی میں جس مقدار سے نماز صحیح ہو جاسکتی ہو، کیونکہ زور اور آہستہ کے کم درجہ کے اندر احتراز کرنا ممکن نہیں ہے، لیکن زیادہ کے معاملہ میں احتراز کرنا ممکن ہے، اور کتنی مقدار سے نماز صحیح ہو سکتی ہے اس میں کئی اقوال ہیں چنانچہ امام ابو حنیفہؒ

کے نزدیک ایک آیت کا ہونا کافی ہے، لیکن صاحبینؒ کے نزدیک تین آیتیں ہیں، یہ بیان امام کے بارے میں ہے مقتدی کے بارے میں نہیں ہے اسی طرح تنہا پڑھنے والے (منفرد) کے لئے بھی نہیں ہے، کیونکہ زور سے پڑھنا اور آہستگی سے پڑھنا جماعت کی خصوصیتوں میں سے ہے۔

## توضیح:۔چند ضروری مسائل

عیدین کی تکبیروں کے بعد تکبیر چھوڑ دینا۔ دوسری رکعت میں عیدین کی تکبیروں کو چھوڑنا۔ بڑھانا۔ بے موقع کہنا۔ سلام بائیں جانب۔ رکوع کے بعد قومہ نہیں کیا۔ ایک ہی سجدہ کے بعد بیٹھ گیا۔ ترک تعدیل ارکان۔ سجدہ بھول گیا اور اس کی ادائیگی میں تاخیر کی۔ تیسری رکعت کیلئے کھڑے ہونے میں تاخیر۔ قراءت میں تاخیر۔ فرض کی پہلی دونوں اور نفل کی تمام رکعتوں سے قراءت چھوڑ دی۔ فاتحہ کی ایک آیت چھوڑ دی۔ فاتحہ کو دوبار پڑھا۔ سورہ میں سے کچھ پڑھ کر فاتحہ پڑھی۔ فاتحہ کے بعد ایک بڑی آیت یا تین آیتیں چھوڑ دیں۔ یا رکوع میں یاد کیا۔ قرآن کو رکوع یا سجود یا قومہ یا جلسہ یا تشہد میں پڑھا، آیت سجدہ پڑھ کر سجدہ میں تاخیر، فرض کی آخری رکعتوں میں فاتحہ مکرر یا فاتحہ مع سورہ۔ کل یا تھوڑا تشہد کا حصہ چھوڑ دیا۔ قیام میں قبل قراءت یا بعد قراءۃ تشہد۔ رکوع وسجود وقومہ میں تشہد۔ آخری رکعتوں میں تشہد۔ قعدہ میں تشہد کی بجائے فاتحہ۔ قعدہ اولی میں مکرر تشہد۔ بغیر تشہد پڑھے سلام۔ رکوع کی بجائے سجدہ یا بر عکس۔ دو رکوع یا تین سجدے۔ ایک رکعت میں ایک سجدہ بھولا اور دوسرے میں یاد آیا۔

**ولوجهر الامام فيما يخافت او خافت فيما يجهر تلزمه سجدتا السهو لان الجهر......الخ**

ترجمہ سے مطلب واضح ہے، **تلزمه سجدة السهو الخ** تو اس پر سجدہ سہو لازم ہوگا، ف خواہ نماز ادا ہو یا قضاء فرض ہو یا عید وغیرہ واجب ہو، **لان الجهر الخ** کیونکہ جہر کے موقع میں جہر اور اخفاء کے موقع میں اخفاء بھی واجبات میں سے ہے، ف لہذا اس کے ترک سے سجدہ سہو لازم آئیگا، کتنی مقدار ہونے سے سجدہ سہو لازم آئیگا اس کا جواب اس طرح دیا ہے، **واختلف الخ** مقدار کے بارے میں ائمہ سے مختلف روایتیں منقول ہیں۔

**والاصح قدرما تجوزبه الصلوة فى الفصلين لان اليسير من الجهر والاخفاء لا يمكن......الخ**

قول اصح یہ ہے کہ اتنی مقدار ہو کہ جس سے نماز جائز ہو یہ مقدار دونوں صورتوں میں معتبر ہے ف یعنی اخفاء کے بجائے جہر یا جہر کے بجائے اخفاء ہو اتنی مقدار میں ہو کہ جس سے نماز جائز ہو جاتی ہو، **لان اليسير الخ** کیونکہ تھوڑا سا جہر کر دینا یا اخفاء کر دینا تو ایسی مجبوری ہے جس سے بچنا ممکن نہیں ہے، البتہ زیادہ مقدار سے بچنا ممکن ہو سکتا ہے۔

**وما تصح به الصلوة كثير غيران ذلك عنده آية واحدة وعند هما ثلاث آيات......الخ**

اور جس مقدار سے نماز صحیح ہو جاتی ہے وہ مقدار یقیناً زیادہ ہوتی ہے۔ **غير ان الخ** البتہ اس مقدار کثیر کے بارے میں ائمہ کے درمیان یہ اختلاف ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ایک آیت ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک تین آیتیں ہیں، ف پھر مسئلہ میں امام کی قید لگانے کا فائدہ یہ ہے کہ **وهذا فى حق الخ** سہو کے بارے میں یہ حکم امام کے بارے میں ہے منفرد کے لئے نہیں ہے، **لان الجهر الخ** کیونکہ جہر و اخفاء کا حکم تو جماعت کی خصوصیت میں سے ہے، ف اور منفرد پر اگرچہ اخفاء کا ان نمازوں میں جو فاتحہ پڑھی جاتی ہیں واجب ہے بلکہ مصنف کے نزدیک تو جہر یہ نمازوں کی قضاء میں بھی جہر واجب، لیکن ظاہر الروایہ میں اس پر سجدہ سہو نہیں ہے۔ مفع۔

## چند ضروری مسائل

بسم اللہ اور تعوذ اور آمین میں سجدہ سہو واجب نہیں ہے اگرچہ جہراً ہو، اور رفع یدین اور ان تکبیروں میں ایک حالت سے دوسری حالت میں جاتے وقت کہی جاتی ہیں سوائے عیدین کی دوسری رکعت میں تکبیر زائد کے بعد کی وہ تکبیر جو رکوع میں جاتے

وقت کہی جاتی ہے، چونکہ یہ بھی ان زوائد میں ہی حکماً مانی جاتی ہے اس لئے اس کے ترک پر بھی سجدہ سہو واجب ہوگا۔ ھ۔ف۔ آنے والی تمام صورتوں میں سجدہ سہو واجب ہوتا ہے، تکبیرات عیدین میں سے بعض یا کل کے چھوڑ دینے پر۔ف۔ یا بڑھائی یا امام نے بے موقع کہی۔ البدائع۔ مگر ان چھوٹی ہوئی تکبیروں کو مقتدی رکوع میں کہہ لے، یا بائیں طرف پہلے سلام پھیر دیا۔ف۔ یا رکوع سے کھڑا نہ ہوا یعنی قومہ نہیں کیا، یا قول اصح کے مطابق ایک سجدہ کے بعد سیدھا نہیں بیٹھا، المحیط میں اس کا اختلاف ہے، یا تعدیل ارکان نہیں کی، جیسا کہ البدائع نے اس کو صحیح کہا ہے۔

یا نمازی کوئی سجدہ بھول گیا تھا، اور اس کو ادا کرنے میں آخر نماز تک تاخیر کی، کیونکہ بالکل چھوڑ دینے سے تو نماز فاسد ہی ہو جائیگی، یا تیسری رکعت کے لئے کھڑے ہونے میں دیر کی اس طرح پر کہ التحیات کے بعد اللھم صل علی محمد تک پڑھ لیا، قول اصح کے مطابق، یا اس فکر میں رہ گیا کہ میں نے تکبیر تحریمہ کہی یا نہیں، یا میں ظہر کی نماز میں ہوں یا عصر کی نماز میں یا کسی اور فکر میں رہ گیا اتنی دیر کہ اس میں ایک رکن ادا کیا جا سکتا ہو، اس کے برخلاف اس میں پہلے کسی نماز کی بابت کچھ سوچتا رہا، تو اگرچہ دیر تک اس طرح رہا اسے سہو نہیں کہا جا سکتا، یا حدث ہو گیا اور وضوء میں یہ سوچتا رہا کہ تین رکعتیں پڑھیں یا چار اور اتنی دیر کی کہ وہ ایک رکن کی ادائیگی کی مقدار میں ہے تو اس پر بھی سجدہ سہو ہے، جیسا کہ محیط میں ہے، یا قراءت کو فرض کے پہلے کی دو رکعتوں یا ایک رکعت سے مؤخر کر دیا، یا فرض کی پہلی دونوں رکعتوں یا نفل کی تمام رکعتوں سے پوری فاتحہ یا اکثر چھوڑی کم نہیں اور نہ فرض کی آخری دونوں رکعتوں میں قول و مذہب کی بناء پر یا قول اصح پر فاتحہ یا قول احوط کے مطابق آخری دونوں رکعتوں میں۔ف۔ یا فاتحہ کو صورت پر مکمل کیا، اگرچہ اکثر ہو، سورۃ کے بعد نہیں، یا سورہ میں سے ایک بھی حرف پڑھ کر سورۃ فاتحہ پڑھی، یا فاتحہ کے بعد ایک بڑی آیت یا تین چھوٹی آیتیں چھوڑ دیں یا رکوع میں یاد کیا تو اس میں حکم ہے کہ کھڑا ہو کر پڑھ کر رکوع کرے البتہ سجدہ سہو لازم آئیگا، یا آیت قرآن کو رکوع یا سجود یا قومہ یا جلسہ یا تشہد میں پڑھا، یا آیت سجدہ پڑھ کر سجدہ کرنے میں تاخیر کی تو اس پر بہر صورت سجدہ سہو ہے، اور اگر فرض کی آخری رکعتوں میں فاتحہ کو مکرر پڑھا یا فاتحہ اور سورہ پڑھی تو قول اصح کے مطابق اس پر سہو نہیں ہے، اور سجدہ سہو واجب ہو جاتا ہے جب التحیات چھوڑ دی ہو پوری یا تھوڑی اسی طرح قعدہ اولی میں ہو یا قعدہ اخیرہ میں اسی طرح فرض میں ہو یا نفل میں اگر قیام میں قراءت سے پہلے تشہد پڑھا تو اس پر سجدہ سہو نہیں ہے اور اگر قراءت کے بعد پڑھا تو لازم ہوگا اور یہی قول اصح ہے، جیسا کہ اجناس الناطفی میں محمدؒ سے مروی ہے، لیکن ظہریہ کا اس میں اختلاف ہے، اور رکوع، سجود اور قومہ میں تشہد سے سہو نہیں ہے۔ع۔ اگر اخیر میں پڑھا تو سہو نہیں ہے۔ محیط السرخسی۔

اگر قعدہ میں تشہد پڑھنے کے بجائے سورۃ فاتحہ پڑھی تو اس پر سہو ہے۔ المحیط۔ اگر قعدہ اولی میں تشہد مکرر پڑھ دیا تو اس پر سہو ہے جیسے رسول اللہ ﷺ پر درود بھیجا، تو سجدۂ سہو ہے کیونکہ تیسری رکعت کے لئے کھڑے ہونے میں تاخیر کر دی، التبیین۔ف۔ اسی پر فتوی ہے۔ المضمرات۔

اگر تشہد پڑھنا بھول کر سلام پھیر دیا اس کے بعد یاد آیا تو پھر سے نماز کی ہیئت میں لوٹ کر تشہد پڑھ لے، اور شیخینؒ کے نزدیک اس پر سہو لازم ہے۔ المحیط۔ اگر رکوع کے بجائے سجدہ کیا یا اس کے برعکس سجدہ کیا، اگر ایسا کوئی فعل ہو جس میں کوئی ذکر مسنون نہیں ہے تو اس کے ترک سے سہو نہیں ہے، جیسے بائیں ہاتھ پر دائیں ہاتھ باندھنا۔ المحیط۔ دو رکوع یا تین سجدے کئے تو سہو ہے، اور عمداً ایسا کرنے سے سجدہ سہو کافی نہیں ہے، جیسا کہ مجتبی میں ہے، اور شافعیؒ نے کہا ہے کہ کافی ہے اور وہ سجود عذر ہے، اگر بھول کر ایک سجدہ کیا اور دوسرا دوسری رکعت میں یاد آیا تو اسی وقت کر لے اور ترتیب چھوٹنے کی وجہ سے سجدہ سہو لازم آئیگا، العینی۔ معلوم ہونا چاہئے کہ سہو کا حکم تو فرض، نفل، جمعہ اور عیدین سب کے لئے برابر ہے، مگر ہمارے مشائخ نے فرمایا ہے کہ عیدین اور جمعہ میں امام سجدۂ سہو ادا نہ کرے، تا کہ لوگ فتنہ میں نہ پڑیں۔ المضمرات۔ بحوالہ المحیط۔

**قال وسهو الامام يوجب على المؤتم السجود لتقرر السبب الموجب فى حق الاصل ولهذا يلزمه حكم**

**الاقامة بنية الامام فان لم يسجد الامام لم يسجد المؤتم لانه لايصير مخالفا وما التزم الاداء الامتا بعا فان سها المؤتم لم يلزم الامام ولا المؤتم السجود لانه لو سجد وحده كان مخالفا لا مامه ولوتابعه الامام ينقلب الاصل تبعا.**

ترجمہ:-اور کہا کہ امام کے بھولنے سے مقتدی پر بھی سجدہ سہو لازم آتا ہے، کیونکہ اصل یعنی امام کے حق میں سجدہ سہو کو واجب کرنے والا سبب ثابت ہو چکا ہے، اسی وجہ سے امام کی نیت اقامت کر لینے کی وجہ سے مقتدی پر بھی اقامت کا حکم لازم ہو جاتا ہے، اب اگر امام نے سجدہ سہو نہ کرے تو مقتدی بھی نہ کرے، کیونکہ وہ اپنے امام کی مخالفت نہیں کر سکتا ہے، حالانکہ اس نے شروع سے اپنے اوپر یہی لازم کیا ہے کہ امام کے تابع رہے گا، اور اگر مقتدی کوئی سہو کرے تو امام پر سہو لازم نہ ہو گا اور نہ خود مقتدی پر، کیونکہ اگر وہ مقتدی تنہا سجدہ کرے گا تو اسے اپنے امام کی مخالفت لازم آئیگی، اور اگر امام اس کی موافقت کر لے تو وہ امام کی بجائے مقتدی ہو جائیگا۔

**توضیح:-فرض نفل جمعہ وعیدین میں سجدہ سہو لازم آنا۔امام کا سہو۔ مقتدی مسبوق اور امام کو سہو۔ مقتدی مسبوق کو سہو۔ مقتدی مقیم کو سہو۔ امام کو نماز خوف میں سہو۔ امام کو سہو کے بعد حدث اور خلیفہ مسبوق**

**قال وسهو الامام يوجب على المؤتم السجود لتقرر السبب الموجب فى حق الاصل......الخ**

امام کا سہو کرنا مقتدی پر بھی سجدہ واجب کرتا ہے، ف اگرچہ مقتدی مسبوق ہو کہ سہو کے وقت امام کے پیچھے نہ تھا، مگر مسبوق امام کے ساتھ سلام نہ پھیرے بلکہ منتظر رہے یہاں تک کہ جب امام سجدہ کرے تو اس کے ساتھ سجدہ کر لے پھر اپنی باقی نماز ادا کرنے کو کھڑا ہو جائے، اسی لئے کہا گیا ہے کہ اپنی باقی نماز کے لئے جلدی نہ کرے یہاں تک کہ امام کے سہو کرنے سے مطمئن ہو جائے، ف کیونکہ اگر مقتدی کے کھڑے ہو جانے کے بعد امام بھولا اور اس کی وجہ سے اس نے سجدہ سہو کیا تو مسبوق کو اس کی اتباع کے لئے لوٹنا ہو گا بشرطیکہ اس رکعت کا سجدہ ادا نہ کیا ہو، اور اگر یہ مقتدی نہیں لوٹا یا سجدہ کر چکا ہے تو اخیر میں سجدہ کرے۔ ھ۔لتقرر السبب الخ کیونکہ اصل یعنی امام کے حق میں سجدہ واجب کرنے والا سبب محقق ہو چکا ہے، اور عبداللہ بن عمرؓ کی حدیث میں ہے کہ جب امام نے سہو کیا تو اس کے مقتدیوں پر بھی سہو ہے، اس حدیث کو شیخ ابن تیمیہؒ نے اپنی شرح میں ذکر کیا ہے۔ع۔

**ولهذا يلزمه حكم الاقامة بنية الامام ......الخ**

اسی وجہ سے امام کی نیت اقامت کی وجہ سے مقتدیوں پر بھی اقامت کا حکم لازم ہو جاتا ہے، ف اسی لئے اگر کئی مسافروں میں ایک امام ہوا اور باقی مقتدی ہوئے پھر امام نے نماز کی حالت میں اقامت کی نیت کی تو اس کی نماز چار رکعت کی ہو گئی اس لئے مقتدیوں پر بھی پیچھے ہونے کی وجہ سے چار ہی لازم ہو گئیں، اور چار ہی پر سلام پھیرینگے، کیونکہ نماز کو مکمل کر دینے کا جو سبب امام کے لئے ثابت ہوا وہی مقتدیوں پر بھی لازم ہوا۔

**فان لم يسجد الامام لم يسجد المؤتم لانه لايصير مخالفا وما التزم الاداء الامتابعا......الخ**

پھر اگر امام نے سجدہ نہیں کیا تو مقتدی بھی سجدہ نہ کرے گا، ف یہی قول امام شافعیؒ کے شاگرد مزنی اور بویطیؒ کا اور ایک روایت امام احمد سے بھی منقول ہے لانه يصير الخ کیونکہ اگر مقتدی سجدہ کرے گا تو امام کی مخالفت ہو جائیگی، حالانکہ اس نے امام کے اتباع کرنے کی ہی نیت کی تھی، ف اور حدیث میں ہے کہ فلا تختلفوا عليه یعنی امام کی مخالفت نہ کرو، یہی قول عطاء وحسن بصری وابراہیم نخعی کا ہے اور امام ثوری وقاسم وحمادؒ کا مذہب یہی ہے، لیکن امام مالک وشافعی واحمدؒ کے نزدیک مقتدی سجدہ کرے گا۔ مع۔ فان سها الخ اور اگر مقتدی نے سہو کیا تو سجدہ کرنا لازم نہ ہو گا نہ امام پر اور نہ خود مقتدی پر۔ لانه لو سجد الخ کیونکہ

اگر مقتدی تنہا سجدہ کرے اور امام نہ کرے تو وہ امام کا مخالف ہوا۔

**ولو تابعه الامام ينقلب الاصل تبعا......الخ**

اور اگر امام بھی اس کی متابعت کرلے تو جو اصل تھا وہ تابع ہو جائے گا۔ ف اور اس طرح حیثیت کا الٹ جانا امر غلط ہے۔ ع۔ درحقیقت یہ جزئیہ اس نص پر مبنی ہے کہ الامامُ ضَامِنٌ الحدیث میں، اور باقی ائمہ کے نزدیک مقتدی خود مستقل ہوتا ہے اور اقتداء کا مطلب ہے صرف ایک ساتھ ادا کرنا، لیکن ہمارے نزدیک امام اپنے تمام مقتدیوں کی نمازوں کا ذمہ دار ہوتا ہے۔ م۔ یہاں تک کہ علمائے کرام نے کہا ہے کہ اگر امام تشہد پوری کر کے تیسری رکعت کے لئے کھڑا ہو جائے تو جس مقتدی نے اس وقت تک تشہد پوری نہ کی ہو وہ اگرچہ کھڑا ہو گیا ہو پھر بیٹھ کر تشہد پوری کرلے، اگرچہ تیسری رکعت کے جاتے رہنے کا خوف ہو، بخلاف منفرد شخص کے کہ وہ پیچھے نہیں لوٹے گا بلکہ آگے اپنی نماز پوری کرتا رہے گا، کیونکہ وہ کسی کی اتباع کا محتاج نہیں ہے، نیز یہ بات یقینی ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے سجود سہو کرتے وقت صحابہ کرامؓ نے بھی اس کام میں آپ ﷺ کی اتباع کی تھی اگرچہ ان پر اولا سجدہ سہو لازم نہیں ہوا تھا، پھر لاحق پہلے اپنی چھوٹی ہوئی نماز کو قضاء کرلے پھر امام کے ساتھ سجدہ سہو پائے تو سجدہ کرلے ورنہ نماز کے آخر میں کرے۔

اور اگر اپنی نماز پوری کئے بغیر امام کا ساتھ دے گا تو وہ پھر سے اپنی نماز پوری کر کے سجدہ سہو کرے، اس کے علاوہ کچھ کافی نہ ہوگا، اور اگر اس شخص کو اپنی چھوٹی ہوئی نماز قضاء کرنے میں سہو ہوا تو اس پر سجدہ لازم نہ ہوگا، بخلاف مسبوق کے اور مسافر کے پیچھے مقتدی مقیم کے کہ جب یہ دونوں اپنی باقی نماز پڑھنے کھڑے ہوئے اور اس میں کوئی غلطی کر گئے تو وہ اس کی تلافی کے لئے سجدہ سہو کریں، اور اگر امام پر سجدہ سہو لازم تھا اور اس نے سجدہ کیا تو اس کی اتباع بھی کریں، اس طرح ان دونوں کی نماز میں سجود سہو مکرر واقع ہوگا، یہی مسئلہ کتاب الاصل میں مذکور ہے، اور یہی صحیح بھی ہے، اگر امام کو صلوۃ الخوف میں سہو ہوا ہو تو وہ سجدہ کرے اور دوسرا گروہ اس کی اتباع کرے کیونکہ یہ لوگ مسبوق ہیں اور پہلا گروہ اپنی نماز پوری کر کے سجدہ کرے کیونکہ وہ لوگ لاحق ہیں، اگر امام کو سہو کے بعد حدث لاحق ہوا تو کسی کو اپنا خلیفہ بنادے مگر مسبوق کو خلیفہ نہ بنائے کیونکہ سجدہ سہو سلام کے بعد ہے، اور اگر مسبوق ہی کو خلیفہ بنادیا تو وہ نماز پوری کر کے کسی مدرک کو اپنی جگہ لا کھڑا کرے پھر وہ سجدہ کرے، اور مسبوق ان لوگوں کے ساتھ سجدہ کرے، اور اگر سجدہ نہیں کیا تو نماز کے آخر میں کرے گا، لیکن اصول کی روایت کے مطابق سلام سے پہلے سجدہ کرلینا چاہئے، اور اگر امام کے پیچھے سبھی مسبوق ہو تو سلام کے بعد سجدہ کے قول کے مطابق سب کھڑے ہو کر تنہا اپنی اپنی باقی نماز پوری کریں، اور استحساناً بعد تمام کے سجدہ کریں۔ الفتح۔

**ومن سهى عن القعدة الاولى ثم تذكر وهوالى حالة القعوداقرب عاد وقعد وتشهد لان ما يقرب من الشئى يا خذ حكمه ثم قيل يسجد للسهو للتا خير والا صح انه لايسجد كما اذا لم يقم ولو كان الى القيام اقرب لم يعدلانه كا لقائم معنى ويسجد للسهو لانه ترك الواجب وان سهى عن القعده الاخيرة حتى قام الى الخامسة رجع الى القعدة مالم يسجد لان فيه اصلاح صلاته وامكنه ذلك لان مادون الركعة بمحل الرفض قال والغى الخامسة لانه رجع الى شئى محله قبلها فير تفض وسجد للسهو لانه اخرواجبا.**

ترجمہ:- اور جو شخص قعدہ اولی کو بھول کر کھڑا ہونے لگا پھر اسے یاد آگیا اس حالت میں کہ بیٹھنے کے قریب تھا تو وہ لوٹ کر بیٹھ جائے اور تشہد پڑھ لے کیونکہ جو چیز کسی چیز کے قریب ہوتی ہے وہ اسی کا حکم لیتی ہے، پھر کہا گیا ہے کہ تاخیر ہو جانے کی وجہ سے سجدہ سہو کرے، لیکن قول اصح یہ ہے کہ سجدہ نہ کرے گویا کہ وہ کھڑا ہی نہیں ہوا ہے، اور اگر کھڑے ہونے کے قریب ہو تو پرانی حالت پر نہ لوٹے کھڑا ہی رہ جائے کیونکہ وہ کھڑے ہونے والے کے حکم میں ہے اور سجدہ سہو کرلے، کیونکہ اس نے واجب ترک کردیا ہے، اور اگر قعدہ اخیرہ کو بھول کر پانچویں رکعت کے لئے کھڑا ہو گیا تو جب تک اس رکعت کا سجدہ نہ کرلے اس وقت

تک یاد آجانے سے لوٹ آئے اور بیٹھ جائے کیونکہ اسی طرح کرنے سے اس کی نماز کی اصلاح ہوگی، اور یہ بات اس کے لئے ممکن بھی ہے کیونکہ رکعت سے کم جب تک ہو وہ چھوڑ دینے کا محل ہے، اور پانچویں رکعت کے پڑھے ہوئے حصہ کو لغو مان لے کیونکہ وہ ایسی چیز کی طرف لوٹا ہے جس کا موقع اس رکعت سے پہلے ہے، لہٰذا اسے چھوڑ دے، اور سجدہ سہو کرلے کیونکہ اس نے ایک واجب کام کو چھوڑ دیا ہے۔

## توضیح: اگر قعدہ اولیٰ کو بھول کر اُٹھنے لگا اور اسے خیال آگیا قعدہ اخیرہ کو بھول کر اٹھا اور خیال آگیا۔ خیال نہیں آیا

**ومن سہیٰ عن القعدۃ الاولی ثم تذکر وھو الی حالۃ القعود اقرب عاد وقعد وتشھد......الخ**

اور جو شخص قعدہ اولیٰ کو بھول گیا اور اس حالت میں خیال آیا کہ بیٹھنے کے زیادہ قریب تھا تو بیٹھ جائے اور اس میں تشھد پڑھ لے، ف لان ما یقرب الخ کیونکہ جس چیز سے جو چیز قریب ہوتی ہے اسی کا حکم قبول کرلیتی ہے۔ ف تو بیٹھنے سے قریب ہونے کے حکم میں ہے، اور قول اصح یہ ہے کہ اگر نچلا حصہ بدن سیدھا اور پیٹھ ٹیڑھی ہو تو اسے بیٹھنے کے قریب سمجھا جائے گا۔ ف ثم قیل الخ پھر کہا گیا ہے کہ بیٹھنے میں تاخیر ہو جانے کی وجہ سے سجدہ سہو کرلے۔

**والاصح انہ لایسجد کما اذا لم یقم ولو کان الی القیام اقرب لم یعد لانہ کا لقائم معنی......الخ**

لیکن اصح قول یہ ہے کہ سجدہ سہو کی ضرورت نہیں ہے، گویا وہ کھڑا ہی نہیں ہوا ہے۔ ف کیونکہ شریعت نے اس کی اس حرکت کو کھڑا ہونا شمار نہیں کیا ہے۔ ف ولو کان الخ اور اگر کھڑے ہونے کے زیادہ قریب ہو تو پھر قعدہ کی طرف نہ لوٹے۔ لانہ کالقائم الخ کیونکہ یہ کھڑے ہونے کے حکم میں ہے، اور سجدہ سہو کرلے، کیونکہ اس نے واجب ترک کیا ہے۔ ف یہ قول امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے اور مشائخ بخارا کا یہی مذہب مختار ہے اور ظاہر مذہب یہ ہے کہ جب تک سیدھا نہ کھڑا ہو جائے اس وقت تک لوٹنا چاہئے، اور جب سیدھا کھڑا ہو جائے تو نہ لوٹے، یہی قول اصح ہے، اسی حکم پر وہ حدیث محمول ہے جس میں ہے کہ آپ کھڑے ہوئے تو لوگوں نے تسبیح پڑھی لہٰذا آپ بیٹھ گئے مطلب یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ اس وقت تک سیدھے کھڑے نہیں ہوئے تھے، اور دوسری حدیث میں جو یہ مذکور ہے کہ آپ بیٹھے نہیں اور لوگوں کو اشارہ کیا کہ کھڑے ہو جاؤ یعنی اس وقت جب کہ سیدھے کھڑے ہو گئے تھے، پھر جس صورت میں بیٹھنا نہیں چاہئے تھا اگر کوئی بیٹھ گیا تو خلاصہ وغیرہ میں کہا ہے کہ قول صحیح یہ ہے کہ نماز فاسد ہو جائیگی، مگر بندہ مترجم کے نزدیک یہ قول ضعیف ہے، کیونکہ ایسا کرنے سے گناہ تو ہو سکتا ہے مگر نماز کے فاسد ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے کیونکہ رکعت سے کم بڑھانے سے نماز فاسد نہیں ہوتی ہے۔ جیسا کہ بیان کیا جا چکا ہے۔ لہذا قول راجح بلکہ ارجح فاسد نہ ہونا ہے، مخ فتح القدیر۔ اور یہی قول حق ہے۔ البحر۔ پھر اگر مقتدی نے التحیات نہیں پڑھی اور امام نے پڑھی ہو تو مقتدی پر لوٹ آنا واجب ہے، اگرچہ سیدھا کھڑا ہو گیا ہو، اور اگرچہ تیسری رکعت کے چھوٹ جانے کا خوف ہو، جیسا کہ فتح القدیر میں گذرا ہے، یہاں تک تو قعدہ اولیٰ کے سلسلہ میں بحث تھی۔

**وان سہیٰ عن القعدۃ الاخیرۃ حتی قام الی الخامسۃ رجع الی القعدۃ مالم یسجد......الخ**

اور اگر قعدۂ اخیرہ میں بیٹھنا بھول کر کھڑا ہو گیا یہاں تک کہ پانچویں رکعت کے لئے سیدھا کھڑا ہو گیا تو اس قعدہ کی طرف اس وقت تک لوٹ آنا چاہئے جب تک کہ پانچویں رکعت کا سجدہ نہ کیا ہو، لان فیہ الخ کیونکہ اس کے لوٹ آنے ہی میں اس کی نماز کی اصلاح ہے، اور یہ اصلاح اس سے ممکن ہے، کیونکہ پوری رکعت سے کم میں تو چھوڑ دیئے جانیکی گنجائش باقی رہتی ہے۔ ف لہٰذا چھوڑ کر لوٹ آئے۔

**والغی الخامسۃ لانہ رجع الی شئی محلہ قبلھا فیرتفض وسجد للسھو لانہ اخر واجبا......الخ**

اور پانچویں رکعت کو لغو کردے، لانہ رجع الخ کیونکہ وہ ایسے کام کے لئے لوٹا ہے جو اس سے پہلے ہونا چاہئے، لہٰذا اس

رکعت کو چھوڑ دے۔ف یعنی وہ قعدہ اخیرہ ہے، وسجد اور سجدہ سہو ادا کر لے، لانہ اخر الخ کیونکہ اس نے واجب کو مؤخر کیا ہے۔ف مراد یہ ہے کہ واجب قطعی میں جو فرض یعنی قعدہ اخیرہ ہے اس میں تاخیر کر دی ہے۔الکافی۔مف۔

**وان قيد الخامسة بسجدة بطل فرضه عندنا خلافا للشافعي لانه استحكم شروعه في النافلة قبل اكمال اركان المكتوبة ومن ضرورته خروجه عن الفرض وهذا لان الركعة بسجدة واحدة صلوة حقيقة حتى يحنث بها في يمينه لايصلي وتحولت صلاته نفلا عند ابي حنيفه وابي يوسف خلافا لمحمد على مامر فيضم اليها ركعة سادسة ولولم يضم لاشئ عليه لانه مظنون ثم انما يبطل فرضه بوضع الجبهة عند ابي يوسف لانه سجود كامل وعند محمد برفعه لان تمام الشئ بآخره وهوالرفع ولم يصح مع الحدث وثمرة الاختلاف تظهر فيما اذا سبقه الحدث في السجود بنى عند محمد خلافا لابي يوسف.**

ترجمہ:-اور اگر پانچویں رکعت کو سجدہ سے مقید کر دیا تو پڑھی ہوئی چار رکعتوں کی فرضیت ختم ہو گئی، یہ ہمارے نزدیک ہے مگر اس میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے، ختم ہونے کی ہماری دلیل یہ ہے کہ اس کا نفل نماز کو شروع کرنے کا عمل پختہ ہو گیا ہے اور ابھی تک فرض نماز کے پورے ارکان مکمل نہیں ہوئے، حالانکہ نفل کے لئے یہ لازم ہے کہ فرض کی ادائیگی سے پورے طور پر فارغ ہو چکا ہو، ایک رکعت ایک سجدہ کے ساتھ ہونے سے ہی حقیقۃً ایک نماز ہے، یہاں تک کہ ایک ایسا شخص جس نے یہ قسم کھائی ہو کہ وہ نماز نہیں پڑھیگا، اس کے صرف ایک رکعت میں سجدہ ملا لینے سے ہی وہ قسم میں حانث ہو جائے گا، پھر اس کی پڑھی ہوئی فرض نماز نفل سے بدل گئی ہے امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کا یہی مذہب ہے لیکن امام محمدؒ کا اختلاف ہے جیسا کہ بیان گذر گیا ہے اور اب وہ مزید ایک رکعت پڑھ لے جو چھٹی رکعت ہو گی، اس کے باوجود اگر یہ رکعت نہیں ملائی تو بھی اس پر کچھ لازم نہ ہو گا، کیونکہ یہ رکعت مظنون ہے، پھر نماز کی فرضیت باطل ہو گی پیشانی کو زمین میں رکھتے ہی ابو یوسفؒ کے نزدیک کیونکہ یہی مکمل سجدہ ہے، اور امام محمدؒ کے نزدیک سر کو زمین سے اٹھا لینے سے نماز فاسد ہو گی، کیونکہ کسی چیز کا مکمل ہونا اس کے آخر کے اعتبار سے ہوتا ہے، جو سر کے اٹھا لینے سے ہوتا ہے، اور حدث کے ساتھ سر اٹھانا صحیح نہیں ہے، صاحبینؒ کے آپس کے اختلاف کا نتیجہ اس صورت میں ظاہر ہو گا جب کہ نمازی کو سجدہ کی حالت میں حدث ہو گیا ہو تو وہ شخص امام محمدؒ کے قول کے مطابق بناء کرے گا، بخلاف ابو یوسفؒ کے کہ ان کے نزدیک بناء نہیں کرے گا۔

### توضیح: اگر قعدہ اخیرہ کئے بغیر پانچویں رکعت کے لئے کھڑا ہو گیا یہانتک کہ اس کا سجدہ بھی کر لیا۔اختلاف ائمہ۔ان کے دلائل

**وان قيد الخامسة بسجدة بطل فرضه عندنا خلافا للشافعي لانه استحكم شروعه.....الخ**

اگر پانچویں رکعت کو پانچویں رکعت سے مقید کر دیا تو اس کا فرض باطل ہو گیا ہمارے نزدیک، بخلاف امام شافعیؒ کے۔ف اور امام مالک اور محمد رحمہم اللہ کے۔ع۔لانہ استحکم الخ ہماری دلیل ہے کہ فرض نماز کے مکمل ہونے سے پہلے ہی نفل نماز کی ابتداء ہو گئی اور یہ بھی پختگی کے ساتھ، اس لئے لازمی طریقہ سے فرض کی نماز سے باہر ہو جائیگا۔ف اس طرح سے کہ نفل مستحکم ہو گئی ہے۔

**وهذا لان الركعة بسجدة واحدة صلوة حقيقة حتى يحنث بها في يمينه لايصلي......الخ**

یہ بات یعنی نفل کے اندر استحکام اس طرح سے ہوا کہ رکعت جو صرف ایک سجدہ کے حکم میں ہوتی ہو وہی در حقیقت نماز ہے۔حتی یحنث الخ یہاں تک کہ اگر کسی نے یہ قسم کھائی کہ یہ نماز نہیں پڑھے گا تو صرف ایک رکعت میں ایک سجدہ ملانے سے ہی وہ حانث ہو جائیگا۔ف جبکہ یہاں رکعت ایک سجدہ کے ساتھ باقی رہ گئی تو حقیقی نماز پالی گئی، جو کہ نفل ہے، اس بناء لا محالہ

فرض کی نیت سے نکل گیا اور جو نماز پڑھی اس کی فرضیت کا درجہ کم ہو گیا۔

**وتحولت صلاته نفلا عند ابی حنیفه وابی یوسف خلافا لمحمد علی مامر ......الخ**

یعنی اس کی فرض نماز نفل نماز سے بدل گئی، یہ حکم امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ہے۔ برخلاف امام محمدؒ کے قول کے جس کی وجہ پہلے بیان کی گئی ہے۔ف کہ شیخینؒ کے نزدیک وصف کے باطل ہونے سے اصل تحریمہ باطل نہیں ہوتا ہے تو اگرچہ فرضیت باطل ہو گئی ہے مگر نماز باقی رہ گئی جس کی حیثیت نفل کی رہے گی، لیکن امام محمدؒ کے نزدیک تحریمہ ہی باطل ہو جاتا ہے۔فیضم الیها رکعة سادسة الخ اس بناء پر شیخینؒ کے نزدیک ایک رکعت اور بھی ملا لے تاکہ پوری چھ رکعتیں نفل ہو جائیں۔ف اگرچہ یہ وقت فجر وعصر ہی کا ہو تاکہ نفل کی رکعت جوڑی بن جائے اور بے جوڑ باقی نہ رہے۔

**ولو لم یضم لاشئی علیه لانه مظنون ثم انما یبطل فرضه بوضع الجبهة عند ابی یوسف......الخ**

اس کے باوجود اگر مزید ایک رکعت نہیں ملائی تو اس پر کوئی جرمانہ نہ ہوگا۔ لانه مظنون الخ کیونکہ وہ مظنون ہے۔ف کیونکہ یہ نفل بغیر نیت کے شروع ہو گئی ہے اس لئے اس کی قضاء لازم نہ ہوگی، اور صحیح یہ ہے کہ اس پر سجدۂ سہو بھی لازم نہیں ہے۔ف ثم انها الخ فرض کے باطل ہونے کا حکم ابو یوسفؒ کے نزدیک اسی وقت دیا جائیگا جبکہ پانچویں رکعت کے سجدہ کے لئے زمین پر سر رکھا، کیونکہ یہ مکمل سجدہ ہو گیا ہے۔ف کیونکہ سجود کے معنی ہیں حقیقت میں پیشانی رکھنی۔

**وعند محمد برفعه لان تمام الشئی بآخره وهو الرفع ولم یصح مع الحدث......الخ**

اور امام محمدؒ کے نزدیک اس وقت باطل ہونے کا حکم دیا جائیگا جبکہ سر اٹھالے، کیونکہ کسی چیز کے تمام ہونے کا حکم اس کے آخر میں دیا جاتا ہے۔ف جبکہ سجدہ کی ابتداء سر کا ٹیکنا ہے اور آخر سر اٹھانا ہے۔ف سر اٹھاتے ہی سجدہ تمام ہو گیا، اور اس کا فرض باطل ہو گیا۔ولم یصح الخ اور یہ سر اٹھانا حدث کے ساتھ صحیح نہیں ہے۔ف اس لئے یہ بات ضروری ہوئی کہ سر اٹھانے تک طہارت باقی ہے، فتویٰ کے لئے امام محمدؒ کا قول مختار ہے، جیسا کہ فخر الاسلامؒ نے کہا ہے۔ ن ع ف۔ اور مصنفؒ نے بھی آگے اسی کی طرف اشارہ کیا ہے۔

**وثمرة الاختلاف تظهر فیما اذا سبقه الحدث فی السجود بنی عند محمد خلافا لابی یوسف......الخ**

اس اختلاف کا نتیجہ اس صورت میں ظاہر ہوگا کہ جب سجدہ کی حالت میں اسے حدث ہو گیا ہو۔ف تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کی فرضیت باطل ہو چکی۔بنی عند محمد الخ اس لئے امام محمدؒ کے نزدیک فرض پر بناء جائز ہے، کیونکہ ابھی تک سجدہ پورا نہیں ہوا ہے، کیونکہ حدث کے رہتے ہوئے سجدہ پورا نہیں ہوا ہے لہذا وہ نیا وضوء کر کے آئے اور بیٹھ کر قعدہ میں تشہد پڑھے، اور سلام کر کے سجدہ سہو ادا کرے، پھر تشہد پڑھ کر سلام پھیرے، اب اس کا فرض پورا ہوا، جیسا کہ فتح القدیر میں ہے۔ ھ۔ عود کرنے اور نہ کرنے میں امام کا اعتبار کیا جائیگا، چنانچہ اگر امام نے عود کیا اور قوم کو معلوم نہ ہو سکا اور انہوں نے پانچویں رکعت کا سجدہ کرنے سے بھی ان مقتدیوں کی نماز باطل نہ ہوگی، بشرطیکہ امام نے بغیر سجدہ کے قعدہ اخیرہ کی طرف لوٹ آیا ہو، د۔ یہ تمام صورتیں اس صورت کی ہیں کہ قعدہ اخیرہ نہ کیا ہو۔

**ولو قعد فی الرابعة ثم قام ولم یسلم عاد الی القعدة مالم یسجد للخامسة وسلم، لان التسلیم فی حالة القیام غیر مشروع وامکنه الاقامة علی وجهه بالقعود لان ما دون الرکعة بمحل الرفض، وان قید الخامسة بالسجدة ثم تذکر ضم الیها رکعة اخری، واتم فرضه، لان الباقی اصابة لفظ السلام وهی واجبة، وانما یضم الیها اخری لتصیر الرکعتان نفلا، لان الرکعة الواحدة لا تجزیه لنهیه علیه السلام عن البتیرا، ثم لا تنوبان عن سنة الظهر هو الصحیح، لان المواظبة علیها بتحریمة مبتدأة.**

ترجمہ: اور اگر چوتھی رکعت میں بیٹھا مگر سلام پھیرے بغیر کھڑا ہو گیا تو جب تک پانچویں رکعت کا سجدہ نہ کیا ہو بیٹھ جائے

اور سلام پھیر دے، اس لئے کھڑے کھڑے سلام پھیرنا مشروع اور ثابت نہیں ہے بالخصوص اس صورت میں جبکہ بیٹھ کر سلام پھیرنا جو شروع طریقہ ہے اس کے لئے ممکن بھی ہے، کیونکہ رکعت سے کم چھوڑی جا سکتی ہے، اور اگر پانچویں رکعت کو سجدہ سے مقید کر دیا یعنی سجدہ بھی کر لیا، پھر اسے یاد آیا تو اس رکعت کے ساتھ ایک رکعت اور بھی ملا لے اور اپنا فرض پورا کر لے کیونکہ صرف لفظ سلام کہہ کر فارغ ہونا ہی ایک کام باقی ہے جو کہ واجب ہے، اور اس دوسری رکعت کو قصداً پڑھنے کا مقصد یہ ہے کہ فرض کے بعد کی دو رکعتیں اس کے لئے نفل نماز ہو جائے، کیونکہ صرف ایک رکعت اس کے لئے کسی کام کی نہ ہوگی کیونکہ صرف ایک رکعت بُتَیرا کہلاتی ہے اور اس کے پڑھنے سے رسول اللہ ﷺ نے منع فرمایا ہے، اور یہ فاضل دو رکعتیں اس کے لئے فرض کے بعد کی دو رکعتوں کے قائم مقام نہیں ہوں گی، یہی قول صحیح ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے ہمیشہ مستقل نیت سے پڑھی ہے۔

## توضیح: اگر چوتھی رکعت میں بیٹھ کر بھی سلام پھیرے بغیر کھڑا ہو گیا پانچویں رکعت کا سجدہ نہیں کیا یا کر لیا

**ولو قعد فی الرابعة ثم قام ولم یسلم عاد الی القعدة مالم یسجد للخامسة وسلم......الخ**

اگر چوتھی رکعت میں مقدار تشہد بیٹھا پھر پانچویں رکعت کے لئے کھڑا ہو گیا لیکن سلام نہیں پھیرا، اس طرح سلام پھیرنے میں تاخیر کر دی، تو قعدہ کے لئے لوٹ آئے جب تک پانچویں رکعت کا سجدہ نہ کیا ہو، پھر سلام پھیر دے، جیسا کہ رسول اللہ ﷺ نے کیا اور سجدہ سہو کیا۔ ع۔ اور اگر قعدہ کی طرف نہیں لوٹا اور کھڑے ہی کھڑے سلام پھیر دیا تو فرض نماز کے صحیح ہونے کا حکم دیا جائیگا، لیکن سلام پھیرنے کے لئے یہ ثابت شدہ طریقہ کے خلاف ہے۔

**لان التسلیم فی حالة القیام غیر مشروع وامکنه الاقامة علی وجهه بالقعود......الخ**

کیونکہ کھڑے ہونے کی حالت میں سلام پھیرنا شروع نہیں ہے، اور جس طرح شروع ہے اسی طرح کرنا بیٹھ کر ممکن ہے۔ ف لہذا بیٹھ جائے اور پانچویں رکعت کا جتنا حصہ پڑھا ہے وہ کسی شمار میں نہ آئیگا۔ لان ما دون الخ کیونکہ رکعت سے کم ہونے سے چھوڑا جا سکتا ہے۔ ف۔ پھر کیا مقتدی حضرات بھی امام کی اتباع کریں؟ تو جواب یہ ہے کہ ہاں اتباع کریں چنانچہ اگر امام قعدہ کے لئے لوٹ آئے تو وہ لوگ بھی اس کے ساتھ لوٹ آئیں، اور اگر وہ قصداً نفل نماز پوری کر تا رہے تو یہ مقتدی بھی اس کی پیروی کرتے جائیں، مگر صحیح قول وہ ہے، جو امام ابو بکر البلخیؒ نے ہمارے ائمہ اصحاب سے ذکر کیا ہے کہ مقتدی حضرات اس بدعت میں امام کی پیروی نہ کریں، بلکہ انتظار کریں، پھر جب وہ پانچویں کے سجدہ سے پہلے سلام کرنے کے لئے لوٹ آئے تو وہ اس کی اتباع کر لیں، اور اگر وہ پانچویں رکعت کا سجدہ بھی کر لے تو یہ لوگ اسی وقت سلام پھیر دیں، ظاہر ہے کہ اگر آخری قعدہ کرنے سے پہلے کھڑا ہو جائے تو لوگ اس کی اتباع نہ کریں۔ المحیط والتمر تاشی۔ مف۔ یہ احکام اس وقت ہوں گے کہ پانچویں رکعت کا سجدہ نہ کیا ہو۔

**وان قید الخامسة بالسجدة ثم تذکر ضم الیها رکعة اخری، واتم فرضه......الخ**

اور اگر امام نے پانچویں رکعت کا سجدہ بھی کر لیا پھر اسے یاد آیا۔ ضم الیها الخ تو پانچویں کے ساتھ ایک رکعت مزید ملا لے۔ ف مبسوط سے ایسا کرنا یعنی رکعت ملانا واجب ثابت ہوتا ہے۔ ع۔ اگرچہ فجر، عصر، اور مغرب کی نمازیں ہوں۔ مف۔ وتم فرضه اور اس کا فرض پورا ہو گیا۔ لان الباقی الخ کیونکہ اب تو صرف سلام پھیرنا ہی واجب باقی رہ گیا ہے۔ ف الحاصل اس وقت نہ کوئی رکن چھوٹا نہ کوئی فرض چھوٹا، پس فرض نماز پوری ہو گئی، صرف ایک واجب باقی رہا جس کو مکمل کرنے کے لئے سجدہ سہو ہے۔

**وانما یضم الیها اخری لتصیر الرکعتان نفلا، لان الرکعة الواحدة لا تجزیه......الخ**

اور دوسری رکعت ملانے کا حکم اس لئے دیا گیا ہے کہ نفل کی دو رکعتیں پوری ہو جائیں، کیونکہ صرف ایک رکعت تنہا جائز نہیں ہے کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے بُتیرا (اکیلی نا تھی) سے منع فرمایا ہے۔ ف جیسا کہ باب الوتر میں ابن عبد البر کی تمہید سے گذر

گیا ہے۔ ز۔ اب سوال یہ ہے کہ یہ پڑھی ہوئی دو رکعتیں ظہر کی آخری دو رکعت سنت کے قائم مقام ہوں گی یا نہیں؟ تو فرمایا۔ ثم لا ینوبان الخ پھر یہ دونوں رکعتیں ظہر کی دو رکعت سنت کے قائم مقام نہ ہوں گی۔ یہی قول صحیح ہے۔ لان المواظبة الخ کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے یہ دو رکعتیں ہمیشہ مستقل نیت اور تحریمہ سے پڑھی ہیں۔

**ویسجد للسهو استحسانا لتمكن النقصان في الفرض بالخروج لا على الوجه المسنون وفي النفل بالدخول لا على الوجه المسنون ولو قطعها لم يلزمه القضاء لانه مظنون ولو اقتدى به انسان فيهما يصلي ستا عند محمد لانه المؤدى بهذه التحريمة وعندهما ركعتين لانه استحكم خروجه عن الفرض ولو افسده المقتدى لا قضاء عليه عند محمد اعتبارا بالامام وعند ابي يوسف يقضي ركعتين لان السقوط بعارض يخص الامام.**

ترجمہ:۔ اور دلیل استحسان کی بناء پر سجدہ سہو کرلے کیونکہ فرض کی ادائیگی میں یہ کمی آگئی ہے کہ اس نماز سے مسنون طریقہ سے فارغ نہیں ہوا ہے، اور نفل میں اس وجہ سے کہ اس میں مسنون طریقہ سے داخل نہیں ہوا ہے، اور اگر اس نفل کو باطل کردے تو اس کی قضاء لازم نہیں آئیگی، کیونکہ وہ مظنون ہے، اور اگر اس نمازی کی ان دونوں رکعتوں میں کسی نے اقتداء کرلی تو امام محمدؒ کے مذہب کے مطابق چھ رکعتیں پڑھے، کیونکہ اس تحریمہ سے چھ ہی رکعتیں ادا کی گئیں ہیں، اور شیخینؒ کے نزدیک دو ہی رکعتیں پڑھے کیونکہ اس سے اس کا نکلنا مستحکم ہو گیا ہے، اور اگر مقتدی نے اسے فاسد کردیا ہو تو امام محمدؒ کے مسلک کے مطابق امام پر قیاس کرتے ہوئے اس مقتدی پر بھی قضاء لازم نہ ہو گی، لیکن امام ابو یوسفؒ کے مسلک کے مطابق وہ دو رکعتوں کی قضاء کرے گا، کیونکہ کسی عارض کی وجہ سے ساقط ہو جانا صرف امام کے لئے ہے۔

## توضیح:۔ اگر نفل مظنون کو کسی نے قطع کردیا تو اس کی قضاء لازم نہ ہو گی
## نفل مظنون میں اگر کسی نے اقتداء کی تو کتنی رکعتیں پڑھنی ہو نگی

**ویسجد للسهو استحسانا لتمكن النقصان في الفرض بالخروج لا على الوجه المسنون......الخ**

اور دلیل استحسان سے سجدۂ سہو کرے، ف یہی مذہب مختار ہے، الکفایہ، لتمکن النقصان الخ کیونکہ فرض اور نفل دونوں نمازوں میں کمی واقع ہو گئی ہے، فرض میں اس وجہ سے کہ مسنون طریقہ سے فرض سے نکلنا میسر نہ ہوا، ف یعنی لفظ سلام کہہ کر نکلنا جو واجب طریقہ تھا وہ نہ ہو سکا یہی قول امام محمدؒ کا ہے، وفي النفل الخ اور نفل میں اس وجہ سے کہ مسنون طریقہ سے شروع نہیں کیا جاسکا ہے، ف یعنی بطریقہ واجب نہ ہوا، بقول امام ابو یوسفؒ۔ ف۔ ولو قطعها الخ اور اگر اس نفل کو قطع کردیا تو قضاء لازم نہ ہو گی، لانه مظنون الخ کیونکہ وہ مظنون ہے۔ ف کیونکہ اسے مستقل تحریمہ سے شروع نہیں کیا گیا ہے بلکہ فرض کے گمان سے پانچویں کو شروع کیا تھا، حالانکہ اس پر کوئی فرض باقی نہیں رہ گیا تھا۔

**ولو اقتدى به انسان فيهما يصلي ستا عند محمد لانه المؤدى بهذه التحريمة......الخ**

اور اگر اس نفل میں اس نمازی کے ساتھ کسی نے نماز کی شرکت اقتداء کی تو امام محمدؒ کے نزدیک مقتدی پوری چھ رکعتیں ہی پڑھے کیونکہ اس تحریمہ سے اتنی تعداد (چھ رکعتیں) ادا کی گئیں ہیں، ف جیسے شیخینؒ کے نزدیک قعدہ اخیرہ بھول کر چھ رکعتیں پڑھنے کی صورت میں مقتدی چھ پڑھیگا، جیسا کہ محیط میں ہے۔ ع۔

**وعندهما ركعتين لانه استحكم خروجه عن الفرض......الخ**

اور شیخینؒ کے نزدیک صرف دو رکعتیں پڑھیگا۔ ف صحیح یہ ہے کہ اس مسئلہ کے بارے میں امام ابو حنیفہؒ کا قول متقدمین کی کتابوں میں مذکور نہیں ہے، بلکہ صرف ابو یوسفؒ کا قول مذکور ہے، البتہ خلاصہ میں مصنفؒ کے اس قول کے مطابق مذکور ہے۔ مع۔ شاید کہ یہ امام ابو حنیفہؒ کے قول پر قیاس ہے، جیسا کہ مصنفؒ نے آئندہ اشارہ فرمایا ہے۔

**لانہ استحکم خروجہ عن الفرض ولو افسدہ المقتدی لا قضاء علیہ عند محمد......الخ**

کیونکہ فرض سے اس کا نکلنا یقینی اور مستحکم ہو گیا، ولوافسدہ الخ اگر مقتدی نے اسے فاسد کر دیا تو امام محمدؒ کے نزدیک امام کی قضاء پر قیاس کرتے ہوئے اس پر بھی قضاء نہیں ہوگی، ف کیونکہ امام پر قضاء نہیں ہے، اس لئے اگر مقتدی پر ہو تو ایسی مثال ہو گی جیسے فرض پڑھنے والے کی اقتداء نفل پڑھنے والے کے پیچھے ہو، وعند ابی یوسف الخ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک، ف اس پر قضاء ہے، یقضی الخ یعنی وہ دو رکعتیں قضاء کرلے، کیونکہ کسی مجبوری سے قضاء کا ساقط ہونا امام کے لئے مخصوص ہے، ف وہ مجبوری یہ ہے کہ امام نے تو فرض کے ادائیگی کے خیال سے نماز شروع کی تھی حالانکہ یہ اس کا بھول تھا، بخلاف مقتدی کے کہ اس نے تو اپنے خاص ارادہ کے ساتھ اقتداء کی ہے، اور اصل یہ ہے کہ صلوۃ مظنونہ مقتدی پر لازم نہیں ہے، اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک لازم ہے، اور نفل بغیر عوض اور جرمانے کے ثابت نہیں ہے بشرطیکہ اس کے کرنے کا پختہ ارادہ ہو اسی بناء پر نابالغ اور احمق پر ارادہ کے تصور سے بھی لازم نہیں ہوتا ہے، جیسا کہ فخر الاسلامؒ نے یہ بات نوادر سے نقل کی ہے، اور یہاں امام ابو یوسفؒ کے قول پر فتوی دیا ہے، مع۔

ف۔ پھر یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ اگر عصر میں قعدہ اخیرہ کے بعد پانچویں رکعت پڑھ لے یا فجر میں تیسری یا مغرب میں چوتھی تو بھی ایک ایک رکعت ملالے، کیونکہ فجر اور عصر کے بعد ایسی نفل سے ممانعت کی گئی ہے جو ارادہ کے ساتھ شروع کی گئی ہو، میں مترجم کہتا ہوں کہ لایتحری احدکم الخ کی حدیث اس پر دلالت کرتی ہے کیونکہ ان اوقات میں بالقصد پڑھنے سے منع فرمایا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ بغیر ارادہ نفل شروع ہو جانے سے اس کو پورا کر دینا ممنوع نہیں ہے، اور یہی اصح ہے۔ م۔

**قال ومن صلی رکعتین تطوعا فسھی فیھما وسجد للسھو ثم اراد ان یصلی اخریین لم یبن لان السجود یبطل لوقوعہ فی وسط الصلوۃ بخلاف المسافر اذاسجد للسھو ثم نوی الاقامۃ حیث یبنی لانہ لولم یبن یبطل جمیع الصلوۃ ومع ھذا لوادی صح لبقاء التحریمۃ ویبطل سجود السھو ھو الصحیح ومن سلم وعلیہ سجدتا السھو فدخل رجل فی صلوتہ بعد التسلیم فان سجد الامام کان داخلا والا فلاوھذا عند ابی حنیفہ وابی یوسفؒ.**

ترجمہ:۔ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں کہا اور جس شخص نے نفل نماز کی دو رکعتیں پڑھیں اور ان میں غلطی کر دی نتیجہ کے طور پر سجدۂ سہو بھی کر لیا اس کے بعد اگر وہ یہ چاہے کہ ان کے ساتھ ہی دو رکعتیں اور بھی پڑھ لے تو وہ ایسا نہیں کر سکتا، یعنی بناء نہیں کر سکتا ہے کیونکہ سجود سہو نماز کے بیچ میں ہونے کی وجہ سے اس زائد کو باطل کرتا ہے بخلاف مسافر کے جبکہ اس نے سجدہ سہو کرنے کے بعد ہی اقامت کی نیت کر لی تو وہ اس پر بناء کرتے ہوئے بقیہ نماز اقامت پڑھ سکتا ہے اگر بناء کرنے اور دو رکعت پڑھ لے تو اس کی نماز بھی صحیح ہو جائیگی کیونکہ اس کا تحریمہ تو ہنوز باقی ہے ساتھ ہی اس کا سجود سہو باطل ہو جائیگا، یہی صحیح ہے۔

توضیح:۔ مسافر نے سجدہ سہو کرنے کے بعد اقامت کی نیت کر لی ہو تب بھی اس پر بناء کر سکتا ہے

نمازی نے سلام پھیرا اور اس پر سجدہ سہو باقی ہے، اسی حالت میں دوسرے نے اس کی اقتداء کر لی دلیل قیاسی

**قال ومن صلی رکعتین تطوعا فسھی فیھما وسجد للسھو ثم اراد ان یصلی اخریین لم یبن......الخ**

امام محمدؒ نے جامع صغیر میں کہا کہ جس شخص نے دو رکعت نماز پڑھی اور اس میں سہو کر لیا اس بناء پر اس کا سجدہ ادا کر لیا پھر دو رکعتیں اور بھی پڑھ لے تو وہ اس وقت نہیں پڑھ سکتا ہے، ف یعنی اسے بناء کرنے کی اجازت نہیں ہے۔ فع۔ لان السجود الخ کیونکہ سجدہ سہو اسے باطل کرتا ہے، کیونکہ سجدہ سہو نماز کے درمیان آجائے گا جو کہ ثابت نہیں البتہ بخلاف المسافر الخ بخلاف مسافر کے جب کہ اس نے سہو کی وجہ سے سجدہ کیا پھر سلام پھیرنے سے پہلے اقامت کی نیت کر لی، ف اس نیت کی وجہ

سے اب اس پر چار رکعتیں ہو گئیں اس وجہ سے اسے مزید دو رکعتیں پڑھنی ہو نگی اگرچہ یہاں درمیان میں سجدہ سہو واقع ہو جائیگا۔

**لانه لولم يبن يبطل جميع الصلوة ومع هذا لوادى صح لبقاء التحريمة ويبطل......الخ**

کیونکہ اگر مسافر بناء نہیں کرے گا تو اس کی پوری نماز ہی باطل ہو جائیگی۔ف لیکن نفل پڑھنے والے کی پوری باطل نہ ہو گی، ومع هذا الخ اس کے باوجود کہ نفل پڑھنے والے کو بناء نہیں کرنی چاہئے اگر وہ بناء کرے اور نماز پڑھنا شروع کردے تو وہ بھی صحیح ہو جائے گی، کیونکہ ابھی تک اس کا تحریمہ باقی ہے۔ف جب کہ تحریمہ کا باقی رہنا ہی شرط ہے، یہ تو غیر ظاہر الروایۃ ہے۔ع۔ ویبطل سجود الخ اور سجدۂ سہو جو کیا تھا وہ باطل ہو گیا، یہی قول صحیح ہے۔ف۔ یہی قول مختار ہے۔المحیط۔ لہٰذا سجدہ سہو دوبارہ کرلے، اسی طرح مسافر بھی آخر میں دوبارہ کرلے۔التبیین۔ھ۔

**ومن سلم وعليه سجدتا السهو فدخل رجل فى صلوته بعد التسليم......الخ**

ایک ایسے شخص نے جس پر سجدہ سہو باقی تھا نماز سے فارغ ہونے کے لئے سلام پھیرا، فدخل رجل الخ اتنے میں ایک اور شخص اس مصلی کی نماز میں داخل ہوا، ف یعنی اس کی اقتداء کرلی تو یہ اقتداء اسی حالت میں صحیح مانی جائیگی جب کہ امام اس سلام کی وجہ سے نماز سے فارغ نہ ہوا ہو، اور اس کا فارغ ہونا سجدہ کرنے پر موقوف ہے۔

**فان سجد الامام كان داخلا والا فلا وهذا عند ابى حنيفه وابى يوسفؒ......الخ**

اس طرح سے کہ اگر اس امام نے سجدہ سہو ادا کرلیا تو یہ سمجھا جائے گا کہ ابھی تک اس کی نماز کا کچھ باقی ہے تو یہ مقتدی اس نماز میں داخل ہو گیا، والا فلا، اور اگر امام نے سجدہ سہو ادا نہیں کیا تو وہ نماز سے فارغ ہو گیا اور مقتدی نماز میں داخل نہیں ہوا، وهذا عند الخ اور یہ حکم اس تفصیل کے ساتھ امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ہے۔

**وقال محمدؒ هو داخل سجد الامام اولم يسجد لان عنده سلام من عليه السهو لا يخرجه عن الصلوة اصلا لانها وجبت جبرا للنقصان فلا بد ان يكون فى احرام الصلوة وعند هما يخرجه على سبيل التوقف لانه محلل فى نفسه وانما لا يعمل لحاجته الى اداء السجدة فلا يظهر دونها ولا حاجة على اعتبار عدم العود ويظهر الاختلاف فى هذا وفى انتقاض الطهارة بالقهقهة وتغير الفرض بنية الاقامة فى هذه الحالة.**

ترجمہ:-اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ وہ اب تک نماز کی حالت میں باقی ہے امام نے سجدہ کیا ہو یا نہ کیا ہو کیونکہ ان امام محمدؒ کے نزدیک اصل یہ ہے کہ جس شخص کے ذمہ سجدہ سہو باقی ہو اس کا سلام پھیر دینا اسے نماز سے مطلقا خارج نہیں کرتا ہے، کیونکہ سجدہ سہو نماز کی کمی کو پورا کرنے ہی کے لئے واجب ہوا ہے اس لئے یہ ضروری ہے پورا کرنے والا احرام کی حالت میں باقی ہو، لیکن امام اعظم اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک سلام اسے نماز سے خارج کر دیتا ہے مگر ذرا انتظار کے ساتھ، کیونکہ سلام تو خود ہی حلال کرنے والا (نماز سے خارج کر دینے والا) ہوتا ہے، اسی وجہ سے اس جگہ اپنا عمل (تحلیل کا) نہیں کرتا ہے کہ نمازی کو سجدہ سہو ادا کرنے کی ضرورت ہے، پس بغیر سجدہ کے یہ روک ظاہر نہ ہو گی، اور جب کہ وہ سجدہ سہو ادا نہیں کرتا ہے تو اسے سلام کے عمل کو روکنے کی کوئی ضرورت نہیں رہتی ہے، ائمہ کے اس اختلاف کا نتیجہ ایک تو اسی مثال سے ہو گا، اس کے علاوہ اسی حالت میں قہقہہ مار کر ہنسنے سے وضوء کا ٹوٹنا، اور اقامت کے نیت سے فرض کی رکعتوں کا بدل جانا ہے۔

## توضیح:-امام پر سجدہ سہو باقی رہنے کی صورت میں دوسرے کا اس کی اقتداء کرنا اس میں امام محمدؒ اور شیخینؒ کے درمیان اختلاف اور ان کی دلیلیں

**وقال محمدؒ هو داخل سجد الامام اولم يسجد لان عنده سلام من عليه السهو......الخ**

امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اقتداء کرنے والا بہر حال اپنے امام کی نماز میں داخل ہوا ہے، خواہ وہ امام سجدہ سہو کرے یا نہ کرے،

**لان عنده الخ** کیونکہ امام محمدؒ کے نزدیک ایسے شخص کا سلام پھیرنا جس پر سہو لازم ہے اسے نماز سے مطلقاً خارج نہیں کرتا ہے، یعنی اس کے لئے انتظار کرے یا انتظار نہ کرے، **لانها وجبت الخ** کیونکہ سجدہ سہو تو اس لئے واجب کیا گیا تاکہ نماز میں غلطی کی وجہ سے جو کمی واقع ہوگئی ہے وہ اس کے ذریعہ پوری ہو جائے، **فلابد الخ** لہٰذا یہ بات ضروری ہوگئی کہ یہ پوری کرنے والا نماز کے احرام میں ہو۔

ف۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ ترجمہ عینیؒ کے موافق ہے، لیکن میرے نزدیک **فلابد ان یکون الخ** کا بہتر ترجمہ یہ ہوگا، پس ضروری ہے کہ وہ نماز کی حالت میں ہو، اس طرح دلیل کا خلاصہ یہ ہوگا کہ جس نے سلام پھیر دیا اس پر اب بھی سجدہ سہو باقی اور واجب ہے، اب واجب ہونا اسی صورت میں مفید ہوگا جب کہ وہ نماز کے احرام میں بھی موجود ہو اور سلام پھیر دینے کی وجہ سے نماز سے خارج نہ ہوا ہو، تاکہ وہ اس سجدہ کو ادا کر سکے جو اس پر واجب ہے، کیونکہ یہ سجدہ تو خود نماز کی اندرونی کمی کو پورا کرنے والا ہے، اور ایسی بات نہیں ہے کہ نماز کے ساتھ علیحدہ سے سجدہ بھی واجب ہے، تاکہ نماز کے بعد اس واجب کو ادا مفید ہو، اس سے یہ بات ظاہر ہوگئی کہ اس شخص کو سلام نماز سے خارج نہیں کرے گا۔

**وعندهما يخرجه على سبيل التوقف لانه محلل فى نفسه وانما لا يعمل لحاجته.....الخ**

اور شیخینؒ کے نزدیک سلام اسے خارج کر دیگا مگر ذرا توقف کے ساتھ، ف یعنی سلام کے ذریعہ نماز سے خارج ہونا اسی وقت معلوم ہوگا کہ امام سجدہ نہ کرے چنانچہ اگر اس نے سجدہ نہیں کیا تو مقتدی نماز سے خارج ہوگیا۔

**لانه محلل فى نفسه وانما لا يعمل لحاجته الى اداء السجدة فلا يظهر دونها.....الخ**

کیونکہ سلام تو خود ہی نماز سے تحلیل (فارغ) کر دینے والا ہے، ف جیسا کہ حدیث میں ہے **تَحليلُهَا التَّسليمُ**، مگر کسی خاص مجبوری کی وجہ سے اس کا اثر ظاہر نہ کرنا ممکن ہے، **وانما لايعمل الخ** اور اس مسئلہ میں سلام اپنا کام یعنی نماز سے فارغ کر دینے کا نہیں کرتا ہے کہ نمازی کو سجدہ سہو ادا کرنے کی ضرورت ہے۔ **فلايظهر الخ** تو بغیر سجدہ کے یہ رکاوٹ ظاہر نہ ہوگی، ف اور سلام کا کام ظاہر ہو جائے گا **ولاحاجة الخ** اور عود نہ کرنے کی صورت میں کوئی حاجت نہیں ہے، ف یعنی اس صورت میں کہ وہ سلام کے بعد سجدہ سہو ادا نہ کرے تو کچھ حاجت ثابت نہ ہوگی، لہٰذ سلام کے اثر کو کوئی چیز روکنے والی نہ ہوگی۔ م۔ پس یہ اختلاف اصل ہے اور نتیجہ ہے اس کا جن صورتوں میں وہ ظاہر ہوگا، ان صورتوں کو اس طرح بیان کیا جا رہا ہے۔

**ويظهر الاختلاف فى هذا وفى انتقاض الطهارة بالقهقهة.....الخ**

اس اختلاف کا فائدہ ایک اسی مذکور مسئلہ میں ہے، ف یعنی ایسا شخص جس پر سجدۂ سہو باقی تھا اس کی کسی نے اقتداء کر لی اس کے سلام پھیر دینے کے بعد تو امام محمدؒ کے نزدیک اقتداء صحیح ہوگی، اور شیخینؒ کے نزدیک اگر سلام کے بعد امام نے سجدہ بھی کر لیا جب تو یہ اقتداء صحیح ہوگی ورنہ نہیں، **وفى انتقاض الخ** قہقہہ سے نماز کے لوٹ جانے میں، ف یعنی اگر اسی حالت میں امام قہقہہ مار کر ہنس پڑے تو امام محمدؒ وزفرؒ کے نزدیک اس کا وضوء ختم ہو جائیگا اور شیخینؒ کے نزدیک وضوء ختم نہ ہوگا، اور مقتدی کا بھی یہی حکم ہوگا، ع۔ ف۔

**وتغير الفرض بنية الاقامة فى هذه الحالة.....الخ**

اور مسافر کا اسی حالت میں اقامت کی نیت سے فرض کا متغیر ہو جانا ہے، ف یعنی امام مسافر نے قصر کی دو رکعت سے نماز کے اندر اقامت کی نیت کر لی جب کہ اس پر سجدہ سہو ادا کرنا لازم باقی تھا، اس کے بعد سلام پھیر دیا تو امام محمدؒ وزفرؒ کے نزدیک چونکہ اسی نماز قصر میں اقامت کی نیت کر لی ہے، اس لئے اب اس پر چار رکعت نماز لازم ہوگئی ہے، اور شیخینؒ کے نزدیک اس کی نماز میں کوئی فرق نہیں آئیگا، یعنی دو ہی رکعت لازم رہ جائیگی، اور چار لازم نہ ہوگی، خواہ امام سجدۂ سہو کرے یا نہ کرے۔

**ومن سلم يريد به قطع الصلوة وعليه سهو فعليه ان يسجد لسهوه لان هذا السلام غير قاطع ونيته تغيير**

للمشروع فلغت.

ترجمہ:-اور کسی ایسے شخص نے جس پر سجدہ سہو باقی تھا نماز سے فارغ ہونے کی نیت سے سلام پھیر دیا پھر بھی اس پر لازم ہو گا کہ سجدہ سہو ادا کرے، کیونکہ یہ سلام باقی نماز ختم نہیں کرتا ہے، چونکہ اس کی نیت شروع اور ثابت شدہ معاملہ کو بدل ڈالنا ہے اس لئے یہ نیت لغو اور بے اثر ہو جائیگی۔

## توضیح:-ایسے شخص نے کہ جس پر سجدہ سہو باقی ہے اگر نماز سے فراغت کے لئے سلام پھیر دیا ہو، نماز عشاء میں سہو اور آیت سجدہ پڑھ کر سجدہ نہیں کیا ایک رکعت کا سجدۂ نمازی چھوڑ کر سلام پھیر دیا، شک اور اس کی قسمیں

**ومن سلم یرید به قطع الصلوة وعلیه سهو فعلیه ان یسجد لسهوه......الخ**

مطلب واضح ہے، وعلیه سهو الخ حالانکہ اس پر سجد سہو باقی ہے، ف تو وہ بالاتفاق اس نیت کی وجہ سے نماز سے فارغ نہ ہو گا، فعلیه ان یسجد الخ تو اس پر واجب ہے کہ اپنے سہو کا سجدہ کرلے، ف قبل اس کے کہ اُٹھ کر پھر جائے یا کسی سے بات کرے یا مسجد سے نکل جائے، جیسا کہ اصل میں ہے۔ع۔ یعنی کسی مفسد نماز پائی جانے سے پہلے، صرف اُٹھنا مفسد نہیں ہے جب تک کہ بیٹھ قبلہ کی جانب نہ ہو جائے۔ع۔م۔ل

**لان هذا السلام غیر قاطع ونیته تغییر للمشروع فلغت......الخ**

کیونکہ یہ سلام نماز ختم نہیں کرتا ہے، ف بالاتفاق کیونکہ شیخین کے نزدیک سلام سے اگرچہ نمازی نماز سے نکل جاتا ہے ، مگر سجدہ کی ضرورت ابھی تک ہے اس لئے تحریمہ باقی ہے اس وقت کے لئے کہ اس کے کسی دوسرے عمل سے یہ معلوم ہو جائے کہ تحریمہ ختم کر دیا ہے، اگر یہ کہا جائے کہ اس کی نیت کو کافی ہونا چاہئے، تو جواب یہ ہو گا، ونیته الخ چونکہ اس کی نیت یہ ہے کہ شروع کام کو بدل دے اس لئے اس کی نیت ہی لغو ہو جائیگی۔

## چند ضروری مسائل

ایک شخص نے عشاء کی نماز میں سہو کیا اور آیت سجدہ پڑھی مگر سجدہ نہیں کیا کسی اور رکعت میں صرف ایک سجدہ کیا اور دوسرا چھوڑ دیا پھر سلام پھیر دیا، تو اس جگہ چار صورتیں ہو سکتی ہیں۔

(۱) یہ سب کام بھول کر ہوئے ہوں۔(۲) سب کام قصداً کئے ہوں۔(۳) سجدہ تلاوت تو نسیاناً ہوا ہو لیکن نماز کا سجدہ عمداً چھوڑا ہو۔(۴) نماز کا سجدہ بھول سے چھوٹ گیا ہو لیکن تلاوت کا سجدہ قصداً چھوڑا ہو۔ پس پہلی صورت میں بالاتفاق نماز فاسد نہ ہو گی کیونکہ وہ سلام پھیرنے کے باوجود تحریمہ سے فارغ نہیں ہوا ہے، لیکن میں مترجم کہتا ہوں کہ اس پہلی صورت میں ایک شرط یہ ہو گی کہ نمازی سجدہ کو گفتگو وغیرہ (مفسد نماز) سے پہلے قضاء کر چکا ہو۔م۔ اور دوسری اور تیسری صورت میں بالاتفاق نماز فاسد ہو گی، اور چوتھی صورت میں ظاہر الروایۃ کے مطابق نماز فاسد ہو گی، المحیط، اگر سجدہ سہو میں سہو کیا ہو تو اس سے بالاتفاق سجدۂ سہو واجب نہیں ہوتا ہے۔التہذیب۔

اگر سجدہ سہو کے کرنے اور نہ کرنے میں اشتباہ ہو رہا ہو تو اپنی تحری پر عمل کرے یعنی اگر اس بات پر دل جم جائے کہ میں نے کر لیا ہے تو اب دوبارہ نہ کرے، ورنہ کرلے، اور اگر نماز میں کئی بار سہو کئے ہوں تو صرف ایک بار سجدۂ سہو کرلے، الخلاصہ، اگر رات کی سنت اور نفل نمازوں میں امامت کی اور قصداً قراءت آہستگی سے کی تو برا کیا اور اگر سہو آگیا تو اس پر سجدہ سہو لازم ہے، قاضی خان، اگر وتر یا تراویح میں جہر نہیں کیا تو سجدہ سہو لازم ہے، التاتارخانیہ بحوالہ التتمہ۔ یہ حکم اس صورت میں ہو گا جب

کہ جماعت سے نماز پڑھی ہو۔م۔

اگر امام کو سہو ہو گیا پھر وضوء ٹوٹ گیا اور اس نے کسی اور کو اپنا خلیفہ مقرر کر دیا تو اس کا خلیفہ اس سہو کے لئے سلام کے بعد سجدہ کرے، اور اگر خلیفہ نے نماز کے آخری حصہ میں سہو کیا ہو تو یہی دو سجدے دونوں کے واسطے کافی ہیں۔ اور اگر امام نے خلیفہ مقرر کر دینے کے بعد سہو کیا تو اس سے کچھ واجب نہ ہو گا، الذخیرہ، اگر ظہر کا سلام پھیرنے کے بعد کیا کہ اس پر نمازی ایک سجدہ باقی ہے، پھر اس نے کھڑے ہو کر از سر نو چار رکعتیں پڑھیں تو وہ فاسد ہو گی، کیونکہ وہ ابھی تک اس سلام کی وجہ سے پہلی نماز سے خارج نہیں ہوا ہے، اس لئے نئی نیت صحیح نہ ہو گی، کیونکہ اس نے فرض کے ساتھ نفل کو ملایا ہے، جیسے مغرب کی دو رکعتیں پڑھ کر اس خیال سے سلام پھیر دیا کہ نماز پوری ہو گئی ہے، پھر یاد آنے پر اس نے از سر نو پوری تین رکعتیں پڑھ لیں، اب اگر ایک رکعت پڑھ کر ہی مقدار تشہد بیٹھ کر کھڑا ہو گیا پھر دو رکعتیں پڑھ لیں تو پہلی نماز ہی مغرب کی نماز کی حیثیت سے صحیح ہو گئی اور باقی دو رکعتیں نفل ہو جائیگی، اور اگر نہیں بیٹھا تو پہلی اور دوسری سب فاسد ہو گئیں، کیونکہ پہلی نماز کے بعد اس نے سلام نہیں پھیرا تھا اس لئے دوسری نئی نماز شروع ہی نہیں ہوئی، الفتح، پھر ان دونوں نمازوں کے فاسد ہونے کے بعد اگر نئے سرے سے مغرب شروع کرے تو صحیح ہو جائیگی۔م۔

## شک کا بیان

معلوم ہونا چاہئے کہ شک کی دو قسمیں ہوتی ہیں اول یہ کہ نماز کے اندر ہو۔ اور اس کی بھی کئی صورتیں ہوتی ہیں۔ (۱) ادا کی ہوئی مقدار میں یا تحریمہ میں یا طہارت کا کوئی فرض چھوٹ جانے میں اور اس جیسی، یا کسی دوسری نماز کے متعلق موجودہ نماز میں کچھ خیال آ گیا جس کی وجہ سے ایک رکن کی مقدار سوچتا رہا، دوم یہ کہ نماز سے باہر شک ایسا ہوا ہو جن کا تعلق نماز سے ہے، اب اس جگہ پہلی قسم میں سے مقدار کا شک ذکر کیا ہے عبارت آ رہی ہے۔

**ومن شك فى صلوته فلم يدرا ثلثا صلى ام اربعاو ذلك اول ماعرض له استأنف لقوله عليه السلام اذاشك احد كم فى صلاته انه كم صلى فليستقبل الصلوة وان كان يعرض له كثيرا بنى على اكبررايه لقوله عليه السلام من شك فى صلوته فليتحر الصواب.**

ترجمہ:- جس شخص کو نماز میں اس بات کا شک ہو گیا کہ تین رکعتیں پڑھی ہیں یا چار رکعتیں اور ایسا اتفاق پہلی مرتبہ ہوا ہو تو وہ پھر سے نئی نماز شروع کر دے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے کہ تم میں سے کسی کو شک ہو جائے کہ اس نے کتنی رکعتیں پڑھی ہیں تو وہ نماز کو پھر سے پڑھے، اور اگر ایسا اکثر ہوتا رہتا ہو تو اس کا گمان جدھر زیادہ ہو اسی کے مطابق نماز پوری کرے کیونکہ اس کے بارے میں بھی رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے کہ جس کو نماز میں شک ہو جائے تو وہ ٹھیک بات جاننے کے لئے دل سے تحری کرے۔

### توضیح:- شک کا بیان۔ نماز میں شک کیا کہ تین پڑھیں یا چار۔ حدیث سے دلیل

**ومن شك فى صلوته فلم يدر أثلاثا صلى ام اربعا وذلك اول ماعرض له استأنف......الخ**

جس شخص نے اپنی نماز میں اس طرح کا شک کیا کہ تین رکعتیں پڑھی ہیں یا چار رکعتیں پڑھیں، ف تو اس میں دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ ایسا شک اسے پہلی بار ہوا ہو، ف اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ زندگی بھر میں کبھی بھی شک نہیں کیا یا اس نماز میں یہ پہلا شک ہے بلکہ اس کا معنی یہ ہیں کہ یہ اس کی اکثری عادت نہیں ہے، یہی معنی زیادہ بہتر ہے، المحیط، استانف الخ تو اس صورت میں یہ حکم ہو گا کہ وہ شخص پھر سے نماز پڑھے۔

**لقوله عليه السلام اذاشك احدكم فى صلاته انه كم صلى فليستقبل الصلوة......الخ**

رسول اللہ ﷺ کے اس قول کے وجہ سے کہ جب تم میں کوئی اپنی نماز میں شک کرے کہ اس نے کتنی پڑھیں ہیں تو نماز کو از سر نو پڑھے۔ف یہ مرفوع حدیث مجھے نہیں ملی ہے، لیکن ابن سیرینؒ نے ابن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ جب میں شک کرتا ہوں کہ میں نے کتنی پڑھیں ہے تو اعادہ کر لیتا ہوں، حضرت سعید بن جبیرؒ نے ایسے شخص کے حق میں جس نے یہ نہیں جانا کہ تین پڑھیں ہیں یا چار پڑھیں حضرت ابن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ ابن عمرؓ نے فرمایا ہے کہ اگر ٹھیک سے یاد نہ ہو تو نماز کو دوبارہ پڑھ لے، جریر نے منصورؒ سے روایت کی ہے کہ سعید بن جبیرؒ نے مجھے فتویٰ دیا ہے کہ میں تو فرض کو دوبارہ پڑھ لیتا ہوں، اسمٰعیل بن ابی خالد نے شعبیؒ سے روایت کی ہے کہ دوبارہ پڑھ لے، لیث نے طاؤسؒ سے روایت کی ہے کہ جب تم یہ نہ جانو کہ کتنی بار پڑھی ہے تو ایک بار دوہرا لو، اگر اس کے بعد بھی التباس ہو تو پھر دوبارہ نہ پڑھو۔

ان تمام آثار کو ابن ابی شیبہؒ نے مصنف میں روایت کیا ہے اور یہی شریح اور ابن الحنفیہؒ سے روایت کی ہے، عف، پھر اگر حدیث ثابت نہ ہو تو مذکورہ آثار ہی اس مسئلہ میں کافی ہیں، لیکن یہ بات مخفی نہیں رہنی چاہئے کہ ان سے اعادہ کا حکم بطور وجوب کے ثابت نہ ہوگا، بلکہ تحری کرنا یا سب سے کم مقدار پر بھروسہ کرنا ہوگا، جیسا کہ آئندہ بیان کیا جائے گا، اور شاید اصل مذہب یہی ہے، اسی بناء پر عینیؒ نے لکھا ہے کہ امام قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ ہمارے اصحاب یعنی امام ابو حنیفہؒ اور ان کے شاگردوں کا قول ہے کہ شک کرنے والا تحری کرے، اور اس میں کوئی تفصیل نہیں فرماتے ہیں، اور یہی اصول کے روایت ہے۔ انتہی۔ اس سے معلوم ہوا کہ تحری کرنا واجب ہے، لیکن اعادہ کرنے کا حکم تو ان مذکورہ آثار کی وجہ سے اولیٰ ہے، جب کہ عادت نہ ہو یا اکثر نہ ہو۔ م۔ وان کان الخ اور اگر یہ شک بہت ہوتا رہتا ہو تو اپنی غالب رائے پر اعتماد کرے اور اسی پر عمل کرے، ف یعنی دل سے ٹھیک بات کے لئے معلوم کرے، اسی کو تحری کرنا کہتے ہیں۔

لقوله عليه السلام الخ یعنی جو کوئی نماز میں شک کرے تو وہ ٹھیک بات کے لئے دل سے تحری کرے، ف اور اس پر بناء کرے یعنی بقیہ نماز پڑھ لے، اسی کی روایت بخاری اور مسلم نے ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے کہ اذا شك احد كم فى صلوته فليتحر الصواب فليتم عليه ليسلم ثم ليسجد سجدتين، یعنی جب کوئی تم میں شک کرے تو ٹھیک بات کے لئے تحری کرے اور اسی کے مطابق اپنی نماز مکمل کرے، پھر سلام پھیرے اور دو سجدے کرے، یہ الفاظ بخاری کے باب التوجہ الی القبلہ کے ہیں اس حدیث سے تحری کا حکم صاف اور واضح ہے، لیکن یہ حکم اسی وقت تک کے لئے ہے جب کہ تحری کے وقت کوئی بات واضح ہو، اور کسی مقدار پر اس کا دل جم جائے۔

**وان لم يكن له رأى بنى على اليقين لقوله عليه السلام من شك فى صلوته فلم يدر أ ثلثا صلى ام اربعا بنى على الاقل والا ستقبال بالسلام اولى لانه عرف محللا دون الكلام ومجرد النية تلغو وعند البناء على الاقل يقعد فى كل موضع يتوهم آخر صلاته كيلا يصير تاركا فرض القعدة والله اعلم.**

ترجمہ:- اور اگر کوئی رائے قائم نہ ہو سکے تو وہ یقینی مقدار پر بنیاد رکھے، رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ جسے اپنی نماز میں شک ہو جائے اور وہ یہ طے نہ کر سکے کہ تین رکعتیں پڑھی ہیں یا چار تو وہ کم مقدار پر بناء کرے، اور سلام پھیر کر از سر نو پڑھنا اولیٰ ہے، کیونکہ سلام ہی کو نماز کے لئے محلل جانا گیا ہے، اور بات کرنے کو نہیں اور صرف نیت لغو سمجھی جائیگی، اور کم مقدار پر بناء کرنے کی صورت میں ہر ایسی رکعت پر وہ بیٹھتا جائے جس میں اس کے آخری قعدہ ہونے کا احتمال ہو سکے، تاکہ وہ شخص فرض قعدہ کو چھوڑنے والا نہ ہو جائے۔ واللہ اعلم۔

توضیح:- آخری قعدہ اور تشہد سے فارغ ہو کر شک۔ سلام کے بعد نماز سے باہر ظہر اور عصر ہونے میں شک۔ نماز فجر میں شک۔ سجدہ کی حالت میں اول اور دوم رکعت ہونے میں شک، چار رکعت والی

نماز میں شک۔ شک کی حالت میں غور و فکر۔ نماز میں حدث یا سر کا مسح نہ کرنے میں شک۔ رکن ادا کیا اور تکبیر تحریمہ میں شک۔ حدث ہوا کہ نہیں، کپڑے کو نجاست لگی یا نہیں، سر کا مسح کیا تھا یا نہیں۔ مقیم و مسافر ہونے میں شک۔ امام کو دوسری رکعت کے دوسرے سجدہ میں شک ہوا کہ ایک ادا ہوئی یا دو یا تیسری اور چوتھی ہونے میں شک۔ اور مقتدیوں کو دیکھا۔ ظہر کے سلام کے بعد کسی عادل شخص نے خبر دی کہ تین رکعتیں پڑھی ہیں، امام کو شک ہو اور دو عادل کی خبر۔ امام اور قوم میں اختلاف ہوا۔

**وان لم يكن له راى بنى على اليقين لقوله عليه السلام من شك في صلوته فلم يدر أ ثلثا صلى......الخ**

اور اگر اس کی کچھ ذاتی رائے نہ ہو سکے یعنی اس کی تحری کسی بات پر نہیں تھی تو وہ یقین پر بناء کرے۔ف مثلاً دو اور تین رکعت میں شک ہو تو دو ہونے میں تو کوئی شک نہیں ہے یعنی یقیناً اس سے کم نہیں ہے، لہذا اسی پر بناء کرے، لقوله عليه السلام الخ اس حدیث کی وجہ سے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جس شخص نے اپنی نماز میں شک کیا اور یہ نہ جانا کہ تین پڑھیں یا چار تو کمتر پر بناء کرے۔ف اس حدیث کی روایت مسلم، ابوداؤد اور نسائیؒ نے حضرت ابو سعید الخدریؓ سے کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ فرماتے تھے کہ جب تم میں کوئی نماز میں سہو کرے اور یہ نہ جانے کہ ایک رکعت پڑھی ہے یا دو رکعت تو ایک پر بناء کرے، اور اگر نہ جانے کہ تین رکعتیں پڑھیں یا چار تو تین پر بناء کرے اور سلام سے پہلے دو سجدے کرلے، ترمذیؒ نے فرمایا ہے کہ یہ حدیث صحیح ہے، اس کی روایت ابن ماجہ اور حاکم نے کی ہے۔

اور بندہ مترجم کہتا ہے کہ اس فرمان میں کہ سلام سے پہلے دو سجدے کرلے ان کے دو احتمال ہیں، اول یہ ہے کہ نماز سے خارج ہونے کے لئے جو سلام کہا جاتا تھا اس سے پہلے سہو کے دو سجدے ادا کرے، لیکن اس میں سجدہ سہو کا طریقہ مذکور نہیں ہے، اور اس دوسری حدیث میں ہے کہ سلام پھیر کر دو سجدے کر کے تشہد پڑھے، جیسا کہ گذرا۔ اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ سہو کا سجدہ اس طرح ادا کرے کہ سلام پھیرنے سے پہلے کرلے، اس طرح یہ حدیث امام مالکؒ کے قول کی تائید کرے گی، کہ جب نماز میں بھول کر کوئی زیادتی ہو جائے تو سلام کے بعد سجدہ سہو کرلے، اور اگر نماز میں کمی کا احتمال ہو تو سلام سے پہلے سجدہ سہو کرلے، اور اس سے کچھ پہلے یہ بات گذر گئی ہے کہ شک و سہو ہونے کی صورت میں سجدہ کے طریقہ میں بالاجماع کچھ بھی فرق نہیں ہے، اس بحث کا خلاصہ گذر چکا ہے، اور واضح ہو کہ ہمارے علماء نے حضرت ابو سعید خدری اور عبدالرحمٰن بن عوفؓ کی حدیثوں کو اس حال پر محمول کیا ہے جب کہ تحری کرنے سے کسی طرف دلی رجحان قائم نہ ہو سکے کیونکہ حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث میں تحری کرنے کا حکم صریحاً موجود ہے، پھر اگر تحری سے کسی طرف رجحان ہو جائے تو اس پر عمل واجب ہے، لیکن اگر اس شخص کو ایسا واقعہ بہت ہی کم پیش آتا ہو تو حضرت ابن عمرؓ وغیرہ کے اثر کے پیش نظر اولی اور عمدہ بات یہ ہوگی کہ نئے سرے سے نماز پڑھے، مگر یہ بات اسی وقت ممکن ہے جب کہ مشکوک نماز سے آدمی نکل گیا ہو، جیسا کہ التبیین میں ہے۔م۔

**والاستقبال بالسلام اولى لانه عرف محللا دون الكلام ومجرد النية تلغو......الخ**

اور نئے سرے سے سلام پھیر کر پڑھنا اولی ہے، ف یعنی مشکوک نماز سے سلام پھیر کر از سر نو تکبیر کہہ کر نماز شروع کرنا اور اگر اس درمیان میں کوئی کلام کرلیا یا مفسد نماز کوئی کام کرلیا تو بھی نماز سے باہر ہو گیا لہذا بالکل ابتداء سے پڑھے مگر سلام سے فارغ ہونا ہی اولی ہے، (بہ نسبت کلام کرنے یا کسی اور کام کرنے کے) لانه عرف الخ کیونکہ شریعت میں نماز سے خارج ہونے کا طریقہ سلام ہی سکھایا اور بتایا گیا ہے، اور کلام کر کے فارغ ہونا نہیں بتایا گیا ہے، ف بلکہ کلام کرنے کے متعلق تو یہ معلوم ہوا ہے کہ اس

سے نماز فاسد ہو جاتی ہے، اور قصداً ایسا کرنا اپنے تحریمہ کی حرمت کو ختم کرنا ہے بخلاف سلام کرنے کے، کیونکہ حدیث میں ہے تحلیلھا التسلیم۔ اس سے یہ بات تصریحاً معلوم ہوئی کہ نماز کے احرام سے خارج کرنے والا سلام ہے، اسی لئے یہ کہا گیا ہے کہ فوری طور سے بیٹھ جائے پھر سلام پھیردے، جیسا کہ التبیین میں ہے، پھر اس سوال کا جواب دیا کہ کسی نے اس موقع پر کلام بھی نہیں کیا بلکہ نئی نماز کی نیت کر لی تو کیا حکم ہوگا، جواب دیا کہ

**ومجرد النية تلغو وعند البناء على الاقل يقعد فى كل موضع يتوهم آخر صلاته......الخ**

اور صرف نیت لغو ہو جائے گی، ف یعنی پہلے تحریمہ سے خارج نہ ہوگا چنانچہ اگر صرف نئی نیت سے چار رکعتیں مزید پڑھ لے تو یہ سب بھی فاسد ہو جائینگی، لہٰذا از سر نو تمام رکعتیں پڑھنی ہوں گی، اور یہ احکام اس صورت میں ہوں گے جب کہ شاذ ونادر ایسا ہوتا ہو، مگر جب اکثر شک وشبہ ہونے لگا، اور اس نے تحری کی، نتیجہ میں جو بات دل میں جمی اسی کے مطابق نماز پوری کر لی تو وہ اب سجدہ سہو کریگا یا نہیں؟ تو جواب یہ ہوگا کہ ہاں کرنا ہوگا جیسا کہ حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث میں ہے جو کہ بخاری میں مذکور ہے، اور ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ اگرچہ یقینی طور سے ٹھیک بات بھی معلوم ہو جائے تو بھی صرف شک ہونے کی صورت کے بارے میں بعض حدیثوں میں سجدہ سہو کا ہونا لازم قرار دیا ہے، جس کی وجہ اس صورت پر محمول ہو سکتی ہے کہ ٹھیک تعداد معلوم ہونے میں اتنی دیر ہوئی جس میں ایک رکن ادا ہو سکتا ہو تو اتنی تاخیر ہونے سے سجدہ سہو لازم ہوگا۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ ابن مسعودؓ کے روایت میں صراحۃً یہ مذکور ہے کہ تحری کے بعد سجدہ سہو واجب ہے اور شیخ ابن الہمامؒ کا یہ خیال کہ "یقیناً ٹھیک ثابت اور متحقق ہو گئی" کہنا صحیح نہیں ہے کیونکہ جس کے بعد یقینی طور سے صحیح اور حقیقت معلوم ہو جائے وہ شک نہیں بلکہ وہم ہوتا ہے ورنہ کسی بات پر شک ہونے کے باوجود یقین کر لینا ممکن نہیں ہے، صرف تحری کرنے سے دل پر کوئی بات جم سکتی ہے مگر وہ تیقن ہو سکتا ہے اور یقین نہیں ہو سکتا ہے، ان دونوں باتوں میں فرق ہوتا ہے، اچھی طرح سمجھ لیں، پھر جس صورت میں تحری پر بناء کیا ہے مثلاً تین یا چار ہونے میں شک ہوا اور تحری کے بعد اس کا تین ہونا دل پر جما، اس صورت میں اور ایک رکعت پڑھ کر قعدہ اخیرہ کرے گویا وہ بغیر شک کے پڑھتا ہے، اور اگر تحری سے کسی بات پر دل نہ جما تو ان میں سے کم کو بنیاد بنا کر اپنی نماز مکمل کرے، اور اس پر کوئی گناہ نہیں ہے، لیکن نماز کو ایسی حالت میں تمام کرے گا کہ نہ تو بالکل صحیح بات معلوم ہوئی اور نہ ہی اس کے قریب ترین تک معلوم ہو سکی، اسی لئے مصنفؒ نے کہا کہ وعند البناء الخ کم مقدار رکعت کو بناء کرنے کی صورت میں جب کبھی آخری رکعت یا قعدہ اخیرہ ہونے کا احتمال ہوتا رہے وہ بیٹھتا رہے۔

**كيلا يصير تاركا فرض القعدة والله اعلم......الخ**

تاکہ وہ فرض قعدہ کو نہ چھوڑدے، ف: ایک یا دو ہونے میں شک ہوا، اور تحری کرنے کے باوجود کوئی فیصلہ نہ ہو سکا تو ایسی صورت میں کم مقدار فی الحال ایک ہے ایک رکعت اور پڑھ کر اسے بیٹھ جائے اور قعدہ اولی سمجھے، اور یہ بالاتفاق ہوگا، ویسے مشائخ میں یہ اختلاف ہے کہ شک کے وقت جب کہ دو رکعتوں کا بھی شک تھا تو اسی وقت درمیانی قعدہ ہو جانا چاہئے، اس لئے بعضوں کے نزدیک شک پیدا ہو جانے کی وجہ سے اس وقت بھی بیٹھ جائے، اور اس کو قبول کیا گیا، جیسا کہ بحر میں ہے، اور بعض کے نزدیک نہیں، یہ اس لئے کہ جب شریعت نے اسے ایک رکعت مان لی ہے تو دو ہونے کا جو شک تھا وہ کمزور ہو کر اب وہم کے حکم میں ہو گیا، لیکن آخری قعدہ چونکہ فرض ہے، اس لئے اس کی رعایت باقی رکھی گئی، اس کے بعد شریعت کے حکم کے مطابق پھر دو رکعت پڑھنے کے بعد آخری قعدہ پایا گیا جب کہ اس کے وہم کے مطابق اب ایک ہی رکعت کے مطابق چوتھی رکعت ہو جائے گی، اس لئے اس رکعت پر بھی بیٹھ جائے تاکہ اگر حقیقت میں یہی قعدہ آخیرہ ہو تو یہ فرض قعدہ متروک نہ ہو جائے، بظاہر احتیاط کے تقاضا کے مطابق یہ واجب ہے، لیکن صحیح بات واللہ اعلم یہ ہوگی کہ یہاں استحسان ہوگا، کیونکہ جب شریعت نے کم سے کم پر بناء کرنے کا حکم دیدیا ہے تو فرض قعدہ اسی کو مانا جائے گا جو اس حساب کے مطابق ہوگا، اگرچہ شریعت نے عفو ودرگذر کرتے ہوئے ایسا

کیا ہو کیونکہ قعدہ کا فرض ہونا خلاف عادت کام نہیں ہے، مزید تفصیل کی یہاں گنجائش نہیں ہے اگرچہ تفصیل طلب مسئلہ ہے، فاللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔

اور جس صورت میں تحری یا کم مقدار پر عمل کرنا ہے اس میں سہو کے دو سجدے کر لینے چاہئے۔ف۔اگر آخری قعدہ اور تشہد سے فارغ ہو کر یا سلام کے بعد شک ہوا تو نماز کے جائز ہونے کا حکم دیا جائیگا، اور اس شک کا اعتبار نہ ہوگا، الخلاصہ، اگر نماز سے باہر کسی نے شک کیا کہ میں نے آج ظہر کی نماز پڑھی ہے یا نہیں پس اگر ظہر کا وقت ابھی باقی ہو تو اس پر اس نماز کا لوٹانا واجب ہے، اور اگر وقت نکل چکا ہو اس کے بعد شک ہوا تو اس کا کچھ اعتبار نہ ہوگا، المحیط۔ اگر فجر کی نماز میں شک ہوا کہ میں پہلی رکعت میں ہوں یا تیسری میں ہوں تو کوئی رکعت بھی پوری نہ کرے بلکہ فوراً تشہد کی مقدار بیٹھ جائے پھر کھڑے ہو کر دو رکعتیں پڑھے اور ہر رکعت میں فاتحہ اور سورہ بھی پڑھے، اور آخر میں سجدہ سہو کر لے، اگر کسی کو پہلی یا دوسری رکعت کے ہونے کا سجدے کی حالت میں شبہ ہوا تو وہ دونوں سجدے پورے کر لے کیونکہ وہ رکعت پہلی ہو یا دوسری بہر صورت دو سجدے کرنے ہی ہیں، پھر دوسرے سجدے سے سر اٹھا کر مقدار تشہد بیٹھ کر پھر کھڑا ہو کر ایک رکعت اور پڑھے، اور اگر فجر کی نماز میں سجدہ کی حالت میں شک ہوا کہ اس نے دو رکعتیں پڑھی ہیں یا تین، پس اگر یہ پہلا سجدہ ہو تو اس کی اصلاح ممکن ہے، کیونکہ اگر حقیقت میں اس نے دو رکعتیں پڑھ لی ہیں تو اس پر ان دونوں سجدوں کو پورا کرنا لازم ہوگا، اور اگر وہ تیسری رکعت ہوئی تو امام محمدؒ کی نزدیک فاسد نہ ہوگی کیونکہ پہلا سجدہ جس میں یاد آیا ہے وہ کالعدم ہو گیا ہے، جیسا کہ پہلا سجدہ میں حدث ہو جانے سے ہوتا ہے، اور اگر یہ شک دوسرے میں ہوا تو نماز فاسد ہو گئی۔

اگر فجر میں شک ہوا کہ یہ دوسری یا تیسری ہے اور تحری کرنے کے بعد بھی کسی بات کا یقین نہیں ہوا تو اگر وہ کھڑا ہو تو فوراً بیٹھ جائے، اور قعدہ کے بعد ایک رکعت پڑھ کر قعدہ کرے، اور اگر بیٹھا ہو تو بھی تحری کرے، اگر اس دوسری رکعت کا ہونا سمجھ میں آئے تو بقیہ حصہ پوری کرے، اور اگر تحری سے تیسری رکعت کا ہونا سمجھ میں آئے تو پھر قعدہ میں تحری کرے اور اگر تحری کرنے سے یہ سمجھ میں آئے کہ وہ دوسری رکعت میں نہیں بیٹھا ہے تو نماز فاسد ہو گئی، اور اگر کوئی بات سمجھ میں نہ آسکی تو بھی نماز فاسد ہو گئی، اور یہی حال چار رکعت والی نمازوں میں ہے چنانچہ اگر اسے شک ہوا کہ یہ چوتھی یا پانچویں ہے تو جس طرح ابھی فجر میں ذکر کیا گیا ہے کہ وہ قعدہ میں چلا جائے پھر ایک رکعت پر تشہد پھر ایک رکعت پر قعدہ۔ اور اگر وتر کی دوسری یا تیسری رکعت میں شک ہوا تو اس رکعت کو مکمل کر لے اور اس میں قنوت پڑھ کر قعدہ کے بعد ایک رکعت پڑھے، اور اس میں بھی قنوت پڑھے، یہی قول مختار میں ہے۔ الخلاصہ۔ اور شک کی تمام صورتوں میں خواہ تحری پر عمل کیا ہو یا کمتر پر بناء کی ہو سجدۂ سہو کرے۔ الفتح۔ البحر۔

اگر نماز میں یہ شک کیا کہ تین رکعتیں پڑھیں یا چار پڑھیں اور کچھ دیر اسی فکر میں رہا، پھر یقین آیا کہ تین رکعتیں پڑھی ہیں، پس اگر فکر کرتے وقت قراءت یا تسبیح پڑھتا رہا اور ادائے رکن کی مقدار بھی خاموش نہیں رہا تو اس پر سجدۂ سہو لازم نہیں ہوگا۔ اور اگر ایسا نہ ہوا بلکہ ایک رکعت یا سجدہ سے ہی مشغول رہا یا رکوع یا سجود میں تھا اور اس قدر دیر لگائی کہ تفکر میں حالت متغیر ہونے لگی تو اس پر استحساناً سجدۂ سہو لازم ہے، المحیط، الذخیرہ، ھ۔ت۔د۔

اگر نماز کی حالت میں نمازی کو یہ گمان غالب ہوا کہ اسے حدث ہو گیا ہے یا اس نے وضوء میں سر کا مسح نہیں کیا تھا اور اسی بات پر اسے اتنا یقین بھی رہا کہ اس کو شک نہیں ہے، پھر اسے پورا یقین حاصل ہوا کہ اس نے حدث نہیں کیا، یا اس نے سر کا مسح کر لیا تھا تو شیخ ابو بکرؒ نے فرمایا ہے کہ جس حالت میں اسے حدث یا مسح نہ کرنے کا یقین تھا اس حالت میں اگر اس نے کوئی رکن ادا کیا تو وہ نئے سرے سے نماز پڑھے ورنہ اپنی نماز پوری کر لے، القاضی خان، اگر کسی کو یہ تو معلوم ہے کہ اس نے رکن ادا کر لیا ہے مگر اس بات میں شک ہے کہ اس نے تکبیر تحریمہ کہی یا نہیں یا اسے حدث ہوا یا نہیں یا اس کے کپڑوں کو نجاست لگی ہے یا نہیں، پس اگر

ایسا پہلی مرتبہ ہوا ہو تو پھر سے نماز پڑھ لے ورنہ اپنا کام کرتا جائے اور نماز پوری کرلے، اور اس پر وضوء کرنا یا کپڑا دھونا لازم نہ ہوگا۔ الفتح۔ فتاوی عتابیہ میں ہے کہ نماز میں شک ہوا کہ وہ مقیم ہے یا مسافر ہے تو وہ چار رکعتیں پڑھے اور دوسری رکعت ختم کر کے احتیاطاً قعدہ کرے۔ التاتارخانیہ۔

امام نے دو رکعتیں پڑھائیں اور جب دوسری رکعت کا دوسرا سجدہ کیا تو اسے شک ہوا کہ میں نے ایک رکعت پڑھی یا دو پڑھیں، یا اسے تیسری اور چوتھی ہونے میں شک ہوا تو اس نے کن انکھیوں سے پیچھے کے مقتدیوں کو دیکھا کہ اگر وہ لوگ کھڑے ہوتے ہیں تو میں بھی کھڑا ہو جاؤں گا اور اگر بیٹھے ہیں تو بیٹھا رہ جاؤں، اور اسے اس طریقہ پر یقین رہا تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے اور اس پر سجدہ سہو بھی لازم نہیں ہے، المحیط، اگر کسی نے تنہا نماز پڑھی یا امامت کی جب اس نے سلام پھیرا تو ایک عادل مرد نے خبر دی کہ تم نے اس نماز ظہر میں تین رکعتیں پڑھی ہیں تو فقہاء نے کہا ہے کہ اگر خود اس نمازی کے نزدیک چار پڑھنے کا یقین ہو تو خبر دینے والے کی خبر پر کوئی توجہ نہ دے۔ المحیط۔ ویسے امام محمدؒ نے کہا ہے کہ میں تو ہر حال میں ایک عادل مرد کے کہنے پر ہمیشہ اعادہ کر لیتا ہوں۔ الظہیریہ۔

اور اگر امام کو شک ہو اور دو عادل مردوں نے اسے خبر دی ہو تو ان کی خبر کو مان لے۔ اور اگر نمازی کو خود خبر دینے والے کے عادل ہونے اور نہ ہونے میں شک ہو تو امام محمدؒ سے روایت ہے کہ احتیاطاً دوبارہ پڑھ لے، اور اگر دو عادل مرد کی بات پر یقین نہ ہو اور شک باقی رہ جائے تو یقیناً دہرا لے، اور اگر خبر دینے والا عادل نہ ہو تو اس کی بات بالکل مقبول نہ ہوگی۔ المحیط۔ اگر امام اور مقتدیوں کے درمیان اختلاف ہو اپس اگر امام کو اپنی بات پر پختہ یقین ہو تو اعادہ کی ضرورت نہیں ہے، ورنہ ان کے کہنے کی بناء پر اعادہ کرلے۔ اگر حج کے ارکان ادا کرنے میں شک ہوا تو ظاہر الروایۃ کے مطابق وہاں بھی کم مقدار پر بناء کرے۔ د۔

## باب صلوة المرض

**اذا عجز المريض عن القيام صلى قاعد ايركع ويسجد لقوله عليه السلام لعمران بن حصينؓ صل قائما فان لم تستطع فقاعدافان لم تستطع فعلى الجنب تؤمى ايماء ولان الطاعة بحسب الطاقة.**

ترجمہ:- بیمار کی نماز کا باب۔ بیمار جب کھڑے ہونے سے عاجز ہو جائے تو وہ بیٹھ کر رکوع اور سجدہ کرتے ہوئے نماز پڑھے، رسول اللہ ﷺ نے حضرت عمران بن حصینؓ کو فرمایا ہے کہ تم کھڑے ہو کر نماز پڑھو، اگر کھڑے ہو کر نہیں پڑھ سکتے ہو تو بیٹھ کر اور اگر بیٹھنے کی بھی طاقت نہ ہو تو پہلو پر لیٹ کر اشارہ کرتے ہوئے نماز پڑھو، اور اس لئے بھی کہ عبادت طاقت کے مطابق ہوتی ہے۔

### توضیح:۔ قیام سے عاجز۔ حدیث سے دلیل
### رکوع و سجود سے عاجز بیٹھ کر اور اشارہ سے نماز پڑھنے کا طریقہ

**باب صلوة المريض**...... الخ مریض کی نماز کا بیان۔

**اذا عجز المريض عن القيام صلى قاعدا يركع ويسجد**......الخ

جب بیمار عاجز ہو جائے۔ ف نماز سے پہلے یا نماز کے اندر۔ ت۔ عن القیام الخ کھڑے ہونے سے۔ ف یعنی مکمل طریقہ سے لیکن سجدہ کرنے کی طاقت ہو، اگرچہ ٹیک لگا کر ہو۔ م۔ ف۔ صلی قاعدا الخ تو بیٹھ کر نماز پڑھے۔ ف اگرچہ ٹیک لگا کر بیٹھنا ہو، یرکع الخ اس حال میں رکوع اور سجدہ کرتا رہے۔ ف جب کہ ان دونوں کاموں کی طاقت حاصل ہو۔ م۔ عاجز ہونے سے مراد یہ ہے کھڑے ہونے سے اسے عذر ہو جائے یہی قول اصح ہے۔ التمرتاشی۔ اور اسی پر فتوی ہے، الظہیریہ۔ ع۔ الدرایہ۔ چنانچہ اگر نمازی کو کھڑے ہونے سے بیماری کے بڑھنے یا دیر میں اچھا ہونے کا خوف ہو یا سر چکراتا ہو۔ التبیین۔ یا سخت درد ہونے لگتا

ہو۔ الکافی۔ یا کھڑے ہو کر پڑھنے میں پیشاب وغیرہ عذر جاری ہو جاتا ہو، لیکن بیٹھ کر پڑھنے میں نہ ہوتا ہ۔ ھ۔ف۔ تو ان صورتوں میں کھڑا نہ ہونا جائز ہے۔م۔ اور اگر کھڑے ہونے سے ایک طرح کی تکلیف ہو تو کھڑا نہ ہونا جائز نہیں ہے۔ الکافی۔ اور اگر پورے طور پر کھڑا نہ ہو سکتا ہو بلکہ تھوڑا سا کر سکتا ہو، مثلاً کھڑے ہو کر تھوڑی قراءت کر سکتا ہو یا فقط تکبیر تحریمہ تک کھڑا ہو سکتا ہو تو جس قدر بھی کھڑا ہو سکتا ہو اتنا ہی کھڑا ہو، پھر جب بے برداشت ہونے لگے بیٹھ جائے، شمس ائمہ حلوائیؒ نے کہا ہے کہ یہی مذہب صحیح ہے اگر وہ اتنا بھی چھوڑ دے تو مجھے اس کی نماز کے جائز نہ ہونے کا خطرہ ہے۔ الخلاصہ۔

اس قدر کھڑے ہونے کی مراد یہ ہے کہ اس کے ساتھ اسے سجدہ کرنے کی بھی قدرت ہو، اور اگر تکیہ کے سہارے کھڑا ہو سکتا ہو تو یہ صحیح ہے کہ اسی طرح کرے، اس کے سوا دوسری صورت جائز نہ ہوگی، اسی طرح جب چھڑی پر یا کسی شخص پر ٹیک دے کر کھڑا ہو سکتا ہے تو اسی طرح کرنا ضروری ہے، التبیین، اور اگر بیمار اپنے گھر میں تو کھڑا ہو کر پڑھ سکتا ہے لیکن مسجد جانے کے بعد کھڑا نہیں ہو سکتا ہے تو اصح یہ ہے کہ مسجد جا کر پڑھے۔ الخلاصہ۔ اور اسی پر فتوی ہے۔ العینی۔ لیکن اس کے خلاف ہندیہ میں کہ مختار یہ ہے کہ گھر میں کھڑے ہو کر پڑھے، اور اسی پر فتوی دیا جائے۔ المضمرات۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ جس نے جماعت کے سنت ہونے کا خیال کیا اس نے فرض قیام کو نہ چھوڑا، جیسے مضمرات میں ہے۔ اور جس نے جماعت کے واجب ہونے کا خیال کیا اور یہ بھی خیال کیا کہ اقتداء بشرط قدرت فرض ہے تو جانے کا حکم دیا، جیسا کہ خلاصہ میں ہے تو اس میں شک نہیں ہے کہ مسئلہ مشکل ہے۔م۔ بیٹھ کر نماز پڑھنے کی صورت میں قول اصح یہ ہے کہ چار زانو یا التحیات کی بیٹھک جیسی صورت جس میں اسے آسانی ہو بیٹھے۔ السراج۔ اور یہی صحیح ہے۔ التحفہ۔ع۔

اور اگر سیدھا بیٹھنا ممکن نہ ہو، تکیہ یا دیوار یا آدمی پر ٹیک لگانے پر مجبور ہو تو اسی طرح بیٹھنا واجب ہے۔ الذخیرہ۔ ایسی صورت میں لیٹنا جائز نہ ہوگا۔ یہی قول مختار ہے۔ التبیین۔ مذکورہ مثالوں سے یہ بات واضح ہو گئی کہ جس مریض کو تحریمہ وغیرہ میں جہاں تک بھی کھڑے ہونے کی قدرت ہو وہاں تک کھڑا ہونا لازم ہے، لیکن اس لزوم کے لئے ایک شرط یہ ہے کہ اسے سجدہ کرنے کی بھی قدرت ہو، جیسا کہ عنقریب بیان کیا جائے گا، اور جب اتنا بھی کھڑے ہونے سے مجبوری ہو تو بیٹھ کر رکوع اور سجدے کے ساتھ پڑھے۔م۔

**لقوله عليه السلام لعمران بن حصينؓ صل قائما فان لم تستطع فقاعدافان لم تستطع......الخ**

دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت عمران بن حصینؓ سے فرمایا جنہیں بواسیر کی بیماری تھی کہ تم کھڑے ہو کر نماز پڑھو، اگر تمہیں اس کی طاقت نہ ہو تو بیٹھ کر پڑھو، اور اگر اس کی بھی طاقت نہ ہو تو کروٹ پر اشارہ سے پڑھو، ف اس حدیث کو امام مسلم کے علاوہ تمام اصحاب صحاح نے روایت کیا ہے، البتہ نسائیؒ کی روایت میں علی الجنب کی جگہ مستقبلا کا لفظ ہے، یعنی اگر بیٹھنے کی طاقت نہ ہو چت لیٹ کر پڑھو، اس سے ظاہر ہوا کہ خواہ کروٹ سے ہو یا چت ہو کر دونوں طرح جائز ہے، جبکہ بیٹھنا ممکن نہ ہو، اور اس حالت میں رکوع و سجود کا طریقہ اشارہ سے کرنا ہوگا، یہ دلیل تو حدیث سے ثابت ہوئی، اور اب دوسری دلیل یہ ہے۔

**ولان الطاعة بحسب الطاقة......الخ**

بیٹھ کر پڑھنا بیمار کے لئے اس لئے بھی جائز ہے کہ اپنی طاقت کے مطابق مالک کی فرمانبرداری کا اظہار ہے۔ ف بعض لوگوں نے یہ سمجھا ہے کہ یہ عقلی دلیل ہے بلکہ فرمان خداوندی ﴿لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْساً اِلَّا وُسْعَهَا﴾۔ اور اسی جیسی دوسری آیتوں کی توضیح ہے، کہ وسعت کے مطابق عبادت فرض کی ہے۔ لہٰذا بیمار کو بیٹھ کر جائز ہے، اور کھڑا ہونا اگرچہ دقت سے اگرچہ کھڑا ہونا ممکن لیکن اس فرمان باری تعالیٰ ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّيْنِ مِنْ حَرَجٍ﴾ سے ایسی پریشانی اور مشقت جس سے حرج ہو جائے دور کر دیا ہے۔ لہٰذا بغیر مشقت اور حرج کے ہی جائز ہو گیا، اور یہ شرعی دلیل بھی قوی ہے، اور نسائی کی روایت میں آیت سے اس طرف اشارہ ہے۔م۔

قال فان لم یستطع الرکوع والسجود اومی ایماء یعنی قاعدا لانه وسع مثله وجعل سجوده اخفض من رکوعه لانه قائم مقامها فاخذ حکمها ولا یرفع الی وجهه شیء یسجد علیه لقوله علیه السلام ان قدرت ان تسجد علی الارض فاسجد والافاوم براسك وان فعل ذلك وهو یخفض رأسه اجزاه لوجود الایماء وان وضع ذلك علی جبهته لا یجزیه لانعدامه.

ترجمہ:- اگر رکوع اور سجدہ کی طاقت نہ رکھتا ہو تو وہ اشارہ سے پڑھے گا۔ یعنی بیٹھ کر اشارہ سے پڑھے گا۔ کیونکہ یہی کام اس کی وسعت اور طاقت میں ہے، پھر اپنے سجدہ کو رکوع سے زیادہ جھکائے گا، کیونکہ یہ اشارہ ان دونوں کاموں کو رکوع اور سجدہ کے قائم مقام ہوگا لہٰذا ان دونوں کا حکم قبول کرے گا، اس کی پیشانی کے قریب ایسی کوئی چیز اٹھا کر نہیں لی جائیگی جس پر وہ سجدہ کرے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے کہ اگر تم کو طاقت ہو تو زمین پر سجدہ کر سکو تو سجدہ کرلو، ورنہ تم اپنے سر سے اشارہ کرلو، اس کے باوجود اگر اس شخص نے کوئی چیز اٹھا کر پیشانی کے قریب کرلی ساتھ ہی اپنے سر کو بھی جھکائے رکھا تو بھی اس لئے کافی ہوگی، کیونکہ اشارہ بھی پایا گیا، اور اگر اس چیز کو اٹھا کر اپنی پیشانی پر رکھ دیا تو یہ کام جائز نہ ہوگا اشارہ نہ پائے جانے کی وجہ سے۔

توضیح:- مریض کے سجدہ کے واسطے کوئی چیز اونچی کرنی۔ حدیث سے دلیل
پیشانی پر کوئی چیز رکھ لی۔ سجدہ کرنے کی قوت تو ہے مگر پیشانی پر زخم ہے

قال فان لم یستطع الرکوع والسجود اومی ایماء یعنی قاعدا......الخ

قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ اگر مریض کو رکوع اور سجود کی طاقت نہ ہو۔ ف جیسے کھڑے ہونے کی طاقت نہیں ہے بلکہ صرف بیٹھے رہنے کی طاقت ہو، قاضیخان، اولی ایماء الخ تو بیٹھ کر ہی اشارہ سے پڑھ لے، یعنی بیٹھے ہوئے رکوع اور سجدہ کا اشارہ کرے لان وسع الخ کیونکہ یہی اشارہ سے رکوع و سجود کرنا ایسے شخص کے اختیار میں ہے، لہٰذا وہ بیٹھے ہوئے اشارہ سے نماز ادا کرے گا، پھر چونکہ اشارہ میں رکوع و سجدہ میں اشتباہ ہو رہا تھا اس لئے فرمایا۔

وجعل سجوده اخفض من رکوعه لانه قائم مقامها فاخذ حکمها......الخ

اور اپنے سجدہ کو رکوع کے مقابلہ میں زیادہ پست کرے۔ (جھکادے) ف جیسے حقیقی سجدہ حقیقی رکوع کی بہ نسبت زیادہ جھکا ہوا ہوتا ہے، لانه قائم الخ کیونکہ یہ اشارہ رکوع اور سجدے کے قائم مقام ہوتا ہے۔ فاخذ الخ اس لئے اشارہ نے رکوع اور سجدہ کا حکم پالیا ہے، ف اسی لئے رکوع اشارہ سے سجدہ کا اشارہ زیادہ پست ہوا، اور یہ واجب ہے، اسی بناء پر اگر دونوں کے لئے برابر جھکا تو نماز جائز نہ ہوگی، جیسا کہ بحر میں ہے، اور یہ شخص سجدہ سہو بھی اشارہ سے ہی کرے گا، المحیط۔

ولا یرفع الی وجهه شیء یسجد علیه لقوله علیه السلام ان قدرت ان تسجد علی الارض......الخ

اور کوئی چیز اس کے سجدہ کرنے کے لئے اونچی کر کے پیشانی تک نہیں پہونچائی جائے، ف یعنی اس نے خود یا کسی دوسرے نے کوئی تکیہ وغیرہ اونچا کر کے اس کی پیشانی پر لگادیا تاکہ سجدہ ادا ہو جائے تو جائز نہ ہوگا۔ لقوله علیه السلام الخ کیونکہ رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے کہ اگر تم کو زمین پر سجدہ کرنے کی قوت ہو تو کرو ورنہ اپنے سر سے اشارہ کرلو۔ ف حدیث کے اندر اس طرح کہنے کی وجہ یہ ہے کہ امام ابو بکر البزارؒ نے مسند میں اور بیہقی نے المعروفہ میں ابو بکر الحنفی کے واسطے سے روایت کی ہے، قال الحنفی سفیان الثوری حدثنا ابو الزبیر عن جابر ان النبی ﷺ عاد مریضا الخ یعنی حضرت جابرؓ نے کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ ایک بیمار کی عیادت کے لئے تشریف لے گئے تو دیکھا کہ وہ تکیہ پر نماز پڑھ رہے ہیں اس لئے آپ نے اس تکیہ کو لے کر پھینک دیا اس کے بعد اس نے ایک لکڑی پکڑی تاکہ اس پر نماز پڑھیں تو آپ نے وہ بھی پھینک دی اور فرمایا کہ اگر تم کو طاقت ہو تو زمین پر نماز پڑھو ورنہ اشارہ کرو اور اپنے سجدے کے اشارہ کو رکوع کے اشارہ سے زیادہ جھکاؤ۔ امام بزارؒ نے کہا ہے کہ میں نہیں

جانتا سوائے ابو بکر الحنفی کے کسی اور نے اس روایت کو ثوریؒ سے روایت کیا ہے، اور ابو بکر الحنفی کی موافقت عبد الوھاب اور عطاء نے کی ہے کہ ثوریؒ سے روایت کی ہے۔ انتہی۔

ابو بکر الحنفی ثقہ راوی ہیں۔ الفتح۔ اور باقی اسناد تو صحاح کی اسنادوں سے ہے، اب جب کہ ابو بکر الحنفی بھی ثقہ ہیں اور متابعت بھی موجود ہے تو یہ اسناد صحیح ہو گئی۔ م۔ اور طبرانی نے معجم میں ایسی حدیث جابرؓ کے مانند ابن عمرؓ کی حدیث کی روایت کی ہے۔ ع۔ حدیث کا مطلب یہ ہو گا کہ تکیہ کو اٹھا کر وہ پیشانی سے لگاتے تھے، اور عینیؒ نے کہا ہے کہ اس میں ایک احتمال یہ بھی ہے کہ شاید تکیہ زمین پر ہو، مگر میں کہتا ہوں کہ یہ احتمال غلط ہے، کیونکہ اگر تکیہ زمین پر ہو تو وہ بالاجماع زمین کے حکم میں ہے، اس طرح رسول اللہ ﷺ نے جو زمین پر سجدہ کرنے کے لئے فرمایا ہے وہ اس احتمال کو غلط کر دیتا ہے، لہٰذا اس کا مطلب صرف یہی ہو گا کہ وہ تکیہ اٹھا کر پیشانی سے لگایا کرتے تھے۔ م۔ اگر تکیہ زمین پر ہو اور اس پر مریض سجدہ کرتا ہو تو اس کی نماز جائز ہو گی۔ الخلاصہ۔ ھ۔ گویا اسے سجدہ کرنے کی قدرت حاصل ہے۔ م۔

**وان فعل ذلك وهو يخفض رأسه اجزاه لوجود الايماء......الخ**

اگر مریض نے اٹھائے ہوئے تکیہ وغیرہ پر سجدہ کیا اور ساتھ ہی اپنا سر بھی جھکاتا ہے تو وہ اس کے لئے کافی ہو گا، اشارہ پایا جانے کی وجہ سے۔ ف اور اس کے حق میں یہی اشارہ سجدہ کے قائم مقام ہے۔ م۔ لیکن اس نے برا کیا۔ المضمرات۔ وان وضع الخ اگر مریض نے اس چیز کو اپنی پیشانی پر رکھدیا تو جائز نہ ہو گا، کیونکہ اس صورت میں اشارہ نہیں پایا گیا ہے، ف یہی قول اصح ہے۔ الخلاصہ۔ اگر کسی کو زمین پر سجدہ کرنے کی قوت ہے، مگر وہ پیشانی میں زخم ہونے کی وجہ سے سجدہ نہیں کر سکتا ہے تو اس صورت میں اسے اشارہ کرنا جائز نہ ہو گا، بلکہ اسے ناک پر سجدہ کرنا واجب ہے۔ الذخیرہ۔ اگر ناک پر بھی زخم ہو اور پیشانی پر کسی صورت سے بھی سجدہ کرنا ممکن نہ ہو تب اشارہ کرنا جائز ہو گا، پھر اشارہ کے لئے تھوڑا جھکنا بھی کافی ہے، اگرچہ زیادہ بھی ممکن ہو۔ مع۔ م۔

**وان لم يستطع القعود استلقى على ظهره وجعل رجليه الى القبلة واومى بالركوع والسجود لقوله عليه السلام يصلى المريض قائما فان لم يستطع فقاعدافان لم يستطع فعلى قفاه يؤمى ايماء فان لم يستطع فالله تعالى احق بقبول العذرمنه وان استلقى على جنبه ووجهه الى القبلة جازلمارويناه من قبل الاان الا ولى هوالا ولى عندنا خلافا للشافعى لان اشارة المستلقى تقع الى هواء الكعبة واشارة المضطجع على جنبه الى جانب قدميه وبه تتادى الصلوة.**

ترجمہ:- اور اگر بیمار کو بیٹھنے کی بھی طاقت نہ ہو تو وہ چت لیٹ جائے۔ اور اپنے پیروں کو قبلہ کی طرف کر دے اور رکوع اور سجدہ کے لئے اشارہ کرے، رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ بیمار کھڑے ہو کر نماز پڑھے اگر اس کی طاقت نہ ہو تو بیٹھ کر اور اگر اس کی بھی طاقت نہ ہو تو چت لیٹ کر اشارہ سے پڑھے، اگر اس کی بھی طاقت نہ ہو، تو اللہ تعالیٰ ہی اس کی مجبوری کو دیکھنے والا اور قبول کرنے والا ہے، اور اگر وہ اپنے پہلو پر لیٹ گیا اور اپنے چہرہ کو قبلہ کی طرف کیا تو یہ بھی جائز ہو گا، اسی حدیث کی وجہ سے جو ہم نے اس سے پہلے روایت کی ہے، مگر یہ کہ پہلی صورت زیادہ بہتر ہو گی، ہمارے نزدیک۔ اس میں شافعیؒ کا اختلاف ہے، کیونکہ چت لیٹنے والے کا اشارہ کعبہ کی ہوا کی طرف ہو گا، اور پہلو پر لیٹنے والے کا اشارہ اس کے قدموں کی طرف ہو گا، اسی کے ساتھ نماز ادا ہوتی ہے۔

توضیح:- لیٹ کر نماز، اور اس کا طریقہ۔ حدیث سے دلیل۔ کروٹ پر مریض لیٹنا

**وان لم يستطع القعود استلقى على ظهره وجعل رجليه الى القبلة واومى بالركوع......الخ**

اگر بیمار کو بیٹھ کر بھی نماز پڑھنے کی طاقت نہ ہو۔ جیسا کہ کھڑے ہونے کی، رکوع اور سجدہ کرنے کی طاقت نہیں ہے تو اپنی

پشت کے بل چت لیٹ جائے۔ اور اپنے پاؤں کو قبلہ کی طرف کردے۔ف یعنی پاؤں پھیلا کر رکھے۔ف۔ بلکہ گھٹنوں کو کھڑے کر کے رکھے، کیونکہ قبلہ کی طرف پاؤں پھیلانا مکروہ ہے۔ واومی الخ اور رکوع و سجود کے لئے اشارہ کرے۔ف اور اس کے سر اور مونڈھوں کے نیچے ایک تکیہ رکھنا چاہئے، اتنا کہ وہ بیٹھنے والے کے مشابہ ہو جائے، تاکہ اسے رکوع اور سجود کے لئے اشارہ کرنا ممکن ہو۔ الکافی۔ ورنہ اس کے بغیر تو تندرست بھی اشارہ نہیں کر سکتا ہے تو مریض سے کیونکر ممکن ہوگا۔ف۔

**لقوله عليه السلام يصلي المريض قائما فان لم يستطع فقاعدافان لم يستطع فعلى قفاه يؤمى......الخ**

رسول اللہ ﷺ کے اس قول کی وجہ سے کہ مریض بھی کھڑے ہو کر پڑھے، اگر نہ پڑھ سکے تو بیٹھ کر پڑھے، اس طرح بھی نہ پڑھ سکے تو گدی کے بل لیٹے اور اشارہ سے پڑھتا رہے، اگر یہ بھی ممکن نہ ہو تو اللہ تعالیٰ سے معافی کی درخواست کرے کہ وہ ہی اس لائق ہے کہ مجبوری کی درخواستوں کو قبول فرمائے۔ف۔ جب کہ خدا کے بندے بھی ایسے معذوروں کو معاف رکھتے ہیں۔ اب گفتگو یہ ہے کہ یہ حدیث تو کسی کتاب میں نہیں پائی جاتی ہے۔ فع۔ البتہ عمرانؓ کی حدیث میں جو نسائی سے مروی ہے صراحۃً مذکور ہے، اور اگر یہ کہا جائے کہ صحیح بخاریؒ وغیرہ کی روایت میں تو کروٹ کا ذکر ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ کچھ تعارض نہیں ہے، بلکہ بیماروں کی بیماریاں مختلف قسموں کی ہوتی ہیں، اس لئے مرض کی حیثیت سے کبھی چت اور کبھی کروٹ پر بھی لیٹنا جائز ہے جیسا کہ حضرت عمران بن حصینؓ کو بواسیر کا مرض ہو جانے کی وجہ سے چت لیٹنا آسان نہ تھا اس لئے انہیں کروٹ پر لیٹنے کو کہا گیا، اور ہم بھی اس بات کے قائل ہیں، اسی لئے۔

**وان استلقى على جنبه ووجهه الى القبلة جازلماروينا من قبل الاان الا ولي هوالا ولى......الخ**

کہ اگر مریض کروٹ پر لیٹا اس طرح پر کہ اس کا منہ قبلہ کی طرف ہے تو جائز ہوگا۔ لماروینا الخ اس حدیث کی بناء پر جو ہم نے پہلے روایت کی ہے۔ف۔ یعنی عمرانؓ کی حدیث۔ کیونکہ مصنفؒ نے صرف کروٹ کی روایت بیان کی ہے، الحاصل چت ہو یا کروٹ دونوں صورتیں جائز ہوگی، مگر صرف اتنا سا فرق ہوگا کہ ہمارے نزدیک پہلی صورت دوسری کی بہ نسبت اولی ہوگی۔ف۔ یعنی چت لیٹنا اولی ہے۔

**خلافا للشافعي لان اشارة المستلقي تقع الى هواء الكعبة واشارة المضطجع على جنبه......الخ**

بخلاف امام شافعیؒ کے۔ف کیونکہ امام شافعیؒ کے نزدیک کروٹ پر لیٹنا اولی ہے، بہر حال یہ اختلاف علماء صرف اولی ہونے میں ہے اور ہمارے نزدیک چت رہنا ہی اولی ہے، لان الاشارۃ الخ کیونکہ چت لیٹنے کا اشارہ کعبہ کی ہوا کی طرف ہوتا ہے، ف قبلہ حقیقت میں وہ مقام ہے جہاں پر کعبہ کی عمارت بنی ہوئی ہے اور اس کی عمارت قبلہ نہیں ہے بلکہ عمارت کے علاوہ جو جگہ ہے اسی کو یہاں لفظ ہوا سے تعبیر کیا ہے کیونکہ ہواء خالی جگہ کے معنی میں ہے عمارت کے علاوہ۔ پس چت رہنے والے کا اشارہ اسی ہوا کی طرف ہوتا ہے جو اصل قبلہ ہے اس لئے یہی اولی ہوا۔

**واشارة المضطجع على جنبه الى جانب قدميه وبه تتادى الصلوة.**

اور کروٹ پر لیٹے رہنے والے کا اشارہ اس کے دونوں قدموں کی جانب ہوتا ہے، ف اس لئے بدن کی توجہ ہوئی حاصل یہ ہوا کہ امام شافعیؒ نے بدن کے ظاہری توجہ کے خیال کو اہمیت دیتے ہوئے اس کو اولی کہا ہے جیسے کہ میت سے ہوتا ہے، اور ہم لوگوں نے حالت نماز کی توجہ کو اولی رکھا ہے، مع۔

**وبه تتادى الصلوة......الخ**

اسی کے ساتھ نماز ادا ہوتی ہے۔ف۔ ک۔ یعنی اشارہ سے۔ ک۔ یعنی کعبہ کی ہوا کی طرف توجہ کرنے سے ادا ہوتی ہے، ع، پھر اگر کروٹ پر لیٹے تو داہنی طرف اور اگر یہ ممکن نہ ہو سکے تو بائیں کروٹ پر قبلہ رخ ہو کر۔ السراج۔ والقنیہ یعنی عام احادیث میں جملہ فعلی جنبہ پایا جاتا ہے، کہ کروٹ داہنی ہو یا بائیں ہو، ف ع، واضح ہو کہ چھ موقعوں میں لٹانا شریعت سے ثابت ہے۔

(۱) بیمار کو نماز کے وقت خواہ چت ہو یا کروٹ ہو۔ (۲) موت کے وقت کہ شمال وجنوب (اتر دکھن) لٹا کر چہرہ قبلہ کی طرف کر دیا جائے لیکن متاخرین نے اس موقع پر چت لٹانے کو پسند کیا ہے اس خیال سے کہ اس طرح آسانی سے روح نکلتی ہے۔ (۳) جب اسے نہلانے کے لئے تختے پر لٹایا جائے، ہمارے آئمہ سے اس بارے میں ایسی کوئی روایت نہیں ملتی ہے جس سے کیفیت کی تصریح ہوتی ہو، لیکن مشہور طریقہ چت لٹانے کا ہے۔ (۴) میت کی نماز کی حالت میں چت لٹانا۔ (۵) قبر میں چت لٹانا مگر دائیں پہلو پر قبلہ کی طرف چہرہ جھکا ہوا۔ مع۔ (۶) تہجد پڑھنے والا فجر کی سنت کے بعد دائیں کروٹ پر لیٹنا۔ م۔

**فان لم یستطع الایماء براسه اخرت عنه ولا یؤمی بعینه ولا بقلبه ولا بحاجبیه خلافا لزفرؒ لما روینا من قبل ولان نصب الابدال بالرای ممتنع ولا قیاس علی الراس لانه یتادی به رکن الصلوة دون العین واختیها وقوله اخرت عنه اشارة الی انه لاتسقط الصلوة عنه وان کان العجز اکثر من یوم ولیلة اذا کان مفیقا وهو الصحیح لانه یفهم مضمون الخطاب بخلاف المغمی علیه.**

ترجمہ:- اور اگر اپنے سر سے بھی اشارہ کرنے کی طاقت نہ ہو تو نماز مؤخر کر دی جائے گی، اس حالت میں اپنی آنکھوں سے یا اپنے دل سے یا اپنے بھوؤں سے اشارہ نہ کرے، اس میں امام زفرؒ کا اختلاف ہے اس روایت کی بناء پر جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے، اور اس وجہ سے کہ اپنی رائے سے کسی کو بدل مقرر کر دینا منع ہے، اور سر کے حکم پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے، کیونکہ سر تو وہ حصہ ہے جس سے نماز کا رکن ادا کیا جاتا ہے، آنکھ اور بھوؤں سے تو کوئی بھی ادا نہیں کیا جاتا ہے، اور قدوریؒ کا یہ فرمانا کہ اس سے نماز مؤخر کر دی جائے گی اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اس بیمار سے ایسی بیماری کی حالت کی بھی نماز معاف یا ساقط نہیں کی جائے گی، اگرچہ اس کی یہ مجبوری ایک دن اور ایک رات سے بھی زیادہ ہو، جب کہ وہ افاقہ یعنی ہوش میں ہو،، یہی صحیح قول ہے، کیونکہ وہ اللہ کے خطاب کے مضمون کو سمجھ رہا ہے، بخلاف اس شخص کے جس پر بیہوشی طاری ہو۔

## توضیح:- لیٹ کر نماز، اور اس کا طریقہ، حدیث سے دلیل، کروٹ پر لیٹ کر سر کے اشارہ سے عاجز، آنکھ اور دل اور بھوؤں سے اشارہ کرنا، عاجز رہنے کی مدت، اس کا اندازہ، مترجم کی طرف سے وضاحت

**فان لم یستطع الایماء براسه اخرت عنه ولا یؤمی بعینه ولا بقلبه ولا بحاجبیه......الخ**

اگر بیمار کو سر سے بھی اشارہ کرنے کی طاقت نہ ہو تو اس سے نماز موخر کر دی جائے گی، اور وہ اپنی آنکھوں سے دل سے اور بھوؤں سے اشارہ نہیں کرے گا۔ ف۔ ظاہر الروایۃ کے موافق ہے، اور غیر ظاہر الروایۃ میں امام ابو حنیفہؒ سے صرف بھوؤں سے اشارہ کرنا جائز بتایا گیا ہے، اور امام محمدؒ سے آنکھوں سے جائز ہونے کے بارے میں شک ہے اور دل سے اشارہ کرنے میں ناجائز ہونے کی روایت ہے، اور بھوؤں کا کوئی ذکر نہیں کیا ہے، اور امام ابو یوسفؒ سے اس بارے میں مختلف روایتیں ہیں، ایک روایت تو امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق ہے، اور دوسری میں امام مالکؒ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے مثل ہے کہ پہلے آنکھوں کہ نہ ہونے کی صورت میں بھوؤں سے پھر دل سے جائز ہونے کی روایت مذکور ہے۔ مع۔ جیسے امام زفرؒ کا قول ہے، اسی بناء پر مصنفؒ نے کہا ہے **خلافا لزفرؒ** بخلاف امام زفرؒ کے قول کے۔ ف۔ کہ ان کے نزدیک ان چیزوں سے اشارہ جائز ہے، جیسا کہ حسن بن زیادؒ کے نزدیک ہے، مگر جب سر سے اشارہ کی طاقت ہو جائے تو ان نمازوں کو دوبارہ پڑھ لے۔ مع۔ اور ظاہر الروایۃ میں ہمارے نزدیک جائز نہیں ہے **لما روینا الخ** اس حدیث کی بناء پر جس کی ہم نے پہلے روایت کر دی ہے۔ ف۔ یعنی آپ کا یہ فرمان **والا فاوم براسک** یعنی رکوع اور سجدہ کی قدرت نہ ہو تو سر سے اشارہ کرو۔ فع۔ مگر اس قول میں تامل ہے کیونکہ اس میں سر کے سوا دوسری چیزوں سے ممانعت نہیں ہے۔ جواب یہ ہے کہ دوسری چیزوں سے اشارہ کرنے کے لئے کچھ ثبوت چاہئے، جبکہ کسی دوسری روایت میں اس کا ذکر نہیں ہے۔ م۔

**ولان نصب الابدال بالرای ممتنع ولا قیاس علی الراس لانه یتادی به رکن الصلوۃ......الخ**

اور اس وجہ سے بھی کہ اپنی رائے سے کسی چیز کو بدل مقرر کرنا منع ہے۔ف۔ یعنی سر سے اشارہ کرنے کا تو ثبوت ہے اور سر کے بدلے آنکھوں وغیرہ سے اشارہ کرنا تو اپنی رائے سے سر کا بدل ٹھہرانا ہوا، حالانکہ اس کی ممانعت ہے، اس جگہ کی عبارت میں "واو" موجود نہ ہوتا تو بظاہر بہتر ہوتا کیونکہ پہلی دلیل اور یہ دوسری دلیل اس صورت میں دونوں دلیلوں کا خلاصہ دلیل ہو جاتا دو دلیلیں باقی نہ رہتیں، کیونکہ نص میں تو سر سے اشارہ کرنا ثابت ہے، اور سر کے بجائے اپنی رائے سے بدل ٹھہرانے کی ممانعت ہے، اگر یہ کہا جائے کہ اس جگہ رائے سے نہیں بلکہ سر کے ساتھ قیاس کرتے ہیں تو جواب دیا کہ **ولا قیاس الخ** اور سر کے حکم پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے، کیونکہ سر سے تو نماز کا ایک رکن ادا ہوتا ہے، نہ آنکھ سے اور اس کی اختین یعنی بھوؤں سے اور دل سے۔ف۔

حاصل یہ ہے کہ آنکھ، بھوؤں اور دل کے اور سر کے درمیان بہت فرق ہے کیونکہ سر کے ذریعہ سے ایک رکن یعنی سجدہ ادا کیا جاتا ہے، اسلئے اس سے سجدہ کی بجائے اس سے اشارہ نص میں قرار پایا ہے، اور ان تین چیزوں سے سجدہ ادا نہیں کیا جاتا ہے، اس لئے سر کے حکم پر ان کے حکم کو قیاس کرنا قیاس مع الفاروق ہے جو کہ جائز نہیں ہے، پھر جب دل، آنکھ اور بھوؤں سے اشارہ کرنا جائز نہ ہوا اور سر سے اشارہ کرنے کی طاقت نہیں ہے تو ایسے بیمار سے نماز مؤخر کر دی جائے گی، یہی ظاہر الروایہ ہے اور اسی پر عمل بھی ہے۔

**وقوله اخرت عنه اشارة الی انه لاتسقط الصلوۃ عنه وان کان العجز اکثر من یوم ولیلة......الخ**

امام قدوریؒ کا یہ کہنا کہ اخرت عنہ یعنی اس سے نماز مؤخر کی جائے گی اس سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ایسے بیمار سے نماز ہمیشہ کے لئے ساقط یا معاف نہیں کی جائے گی۔ف۔ بلکہ فی الحال ادا نہ کرنے کی مہلت اللہ کی طرف سے دی گئی ہے انتہائی مجبوری کا خیال کرتے ہوئے۔

**وان کان العجز اکثر من یوم ولیلة اذا کان مفیقا وهو الصحیح لانه یفهم مضمون الخطاب......الخ**

اگرچہ ایک رات اور ایک دن سے زیادہ عاجزی اور بیماری رہی ہو بشرطیکہ وہ ہوش و حواس میں ہو۔ف۔ اور باتیں سمجھتا ہو۔م۔ اسی قول کو امام کرخیؒ نے اپنی مختصر میں ذکر کیا ہے، یہی قول بعض مشائخ کا بھی ہے، اسی بناء پر اگر اسے تندرستی ہو گئی اور ادا کرنے کے لئے وقت پایا تو اس پر ان نمازوں کی قضاء لازم ہے، اور اگر وہ خود قضاء بھی نہ کر سکا لیکن آخری وقت میں اس نے ان نمازوں کی طرف سے کفارہ ادا کرنے کے لئے اپنے مال میں وصیت کی تو اس کے ورثہ فدیہ ادا کریں۔ یہی قول صحیح ہے۔ف۔ لیکن شیخ الاسلام خواہر زادہ، فخر الاسلام بزدوی اور قاضی خان کا قول مختار یہ ہے کہ اگر اس کے ذمہ ایک دن اور ایک رات کی نماز باقی ہے تو قضاء لازم ہے اور اگر اس سے زیادہ کی باقی ہو تو قضاء واجب نہیں ہے، اور کہا ہے کہ یہی صحیح ہے۔ الینابیع۔ اور فتاوی الظہیریہ میں کہا ہے کہ یہی ظاہر الروایہ ہے اور اس پر فتویٰ بھی ہے۔ع۔ھ۔

اس مسئلہ کے استدلال کی بناء پر جو نوادر میں امام محمدؒ سے مروی ہوا کہ جس شخص کے دونوں ہاتھ کہنیوں سمیت اور پاؤں ٹخنوں سمیت کٹے ہوئے ہوں تو اس پر نماز کی قضاء لازم نہیں ہے، اگرچہ لوگوں کی گفتگو وغیرہ کو وہ سمجھتا ہو۔ قاضی خان۔ لیکن اصح قول یہ ہے کہ اس پر نماز واجب ہے۔ف۔ت۔ لہٰذا ایک دن رات تک تو قضاء واجب ہو گی اور اس سے زیادہ واجب نہ ہو گی، جیسے کہ بیہوشی اور دیوانگی میں حکم ہے۔ المحیط۔ مگر مصنفؒ نے قدوری اور کرخیؒ کے قول مختار کے مطابق زائد کی بھی قضاء کو واجب کہا ہے۔

**لانه یفهم مضمون الخطاب بخلاف المغمی علیه......الخ**

کیونکہ یہ بیمار جبکہ افاقہ اور ہوش میں ہے تو نماز کی اداء کے حکم کو سمجھتا ہے۔ف۔ لہٰذا ادا کا حکم اس پر عائد ہوا جس سے اس

کے ذمہ ادا کا وجوب ہو گیا مگر فی الحال انتہائی مجبوری پائے جانے کی وجہ سے اس کے قادر ہونے تک اسے مہلت دی گئی ہے، **بخلاف المغمی علیہ** برخلاف اس شخص کے جس پر بیہوشی طاری ہو گئی ہے۔ف۔ تو وہ اداء کے خطاب ہی کو نہیں سمجھتا ہے اس لئے وہ مخاطب نہیں ہے، کیونکہ اس کیلئے عقل اور ہوش کا پایا جانا شرط ہے، اسی وجہ سے شمس الائمہ سرخسیؒ وغیرہ کے نزدیک کم ہو یا زیادہ اس سے سب معاف کر دیئے گئے ہیں، لیکن قابل قبول مذہب یہ ہے کہ رات اور دن سے زائد ہو تو ساقط ہے اور ایک رات دن تک کی قضاء واجب ہے، مگر یہ حکم احتیاط کی بناء پر ہے، اور میرے نزدیک انتہائی غور کے بعد اس کا راز یہ ہے کہ حضرت معاذ بن جبلؓ کو جب یمن بھیجا جا رہا تھا اس موقعہ پر یہ کہا گیا تھا کہ ان پر دن رات میں پانچ وقتوں کی نمازیں فرض ہیں، جیسا کہ بخاری میں ہے، اور یہ وقت ۲۴ چوبیس گھنٹوں کا ہوتا ہے خواہ دن بڑا ہو اور رات چھوٹی ہو یا اس کے برعکس ہو اور جو بھی موسم ہو بہر حال اس سے کم اور نہ اس سے زیادہ ہو گا، ان میں ظہر، عصر، مغرب، عشاء اور فجر کے اوقات تو حقیقت میں اداء کی نشانیاں اور علامات ہیں جو اصل اسباب نہیں ہے، یہانتک کہ جن علاقوں میں ۲۲ گھنٹوں کے دن اور اور صرف دو گھنٹوں کے لئے رات ہوتی ہے یا مثلاً عشا کا وقت نہ ملے اس طرح سے کہ مغرب میں شفق کے غائب ہوتے ہیں فجر طلوع ہو جائے یا مثلاً کئی ہفتہ یا مہینہ کے بعد آفتاب غروب ہو تو وہاں بھی پانچوں فرض نمازیں اور رمضان کے روزے فرض ہوتے ہیں، وہ بھی اسی حساب سے کہ چوبیس گھنٹوں میں پانچ نمازیں اور ۲۴ گھنٹوں میں ۱۴ گھنٹے روزہ اور باقی وقت افطار کا ہو، پھر ۲۴ گھنٹوں کے بعد سے یہ عمل شروع ہو، کیونکہ اگر غروب آفتاب مثلاً چھ ماہ کے بعد ہو، بلکہ فرض کیا جائے کہ ایک ہی ہفتہ کے بعد ہو تو اس مدت میں پانچ ہی نمازیں نہیں اور نہ اس طویل مدت تک ایک روزہ کسی شخص سے ممکن ہے، اور نہ چھ ماہ کی رات میں ان کے دنیاوی سب کاروبار بند رہتے ہیں، بلکہ ان ہی ۲۴ گھنٹوں پر مدار ہے، اور خود خروج دجال کی حدیث میں اندازہ کر کے نماز وغیرہ کاموں اور عبادتوں کے بجالانے کی تصریح ہے، اور یہ حدیث اس معنی کی ادائیگی میں ایک صریح نص ہے۔

اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ اس حساب میں ۲۴ گھنٹوں کے مجموعی اوقات ایک وقت ہے جس میں پانچ وقتوں کی نمازیں ادا کرنی ہیں، پھر دوسرے ۲۴ گھنٹوں میں دوسری پانچ نمازیں ہوں گی، لیکن ان ۲۴ گھنٹوں میں سے ظہر، عصر، وغیرہ اس تفصیل جو زوال آفتاب، سایہ مثل، دوگنا سایہ وغیرہ کو علامت بنا کر کی گئی اور یہ روئے زمین کے بالکل بیچ کے حصہ یعنی عرب حجاز کے لئے مقرر کی گئی ہے جہاں کے باشندے ناخواندہ اور امی تھے، ان کے درمیان ہمیشہ کے لئے یہی علامت رہی، اور لطیف نظریہ ہے کہ جن ملکوں میں دن و رات کے درمیان بہت زیادہ تغیر تبدل ہوتا ہے چونکہ علم خداوندی میں ان میں اسلام کی تعلیم ایسے وقت کے لئے مؤخر رکھی گئی کہ علوم ریاضی کی ترقی اور عروج سے ان کو گھڑی بنوا دی جائے گی اس طرح اس میں اس بات کی کوئی تفصیل نہیں ہے کہ حکم صرف وقت نزول قرآن کے لئے ہے، حضرت علیؓ نے خروج دجال کے واقعہ میں اس بات کی طرف اشارہ فرمایا ہے کہ تم اس وقت کی نمازوں کے لئے وقت کا اندازہ کرو، حالانکہ جن کو خطاب کیا گیا ہے ان کا وجود اس وقت بالکل نہ ہو گا، شاید اس قرآن سے مقصود اندازہ حاصل کرنے کے لئے تعلیم حاصل کرنا اور اس کی طرف اشارہ کرنا تھا، اور عام تعلیم شریعت کا تقاضا یہ ہے کہ ایسے انداز سے دی جائے جسے کم سے کم علم والا جاہل بھی سمجھ جائے کیونکہ انتہائی عبادت اور خلوص عقیدت سے قلب ایک عقل کی کلی سے منور ہو جاتا ہے، نتیجہ کے طور پر بغیر بیان اور تعلیم کے ہی زائد علوم کی حاجت پوری ہو جاتی ہے۔ الحاصل اس وقت ۲۴ گھنٹوں کے پورے حصہ میں پانچوں نمازیں مکمل وظیفہ اور عمل ہیں، پھر ان میں سے ہر ایک کی تفصیل ہوتی ہے۔

اب اصل مسئلہ کو بیان کیا جاتا ہے کہ جب بیہوشی کا وقت ایک رات اور ایک دن سے زیادہ نہ گذرا ہو بلکہ اسی وقت کے اندر افاقہ ہو گیا تو گویا اس نے اتنا وقت پا لیا جس میں اسے ایک وظیفہ یعنی پانچ وقتوں کی نمازوں کے لئے خطاب کیا جا سکتا ہے یعنی اس پورے وقت میں اسے اتنا ہوش و حواس ہوا جس میں وہ پانچوں فرض نمازوں کا وقت پایا جائے تو اس شخص پر ان نمازوں کی ادائیگی فرض ہوئی، البتہ چونکہ اس پورے وقت سے بہت سا حصہ گذر چکا ہے اس لئے اس بات کا احتمال نکل آیا کہ کیا باقی وقت میں پوری

فرض نمازوں کا اسے ذمہ دار بنا دیا جائے گا، جیسے کہ حدیث میں ہے کہ جس نے عصر کی ایک رکعت پائی اس نے عصر پالی، یعنی اگرچہ چاروں رکعتوں کے ادا کرنے کا وقت نہیں پایا، لیکن جب اس کا وقت پالیا تو اس کے ذمہ ادائیگی واجب ہو گئی، لہٰذا قضاء کے طور پر ادا کرے، اسی پر قیاس کرتے ہوئے یہاں بھی اسے پانچوں نمازوں کے لئے خطاب کیا گیا، اس بناء پر اداء قضاء کے طریق پر ہو گی، اس لئے اس شخص پر جس کو دن رات کی بیہوشی نہ ہوئی ہو احتیاطا پانچ وقت کی نمازوں کی قضاء کا حکم دیا گیا، حالانکہ حقیقت میں وہ پانچ نمازوں کے تفصیلی اوقات میں بیہوش تھا اسی بناء پر وہ اس لائق نہ تھا کہ اسے ان نمازوں کی ادائیگی کے لئے خطاب بھی کیا جاسکے، برخلاف ایسے بیمار کے جو باہوش و حواس ہو کہ اسے مخاطب کیا جاسکتا ہے کیونکہ ذمہ دار بننے کے لئے جو شرط ہے یعنی ہوش و حواس وہ پائی گئی۔

مصنفؒ نے اسی بات کی طرف یہ کہہ کر اشارہ فرمایا ہے کہ لانه يفهم مضمون الخطاب ، بخلاف المغمى عليه، کیونکہ وہ شخص جو بیہوش پڑا ہے اتنی بات سمجھ ہی نہیں سکتا ہے کہ اسے ادائیگی نماز کے لئے کہا جاسکے، لہٰذا اس پر باہوش و حواس بیمار کو قیاس کرنا کسی طرح درست نہ ہو گا، کیونکہ بیمار کے بارے میں تو یہ فرض کیا گیا ہے، کہ وہ باہوش ہے یعنی اسے عقل و سمجھ حاصل ہے، لہٰذا اس کے ذمہ ادائیگی لازم ہو جائے گی، البتہ وہ فی الحال اس کی ادائیگی سے مجبور ہے اس لئے اس کی ادائیگی کی تاخیر میں گنہگار نہ ہو گا، اور اس طرح ایسے شخص کو مخاطب بنانے کا فائدہ یہی حاصل ہو گا کہ اس سے کہا جائے گا کہ جب بھی یہ مجبوری دور ہو ان نمازوں کی قضاء کرے، طاقت اور موقع پالینے کے بعد بھی تاخیر کرنے سے قول اصح کے مطابق مکروہ تحریمی ہو گا، اور اگر تاخیر اتنی ہو جائے کہ موت کا وقت ہو جائے تو اس پر لازم ہو گا کہ ان نمازوں کے کفارہ کی ادائیگی کے لئے اپنے ورثہ کو وصیت کر دے۔

اسی مسئلہ سے یہ بات بھی معلوم ہو گئی کہ اس کو ایسے شخص پر جس کے چاروں ہاتھ پاؤں کٹے ہوئے ہوں قیاس کرنا درست نہ ہو گا، اول تو اس لئے کہ قول اصح کے مطابق اس پر بھی نماز کے واجب ہونے کا حکم ہے، دوم یہ کہ چاروں ہاتھ پاؤں کٹے کا عذر وقتی طور پر نہیں ہے جو ایک وقت کے بعد ختم ہو جائے گا بلکہ وہ پاگل اور دیوانہ کے حکم میں ہے، کیونکہ مخاطب اسی شخص کو بنایا جاتا ہے جو خطاب کے لائق بھی ہو۔ اور ایسا مجبور ہے جو مردہ کی طرح ہے یا بیہوشی کے مانند ہے جو کسی طرح خطاب کے لائق نہیں ہوتا ہے، البتہ حائضہ عورت اگرچہ بظاہر اس لائق ہے کہ اسے مخاطب بنایا جاسکے پھر بھی اس کے ماہواری کے دنوں کی قضاء کا حکم اس لئے نہیں ہوتا ہے کہ اس سے ایک زبردست پریشانی میں اسے مبتلاء کرنا لازم ہو گا کیونکہ یہ ہو اس کے ہمیشہ کا معمول رہے گا اور وہ ہمیشہ نماز کی قضاء کی فکر میں مبتلاء رہے گی اور یہی وجہ ہے کہ اسے مخاطب سمجھتے ہوئے رمضان کے روزوں کی قضاء کا حکم دیا جاتا ہے کہ وہ تو پورے سال میں صرف ایک بار لازم ہوتے ہیں جن میں چند چھوٹے ہوئے دنوں کی قضاء پورے سال میں کبھی بھی ادا کر سکتی ہے، بخلاف اس بیمار کے جس کا بیان ہو رہا ہے کہ اس کا حال اور اس کی مجبوری حائضہ کے روزہ کی جیسی ہے بلکہ اس سے بھی کچھ اس لئے اس پر قضاء کا حکم کرنے سے کوئی بڑا حرج لازم نہیں ہوتا ہے، اس پوری بحث کے بعد یہی نتیجہ نکلتا ہے کہ مصنفؒ نے جس قول کو صحیح فرمایا ہے حقیقت میں بھی وہی اصح وارجح ہے، اس کے باوجود فتاویٰ الظہیر یہ سے اس بات کا ثبوت ہوتا ہے کہ مشائخ قول مرجوح کو ہی ترجیح دیتے ہیں اس طرح سے کہ اس پر قضاء لازم آئے گی بشرطیکہ زندگی میں کبھی بھی اسے اتنی طاقت مل جائے یا صحت لوٹ آئے جس میں وہ ادا کر سکے، ورنہ فدیہ کی وصیت کرنی اس پر لازم آئے گی البتہ اگر ایک دن اور رات سے زیادہ عاجز رہا تب قضاء واجب نہ ہو گی، یہ قول عمل کے اعتبار سے آسان ہے اور تقلید کے لئے اسی کو قبول کر لینا کافی ہے، اچھی طرح مسئلہ کو سمجھ لیں، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب .م.

اگر کسی بیمار کو بیماری کی وجہ سے ایسی زبردست اونگھ اور نیند کا غلبہ ہوتا ہو کہ اس کے لئے رکعتوں کی گنتی اور سجدوں کو یاد رکھنا مشتبہ اور مشکل ہو تو اس پر نماز ادا کرنا لازم نہیں ہے۔ ت۔ اور اگر ایسے شخص نے کسی غیر کے بتانے اور مدد سے نماز ادا کر لی تو

اسے ادا ہو جانا چاہئے۔ القنیہ۔ د۔ یعنی دوسرا آدمی اسے گنتی بتاتا رہا، پس اگرچہ غیر کی قدرت سے آدمی کو بقول امام اعظمؒ قدرت نہیں ہوتی یہانتک کہ اداء لازم نہیں رہی پھر اگر ادا کرلے تو کیا ادا کا حکم دیا جائے گا، یا نہیں، تو دلیل شرعی کے ظاہر پر غور کرنے سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ ہاں ادا ہو گئی۔ م۔ جب بیمار کے ذمہ سے نماز کے اصل ارکان ہی مثلاً قیام، رکوع اور سجود ہی شرعاً ساقط ہو جاتے ہیں تو شرائط نماز جو خارج میں ہوتے ہیں وہ بدرجہ اولیٰ ساقط ہوتے ہیں، پھر ظاہر الروایۃ کے موافق بیمار کے تندرست ہو جانے کے بعد بھی ایسی نمازوں کو دوبارہ پڑھنا بھی لازم نہیں ہے۔ البدائع۔ نماز میں جہاں تک آدمی کھڑا ہو سکتا ہو اتنا کھڑا ہونا فرض ہے، اور اس سے پہلے باب کے شروع میں میں نے اشارہ کیا تھا کہ کھڑے ہونے سے عاجز ہونے میں وہی کھڑا ہونا معتبر ہوگا جس کے ساتھ سجدہ کرنا بھی ممکن ہو، ورنہ نہیں، اسی کی تفصیل میں مصنفؒ آئندہ فرما رہے ہیں۔

**وان قدر على القيام ولم يقدر على الركوع والسجود لم يلزمه القيام و يصلي قاعدا يؤمي الايماء لان ركنية القيام للتوسل به الى السجدة لما فيها من نهاية التعظيم فاذا كان لايتعقبه السجود لايكون ركنا فيتخير والافضل هو الايماء قاعدا لانه اشبه بالسجود وان صلى الصحيح بعض صلوته قائما ثم حدث به مرض اتمها قاعدا يركع و يسجد او يؤمي ان لم يقدر او مستلقيا ان لم يقدر لانه بنى الادنى على الاعلى فصار كالاقتداء ومن صلى قاعدا يركع ويسجد لمرض ثم صح بنى على صلاته قائما عند ابي حنيفةؒ و ابي يوسفؒ و قال محمدؒ استقبل بناء على اختلافهم في الاقتداء وقد تقدم بيانه.**

ترجمہ:- اگر بیمار کھڑے ہونے پر قادر ہو لیکن رکوع اور سجود پر قادر نہ ہو تو اس پر کھڑا ہونا لازم نہ ہوگا، اس لئے وہ بیٹھ کر اشارہ سے نماز پڑھے، کیونکہ کھڑے ہونے کو ایک مستقل رکن بنانا اس لئے تھا کہ اسی کے وسیلہ سے سجدہ ادا ہو جائے کیونکہ ایسے سجدہ میں انتہائی تعظیم ہے، پس جبکہ ایسا قیام ہو جس کے بعد سجدہ کرنا نہ ہو وہ رکن کی حیثیت سے باقی نہیں رہے گا، لہذا اسے اختیار ہوگا، ایسی صورت میں بیٹھ کر اشارہ کرنا بہتر ہوگا۔ کیونکہ بیٹھ کر سجدہ کا اشارہ کرنا حقیقی سجدہ سے بہت مشابہ ہوگا، اور اگر تندرست انسان نے نماز کا کچھ حصہ کھڑے ہو کر پڑھا اور اسی حالت میں اسے بیماری لگ گئی تو وہ اسے بیٹھ کر پوری کرے رکوع اور سجدہ کرتے ہوئے یا اگر رکوع اور سجدہ پر قدرت نہ ہو تو اشارہ سے پڑھے، اور اگر بیٹھ کر بھی پڑھنے کی طاقت نہ ہو تو چت لیٹ کر پڑھے اس لئے کہ اس نے ادنیٰ کی اعلیٰ پر بناء کی ہے، اس لئے اقتداء کے مانند ہو گیا، اور اگر کسی نے اپنی بیماری کی وجہ سے رکوع و سجدہ کرتے ہوئے بیٹھ کر نماز پڑھی، پھر وہ اچھا ہو گیا تو وہ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک کھڑے ہو کر اپنی بقیہ نماز پوری کرلے اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ وہ نئے سرے سے پڑھے، یہ اختلاف ان اماموں کے اس اختلاف پر مبنی ہے جو اقتداء میں ہے، اور اس کا بیان گذر چکا ہے۔

توضیح:- کھڑے ہو کر نماز پڑھنے کی طاقت ہو مگر رکوع و سجود کی نہ ہو، اور اگر تندرست آدمی نے کچھ نماز کھڑے ہو کر پڑھی اچانک بیمار ہو گیا ہو، بیماری میں بیٹھ کر کوئی نماز پڑھتا تھا کہ اچانک کھڑے ہونے کی طاقت ہو گئی

**وان قدر على القيام ولم يقدر على الركوع والسجود لم يلزمه القيام......الخ**

اگر بیمار کو کھڑے ہونے کی تو طاقت ہو مگر رکوع اور سجود۔ ف۔ بلکہ صرف سجود کی ہی طاقت نہ **لم يلزمه الخ** جب بھی اس پر کھڑا ہونا لازم نہ ہوگا۔ ف۔ بلکہ چاہے تو کھڑے ہو کر پڑھے اور اگر چاہے بیٹھ کر پڑھے، جبکہ بیٹھ کر پڑھنا اس کے لئے افضل ہوگا، اسی لئے فرمایا و يصلي الخ اور بیٹھ کر اشارہ کے ساتھ پڑھے۔ ف۔ یعنی رکوع اور سجدہ کو اشارہ سے ادا کرلے، لان ركنية الخ اور کھڑا ہونا اس لئے ضروری نہ رہا کہ کھڑا ہونا اسلئے رکن بنایا گیا ہے کہ اس کے وسیلہ سے سجدہ ادا ہو جائے لما فيها الخ کیونکہ ایسے سجدہ میں انتہائی تعظیم ہے۔ ف۔ اللہ تبارک وتعالیٰ کی۔ فاذا كان الخ اور اب جبکہ قیام ایسا ہو جس کے بعد

سجدہ حقیقی نہ ہو سکے تو وہ قیام رکن نہ رہا اسی بناء پر ایسے نمازی کو کھڑے ہونے اور نہ ہونے کے درمیان اختیار دیا گیا ہے۔ف۔اور اب قیام کرنے اور نہ کرنے کی دو صورتوں میں سے کون سی صورت افضل ہوگی' تو جواب دیا:

**والافضل هو الايماء قاعدا لانه اشبه بالسجود و ان صلى الصحيح بعض صلوته قائما......الخ**

اور افضل تو یہی ہے کہ بیٹھ کر اشارہ سے سجدہ کرے۔ف۔یعنی کھڑا نہ ہو لانہ اشبہ الخ کیونکہ بیٹھ کر سجدہ کو اشارہ سے ادا کرنا حقیقی سجدہ کے زیادہ مشابہ ہے۔ف۔بخلاف کھڑے ہو کر اشارہ سے سجدہ کرنے کے، کہ اس کیفیت میں زمین سے بہت دور رہنا ہوتا ہو، اب اگر اس کی بیماری پہلے سے نہ ہو بلکہ نماز کے اندر پیدا ہوئی ہو، تو فرمایا وان صلی الخ اور اگر ایسے تندرست نے جس کو کھڑے ہونے کی ایسی مجبوری نہ ہو جو بیان کی گئی ہے، اگرچہ وہ کسی اور شکل میں بیمار ہو، پس اگر ایسے شخص نے اپنی نماز کا کچھ حصہ کھڑے ہو کر ادا کیا پھر وہ کھڑے ہو کر پڑھنے سے عاجز ہو گیا۔ف۔یعنی خواہ اسی وقت مرض پیدا ہو گیا ہو یا بیماری اس طرح ظاہر ہو رہی ہو کہ کھڑے ہونے سے مجبور ہو گیا اتمھا الخ تو وہ بیٹھ کر اپنی نماز پڑھ لے یرکع الخ اور وہ رکوع و سجود ادا کرتا رہے۔ف۔بشرطیکہ ان دونوں کو کر سکتا ہو، ویؤمی الخ یا رکوع و سجدہ کو اشارہ سے ادا کرے اگر انہیں حقیقۃً نہ کر سکتا ہو۔ف۔لیکن بیٹھ سکتا ہو او مستلقیا الخ یا بیٹھنے کی بھی طاقت نہ ہو تو لیٹ کر پڑھے۔ف۔اس میں چت لیٹنا افضل ہے اور کروٹ پر لیٹنا جائز ہے، بشرطیکہ چت لیٹنا ممکن ہو ورنہ جس طرح لیٹنا ممکن ہو وہی صورت بہتر ہو گی، پھر اگرچہ کھڑے ہو کر نماز شروع کی ہو مگر اس کمزوری کی وجہ اسی حالت میں پوری کرنی جائز ہے۔

**لانه بنى الادنى على الاعلى فصار كالاقتداء......الخ**

کیونکہ اس نے ادنی کی بناء اعلیٰ پر کی ہے اس لئے اس کا حکم اقتداء جیسا ہوا۔ف۔اسی بناء پر اعلیٰ یعنی فرض پڑھنے والے کی نماز پر ادنیٰ یعنی نفل پڑھنے والے کی بناء کرنا اور اس کی نفل کو اعلیٰ پر مبنی کرنا بالاجماع جائز ہے، اور اگر اس کے برعکس ہو یعنی نماز شروع کرتے وقت تو مجبوری تھی مگر نماز ہی کے درمیان کچھ طاقت آگئی تو اس صورت میں اختلاف ہوگا، کیونکہ اس طرح اعلیٰ کو ادنیٰ پر بناء کرنا لازم آئے گا، اسی لئے فرمایا ہے:

**ومن صلى قاعدا يركع ويسجد لمرض ثم صح بنى على صلاته قائما عند ابى حنيفة......الخ**

اور جو شخص کہ بیٹھ کر پڑھتا ہو وہ رکوع اور سجدہ کرے بشرطیکہ کر سکتا ہو۔ف۔یعنی کھڑے ہونے سے تو عاجز ہو کر بیٹھا ہو مگر رکوع و سجود دونوں رکنوں کو حقیقتاً ادا کرتا ہو لمرض الخ یہ بیٹھنا کسی بیماری کی وجہ سے ہو، پھر وہ تندرست ہو گیا۔ف۔یعنی جس مجبوری کی وجہ سے اس نے بیٹھ کر نماز شروع کی تھی وہ اچانک کم ہو گئی یا دور ہو گئی، اگرچہ وہ اب بھی بیمار ہو، تو ایسی صورت میں بنی علی صلاتہ الخ تو امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک کھڑا ہو کر اپنی نماز پر بناء کر لے۔ف۔یعنی بقیہ نماز پوری کر لے۔

**و قال محمدؒ استقبل بناء على اختلافهم فى الاقتداء وقد تقدم بيانه......الخ**

لیکن امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ وہ دوبارہ شروع سے پڑھے، بناء علی الخ موجودہ اختلاف اماموں کے اس اختلاف کی بناء پر ہے جو اقتداء کے مسئلہ میں ہے وقد تقدم الخ جبکہ اس کا بیان گذر چکا ہے۔ف۔یعنی امامت کے بیان میں۔

جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر امام بیٹھا ہو اور مقتدی کھڑے ہوں تو امام محمدؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے جس کی وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ قوی کی بناء ضعیف پر ہے اور یہ جائز نہیں ہے، لیکن اس بندہ مترجم کے نزدیک شاید اسی کی دوسری وجہ بھی ہو، کیونکہ اتنی سی وجہ کافی نہیں ہے۔ واللہ اعلم۔ بہر حال امام محمدؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے لیکن شیخینؒ کے نزدیک جائز ہے، اسی طرح نماز کو بیٹھ کر شروع کرنے کے بعد کھڑے ہو کر پڑھنے کو جائز کہنا شیخینؒ کے نزدیک تو درست ہے، لیکن امام محمدؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے، پھر اس قاعدہ کی نماز میں یہ شرط ہے کہ رکوع اور سجدہ حقیقی ہو تب تو بناء کرنا جائز ہے ورنہ نہیں۔

**وان صلى بعض صلوته بايماء ثم قدر على الركوع والسجود استأنف عندهم جميعا لانه لايجوز اقتداء الراكع بالمومى فكذا البناء ومن افتتح التطوع قائما ثم اعيى لاباس ان يتوكأ على عصا او حائط اويقعد لان هذا عذر، وان كان الاتكاء بغير عذر يكره لانه اساءة في الادب و قيل لايكره عند ابى حنيفةؒ لانه لو قعد عنده يجوز من غير عذر فكذا لايكره الاتكاء وعندهما يكره لانه لا يجوز القعود عندهما فيكره الاتكاء وان قعد بغير عذر يكره بالاتفاق و تجوز الصلوة عنده ولاتجوز عندهما وقد مرفي باب النوافل.**

ترجمہ:-اگر کسی بیمار نے اپنی کچھ نماز اشارہ سے پڑھی پھر وہ رکوع اور سجدہ ادا کرنے پر قادر ہو گیا تو تمام ائمہ کے نزدیک وہ بالکل شروع سے نماز پڑھے گا، کیونکہ رکوع کرنے والے کے لئے اشارہ سے پڑھنے والے کے پیچھے نماز جائز نہیں ہے، اسی طرح بناء کرنا بھی جائز نہیں ہے، اور جس نے کھڑے ہو کر نفل نماز شروع کی پھر عاجز ہو گیا تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے کہ کسی چھڑی پر یا دیوار پر ٹیک لگائے یا بیٹھ جائے، کیونکہ یہ مجبوری کی وجہ سے ہے، اور اگر بغیر عذر کے ٹیک لگائے تو مکروہ ہے کیونکہ یہ بے ادبی ہے، اور کہا گیا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مکروہ نہ ہوگا، کیونکہ اگر وہ بیٹھ جائے تب بھی بغیر عذر کے جائز ہے، اسی طرح ٹیک لگانا بھی مکروہ نہیں ہے، لیکن صاحبینؒ کے نزدیک مکروہ ہے کیونکہ ان حضرات کے نزدیک بیٹھنا جائز نہیں ہے، اس لئے ٹیک لگانا بھی مکروہ ہے، اور اگر کسی عذر کے بغیر ہی شروع کرنے کے بعد بیٹھ جائے تو بالاتفاق مکروہ ہوگا، اور امام صاحب کے نزدیک نماز تو جائز ہو جائے گی، لیکن صاحبینؒ کے نزدیک جائز نہ ہوگی یہ بحث نوافل کے بیان میں گذر گئی ہے۔

توضیح:- بیمار نے کچھ نماز اشارہ سے پڑھی تھی کہ اسے رکوع اور سجدہ کرنے پر قدرت ہو گئی نفل نماز کھڑے ہو کر شروع کی اور تھک کر بیٹھ گیا، کوئی بے عذر بیٹھ گیا، نفل بیٹھ کر شروع کی پھر کھڑا ہو گیا، نفل میں اشارہ، چار رکعتیں بیٹھ کر پڑھیں اور قعدہ اولیٰ بھول گیا، دوسری رکعت کے آخری سجدہ سے جب سر اٹھا کر قیام کیا یعنی بیٹھ کر پڑھی، اور پڑھنے سے پہلے اپنے سہو کا علم ہو گیا، بیمار نے چوتھی رکعت کے آخری سجدہ سے جب سر اٹھایا تو اس کو تیسری رکعت گمان کر کے قرأت کی اور رکوع و سجدہ کیا، تیسری رکعت کو دوسری رکعت سمجھ کر قراءت کی پھر خیال آگیا کہ تیسری ہے، مریض کو قرأت و تسبیح و تشہد، بیمار اور تندرست میں فرق، مریض قبلہ کی طرف رخ کرنے سے عاجز ہو اور وہاں پر کوئی دوسرا نہ ہو، مریض کا بستر ناپاک ہو اور وہ بول بھی نہیں سکتا ہو، رمضان کا روزہ رکھ کر بیٹھ کر اور افطار میں کھڑے ہو کر پڑھ سکتے ہیں، مریض اور وقت سے پہلے نماز، بغیر قراءت اور بغیر وضوء، مرد پر مریضہ بیوی کو وضو کرنا، بغیر حدث کے رکن ادا نہ ہونا، حالت مرض کی قضاء صحت کی نماز مرض میں، نماز کا اپنے پاس دوسرے کو رکوع و سجود سے خبردار کرنے کو بٹھانا، مریض اور جمعہ کا دن

**وان صلى بعض صلوته بايماء ثم قدر على الركوع والسجود استأنف عندهم جميعا......الخ**

اگر کسی نے نماز کا کچھ حصہ اشارے سے پڑھا۔ف۔ یعنی رکوع اور سجدہ کو بیماری کی وجہ سے اشارہ سے کیا ہو ثم قدر الخ پھر وہ حقیقی رکوع و سجود پر قادر ہو گیا استانف الخ تو تینوں اماموں کے نزدیک بالاتفاق نئے سرے سے نماز پڑھے، لانه لايجوز الخ کیونکہ جو شخص رکوع کرنے پر قادر ہو اس کے لئے اشارہ سے رکوع کرنے والے کی اقتداء کرنی صحیح نہیں ہے، اس لئے جب شروع ہی میں اس کی اقتداء صحیح نہیں ہے تو اس پر بناء کرنا بھی صحیح نہ ہوگا۔ف۔ اس موقع پر ایک قاعدہ اور اصل یہ ہے کہ جس جگہ اقتداء جائز ہے وہاں بیمار نمازی کو اپنے حال میں بھی بناء کرنا جائز ہے، اور جس جگہ جائز نہیں ہے وہاں اپنے حق میں بھی جائز نہیں ہے مع۔ جامع الفقہ میں اسی مسئلہ مذکورہ میں لکھا ہے کہ اگر وہ شخص رکوع اور سجدہ کو پہلے سے اشارہ کے ساتھ کرنے پر قادر ہو گیا ہو تو اسی تحریمہ پر اپنی نماز مکمل کرے۔ف۔ الجوہرہ۔ اسی طرح اگر لیٹ کر اشارہ سے پڑھتا ہو پھر وہ اشارہ کے ساتھ بیٹھ کر پڑھنے پر قادر ہو گیا ہو تو قول مختار کے مطابق نئے سرے سے پڑھے۔ الفتح۔ یہ پوری تفصیل فرض نماز کے سلسلہ میں تھی، اور اب نفل کے مسائل بیان کر رہے ہیں۔

**ومن افتتح التطوع قائما ثم اعیی لاباس ان یتوکا علی عصا او حائط اویقعد لان ھذا عذر......الخ**

اور جس نے نفل نماز کھڑے ہو کر شروع کی پھر وہ تھک گیا۔ف۔اگر چہ پورے طور پر بیمار یا عاجز نہیں ہوا پھر بھی لاباس الخ اس بات میں کوئی حرج نہیں ہے کہ وہ کسی چھڑی یا دیوار پر ٹیک لگائے یا دیوار پر بیٹھ جائے،لان ھذا الخ کیونکہ نفل میں تھکان کا ہونا بھی ایک عذر ہے۔ف۔اس لئے ٹیک دینا اور بیٹھنا دونوں ہی کام جائز ہیں،اور عذر نہ ہونے کی صورت میں دونوں میں اختلاف ہے،اسی لئے فرمایا وان کان الاتکاء الخ کہ اگر بغیر عذر ٹیک لگایا جائے تو مکروہ ہوگا کیونکہ یہ بے ادبی میں داخل ہے۔ف۔یعنی بے ادبی میں داخل ہے،اور مذکورہ روایت بالاتفاق ہے وقیل الخ اور کہا گیا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مکروہ نہیں ہے،کیونکہ امام احمدؒ کے نزدیک بغیر عذر کے بیٹھ گیا تو جائز ہوگا۔ف۔یہ اصح قول کے مطابق بیان کیا گیا ہے،جیسا کہ فخر الاسلامؒ نے بیان فرمایا ہے فکذا الخ تو اسی طرح ٹیک لگانا بھی مکروہ نہ ہوگا۔ف۔کیونکہ یہ تو بیٹھ جانے سے کم عذر ہے وعندھما یکرہ الخ لیکن صاحبینؒ کے نزدیک مکروہ ہے،کیونکہ صاحبینؒ کے نزدیک بغیر عذر کے بیٹھنا جائز نہیں ہے اس لئے ٹیک لگانا بھی مکروہ ہے۔ف۔مگر فخر الاسلامؒ نے تصریح کی ہے کہ امام اعظمؒ کے نزدیک ٹیک لگانا مکروہ ہے اور بیٹھنا مکروہ نہیں ہے۔ف۔مگر قدرویؒ نے لکھا ہے کہ

**وان قعد بغیر عذر یکرہ بالاتفاق و تجوز الصلوۃ عندہ و لاتجوز عندھما وقد مرفی باب النوافل.**

اور اگر بغیر عذر کے بیٹھ گیا تو بالاتفاق مکروہ ویجوز الخ اور امام اعظمؒ کے نزدیک اس کی نماز جائز ہوگی لیکن صاحبینؒ کے نزدیک جائز نہ ہوگا۔وقد مر الخ اور یہ مسئلہ نوافل کے بیان میں گذر چکا ہے۔ف۔اور وہاں یہ لکھا ہے کہ صحیح قول کے مطابق بغیر عذر بیٹھنا امام اعظمؒ کے نزدیک مکروہ نہیں ہے،جیسا کہ فخر الاسلامؒ نے مبسوط میں تصریح کی ہے،اور محیط میں کہا ہے کہ یہ استحسان ہے،اس لحاظ سے یہ نئی بات بتائی کہ امام اعظمؒ کے نزدیک لفظ کراہت خلاف اولیٰ کے معنی میں ہے،اسی وجہ سے نماز جائز ہو جائے گی،لیکن صاحبینؒ کے نزدیک مکروہ تحریمی ہے،اور تضعیف کی وجہ سے بناء کرنا جائز نہیں ہے،اور لفظ مکروہ سے عموم مجاز مراد لینا جائز ہے،اور چونکہ دوسرے شارحین کی نظر اس نکتہ پر نہیں گئی اس لئے وہ پریشان ہو گئے،حالانکہ خلاصہ کلام یہ ثابت ہوا کہ عذر کی حالت میں ٹیک لگانا اور بیٹھنا بالاتفاق جائز ہے،اور بغیر عذر کے ٹیک لگانا تو بالاتفاق مکروہ ہے اور بیٹھنا بھی مکروہ ہے،مگر صاحبینؒ کے نزدیک مکروہ تحریمی اور امام اعظمؒ کے نزدیک بھی قیاس کے مطابق یہی ہونا چاہئے تھا مگر استحسانا مکروہ تحریمی نہیں ہے البتہ خلاف اولیٰ ہے یعنی مکروہ تنزیہی ہے،اچھی طرح ان مسائل کو یاد رکھو۔واللہ تعالیٰ اعلم۔م۔

اور اگر بیٹھ کر نفل نماز شروع کی پھر کھڑا ہو گیا تو بالاتفاق جائز ہے۔ع۔نفل نماز میں اگر رکوع اور سجدہ کی قدرت ہو تو اشارہ سے پڑھنا جائز نہیں ہے۔التاتارخانیہ۔اگر چار رکعتیں بیٹھ کر پڑھیں اور درمیان میں جب بیٹھا تو تشہد بھول کر قراءت کی اور رکوع کیا تو وہ بقیہ نماز اسی اعتبار سے پوری کرے کیونکہ اس کا اس طرح بیٹھنا قیام کے حکم میں ہوگا۔القاضی خان۔البتہ آخر میں سجدہ سہو کر لے،اور اگر دوسری رکعت کے دوسرے سجدہ سے سر اٹھا کر کھڑا ہونے کا ارادہ کیا یعنی بیٹھ کر پڑھنے کا اور ابھی پڑھا بھی نہ تھا تو اسے اپنا سجدہ سہو یاد آگیا تو وہ تشہد پڑھنا شروع کرے۔القاضی خان۔بیمار نے جب چوتھی رکعت کے آخری سجدہ سے سر اٹھایا اگر چہ اشارہ سے سجدہ کیا ہو تو اسے تیسری رکعت گمان کر کے قراءت و رکوع اور سجدہ کیا اگر چہ اشارہ سے ہو تو نماز فاسد ہو گئی،اور اگر اس نے تیسری رکعت کو دوسری رکعت سمجھ کر قراءت کی پھر اسے خیال آیا کہ یہ تیسری رکعت ہے تو اب تشہد پڑھنے کا خیال نہ کرے بلکہ قراءت شروع کر دے اور آخر میں سجدہ سہو کرے۔المحیط۔بیمار کو چاہئے کہ اپنی نماز میں قراءت و تسبیح اور تشہد ایک تندرست کی طرح پڑھے،اور اگر اس طرح پڑھنے سے مجبوری محسوس ہو تو پھر چھوڑ دے۔التاتارخانیہ۔

بیمار اور تندرست کے درمیان ان باتوں ہی میں فرق ہوگا جن کے کرنے سے وہ مجبور اور عاجز ہو ورنہ وہ بھی بقیہ کام تندرست کی طرح ہی کرے گا،اگر بیمار قبلہ پہچانتا ہو لیکن اس طرف منہ کرنے سے عاجز ہو اور کوئی اسے قبلہ رو کر دینے والا نہ ہو

تو جس رخ پر ہو اس رخ پر پڑھ لے اگر کوئی ایسا موجود ہو جو اسے قبلہ رو کر سکتا ہے مگر اسے ایسا کرنے کو نہیں کہا اور نماز پڑھ لی تو وہ نماز صحیح نہ ہوگی، اسی طرح جب بستر ناپاک ہو پھر بھی کسی شخص کو بدلنے کو نہیں کہا تو نماز جائز نہ ہوگی، اور کسی ایسے کو نہیں پایا تو جائز ہوگی۔ المحیط۔ اور اگر بستر بدلنے کے بعد نماز سے فارغ ہونے سے پہلے اس کے بھی ناپاک ہونے کا اندیشہ ہو یا بدلنے سے دقت ہوتی ہو تو اسی ناپاک بستر پر ہی پڑھ لے۔ القاضی خان۔ اگر کوئی ایسا بیمار ہو رمضان کے روزے رکھے تو بیٹھ کر نماز پڑھ سکتا ہے لیکن اگر روزہ نہ رکھے اور افطار کر لے تو کھڑے ہو کر نماز پڑھ سکتا ہے، ایسی صورت میں وہ روزے رکھے اور بیٹھ کر نماز پڑھے۔ محیط السرخسی۔

اگر کسی بیمار نے وقت سے پہلے نماز پڑھ لی خواہ قصداً ہو یا بھول کر ہو اس ڈر سے کہ تاخیر کرنے سے اسکی مخصوص بیماری اس کی نماز میں حارج ہوگی تو یہ نماز صحیح نہ ہوگی، اسی طرح اگر بغیر قرات یا بغیر وضوء پڑھ لی تو بھی جائز نہ ہوگی، اور اگر قراءت کرنے سے عاجز ہو تو بغیر قراءت کے اشارے سے پڑھے،، کسی مرد پر یہ لازم نہیں ہے کہ اپنی بیمار بیوی کو وضوء کرائے۔ المحیط۔ اگر کوئی شخص کوئی رکن بغیر حدث کے ادا نہ کر سکتا ہو تو وہ رکن اس سے معاف ہو جاتا ہے، مثلاً سجدہ کرنے سے اس کے زخم سے خون بہنے لگتا ہے اور باقی افعال وہ اچھی طرح ادا کر سکتا ہے تو اسے چاہئے کہ بیٹھ کر اشارہ سے رکوع و سجدہ کرے، اور اگر اس نے کھڑے ہونے یا بیٹھنے میں رکوع کیا اور سجدہ کے لئے بیٹھ کر اشارہ کیا تو جائز ہے، مگر پہلی صورت بہتر ہے۔ المحیط۔ اسی طرح اگر کھڑے ہونے میں پیشاب یا زخم جاری ہو جاتا ہے یا قراءت نہیں کر سکتا ہے، لیکن بیٹھ کر پڑھنے میں ایسی باتیں نہیں ہوتی ہیں تو وہ بیٹھ کر ہی پڑھے۔ السراجیہ۔ اگر کھڑے ہو کر پڑھنے میں دشمن کا ڈر ہو یا خیمہ میں رہنے کی وجہ سے پیٹھ سیدھی نہیں ہو سکتی ہو اور باہر کیچڑ یا پانی ہے تو وہ بیٹھ کر ہی نماز پڑھ لے، بیمار کی جتنی نمازیں قضاء ہوئیں ان کو صحت کے بعد تندرستوں کی طرح ادا کرے اور اگر بیمار کی طرح پڑھ لی تو جائز نہ ہوگی۔ محیط السرخسی۔ اور تندرستی کے زمانہ کی قضاء نمازوں کو بیماری کی حالت میں جس طرح ادا کر سکتا ہو کر لے، خواہ بیٹھ کر یا اشارے سے۔ السراجیہ۔

اگر کوئی شخص کسی ایسے شخص کو اپنے قریب اس لئے بٹھائے کہ وہ اس کی نماز کی غلطیوں رکوع، سجدہ،، سہو وغیرہ سے مطلع کرتا رہے تو اس صورت میں یہ کام جائز ہوگا جبکہ اس کے بغیر صحیح پڑھنا اس کے لئے ممکن نہ ہو۔ القنیہ۔ مریض کو چاہئے کہ وہ ظہر کی نماز میں اتنی تاخیر کرے کہ امام جمعہ سے فارغ ہو جائے، ورنہ نماز مکروہ ہوگی، یہی قول صحیح ہے۔ المضمرات۔

**ومن صلى في السفينة قاعدا من غير علة اجزاه عند ابى حنيفةؒ والقيام افضل و قالا لايجزيه الا من عذر لان القيام مقدور عليه فلا يترك وله ان الغالب فيها دوران الراس وهو كالمتحقق الا ان القيام افضل لانه أبعد من شبهة الخلاف والخروج افضل ما امكنه لانه اسكن لقلبه والخلاف في غير المربوطة والمر بوطة كالشط هو الصحيح.**

ترجمہ:۔ اگر کسی شخص نے کسی مجبوری کے بغیر کشتی میں بیٹھ کر نماز پڑھ لی تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک نماز صحیح ہو جائے گی، اگرچہ کھڑے ہو کر نماز پڑھنی افضل ہے، اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ بغیر عذر کے ایسی نماز جائز نہ ہوگی، اس لئے کہ اسے کھڑے ہونے کی قدرت حاصل ہے لہذا کھڑے ہونے کو نہ چھوڑے، اور امام اعظمؒ کی دلیل یہ ہے کہ کشتی کی سواری کے وقت عموما مسافروں کا سر چکراتا ہے، لہذا اس عذر کو حقیقۃ واقع مان لیا گیا ہے، اگرچہ کھڑا ہونا ہی افضل ہے، کیونکہ جہانتک ممکن ہو ایسا کرنے سے اختلاف کے شبہ سے آدمی دور نکل جاتا ہے، کیونکہ ایسا کرنے سے دل کو سکون میسر ہوتا ہے، یہ اختلاف مذکور اس صورت میں ہے جبکہ کشتی رواں ہو بندھی ہوئی نہ ہو، اور بندھی ہوئی کشتی حکم میں کنارے کے ہے، یہی قول صحیح ہے۔

توضیح:۔ چلتی ہوئی کشتی میں نماز، بندھی ہوئی کشتی میں نماز، دریا کے بیچ میں کشتی ٹھہری اور ہوا سے اسے

## حرکت ہونے لگی، کشتی کے اندر جماعت، دو کشتیوں میں جماعت، امام کشتی کے اندر اور مقتدی زمین کے کنارے پر یا اس کے برعکس ہونے کی صورت میں، کشتی کا گھوم جانا، کنارہ پر نماز اور کشتی کے گھومنے سے سامان کے برباد ہونے کا خوف

**ومن صلی فی السفینۃ قاعدا من غیر علۃ اجزاہ عند ابی حنیفۃ والقیام افضل......الخ**

ترجمہ سے مطلب واضح ہے وقالا الخ اور صاحبینؒ نے کہا ہے کہ بغیر عذر کے اس کی نماز ادا نہ ہوگی۔ف۔یہی قول امام مالک امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا ہے لان القیام الخ کیونکہ کھڑے ہونے کی جب تک طاقت ہے اس سے معافی نہ ہوگی۔ف۔برہان میں کہا ہے کہ یہی قول اظہر ہے۔د۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ ابوحنیفہؒ کا قول واضح اور بزرگوں کی اتباع کے زیادہ موافق ہے، جیسا کہ عنقریب معلوم ہوگا۔م۔ولہ الخ اور امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ کشتی میں اکثر مسافروں کے سر چکراتے ہیں وھو الخ اور یہ بات ایسی ہے گویا ابھی محقق اور ثابت ہے۔ف۔جیسے سفر میں قصر کی نماز کی اجازت اس وجہ سے ہے کہ اس میں عموماً لوگوں کو دقتیں برداشت کرنی پڑتی ہیں، بس اگر ظاہر میں کسی کو مشقت نہ بھی ہو تو بھی اسے قصر ہی کرنی ہے، اس طرح کشتی میں سر چکرانا اکثر ہوتا ہے اس لئے یہ حکم ہر شخص کے حق میں ثابت ہوگا کیونکہ وہ عذر ہر وقت موجود ہے، اسی لئے اسے بیٹھ کر پڑھنا جائز ہے۔

**الا ان القیام افضل لانہ ابعد من شبھۃ الخلاف والخروج افضل......الخ**

لیکن کھڑے ہو کر پڑھنا اس حیثیت سے افضل ہے کہ یہ صورت اختلاف کے شبہ سے بھی بہت دور ہے۔ف۔یعنی علماء اجتہاد کا اختلاف ہے کہ بغیر عذر قیام کو ترک کر دینا جائز نہیں ہے تو اس اختلاف سے ایک قسم کا یہ شبہ پیدا ہوتا ہے کہ شاید بیٹھنا جائز نہ ہو، تو بہتر ہوگا کہ کھڑا ہو کر پڑھے تاکہ شبہ سے دور رہے، اور یہ معلوم ہونا چاہئے کہ کشتی میں نمازی کو قبلہ کی طرف رخ کرنا ہر حالت میں فرض ہے، اور جدھر کشتی گھومے وہ فوراً قبلہ رخ گھوم جائے، کیونکہ یہ ممکن ہے، بخلاف جانور پر سواری کے، یہ دلیل شمس الائمہ سرخسیؒ نے ذکر کی ہے۔مع۔پھر یہ حکم عام ہے، خواہ کشتی میں سے باہر نکل سکتا ہو یا نہ نکل سکتا ہو یا نہیں، والخروج افضل الخ اور جہاں تک ممکن ہو کشتی سے باہر نکل آنا افضل ہے، کیونکہ اس صورت میں سب سے زیادہ سکون اس کے قلب کو حاصل ہوا ہے۔ف۔لیکن اگر کشتی سے باہر نکل سکتا ہے پھر بھی نہیں نکلا اور اسی میں نماز پڑھ لی تب بھی نماز جائز ہوگی، ابن حزمؒ نے محلی ابن سیرینؒ کی حدیث سے ذکر کیا ہے کہ ہمیں صحابی سردار نے کشتی میں نماز پڑھائی اس حالت میں کہ ہم لوگ بیٹھے ہوئے تھے، اگر ہم چاہتے تو کشتی سے باہر بھی نکل سکتے تھے، مجاہدؒ نے فرمایا ہے کہ ہمیں جنادہ بن ابی امیہ (اگر ازدی ہیں تو صحابی ہیں، اور اگر شامی ہیں ابو عبداللہ تو تابعی ثقہ ہیں لیکن مجاہد کی روایت مقوی اول ہے۔۱۲ المترجم۔) نے کشتی میں نماز پڑھائی اس طرح سے کہ ہم لوگ بیٹھے ہوئے تھے، اگر چاہتے تو کھڑے بھی ہو سکتے تھے مع۔

**والخلاف فی غیر المربوطۃ والمربوطۃ کالشط ھو الصحیح.**

یہ اختلاف کشتی میں بے عذر بیٹھے ہوئے نماز جائز ہوگی یا نہ ہوگی ایسی کشتی کے بارے میں ہے جو کہ بندھی ہوئی نہ ہو۔ف۔یعنی کنارے پر لنگر ڈالے ہوئے نہ ہو، والمربوطۃ الخ کیونکہ جو کشتی کے کنارے پر بندھی ہوئی ہو دریا کے کنارے کی زمین کے مثل ہے یہی صحیح قول ہے۔ف۔اگرچہ عامہ مشائخ کے نزدیک بندھی ہوئی اور کھلی ہوئی کشتی کا حکم برابر ہے کیونکہ لفظ مطلق ہے یعنی سفینہ مربوطہ بندھی ہوئی کی قید نہیں ہے، لیکن یہ بات صحیح نہیں ہے، صحیح قول یہ ہے کہ اگر کشتی رواں ہو تو سر چکرانے کی صورت میں ہو تو بالاجماع بیٹھ کر جائز ہے، اور اگر سر کا چکر نہ ہو تو بھی امام اعظمؒ کے نزدیک جائز ہے، اگرچہ صاحبینؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے، اور اگر کشتی بندھی ہوئی ہو تو بالاجماع بیٹھ کر جائز نہیں ہے۔المجتبیٰ۔الدرایہ۔وغیرہ۔اور اگر کشتی بیچ دریا میں

ٹھہری ہوئی ہو تو اصح قول یہ ہے کہ اگر ہوا سے اسے بہت زیادہ حرکت ہو تو وہ بھی جاری اور رواں کے حکم میں ہے، اور اگر تھوڑی حرکت ہو تو وہ کنارے پر بندھی ہوئی کے حکم میں ہے۔التمر تاشی۔

اگر عذر ہو تو بالاجماع ہر صورت میں بیٹھنا جائز ہے، محیط میں ہے کہ کشتی میں اشارہ سے رکوع اور سجدہ جائز نہیں ہے اگر چہ فرض ہو یا نفل ہو مگر جبکہ عذر ہو، ایک کشتی میں جماعت کرنا جائز ہے، اسی طرح دو کشتیوں میں بھی جائز ہے مگر اس شرط کے ساتھ کہ دونوں ملی ہوئی ہوں، جیسے دو جانوروں پر نفل کی جماعت جائز ہے اس صورت میں کہ وہ آپس میں بندھے ہوئے ہوں، امام کشتی پر ہو اور مقتدی کنارے زمین پر ہوں، یا اس کے برعکس ہو اور ان کے درمیان راستہ یا دریا کا حصہ حائل نہ ہو تو جائز ہے، ورنہ جائز نہیں ہے، اگر کشتی کے گھومنے پر جماعت والے قبلہ رخ ہو جائیں ایسی صورت میں جو مقتدی امام سے آگے بڑھ جائے تو اس کی نماز فاسد ہوگی ورنہ نہیں، اگر کوئی شخص دریا کے کنارے نماز پڑھ رہا ہو کہ اسی حالت میں دریا کے اندر کشتی گھومی جس سے خود اسے یا اس کے سامان کے ڈوبنے یا چوری ہونے کا خوف ہو تو اس کے لئے اپنی نماز کی نیت توڑنی جائز ہوگی، جیسے اس وقت جبکہ جانور بدک کر بھاگے یا جانور چرواہے نمازی کو اپنے جانور پر درندہ کا خوف ہو یا کسی دشمن کی طرف سے خطرہ ہو یا کسی اندھے آدمی کے کنویں یا گڑھے میں گرنے کا خوف ہو یا کسی چھت سے گرنے یا ڈوب جانے یا جل جانے کا خوف ہو تو نماز توڑنی جائز ہے، اکثر مشائخ نے ایسے وقت میں مال کا اندازہ ایک درہم یا اس سے زیادہ مالیت سے لگایا ہے، اور کفایہ میں ہے کہ ایک دانگ کے بدلے قید کیا جاسکتا ہے تو نماز توڑنی بدرجہ اول جائز ہوگی۔ مع۔

**ومن اغمي عليه خمس صلوات او دونها قضي وان كان اكثر من ذلك لم يقض وهذا استحسان والقياس ان لاقضاء عليه اذا استوعب الاغماء وقت صلوة كامل لتحقق العجز فشبه الجنون وجه الاستحسان ان المدة اذا طالت كثرت الفوائت فيحرج في الاداء و اذا قصرت قلّت فلا حرج والكثير ان تزيد علي يوم وليلة لانه يدخل في حد التكرار والجنون كالا غماء كذا ذكره ابوسليمان بخلاف النوم لان امتداده نادر فيلحق بالقاصر ثم الزيادة تعتبر من حيث الاوقات عند محمدؒ لان التكرار يتحقق به وعندهما من حيث الساعات هو المأثور عن عليؓ و ابن عمرؓ والله اعلم بالصواب.**

ترجمہ:-اگر کسی پر ایسی بیہوشی طاری ہوئی جو مسلسل پانچ وقت یا اس سے کم نمازوں کے وقت تک باقی رہی تو ہوش آنے کے بعد ان سب کی قضاء کرے، اور اگر ان سے بھی زیادہ وقت کی بیہوشی ہو تو ان کی قضاء لازم نہ ہوگی، یہ حکم استحسان کے طور پر ہے، لیکن قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ اگر پورا ایک وقت بیہوشی میں گذر جائے تو اس کی بھی قضاء نہیں ہونی چاہئے کیونکہ اس پر عاجزی متحقق ہو چکی ہے اور اب دیوانگی کے مشابہہ ہو جائے گی، استحسان کی وجہ یہ ہے کہ جب مدت زیادہ ہو جاتی ہے تو اس میں بہت سی فائتہ نمازیں جمع ہو جاتی ہیں اس کی وجہ سے ان کی ادا کرنے میں نمازی کو سخت حرج ہونے لگتا ہے، اور جب مدت کم ہوگی تو اس مدت کی قضاء نمازوں کی ادائیگی میں اتنی دقت نہ ہوگی اور حرج نہ ہوگا، زیادہ کی مقدار یہ ہوتی ہے کہ وہ ایک دن اور ایک رات سے بھی زیادہ ہو جائے اس صورت میں نماز میں تکرار ہونا شروع ہو جائے گا، اور دیوانگی کا حکم بھی بیہوشی جیسا ہی ہے، ابوسلیمانؒ نے ایسا ہی ذکر کیا ہے، بخلاف نیند کے کیونکہ یہ تو شاذ و نادر ہی اتنی زیادہ دیر کے لئے کسی پر طاری ہوتی ہے، اس لئے نیند کو عذر قاصر کے ساتھ ملا دیا جائے گا پھر زیادتی کا اعتبار امام محمدؒ کے نزدیک وقت کے اعتبار سے ہوگا کیونکہ تکرار اسی سے ثابت ہوتی ہے، اور شیخینؒ کے نزدیک ساعات (گھنٹوں) کے اعتبار سے ہوگی، حضرت علیؓ اور ابن عمرؓ سے یہی منقول ہے، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

## توضیح:- پانچ یا اس سے کم نمازوں کے وقت میں بیہوشی، پانچ نمازوں کے وقت سے زائد بیہوشی، جنون ہونا، اثر سے دلیل

**ومن اغمی علیه خمس صلوات او دونها قضی وان کان اکثر من ذلک لم یقض......الخ**

جس شخص پر بیہوشی طاری ہوئی یعنی کسی نشہ وغیرہ کے بغیر پانچ نمازوں تک یا ان سے کم تو ان نمازوں کی قضاء کرے وان کان الخ اور اگر بیہوشی پانچ نمازوں سے بھی زیادہ دیر تک کے لئے ہو تو اس پر قضاء لازم نہ ہوگی۔ف۔ جبکہ بیہوشی مسلسل ہو یا درمیان میں صرف دو ایک بات کرنے کا ہوش آگیا ہو کہ اس قلیل وقت کا ہوش میں آنا بے اعتبار ہوتا ہے، اور اگر کسی معین وقت پر مثلاً صبح کے وقت تھوڑا افاقہ ہو جاتا ہے تو پہلی بیہوشی اسی وقت تک کی شمار ہوگی، اس کے بعد دوسری بیہوشی شروع ہو جائے گی۔ التبیین۔ ھ۔ امام احمدؒ کے نزدیک زائد وقت ہونے میں بھی خواہ جتنی بھی زیادہ ہو سب کی قضاء لازم آئے گی۔

**وهذا استحسان والقياس ان لاقضاء عليه اذا استوعب الاغماء وقت صلوة كامل......الخ**

قضاء کرنے کا یہ حکم استحسان کے طور پر ہے، والقیاس الخ کیونکہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ بیہوشی کی حالت میں نماز قضاء نہیں ہونی چاہئے جبکہ بیہوشی پوری ایک نماز کے وقت تک رہی ہو، کیونکہ اس شخص کی عاجزی ثابت ہو گئی ہے، لہذا بیہوشی دیوانگی کے مشابہ ہو گئی۔ف۔ یہ بعض فقہاء کا قول ہے، اور بہت دیر تک کی دیوانگی میں قضاء نہیں چاہئے، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کا بھی قول ہے، البتہ اگر کسی گناہ کا کام کرنے کی وجہ سے بیہوشی ہوئی ہو تو قضاء واجب ہوگی۔ الحلیہ۔ معلوم ہونا چاہئے کہ عذر تین طرح کا ہوتا ہے (۱) دیرپا جیسے بچپن تو اس کی وجہ سے بالاتفاق فرض لازم نہیں ہوتا ہے (۲) کم وقت کا جیسے نیند کہ وہ بالاتفاق فرضیت سے مانع نہیں ہوتی ہے (۳) درمیانی درجہ کا جیسے دیوانگی اور بیہوشی، اگر یہی عذر دراز ہو جائے تو اسے پہلی قسم دیرپاء میں شامل کر لیا جائے گا اس بناء پر نماز کی قضاء معاف ہو جائے گی، اور اگر تھوڑے وقت کے لئے ہو تو اسے دوسری قسم میں داخل کر لیا جائے گا، اس بناء پر نماز کی قضاء معاف نہ ہوگی یعنی قضاء واجب ہوگی، پھر دراز ہونے کی حد یہ ہے کہ ایک رات اور دن سے بھی بڑھ جائے یہانتک کہ چھٹی نماز کا وقت نکل جائے۔ النافع۔ پھر قول اصح یہ ہے کہ دیوانگی میں بھی اسی صورت میں قضاء ساقط ہوگی جبکہ وہ ممتد اور دیرپا ہو۔ مع۔ اس بناء پر مصنفؒ نے اس معنی میں جنون سے تشبیہ دی ہے کہ قیاس تو یہ ہے کہ تھوڑی دیر کی دیوانگی میں بھی ایک کامل نماز تک ہو تو نماز ساقط ہوتی ہے، اگرچہ استحساناً ایک دن اور رات تک واجب ہے مگر جبکہ چھٹی نماز کا وقت نکل جائے اور اس کی تعداد بہت زیادہ کی حد تک ہو جائے۔ م۔

**وجه الاستحسان ان المدة اذا طالت كثرت الفوائت فيحرج في الاداء......الخ**

استحسان کی وجہ یہ ہے کہ بیہوشی کی مدت جب دراز ہو جائے گی تو بہت زیادہ نمازیں قضاء ہو کر جمع ہو جائیں گے، اس سے وہ شخص حرج میں مبتلاء ہو جائے گا۔ف۔ جبکہ اللہ تعالیٰ نے حرج کو اس امت سے اٹھالیا ہے، پس یہ معلوم ہوا کہ زیادہ جمع ہونے سے قضاء واجب نہ ہوگی۔

**واذا قصرت قلّت فلا حرج والكثير ان تزيد على يوم وليلة لانه يدخل في حد التكرار......الخ**

اور جب مدت تھوڑی ہو گئی تو وہ شخص حرج میں مبتلاء نہ ہوگا۔ف۔ یعنی قضاء واجب ہوگی۔

میں مترجم کہتا ہوں اس سے اس بات کی طرف اشارہ پایا جاتا ہے کہ اصل بات تو یہ ہے کہ ہر قسم کی قضاء واجب ہوتی ہے البتہ زیادہ ہو جانے کی وجہ سے ساقط ہو جاتی ہیں، ابن الہمامؒ نے فرمایا ہے کہ اغماء (بیہوشی ایسا مرض ہے کہ اس کی وجہ سے ایک عقلمند انسان بھی اپنی عقل استعمال نہیں کر سکتا ہے حالانکہ حقیقت میں وہ عقل باقی رہتی ہے، اس بناء پر ایسا شخص وجوب اداء کی صلاحیت رکھتا ہے البتہ قدرت پانے میں صرف خلل ہو جاتا ہے، اس لئے نماز کی تاخیر لازم آتی ہے ایسی بات نہیں ہوتی ہے کہ اصل میں

نماز واجب ہی نہیں ہوتی ہے، اس سے یہ بات ظاہر ہوئی کہ قیاس سے مراد یہ ہے کہ ظاہر اور سرسری وجہ سے تو یہی سمجھ میں آتا ہے کہ قضاء نماز مطلقاً ساقط ہو جائے، اور استحسان یعنی ذرا باریک بینی سے یہ سمجھ میں آتا ہے کہ بالکل بھی ساقط نہ ہو جیسا کہ بدائع میں بیان کیا ہے۔مف۔

یہ توجیہ اس صورت میں بہتر مانی جاسکتی ہے جبکہ حقیقت میں بیہوشی کے عالم میں عقل و سمجھ باقی رہ جاتی ہو، مگر آدمی نماز کے افعال ادا کرنے میں قدرت نہیں پاتا ہے اس بندہ مترجم کے نزدیک کابوس ایک ایسے مرض کا نام ہے جس میں آدمی کو نیند میں یہ معلوم ہوتا ہے کہ جیسے کسی شخص نے اسے دبالیا ہے اور گویا خواب دیکھنے والا اس کی ڈراؤنی شکل سے ڈر کر آواز نکالتا ہے اور اس کے بوجھ سے لیا جاتا ہے (۱) وغیرہ جیسی بیماری میں تو یہ بات سمجھ میں آجاتی ہے، مگر مرض اغماء ہیں جس کا ترجمہ بیہوشی ہے یہ بات مشکل سے مانی جائے گی کیونکہ یہ تو ہدایت کے خلاف ہے، اس جگہ بہترین جواب یہ ہوگا کہ قیاس تو چاہتا ہے کہ ایک ہی وقت گذرنے سے بھی نماز ساقط ہو جائے جیسا کہ شمس الائمہؒ کا قول مختار ہے اس صورت میں کہ مریض اشارہ سے عاجز ہو چکا ہو، دیوانگی کی مشابہت کی وجہ سے، لیکن احتمال مشابہت خواب ہے، یہانتک کہ امام محمدؒ مثل خواب کے کسی حال میں ساقط اور معاف نہیں فرماتے ہیں، اب استحساناً تھوڑی مقدار تک تو ہم نے واجب کہا ہے، کیونکہ چند اوقات کی نماز قضاء کر لینے میں کوئی حرج نہیں ہے البتہ زیادہ مقدار ہو جانے کی صورت میں اس پریشانی میں مبتلاء ہو جانے کی وجہ سے ساقط ہونے کا حکم دیا ہے۔

**والكثير ان تزيد علي يوم وليلة لانه يدخل في حد التكرار والجنون كالاغماء......الخ**

قلیل، اور کثیر کی تعریف کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ کثرت کی مقدار یہ ہے کہ ایک دن رات سے قضاء نمازیں زیادہ ہو جائیں کیونکہ زیادہ ہو جانے سے وہ نمازیں مکروہ ہونے لگیں گی۔ف۔ جبکہ چھٹی نماز کا وقت گذر جائے والجنون الخ اور دیوانگی مثل بیہوشی کے ہے، ابو سلیمانؒ نے ایسا ہی ذکر کیا ہے۔ف۔ یہ موسیٰ بن سلیمان گرگانی ہیں جو امام محمدؒ کے شاگرد ہیں نوادر میں کہا ہے بخلاف النوم الخ بخلاف نیند کے کہ وہ اغماء کے مثل نہیں ہے، کیونکہ نیند کا اتنی زیادہ تک باقی رہنا انتہائی کم وقوع ہے اس لئے نیند کو عذر قاصر کے حکم میں کر دیا جائے گا۔ف۔ اور اغماء و جنون کو عذر ممتد (دیرپا) کے حکم میں کہا جائے گا، جیسے بچپن مگر اسی وقت کے اغماء یا جنون کی حالت ممتد ہو یعنی ایک دن رات سے زیادہ ہو ثم الزيادة الخ پھر زیادہ مقدار ہونے کا اعتبار امام محمدؒ کے نزدیک اوقات کے حساب سے ہے، کیونکہ اسی کے ساتھ تکرار پائی جائے گی۔ف۔ یہانتک کہ جب چھٹی نماز کا پورا وقت نکل گیا تو اب کثیر کی مقدار میں داخل ہو گئی، مثلاً ظہر کی ابتداء سے بیہوشی طاری ہوئی اور دوسرے دن کے ظہر کے نکل جانے کے بعد وہ زیادہ کہی جائیں گی، ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ یہی قول اصح ہے۔ف۔ یہی صحیح ہے۔مع۔

**وعندهما من حيث الساعات هو الماثور عن عليؓ و ابن عمرؓ والله اعلم بالصواب.**

اور شیخینؒ کے نزدیک ساعات سے شمار ہے۔ف۔ یہانتک کہ ان کے نزدیک ظہر سے بیہوشی دوسرے روز کے آفتاب نکل جانے کے بعد ہی سے زیادہ شمار ہونے لگیں گی۔ حاصل یہ ہوا کہ ہمارا قول مختار استحسان ہے وهو الماثور الخ اور یہی حضرات علی و ابن عمرؓ سے بھی مروی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ف۔ محمد بن الحسنؒ نے کہا ہے اخبرنا ابو حنيفةؒ عن حماد عن ابراهيم النخعي عن ابن عمرؓ انه قال الخ یعنی ایک دن رات جس کسی کو بیہوشی طاری ہوئی تو ابن عمرؓ نے فرمایا کہ وہ قضاء کرے، عبدالرزاق نے ثوری عن بن ابی لیلیٰ عن نافع عن ابن عمرؓ روایت کی کہ ابن عمرؓ کو ایک مہینہ بے ہوشی طاری رہی تو چھوٹی ہوئی نمازوں کو صحیح ہو جانے کے بعد بھی نہیں پڑھا، ابراہیم الحربی نے کتاب غریب الحدیث میں عبداللہ عن نافع روایت کی ہے کہ ابن عمرؓ کو ایک رات دن بیہوشی رہی اس سے صحت پانے کے بعد ان کی قضاء نہیں پڑھی اور ان کے بعد سے پڑھنی شروع کیں، حضرت علیؓ سے تو کتب حدیث میں کوئی روایت نہیں ملتی ہے، البتہ دار قطنی نے اس کو عمار بن یاسرؓ سے روایت کیا ہے۔مف۔ اگر آدمی یا درندہ کے ڈر سے کوئی ایک دن رات سے زیادہ بیہوش رہا تو بالاجماع اس کی قضاء ساقط ہے، اگر شراب یا بھنگ یا کسی دوا سے ایک

دن رات سے زیادہ عقل جاتی رہے تو ان کی قضاء ساقط نہ ہوگی۔ الخلاصہ۔ اگر کوئی ایک دن رات سے زیادہ سو گیا تو وہ ان نمازوں کی قضاء کرے۔ محیط السرخسی۔

## باب فی سجدة التلاوة

## باب:- سجدہ تلاوت کے بیان میں

**قال سجود التلاوة فی القرآن اربعة عشر فی اخر الاعراف وفی الرعد والنحل و بنی اسرائیل و مریم والاولی من الحج والفرقان والنمل والم تنزیل و صٓ و حم السجدة والنجم واذا السماء انشقت واقرأ کذا کتب فی مصحف عثمان وهو المعتمد والسجدة الثانیة فی الحج للصلوة عندنا و موضع السجدة فی حم السجدة عند قوله لایسامون فی قول عمرو هو الماخوذ للاحتیاط.**

ترجمہ:- قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ قرآن کریم میں سجود تلاوت چودہ ہیں، سورہ اعراف کے آخر میں، اور سورہ رعد میں، سورہ نحل میں، بنی اسرائیل، مریم، اور سورہ حج کی پہلی جگہ ہیں اور سورہ فرقان اور نمل، الم تنزیل، ص، حم السجدہ، نجم، اذا السماء انشقت اور سورہ اقراء میں، اسی طرح مصحف عثمان میں لکھا ہے کہ اور اسی پر اعتماد ہے، اور ہمارے نزدیک سورہ حج میں دوسری آیت سجدہ نماز کے لئے ہے، اور حم السجدہ میں سجدہ کی جگہ حضرت عمرؓ کے قول کے مطابق لفظ لایسئمون پر ہے، احتیاط کی بناء پر اسی قول کو قبول کیا گیا ہے۔

**توضیح:- باب تلاوت کے سجدوں کا بیان، شرط وجوب، آیت سجدہ محدث، جنبی اور مریض نے پڑھی یا سنی، پرندہ سے یا آواز سے سنی، سوتے میں سنی، سوتے میں پڑھی، دوسرے نے خبر دی، آیت سجدہ لکھنے سے، فارسی میں آیت سجدہ پڑھی، بہرے شخص نے پڑھی، سجدہ تلاوت کی تعداد، سجدہ کے مقامات، صرف لفظ اسجد کسی نے پڑھا بغیر اقترب پڑھنے کے، ہجوں سے بغیر ملانے والے حروف کے پڑھنا**

باب فی سجدہ الخ سجدہ تلاوت کا بیان، اسی سجدہ کے واجب ہونے کی اصل یہ ہے کہ ہر وہ شخص جس نماز کی ادائیگی یا قضاء واجب ہونے کی صلاحیت ہے اس پر سجدہ تلاوت واجب ہے ورنہ نہیں۔ الخلاصہ۔ اسی بناء پر کافر یا دیوانہ یا نابالغ یا حائضہ یا نفاس والی نے اگر ان آیتوں کی تلاوت کی تو ان پر سجدہ واجب نہ ہوگا۔ الزاہدی۔ لیکن اگر ان لوگوں سے عاقل بالغ مرد نے سنی تو اس پر سجدہ تلاوت واجب ہوگا اگر کسی پرندکو پڑھتے ہوئے یا کہیں سے آواز سنی تو بھی اس سننے پر سجدہ واجب نہ ہوگا اور اگر کسی سوتے ہوئے شخص سے آیت سنی تو قول صحیح کے مطابق سجدہ واجب ہوگا۔ الخلاصہ۔ اور جب سونے والے کو یہ بتایا گیا کہ تم نے خواب میں آیت سجدہ کی تلاوت کی ہے تو قول اصح کے مطابق اس پر بھی واجب ہو جائے گا، النصاب۔ آیت سجدہ لکھنے سے سجدہ واجب نہیں ہوتا ہے۔ قاضی خان۔

فارسی میں آیت سجدہ کسی نے پڑھی تو اس پر بھی سجدہ واجب اور سننے والے کو جب کسی نے خبر سنائی تو قول صحیح کے مطابق اس پر بھی سجدہ واجب ہوگا۔ محیط السرخسی۔ الخلاصہ اور عربی میں آیت سجدہ تلاوت کی تو مطلقاً واجب ہے، اور بہرے نے پڑھی تو اس پر بھی واجب ہے۔ الخلاصہ۔

**قال سجود التلاوة فی القرآن اربعة عشر' فی اخر الاعراف وفی الرعد والنحل......الخ**

قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ قرآن کریم میں تلاوت کے سجدے چودہ ہیں (۱) اعراف کے آخر میں، ف سورہ کے ختم پر ﴿یُسَبِّحُوْنَهٗ وَلَهٗ یَسْجُدُوْنَ﴾ (۲) سورہ رعد میں مف وَلِلّٰهِ یَسْجُدُ مَنْ فِی السَّمٰوٰتِ الایة (۳) سورہ نحل میں ف وَلِلّٰهِ

يَسْجُدُ مَافِي السَّمٰوٰتِ الاية (۴) بنو اسرائیل میں۔ف۔ ﴿يَخِرُّوْنَ لِلْاَذْقَانِ وَ يَقُوْلُوْنَ﴾ الایہ پر(۵) سورہ مریم میں ﴿خَرُّوْا سُجَّدًا وَّبُكِيًّا﴾(۶) پہلا سجدہ سورہ حج میں ہے۔ف۔ ﴿اَلَمْ تَرَ اَنَّ اللّٰهَ يَسْجُدُ لَهٗ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَ مَنْ فِي الْاَرْضِ﴾ الآية، لیکن اسی سورہ حج کا دوسرا سجدہ جو آخری حصہ میں ہے وہ امام شافعیؒ کے مذہب میں ہے اور ہمارے نزدیک اس سے سجدہ واجب نہیں ہوتا ہے، اس بناء پر اس دوسرے سے سجدہ انکار ثابت نہیں ہوا اسی وجہ سے جن روایت سے اس کا ثبوت ہوتا ہے اس کے خلاف بھی نہیں ہوا، ویسے مشہور تو یہی ہے کہ دوسرا سجدہ ہی نہیں ہے اس بناء پر ان احادیث کی تاویل کرنی ہوگی جن سے ثبوت ہوتا ہے۔م۔(۷) سورہ فرقان میں ہے۔ف۔ ﴿وَاِذَا قِيْلَ لَهُمُ اسْجُدُوْا لِلرَّحْمٰنِ﴾ الآیہ (۸) سورہ نمل میں ہے۔ف۔ ﴿وَ يَعْلَمُ مَا تُخْفُوْنَ وَ مَا تُعْلِنُوْنَ﴾ (۹) سورہ الم تنزیل السجدہ میں ہے۔ف۔ خَرُّوْا سُجَّدًا وَّسَبَّحُوْا بِحَمْدِ رَبِّهِمْ والایة (۱۰) سورہ ص میں فَاسْجُدُوْا لِلّٰهِ وَاعْبُدُوْا (۱۱) سورہ حم سجدہ میں ف لَا يَسْأَمُوْنَ پر سجدہ کرے (۱۲) سورہ والنجم میں ف۔ فَاسْجُدُوْا لِلّٰهِ وَاعْبُدُوْا۔

(۱۳) سورہ اِذَا السَّمَاءُ انْشَقَّتْ میں۔ف۔ قُرِئَ عَلَيْهِمُ الْقُرْآنُ لَا يَسْجُدُوْنَ (۱۴) سورہ اِقْرَاْ بِاسْمِ رَبِّكَ میں۔ف۔ وَ اسْجُدْ وَ اقْتَرِبْ۔ع۔ اگر بغیر اقترب کے صرف اسجد پڑھا تو بھی سجدہ واجب ہوتا ہے۔البحر۔ اگر آیات سجدہ کو کوئی صرف ہجوں سے پڑھے بغیر حروف ملانے کے تو واجب نہیں ہوگا۔السراجیہ۔

الحاصل ان چودہ مقامات میں سجدہ تلاوت واجب ہوتا ہے كذا كتب الخ اسی طرح ان چودہ مواقع میں حضرت عثمانؓ کے مصحف میں سجدے لکھے ہوئے ہیں۔ف۔ یعنی حضرت عثمانؓ کو اپنے زمانہ خلافت میں جب یہ خبر ملی کہ دور کے اسلامی ممالک میں کچھ لوگ قراءت قرآن میں اختلاف کرتے ہیں تو آپ نے حضرت علیؓ اور دوسرے صحابہ کرامؓ کو جمع کر کے مشورہ کیا اور سب اس بات پر متفق ہوگئے کہ مصاحف لکھوا کر ان ملکوں میں بھیج دئے جائیں، تاکہ لوگ اسی کے مطابق تلاوت کریں پس جس ملک میں جو مصحف پہنچا وہی مصحف عثمان کہلایا، اور کبھی اسی کو مصحف امام بھی کہتے ہیں، اس جگہ مصنفؒ کی یہی مراد ہے، کہ مصحف عثمانؓ میں اسی طرح ان آیات کے موقعوں میں حاشیہ پر سجدہ لکھا ہوا ہے، وهو المعتمد، کہ وہی مصحف معتمد ہے۔ف۔ تو ہمارے لئے یہی اجماعی دلیل کافی ہے، اور امام شافعیؒ کے نزدیک سورہ حج میں دو سجدے ہیں، اس کے متعلق مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ

**والسجدة الثانية فى الحج للصلوة عندنا و موضع السجدة فى حم السجدة عند قوله......الخ**

اور سورہ حج میں دوسرا سجدہ ہمارے نزدیک سجدہ نمازی ہے۔ف۔ کیونکہ اس میں فرمان باری تعالیٰ ہے وَارْكَعُوْا وَاسْجُدُوْا معنی ہوئے کہ تم رکوع اور سجود کرو، اور مراد یہ ہے کہ نماز پڑھو، جیسا کہ اس دوسری آیت میں ہے ﴿وَاسْجُدِيْ وَارْكَعِيْ مَعَ الرّٰكِعِيْنَ﴾ یعنی اے مریم! تم سجدہ اور رکوع کرو رکوع کرنے والوں کے ساتھ یعنی بالاتفاق یہ کہ نماز پڑھا کرو، پس اس سے سجدہ نماز مراد ہے، جبکہ ہماری گفتگو سجدہ تلاوت میں ہے، امام شافعیؒ کی دلیل حضرت عقبہ بن عامرؓ کی حدیث ہے کہ سورہ حج کو دو سجدوں سے فضیلت دی گئی ہے، اس کی روایت احمدؒ، ابوداؤد، ترمذیؒ، اور حاکمؒ نے کی ہے، اور حضرت عمرو ابن العاصؓ کی حدیث جو ابوداؤد اور ابن ماجہ سے مروی ہے اور آثار میں حضرت عمرؓ کا فعل ہے کہ نماز صبح میں سورہ حج میں دو سجدے کئے، اس کی روایت ابن ابی شیبہ اور بیہقی اور طحاویؒ نے صحیح سندوں سے کی ہے، اسی طرح یہ عمل حضرت ابو موسیؓ اور ابوالدرداءؓ عبداللہ بن مسعود و عمار بن یاسر اور ابن عباسؓ کا ہے، جیسا کہ طحاوی و بیہقی اور حاکم کی کتابوں میں ہے، اس کا جواب عینیؒ اور ابن الہمامؒ کی طرف سے مختصراً یہ ہے کہ حضرت عقبہؓ کی حدیث کے متعلق ترمذیؒ نے کہا ہے کہ اس کی اسناد کچھ قوی نہیں ہے، اور حضرت عمرؓو بن العاصؓ کی حدیث کی اسناد میں عبداللہ بن منین (نون سے) مجہول راوی ہیں، اور عبدالحقؒ نے فرمایا ہے کہ یہ حجت کے لائق نہیں ہے، اور مذکورہ آثار کا جواب یہ ہے کہ امام شافعیؒ تو آثار کو حجت مانتے ہی نہیں ہیں، اور ہمارے نزدیک اگرچہ حجت ہیں لیکن ان کی تاویل یہ ہے کہ دو سجدے اس طرح کئے کہ پہلا سجدہ تلاوت ہے اور دوسرا سجدہ نمازی ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ سچی بات یہ ہے کہ حدیث حسن کے درجہ سے کم نہیں ہے، آثار کی یہ تاویل کمزور ہے،، اور میرے نزدیک اس کا صحیح جواب یہ ہے کہ واللہ اعلم کہ دوسرا سجدہ ہمارے نزدیک سجدہ تلاوت کے طور پر واجب نہیں ہے، بلکہ اس میں ہمیں امر کے صیغہ کے ساتھ خطاب ہے، جس کی اصل فرمانبرداری تو یہ ہے کہ ہم نماز پڑھیں اور ادب یہ ہے کہ اگر طہارت ہو تو اسی وقت سجدہ کریں، کیونکہ صحیح حدیث میں ہے کہ بندہ مومن جب سجدہ کرتا ہے تو شیطان شرمندہ اور غمزدہ ہو جاتا ہے کہ ہائے مجھے سجدہ کا حکم ہوا پر میں نے نہ کیا، اور اسے حکم ہوا اور یہ بجالایا، اس لئے سجدہ کرلے تاکہ معلوم ہو کہ نماز میں اسی طرح رکوع اور سجدہ کیا جائے، ایسا ہی حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے کہا ہے کہ سورہ حج میں پہلا سجدہ تو عزیمت یعنی واجب ہے، اور دوسرا سجدہ تعلیم ہے اس کی روایت طحاوی نے ایسی اسناد سے کی ہے جو حسن ہے یہ اس بات پر صریح ہے کہ پہلا سجدہ تلاوت کا ہے اور دوسرا سجدہ نمازی تعلیم کا بطریق ادب ہے، جبکہ ہماری گفتگو واجبی سجدہ تلاوت میں ہے، اس سے معلوم ہو گیا ہے ہمارے ائمہ سے جو روایت ہے کہ دوسرا سجدہ نمازی ہے، اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ وہاں سجدہ نہیں ہے بلکہ یہ معنی ہیں کہ وہاں کا سجدہ بطریق تلاوت نہیں بلکہ بطریق تعلیم ہے، اسی لئے امام طحاویؒ نے ابن عباسؓ کے اثر کو بیان کرنے کے بعد کہا ہے کہ ہم ابن عباسؓ کے اسی قول کو قبول کرتے ہیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ ہمارا قول حضرت عقبہ بن عامرؓ کی حدیث اور آثار صحابہ کرامؓ سب کے موافق ہے، اور ہم اثر ابن عباسؓ کے موافق یہ معنی مراد لیتے ہیں کہ سورہ حج میں دو سجدے ہیں مگر پہلے سجدے کو تلاوت میں شمار نہیں کرتے ہیں۔ م۔ پھر سورہ صؔ میں امام شافعیؒ کے نزدیک سجدہ واجب نہیں ہے اس کی بحث آرہی ہے۔ م۔

**وموضع السجدة فی حم السجدة عند قوله لا یسأمون فی قول عمرو هو الماخوذ للاحتیاط......الخ**

اور سورہ حم السجدہ میں سجدہ کی جگہ لَا یَسْاَمُوْنَ پر ہے۔ ف۔ اس سے پہلے کی آیت پر نہیں ہے، جیسا کہ امام شافعیؒ کا قول قدیم تھا، اور مصنفؒ نے کہا ہے کہ فی قول عمرؓ الخ حضرت عمرؓ کے قول میں۔ ف۔ یعنی حضرت عمرؓ نے اسی مقام پر سجدہ کا حکم دیا ہے، لیکن یہ اثر غریب ہے، کتابوں میں نہیں ملتا ہے، البتہ اسی کے مثل حضرت ابن عباسؓ سے عبدالرزاق اور ابن شیبہؒ نے روایت کی ہے۔ فع۔ اور اسی قول کو ہم نے احتیاطاً قبول کیا ہے۔ ف۔ کیونکہ اگر اس سے پہلے کے حصہ کو ہم موقع سجدہ مان لیں تو بھی ادا ہو جائے گا کیونکہ اتنا مؤخر کرنے سے کوئی حرج نہیں ہے، جو حرج کہ اس کے مقدم کرنے میں ہو سکتا ہے، کہ سجدہ باقی رہ جائے گا، اور ادا نہ ہو گا، امام شافعیؒ کا جدید قول یہی ہے، اور ان کے مذہب میں صحیح و مختار بھی ہے۔ مع۔

**والسجدة واجبة فی هذه المواضع علی التالی والسامع سواء قصد سماع القرآن اولم یقصد لقوله علیه السلام السجدة علی من سمعها وعلی من تلاها وهی کلمة ایجاب وهو غیر مقید بالقصد واذا تلا الامام آیة السجدة سجدها و سجدها المأموم معه لا لتزامه متابعته.**

ترجمہ:- ان مذکورہ آیتوں پر سجدہ واجب ہوتا ہے تلاوت کرنے والے پر بھی اور سننے والے پر بھی خواہ اس نے سننے کا ارادہ کیا ہو یا نہ کیا ہو، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ سجدہ اس شخص پر لازم ہے جس نے اسے سنا ہو اور اس شخص پر بھی جس نے اس کی تلاوت کی ہو، اس فرمان کے اندر ایک کلمہ "علی" ہے جو حکم کو لازم کرنے کے موقع پر لایا جاتا ہے، اور اس حکم میں ارادہ کی کوئی قید نہیں ہے، اور جب امام آیت سجدہ کی تلاوت کرے تو اسے سجدہ سے ادا کرلے ساتھ ہی اس کے مقتدی پر سجدہ کریں کیونکہ مقتدی نے اس امام کی اتباع کو اپنے اوپر لازم کرلیا ہے۔

توضیح:- کن لوگوں پر سجدہ تلاوت واجب ہوتا ہے، واجب ہونے کی دلیل
جب امام نے آیت سجدہ تلاوت کی ہو

**والسجدة واجبة فی هذه المواضع علی التالی والسامع سواء قصد سماع القرآن اولم.....الخ**

ترجمہ سے مطلب واضح ہے وھی کلمۃ ایجاب الخ اور حضور کا فرمان کلمہ ایجاب ہے۔ ف۔ یعنی جب یوں کہا جائے کہ علی السامع اس پر جو سنے تو اس کی ظاہری مراد یہی ہوتی ہے کہ اس پر واجب ہے، اور یہاں حکم مطلق رکھا ہے سننے والے کے لئے، کہ یہ ارادہ کی قید سے مقید نہیں ہے۔ ف۔ چنانچہ یہ نہیں فرمایا گیا ہے کہ صرف اسی پر سجدہ واجب ہے جس نے اسے سننے کا ارادہ کیا ہو، بلکہ مطلقاً کہا ہے کہ جس نے اسے سن لیا ہو، خواہ ارادہ کر کے سنا ہو یا بغیر ارادہ کے سنا ہو بہر صورت اس پر سجدہ واجب ہوگا، شیخ نوویؒ نے فرمایا ہے کہ بالاتفاق شافعیہؒ کے نزدیک سجدہ تلاوت سنت ہے، ہمارے مبسوط میں ہے کہ کہ سنت موکدہ ہے، اور یہی ہمارا مذہب ہے، اس بناء پر کہ بعضوں نے واجب میں اسے شامل قرار دیا ہے۔ مع۔ ظاہر مذہب میں واجب ہے۔ م۔ لیکن سواری پر اشارہ کر کے ادا کرنے سے ادا ہو جاتا ہے۔ ف۔ اور نماز کے اندر رکوع کے ساتھ ہی ادا ہو جاتا ہے جبکہ سجدہ تلاوت کی ادائیگی کی نیت کی ہو، اور سجدہ کے ساتھ بغیر نیت کے ادا ہو جاتا ہے۔ ت۔

واضح ہو کہ سجدہ تلاوت کی قسمیں ہیں (۱) جن میں صراحۃً سجدہ کا حکم ہے جیسے وَاسْجُدُوْا لِلّٰہِ وَاعْبُدُوْا یعنی تم اللہ تعالیٰ کے لئے سجدہ کرو اور اس کی عبادت کرو (۲) جن میں کافروں کے سجدہ نہ کرنے پر ملامت (۳) جن پیغمبروں کے سجدہ کرنے سے موافقت ہے، پس صریح حکم سے واجب، اسی طرح کافروں سے مخالفت اور پیغمبروں سے موافقت بھی واجب ہے، لیکن دلالت ظنی اور وقت تلاوت سے بھی مخصوص ہے، اس لئے فرض نہیں بلکہ واجب ٹھہرا، اور جب رسول اللہ ﷺ نے سجدہ کیا تو سننے والوں نے بھی کیا، ابن ابی شیبہؒ نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ سجدہ اس پر لازم ہے جس نے اسے سنا ہے، ہر سننے والے پر لازم ہے خواہ اس نے سننے کا ارادہ کیا ہو یا نہ کیا ہو، لیکن حضرت عثمانؓ نے فرمایا ہے کہ سجدہ اسی پر ہے جس نے کان لگا کر سنا ہو، بخاریؒ نے اسے تعلیقاً بیان کیا ہے، اس اثر کا قصہ یہ ہے کہ حضرت عثمانؓ نے سننے کے باوجود سجدہ نہیں کیا اور یہ بات کہی، اس کی روایت عبد الرزاقؒ نے سند صحیح کے ساتھ کی ہے، اس اثر کی تاویل یہ ہے کہ جو شخص سننے کے لئے طہارت کے ساتھ تیار بیٹھا اس پر فی الفور سجدہ لازم ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ یہاں تلاوت کنندہ پر وجوب ہونے میں مطلقاً و مخصوص طریقہ سے سورہ ص میں مذکور ہے، اول یہ کہ حضرت عمرؓ نے فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ہم پر یہ سجدے لازم نہیں کئے ہیں ہاں جب ہم چاہیں اور خطبہ روک کر خود سجدہ نہیں کیا، اور لوگوں کو روکا، الموطا، تاویل یہ ہے کہ فوراً واجب نہیں ہوتا ہے۔ الفتح۔ حضرت عمرؓ نے نماز میں سورہ حج پڑھی اور دو سجدے کئے، طحاویؒ نے اس کی روایت کی ہے۔ م۔ دوم یہ ہے کہ زید بن ثابتؓ نے رسول اللہ ﷺ کو سورہ نجم سنائی مگر آپ نے سجدہ نہیں کیا جیسا کہ صحیحین میں ہے، اس کی تاویل یہ ہے کہ سجدہ اسی وقت نہیں کیا (بعد میں کیا ہوگا) سوم یہ کہ ابن عباسؓ نے کہا ہے کہ سجدہ ص عزائم سجود میں سے نہیں ہے، لیکن میں نے دیکھا ہے کہ رسول اللہ ﷺ سجدہ کرتے اور فرماتے تھے کہ سیدنا داؤد علیہ السلام نے توبہ کے طور پر سجدہ کیا اور ہم شکر کے طور پر سجدہ کرتے ہیں اس کی روایت بخاری اور سنن اربعہ نے کی ہے اور ابو سعید الخدریؓ نے کہا ہے کہ ایک خطبہ میں سورہ ص پڑھی اور اتر کر سجدہ کیا، اور دوسرے جمعہ میں پڑھی اور لوگ سجدہ کے لئے تیار ہونے لگے تو فرمایا کہ یہ تو ایک پیغمبر کی توبہ ہے، لیکن میں نے دیکھا کہ تم سجدہ کرنے کے لئے تیار ہو پھر منبر سے اتر کر سجدہ کیا، اس کی روایت ابو داؤد اور حاکمؒ نے کی ہے۔

جواب یہ ہے کہ شکر میں فرائض تک داخل ہیں ایسی صورت میں واجب ہونے میں تو کوئی قباحت نہیں ہے، اور حضرت ابو سعید خدریؓ کی حدیث میں تاویل یہ ہے کہ خطبہ کے بعد اس کو ادا کرنا چاہتے ہوں گے، فی الفور نہیں، یعنی چونکہ داؤد علیہ السلام نے توبہ کا سجدہ کیا تو فوراً سجدے میں گر گئے، اور ہم تو شکر کے طور پر بجا لاتے ہیں، اس لئے ہم پر فوراً واجب نہیں ہے صحیحین کی حدیث ابن عباسؓ میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے سورہ النجم پڑھی یعنی مکہ میں ہجرت سے پہلے تو اس وقت کے حاضرین نے جن میں مومن و کافر اور جن و انس تھے سب نے سجدہ کیا، اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ تمام سننے والے پر واجب ہے، فقہاءؒ کے

اقوال کا یہ ماحصل ہے، لیکن تحقیقی نظر ڈالنے سے یہ جانبین کی دلیلیں مشکل ہیں، اس میں سنت ہونے کے بھی آثار پائے جاتے ہیں اسی طرح سے وجوب کی بھی علامتیں پائی جاتی ہیں۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ ایک اعتبار سے سنت موکدہ کہنا اظہر اور اسہل ہے، اور واجب کہنے میں زیادہ احتیاط پر عمل ہے، کیونکہ جب کسی چیز کے بارے میں واجب اور سنت کہنے میں احتمالات ہوں تو واجب کہنے سے ہی انسان اسے ادا کر کے فارغ الذمہ ہو سکتا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

اس بیان میں چند فوائد ہیں (۱) یہ کہ سورہ صٓ میں بھی سجدہ تلاوت ہے (۲) جمعہ کے خطبہ میں سورہ قٓ کی طرح سورہ صٓ بھی مسنون ہے (۳) خطبہ میں آیت سجدہ پڑھنا اور فوراً اتر کر سجدہ کر لینا بھی جائز ہے، اگر امام فوراً سجدہ نہ کرے تو مقتدی بھی نہ کریں (۵) سورہ نجم اور مفصلات سورتوں میں بھی سجدہ ہے، لیکن امامؒ کے نزدیک نہیں ہے (۶) نماز سے خارج ہونے کی صورت میں سجدہ کی ادائیگی میں تاخیر جائز ہے۔

**واذا تلا الماموم لم یسجد الامام ولا الماموم فی الصلوة ولا بعد الفراغ عند ابی حنیفةؒ و ابی یوسفؒ و قال محمدؒ یسجد ونها اذا فرغوا لان السبب قد تقرر ولامانع بخلاف حالة الصلوة لانه یؤدی الی خلاف وضع الامامة او التلاوةولهما ان المقتدی محجوز عن القراء ة لنفاذ تصرف الامام علیه و تصرف المحجور لا حکم له بخلاف الجنب والحائض لا نهما منهیان عن القراء ة الا انه لا یجب علی الحائض بتلاوتها کما لا یجب بسماعها لانعدام اهلیة الصلوة بخلاف الجنب.**

ترجمہ:-اور اگر مقتدی نے آیت سجدہ تلاوت کی تو نہ امام سجدہ کرے اور نہ خود مقتدی، اسی طرح نہ نماز میں اور نہ نماز کے بعد، امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک، لیکن امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ نماز سے فارغ ہونے کے بعد سب لوگ سجدہ کریں گے، کیونکہ سبب پایا جا چکا ہے، اور اب اس کی ادائیگی میں کوئی مانع بھی نہیں رہا، بخلاف نماز کی حالت کے کیونکہ اس سے امامت یا تلاوت کی حالت کے خلاف ہونا لازم آئے گا، اور شیخینؒ کی دلیل یہ ہے کہ مقتدی کو تو قراءۃ کرنے سے روک دیا گیا ہے، کیونکہ امام کے اختیارات اس پر نافذ ہیں، اور ایسے شخص (محجور جس کو تصرف سے روک کر دیا گیا ہو) کے تصرف کا کوئی حکم نہیں ہے، بخلاف جنبی اور حائض کے کہ یہ دونوں ممنوع ہیں یعنی قراءت کرنے سے انہیں منع کیا گیا ہے، پھر حائضہ عورت اگر تلاوت کر لے تو اس کی اپنی تلاوت سے بھی اس پر سجدہ لازم نہ ہوگا جیسا کہ آیت سجدہ کے سننے سے اس پر سجدہ لازم نہیں ہوتا ہے، کیونکہ اس میں نماز کی صلاحیت ہی نہیں ہے، بخلاف جنبی کے۔

توضیح:-اور جب مقتدی نے آیت سجدہ کی تلاوت کی، جنب اور حائض نے نماز میں تلاوت کی، نابالغ نے تلاوت کی، نشہ سے مست انسان نے رکوع یا سجدہ میں تلاوت کی، نفل نماز میں آیت سجدہ پڑھی، پھر نماز فاسد ہو گئی، نماز کے باہر سے آیت سجدہ کی تلاوت سنی تو کیا احکام ہوں گے

**واذا تلا الماموم لم یسجد الامام ولا الماموم فی الصلوة ولا بعد الفراغ عند ابی حنیفة......الخ**

اگر امام نے سجدہ کی آیت تلاوت کی تو سجدہ کرلے۔ف۔ یعنی نماز میں فوراً سجدہ کرلے ورنہ گنہگار ہوگا۔ت۔ **وسجدها الخ** اور مقتدی بھی امام کے ساتھ سجدہ کرے۔ف۔ اگرچہ وہ نماز آہستہ سے پڑھنے والی (سریہ) ہو اور امام سے اسے نہ سنا ہو۔مف۔ کیونکہ یہ تو مقتدی کے خود پڑھنے کے جیسا ہوگا۔م۔ اور لالتزامه الخ اس لئے کہ مقتدی نے امام کی متابعت اپنے اوپر لازم کر رکھی ہے۔ف۔ اس وقت جبکہ اس نے امام کی اقتداء کی نیت کی تھی۔م۔ لیکن امام کے لئے سری نماز میں آیت سجدہ پڑھنا مستحب نہیں ہے۔ الجوہرہ۔ اور اگر امام نے سجدہ نہیں کیا یہاں تک کہ سلام پھیر دیا تو جب تک کلام وغیرہ منافی نماز کوئی فعل نہ

کرے تب تک لوٹ کر سجدہ کرے، اس کے بعد دوبارہ تشہد پڑھے اور سلام پھیر دے، اور اگر نہ کیا تو امام یا مقتدی کسی سے وہ سجدہ ادا نہیں ہو سکتا ہے جیسا کہ عنقریب آئے گا۔

**واذا تلا الماموم يسجد الامام ولا الماموم في الصلوة ولا بعد الفراغ عند ابي حنيفة......الخ**

اور اگر مقتدی نے آیت سجدہ کی تلاوت کی۔ف۔ یعنی امام کے پیچھے بالاتفاق قراءت سے ممانعت کے باوجود آیت سجدہ پڑھ دی تو لم یسجد الامام الخ امام نماز میں سجدہ نہیں کرے گا، اگرچہ اس نے آیت سجدہ پوری سن لی ہو، اسی طرح مقتدی بھی۔ف۔ بالاتفاق ولا بعد الخ اور فراغت کے بعد بھی کوئی اس سجدہ کو ادا نہیں کرے گا، عند ابی حنیفۃ الخ مگر یہ مذہب امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا ہے۔ف۔ اور یہی مذہب امام مالکؒ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ بلکہ عام علماء کا ہے۔مع۔و قال محمدؒ اور امام محمدؒ نے کہا ہے کہ جب نماز سے فارغ ہو جائیں تو مقتدی اور امام سب سجدہ کریں۔ف۔ بشرطیکہ انہوں نے سنا ہو لان السبب الخ کیونکہ سبب سجدہ یعنی آیت سجدہ کو سننا تو ثابت ہو چکا ہے، اور نماز سے باہر کوئی بھی بات سجدہ ادا کر لینے سے مانع نہیں ہے۔ف۔ تو اب ادا کرنا واجب ہے بخلاف الخ بخلاف نماز کی حالت کے۔ف۔ کہ اسی حالت میں مانع کی وجہ سے جائز نہیں ہے لانہ یودی الخ کیونکہ ایسا کرنے سے امام کی حیثیت یا تلاوت کی اہمیت کے خلاف ہونا لازم آئے گا۔ف۔ وضع کے معنی رکھنا، پس امامت کی وضع یعنی امامت اس طرح رکھی گئی اور مقرر ہوئی کہ امام کے ساتھ اہتمام کیا جائے یعنی جو باتیں اس کی امامت اور افضلیت کی ہیں ان کی پیروی ہو، وضع تلاوت کا مطلب یہ ہے کہ تلاوت کرنے والے کے سجدے پر سننے والے تمام اس کا ساتھ دیں، اگر آیت سجدہ تلاوت کرنے والا مقتدی سجدہ کرے اور اس کے ساتھ دوسرے مقتدی اور امام بھی سجدہ کر لیں تو یہ وضع تلاوت کے خلاف ہوگا، پس اس مانع کی وجہ سے نماز میں نہیں بلکہ خارج نماز واجب ہوگا۔ف۔ یہ دلیل ایسی صورت میں مکمل مانی جائے گی جبکہ اس تلاوت کرنے والے کی تلاوت معتبر بھی ہو تاکہ اس کا اثر پیدا ہو۔

**ولهما ان المقتدي محجور عن القراءة لنفاذ تصرف الامام عليه......الخ**

اور شیخینؒ کی دلیل یہ ہے کہ مقتدی کو تو اس حالت میں تلاوت قرآن سے مجور کر دیا گیا ہے کیونکہ اس پر امام کا تصرف جاری ہیں۔ف۔ اگر وہ مجور نہ ہوتا تو عاقل بالغ پر غیر یعنی امام کا تصرف کیوں جاری ہوتا و تصرف المحجور الخ اور مجور کے تصرف کا کچھ حکم نہیں ہے۔ف۔ یعنی ایسا شخص کے کام کرنے کے اختیارات اس سے چھین لئے گئے ہوں، اس بناء پر اگر اس کام کو وہ کرتا ہو تو اس کام کا کچھ اثر نہیں ہوتا ہے، اسی بناء پر شرعاً یہ حکم ہے کہ اگر قاضیؒ کسی شخص کو کسی مصلحت کی بناء پر مجور کر دیا پھر اس نے اپنا مال کسی خریدار کے ہاتھ فروخت کر دیا تو یہ فروخت بے اثر اور بے فائدہ ہوں گے کیونکہ بیع و فروخت کا حکم یہ ہوتا ہے کہ بیچنے والے کو قیمت کی ملکیت اور خریدار کو مال کی ملکیت شرعاً حاصل ہوتی ہے، لیکن یہاں کچھ بھی حاصل نہ ہوگا، اس کے تفصیلی مسائل اور احکام کتاب الحجر میں انشاء اللہ آئیں گے۔

الحاصل جب امام کی قراءت ہی مقتدی کی قراءت ہوتی ہے اور مقتدی کو قراءت پر پابندی لگا دی گئی ہے اور امام ہی اس کا متولی اور ضامن ٹھہرا تو مقتدی کا پڑھنا بالکل بے فائدہ ہوا کہ اس سے نہ مقتدی پر سجدہ واجب ہوگا اور نہ کسی سننے والے پر واجب ہوگا، کیونکہ مقتدی کو اس حالت میں تلاوت کی نہ اہلیت ہی رہی اور نہ لیاقت ہی رہی۔م۔

**بخلاف الجنب والحائض لا نهما منهيان عن القراءة الا انه لا يجب على الحائض بتلاوتها......الخ**

بخلاف جنبی کے خواہ مرد ہو یا عورت اور حائضہ کے۔ف۔ ان لوگوں کو مجور نہیں کیا گیا ہے، لہٰذا ان کے عمل کا اثر ہوگا لانہما منہیان الخ کیونکہ ان دونوں کو قراءت سے صرف منع کیا گیا ہے۔ف۔ ممنوع اور مجور میں فرق یہ ہے کہ ممنوع یعنی وہ شخص جسے کسی کام سے منع کیا گیا ہو اگر اس کو کر لے تو وہ حرام کہلائے گا مگر اس کا اثر ظاہر ہوگا مثلاً ایسی بیع کا عمل جس میں شرعاً کوئی خرابی ہو تو اسی بیع پر قائم رہنا شرعاً حرام ہوگا، بلکہ پہلے سے ٹھیک اور صحیح کرنا ہوگا پھر اس میں تصرف کرنا ہوگا، اس کے باوجود اگر

اس نے اسی خرابی یعنی بیع فاسد پر قائم رہ کر ایک دوسرے کی چیز پر قبضہ کر لیا تو اس فروخت کا اثر یعنی ملکیت حاصل ہو جائے گی، بخلاف مجور کے کہ بیع سے قبضہ کے بعد بھی ملکیت حاصل نہ ہو گی، کیونکہ حجر تو سبب نہیں کر سکتا ہے اس مثال سے یہ بات ظاہر ہوئی کہ جنبی اور حائض چونکہ مجور نہیں ہیں بلکہ صرف ممنوع ہیں تو ان کی تلاوت سجدہ کے لئے سبب بن جائے گی اور اس کا اثر ظاہر ہو گا، اور اس میں یہ دونوں (جنبی اور حائض) برابر ہیں۔

**الا انه لا یجب علی الحائض بتلاوتها کما لا یجب بسماعها......الخ**

مگر اس بات میں ان دونوں جنبی اور حائض کے درمیان یہ فرق ہے کہ حائض پر اپنی تلاوت سے اپنے اوپر سجدہ واجب نہ ہو گا، جیسے کہ حائض پر دوسرے کی آیت سجدہ سننے سے سجدہ واجب نہیں ہوتا ہے **لانعدام الخ** کیونکہ اس حائضہ میں نماز پڑھنے کی صلاحیت ہی معدوم ہے **بخلاف الجنب الخ** برخلاف جنبی کے۔ف۔ خواہ وہ مرد ہو یا عورت ہو، کیونکہ اس میں صلاحیت نماز موجود ہے، جس کی توضیح یہ ہے کہ سجدہ تلاوت واجب ہونے کے لئے نماز پڑھنے کی صلاحیت کا موجود ہونا معتبر ہے، خواہ ادا ہو یا قضاء اور حائضہ عورت میں نماز کی دونوں (ادا اور قضاء ) میں سے کوئی ایک بھی صلاحیت نہیں ہے، بخلاف جنبی کے اس پر نماز لازم ہے اور اگر غسل نہ کیا تو قضاء واجب ہے، اسی لئے اس پر سجدہ تلاوت خود اس کی تلاوت سے بھی اور غیر کی تلاوت سننے سے بھی واجب ہو گا۔

الحاصل جنبی اور حائضہ دونوں کی تلاوت سے سجدہ لازم آتا ہے، کیونکہ ان دونوں کو تو تلاوت سے صرف منع کیا گیا ہے، لیکن مقتدی کی تلاوت ہی نہیں ہے کیونکہ وہ مجور ہے اور اس پر پابندی ہے۔م۔ تاج الشریعہ نے شرح الہدایہ میں کہا ہے کہ اس کے علاوہ مقتدی کے اور جنبی و حائض کے درمیان، ہم یہ بھی فرق بیان کر سکتے ہیں کہ مقتدی کو تو کم ہو یا زیادہ ہر قسم کی قراءت سے ممانعت ہے، لیکن جنبی اور حائض کو ایک آیت سے کم پڑھنا جائز ہے، جیسا کہ طحاویؒ نے ذکر کیا ہے، اور جب آیت سے کم پڑھنا جائز ہوا تو سجدہ واجب ہونے کے لئے اتنا ہی کافی ہے، کیونکہ آیت سجدہ میں سے پوری سے کم بھی پڑھ لے تو سجدہ واجب ہو گا، شمس الائمہ سرخسیؒ نے شرح کتاب الصلوٰۃ میں یہ مسئلہ ذکر کیا ہے، اور یہی ظاہر مذہب ہے۔ع۔ حائض کے ہی حکم جیسا نفاس والی کافر و نابالغ اور پاگل کا بھی حکم ہے۔ف۔ فتاویٰ الصغریٰ، الجوہرہ، لیکن شیخ الاسلام خواہر زادہؒ نے ذکر کیا ہے کہ مجنون کی تلاوت سے سننے والے پر سجدہ نہیں ہے، اور نابالغ میں اس طرح اعتبار ہونا چاہئے کہ اگر وہ تمیز دار ہو تو اس سے سن کر سجدہ واجب ہو گا ورنہ نہیں۔ف۔ نشہ سے جو شخص مست ہو وہ جنبی کے حکم میں ہے۔ محیط السرخسی۔ رکوع یا سجدے میں کسی نے تلاوت کی تو وہ مقتدی کی تلاوت کے حکم میں ہو گا، اگر کسی نے نفل میں آیت سجدہ پڑھی پھر نماز فاسد ہو گئی تو اگر یہ فساد حیض آجانے یا مرتد ہو جانے کی وجہ سے ہو تو سجدہ ساقط ہو گا اور نہ سجدہ کرے، اور اگر سجدہ کر چکا تھا پھر نماز فاسد ہوئی تو قضاء میں اعادہ نہ کرے۔ المحیط۔ قاضی خان۔

**ولو سمعها رجل خارج الصلوة سجدها هو الصحیح لان الحجر ثبت فی حقهم فلا یعدوهم وان سمعوا وهم فی الصلوة سجدة من رجل لیس معهم فی الصلوة لم یسجدوها فی الصلوة لانها لیست بصلاتیة لان سماعهم هذه السجدة لیس من افعال الصلوة و سجدو ها بعدها لتحقق سببها ولو سجدوها فی الصلوة لم یجزهم لانه ناقص لمکان النهی فلا یتادی به الکامل قال واعادوها لتفرد سببها ولم یعیدوا الصلوة لان مجرد السجدة لاینا فی احرام الصلوة وفی النواد رانها تفسد لانهم زادوا فیها مالیس منها و قیل هو قول محمدؒ.**

ترجمہ:-اگر کسی شخص نے آیت سجدہ امام یا مقتدی سے نماز کے علاوہ حالت میں سنی تو وہ سجدہ ادا کرلے، یہی قول صحیح ہے، کیونکہ قراءت سے مجور ہونا تو صرف مقتدیوں کے بارے میں ثابت ہوا ہے اس لئے یہ حکم ان سے متجاوز ہو کر دوسروں تک نہ جائے گا، اور اگر لوگوں نے نماز کی حالت میں ایسے شخص سے آیت سجدہ سنی جو ان کے ساتھ نماز میں نہیں ہے تو یہ لوگ نماز کی

حالت میں اس سجدہ کو ادا نہیں کریں گے، کیونکہ یہ سجدہ نمازی سجدہ نہیں ہے، کیونکہ ان لوگوں کا اس آیت سجدہ کو سننا نماز کے افعال میں سے نہیں ہے، لیکن نماز کے بعد اس سجدہ کو ادا کرلیں گے، کیونکہ اس کا سبب یعنی سننا متحقق ہو چکا ہے، اور اگر اس سجدہ کو نماز ہی کی حالت میں ادا کرلیں تو بھی وہ ان کے لئے کافی نہ ہوگا، کیونکہ یہ ناقص ادا ہوا ہے، کیونکہ ان لوگوں کو تو اس کی ادائیگی سے منع کر دیا گیا ہے، اس لئے جس طرح پورا ادا ہونا چاہئے وہ ادا نہ ہوگا، اور اس سجدہ کو وہ لوگ دوبارہ ادا کریں گے، کیونکہ اعادہ کا سبب ثابت ہو چکا ہے، لیکن نماز کو دوبارہ ادا نہ کریں، کیونکہ صرف سجدہ نماز کے احرام کے مخالف نہیں ہے، لیکن نوادر میں ہے کہ وہ نماز فاسد ہو جائے گی، کیونکہ ان نمازیوں نے اپنی اس نماز میں ایک ایسی چیز کا اضافہ کر دیا ہے جو اس نماز کا حصہ نہیں ہے، اور کہا گیا ہے کہ یہ قول امام محمدؒ کا ہے۔

**توضیح:- کسی نے نماز کی حالت میں غیر نمازی سے آیت سجدہ سنی یا ایسے نمازی سے سنی جو دوسری نماز میں ہے، تنہا شخص نے یا امام نے آیت سجدہ پڑھی اور سجدہ کیا، پھر باہر سے بھی سنی، سجدہ کا بہتر وقت کون سا ہے، آیت سجدہ اور رکوع، سجدہ تلاوت کو رکوع کی حالت میں ادا کرنے کی نیت**

**ولو سمعها رجل خارج الصلوة سجدها هو الصحيح لان الحجر ثبت في حقهم......الخ**

ترجمہ سے مطلب واضح ہے **سجدها الخ** تو وہ سجدہ کرلے۔ف۔ بشرطیکہ امام سے سن کر اسی نماز میں شامل نہ ہو گیا ہو الجوہرہ۔ **هو الصحيح الخ** یہی قول صحیح ہے، کیونکہ مجبور ہونے کا حکم مقتدیوں کے حق میں ثابت ہوا ہے اس لئے یہ حکم ان سے متجاوز نہ ہوگا۔ف۔ لہٰذا غیروں پر اس کا اثر ظاہر نہ ہوگا **وان سمعوا** اور اگر ایسے لوگوں نے سنا جو نماز کی حالت میں ہوں خواہ امام کی حیثیت سے یا مقتدیوں کی حیثیت سے آیت سجدہ کو ایسے شخص سے جو ان کے ساتھ نماز میں نہیں ہے۔ف۔ تو ان پر سجدہ واجب ہوگا لیکن **لم يسجدوها الخ** یہ لوگ نماز میں اس سجدہ کو ادا نہ کریں۔

**لانها ليست بصلاتية لان سماعهم هذه السجدة ليس من افعال الصلوة و سجدوها بعدها......الخ**

کیونکہ یہ سجدہ نمازی سجدہ نہیں ہے، کیونکہ ان کا اس سجدہ کو سن لینا کچھ نماز کے افعال میں سے نہیں ہے۔ف۔ کیونکہ نماز کا حق تو ایسا ہے کہ اس حالت میں اللہ کے درمیان میں بالکل ڈوبا ہوا رہے، اور ادب و توجہ و حضوری قلب سے اس طرح سنے کہ نماز کے باہر کی کوئی بات بھی نہ سنے، ایسے میں سن لینا خلاف ادب کام ہوا، اور نماز کا یہ فعل نہیں رہا، لیکن نماز کے بعد اس سجدہ کو ادا کرلیں، **لتحقق سببها** کیونکہ اس سجدہ کا سبب یعنی سننا پایا جا چکا ہے۔

**ولو سجدوها في الصلوة لم يجزهم لانه ناقص لمكان النهي فلا يتادى به الكامل......الخ**

اور اگر ان لوگوں نے نماز ہی میں سجدہ ادا کرلیا تو یہ ادا کافی نہ ہوگا **لانه ناقص الخ** کیونکہ یہ ادا تو ناقص ہے ممانعت کی وجہ سے اس لئے جس طرح اسے پورا ادا ہونا چاہئے ویسا نہ ہو سکا۔ف۔ اور جو چیز ناقص ادا ہوتی ہے اسے دوبارہ کرنا واجب ہو جاتا ہے، اسی لئے فرمایا **واعادوها الخ** اور اس سجدہ کو دوبارہ ادا کرلینا چاہئے کیونکہ دوبارہ ادا کرنے کا سبب ثابت ہو چکا ہے۔ف۔ یعنی ناقص ادا کرنا ہی اگر اعادہ کا سبب ہے تو اعادہ کرلیں، اور علامہ عینیؒ نے **تقرر سببها** کی شرح میں لکھا ہے کہ اس سے مراد غیر مجور شخص سے سننا مراد ہے، لہٰذا یہ ضمیر سجدہ کی طرف لوٹی جو کہ سہو ہے، اور صحیح یہ ہے کہ یہ ضمیر اعادہ کی جانب لوٹ رہی ہے، جیسا کہ بندہ مترجم نے ترجمہ کیا ہے۔م۔

**ولم يعيدوا الصلوة لان مجرد السجدة لاينا في احرام الصلوة......الخ**

اور اس نماز کا اعادہ نہ کریں۔ف۔ اس نماز میں جس میں خارج میں سنا ہوا سجدہ ادا کرلیا ہو **لان مجرد الخ** کیونکہ صرف یہ تلاوت کا سجدہ ادا کر دینا نماز کے احرام کے مخالف نہیں ہے۔ف۔ اس لئے نماز میں خلل نہ ہوگا اور اسی لئے اسے دوبارہ پڑھنے کی

ضرورت نہیں ہے بلکہ نہیں پڑھنی چاہئے۔م۔اور قول صحیح کے مطابق اکثراماموں کا یہی مذہب ہے۔الخلاصہ۔ع۔ہ۔

**وفی النوادر انها تفسد لانهم زادوا فيها ماليس منها و قيل هو قول محمد......الخ**

اور نوادر میں روایت ہے کہ نماز فاسد ہو جائے گی، کیونکہ ان لوگوں نے اپنی نماز میں ایسا سجدہ بڑھادیا جو نماز میں سے نہیں ہے وقیل هو الخ اور بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ نماز کا فاسد ہونا امام محمدؒ کا قول ہے۔ف۔اور صحیح قول یہ ہے کہ بالاتفاق فاسد نہیں ہے، جیسا کہ شیخ الاسلامؒ نے شرح مبسوط میں لکھا ہے۔ع۔

واضح ہو کہ نوادر کی روایت اس بات کی دلیل ہے کہ اگر نماز میں کوئی عمداً کسی فعل کو زیادہ کرے تو نماز فاسد ہو جائے گی، کیونکہ سہواً زیادہ کرنا تو بالاتفاق مفسد نہیں ہے، جیسا کہ سہو کے بیان میں گذر گیا ہے، اچھی طرح محفوظ رکھ لیں، اگر منفرد یا امام نے خود آیت سجدہ پڑھ کر سجدہ کیا، پھر اسی کو خارج سے سنا، تو ظاہر الروایۃ میں اسے دوبارہ پڑھنا ضروری نہیں، اور اگر پہلے نماز کے باہر سے سنا پھر خود بھی وہ آیت تلاوت کی تو بھی فتاویٰ السراج میں یقین کے ساتھ کہا ہے کہ اعادہ نہیں ہے۔النہر الفائق۔

سجدہ تلاوت کے واسطے افضل حکم یہ ہے کہ سجدہ کرنے اور سجدہ کے بعد باقی سورہ یا کچھ دوسری سورت کو پڑھ کر رکوع کرے، اگر آیت سجدہ تلاوت کرکے فوراً کر دیا اس نیت سے کہ سجدہ تلاوت ادا ہو جائے گا تو جائز ہوگا، اور ہم لوگ اسی قول کو قبول کرتے ہیں، اور اگر آیت سجدہ تلاوت کرنے کے بعد کچھ اور بھی آیتیں پڑھ لیں تو اب رکوع کی حالت میں اس سجدہ کو ادا نہیں کیا جاسکتا ہے، اس سجدہ کو ادا کرنے کے لئے نیت کی تو اظہر یہ ہے کہ جائز نہ ہو، جیسے کہ رکوع سے اٹھ کر نیت کی تو بالاجماع جائز نہیں ہوگا، واضح ہو کہ اوپر میں یہ بتایا گیا کہ نماز سے باہر کے آدمی نے نمازی سے آیت سجدہ سنی تو اس پر سجدہ واجب ہے، اب یہاں اسی کی ایک دوسری صورت بیان کر رہے ہیں

**فان قرأها الامام و سمعها رجل ليس معه في الصلوة فدخل معه بعد ما سجدها الامام لم يكن عليه ان يسجدها لانه صار مدر كالها بادراك الركعة وان دخل معه قبل ان يسجدها سجدها معه لانه لو لم يسمعها سجدها معه فهنا اولى وان لم يدخل معه سجدها لتحقق السبب و كل سجدة و جبت في الصلوة فلم يسجدها فيها لم تقض خارج الصلوة لانها صلاتية ولها مزية الصلوة فلاتتا دى بالناقص.**

ترجمہ:-اگر امام نے آیت سجدہ تلاوت کی اور اسے ایسے شخص نے بھی سن لیا جو اس کے ساتھ نماز میں شریک نہیں ہے، اور امام کے سجدہ تلاوت ادا کرلینے کے بعد وہ شخص امام کی نماز میں شریک ہو گیا تو اب اس پر اس سجدہ کو ادا کرنا ضروری نہ ہوگا، کیونکہ اس رکعت کو پاکر وہ بھی سجدہ کو حکماً ادا کرنے والا مانا جائے گا، اور اگر امام کے سجدہ ادا کرنے سے پہلے اس کے شریک ہو گیا تو بھی یہ بھی امام کے ساتھ سجدہ کرے گا، کیونکہ اگر یہ اس آیت سجدہ کو نہ سنتا جب بھی تو اس کے ساتھ سجدہ کرتا تو اس صورت میں بدرجہ اولی سجدہ کرلے گا، اور اگر یہ شخص امام کے ساتھ شریک نہ ہوا تب بھی اس سجدہ کو ادا کرے گا سبب متحقق ہو جانے کی وجہ سے، اور ہر وہ سجدہ جو نماز میں واجب ہوا ہو اگر نماز میں اسے ادا نہ کر سکا ہو تو وہ نماز سے علیحدہ قضاء نہیں کیا جائے گا، کیونکہ جو سجدہ لازم ہوا ہے نماز کا سجدہ ہے اور اسے نماز کے ساتھ ایک خاص خصوصیت ہے اس لئے وہ ناقص طور پر ادا نہ ہوگا۔

توضیح:-اگر کسی ایسے شخص نے جو ابھی تک نماز میں داخل نہیں ہوا ہے امام سے آیت سجدہ سن لی اور امام کے سجدہ تلاوت کو ادا کرلینے کے بعد نماز میں شریک ہو گیا، یا امام کے سجدہ کرنے سے پہلے شریک ہوا، امام سے خارج نماز آیت سجدہ سنی اور پھر اقتداء نہیں کی، نماز میں سجدہ واجب ہوا اور اس میں سجدہ ادا نہیں کیا دلیل ایک نماز میں آیت سجدہ سنی اور دوسری نماز میں اسے ادا کیا وقت وجوب

## آیت سجدہ پڑھ کر نماز میں داخل ہوا اور اسی آیت کو پڑھا اور سجدہ کیا

**فان قرأها الامام و سمعها رجل ليس معه فی الصلوة فدخل معه بعد ما سجدها الامام......الخ**

ترجمہ سے مطلب واضح ہے لم یکن علیہ الخ تو اب اس پر سجدہ واجب نہیں رہا کہ سجدہ کرے۔ف۔اصل میں اسی طرح مطلقاً مذکور ہے، لیکن یہ اس صورت میں کہ اس نے یہی آخری رکعت پائی ہو، اگرچہ رکوع میں ملا ہو لانہ صار الخ کیونکہ یہ شخص رکعت پانے سے اس سجدہ کو پانے والا ہو گیا۔ف۔اور اگر اس نے وہی رکعت نہیں بلکہ دوسری رکعت پائی تو فراغت کے بعد سجدہ ادا کرلے، الکافی۔ھ۔فع۔

**وان دخل معه قبل ان يسجدها سجدها معه لانها لو لم يسمعها سجدها معه......الخ**

اور اگر امام کے سجدہ کرنے سے پہلے وہ امام کے ساتھ داخل ہو گیا تو امام کے ساتھ سجدہ کرے کیونکہ اگر وہ آیت سجدہ کو سنتا بھی نہیں تو بھی اس صورت میں امام کے ساتھ اس پر سجدہ واجب تھا، اس لئے اب تو بدرجہ اولی واجب ہو گا وان لم یدخل الخ اور اگر امام کے ساتھ وہ نہ ہوا تو اس سجدہ کو ادا کرلے، لتحقق الخ کیونکہ سبب تو پایا جاچکا ہے یعنی اب سنا۔ف۔اور اگر امام نے بالکل ہی سجدہ نہیں کیا تو صرف یہی شخص نماز سے فراغت کے بعد ادا کرے۔م۔

**و كل سجدة و جبت فی الصلوة فلم يسجدها فيها لم تقض خارج الصلوة......الخ**

اور ہر وہ سجدہ جو نماز کی تلاوت میں واجب ہوا پھر اسے نماز میں ادا نہیں کیا تو پھر وہ نماز سے باہر ادا نہ ہو گا۔ف۔مگر اس صورت میں جبکہ نماز فاسد ہو جائے کسی مجبوری کی وجہ سے، سوائے حیض اور مرتد ہونے کے، اور اگر خارج ہونے کی بجائے نماز سے فارغ ہونے کے بعد فساد ہو تا استثناء کی ضرورت نہ ہوتی لیکن خارج کہنے سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ سلام سے فارغ ہونے کے بعد جب تک کسی کلام وغیرہ سے خارج نہ ہو اس وقت تک قضاء کر سکتا ہے اگرچہ فارغ ہو گیا ہو، پھر اگر نماز سے خارج ہو گیا اور سجدہ نہ کیا تو اب اس کا کفارہ صرف توبہ ہے۔البدائع۔ لانها صلوتية الخ کیونکہ یہ سجدہ تو نماز کا ہو گیا، نماز یہ سجدہ کو نماز کی فضیلت حاصل ہے اس لئے وہ ناقص سے ادا نہ ہو گا۔ف۔کیونکہ اس نماز سے خارج ہو کر غیر نمازی حالت میں سجدہ ہو گا تو وہ ناقص ہو گا، اور اگر کسی دوسری نماز میں بالقصد ادا کرے گا تو وہ نماز ہی فاسد ہو جائے گی، کیونکہ سجدہ اگرچہ نماز کا عمل ہوتا ہے مگر یہ سجدہ اس نماز کا حصہ نہیں ہے، البتہ اگر اسی آیت کو اس نماز میں تلاوت کرلے تو یہ دوسرا سجدہ ہو جائے گا، اور پہلا سجدہ چونکہ نماز یہ ہے ہو چکا ہے، اب اس سجدے میں داخل نہ ہو گا۔م۔سجدہ تلاوت فی الفور واجب نہیں ہوتا ہے، یہی قول مختار ہے۔ف۔لیکن نماز میں فی الفوز لازم ہوتا ہے۔ت۔بدائع وغیرہ کی عبارت میں اس قسم کی تطبیق بہتر ہے۔م۔

**و من تلا سجدة فلم يسجدها حتى دخل فی صلوة فاعادها و سجد اجزته السجدة عن التلاوتين لان الثانية اقوى لكونها صلاتية فا متبعت الاولى و فی النوادر يسجد اخرى بعد الفراغ لان للاولى قوة السبق فاستوتا قلنا للثانية قوة اتصال المقصود فترجحت بها وان تلاها فسجد ثم دخل فی الصلوة فتلاها سجد لها لان الثانية هی المستتبعة ولا وجه الى الحاقها بالاولى لانه يؤدی الى سبق الحكم على السبب.**

ترجمہ:۔جس نے کوئی آیت سجدہ تلاوت کی، اور اسے ادا کئے بغیر نماز شروع کردی، پھر اسی ایت کی نماز میں تلاوت کی اور نماز ہی میں اسے ادا کردیا تو یہی ایک سجدہ دونوں تلاوتوں کے لئے کافی ہو گا، کیونکہ دوسرا نمازیہ ہونے کی وجہ سے زیادہ قوی ہو کر اس لئے پہلا سجدہ اس کے تابع ہو جائے گا، لیکن نوادر میں ہے کہ وہ فارغ ہونے کے بعد اور بھی ایک سجدہ ادا کرلے گا، کیونکہ پہلے سجدہ کو اس کے پہلے ہونے کی وجہ سے ایک خصوصیت اور قوت ہے اس لئے دونوں اپنی اپنی خصوصیت کی وجہ سے برابر ہو گئے، ہم نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ دوسرے سجدہ کو ایک خاص خصوصیت حاصل ہے اس طرح سے کہ اسے اصل مقصود کے ساتھ قو

اتصال حاصل ہے لہٰذا اس کو ترجیح حاصل ہوگی، اور آیت سجدہ ادا کرے گا، کیونکہ یہی دوسرا سجدہ بعد میں آنے والا ہے اور اسے پہلے سجدہ کے ساتھ ملانے کی کوئی وجہ نہیں ہے کیونکہ اس کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ حکم سبب سے مقدم ہو گیا۔

**توضیح:۔ خارج نماز آیت سجدہ پڑھ کر سجدہ کیا اور پھر نماز میں وہی آیت پڑھی، تلاوت کرنے والے نے خارج نماز آیت سجدہ پڑھ کر سجدہ کیا اور نمازی نے اس کی متابعت کی نیت سے سجدہ کیا۔**

**ومن تلا سجدة فلم يسجدها حتى دخل في صلوة فاعادها و سجد اجزته السجدة......الخ**

اور جس شخص نے آیت سجدہ تلاوت کی۔ف۔ یعنی نماز سے باہر، اور اسے ادا نہیں کیا۔ف۔ کیونکہ تاخیر کرنا جائز ہے، حتی دخل الخ یہانتک کہ کسی نماز میں داخل ہو گیا (نماز شروع کردی)۔ف۔ خواہ فرض ہو یا نفل ہو فاعادها الخ پھر اسی آیت سجدہ کو نماز میں دوبارہ پڑھا اور سجدہ کیا تو یہی سجدہ دونوں تلاوتوں کے لئے کافی ہو گیا۔ف۔ اگرچہ اس نے نماز سے پہلے سجدہ ادا کرنے کی نیت نہ کی ہو۔الخلاصہ۔

**لان الثانية اقوى لكونها صلاتية؛ تبعت الاولى و في النوادر يسجد اخرى......الخ**

کیونکہ دوسرا سجدہ تو پہلے سجدہ سے زیادہ قوی ہے، کیونکہ وہ نمازیہ ہے اس لئے اس نے پہلے سجدہ کو اپنے تابع کر لیا، یہی ظاہر الروایۃ ہے و في النوادر الخ اور نوادر میں مذکور ہے کہ نماز سے فراغت کے بعد دوسرا سجدہ ادا کرے، کیونکہ پہلے سجدہ کو پہلے واجب ہونے کی وجہ سے ایک قوت حاصل ہے اس لئے دونوں سجدے قوت میں برابر ہو گئے، ف، اور پہلا جب کمزور نہ رہا تو نمازیہ سجدہ اسے اپنے پیچھے نہ لگا سکتا ہے، اس لئے فراغت کے بعد اسے ادا کرے۔

**قلنا للثانية قوة اتصال المقصود فترجحت بها......الخ**

اسکا ہم یہ جواب دیتے ہیں کہ دوسرے سجدے یعنی صلوتیہ کو مقصود سے متصل ہونے کی قوت ہے اسلئے صلوتیہ کو ترجیح حاصل ہوگی۔ف۔ اتصال مقصود سے مراد ادائے سجدہ ہے۔ع۔ک۔ جس کی تفصیل یہ ہے کہ سجدہ نمازیہ کو تو فوراً ادا کرنا ضروری ہوتا ہے، اس لئے یہ متصل بہ مقصود ہوا، اور دوسرے سجدہ کو فوری ادا کرنا واجب نہیں ہوتا ہے، اس لئے پہلے کے پیچھے لگ گیا۔م۔

**وان تلاها فسجد ثم دخل في الصلوة فتلاها سجد لها لان الثانية هي المستتبعة......الخ**

اور اگر خارج نماز اس کی تلاوت کر کے سجدہ کیا پھر نماز میں داخل ہو کر اسی آیت سجدہ کی تلاوت کی تو حکم یہ ہوگا۔ سجد لها اس کے واسطے سجدہ کرے۔ف۔ کیونکہ مجلس بدل گئی ہے اور تلاوت کی وجہ سے سبب وجوب پیدا ہوا، اس لئے یہ دوسرا سجدہ پہلے سجدے کے تابع نہ ہوگا۔ لان الثانية کیونکہ دوسرا سجدہ جو نمازی ہے یہی تو اپنے پیچھے لگانے والا تھا تو یہ قوی سجدہ اس ضعیف سجدہ کے تابع نہ ہوگا جو خارجی ہے۔ اب اگر یہ کہا جائے کہ اسے بھی پہلے سجدے کے ساتھ کر دیتے ہیں تو گویا یہ بھی خارجی سجدہ ہو جائے گا، تو اس صورت میں پہلے سجدہ ادا کرنے کے ساتھ ادا ہو جائے گا، جبکہ اسی کے ساتھ اسے ملا دیا جائے۔ جواب دیا کہ ہم الحاق نہیں کرتے۔

**ولا وجه الى الحاقها بالاولى لانه يؤدي الى سبق الحكم على السبب......الخ**

اور پہلے سجدہ کے ساتھ اسے لاحق کرنے کی کوئی وجہ موجود نہیں ہے۔ف لاحق کرنا ممنوع ہے۔ لانه يودي الخ اس لئے کہ اسکا حاصل یہ نکلے گا کہ سبب سے حکم مقدم ہو جائے۔ یعنی یہاں سبب تو تلاوت ہے۔ اور تلاوت کے بعد ہی ادائے سجدہ کا حکم واجب ہوتا ہے، اور اس جگہ تلاوت پیچھے۔ اب اگر پہلے سجدہ کے ساتھ ملا کر اس سجدہ کی ادا ہو جائے تو سب سے پہلے حکم موجود ہونا لازم آئے گا جو ممنوع اور صحیح نہیں ہے۔م۔

ایک شخص بیٹھا تلاوت کرتا ہے اس نے آیت سجدہ پڑھ کر سجدہ کیا اور وہاں ایک نمازی نے سن کر نماز میں اس کی متابعت کی نیت سے سجدہ کرلیا تو یہ نماز فاسد ہو جائے گی، البتہ اگر نماز سے باہر ہو تو مستحب ہے کہ تلاوت کرنے والے کی اتباع کرے اور اس سے پہلے سر نہ اٹھائے۔ الخلاصہ۔ اور اگر سننے والے کئی افراد ہوں تو تلاوت کرنے والے کے پیچھے صف باندھ کر اس کی امامت میں سجدہ کریں۔ فع۔ البحر۔ واضح ہو کہ سجدہ تلاوت کی صفتوں میں سے ایک یہ بھی ہے کہ کئی سجدے جمع ہو کر ایک دوسرے میں داخل ہو جاتے ہیں، یہانتک کہ کبھی ایک ہی سجدہ سب کے لئے کافی ہو جاتا ہے، اگرچہ تلاوت اور سماع دونوں سے مل کر وجوب ہوا ہو، مگر شرط یہ ہے کہ آیت اور مجلس دونوں متحد ہوں، اور اگر ایک بھی مختلف ہو جائے تو تداخل کا حکم نہ ہوگا، المحیط۔ اسی لئے فرمایا ہے۔

**ومن كرر تلاوة سجدة واحدة في مجلس واحد اجزته سجدة واحدة فان قرأها في مجلسه فسجدها ثم ذهب ورجع فقرأها سجدها ثانية وان لم يكن سجد للاولى فعليه سجدتان والاصل ان مبنى السجدة على التداخل دفعا للحرج وهو تداخل في السبب دون الحكم وهو اليق بالعبادات والثاني بالعقوبات وامكان التداخل عند اتحاد المجلس لكونه جامعا للمتفرقات فاذا اختلف عاد الحكم الى الاصل ولا يختلف بمجرد القيام.**

ترجمہ:- اگر کسی شخص نے ایک ہی مجلس میں ایک ہی آیت سجدہ کی بار بار تلاوت کی تو اخیر میں ایک سجدہ کرلینا اس کے لئے کافی ہوگا، اور اگر پڑھ کر اسی مجلس میں سجدہ کر کے کہیں چلا گیا پھر لوٹ کر اسی آیت کی تلاوت کی تو وہ دوسری مرتبہ پھر سجدہ کرے گا، اور اگر پہلی مرتبہ پڑھ کر سجدہ تو ادا نہیں کیا مگر کہیں جاکر دوبارہ آکر تلاوت کی تو اس صورت میں اسے دو سجدے ادا کرنے ہوں گے، اس مسئلہ کا قاعدہ یہ ہے کہ حرج کو دور کرنے کے خیال سے سجدہ کی بنیاد تداخل پر رکھی گئی ہے، یہ تداخل سبب میں ہوگا لیکن حکم میں نہ ہوگا، عبادت کے مواقع میں یہی بات زیادہ لائق ہے، اور دوسرے کا تعلق سزاؤں سے ہے، اور تداخل کا ہونا اسی وقت ممکن ہوگا جبکہ مجلس ایک ہو، کیونکہ مجلس متفرقات کے لئے جامع ہوا کرتی ہے، اور جب مجلس مختلف ہو جائے تو حکم بھی اپنی اصل پر لوٹ آئے گا اور مجلس صرف کھڑے ہونے سے نہیں بدلتی ہے۔

توضیح:- سننے والے کئی افراد ہوں، ایک مجلس میں
ایک ہی آیت کئی بار پڑھی گئی ہو، مجلس بدلی ہوئی ہو

**ومن كرر تلاوة سجدة واحدة في مجلس واحد اجزته سجدة واحدة......الخ**

اور جس کسی نے ایک ہی آیت سجدہ کو ایک ہی مجلس میں مکرر تلاوت کی ہو۔ ف۔ تو تداخل ہو جائے گا، یہانتک کہ اجزته الخ اس کو ایک ہی سجدہ کرنا کافی ہوگا۔ ف۔ خواہ مقدم ہو یا مؤخر ہو۔ م۔ اسی طرح اگر ایک ہی جلسہ میں کسی نے خود تلاوت کی اور وہی آیت دوسرے کی تلاوت سے سنی تو بھی یہی حکم ہوگا، جیسا کہ المحیط میں ہے، کیونکہ حضرت موسیٰ اشعریؓ بصرہ کی مسجد میں لوگوں کو قرآن کی تعلیم دیتے اور مکرر آیت سجدہ پڑھنے کے باوجود ایک ہی بار کے سجدے پر اکتفاء فرماتے تھے، حضرت حسن و حسینؓ کے معلم یعنی ابو عبدالرحمٰن السلمیؒ تابعی بھی بار بار ایک آیت کو پڑھواتے اور ایک ہی سجدہ کرتے تھے۔ مع۔ یہ حکم اس وقت ہوگا جبکہ مجلس ایک ہو۔

**فان قرأها في مجلسه فسجدها ثم ذهب ورجع فقرأها سجدها ثانية......الخ**

اور اگر مجلس بدل گئی اس طریقہ سے کہ آیت سجدہ کو اپنی مجلس میں پڑھ کر سجدہ کیا پھر کہیں جاکر واپس آیا۔ ف۔ یہانتک کہ مجلس بدل گئی فقرأها الخ پھر اسی آیت کو پڑھا تو دوبارہ سجدہ کرے اور پہلا کیا ہوا سجدہ کافی نہ ہوگا کیونکہ مجلس بدل گئی ہے، بخلاف

اس کے اگر مجلس نہیں بدلتی تو پہلا سجدہ ہی کافی ہوتا، جیسے ایک مجلس میں سب کے آخر میں ایک سجدہ کرے تو وہ کافی ہو جائے گا، بر خلاف مجلس بدل جانے کے کہ سب کے آخر میں بھی ایک سجدہ کرنے سے کافی نہ ہوگا، اسی بناء پر فرمایا ہے۔

**وان لم یکن سجد للاولی فعلیه سجدتان والاصل ان مبنی السجدة علی التداخل......الخ**

اور اگر اس نے پہلی مجلس کا سجدہ ادا نہیں کیا تو اب اس پر دو سجدے لازم ہوں گے۔ف۔ جیسے کہ دوسری آیت ہو، اگرچہ ایک ہی مجلس ہو، تو ہر ایک کے واسطے علیحدہ سجدہ واجب ہو، لیکن حرج کے خیال کی بناء پر استحسانا تداخل ہو جاتا ہے، پھر تداخل کی دو صورتیں ہوتی ہیں، ایک یہ کہ سبب میں تداخل ہو جائے، دوسرے یہ کہ ہر سبب موجب رہے لیکن ہر ایک کا جو حکم ہے وہ ایک دوسرے میں داخل ہو جائے، اسی کو حکم میں تداخل ہونا کہا جاتا ہے، اب یہاں جو تداخل ہو رہا ہے مصنفؒ اسی کو بیان فرما رہے ہیں۔

**وهو تداخل فی السبب دون الحکم وهو الیق بالعبادات والثانی بالعقوبات......الخ**

اور یہ تداخل جو سجدہ تلاوت میں ہے یہ سبب میں تداخل ہے نہ حکم میں۔ف۔اور یہاں سجدہ کا سبب تلاوت کرنا ہے یا اس کا سننا ہے، اور اس کا حکم یہاں سجدہ کا واجب ہونا ہے، پس یہاں مجلس ہوئی تو تلاوت یا سماعت مکرر ہونے کی وجہ سے تداخل ہو کر ایک ہی سماعت کے حکم میں یا ایک ہی تلاوت کے حکم میں قرار دی گئی، اسی لئے ایک ہی سجدہ واجب ہوا اس لئے تداخل سبب بنا، اور اگر سبب میں تداخل نہ ہوتا بلکہ ہر تلاوت یا سماعت سے ایک مستقل سجدہ واجب ہوتا، پھر اداء سجدہ جو کہ حکم ہے اس وقت مختلف اداء میں تداخل ہوتا، یہاںتک کہ ایک اداء سبب فعل کے منزل میں ہوتی، اس طرح تداخل ہو جاتا، اور نتیجہ دونوں کا ایک ہی رہا لیکن یہاں تداخل کو سبب قرار دیا۔

**وهو الیق بالعبادات والثانی بالعقوبات وامکان التداخل عند اتحاد المجلس لکونه جامعا......الخ**

اور عبادت کے ساتھ یہی تداخل زیادہ مناسب ہے۔ف۔ یعنی سبب میں تداخل مان لینا عبادات کے ساتھ مناسب ہے، اس لئے اگر سب کو علیحدہ اور مستقل مان لیا جائے تو ہر ایک سبب سے ایک مستقل واجب ہوگا، تو ایک ہی آیت کی تعلیم کرنے میں ہر بار کی تلاوت سے متعدد سجدے لازم آئینگے، پھر ہم نے یہ دیکھا کہ اس میں ایک حرج عظیم لازم آتا ہے، جب کہ شریعت نے حرج کو اٹھا دیا ہے اس لئے ایک ہی سجدہ سب کے قائم مقام کافی نظر آیا، لیکن شریعت نے عبادات میں احتیاط کو بھی واجب کیا ہے، عبادات کا مطلب یہ ہوا کہ ہر بار کے لئے علیحدہ سجدہ کیا جائے، اور جب حرج کا خیال کرنے کی وجہ سے تداخل کو حکم قرار دیا تو احتیاط کو چھوڑ دیا، یہ خرابی اس وجہ سے لازم آئی کہ تداخل حکمی ٹھہرایا گیا ہے، اور اگر ہم تداخل سببی رکھیں تو تمام اسباب تلاوت و سماعت کے ایک کے حکم میں ہو جائینگے، اس لئے ایک ہی فعل سجدہ واحد پایا گیا، اور کوئی حرج بھی لازم نہیں آیا، الحاصل اس جگہ تداخل سببی زیادہ لائق ہوا۔

**والثانی بالعقوبات وامکان التداخل عند اتحاد المجلس لکونه جامعا للمتفرقات......الخ**

اور تداخل حکمی عقوبات کے زیادہ لائق ہے، ف یعنی شریعت نے جو سزائیں مقرر کی ہیں ان میں ہر سبب کو موجب مان کر ان کے احکام میں تداخل ٹھہرانا اولی ہے کیونکہ عقوبات میں احتیاط کرنے کو کچھ واجب نہیں کیا گیا ہے بلکہ شبہہ پانے کی صورت میں حدود اور مقررہ سزاؤں کو ختم کر دینا ہے شرعی فیصلہ ہے، جس میں راز کی یہ بات ہے کہ سزائیں اور عقوبات تو لوگوں کو دھمکانے اور مرعوب کرنے کے لئے ہوا کرتی ہیں، اور اصل مغفرت تو سچی توبہ پر موقوف ہے، بس مختلف اسباب موجبہ پائے جانے کے باوجود ان کا اثر ایک ہی رہ جائے تو باقی اللہ تعالی کے عفو و کرم کی طرف منسوب ہونگے، اس کے علاوہ شریعت کی مصلحت تو ایک سے ہی حاصل ہو جاتا ہے، بخلاف اس کے جب اسباب مختلف ہوں مثلاً چوری کرنا، زنا کرنا تو ہر ایک کی سزا ہو گی جیسے اس صورت میں جبکہ آیات سجدہ مختلف ہوں، پھر تداخل سبب کا نتیجہ سجدہ میں یہ ہوگا کہ آیت سجدہ کسی نے تلاوت کی اور سجدہ ادا

کر لیا، پھر اسی مجلس میں اسی آیت سجدہ کی تلاوت کی تو وہی سجدہ کافی رہے گا، اور تداخل حکم کا نتیجہ سزاؤں میں یہ ہوگا کہ کسی نے زنا کیا اور اسے حد لگائی گئی پھر زنا کیا تو پھر حد جاری کی جائیگی، اور اگر ایک زنا کیا اور حد جاری نہیں کی گئی تھی کہ اس نے پھر یکے بعد دیگرے کئی زنا اور کر لئے اس کے بعد اگر اس پر حد جاری کرنے کا حکم ہو تو صرف ایک حد جاری ہوگی، اور احکام میں تداخل ہو جائیگا۔

شمس الائمہ سرخسیؒ نے سجدہ میں تداخل کی وجہ ضعیف سمجھی، بلکہ فرمایا ہے کہ سجدہ کا واجب ہونا اس آیت کی تعظیم اور احترام کے لئے ہے جو ایک مجلس میں ایک مرتبہ ادا کرنے سے پورا ہو جاتا ہے، اسی لئے اسی مجلس میں دوبارہ سجدہ کرنے کی ضرورت باقی نہیں رہتی ہے، لیکن میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ نظیر تو رسول اللہ ﷺ پر درود بھیجنے میں ایک قول کے مطابق ہے، فافہم، م، خلاصہ یہ ہوا کہ تمام سجدوں کا مدار حرج کا خیال رکھتے ہوئے تداخل سببی پر ہے۔

**وامکان التداخل عند اتحاد المجلس لکونہ جامعا للمتفرقات فاذا اختلف عاد الحکم......الخ**

اور شرعاً اس تداخل کا ممکن ہونا اسی صورت میں ہوگا جب کہ مجلس متحد بھی ہو، لکونہ جامعا الخ کیونکہ مجلس تو مختلف چیزوں کو جمع کرتی ہے، ف یعنی شرعی مسائل اور نظائر میں شریعت نے ایک مجلس ہونے کے بارے میں یہ اعتبار کیا ہے کہ ایک مجلس بہت سی مختلف قسموں کی جامع ہوتی ہے اسی بناء پر عقد تو ایجاب اور قبول دونوں کے پائے جانے سے بندھ جاتا ہے (مکمل ہو جاتا ہے) حالانکہ دونوں کے پائے جانے کی کیفیت ہوتی ہے کہ مثلاً عقدہ نکاح میں زید نے ہندہ کو کہا کہ میں نے تجھے ہزار درہم مہر کے عوض اپنے نکاح میں لیا، اس جملہ کہنے سے اس وقت صرف ایجاب پایا گیا، اور اس کا قبول آئندہ ہوگا یعنی ہندہ جواب میں کہے کہ میں نے قبول کیا، اس میں ایجاب کا زمانہ قبول کے زمانہ سے پہلے پایا گیا اور ایجاب کے زمانے قبول کا زمانہ مستقبل ہے اور قبول کے وقت ایجاب کا زمانہ ماضی ہو چکا ہے پھر جب ایک تو ایک زمانہ میں دوسرا دوسرے زمانہ میں ہو تو دونوں کا ملنا کیونکر تصور کیا جاسکتا ہے، کیونکہ دونوں متفرق ہیں، لیکن شریعت نے مجلس کے اتحاد کو جامع قرار دیا یعنی زید و ہندہ اگر اسی مجلس میں ہوں تو ایک ہی دونوں کے ایجاب و قبول کو جمع کر دے گی، اسی طرح عقد بیع میں بائع اور مشتری کا ایجاب و قبول بھی ایک مجلس میں جمع ہو جانے سے عقد ہو جاتا ہے، اسی طرح جس نے زنا کیا اس کا چار بار اقرار کرنا حد جاری کرنے کو لازم کر دیتا ہے، پس اگر کسی بندہ خدا سے زنا صادر ہو جائے اور وہ اپنے گناہوں سے توبہ کرے اور اس امید سے اپنے اوپر حد جاری کرنی چاہی کہ اللہ تعالے معاف کرے، اس خیال کے بعد وہ مسلمانوں کے حاکم کے پاس ایک ہی مجلس میں چار بار اقرار زنا کر لے تو اسے صرف ایک ہی اقرار مانا جائے گا کیونکہ ایک ہی مجلس ہونے کی وجہ سے یہ چاروں اقرار مل کر ایک ہو گیا اور اگر چار مجلسوں میں ایک ہی اقرار کیا تو اب چار بار ہو گئے اس بناء پر حد لازم ہو جائیگی، اور مجلس کے متحد اور مختلف ہونے کا بیان عنقریب انشاء اللہ بیان کیا جائے گا۔

اب مسئلہ کی توضیح یہ ہے کہ اگر ایک ہی آیت سجدہ کو بار بار تلاوت کرنے کی ضرورت پیش آئے تو ہر بار کے لئے ایک ایک سجدہ لازم کرنے سے ایک حرج لازم آئے گا جبکہ شرعاً حرج کو اٹھا لیا گیا ہے۔ لیکن عبادات کے مواقع میں احتیاط کرنا بھی لازم ہے، اس لئے ہم کہتے ہیں کہ تلاوت تو سبب ہے اور ادائے سجدہ کا واجب ہونا تلاوت کا حکم ہے، پس اگر ہر بار کی تلاوت علیحدہ علیحدہ سبب رہے تو احتیاط کا تقاضا یہی ہوگا کہ ہر بار کا سجدہ جدا جدا لازم ہو، اگرچہ یہ بھی ممکن ہے کہ تمام سجدوں میں تداخل ہو جائے یہاں تک کہ ایک ہی سجدہ سے سب ادا ہو جائیں، لیکن یہ بات احتیاط کے خلاف ہے اور اگر ہر بار کی تلاوت ہی متداخل کر لیں یعنی یہ فرض کر لیا جائے کہ ساری تلاوتیں ایک ہی کے درجہ میں ہیں تو ان سے ایک ہی سجدہ واجب ہوگا، اس طرح حرج بھی نہ ہوگا اور احتیاط کے خلاف بھی نہ ہوگا۔

لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ تمام تلاوتوں کو ملا کر ایک تلاوت کے برابر شمار کرنا شرعاً کب جائز ہوگا، تو جواب یہ ہوگا کہ جب ساری تلاوتیں ایک ہی مجلس میں ہوں تو وہی ایک مجلس سب کو جمع کر لے گی، جیسے وہ عقد میں یا چار بار زنا کے اقرار میں کرتی ہے، پس تلاوتوں کا تداخل ہونا ایک مجلس ہونے کی صورت میں ممکن ہوا، تو ہم نے کہا ہے کہ جب ایک ہی مجلس میں ایک ہی

آیت سجدہ کو کئی بار کوئی تلاوت کرلے تو تلاوتیں ایک دوسرے میں داخل ہو کر ایک ہی سجدہ واجب ہوگا تاکہ شرعاً حرج دور ہو جائے۔

**فاذا اختلف عاد الحکم الی الاصل ولا یختلف بمجرد القیام......الخ**

پھر جس صورت میں کہ مجلس مختلف ہو نگی حکم بھی اپنے اصل کی طرف لوٹ جائیگا، ف یعنی ہر تلاوت کے واسطے علیحدہ علیحدہ سجدہ واجب ہوگا، کیونکہ مجلس تو ایک نہیں ہے جو اسباب کو متحد کردے، اس لئے ہم نے کہا ہے کہ مختلف مجلسوں میں کئی سجدوں کی آیتیں تلاوت کیں تو ہر آیت کے واسطے اسکا سجدہ واجب ہوگا، پھر یہ بھی جاننا چاہئے کہ تلاوت کرنے والا جس جگہ ہے خواہ کھڑا تلاوت کرتا ہو یا بیٹھا تلاوت کرتا ہو وہ اس کی مجلس ہوگی، اور اگر اسی جگہ اسی کام میں ایک ہی آیت بار بار تلاوت کی تو حقیقتاً مجلس ایک ہی ہے اور بعض صورتوں کو شریعت نے حکماً ایک ہی جگہ مان لیا ہے جیسے چھوٹی کوٹھری یا مسجد میں ایک کونہ سے دوسرے کونہ میں چلا گیا تو ایک مجلس کے حکم میں ہوگا، اور اگر اسی جگہ بیٹھا رہا لیکن تلاوت چھوڑ کر وہیں پر کھڑا ہو کر کھانا کھاتا رہا، پھر اسی جگہ تلاوت شروع کردی، تو اب حکماً دوسری مجلس ہو جائیگی۔

**ولا یختلف بمجرد القیام......الخ**

اور اگر بیٹھ کر تلاوت کرنے والا صرف کھڑا ہو گیا تو اس سے مجلس نہیں بدلے گی، اور اگر کھڑے ہو کر باتیں کیں یا کئی لقمے کھالئے یا اسی قسم کا اور کوئی کام کیا تو اس سے مجلس بدل جائے گی، اسی لئے کہا ہے کہ اگر تلاوت کرنے والا صرف کھڑا ہو جائے کسی مقصد کے بغیر تو مجلس نہیں بدلے گی۔

**بخلاف المخیرۃ لانه دلیل الاعراض وهو المبطل هنا لك وفی تسدیة الثوب یتکرر الوجوب وفی المنتقل من غصن الی غصن کذلك فی الاصح وکذافی الدیاسة للاحتیاط ولوتبدل مجلس السامع دون التالی یتکرر الوجوب علی السامع لان السبب فی حقه السماع وکذااذاتبدل مجلس التالی دون سامع علی ماقیل والاصح انه لا یتکرر الوجوب علی السامع لما قلنا.**

ترجمہ:- بخلاف مخیّرہ کے (اس عورت کے جسے طلاق لینا کا اختیار دیا گیا ہو) کیونکہ اس کا کھڑا ہو جانا اس اختیار کو ناپسند کرنے کی دلیل ہے، اور اس جگہ اس اختیار کو باطل کرنے والا ہوگا، اور کپڑا بنتے ہوئے ادھر سے اُدھر ہونے سے وجوب سجدہ مکرر ہو جائے گا، اور ایک شاخ سے دوسری شاخ پر منتقل ہو جانے سے قول اصح کے مطابق ایسا ہی حکم ہوگا، ایسا ہی کھلیان میں غلہ روندنے (مالش) کے وقت احتیاط کی وجہ سے، اور اگر سننے والے کی مجلس بدل جائے لیکن تلاوت کرنے والے کی نہ بدلے تو بھی ایسا ہی حکم ہے جیسا کہ کہا گیا ہے، لیکن قول اصح یہ ہے کہ سامع پر بھی وجوب بار بار نہ ہوگا اس دلیل کی بناء پر جو ہم نے پہلے بیان کردی ہے۔

## توضیح مجلس بدلنے کی صورتیں، سننے والے کی مجلس بدلی، تلاوت کرنے والے کی مجلس بدلی

**بخلاف المخیرۃ لانه دلیل الاعراض وهو المبطل هنالك......الخ**

بخلاف مخیّرہ (اسم مفعول) اس عورت کے جسے اختیار دیا گیاہ، ف یعنی کسی شوہر نے اپنی بیوی کو جو بیٹھی ہوئی تھی اس بات کا اختیار دیا کہ اگر تم چاہتی ہو تو اپنے نفس کو اختیار کرو (طلاق دے دو) تو اس وقت اس عورت کو اسی مجلس تک اختیار رہے گا چنانچہ اگر اس نے اسی مجلس میں کہا کہ میں نے اپنے نفس کو اختیار کیا تو طلاق واقع ہو گئی، اور اگر عورت نے کھڑے ہو کر کہا تو واقع نہ ہو گی، اس سے اس بات کا وہم پیدا ہوا کہ کھڑے ہونے سے مجلس بدل جاتی ہے، تو مصنفؒ نے اس کا جواب دیا کہ صرف کھڑا ہونا مجلس کو نہیں بدلتا ہے جب تک کہ کسی مقصد کے ساتھ نہ ہو، اور اس مخیّرہ کے مسئلہ میں جو کھڑا ہونا اختیار کو باطل کرتا ہے وہ اس

وجہ سے۔ لانہ دلیل الخ کہ یہ کھڑا ہونا اس بات کی ناپسندیدگی کی دلیل ہے، ف یعنی عورت نے اختیار لینے سے اعراض کیا اور منہ موڑا ہے، پس یہ صرف کھڑا ہونا اعراض کے طریقہ سے نہیں ہے۔ وھو مبطل الخ اور اعراض کرنا یہاں اختیار کو باطل کردیتا ہے، ف اس طرح عورت کا اختیار جاتا رہا، پس طلاق اس لئے نہیں ہوئی کہ عورت نے ایسی چیز کی ناپسندیدگی سے منہ موڑلیا ہے، اور اس وجہ سے نہیں کہ کھڑے ہونے سے مجلس بدل گئی ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر وہ کھڑی رہتی اور اسی حالت میں اسے اختیار دیا جاتا اور وہ بیٹھ جاتی تو اس کا اختیار باقی رہ جاتا کیونکہ اس حالت میں بیٹھ جانا اعراض کی دلیل نہیں مانی جاتی ہے۔

**وفی تسدیة الثوب یتکرر الوجوب وفی المنتقل من غصن الی غصن کذلك فی الاصح......الخ**

اور کپڑا بنتے وقت تانا تاننے کی آمد ورفت میں سجدہ بار بار واجب ہوتا رہے گا، اسی طرح ایک شاخ سے دوسری شاخ پر چلتے رہنے سے بھی مکرر ہوگا، فی الاصح الخ یہی اصح قول ہے، ف اور یہی حکم زمین جوتتے وقت کا بھی ہے۔ الکافی۔ وکذا فی الدیاسة الخ اور یہی حکم کھلیان روندنے (غلہ ملنے) میں ہے، ف۔ واضح ہو کہ مجلس نہیں بدلے گی بلکہ ایک ہی رہے گی، اگر بہت دیر ہو یا ایک لقمہ کھانا کھالے یا ایک گھونٹ پانی پی لے یا صرف کھڑا ہو جائے بلا مقصد یا ایک دو قدم چلے یا چھوٹی کوٹھری ہو یا مطلقاً مسجد کے ایک کنارے سے دوسرے کنارے تک چلا جائے اگرچہ جامع مسجد ہو، اور جہاں سے اقتداء صحیح ہو یا کشتی میں سوار ہو کر چلے نماز پڑھے یا بغیر پڑھے، یا جانور پر نماز کی حالت میں ہو یا سوار ہو کر چلنے سے پہلے اتر پڑھے یا عمل قلیل ہو یا تسبیح و تہلیل یا قراءة القرآن، یا بیٹھے ہوئے سوتا رہے، یا پہلی رکعت میں بار بار پڑھے اصح قول کے مطابق ایسا ہی ہے کہ اس عرصہ کی ساری رکعتیں ایک مجلس کے حکم میں ہیں، الخلاصہ۔

اور جن صورتوں میں مجلس بدلتی ہے ان میں سے چند یہ ہیں بڑے گھر میں ایک کنارے سے دوسرے کنارے میں جانا۔ جانور پر بغیر نماز کے تلاوت کرنا۔ درمیان تلاوت میں کلام کرنا۔ قاضی خان کی روایت کے مطابق تین قدم چلنا، اور المحیط کی روایت کے مطابق چار قدم چلنا۔ چلتے ہوئے پڑھنا۔ بڑے دریا اور جھیل میں تیرنا۔ اور صحیح قول کے مطابق چھوٹے سے حوض محدود میں۔ یا چکی کے چاروں طرف گھومنا۔ اور زیادہ کھانے سے وپینے میں بھی استحسانا تبدیل ہے، کروٹ سے سونا۔ بیچنا اور اسی جیسے دوسرے کام۔ نماز کے لئے تحریمہ باندھنا۔ نماز سے خارج ہونا۔ یہاں تک کہ اگر تلاوت میں تحریمہ نماز باندھا اور بار بار پڑھا تو بار بار سجدہ بھی واجب ہوگا، اور نماز کے بعد سلام پھیر کر دوبارہ تلاوت کی تو دوسرا سجدہ واجب ہوگا، اگر مجلس واحد میں رہا مگر اس نے کہا کہ میں اب نہیں پڑھوں گا، پھر تلاوت شروع کردی تو ایک ہی مجلس رہی، اور ایک ہی سجدہ کافی ہوگا، جیسا کہ کافی میں ہے۔ ھ۔

**ولو تبدل مجلس السامع دون التالی یتکرر الوجوب علی السامع......الخ**

اور اگر سننے والے کی مجلس بدل گئی، اور تلاوت کرنے والے کی نہیں بدلی۔ یتکرر الخ تو سننے والے پر سجدہ مکرر واجب ہوگا، جب کہ اس نے آیت سجدہ مکرر سنی ہو، لان السبب الخ کیونکہ اس کے حق میں سجدہ واجب ہونے کا سبب تلاوت کا سننا ہے، ف اور اس کا سننا دو مجلسوں میں ہوا ہے، اور تلاوت کرنے والے کے حق میں سبب تلاوت کرنی ہے، اس لئے ایک مجلس ہونے سے اس پر ایک ہی سجدہ واجب ہوا، یہاں تک کہ اگر اس کی مجلس بدل گئی تو بالاتفاق تلاوت کے مکرر ہونے کی وجہ سے اس پر سجدہ بھی مکرر ہی واجب ہوگا۔

**وکذا اذا تبدل مجلس التالی دون سامع علی ماقیل والاصح انه لا یتکرر الوجوب علی......الخ**

اس طرح جب تلاوت کرنے والے کی مجلس بدلے لیکن سننے والے کی نہ بدلے، ف تو بھی سننے والے پر مکرر سجدہ واجب ہوگا، علی ما قیل کہے ہوئے قول کے مطابق، ف یعنی بعض مشائخ جن میں فخر الاسلامؒ بھی ہیں یہی کہا ہے۔ مع۔ اور کافی میں بھی بظاہر اسی قول کو ترجیح دی گئی ہے، ف، والاصح الخ لیکن اصح قول یہ ہے کہ سننے والے پر ایک سے زیادہ وجوب نہ ہوگا، اس

بناء پر جو ہم نے پہلے بیان کی ہے، ف یعنی اس کے حق میں وجوب کا سبب تلاوت نہیں ہے، تاکہ تلاوت کے مجلس بدلنے کا اس کے بارے میں اعتبار ہو، بلکہ اس کے بارے میں علیحدہ سبب ہے یعنی سماع ہے، اور اگر سماع کی مجلس نہیں بدلی تو مکرر وجوب نہ ہوگا، م، اور یہی اکثر مشائخ کا قول ہے اور ہم نے اسی قول کو قبول کیا ہے ہے۔ العتبابیہ۔ ھ۔

لہٰذا اسی پر فتویٰ ہوگا۔ م۔ اگر مباح وقت میں آیت سجدہ پڑھی گئی ہو اور مکروہ وقت میں اسے ادا کیا گیا تو یہ سجدہ ادا کرنے سے ہو جائے گا، اگر آیت سجدہ تلاوت کرنے کے بعد ہی کسی خوف کی بناء پر سواری پر سوار ہو گیا، اگر اس کے بعد بھی خوف پر باقی ہو اور اسی حالت میں سجدہ کر لیا تو ادا ہو جائیگا، اور اگر امن ہو چکا ہو تو ادا نہ ہوگا، محیط السرخسی، سجدہ تلاوت کے ادا ہونے کی شرطیں نماز کی ہی شرطیں ہوتی ہیں سوائے تحریمہ کے۔ اس سجدہ کا رکن زمین پر پیشانی رکھنی ہے یا جو چیز اس کے قائم مقام ہو، جیسے فوراً رکوع کر لینا، یا بیمار اور رسوار کے لئے اشارہ کرنا بشرطیکہ سواری پر تلاوت کرنے سے واجب ہوا ہو، اور وہ اتر کر بھی ادا ہو سکتا ہے، برخلاف اس سجدہ کے جو زمین پر واجب ہوا ہو، تو وہ سواری پر ادا نہ ہوگا، البتہ خوف کی حالت میں ادا ہو جائیگا۔ جس چیز سے نماز فاسد ہوتی ہے اسی سے سجدہ تلاوت بھی فاسد ہو جاتا ہے، مثلاً قصد أحدث کرنا، کسی طرح کا کلام یا قہقہہ وغیرہ تو ان چیزوں سے نماز کے مثل سجدۂ تلاوت بھی فاسد ہو جاتا ہے پھر اسے دوبارہ ادا کرنا واجب ہوتا ہے، البتہ صرف سجدہ تلاوت ادا کرتے وقت قہقہہ مارنے سے وضوء نہیں ٹوٹتا ہے جب کہ نماز میں قہقہہ مارنے سے نماز کے ساتھ وضوء بھی ٹوٹ جاتا ہے، اسی طرح عورت کی محاذات (بغل میں کھڑے ہو جانے) سے بھی سجدہ فاسد نہیں ہوتا ہے، اگر سجدۂ تلاوت ادا کرتے وقت کوئی سو گیا تو صحیح قول کے مطابق طہارت باطل نہیں ہوئی۔ م۔ ھ۔

**ومن ارادالسجود كبرولم يرفع يديه وسجد ثم كبر و رفع رأسه اعتبار ا بسجدة الصلوة وهوالمروي عن ابن مسعودؓ ولاتشهد عليه ولاسلام لان ذلك للتحلل وهويستدعي سبق التحريمة وهي منعدمة قال ويكره ان يقرأ السورة في صلوة اوغيرها ويدع آية السجدة لانه يشبه الاستنكاف عنها.**

ترجمہ:۔ جو کوئی سجدہ تلاوت ادا کرنا چاہے تو وہ بغیر ہاتھوں کو اٹھائے تکبیر کہے اور سجدہ ادا کرے پھر تکبیر کہتا ہوا اپنا سر اٹھالے، نمازی سجدہ کا اعتبار کرتے ہوئے، اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے ایسا ہی مروی ہے، اس سجدہ کی ادائیگی میں اس شخص پر نہ تشہد پڑھنا ضروری ہے اور نہ سلام پھیرنا، کیونکہ یہ سلام تو نماز کے احرام سے حلال ہونے کے لئے ہوتا ہے، کیونکہ یہ تو اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ اس سے پہلے تحریمہ باندھا گیا ہو، جبکہ اس میں تحریمہ بھی نہیں ہوتا ہے، اور امام محمدؒ نے کہا ہے کہ یہ بات مکروہ ہے کہ کوئی شخص نماز کے اندر یا اس کے باہر کوئی ایسی سورہ پڑھے جس میں آیت سجدہ موجود ہو پھر صرف آیت سجدہ کو چھوڑ دے یا نہ پڑھے۔

## توضیح:۔ سجدۂ تلاوت بجالانے کا طریقہ

**ومن ارادالسجود كبرولم يرفع يديه وسجد ثم كبر و رفع رأسه اعتبار ا بسجدة الصلوة......الخ**

جو شخص سجدہ کرنا چاہے۔ ف تو وہ اللہ تعالے کے واسطے سجدہ، اور مستحب یہ ہے کہ کھڑا ہو جائے۔ ظ۔ اور تکبیر کہے، اور اپنے دونوں ہاتھوں کو نہ اٹھائے، ف تکبیر بلند آواز سے کہے، ط، یہ تکبیر بظاہر مسنون ہے، التبیین. وسجد، اور ایک بارگی زمین پر سر رکھ کر سجدہ کرے، ف یا اشارہ اور رکوع کرے، جن صورتوں میں جائز ہے، م، اور سجدہ میں سبحان ربی الاعلی تین بار پڑھے، یہی قول صحیح ہے، ق، ثم کبر الخ پھر تکبیر کہے، ف بلند آواز سے، ظ، ورفع الخ سر اٹھاتے ہوئے، ف مستحب یہ ہے کہ تکبیر کہتا ہوا سیدھا کھڑا ہو جائے اس کے بعد بیٹھے، ظ، سجدہ کا یہ مستحب اور جامع طریقہ ہے، اعتبار الخ سجدۂ نماز پر قیاس کرتے ہوئے، ف اس لئے اگر کسی نے بغیر تسبیح پڑھے اعتدال کے ساتھ سر کو زمین پر رکھ کر کھڑا ہو جائے تو ادنی درجہ میں جائز ہے، جیسے

کہ نماز کے سجدہ میں ہے۔

**وهو المروى عن ابن مسعودؓ ولاتشهد عليه ولاسلام لان ذلك للتحلل.....الخ**

حضرت ابن مسعودؓ سے یہی طریقہ منقول ہے، ف یہ روایت نہیں ملی البتہ حضرت ابن عمرؓ نے کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ ہم لوگوں کو قرآن پاک سناتے، اور آیت سجدہ پڑھتے تو تکبیر کہہ کر سجدہ کرتے اور ہم لوگ آپ کی اقتداء میں سجدے کرتے، اسے ابوداؤد اور ابن ابی شیبہؒ نے ابراہیم نخعیؒ وابو قلابہ و محمد بن سیرین و شعبی و حسن وعطاء وابن سیرین اور ابو عبدالرحمٰن السلمی سے ہمارے مذہب کے مطابق روایت کی ہے، یعنی اس بات کے ساتھ، ولاتشهد الخ اس پر نہ التحیات ہے اور نہ سلام ہے، ف اور تابعین کی جماعت سلام نہیں پھیرتے تھے، ع، ن، امام مالکؒ کا یہی قول ہے اور امام شافعیؒ کے مذہب میں اصح قول یہ ہے کہ سلام پھیرنا شرط ہے، مع، اور راجح قول یہی ہے کہ نہ تشہد ہے اور نہ سلام ہے۔

**لان ذلك للتحلل وهو يستدعي سبق التحريمة وهي منعدمة.....الخ**

کیونکہ سلام تو احرام سے حلال ہونے کے لئے ثابت ہے، وهو يستدعي الخ اور حلال ہونے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ پہلے سے تحریمہ قائم ہو، ف تاکہ اس سے تحلیل کرے، جب کہ یہاں تحریمہ بالکل معدوم ہے، ف اور تکبیر جو کہی جاتی ہے وہ تحریمہ کے لئے نہیں بلکہ سجدہ میں جانے کی ہوتی ہے۔

**قال ويكره ان يقرأ السورة في صلوة اوغيرها ويدع آية السجدة.....الخ**

امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ نماز یا غیر نماز میں سجدہ کی سورۃ پڑھنی اور اس میں سے سجدہ کی آیت چھوڑ دینی مکروہ ہے، ف یعنی مکروہ تحریمی ہے۔ ف۔ د۔ لانه يشبه الخ کیونکہ ایسا کرنے سے سجدہ سے منہ موڑنے کے مشابہہ ہو جاتا ہے، ف حالانکہ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت کردہ حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جب کوئی بندۂ مومن آیت سجدہ پڑھ کو سجدہ کرتا ہے اس وقت اس کا شیطان ایک طرف ہو کر روتے ہوئے کہتا ہے کہ ہائے افسوس کہ آدمی کو سجدہ کا حکم ہوا تو اس نے سجدہ کیا جس کے نتیجہ میں اس کے لئے جنت ہے، اور مجھے بھی حکم ہوا مگر میں نے انکار کر دیا اور نتیجہ میں میرے لئے دوزخ ہے، مسلم نے اس کی روایت کی ہے، اور معلوم ہونا چاہئے کہ شیطان کا اس طرح رونا اپنی ندامت کے لئے نہیں ہے بلکہ آدمی سے عداوت اور اپنی خواہش کے پوری نہ ہونے کی بناء پر ہے۔ م۔ حضرت ابوسعیدؓ نے یہ خواب دیکھا کہ میں سورۂ صٓ لکھتا ہوں تو جب میں آیت سجدہ پر پہنچا تو میں نے دیکھا کہ دوات و قلم اور ہر وہ چیز جو موجود تھی سب سجدے میں چلی گئی تو میں بھی سجدہ میں چلا گیا، پھر میں نے یہ خواب رسول اللہ ﷺ سے بیان کیا تو اس کے بعد سے آپ برابر سورۂ صٓ میں سجدہ کیا کرتے تھے، اس کی روایت امام احمدؒ نے کی ہے، اور امام احمدؒ نے ایک صحابی کے واقعہ کا درخت کے سجدہ کرنے اور سجدہ میں حمد ثنا اور دعاء کرنے کا رسول اللہ ﷺ سے عرض کیا تو آپ نے بھی سجدہ کیا، اور درخت نے کہا تھا وہی سجدہ میں فرماتے تھے، میں نے یہ حدیث اپنی کتاب تفسیر کے سجدۂ بنی اسرائیل میں ذکر کر دی ہے۔ م۔

**ولا بأس بان يقرأ اية السجدة ويدع ماسواها لانه مبادرة اليها قال محمدؒ احب الى ان يقرأ قبلها آية او آيتين دفعا لوهم التفضيل واستحسنوا اخفاءها شفقة على السامعين والله اعلم.**

ترجمہ:- اور اس بات میں کوئی حرج نہیں ہے کہ کوئی شخص صرف آیت سجدہ پڑھتا ہے اور بقیہ کو چھوڑتا رہے، کیونکہ ایسا کرنے سے سجدہ کی طرف رغبت ظاہری ہوتی ہے، اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ مجھے یہ بات بہت پسند آتی ہے کہ آدمی سجدہ سے ایک آیت پہلے اور ایک آیت بعد کی تلاوت کرے، آیت سجدہ کی فضیلت کے وہم کو دور کرنے کے لئے، اور سامعین پر شفقت کے خیال سے آیت سجدہ آہستہ پڑھنے کو فقہاء نے پسند کیا ہے، واللہ اعلم بالصواب۔

توضیح:- صرف آیت سجدہ پڑھ کر بقیہ کو چھوڑ دینا، آیت سجدہ کو آہستگی کے ساتھ پڑھنا، کسی مشغولیت کی وجہ سے آیت سجدہ کسی نے نہیں سنی، دعائے سجدۂ تلاوت، سجدہ کی ابتداء میں نیت، سجدہ کے واسطے طہارت، امام سجدہ پڑھ کر بھول گیا پھر رکوع میں یاد آیا، سجدہ شکر، سجدہ بے سبب، نماز کی ادائیگی کے بعد سجدہ

**ولا بأس بان يقرأ اية السجدة ويدع ماسواها لانه مبادرة اليها......الخ**

اس بات میں کوئی حرج نہیں ہے کہ آدمی صرف آیت سجدہ کو تلاوت کرے اور باقی کی تلاوت نہ کرے، لانه بادرة الخ اس لئے کہ اس سے تو سجدہ کی طرف رغبت اور پیش قدمی ثابت ہوتی ہے، ف اور سرّیہ نماز میں اسے مستحب نہ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ امام اچانک قیام میں سے سجدہ میں چلا جائے گا تو مقتدی پریشانی میں مبتلا ہو جائینگے کیونکہ وہ تو رکوع میں جانے کے لئے تیار ہوں گے اور آیت سجدہ کی تلاوت کا انہیں علم نہیں ہے، اس لئے ان میں انتشار پیدا ہو جائیگا، م۔

**قال محمدؒ احب الى ان يقرأ قبلها آية او آيتين دفعا لوهم التفضيل......الخ**

امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ مجھے یہ بات بہت زیادہ پسند ہے کہ آیت سجدہ کے پہلے کی چند آیتیں بھی پڑھ لی جائیں تاکہ یہ وہم نہ ہو کہ آیت سجدہ کو دوسری آیتوں پر فضیلت ہے، ف حالانکہ وہ سب قرآنی آیتوں کے ہونے کی حیثیت سے برابر ہیں، اور اگر ایسا نہیں کیا تو اس میں کوئی گناہ کی بھی بات نہیں ہے، الخلاصہ۔

**واستحسنوا اخفاء ها شفقة على السامعين والله اعلم......الخ**

علماء نے آیت سجدہ کو سننے والوں سے چھپا کے اور آہستہ پڑھنے کو مستحسن سمجھا ہے، ف پھر اگر آس پاس کے حاضرین کے متعلق یہ اندازہ ہو کہ وہ لوگ بھی سجدہ ادا کرنے کے لئے باوضوء اور تیار بیٹھے ہیں، اور انہیں سجدہ ادا کرنے سے ناگواری نہ ہوگی تو زور سے ہی آیت سجدہ بھی پڑھ لینی چاہئے، اور اگر وہ لوگ یا تو بے وضوء ہو یا سن کر سجدہ ادا نہ کرنے کا احتمال ہو یا ان پر گرانی ہوگی تو آہستہ ہی پڑھنی چاہئے، یہ حکم عام ہے خواہ نماز میں ہو یا نماز سے باہر ہو، الخلاصہ، معلوم ہونا چاہئے فرض نمازوں میں جن میں قراءت جہراً کی جاتی ہے ان میں سجدہ کی آیتوں کو سننے والوں کی ناگواری کے خیال وغیرہ سے آہستہ پڑھنا جائز نہیں ہے، کیونکہ ان نمازوں میں جہراً پڑھنا واجب ہے، اور خلاصہ میں جو کچھ موجود ہے وہ تنہا پڑھنے والے کے لئے ہے یا نفل نمازوں کے لئے ہے، واللہ اعلم بالصواب، م۔

جو شخص کسی کام میں ایسا مشغول ہو کہ اس نے آیت سجدہ پڑھنے کی آواز نہیں سنی تو غالب رائے یہ ہے کہ تنبیہ کے خیال سے اس پر بھی سجدہ واجب ہو، د، نماز کے علاوہ حالت میں یا فرض کے علاوہ سجدہ میں یہ دعا بھی پڑھی جا سکتی ہے، اَللّٰهُمَّ اكْتُبْ لِي عِندَكَ بِها اَجراً وَضَع عَنِي بِها وِزراً وَاجعَلها لِي عِندكَ ذخراً وتَقبلهَا مني كما تَقَبلتها مِن عبدكَ دَاوُد۔ یہ حدیث الشجرہ میں مذکور ہے، اوپر اس کا اشارہ ہو چکا ہے، یہ مقام کچھ لطائف واشارات کا ہے، م، قول اصح یہ ہے کہ نماز کے سجدہ سے ہی عامہ مشائخ کے نزدیک بغیر نیت کے سجدہ تلاوت ادا ہو جاتا ہے، لیکن اگر فوراً نہ کر سکا اور تاخیر ہو گئی تو پھر نیت کرنی شرط ہے، جیسا کہ رکوع کے ساتھ ادا ہونے کے لئے نیت کا ہونا شرط ہے، بعض بزرگوں سے بغیر وضوء کے بھی اس سجدہ کا ادا ہو جانے کا قول پایا گیا ہے، جیسا کہ ابن ابی شیبہؒ نے روایت کی ہے اور ابراہیم نخعیؒ نے اس سجدہ کے لئے تیمم کرنے کو جائز قرار دیا ہے، مع، شاید یہ حکم اس لئے دیا ہو کہ فوراً سجدہ ادا ہو جائے، م، اگر امام آیت پڑھ کر اسے ادا کرنا بھول گیا اور اسے رکوع میں خیال آیا تو فوراً سجدے میں چلا جائے، پھر اٹھ کر رکوع کرے، اور آخر میں سجدہ سہو ادا کرلے، جیسا کہ الحاصل میں موجود ہے، ع، اور اگر سجدہ میں یاد آئے تو فوراً تلاوت کی بھی نیت کرلے، لیکن الاصل کی جو روایت بیان کی گئی ہے اس میں اس بات کی تصریح ہے کہ رکوع میں

پہنچ کر ادائے سجدہ کی نیت صحیح نہ ہوگی،م۔

## چند ضروری مسائل

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک سجدہ شکر کرنا مکروہ تنزیہی ہے، اور صاحبینؒ کے نزدیک عبادت شکر باعث ثواب ہے جس کی صورت یہ ہوگی کہ اللہ تعالے نے بندہ کو رزق یا اولاد یا مال یا کوئی بھی گم شدہ چیز یا دفع بلا یا شفائے بیمار یا اس جیسی کوئی نعمت جو گناہ کا ذریعہ نہیں ہے عطا فرمائی تو مستحب یہ ہے کہ طہارت کی حالت میں سجدہ تلاوت کی طرح قبلہ رخ ہو کر شکر کا ایک سجدہ حمد وثناء کے ساتھ ادا کرے، السراج، اور لوگوں کو اس سے نہیں روکا جائے گا، کیونکہ سجدۂ شکر میں عبادت اور عاجزی پائی جاتی ہے، اور صاحبینؒ کے ہی قول پر فتوی ہے، الحجہ، یہی قول صحیح ہے، اس سجدہ کے بارے میں بھی روایت موجود ہے، جیسے امت کے واسطے شفاعت وغیرہ کے عطاء ہونے کے وقت ہوا تھا، م، البتہ جو سجدہ کے بے سبب ہو نیکی اور تقرب نہیں ہے، مگر وہ مکروہ بھی نہیں ہے، لیکن نماز سے فارغ ہونے کے بعد جو کچھ لوگ سجدہ کرتے ہیں اسے اس درجہ سے مکروہ کہا گیا ہے کہ جاہل عوام اسے بھی ایک مستقل سنت سمجھ لیں گے، اور شرعی قاعدہ یہ ہے کہ اگر کسی بھی نفل کی ادائیگی سے اس کی اہمیت ضرورت سے زیادہ عوام کے نظر میں ہونے لگے اسے مکروہ کہا جاتا ہے، الزاہدی، اصول فقہ میں اس قاعدہ کو تصریح کے ساتھ بیان کیا گیا ہے، اس قاعدہ کے بناء پر ہمارے زمانہ کے بہت سے مباح کام جنہیں جاہلوں نے اہمیت کے ساتھ کرنا شروع کر دیا ہے وہ مکروہ ہو جاتے ہیں، سمجھ رکھیں، واللہ تعالے اعلم۔م۔

## باب صلوة المسافر

**السفر الذی یتغیر به الاحکام ان یقصد مسیرة ثلاثة ایام ولیالیها بسیر الابل ومشی الاقدام لقوله علیه السلام یمسح المقیم کمال یوم ولیلة والمسافر ثلاثة ایام ولیالیها عمت الرخصة الجنس ومن ضرورته عموم التقدیر وقدر ابویوسفؒ بیومین واکثر الیوم الثالث والشافعیؒ بیوم ولیلة فی قول وکفی بالسنة حجة علیهما والسیر المذکور هو الوسط وعن ابی حنیفةؒ التقدیر بالمراحل وهو قریب من الاول ولا معتبر بالفراسخ هو الصحیح۔**

ترجمہ:-باب۔ مسافر کے نماز کے احکام۔ وہ سفر جس سے شرعی احکام بدلتے ہیں یہ ہے کہ اس میں تین دن اور تین رات کا چلنے کا ارادہ کرے یہ حال خواہ اونٹ کے چال سے ہو یا پیدل چلنے کے اعتبار سے ہو، رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کے وجہ سے کہ مقیم مسح کرے گا پورا ایک دن اور ایک رات، اور مسافر تین دن اور تین رات یہ حکم عام جنس مسافر کو شامل ہے، اور رخصت کے عام ہونے کی ضرورت سے عموم تقدیر ہے، اور امام ابو یوسفؒ نے مکمل تین دن اور تیسرے دن کے اکثر حصہ کا اندازہ لگایا ہے، اور امام شافعیؒ نے ایک دن اور ایک رات کا ایک قول کے مطابق اعتبار کیا ہے، ہمارے لئے مذکور حدیث دونوں اقوال پر حجت لانے کے لئے کافی ہے، مذکور چال سے مراد درمیانی ہے، اور ابو حنیفہؒ سے اندازہ کے بارے میں مراحل کا اعتبار ہے یہی قول پہلے قول کے قریب ہے، اور فرسخ کا کوئی اعتبار نہیں ہے، اور یہی قول صحیح ہے۔

توضیح:-باب، مسافر کی نماز، مقدار مدت، معتبر سفر کے واسطے، شمار روز موسم کے اعتبار سے، رفتار کا وقت، حدیث سے دلیل عمومیت، دنوں کے اعتبار سے رخصت، فرسخ کے اعتبار سے رخصت

**باب صلوة المسافر...... الخ** یہ باب مسافر کی نماز کے بیان میں ہے۔

اس باب کو علیحدہ اور مستقلاً اس لئے بیان فرمایا ہے کہ سفر کی وجہ سے شریعت میں کئی احکام بدل جاتے ہیں جیسے نماز میں

رکعتوں کی کمی، روزہ افطار کرنا یعنی اس حالت میں فی الفور نہ رکھنا اور موزوں کے مسح مدت تین دن رات بڑھ جانا، اور جمعہ اور عیدین اور قربانی کا واجب نہ رہنا، اور آزاد عورت کو بغیر محرم کے ایسے سفر میں نہ جانا، ھ، العنایہ۔

**السفر الذی یتغیر به الاحکام ان یقصد مسیرة ثلثة ایام ولیالیها بسیر الابل......الخ**

وہ سفر جس سے احکام بدل جاتے ہیں، ان یقصد الخ یہ ہے کہ تین دن اور تین رات کے چلنے کا ارادہ کرے، ف یعنی اتنی مسافت کا ارادہ کرے جو تین رات کے سفر میں طے ہو، بسیر الابل اونٹ کی رفتار کے ذریعہ یا قدموں کی چال سے، ف یا بیل گاڑی کی چال سے، ف، ایسا ارادہ اس شخص کا معتبر ہوگا جس کا ارادہ کرنے کی صلاحیت ہو، دن سے مراد ہر ملک کے سال میں سب سے چھوٹے موسم کا ارادہ معتبر ہے، جیسے ہمارے یہاں سخت سردی کے موسم میں سب سے چھوٹا دن ہوتا ہے، ھ، فع، اور صحیح قول یہ ہے کہ صبح سے رات تک چلنا شرط نہیں ہے، بلکہ ہر روز صبح سے زوال کیوقت تک مرحلہ پر پہونچ کر آرام کر کے تین رات دن میں طے ہو، تو یہی سفر کی مسافت ہوگی، السراج، المحیط، ع، اور آرام کا وقت بھی رفتار میں شمار ہے، ع، بلکہ حاصل یہ ہے کہ سفر کی مسافت وہ ہے جو اس استراحت کے ساتھ چل کر تین دن رات میں طے ہو،، تو رات کا وقت رفتار کے حصہ میں نہیں بلکہ رفتار کو باقی رکھنے اور ممکن ہونے کے لئے جو آرام کرنا لازم ہے اس کا وقت ہے، لیکن اس صورت میں جو مسافر کہ تیسرے دن زوال آفتاب کے بعد وطن پہونچے وہ مسافر نہ ہوگا حالانکہ شمس الائمہ سرخسیؒ نے کہا ہے کہ قول صحیح یہ ہے کہ نیت کرنے سے وہ مسافر ہو گیا، جیسا کہ عینی میں ہے، م۔

**لقوله علیه السلام یمسح المقیم کمال یوم ولیلة والمسافر ثلثة ایام ولیالیها......الخ**

کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ مقیم مسح کرے پورے ایک رات دن اور مسافر مسح کرے تین دن اور تین راتیں، ف یہ صحیح حدیث تو موزوں پر مسح کرنے کے واسطے ہے، لیکن اس سے یہ مسئلہ بھی معلوم ہوا کہ مسافر کا ایک سفر تین دن اور رات کا ہوگا۔

**عمت الرخصة الجنس ومن ضرورته عموم التقدیر......الخ**

یہ اجازت عام جنس کو شامل ہے، ف یعنی کسی مسافر کی خصوصیت نہیں ہے، بلکہ کوئی بھی مسافر ہو سب کو یہ عام اجازت ہے. ومن ضرورته الخ اور رخصت کے عام ہونے کی ضرورتوں سے عموم تقدیر ہے، ف یعنی جبکہ اجازت ہر مسافر کے لئے عام ہے تو ہر ایک کے لئے تین دن اور تین رات کی مدت کی ضرورت ہے، ورنہ لازم آئے گا کہ کچھ مسافر تین دن رات مسح نہ کرے، حالانکہ حدیث میں تمام مسافروں کے لئے اجازت ہے، حاصل یہ کہ کم سے کم مقدار سفر بھی تین دن رات ہو، کیونکہ اگر مقدار کم ہو تو حدیث کی مخالفت لازم آتی ہے، مثلاً زید کا وطن ایسے دو علاقوں میں ہے جن میں دونوں کا فاصلہ ہے تو اگر دو دن مقدار سفر ہو تو پہلے دن جب زید ایک وطن سے دوسرے وطن کو چلا تو اسے تین دن رات مسح کی اجازت مسافر ہونے کی وجہ سے حاصل ہوئی اور جب دوسرے دن وہ وطن پہنچ گیا تو اب اسے پاؤں دھونا لازم آگیا، پس اس مسافر کو تین دن رات مسح کی اجازت حاصل نہ ہوئی، حالانکہ پہلے ہی دن اسے اجازت حاصل ہو گئی تھی، اور یہ بات بھی لازم آئی کہ کچھ مسافر تین دن رات مسح نہیں کرینگے، حالانکہ حدیث میں تو ہے کہ ہر مسافر تین دن رات مسح کر سکتا ہے، اس سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ سفر کی کم از کم مدت تین دن اور رات سے کم نہیں ہے۔

اس پر یہ اعتراض ہوا کہ تمہارے نزدیک تیسرے دن زوال کے وقت جو مسافر وطن میں پہنچ گیا اسے مسافر رہنا چاہئے جیسا کہ سراج کا مسئلہ گذر چکا ہے، حالانکہ وہ گھر پہنچ کر مسافر باقی نہیں رہتا ہے کہ وہ پاؤں دھوئے گا اور مسح نہیں کرے گا اس طرح اس مسافر نے تین رات سے کم مدت تک مسح کیا ہے، ابن الہمامؒ نے فرمایا ہے کہ اس اعتراض سے بچنے کی صرف یہ صورت ہے کہ یہ شخص مسافر ہی نہیں ہے، مگر شمس الائمہؒ نے فرمایا ہے کہ صحیح قول یہ ہے کہ وہ نیت کرتے ہی مسافر ہو گیا، اور مسافر ہے، میں

مترجم کہتا ہوں کہ روزانہ کی چال میں جس طرح اسے نماز کے قصر کا حکم ہے اسی طرح اس دن منزل پر پہونچ کر بھی تھکان کی وجہ سے رات میں اسے قصر کی اجازت ہے، اب ظاہر ہے کہ تیسرے دن جب وہ زوال کے وقت اپنے وطن میں پہونچ گیا تو اس تھکان کا اعتبار اس رات تک ہونا چاہئے، اسی لئے قصر کا حکم ہونا چاہئے لیکن اس کو مجبوری پیش آگئی ہے کہ وہ اب اپنے وطن میں نیت کے بغیر ہی مقیم ہو چکا ہے، تو جیسے ایک مزدور اپنے وطن میں مقیم رہتے ہوئے تھک جاتا ہے اس کے باوجود اس کے لئے قصر کا حکم نہیں ہے، ویسے ہی اس مسافر کے لئے بھی قصر کا حکم نہیں ہے، بس یہی موقع اجتہاد کا ہے۔ فاللہ تعالے اعلم۔ م۔

**وقدر ابویوسفؒ بیومین واکثر الیوم الثالث والشافعیؒ بیوم ولیلة فی قول، وکفی بالسنة حجة......الخ**

اور امام ابویوسفؒ نے کہا ہے کہ سفر کی مقدار پورے دو دن اور تیسرے دن کا زیادہ حصہ ہے، والشافعیؒ الخ اور امام شافعیؒ نے ایک قول میں ایک دن اور ایک رات مقرر کی ہے، اور دوسرے قول میں دو دن اور دو راتیں مقرر کی ہیں، وکفی الخ، ہمارے لئے مذکور حدیث ہی دونوں اقوال کے خلاف حجت کے لئے کافی ہے، ف مذکور حدیث سے مراد وہ حدیث ہے جس میں مقدار مسح بیان کی گئی ہے، واضح ہو کہ سفر کے متحقق ہونے میں اوسط چال معتبر ہے، حالانکہ اس سے پہلے اونٹ اور قدم کی چال سے حساب بتایا ہے، اس لئے مصنفؒ نے فرمایا ہے۔

**والسیر المذکور هو الوسط وعن ابی حنیفةؒ التقدیر بالمراحل وهو قریب من الاول......الخ**

اور جو چال بیان کی گئی ہے اس سے یہی اوسط چال مراد ہے، وعن ابی حنیفةؒ الخ اور ابوحنیفہؒ سے مرحلوں کا اندازہ مروی ہے، ف یعنی تین مرحلے ہیں، ع، یعنی جیسے عرف میں تین منزل کا شمار کرتے ہیں، وهو قریب الخ یہ قول بھی پہلے قول کے زیادہ قریب ہے، ف کیونکہ ہر روز ایک منزل چلنے کا معمول ہے بالخصوص چھوٹے دنوں میں تو یہی تین رات اور تین دن کا اندازہ ہوا، ع، اور عامہ مشائخ نے فرسخ سے اندازہ کیا ہے، المرغینانی، یعنی فرسنگ جیسے دھییان کہتے ہیں، اس کے لئے چھتیس ہزار قدم اور ہر قدم نصف ذراع پر یا تین میل پر ایک پتھر کا نشان بناتے تھے جیسے آج کل ہر میل پر ہوتا ہے۔ م۔ بلکہ فراسخ سے اندازہ بعض مشائخ کہتے ہیں، پھر آپس میں اختلاف کرتے ہیں، بعض نے مقدار سفر ۲۱ فرسخ، اور بعض ۱۹، اور بعض نے ۱۵ قرار دی ہے، اور درایہ شرح ہدایہ میں ہے کہ ۱۸ پر فتوی ہے، اور جوامع الفقہ میں کہا ہے کہ یہی قول مختار ہے، اور مجتبی میں کہا ہے کہ خوارزم کے اکثر علماء کا فتوی ۱۸ پر ہے، مع، لیکن مصنفؒ نے ان سب کو ضعیف قرار دیا ہے۔

**ولا معتبر بالفراسخ هو الصحیح......الخ**

اور فراسخ سے اندازہ کا کچھ اعتبار نہیں ہے، اور یہی قول صحیح ہے، ف اس وجہ سے کہ جو راہ سخت دشوار گذر ہے وہ تین دنوں میں ۱۵۔ فرسخ سے بھی کم طے ہوئی ہے، مگر نص حدیث سے وہ قصر کرے گا حالانکہ فراسخ کے اندازہ پر قصر نہ ہوگا، اس لئے نص سے معارضہ ہوا اسی وجہ سے اعتبار ساقط ہے، اور اس تقدیر پر کہ تین روز کی رفتار کو معتبر مانا ہے تو اگر کوئی شخص تین منزل کو تیز رفتاری کے ساتھ ایک ہی دن میں دوڑ کر طے کرے تو بھی وہ قصر کرے گا، اس سے ظاہر ہوا کہ قصر کا اعتبار صرف اس مسافت اور فاصلہ پر ہے جو اوسط چال سے تین روز میں طے ہو۔

یہاں پھر اشکال پیدا ہوا کہ جب اس فاصلہ کو ایک روز میں طے کر کے وطن آگیا تو یہاں مسح نہیں کرے گا، اس طرح اس مسافر نے تین دن اور رات سے کم مسح کیا، مف، اور شیخ نے ایک دقیق کلام کو بہت تفصیل سے بیان کر دیا ہے اور دعوی کیا ہے کہ اگر یہ تفریع صحیح ہو تو استدلال بے کار ہو جاتا ہے، اور تین دن رات کے لئے دوسری دلیل نہیں ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ اگر استدلال اس طرح ہو کہ اصلی اعتدال پر مسافر کی مقدار تین دن رات کی رفتار ہے، مسح کے جائز ہونے کی وجہ سے، اور تیسرے دن وطن واپس آجانا یا نیت بدل کر مقیم ہو جانا یا حد سے زائد تیز رفتار کے ساتھ راستہ طے کرنا عارضی باتیں ان کی وجہ سے کلام نہیں ہے۔ م۔

**ولا يعتبرالسير في الماء معناه لا يعتبر به السير في البر، فاما المعتبر في البحر فما يليق بحاله كما في الجبل قال وفرض المسافر في الرباعية ركعتان لايزيد عليهما وقال الشافعيؒ فرضه الاربع والقصر رخصة اعتباراً بالصوم ولنا ان الشفع الثاني لايقضي ولايأثم على تركه وهذا آية النافلة.**

ترجمہ:-اور پانی میں چلنے کا اعتبار نہیں کیا جائے گا،اس کا مطلب یہ ہے کہ تری کی چال پر خشکی کی چال کا اعتبار نہیں کیا جائے گا،اور تری میں وہی چال معتبر ہوگی جو اس کے حال کے لائق ہو، جیسا کہ پہاڑ میں چلنے میں ہے،اور کہا ہے کہ مسافر کی چار رکعتوں کی فرض نمازیں دو رکعتیں ہوں گی، نمازی دو سے زیادہ نہیں کرے گا،اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ مسافر کی بھی چار رکعتیں ہی فرض ہوں گی، لیکن اسے قصر کے ساتھ نماز پڑھنے کی رخصت ہوگی رمضان کے روزے پر اعتبار کرتے ہوئے،اور ہماری دلیل یہ ہے کہ چار رکعتوں میں سے صرف آخری دو رکعتوں کی تو قضاء نہیں کی جاتی ہے اور نہ اس کے چھوڑنے پر کوئی گنہگار ہوتا ہے،اور یہ بات اس کے نفل ہونے کی نشانی ہے۔

## توضیح:-تری میں مسافت کا اعتبار، مسافر کی نماز حنفیہ کی قیاسی دلیل

**ولا يعتبرالسير في الماء معناه لا يعتبر به السير في البر......الخ**

اور پانی میں چال کا اعتبار نہیں ہے،ف یہ غرض نہیں کہ تری میں سفر کا اندازہ تری کی چال سے نہ ہوگا، بلکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ تری کی چال قیاس کر کے خشکی کی رفتار معتبر نہ ہوگی،ف یعنی پانی کی چال اور اس بہاؤ اس کام کے لئے معتبر نہیں ہے کہ خشکی کا سفر اس پر قیاس کیا جاسکے۔م۔ جیسے خشکی کے رفتار پر پانی کے سفر کا اندازہ نہیں ہوتا ہے،الجوہرہ۔

**فاما المعتبر في البحر فما يليق بحاله كما في الجبل......الخ**

اور تری میں وہ چال معتبر ہے جو اس کے حال کے مناسب ہو، جیسے پہاڑ میں،ف وہی چال معتبر ہوگی جو اس کے مناسب ہو، م،اور سمندری اور تری کی راہ میں بھی کشتی کی تین دن کی رفتار کی دوری معتبر ہوگی،ایسے وقت کی رفتار معتبر ہوگی جب کہ ہوا اوسط درجہ پر چل رہی ہو، نہ تو بالکل بند ہو اور نہ طوفانی چل رہی ہو،اور پہاڑ میں بھی تین دن ہی کی مسافت معتبر ہوگی، اگرچہ خشکی یا ہموار زمین میں وہ ایک ہی دن کی رفتار ہو،اگر منزل تک پہونچنے کے دو راستے ہوں ایک پانی کا جو تین روز میں طے ہوتا ہو تو اس راستے سے جانے سے وہ مسافر ہوگا،اور دوسرا خشکی کا جو دو روز میں طے ہوتا ہے تو وہ مسافر نہ ہوگا،اور اگر اس کے برعکس ہو تو خشکی کے راستے سے وہ مسافر ہوگا،اور پانی کی راہ سے مسافر نہ ہوگا،الجوہرہ، قاضی خان،البحر،ھ،حاصل یہ ہوا کہ منزل تک کی دو یا زیادہ راہوں میں سے جس راہ کو آدمی اختیار کرے گا اسی کی مدت کا اعتبار ہوگا،ف۔

**قال وفرض المسافر في الرباعية ركعتان لايزيد عليهما......الخ**

قدوریؒ نے فرمایا ہے کہ مسافر کا فرض چار رکعت والی نماز میں دو رکعتیں ہیں،ف یعنی مسافر کی نماز میں قصر نہیں ہے بلکہ مغرب و فجر میں مقیم اور مسافر سب برابر ہیں،اور ظہر، عصر اور عشاء میں مقیم چار رکعتیں لیکن مسافر پر صرف دو رکعتیں ہی فرض ہے،اس طرح ہمارے نزدیک مسافر پر ان نمازوں میں دو رکعتیں ہی فرض ہے نہ ان سے کم،اسی بناء پر کہا ہے۔**لايزيد عليهما الخ** مسافر ان دو رکعتوں سے زیادہ نہ پڑھے،ف کیونکہ جو کوئی اپنے فرض کو اپنے ارادہ سے گھٹائے گا یا بڑھائے گا وہ باطل پر ہے،م۔

**وقال الشافعيؒ فرضه الاربع والقصر رخصة اعتباراً بالصوم......الخ**

اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ ف اسی طرح امام مالک اور احمدؒ نے بھی فرمایا ہے کہ **فرضه الاربع الخ** مسافر کے لئے بھی چار ہی رکعتیں فرض ہیں ساتھ **هي القصر رخصة** قصر کرنا دو رکعت پر اس کے حق میں جائز ہے اور اسے اجازت ہے،ف ان کا یہ قول **اعتباراً بالصوم** روزہ پر قیاس کرنے کی بناء پر ہے، ف چنانچہ مسافر پر بھی روزہ فرض ہے لیکن اسے راستہ کی تکلیف کی بناء پر

افطار کی اجازت ہے، اسی لئے اگر کوئی شخص تکلیف برداشت کرتے ہوئے سفر میں روزہ رکھ لے تو بالاتفاق وہ ادا ہوگا، بلکہ افضل ہی ہے، اور اگر مشقت کی بناء پر افطار کرلے تو بھی اس کی اجازت ہے، لیکن سفر سے فارغ ہو کر حالت اقامت میں ان روزوں کی قضاء کرنی ہوگی، اسی طرح سفر میں چار رکعتیں افضل ہونی چاہئیں، ورنہ دو رکعتوں پر قصر کرنا جائز ہے، لیکن اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ روزہ کی اجازت کے بعد تو اس پر قضاء واجب ہے، اور نماز کے قصر کرنے میں جو دو رکعتیں چھوٹی ہیں ان کی تو قضاء واجب نہیں ہوتی ہے تو ایسے قیاس کے کیا معنی ہوئے، اسی لئے مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ

**ولنا ان الشفع الثاني لايقضى ولايأثم على تركه وهذا آية النافلة......الخ**

اور ہماری دلیل ان کے خلاف یہ ہے کہ چار رکعتوں میں آخری دو رکعتیں قضاء نہیں کی جاتی ہیں، ف یعنی بالاتفاق کوئی مسافر سفر کے بعد قصر کے سلسلہ چھوٹی ہوئی دو دو رکعتوں کی قضاء نہیں کرتا ہے۔ ولایاثم الخ اسی طرح قضاء نہ کرنے پر کوئی گنہگار بھی مانا نہیں جاتا ہے، ف اس بات پر تمام اماموں کا اجماع اور اتفاق ہے، اور یہ تو ان کے نفل ہونے کی علامت ہے، ف کیونکہ نفل ہی کا حکم ہے کہ چاہو تو پڑھو اور نہ چاہو تو نہ پڑھو، اس سے یہ نتیجہ نکلا کے آخری دو رکعتیں فرض نہیں ہے، اور مسافر کے لئے صرف دو ہی رکعتیں فرض ہیں، اور فرض کی دو ہی رکعتیں ہیں تو ان کے ساتھ رکعتیں ملا بھی نہیں جاسکتی ہیں، اور آخری دو رکعتیں مسافر کے ذمہ بھی نہیں رہیں، کہ ان کی قضاء لازم آئے۔

**بخلاف الصوم لانه يقضى وان صلى اربعا وقعد في الثانية قدر التشهد اجزته الاوليان عن الفرض والاخريان له نافلة اعتبارا بالفجر ويصير مسيئا لتا خير السلام.**

ترجمہ:- بخلاف روزہ کے کیونکہ اس کی قضاء کرنی ہوتی ہے، اور اگر نمازی مسافر نے چار رکعتیں اس طرح پڑھیں کہ دوسری رکعت میں تشہد کی مقدار بیٹھ گیا تو اس کے لئے پہلی دو رکعتیں فرض کی حیثیت سے جائز ہو جائینگی اور آخری دونوں رکعتیں اس کے لئے نفل ہو جائینگی، فجر کی نماز پر قیاس کرتے ہوئے، البتہ سلام میں تاخیر ہو جانے کی وجہ سے گنہگار ہوگا۔

## توضیح:- مسافر کے چھوڑے ہوئے روزوں کی قضاء واجب ہوتی ہے جبکہ نماز کی قصر کی دو رکعتوں کی قضاء نہیں ہوتی ہے، مسافر دو رکعتوں کے بعد بیٹھا جبکہ تنہا چار رکعتیں پڑھ لیں

**بخلاف الصوم لانه يقضى وان صلى اربعا وقعد في الثانية قدر التشهد اجزته الاوليان عن الفرض......الخ**

بخلاف روزہ کے کہ اس کی قضاء کی جاتی ہے، ف تو روزہ مسافر پر بھی فرض ہوتا ہے، کیونکہ اگر وہ نفل ہوتا تو اس کی قضاء نہ ہوتی ہے، اس طرح مسافر اور مقیم دونوں پر روزہ برابر فرض ہوتا ہے، صرف اتنا فرق ہوتا ہے کہ مسافر پر قضاء کرنے کی وجہ سے کوئی گناہ نہیں ہوتا ہے، اور مقیم پر بے عذر قضاء کرنے کی وجہ سے سخت گناہ ہوتا ہے، اس لئے مسافر کی نماز پر روزہ کو قیاس کرنا صحیح نہیں ہوتا ہے، م، حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ نے فرمایا ہے کہ سفر میں دو ہی رکعتیں فرض ہیں ان کے علاوہ صحیح نہیں ہیں، حسنؒ نے فرمایا ہے کہ اگر کوئی مسافر قصداً چار رکعتیں پڑھ لے تو اعادہ ضروری ہے، امام اوزاعیؒ نے کہا ہے کہ اگر سہواً چار رکعتیں پڑھ لے تو سجدہ سہو کرے، ہمارا مذہب حضرت عمر و علی و ابن مسعود و جابر و ابن عباس و ابن عمرؓ کے مذہب کے موافق ہے۔

اور امام محی السنۃ بغوی شافعیؒ نے کہا ہے کہ اکثر علماء کا یہی قول ہے، خطابیؒ نے کہا ہے کہ قصر کرنا ہی بہتر ہے تاکہ اختلاف سے انسان بچ سکے، ترمذیؒ نے فرمایا ہے کہ دو ہی رکعتوں پر رسول اللہ ﷺ و ابوبکر و عمرؓ نے عمل کیا ہے، لہٰذا اسی پر عمل ہے، یہی ایک روایت امام مالکؒ اور امام احمدؒ سے بھی ہے، قاضی اسمٰعیل مالکیؒ نے بھی اسی قول کو اختیار کیا ہے، قرآن مجید کے نصوص میں سے یہ فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿لَاجُنَاحَ عَلَيكُم ان تَقصُرُوا مِنَ الصَّلٰوةِ اِن خِفتُم﴾ الآیۃ، اگر تم کو خوف ہو اور اس وجہ سے نماز سے قصر کرو تو تم پر کوئی گناہ نہیں ہے الخ، اس آیت سے یہ اطمینان دیا گیا ہے کہ قصر کرو اور گناہ مت سمجھو، جیسے صفا و مروہ کے

درمیان سعی میں لوگ گناہ سمجھتے تھے، اسی لئے اللہ تعالے نے فرمایا ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ اَنْ يَّطَّوَّفَ بِهِمَا﴾، حالانکہ یہ سعی واجب ہے، نیز آیت میں قصر سے مراد حتی الامکان ارکان نماز میں کفایت کرنا ہے، جیسے اس فرمان باری تعالی میں ہے ﴿فَاِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا اَوْ رُكْبَانًا﴾، یعنی خوف کی حالت میں سوار و پیادہ جیسے ممکن ہو پڑھو، اسی طرح لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ میں بھی قولہ اِنْ خِفْتُمْ سے خوف کی حالت میں یہ بات جائز ہوئی کہ نماز کے قیام ورکوع و سجود میں کمی کریں، مثلاً بیٹھ جائیں یا سوار ہو کر پڑھیں یا اشارہ سے پڑھیں یا چلتے ہوئے پڑھیں جبکہ متواتر نہ ہو، اس میں اختلاف کے ساتھ، اور احادیث کی نصوص میں سے ایک حدیث ام المومنین عائشہؓ سے ہے کہ نماز پہلے دو ہی رکعتیں فرض ہوئیں، اور سفر میں وہ اس طرح رہیں، مگر حضر میں چار پڑھیں، اس کی روایت بخاریؒ اور مسلمؒ نے کی ہے، اس سے معلوم ہوا کہ شب معراج میں پنجوقتی فرض سوائے مغرب کے دو ہی رکعتیں فرض ہوئیں، جیسا کہ فتح الباری وغیرہ میں ہے۔

دوسری حدیث حضرت ابن عباسؓ کی ہے کہ اللہ تعالی نے تمہارے پیغمبر ﷺ کی زبان پر حضر کی حالت میں چار رکعتیں، سفر میں دو رکعتیں اور خوف میں ایک رکعت نماز فرض فرمائی ہے، طبرانی نے بھی اس کی روایت کی ہے، تیسری حدیث حضرت عمرؓ کی ہے، جس میں ہے کہ نماز سفر، نماز عید و بقر عید و جمعہ سب دو دو رکعتیں ہیں، یہ نمازیں پوری ہیں قصر نہیں ہیں، جو رسول اللہ ﷺ کی زبان سے مروی ہے، اس کی روایت نسائیؒ، ابن ماجہؒ اور ابن حبانؒ نے کی ہے، چوتھی حدیث حضرت ابن عمرؓ سے ہے کہ جس میں تصریح کے ساتھ کہا ہے کہ ہمیں حکم کیا گیا ہے کہ ہم سفر میں دو رکعتیں پڑھیں، نسائیؒ نے اس کی روایت کی ہے، پانچویں حدیث ابوہریرہؓ میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ سفر میں پوری نماز پڑھنے والا ایسا ہے جیسے حضر میں قصر کرنے والا ہے، دار قطنی نے اس کی روایت کی ہے، اور یعلی بن امیہ کی حدیث میں حضرت عمرؓ کے واسطے سے ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ یہ اللہ تعالیٰ کا صدقہ ہے اسے قبول کرو، اس کی روایت مسلم اور سنن اربعہ نے کی ہے، اس میں قبول کا حکم واجب ہے، اور حجۃ الوداع کی مشہور حدیث میں ہے کہ دو رکعتیں پڑھا کر اعلان کروا دیا کہ اے اہل مکہ تم اپنی نمازیں پوری کر لو کہ ہم قوم سفر ہیں یعنی مسافر لوگ ہیں۔ مع، البتہ حضرت عائشہؓ سے منقول ہے کہ وہ خود سفر میں بھی چار رکعتیں پڑھتی تھیں، جیسے کہ حضرت عثمانؓ نے کہا تو عروہؒ نے فرمایا ہے کہ عائشہؓ نے عثمانؓ کی طرح تاویل کی ہے، اور بیہقیؒ اور دار قطنیؒ نے صحیح اسناد کے ساتھ روایت کی ہے کہ عروہؒ نے کہا ہے کہ اے خالہ جان اگر آپ قصر کریں، تو حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ اے میری بہن کے پیارے بیٹے مجھے پوری نماز پڑھنے میں دشواری محسوس نہیں ہوتی ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ حضرت عائشہؓ و عثمانؓ کے نزدیک قصر کرنا تکلیف و مشقت ہونے کی بناء پر تھا، اس لئے جس پر مشقت محسوس نہ ہو تو وہ پوری پڑھے، مفع، لیکن حضرت عثمانؓ سے یہ تاویل مشکل ہے، کیونکہ ابن عمرؓ نے کہا ہے کہ میں رسول اللہ ﷺ کے ساتھ سفر میں تھا تو آپ نے کبھی دو رکعتوں سے زیادہ نہیں پڑھیں، یہاں تک کہ آپ نے وفات پائی، اور حضرت ابوبکرؓ کے ساتھ میں بھی سفر میں رہا تو آپؓ نے بھی کبھی زیادہ نہیں پڑھی تھیں یہاں تک کہ آپ نے وفات فرمائی اور حضرت عمرؓ کے بھی میں سفر میں ساتھ رہا تو انہوں نے بھی دو رکعتوں پر زیادتی نہیں فرمائی یہاں تک کہ انہوں نے بھی وفات فرمائی، پھر میں حضرت عثمانؓ کے ساتھ بھی رہا تو انہوں نے بھی زیادہ نہیں پڑھیں۔ یہاں تک کہ انہوں نے بھی وفات پائی۔ اس کی روایت بخاری نے کی ہے، اس روایت میں حضرت عثمانؓ کے بارے میں صراحۃً وفات تک قصر کرنا مروی ہے، اور صحیح بات یہ ظاہر ہوتی ہے کہ حضرت عثمانؓ نے صرف حج میں پوری رکعتیں پڑھی تھیں، چنانچہ ابتدائی خلافت کے زمانہ ایک مرتبہ منیٰ میں پوری نماز پڑھی اس پر صحابہ نے انکار فرمایا تو حضرت عثمانؓ نے فرمایا کہ میں نے یہاں آکر ایک گھر بسا لیا ہے شادی کر لی ہے، اور میں رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ اگر کوئی کسی شہر میں تاہل کرے تو وہ مقیم نے کی طرح نماز پڑھے، جیسا کہ اسکی روایت احمدؒ نے کی ہے۔

**وان صلی اربعا وقعد فی الثانیة قدر التشهد اجزته الاولیان عن الفرض......الخ**

ا۔ اگر مسافر نے چار رکعتیں پڑھ لیں، ف اور مقیم امام کی اقتداء نہ کی ہو، یا سلام سے پہلے اس نے اقامت کی نیت نہ کئے بغیر

چار رکعتیں پڑھ لی ہوں، وقعد الخ اور دو رکعت کے بعد مقدار تشہد بیٹھ چکا ہو۔ اجزته الخ تو پہلی دو رکعتیں اس کے لئے فرض ہو جائینگی، والاخریان الخ اور پچھلی دو رکعتیں اس کے لئے نفل بن جائیں گی، فجر پر قیاس کرتے ہوئے، ف کہ جب فجر کی چار رکعتیں پڑھیں اور درمیان میں قعدہ کر لیا تو پہلی دو رکعتیں فرض کے طور پر اور آخری دو رکعتیں اس کے لئے نفل کے طور پر ہو جائینگی اور نماز صحیح ہو جائیگی۔

**ویصیر مسیئا لتاخیر السلام......الخ**

البتہ فرض کا سلام پھیرنے میں تاخیر کرنے کی وجہ سے گناہ کرنے والا ہوگا، ف جب کہ اس نے قصداً ایسا کیا ہو، لہٰذا اسے قصداً ایسا کرنا حلال نہیں ہے، اور اگر اس نے ایسا سہواً کیا تو آخر میں سجدۂ سہو کر لے، اور برائی باقی نہ رہی، واضح ہو کہ فجر میں قصداً چار رکعتیں پڑھنی نیت کا ایک گناہ ہے اور فتور ہے، اس کے باوجود اس کی نیت لغو قرار دی جائیگی، اور قیاساً نماز فاسد ہونی چاہیے، اور اگر اس نے فرض کے دو رکعتیں پڑھ کر سمجھ کر عمداً دو رکعتیں اور بھی بڑھالیں تو سلام کی تاخیر سے اور فجر کے بعد قصداً نفل پڑھنے سے گنہگار ہوگا، جس کے لئے اسے توبہ کرنی چاہئے اور اگر ایسا سہواً کیا تو سہو کا سجدہ کرے اور گناہ نہ ہوگا، بس اس بناء پر مسافر کی چار رکعتیں پڑھنی، لیکن اس سے قصداً چار رکعتیں پڑھنی یقینی طور سے گناہ کا کام نہیں ہو سکتا، لیکن یہاں سلام کی تاخیر سے برائی ہوگی، جیسا کہ مصنفؒ نے فرمایا ہے، گناہ نہ ہوگا جیسا کہ دوسروں نے کہا ہے، کہنے والوں نے یہ بات ذہن میں نہیں رکھی کہ فجر میں تو دو رکعتیں اجماعی فرض ہیں لیکن مسافر کی فرض دو رکعتیں اجتہادی اور اختلاف ہیں، یہاں تک کہ امام مالک وامام شافعی اور امام احمدؒ کے نزدیک چاروں رکعتیں ہی فرض واقع ہوں گی، لیکن ہمارے نزدیک ایسا نہیں ہے، بلکہ صرف دو ہی رکعتیں فرض ہوتی ہیں، اب جب کہ درمیان میں قعدہ کر لیا تو فرض پورا ہو گیا۔ م۔

**وان لم یقعد فی الثانیة قدرها بطلت لاختلاط النافلة بها قبل اکمال ارکانها واذا فارق المسافر بیوت المصر صلی رکعتین، لان الاقامة تتعلق بدخولها فیتعلق السفر بالخروج عنها وفیه الاثر عن علیؓ لو جاوزنا هذا الخص لقصرنا.**

ترجمہ:- اور اگر دوسری رکعت میں مقدار تشہد نہیں بیٹھا تو اس کی نماز باطل ہو جائیگی، فرض کے ارکان کو مکمل کرنے سے پہلے اس میں نفل نماز کو ملا دینے کی وجہ سے، اور جب مسافر اپنے شہر کے گھروں سے دور ہو گیا تو وہ دو رکعتیں پڑھنی شروع کر دے، اس لئے کہ اقامت کا حکم اس علاقہ میں داخل ہونے سے شروع ہو جاتا ہے لہٰذا وہاں سے نکلنے سے ہی سفر کے احکام شروع ہو جائینگے، اور اس بارے میں حضرت علیؓ کا یہ اثر بھی موجود ہے کہ اگر میں اس خص سے آگے بڑھ جاؤں گا تو قصر کروں گا۔

توضیح:- مسافر نے چار رکعتیں پوری پڑھ لی، اور قعدہ اولی میں نہیں بیٹھا، مترجم کی توضیح، چار رکعت نماز میں مسافر کا فرض، مغرب میں قصر کیا، اور عشاء پڑھی، سنتوں میں قصر، نماز کے واسطے وقت محض قصد، سفر بلا نیت، نیت اقامت، ریل پر سفر، مقام شروع قصر، دلیل، حکم سفر کی مدت، اعتبار نیت اقامت

**وان لم یقعد فی الثانیة قدرها بطلت لاختلاط النافلة بها قبل اکمال ارکانها......الخ**

اگر مسافر دو رکعت پر مقدار تشہد نہیں بیٹھا، ف یا اس نے پہلی دونوں میں کسی میں قراءت چھوڑ دی ہو تو نماز باطل ہو جائیگی، لاختلاط الخ فرض نماز کے ارکان مکمل کرنے سے پہلے اس میں نفل نماز کے مل جانے کی وجہ سے، ف کیونکہ قعدہ اخیرہ ایک رکن فرض ہے، معلوم ہونا چاہئے کہ چار رکعت نماز میں مسافر کا فرض صرف دو رکعتیں ہوتی ہیں، لیکن فجر اور مغرب میں مسافر اور مقیم دونوں برابر ہوتے ہیں، چنانچہ اگر کسی مسافر نے مغرب میں بھی قصر کر لیا، پھر اس نے عشاء پڑھی اور وہ

صاحب ترتیب بھی ہے تو عشاء کی نماز بھی اس کی فاسد ہو گی مگر موقوف رہے گی، اور نہ جاننے کا عذر اس جگہ مقبول نہیں ہے، م، سنتوں میں قصر نہیں ہے، محیط السرخسی، اور قول مختار یہ ہے کہ چلتی ہوئی حالت میں اور خوف کی حالت میں نہ پڑھے بلکہ امن کی حالت میں منزل پر پڑھے، الوجیز، اسی قول کی طرف ابن الہمامؒ کا رجحان ہے، اور یہی قول احسن ہے، م، واضح ہو کہ انسان صرف سفر کے ارادہ سے ہی مسافر نہیں ہو جاتا ہے یہاں تک کہ تین منزل کا ارادہ کرے، اور جب اس کا مسافر بننا ہو گیا تو پھر کسی جگہ پر بھی اقامت کی نیت کر لینے سے مقیم ہو جاتا ہے، اور اگر اپنے وطن میں آگیا تو بغیر نیت کے بھی مقیم ہو جائے گا۔

اور اگر مسافر نے نکلتے وقت تین منزل کا ارادہ نہ کیا ہو تو اسے کبھی بھی مسافروں کی سہولت حاصل نہ ہو گی، اور وہ آہستہ آہستہ ہزاروں کوس کا سفر طے کرے، مثلاً کوئی شخص اپنے بھاگے ہوئے غلام یا قرض دار کو تلاش کرتے ہوئے گھر سے نکلا اور وہ آہستہ آہستہ بہت دور بھی نکل گیا لیکن اس نے کبھی بھی لمبے سفر یا تین منزل پر جا کر تلاش کرنے کا ارادہ نہیں کیا تو اسے شرعی مسافر نہیں کہا جائے گا، پھر جس نے تین منزل کا قصد کیا وہ اسی وقت سے قصر کرنا شروع کر دے گا، اگرچہ اسے یہ نہیں معلوم ہو کہ کہاں جانا ہے، اس سلسلہ میں ارادہ کی پختگی کی شرط نہیں ہے بلکہ گمان غالب ہونا ہی کافی ہے، اگر اس نے تین منزل سے پہلے سفر کا ارادہ فسخ کر دیا اور لوٹ آیا تو وہ اب مقیم ہو گیا لہٰذا پوری چار رکعتیں پڑھے گا، قصر نہیں کرے گا، پھر سفر کا ارادہ کرنے کے لئے لیاقت اور صلاحیت کا ہونا بھی ضروری ہے یہاں تک کہ اگر ایک نابالغ اور ایک نصرانی دونوں سفر کو نکلے اور دونوں کے بعد نابالغ بالغ ہو گیا یعنی اس کی عمر پوری ہو گئی، اور وہ نصرانی مسلمان ہو گیا تو یہ نابالغ اب پوری نماز پڑھے گا، کیونکہ ارادہ کرنے کی صلاحیت اس میں ابھی ہوئی ہے لیکن سفر کی تین منزلوں میں سے اب صرف ایک ہی منزل باقی ہے، اور نصرانی جو ابھی مسلمان ہو گیا ہے یہ قصر کرے گا کیونکہ ابتدائی سفر میں ہی وہ نیت کرنے کا اہل تھا، ھ، فع۔

ریل پر جو لوگ سفر کرتے ہیں جو وہ منزل پیدل جانے میں تین منزل فاصلے سے ہو تو اس راہ میں قصر کرنا ہو گا، اگرچہ وہ اس فاصلہ کو وہ دو ہی گھنٹہ میں طے کر لے، یہی مذہب ہے، اور اسی پر فتوی ہے۔ م۔ پھر جب غالب گمان میں تین منزل یا زیادہ ارادہ کر کے نکلا یہاں تک کہ مسافر ہو گیا تو وہ اب کس جگہ سے قصر کرنا شروع کرے اس کا بیان شروع کیا جا رہا ہے۔

**واذا فارق المسافر بیوت المصر صلی رکعتین، لان الاقامۃ تتعلق بدخولھا......الخ**

جب مسافر نے گھر سے نکل کر شہر کے گھروں کو چھوڑا تو وہاں سے دو رکعتیں پڑھے، ف یعنی جوں ہی شہر کی آبادی پیٹھ کی طرف ہوئی اور اس جگہ کسی وقتی فرض نماز کا وقت آگیا تو اب قصر کرے اور دو ہی رکعتیں اس پر اس سے کچھ زیادہ چھوٹی بستیاں ہو تو ان سے بھی گذر جانا شرط ہے، اس کے برخلاف اگر فنائے شہر کے قریب گاؤں ہوں تو قصر کرنے کے لئے ان سے گذرنا شرط نہیں ہے، المحیط، ھ، چراگاہ بھی شہر کے حصہ میں شمار کی جاتی ہے، ف خلاصہ یہ ہوا کہ فناء شہر تو اس حد تک ہے جہاں شہر کے متعلق ضروریات ہو مثلاً چراگاہ، گھوڑدوڑ کی جگہ وغیرہ، بس چراگاہ کی آبادی سے بڑھ جانا شرط ہے، اور فنائے شہر سے گذر جانا شرط نہیں ہے، م، اسی طرح سفر سے کوئی واپس ہو تو آبادی کے حد میں داخل ہو جانے کے بعد سے ہی پوری چار رکعتیں پڑھنی ہو گی، التبیین، اگر کوئی زمانہ میں کسی محلہ شہر کے قریب تھا اب وہ الگ ہو گیا ہو تو اس سے گذر جانے کے بعد قصر کرے، الخلاصہ۔

**لان الاقامۃ تتعلق بدخولھا فیتعلق السفر بالخروج عنھا وفیہ الاثر عن علیؓ لو جاوزنا ھذا الخص......الخ**

وجہ یہ ہے کہ اقامت کا حکم تو ان گھروں یعنی شہر کے آبادی کے اندر داخل ہونے پر متعلق ہوتا ہے، فتعلق الخ تو سفر کا حکم ان گھروں سے باہر چلے جانے سے ہی متعلق ہو گا، ف لہٰذا آبادی سے باہر ہوتے ہی اس کی فرض نماز چار کے بجائے دو رکعتیں ہو جائینگی، وفیہ الاثر الخ اور اس باب میں حضرت علیؓ سے ایک قوی اثر بھی ہے، یعنی ایک فرمان منقول ہے کہ آپ نے فرمایا ہے کہ اگر ہم اس خص سے آگے بڑھ جائیں تو قصر کرینگے، ف حالانکہ آپ بصرہ سفر کے ارادہ ہی سے نکلے تھے، اور آبادی سے باہر ہونے سے پہلے ظہر کی چار رکعتیں پڑھ لیں، اور وہ بات فرمائی جو مصنفؒ نے ذکر کی ہے اس اثر کو ابن ابی شیبہؒ نے عباد بن

العوام سے اور عبد الرزاقؒ نے سفیان ثوریؒ سے پھر عباد اور سفیان دونوں نے داؤد بن ابی ہند سے اور انہوں نے ابو الحرب ابن ابی الاسود الدیلی سے روایت کی ہے کہ حضرت علیؓ بصرہ سے نکلے آخر تک۔ مع۔ یہ اسناد جید ہے خص۔ نرکل کا جھونپڑا۔ خاء منقوطہ اور صاد مہملہ کے ساتھ۔ م۔

اس باب میں حضرت انسؓ کی حدیث کافی ہے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کے ساتھ ظہر کے نماز مدینہ میں چار رکعتیں پڑھیں اور ذوالحلیفہ میں عصر کی دو رکعتیں پڑھیں بخاری اور مسلم نے اس کی روایت کی ہے۔ ع۔ اگر یہ کہا جائے کہ شہر کی آبادی سے باہر ہوتے ہی فنائے شہر شروع ہو جاتا ہے، کیونکہ قول مختار کے مطابق فنائے شہر ایک غلوہ (وہ فاصلہ جہاں تک نیزہ پھینکنے سے جا سکے) تک ہوتا ہے، اور فنائے شہر بھی شرعاً شہر سے ملا ہوا ہوتا ہے یہاں تک کہ وہاں عیدیں اور جمعہ کی نمازیں ادا کرنی جائز ہے حاصل کلام یہ ہے کہ فنائے شہر سے گذرنے سے پہلے نماز کو قصر کر کے پڑھنا جائز نہ ہونا چاہئے، جواب یہ دیا گیا ہے کہ فنائے شہر کو شہر کے حکم میں رکھنا شہر کے باشندوں کی ضرورت کی بناء پر ہوتا ہے، مطلقاً نہیں، اور قاضیخان میں کہا گیا ہے کہ اگر شہر اور فنائے شہر کے درمیان ایک غلہ سے کم فاصلہ ہو، اور درمیان میں کوئی کھیت نہ ہو تو اس فناء سے آگے بڑھ جانا ہی معتبر ہے، ورنہ صرف شہر کی آبادی سے ہی بڑھنا معتبر ہے۔ فع۔

**ولایزال علی حکم السفر حتی ینوی الاقامة فی بلدة اوقریة خمسة عشریوما او اکثر وان نوی اقل من ذلك قصر لانه لابدمن اعتبار مدة لان السفر یجامعه اللبث فقدرناها بمدة الطهر لانهما مدتان موجبتان وهوماثورعن ابن عباس وابن عمرؓ والاثر فی مثله کالخبر والتقیید بالبلدة والقریة یشیر الی انه لاتصح نیة الاقامة فی المفازة وهو الظاهر.**

ترجمہ:- اور مسافر برابر سفر کے حکم پر باقی رہے گا یہاں تک کہ وہ کسی شہر یا دیہات میں پندرہ یا اس سے زیادہ دن تک رہنے کی نیت کرلے، اور اگر ان سے کم کی نیت کی تو وہ قصر ہی کرے گا کیونکہ ٹھہرنے کے لئے کسی مدت کا اعتبار کرنا ضروری ہے، کیونکہ سفر کے ساتھ ٹھہراؤ بھی موجود ہوا کرتا ہے، اس لئے ہم اس مدت کے لئے مدت طہر کا اندازہ کیا، کیونکہ ان دونوں ہی مدتوں واجب کرنے والی ہیں، یہی بات حضرت ابن عباس اور ابن عمرؓ سے منقول ہے، اور ایسے مسائل میں اثر بھی خبر کے حکم میں ہوتا ہے، عبارت کو شہر اور دیہات کے ساتھ مقید کرنے سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اقامت کی نیت جنگل چٹیل میدان میں صحیح نہیں ہوتی ہے، اور یہی بات ظاہر الروایۃ ہے۔

## توضیح:- اقامت کے واسطے معتبر مدت، اثر سے دلیل
## جنگل و میدان میں اقامت کی نیت، نیت اقامت کی شرط

**ولایزال علی حکم السفر حتی ینوی الاقامة فی بلدة اوقریة خمسة عشریوما او اکثر......الخ**

سفر کے حکم پر باقی رہے گا، ف وہ شخص جو ایک مرتبہ مسافر ہو چکا ہے یا جسے مسافر قرار دیا جا چکا ہے حتی ینوی الخ یہاں تک کہ اقامت کی نیت کرلے، ف بشرطیکہ اسے نیت کرنے کی لیاقت بھی ہو اور جگہ بھی اس لائق ہو فی بلدة الخ مثلاً شہر یا گاؤں میں ہو، ف یعنی امن کی آبادی میں ٹھہرنے کا ارادہ کیا ہو، بقدر الخ پندرہ یا اس سے زیادہ دنوں کی نیت کی ہو، ف یہاں تک کہ پندرہ دنوں سے کم نہ ہو، بشرطیکہ مقدار سفر طے کر لینے کے بعد ہو، ف، ھ۔

**وان نوی اقل من ذلك قصر لانه لابدمن اعتبار مدة لان السفر یجامعه اللبث......الخ**

اور پندرہ دنوں سے کم ٹھہرنے کا ارادہ ہو تو قصر کرتا رہے، لانہ لابد الخ یعنی نماز کے اتمام کے لئے یعنی پوری چار رکعتیں پڑھنے کے لئے کسی نہ کسی مقدار کو کسی جگہ پر بھی متعین کرنا ضرور ہوگا، ف ورنہ اپنی مرضی سے کسی بھی مقام پر خواہ کم ہو یا زیادہ

اقامت کر لینے سے نماز مکمل نہیں پڑھی جاسکتی ہے۔ لان السفو الخ کیونکہ سفر کے ساتھ اقامت بھی تو لازمی ہوتی ہے، ف اسی بناء پر سفر کرنے کے بعد منزل پر اتر کر دوسرے سفر شروع کرنے تک بقیہ اوقات ٹھہر کر اپنی ضروریات پوری کرنی ہوتی ہے، تو اگر تھوڑی اقامت پر بھی نماز پوری پڑھنی پڑھے تو اس منزل پر بھی پوری پڑھنی چاہئے حالانکہ بالاجماع مسافر اپنی کسی منزل پر بھی پوری نماز نہیں پڑھتا ہے بلکہ قصر ہی کرتا ہے، اس لئے یہ سوال ہوتا ہے کہ آخر وہ کون سی مقدار سفر ہے جہاں ٹھہر کر مسافر اپنی نماز پوری کرے، اس کی تحقیق میں احادیث و آثار صحابہ میں روایتیں بھی مختلف ہیں اس لئے اجتہاد کرنے کی ضرورت ہوئی۔

**فقدرناها بمدة الطهر لانهما مدتان موجبتان......الخ**

پس ہم نے اقامت کی مدت کو طہر کی مدت پر قیاس کیا، ف اور طہر کی کم از کم مدت کے پندرہ دن ہوتے ہیں، اور ان دونوں باتوں میں ایک قدر مشترک یعنی وجہ اتفاق بھی موجود ہے وہ یہ ہے لانهما مدتان الخ کہ یہ دونوں مدتیں واجب کرنے والی ہیں، ف چنانچہ ایام حیض جن میں نمازیں ساقط ہوگئی تھیں ان کے بعد ایام طہر آتے ہی ان نمازوں کو واجب کر دیتے ہیں اسی طرح اقامت بھی اس مسافر پر نماز کی اس مقدار کو واجب کر دیتی ہے جو سفر میں ساقط تھی، اور طہر کو ختم کرنے والی چیز یعنی حیض کی بھی کم از کم مدت تین دن ہوتی ہے اور اقامت کو بھی ختم کرنے والی چیز یعنی سفر کے لئے بھی کم سے کم مدت تین منزل ہے (یا تین دن ہے) اس طرح ہم نے ان دونوں کو ساقط کرنے والی مدت میں متفق پایا اور دونوں کے موجب بھی برابر یعنی پندرہ دن ہی پائے اسی لئے ان ہی پندرہ دنوں کا ہم نے فیصلہ کیا۔ مع۔

**وهو ماثور عن ابن عباس وابن عمرؓ والاثر في مثله كالخبر......الخ**

اور یہی مقدار حضرات ابن عمر اور ابن عباسؓ کے قول سے مروی ہے، ف طحاوی نے دونوں کی روایت کی ہے، ف اور ابن عمرؓ کے اثر کو امام ابن ابی شیبہ اور امام احمدؒ نے روایت کیا ہے، مع، چونکہ ان مقداروں کی تعیین عقلاً نہیں کی جاتی ہے بلکہ شرعاً اور سن کر کی جاتی ہے، والاثر فی مثله الخ اس لئے صحابی کا قول ایسے معاملات میں رسول اللہ ﷺ کے قول کے مثل سمجھا جاتا ہے، ف کیونکہ یہ بات ہمیں یقینی طور سے معلوم ہے کہ صحابی نے رسول اللہ ﷺ سے سن کر یہ مدت بیان کی ہے، پھر اصل مسئلہ میں یہ قید لگائی ہے کہ یہ نیت کسی شہر یا گاؤں میں ہو۔

**والتقييد بالبلدة والقرية يشير الى انه لاتصح نية الاقامة في المفازة وهو الظاهر......الخ**

اور شہر اور گاؤں کی قید لگانے سے اس بات کی طرف اشارہ کر رہے ہیں کہ جنگل یا میدان یا غیر آباد علاقہ میں اقامت کی نیت صحیح نہیں ہے، اور یہی ظاہر الروایۃ ہے، ف اور ظاہر الروایۃ میں ہے کہ اقامت کی نیت صرف اپنے مقام میں صحیح ہوتی ہے، اور اپنا مکان مٹی یا پتھر کے گھروں میں ہوتا ہے، خیمے اور بالوں اور کمبلوں کے مکانوں میں نہیں ہے، القاضی خان، پھر یہ اقامت کی جگہوں کے لئے ہے جہاں نیت کی ضرورت ہوتی ہے، ورنہ وطن میں داخل ہوتے ہی اقامت کی نیت کے بغیر ہی از خود مسافر مقیم ہو جاتا ہے، اقامت کی نیت کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ تین روز کے سفر کے بعد ہو کیونکہ اگر تین دن نہیں چلا اور واپسی یا ترک سفر کا ارادہ کر لیا ہو تو وہ مسافر باقی نہ رہا اس لئے اب پوری نماز پڑھے، اگرچہ وہ میدان یا جنگل میں ہو، جیسا کہ فخر الاسلام نے ذکر کیا ہے، ع۔

گذشتہ عبارت سے بہتر یہ ہے کہ جس شخص کو مسافر کا حکم ہو گیا وہ اس وقت تک مسافر رہے گا مدت سفر پوری کرنے سے پہلے وطن لوٹ آنے کا ارادہ کر لے، اگرچہ اس وقت جنگل میں ہو یا مدت سفر پوری کر کے اپنے وطن میں آجائے، یا مدت سفر پوری ہونے کے بعد وہ دوسرے مقام میں داخل ہو کر تنہا اس مقام میں پندرہ دن یا زیادہ ٹھہرنے کی نیت کرے بشرطیکہ وہ مقام دار الحرب کا نہ ہو، اور خود وہ شخص لشکر کے ماتحت نہ ہو، اور کسی کے تابع ہو، مثلاً کسی کا غلام یا کسی بیوی کی نہ ہو، اور نہ اس کی نیت

میں کوئی تردد ہو۔ م۔ واضح ہو کہ اقامت کی نیت مفید اور کار آمد ہونے کے لئے بھی پانچ شرطیں (۱) سفر چھوڑدے کیونکہ اگر چلتا رہا اور اقامت کی نیت بھی کی تو یہ نیت صحیح نہ ہوگی (۲) وہ جگہ اقامت کے لائق ہو کیونکہ اگر جنگل، میدان، صحراء، سمندر، ویران جزیرے میں اقامت کی نیت کی تو بھی صحیح نہ ہوگی (۳) ایک ہی جگہ میں پندرہ دن رہنے کی نیت ہونی چاہئے، کیونکہ اگر دو جگہ ملا کر پندرہ دن کی نیت ہو تو اقامت کی نیت درست نہ ہوگی اس لئے قصر کرنی ہوگی (۴) مدت کے پورے پندرہ دن رات ہونے چاہئے، اس سے کچھ بھی کم ہونے سے نیت معتبر نہ ہوگی (۵) رائے مستقل ہونی چاہیئے یعنی ذرہ برابر اس میں تردد نہ ہو، المعراج، ف، خیمے تو بوجھ ہوتے ہیں مستقل رہنے کے مکان نہیں ہوتے اس طرح صرف میدان میں اقامت کی نیت صحیح نہیں ہو سکتی، جیسا کہ محیط میں ہے، ہر وہ شخص جو کسی دوسرے کا اتنا تابع ہو کہ دوسرے کی بات ماننے پر مجبور ہو اور اس کے تابع ہو تو اس کی اقامت کی نیت سے سب مقیم اور اس کی مسافرت کی نیت سے سب مسافر ہو جائینگے اگر انہیں اپنے ساتھ لے آیا ہو، محیط السرخسی، پس جب کہ لشکر کے سردار نے اقامت کی نیت کرلی اس کے ماننے والے جتنے میدان میں ہیں سب مقیم ہو جائینگے، الکافی۔

اور اصل بات اور قاعدہ یہ ہے جو شخص اپنے اختیارات سے اقامت کر سکتا ہے وہ اپنی ہی نیت سے مقیم ہوگا، اور جو اقامت کرنے میں مستقل اور مختار نہیں ہے وہ اپنی نیت سے مقیم بھی نہ ہوگا، جیسے کہ مدخولہ ہمبستر بیوی، یا نقد مہر پائی ہوئی بیوی اپنے شوہر کے تابع اور غلام اپنے آقا کے اور شاگرد اپنے استاد کے مزدور اجرت پانے والا شخص اپنے مالک کے اور تنخواہ پانے والا سپاہی اپنے سردار لشکر کے اختیار میں ہوتے ہیں، اور ظاہر الروایۃ کے مطابق یہ لوگ اپنی نیت سے مقیم نہیں ہو سکتے ہیں، ایسا شخص جو مقروض ہونے کی وجہ سے جیل خانہ میں بند ہو یا اس کے ساتھ ساتھ اس کا قرض خواہ مسلسل رہتا ہو تو ایسی صورتوں میں اس قرض خواہ کی نیت کا اعتبار ہوگا اس شرط کے ساتھ کہ قرض دار واقعہ مفلس و محتاج ہو، یا ادا نہ کرنے کی اس نے ضد باندھ لی ہو، کیونکہ اگر وہ ادائیگی پر قدرت رکھتا ہو تو خود اسی کی نیت اقامت و سفر کا اعتبار ہوگا، اور اگر تابع کو اپنے متبوع سردار کی نیت اقامت کی واقفیت نہ ہو تو قول اصح یہ ہے کہ مقیم کا حکم اس پر لازم نہ ہوگا، جس طرح بھی وہ نماز پڑھ لے اس کے اعادہ کی ضرورت نہ ہوگی، اگر کوئی تاجر کسی ضرورت سے کسی شہر میں داخل ہوا اور وہاں اس ضرورت کے پورا کرنے کیلئے پندرہ دن ٹھہرنے کی نیت کی تو وہ مقیم نہ ہوگا، کیونکہ یہ نیت پختہ نہیں ہے بلکہ دو باتوں پر موقوف ہے (۱) ضرورت پوری ہو کہ وہ ٹوٹ جائے (۲) ورنہ وہ ٹھہرا رہے، ف۔

اس نیت کی تفصیل اس طرح ہوگی کہ ضرورت پوری کرنے تک پندرہ دن ٹھہروں گا اور اگر اس کے درمیان ہی میں کام پورا ہو گیا تو چلا جاؤں گا، اس لئے یہ نیت تردد والی ہوئی، اور اگر پندرہ دنوں کی نیت تو یقینی ہے اور اگر کام نہ ہوا تو مزید اور ٹھہروں گا اس طرح نیت صحیح ہوگی، م، اگر کوئی دار الحرب میں امان لے کر گیا اور اقامت کی جگہ میں اقامت کی نیت کی تو صحیح ہوگی، الخلاصہ، اگر کوئی قیدی جیل سے بھاگ گیا اور کسی غار میں پندرہ دن چھپے رہنے کی نیت کرلی تو نیت معتبر نہ ہوگی، الخلاصہ، اگر کشتی یا جہاز میں اقامت کی نیت کی تو نیت صحیح نہ ہوگی، اور یہی حکم کشتی کے مالک اور ملاح کا بھی ہے، البتہ اگر کشتی ان کے وطن کے قریب ہو تو اپنی اصلی اقامت کی بناء پر مقیم ہوگا، المحیط، ف، امام شافعیؒ کے نزدیک مدت اقامت چار دن ہیں حالانکہ حضرت انسؓ کی حدیث جو صحاح ستہ میں ہے اس میں مذکور ہے کہ رسول اللہ ﷺ مکہ معظمہ کے سفر میں دس دن قیام کے باوجود واپس ہونے تک برابر قصر کی دو رکعتیں ہی پڑھنے کی روایت ہے، اس جگہ سفر سے حجۃ الوداع کا سفر مراد ہے، کیونکہ فتح مکہ کے زمانہ میں تو ۱۹ دنوں کا قیام تھا، پھر بھی قصر فرماتے رہے، جیسا کہ بخاریؒ نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے، ملخص الفتح۔

**ولودخل مصرا علی عزم ان یخرج غدا اوبعد غد ولم ینو مدۃ الاقامۃ حتی بقی علی ذلک سنین قصر لان ابن عمرؓ اقام باذر بیجان ستۃ اشھر وکان یقصر وعن جماعۃ من الصحابۃؓ مثل ذلک واذادخل العکسر ارض الحرب فنووا الا قامۃ بھا قصروا وکذا اذاحاصر وافیھا مدینۃ او حصنا لان الداخل بین ان یھزم فیفر وبین ان**

یھزم فیقر فلم تکن دار اقامۃ.

ترجمہ:- اور اگر مسافر کسی شہر میں اس ارادہ سے داخل ہوا کہ کل یا پرسوں ہی یہاں سے واپس چلا جاؤں گا اور پوری مدت اقامت کی اس نے نیت نہیں کی، اگر اسی طرح نیت کرتے ہوئے وہاں دو برس بھی رہ گیا تو بھی وہ قصر نماز ہی پڑھتا رہے گا، کیونکہ حضرت ابن عمرؓ نے آذر بیجان میں چھ ماہ تک مسلسل اقامت کی تھی پھر بھی قصر فرماتے رہے، اور صحابہ کرامؓ کے بہت سے لوگوں سے بھی اسی طرح کی روایت مذکور ہے، اور جب مسلمانوں کا لشکر دار الحرب میں داخل ہو گیا، اور وہاں قصر کی نیت کر لی اسی طرح جب کہ دار الحرب کا کسی شہر کا یا کسی قلعہ کا محاصرہ کر لیا ہو، کیونکہ ان حالات میں یہ بے یقینی ہے کہ اگر خود شکست کھائے تو بھاگ کھڑے ہوں اور اگر دشمنوں کو شکست دیدیں تو مزید کچھ دن ٹھہر جائیں، اس بناء پر یہ اقامہ اور ٹھہراؤ کا علاقہ نہ ہوا۔

## توضیح:- اگر کوئی شخص کسی شہر میں نیت اقامت کے بغیر برسوں رہ گیا

## صحابہ کرامؓ کے فعل سے دلیل، لشکر اسلام دار الکفر میں اقامت کی نیت کے ساتھ

**ولو دخل مصرا علی عزم ان یخرج غدا او بعد غد ولم ینو مدۃ الاقامۃ حتی بقی علی ذلک......الخ**

ترجمہ سے مطلب ظاہر ہے، ف اس جگہ مصنفؒ نے جو عزم کا لفظ بیان کیا ہے اس سے مومن کا واقعی سچا حال ذکر کر دیا ہے، کیونکہ جب اس کا مکمل عزم کل پرسوں جانے کا ہوگا تب ہی وہ قصر کے حکم میں رہے گا، ورنہ مسئلہ کی اصل بنیاد تو صرف اس بات پر ہے کہ اس کی نیت مدت اقامت میں پختہ نہیں ہے، اور یہ بہانہ بازی اور حیلہ گری کے طور پر نہیں ہے، بلکہ حقیقت میں اس کا ارادہ آج اور کل کا ہی ہے، م، ترمذیؒ نے فرمایا ہے کہ تمام علماء نے اس بات پر اجماع کیا کہ مسافر ایسی صورت میں برابر قصر کرتا رہے گا یہاں تک کہ وہ اس بات پر فیصلہ کرلے کہ مجھے ٹھہرنا ہی ہے، اس طرح خواہ جتنے برس بھی گذر جائیں، ابن المنذرؒ نے اسی جیسی باتیں کہی ہیں، مع.

**لان ابن عمرؓ اقام باذر بیجان ستۃ اشھر و کان یقصر ......الخ**

کیونکہ ابن عمرؓ نے آذر بیجان میں متواتر چھ ماہ اقامت کی اور اتنے دنوں تک وہ قصر ہی کرتے رہے، ف اس کی روایت عبد الرزاق اور بیہقیؒ نے صحیح اسناد سے حضرت ابن عمرؓ سے روایت کی ہے کہ ہم پر برف گرنی شروع ہوئی اس وقت ہماری ایک جماعت آذر بیجان میں رکے اور پھنسے ہوئے مسلسل چھ ماہ تک قصر کے ساتھ نماز پڑھتے رہے، اس بیان میں اس بات کی دلیل ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے تنہا قصر کی نماز نہیں پڑھی بلکہ ان کے ساتھ صحابہ کی ایک جماعت بھی تھی، عبد الرزاقؒ نے حسنؒ بصری سے روایت کی ہے کہ ہم لوگ حضرت عبد الرحمٰن بن سمرۃؓ کے ساتھ ملک فارس کے کئی شہروں میں کئی سال تھے تو وہاں عبد الرحمٰنؓ جمعہ کی نماز نہیں پڑھتے تھے، اور دو رکعتوں سے زیادہ نہیں پڑھتے تھے، حضرت انس بن مالکؓ سے روایت کی ہے کہ ملک شام میں دو ماہ تک عبد الملک بن مروان کے ساتھ رہے اور صرف دو ہی رکعتیں پڑھتے رہے، ف، ع۔

**وعن جماعۃ من الصحابۃؓ مثل ذلک ......الخ**

حضرت عمرؓ کے مثل ہی صحابہ کی ایک جماعت سے مروی ہے، ف اسی وجہ سے امام مسلمؒ نے صحابہ کرامؓ کی ایک جماعت سے نو مہینوں تک قصر کرنے کی روایت کی ہے، بیہقیؒ نے حضرت سعد بن ابی وقاصؓ سے پچاس دنوں تک اقامت میں نماز میں قصر اور ماہ رمضان کے روزوں میں افطار کرنے کی روایت کی ہے، یہی فتوی ابن عباسؓ کا ابن ابی شیبہ وغیرہ میں موجود ہے، مع، خلاصہ یہ ہوا کہ بہت زیادہ روایتیں ایسی موجود جن سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ امام شافعیؒ کے شاگرد امام مزنیؒ نے بھی امام شافعیؒ کے قول کو چھوڑ کر عام علماء کی موافقت کی ہے، م، ع۔

**واذا دخل العکسر ارض الحرب فنووا الا قامۃ بھا قصر وا وکذا اذا حاصر وا فیھا مدینۃ......الخ**

اور جب مسلمانوں کا لشکر کفار کے ملک میں داخل ہو کر اقامت کی نیت کرلے جب بھی نماز میں قصر کرے، ف یہی قول امام مالک واحمدؒ کا ہے، ع، وکذا اذا الخ اسی طرح جب دارالحرب میں جاکر وہاں کسی شہر یا کسی قلعہ کا محاصرہ کرلیا ہو، ف تو بھی اقامت کی نیت صحیح نہ ہوگی اس لئے نماز میں قصر کرنی ہوگی۔

**لان الداخل بین ان یهزم فیفر وبین ان یهزم فیقر فلم تکن دار اقامة......الخ**

کیونکہ داخل ہونے والا لشکر ف دو حال سے خالی نہ ہوگا، کہ شکست پاجائے یا بھاگ کھڑا ہو، ف ٹھہر نہ سکے، یا دشمنوں کو شکست دے تو وہیں ٹھہر جائے، ف اس تردد کی حالت میں اقامت کی نیت درست نہیں ہوسکتی ہے، فلم تکن الخ اسلئے وہ مقام اقامت کا نہ ہوا، ف لہٰذا وہاں صرف نیت کافی نہ ہوگی، جیسے دارالسلام میں جنگل جاکر اقامت کی نیت صحیح نہیں ہوتی ہے، بلکہ نیت یقینی نہیں ہوتی ہے، کیونکہ وہ تو دل میں یہ ارادہ کئے بیٹھے ہیں کہ پندرہ دنوں کے اندر شکست کا منہ دیکھتے ہی بھاگ کھڑے ہوں گے، اس بات کو نیت میں تردد کہا جاتا ہے، اسی بناء پر فقہاء نے کہا ہے کہ جو شخص کسی علاقہ میں کسی خاص مقصد کے ساتھ گیا اور اس کے علاوہ اس کی دوسری کوئی غرض نہ ہو تو اگرچہ پندرہ دنوں کے رہنے کی نیت کی ہو تو وہ قصر ہی کرے گا اور اتمام نہیں کرے گا، اور جو قیدی کہ کافروں کے پنجہ سے نکل بھاگا ہو اور کسی غار وغیرہ میں پندرہ دن چھپے رہنے کی نیت کی ہو پھر بھی وہ قصر کرے گا اتمام نہیں کرے گا، الفتح، اور اگر دارالحرب میں لشکر نے کوئی شہر فتح کیا اور اسے اپنا مستقل رہائشی علاقہ بنالیا ہو تو وہ پوری رکعتیں نماز کی پڑھے گا، اور اگر صرف ایک ڈیڑھ مہینہ رہنے کی نیت کی ہو تو وہ قصر کرے گا، التجنیس، ھ۔

**وکذا اذا حاصروا اهل البغی فی دارالاسلام فی غیر مصر اوحاصر وهم فی البحر لان حالهم مبطل عزیمتهم وعند زفرؒ یصح فی الوجهین اذا کانت الشوکة لهم للتمکن من القرار ظاهر اوعند ابی یوسفؒ یصح اذا کانوا فی بیوت المدر لانه موضع اقامة ونیة الاقامة من اهل الکلاء وهم اهل الاخبیة قیل لاتصح والاصح انهم مقیمون یروی ذلک عن ابی یوسفؒ لان الاقامة اصل فلا تبطل بالانتقال من مرعی الی مرعی.**

ترجمہ:- ایسا ہی جب کہ اسلامی لشکر نے دارالاسلام میں شہر کے علاوہ کسی اور جگہ باغیوں کا محاصرہ کرلیا ہو، یا دریا میں ان کا محاصرہ کیا ہو، کیونکہ ان کی حالت ان کے ارادہ کی پختگی کو باطل کررہی ہے، لیکن امام زفرؒ کے نزدیک دونوں صورتوں میں ان کی نیت صحیح ہوگی، بشرطیکہ شوکت اور قوت لشکر اہل اسلام کو حاصل ہو، کیونکہ بظاہر لشکر ٹھہرنے کا موقع حاصل ہے، اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک بھی صحیح ہے لیکن اس شرط کے ساتھ وہ مٹی کے گھروں میں ہوں، کیونکہ ایسے گھر بھی رہنے کے لائق ہوتے ہیں، اور اہل کلاء یعنی خیموں کے باشندوں کے اقامت کی نیت کے متعلق کہا گیا ہے کہ صحیح نہیں ہوتی ہے، لیکن قول اصح یہ ہے کہ یہ لوگ مقیم ہوتے ہیں امام ابویوسفؒ سے اس طرح کی روایت کی جاتی ہے، کیونکہ انسان کے لئے اقامت اصل ہے لہٰذا ایک چراگاہ سے دوسری چراگاہ کی طرف منتقل ہونے سے باطل نہیں ہوتی ہے۔

## توضیح:- اگر اسلامی لشکر نے دارالاسلام میں شہر سے باہر باغیوں کا محاصرہ کیا ہو

## خانہ بدوش لوگوں کی نیت اقامت

**وکذا اذا حاصروا اهل البغی فی دارالاسلام فی غیر مصر اوحاصر وهم فی البحر......الخ**

مطلب واضح ہے، ف یعنی آبادی کے علاوہ جنگل اور پہاڑ وغیرہ جیسے کسی مقام میں باغیوں کا محاصرہ کیا ہو، اوحاصروهم الخ یا سمندر میں ان کا محاصرہ کیا، اور وہاں پندرہ دن اقامت کی نیت کی تو بھی قصر پڑھیں، الحاصل دارالکفر میں خود سر عربی کافروں کا محاصرہ خواہ شہر میں ہو یا جنگل میں، اور دارالاسلام میں باغیوں کا محاصرہ جو شہر کے باہر ہو یا سمندر میں ہو دونوں صورتوں میں نیت اقامت صحیح نہیں ہے۔ م۔

**لان حالهم مبطل عزيمتهم......الخ**

کیونکہ ان کے ظاہری حالات ان کے ارادہ کی پختگی کو باطل کرتے ہیں، ف کیونکہ ان کا ارادہ تو یہ ہے کہ ان دشمنوں کو مغلوب کرنا ہے مگر اس کے برعکس ہونا بھی تو ممکن ہے، کیونکہ شکست کھانے کی صورت میں تو مجبوراً ہٹنا پڑے گا، اس طرح خود ان کی حالت ایسی ہے کہ اس سے ان کے ارادہ میں پختگی معلوم نہیں ہوتی ہے۔ مع۔ اس دلیل سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ اگر باغیوں کو خود ان کے شہر میں بھی گھیر لیں تو بھی اقامت کی نیت صحیح نہیں ہوگی، العنایہ، یہ قید تو متن کے تمام کتابوں میں مذکور ہے، اور اس کا فائدہ ظاہراً یہی ہے کہ اگر باغیوں کو شہر یا گاؤں میں محاصرہ کیا تو اقامت کی نیت صحیح ہونی چاہئے، لیکن حالت کی مخالفت کی وجہ سے نیت کا صحیح نہ ہونا بھی ظاہر ہے۔

**وعند زفرؒ يصح في الوجهين اذا كانت الشوكة لهم للتمكن من الفرار ظاهرا......الخ**

اور امام زفرؒ کے نزدیک دونوں صورتوں میں نیت صحیح ہوگی، ف یعنی دار الاسلام کے صحراء میں باغیوں کا محاصرہ ہو یا دار الحرب میں کافروں کا محاصرہ ہو۔ اذا كانت الخ بشرطیکہ طاقت و قوت لشکر اسلام اور اہل عدل کو ہو، کیونکہ بظاہر ان کو وہاں رہنے کے لئے قوت موجود ہے، ف اس لئے ظاہری حالت کا اعتبار کرتے ہوئے اقامت کی نیت صحیح ہوگی۔

**وعند ابي يوسفؒ يصح اذا كانوا في بيوت المدر لانه موضع اقامة......الخ**

اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک بھی صحیح ہے، مگر اس شرط کے ساتھ کہ اسلامی لشکر (کم از کم) مٹی کے گھروں میں موجود ہوں کیونکہ ایسے گھروں میں بھی مستقل آبادی رہتی ہے، ف بخلاف چھوٹے اور بڑے خیموں کے، ابن الہمامؒ نے اعتراض کیا ہے کہ اس صورت میں بھی نیت کے اندر تردد باقی رہتا ہے یعنی خواہ خیمہ میں آباد ہوں یا مٹی اور پتھر کے گھروں میں ہے، اس طرح گھروں میں بھی کچھ خصوصیت نہ رہی، ف۔

**ونية الاقامة من اهل الكلاء وهم اهل الاخبية......الخ**

اور اقامت کی نیت کرنا اہل الکلاء کا، ان سے مراد ہی خیمے والے ہیں ف کہ ان کی نیت صحیح ہوگی یا نہیں، کلاء کے لفظی معنی ہیں ہری گھاس اور اہل الکلاء سے مراد وہ لوگ ہیں جن کی زندگی کا دار و مدار جانور پر ہو اس لئے وہ جہاں گھاس پانی دیکھتے ہیں وہیں جنگلوں میں کمبلوں کے یا سرکیوں کے جھونپڑے کے طور کھڑے کر لیتے، جس دن وہاں کی گھاس ختم ہو جاتی تو پھر آگے بڑھ کر اسی جیسی مناسب جگہ تلاش کر کے منتقل ہوتے اور اسی طرح عارضی طور پر آباد ہو جاتے، اس مفہوم کے بعد اب جانور والوں ہی کی کچھ خصوصیت مقصود نہیں بلکہ ان سے مراد خانہ بدوش ہیں کہ کہیں بھی دیہات والوں کی طرح مستقل جم کر نہیں رہتے بلکہ منتقل ہوتے رہتے ہیں، عینی میں تحفہ سے نقل کیا ہے کہ عرب کے بدو اور کرد قوم اور ترکمان اور ایسے ریوڑ والے جو بالوں کے خیموں میں رہا کرتے اور جا بجا پھرتے رہتے ہیں، اگر ایسے لوگوں نے کسی جگہ پندرہ دن اقامت کی نیت کی تو قيل لا يصح الخ کہا گیا ہے کہ ان کی نیت صحیح نہ ہوگی، ف کیونکہ وہ صحراء میں ہیں جو اقامت کی جگہ نہیں ہوتی ہے، ع، ماحصل یہ ہوا کہ یہ لوگ ہمیشہ مسافر ہیں اور ہمیشہ قصر پڑھیں، اور روزے افطار کریں، اور اگر سالہا سال کے بعد کسی گاؤں میں آباد ہو جائیں تو پچھلے برسوں کے رمضان کے روزوں کی قضاء ان پر لازم ہوگی، اور مشکل ظاہر ہے، لیکن یہ قول صحیح نہیں ہے۔

**والاصح انهم مقيمون يروى ذلك عن ابي يوسفؒ لان الاقامة اصل......الخ**

اور قول اصح یہ ہے کہ یہ لوگ مقیم ہیں، ف یعنی ابتداء سے یہ لوگ مسافر نہیں ہیں، صدر الشریعہؒ نے کہا ہے کہ یہی قول صحیح ہے، يروى ذلك الخ امام ابو یوسفؒ سے اسی طرح روایت کی گئی ہے، ف محیط میں ہے کہ اسی پر فتوی ہے، تحفہ میں ہے کہ ان کو مقیم کہنے کی وجہ یہ ہے کہ صحراء میں رہنا ہی ان کی عادت ہوتی ہے، مع، لان الاقامة الخ کیونکہ اقامت تو اصل ہے، ف اور سفر میں اپنا عارضی عمل ہے، لہٰذا اصل میں یہ لوگ مسافر نہیں ٹھہرے، بلکہ اصل میں مقیم ہوئے، اور جب اقامت کا حکم باطل

ہوا تو سفر کا حکم لائق ہوگا۔

**فلا تبطل بالانتقال من مرعی الی مرعی......الخ**

تو یہ اقامت جو اصل ہے وہ صرف ایک چراگاہ سے دوسری چراگاہ جانے سے باطل نہیں ہوگی، ف بلکہ سفر سے باطل ہوگی، یہاں تک کہ اگر انہوں نے ایک جگہ سے ایسی دوسری جگہ کا ارادہ ہو جس کا راستہ تین دن کا ہو تو یہ بھی مسافر ہونگے۔المحیط۔ ہمارے اسی قول کے مثل امام شافعیؒ کا بھی قول ہے، ع، حاصل یہ ہوا کہ دارالاسلام کے صحراء میں اگر کسی شہر یا گاؤں کے رہنے والے نے اقامت کی نیت کی تو صحیح نہیں ہوگی، اور جو لوگ صحراء میں رہنے کے عادی ہیں ان کا وہی گھر ہے اس لئے وہ مقیم ہوئے، انہیں نیت کرنے کی ضرورت نہیں ہے، لہٰذا یہ پوری نمازیں پڑھیں گے، اور رمضان میں فرض روزے رکھیں مگر جمعہ اور عید ان پر لازم نہیں ہے کیونکہ ان کے لئے تو شہر کا ہونا شرط ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ اگر گاؤں کے مسافر نے صحراء میں اسی جگہ پندرہ دن اقامت کی نیت کی جہاں خانہ بدوش موجود ہوں تو بھی صحیح نہیں ہے، کیونکہ یہ لوگ اگرچہ مقیم ہیں لیکن اس بات کا ہر وقت احتمال رہتا ہے کہ کسی وقت اور کسی روز بھی دوسری جگہ منتقل ہو سکتے ہیں، اور امام ابو یوسفؒ کے فرمان کے مطابق مٹی کے گھر بھی نہیں ہیں، م، بعض صورتوں میں مسافر کا فرض بدلتا رہتا ہے۔

**وان اقتدى المسافر بالمقيم في الوقت اتم اربعا لانه يتغير فرضه الى اربع للتبعية كما يتغير بنية الاقامة لاتصال المغير بالسبب وهوالوقت وأن دخل معه فى فائتة لم تجزه لانه لايتغير بعد الوقت لانقضاء السبب كما لا يتغير بينة الاقامة فيكون اقتداء المفترض بالمتنقل فى حق القعدة اوالقراء ة.**

ترجمہ:-اگر مسافر نے مقیم امام کی وقتیہ نماز میں اقتداء کی تو وہ پوری چار رکعتیں پڑھے گا، کیونکہ امام کی اتباع کرنے کی وجہ سے اس کی قصر نماز بدل کر پوری چار رکعتیں ہو جاتی ہیں جیسا کہ اقامت کی نیت کرنے کی وجہ سے بدل جاتی ہیں، کیونکہ تغیر دینے والا جو وقت ہے سبب سے متصل ہو گیا ہے، اور اگر قضاء نماز میں مسافر نے مقیم کی اقامت کی نیت کی تو یہ اقتداء صحیح نہ ہوگی، کیونکہ وقت کے بعد نہیں بدلتی ہیں، سبب کے ختم ہو جانے کی وجہ سے جیسا کہ اقامت کی نیت سے نہیں بدلتی ہیں لہٰذا یہ ایسا ہوگا کہ کوئی فرض پڑھنے والا نفل پڑھنے والے کے پیچھے ہو قعدہ یا قراءت کے حق میں۔

توضیح:-مسافر مقتدی اور امام مقیم وقتیہ نماز میں، فائتہ نماز میں، وقت میں اقتداء اور سلام کے بعد وقت ختم، مقتدی مسافر نے فاسد اقتداء کی، اقتداء کر کے سو گیا، دو رکعتوں کے بعد اقتداء کی، مسافر امام اور مقتدی مقیم اور امام کو حدث اور خلیفہ مقیم، مسافر (امام) اور مقتدی مسافر و مقیم، پھر قعدہ مقدار تشہد، اس وقت کچھ مقتدیوں کا کلام کرنا، اور امام کی نیت اقامت، امام مسافر نے ایک رکعت پڑھی، پھر ایک مسافر نے اقتداء کی، اور ختم ہونے سے پہلے اقامت کی نیت، مسافر مدرک نے فراغت سے پہلے نیت کی، مسافر لاحق نے امام کے فراغ سے پہلے نیت کی، لاحق نے اقتداء فاسد کی، نماز میں وقت نکل گیا اور نیت، مقیم نے دو رکعتیں پڑھیں اور وقت نکل گیا، اس وقت مسافر کی اقتداء، مسافر نے سلام پھیرا جبکہ اس پر سجدہ سہو ہے، سجدہ کی طرف لوٹنے سے پہلے اقامت کی نیت، مسافر نے اول وقت میں نماز پڑھی، پھر اس وقت نیت کی، قبل ادائے نماز نیت

**وان اقتدى المسافر بالمقيم فى الوقت اتم اربعا لانه يتغير فرضه الى اربع للتبعية كما يتغير......الخ**

اگر مسافر نے وقت کے اندر مقیم کی اقتداء کی تو وہ چار رکعتیں پوری کرے، ف خواہ شروع سے شریک ہونے والا ہو، یا لاحق ہو (شروع سے شریک ہو کر درمیان کی یا آخری چھوٹ گئی ہو) یا مسبوق ہو، (ابتدائی نماز چھوٹی ہو) یہاں تک کہ دو رکعتوں کے بعد شامل ہوا تو بھی چار رکعتیں ہی پڑھے، پس اس اقتداء کے صحیح ہونے کے لئے ابتداء میں وقت اداء کا موجود ہونا ضروری ہے، اگر انتہاء میں نکل جائے تو اقتداء سے چار تمام کرے، **لانه يتغير الخ** کیونکہ مسافر کی فرض نماز اتباع لازم ہونے کی وجہ سے

دو رکعت سے بڑھ کر چار رکعتیں ہو جاتی ہیں ف چونکہ امام کی اتباع انتہائی ضروری بلکہ لازم ہوتی ہے، **کما یتغیر الخ** جیسے کسی جگہ عارضی طور سے پندرہ دنوں کی اقامت کی نیت سے حکم بدل جاتا ہے۔

**لاتصال المغیر بالسبب وھو الوقت......الخ**

اس لئے کہ تغیر دینے والا سبب یعنی وقت سے متصل ہو گیا ہے، ف یعنی نماز کی ادائیگی کا سبب اسی تغیر کے ساتھ ہے تو گویا سبب نے چار رکعت کی ادا واجب کی ہے، لہٰذا اگر سبب کے ساتھ تغیر دینے والا متصل نہ ہو تو سبب یعنی وقت تو صرف دو رکعتیں فرض کر چکا ہے پھر اگر وہ تغیر دینے والا کارآمد نہ ہوگا، چنانچہ مصنف نے فرمایا ہے۔

**وإن دخل معه في فائتة لم تجزه لانه لايتغير بعد الوقت لانقضاء السبب كما لا يتغير بينة......الخ**

اور اگر مسافر کسی مقیم کے ساتھ قضاء نماز میں مقتدی ہوا تو جائز نہ ہوگا **لانہ لایتغیر الخ** کیونکہ مسافر کا فرض وقت کے بعد متغیر نہ ہوگا، ف کیونکہ فرض کا سبب تو وقت ہے، اور اقتداء وغیرہ جو تغیر دیتا ہے وہ سبب سے مل کر کارآمد ہوتا ہے، اس لئے قضاء میں کارآمد نہ ہوگا، **لانقضاء الخ** کیونکہ سبب تو گزر چکا جیسے قضاء نماز اقامت کی نیت سے نہیں بدلتی ہے، ف حالانکہ نیت اقامت سے بھی تغیر ہوتا ہے، البتہ اسی صورت میں جب کہ وقت کے اندر ہو، اور اگر نماز وقت سے گذر کر قضاء ہو گئی ہو تو وہ وقت اسے دو ہی رکعت میں محدود و متعین کر دیتا ہے، اس لئے نیت اقامت سے ان دو ہی رکعتوں کی قضاء واجب ہو گی، پس جب قضاء میں اقتداء کچھ تغیر نہیں دیکھتی ہے تو **فیکون اقتداء الخ** تو نتیجہ یہ ہوگا کہ قضاء میں اقتداء گویا فرض پڑھنے والے کی نفل پڑھنے والے کے ساتھ اقتداء ہوئی قعدہ یا قراءت کے حق میں، ف کیونکہ درمیانی قعدہ امام کے حق میں تو فرض نہیں ہے، اور مسافر مقتدی کے حق میں فرض ہے، **المبسوط**۔ع۔

یہ اس صورت میں جب کہ مسافر نے شروع سے اقتداء کی ہو، اور اگر آخر دو رکعتوں میں ملا ہو تو ان دونوں رکعتوں میں امام کی قراءت نفل ہے، لیکن مقتدی کی قراءت فرض ہے اس سے یہ معلوم ہوا کہ نفل پڑھنے والے کے پیچھے فرض پڑھنے والے کی اقتداء دو باتوں میں سے ایک بات میں لازم ہے یا تو قعدہ کے اعتبار سے جب کہ مقتدی شروع سے ہو، یا قراءت کے اعتبار سے جب کہ اخیر میں شریک ہوا ہو۔

## چند ضروری مسائل

اگر نماز کے وقت میں اقتداء کی لیکن سلام پھیرنے سے پہلے وقت نکل گیا تو بھی مسافر کی نماز فاسد نہ ہو گی، کیونکہ اقتداء تو وقت کے ساتھ مل کر چار رکعتوں کو واجب کر چکا ہے، لیکن اگر مسافر نے کسی طور سے اقتداء کو فاسد کر دیا تو اب دو ہی رکعتیں پڑھے، لیکن اگر نفل کی نیت سے کوئی شریک ہوا تو چار رکعتوں ہی کی قضاء واجب ہو گی، اگر وقت کے اندر اقتداء کر کے سو تارہ گیا ایسے کو لاحق کہتے ہیں وہ بیدار ہو کر لاحق کے حکم کے مطابق چار رکعتیں پڑھ لے۔ اور اگر دو رکعتوں کے بعد اقتداء کی ہو تو مسبوق کے حکم کے مطابق چار رکعتیں نماز پڑھے، اگر مقیم نے مسافر امام کی اقتداء کی اس کے بعد امام کو حدث ہو گیا اور اس نے کسی مقیم کو اپنا خلیفہ بنایا تو اس کے پیچھے مسافر امام کا فرض بدل کر چار رکعتیں نہ ہوں گی، یہاں تک کہ اگر خلیفہ نے یعنی مقیم نے دو رکعتوں پر قعدہ نہیں کیا تو سب کی نماز فاسد ہو جائیگی، مسافر امام کے پیچھے مسافر اور مقیم ہر قسم کے مقتدی ہیں اب امام نے دو رکعتوں پر مقدار تشہد قعدہ کر لیا اور ابھی تک سلام نہیں پھیرا تھا کہ کسی مسافر نے گفتگو کر لی یا اٹھ کر چلا گیا، اس کے بعد امام نے اقامت کی نیت کی تو امام کا فرض اب چار رکعتیں ہو جائیگی، اور جن مقتدیوں نے گفتگو نہیں کی ان کا فرض بھی چار رکعتیں ہو جائیگی، اسے چاہئے کہ وہ چار رکعتیں ہی پوری کرے، اور جو مسافر گفتگو کر کے نماز سے فارغ ہوا اس کی بھی نماز صحیح ہو گئی، اس لئے کہ اس کی نماز فرض پوری ہونے کے بعد امام نے اقامت کی نیت کی ہے یہاں تک کہ اگر امام کی نیت کے بعد مسافر نے گفتگو کی تو اس کی نماز فاسد ہو گی، الفتح۔

امام مسافر نے ایک رکعت پڑھی اس وقت ایک مسافر داخل ہوا اور اس مسبوق نے نماز سے فارغ ہونے سے پہلے اپنی نماز کے دوران اقامت کی نیت کرلی تو وہ چار رکعتیں ہی پڑھیں، اسی طرح شروع سے شریک ہونے والا مدرک بھی، اور لاحق کا حکم یہ ہوگا کہ اگر امام کے فارغ ہونے سے پہلے نیت کرے تو وہ چار رکعتیں پڑھیں، اور اگر فراغت کے بعد نیت کرے تو نہیں، اگر لاحق نے اپنی اقتداء فاسد کرلی تو وقت کے اندر چار رکعتیں پڑھے ورنہ دو رکعتیں ہی پڑھے، محیط السرخسی، اگر نماز پڑھتے ہوئے وقت نکل گیا اس کے بعد اقامت کی نیت کی تو یہ نماز دو ہی رکعتیں رہے گی، الخلاصہ، اگر مقیم نے دو رکعتیں پڑھی تھیں کہ وقت نکل گیا پھر کوئی مسافر داخل ہوا تو اس کی اقتداء صحیح نہ ہوگی جیسا کہ کتابوں میں عام ہے، م، ع، اگر ایسے مسافر نے سلام پھیرا کہ ابھی اس پر سجدہ سہو باقی ہے، اگر سجدہ سہو ادا کرنے کے خیال کرنے سے پہلے اقامت کی نیت کرلی تو اس کا سجدۂ سہو ختم ہو گیا اور نماز پوری ہوگئی، اب وہ نہیں بدلے گی، اور اگر سجدۂ سہو کی طرف لوٹ گیا اس کے بعد اقامت کی نیت کی تو نیت صحیح ہوگی، اور یہ نماز اب چار رکعتوں کی ہو جائیگی، اگر مسافر نے نماز کو ابتدائے وقت میں دو رکعتیں ادا کرلیں اور وقت باقی رہ گیا تھا کہ اس نے اقامت کی نیت کرلی تو اس کا فرض اب نہیں بدلے گا، اور اگر ابھی نماز نہ پڑھی ہو کہ تو چار رکعتیں ہو جائیگی۔ قاضی خان۔

**وان صلى المسافر بالمقيمين ركعتين سلم واتم المقيمون صلاتهم لان المقتدى التزم الموافقة فى الركعتين فينفرد فى الباقى كالمسبوق الا انه لايقرأفى الاصح لانه مقتد تحريمة لافعلا والفرض صار مُؤدًّى فيتركها احتياطا بخلاف المسبوق لانه ادرك قراء ة نافلة فلم يتأدى الفرض فكان الايتان اولى قال ويستحب للامام اذا سلم ان يقول اتموا صلاتكم فانا قوم سفر لانه عليه السلام قاله حين صلى باهل مكة وهو مسافر.**

ترجمہ:- اور جب مسافر امام مقیم مقتدیوں کو دو رکعت نماز پڑھادے تو (مقدار تشہد قعدہ کر چکنے بعد) سلام پھیر دے اور جتنے مقیم مقتدی ہو وہ اپنی نمازیں پوری کرلیں، کیونکہ مقتدی مقیم نے امام کو مسافر جان کر صرف دو رکعتوں میں موافقت اپنے اوپر لازم کی ہے چار رکعتوں میں نہیں اس لئے باقی دو رکعتوں میں مثل مسبوق کے ہوگا، مگر یہ کہ قول اصح کے مطابق قراءت نہیں کرے گا، کیونکہ مقتدی مقیم تو تحریمہ کے اعتبار سے مقتدی ہے فعل کے اعتبار سے نہیں ہے، اور نماز میں جن دو رکعتوں میں قراءت فرض تھی وہ ادا ہو چکی ہیں، اس لئے اس مستحب قراءت کو احتیاطاً چھوڑنا لازم ہے، بخلاف مسبوق کے کہ اس نے قراءت نفل پائی ہے اس لئے اس نے فرض قراءت ادا نہیں کی ہے، تو اس قراءت کو ادا کرلینا ہی اولی ہوگا، کہا اور امام کے لئے یہ مستحب ہے کہ وہ جب سلام پھیرے تو اس طرح کہے کہ آپ لوگ اپنی اپنی نمازیں پوری کرلیں کیونکہ ہم لوگ تو مسافر قوم ہیں، کیونکہ خود رسول اللہ ﷺ نے بھی یہ جملہ اس وقت فرمایا تھا جب آپ نے مسافر کی حیثیت سے مکہ والوں کو نماز پڑھائی تھی۔

## توضیح:- مسافر امام کے مقیم مقتدیوں کا حکم، دلیل، امام مسافر کو سلام کے بعد یہ کہنا چاہئے کہ میں مسافر ہوں اس لئے آپ لوگ اپنی نمازیں پوری کرلیں، حدیث سے دلیل

**وان صلى المسافر بالمقيمين ركعتين سلم واتم المقيمون صلاتهم......الخ**

ترجمہ سے مطلب واضح ہے فینفرد الخ تو باقی دو رکعتوں میں وہ مثل مسبوق کے خود تنہا ہوگا، ف یعنی وہ باقی نماز کے پڑھنے میں مثل تنہا پڑھنے والے کے ہوتا ہے، الا انہ الخ لیکن دونوں کے درمیان صرف اتنا فرق ہے کہ مقتدی مقیم قول اصح میں قراءت نہیں کرے گا، ف لیکن مسبوق قراءت کرتا ہے۔

**لان المقتدى التزم الموافقة فى الركعتين فينفرد فى الباقى كالمسبوق الا انه لايقرأ......الخ**

کیونکہ مقتدی مقیم تو تحریمہ باندھنے کی وجہ سے مقیم ہے اور عمل نماز کی وجہ سے نہیں ہے، ف کیونکہ امام کا فعل تو سلام سے ختم ہو چکا ہے، البتہ ابتداء سے تحریمہ میں اقتداء کی تھی اس وجہ سے وہ لاحق کے مشابہ ہو گیا ہے، اور لاحق پر قراءت ہوتی ہے تو

حاصل یہ نکلا کہ وہ ایک اعتبار سے لاحق کے مشابہ ہے اس لئے قراءت حرام ہے، اور دوسرے اعتبار سے مسبوق کے مشابہہ ہے اس لئے قراءت جائز ہے۔

**والفرض صار مؤدّٰی فیتر کھا احتیاطا بخلاف المسبوق لانه ادرک قراءۃ نافلة......الخ**

اور نماز کی جن دو رکعتوں میں قراءت فرض تھی وہ تو ادا ہو چکی ہیں، ف اس لئے مسبوق کی مشابہت کی وجہ سے بھی آخری دو رکعتوں میں قراءت مستحب ہے، لیکن لاحق کے مشابہت کی وجہ سے حرام معلوم ہوتی ہے، فیتر کھا الخ تو احتیاطاً اس مستحب قراءت کو چھوڑنا لازم ہے، بخلاف الخ برخلاف مسبوق کے، ف کہ مسبوق نہیں چھوڑ سکتا ہے، لانه ادرك الخ کیونکہ مسبوق نے نفل قراءت پائی ہے، ف اس لئے کہ مسبوق نے جب آخری دو رکعتیں پالی ہیں تو قراءت کے حق، میں مسبوق کی بھی یہ آخری نماز ہوئی۔ فلم یتأد الخ تو ابھی اس کی فرض قراءت ادا نہیں ہوئی۔ فکان الخ لہٰذا اسے قراءت کرنا ہی اولی ہوا، ف یعنی اس بات کو ترجیح ہوئی کہ اس قراءت کو پڑھے، اور یہ قراءت چونکہ فرض ہے اس لئے پڑھنا فرض ہوا۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اس مسئلہ میں اجتہاد سے کام لیا گیا ہے اور اجتہاد کی بعد ہی کچھ نتیجہ نکالا گیا ہے اس لئے اس فرض کو قطعی نہیں کہا جاسکتا ہے بلکہ یہ فرض صرف عملی کہلائیگا، جیسا کہ مخفی نہیں ہے، اور قاضی خان وغیرہ نے اس بات کی تصریح بھی کی ہے کہ جس مقتدی کو یہ معلوم نہ ہو کہ اس کا امام مقیم ہے یا مسافر تو اس کی اقتداء صحیح نہ ہوگی، عینی وغیرہ نے کہا ہے کہ اس کی مراد یہ ہے کہ نماز سے پہلے بھی اور سلام کے بعد بھی کسی وقت اسے معلوم نہ ہوسکا ہو کہ امام کیسا ہے یعنی مسافر ہے یا مقیم، شرح الارشاد میں کہا ہے کہ امام کو چاہئے کہ نماز شروع کرنے سے پہلے ہی عام اعلان کردے کہ میں مسافر ہوں، میں مترجم کہتا ہوں کہ اس اعلان سے مسبوق کو کس طرح خبر ہوگی (کہ وہ تو دیر سے ہی آتا ہے) اسی لئے مصنفؒ نے فرمایا:

**ویستحب للامام اذا سلم ان یقول اتموا صلاتکم فانا قوم سفر......الخ**

امام کے لئے مستحب ہے کہ سلام پھیرنے کے بعد کہدے کہ آپ لوگ اپنی نماز پوری کرلیں کیونکہ ہم لوگ مسافر ہیں، اتمّوا صلوتکم فانا قوم سفر، ف مستحب یہ ہے کہ یہی جمع کا کلمہ کہے اگرچہ امام تنہا مسافر ہو، لانه علیه السلام الخ کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے بھی یہی کلمہ فرمایا تھا جب کہ آپ نے مکہ والوں کو نماز پڑھائی تھی اور آپ مسافر تھے، ف ابوداؤد اور ترمذی وغیرہ نے یہ روایت کی ہے، اور ترمذی نے اسے صحیح کہا ہے، فع، بس اتنی سی اطلاع اقتداء صحیح ہونے کے لئے شرط ہے جو فتاوی قاضی وغیرہ میں مذکور ہے، اس سے یہ مراد نہیں ہے کہ مقتدی بننے کے لئے شروع ہی میں امام کا حال جاننا شرط ہے، کیونکہ مبسوط میں ہے کہ ایک شخص نے ایک گاؤں میں کچھ لوگوں کو ظہر کی دو رکعتیں نماز پڑھائیں، لوگوں کو اس کی خبر نہیں تھی کہ امام مسافر ہے یا مقیم ایسی صورت میں سب کی نماز فاسد ہو جائیگی خواہ وہ مقیم ہوں یا مسافر ہوں کیونکہ جو شخص اپنے مقام اقامت میں ہوگا اس کے حال سے یہی ظاہر ہوگا کہ وہ مقیم ہے، اور ظاہری حالت کے اوپر ہی تمام کاموں میں عمل ہوتا ہے، اور عمل کرنا واجب بھی ہے، البتہ اگر اس کے خلاف ظاہر ہو جائے تو دوسری بات ہوگی، اور اگر انہوں نے امام سے اس کا حال پوچھ لیا اور اس نے بتلادیا کہ میں مسافر ہوں تو اس کے جان لینے کے بعد ان کی نماز جائز ہو جائیگی، انتہی۔

اگر امام کے سلام پھیرنے سے پہلے مقتدی کھڑا ہو گیا اور اس وقت تک اپنی رکعت کا سجدہ نہ کیا ہو کہ امام نے اقامت کی نیت کرلی، تو مقتدی کو چاہئے کہ اس رکعت کو چھوڑ کر امام کی متابعت کرے، اگر وہ امام کی متابعت نہیں کرے گا یہاں تک کہ وہ امام سجدہ بھی کرلے تو مقتدی کی نماز فاسد ہو جائیگی، اور اگر اس نے سجدہ بھی ادا کرلیا ہو اس کے بعد امام نے اقامت کی نیت کی تو مقتدی تنہا اپنی نماز پوری کرلے یہاں تک کہ اگر اس وقت امام کی متابعت کرے گا تو بھی اس کی نماز فاسد ہو جائیگی۔ الفتح۔

**واذا دخل المسافر فی مصرہ اتم الصلوۃ وان لم ینو المقام فیه لانه علیه السلام و اصحابه رضوان الله علیهم کانوا یسافرون و یعودون الی اوطانهم مقیمین من غیر عزم جدید.**

ترجمہ:۔اور جب مسافر اپنے شہر میں داخل ہو جائے تو وہ اپنی نماز پوری پڑھے اگرچہ وہاں اس نے اقامت کی نیت نہیں کی ہو، کیونکہ رسول اللہ ﷺ اور آپ کے صحابہ کرامؓ سفر کرتے اور اپنے وطن کو لوٹ آتے تو اقامت کی حالت میں لوٹتے، کسی نئے ارادہ کے بغیر۔

## توضیح:۔مسافر کا وطن میں آنا، حدیث سے دلیل، وطن کی تفصیل وطن اصلی کی تعریف، وطن اقامت کی تعریف

**واذا دخل المسافر فی مصره اتم الصلوة وان لم ینو المقام فیه......الخ**

اور جب مسافر اپنے وطن میں داخل ہو جائے تو وہ اپنی پوری نماز پڑھے اگرچہ اس میں اقامت کی نیت نہ کی ہو۔ف۔وطن میں نیت اقامت شرط نہیں ہے، بلکہ بغیر نیت کے بھی مقیم ہو جاتا ہے۔م۔پھر یہ داخل ہونا عام ہے، خواہ اس طرح ہو کہ ایک شہر سے دوسرے شہر کو جاتا ہو، اور راستہ میں وطن پڑتا ہو، اس میں داخل ہوتا ہوا گذرا، اور داخل ہونے کے بعد جب دوسرے شہر کو نکلا تو ضرور ہے کہ وہیں سے اس شہر تک مدت سفر کا فاصلہ ہو، خواہ اس طرح کہ کسی ضرورت کے لئے آیا اس نیت کے ساتھ کہ سفر کو جاؤں گا، اور خواہ اس طرح کہ سفر کو جارہا تھا کہ راستہ میں نیت بدلی اور واپس ہو کر آگیا، لیکن محیط میں ہے کہ اگر سفر کو نکلا اور تین دن کا فاصلہ پورا کرنے سے پہلے اس نے سفر کا ارادہ ختم کر دیا اور واپسی کی نیت کر لی تو واپسی میں جہاں بھی ہو اقامت کی نماز پڑھتا رہے، اور اگر تین دن کا فاصلہ پورا طے کر چکا ہو یعنی کم سے کم مقدار جس سے وہ مسافر ہو چکا ہو پھر وطن کے شہر کے قریب سے گذرنے لگا اور اس وقت اس شہر میں داخل ہونے کا ارادہ کیا تو جب تک اس کی آبادی میں داخل نہ ہوا ہو مسافرت کی نماز پڑھے اور اگر داخل ہونے کے بعد یہ ارادہ کیا کہ مزید کچھ روپے لے کر یا ایک بار اور بھی اہل خانہ کو دیکھ کر سفر کروں گا تو بھی وطن کے اندر اقامت کی یعنی پوری رکعتیں پڑھے گا، یہانتک کہ اگر کشتی میں ظہر کی نماز مسافر کی حیثیت سے شروع کی تھی کہ اچانک کشتی چھوٹ گئی یہانتک کہ نماز سے فارغ ہونے سے پہلے آبادی میں داخل ہو گئی اس لئے وہ اب پوری نماز یعنی چار رکعتیں پوری پڑھے۔م۔مع۔

**لانه علیه السلام و اصحابه رضوان الله علیهم کانوا یسافرون و یعودون الی اوطانهم مقیمین......الخ**

کیونکہ رسول اللہ ﷺ اور آپ کے صحابہ کرام سفر کرتے اور اپنے وطن میں واپس تشریف لاتے اس حالت میں وہ مقیم ہوتے تھے کسی نئے ارادہ کے بغیر ہی۔ف۔اس سے معلوم ہوا کہ وطن میں رہنے کے لئے نیت اقامت شرط نہیں ہے، عینیؒ نے کہا ہے کہ مجھے یہ معلوم نہیں ہے کہ مصنفؒ یہ روایت کہاں سے لائیں ہیں، اور اس مضمون کے لئے تو کوئی شاہد بھی نہیں ہے، پھر عینیؒ کے شارحین کے کلام اور ان کے اعتراضات مع جوابات ذکر کئے ہیں۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ مجھے اس بات پر سخت تعجب ہے کہ ان علماء شارحین پر یہ روایت کس طرح مخفی رہی، حالانکہ یہ بات اور مقام تو ایسا کوئی مشکل بھی نہیں ہے، اس کی وضاحت اس طرح ہے کہ رسول اللہ ﷺ اور صحابہ کرامؓ کا سفر کرنا تو معلوم ہے، اور ان کا اپنے وطن میں مقیم کی حیثیت سے داخل ہونا بھی معلوم اور مروی ہے، کیونکہ وطن میں کبھی قصر کرنا کسی فرد سے ثابت اور مروی نہیں ہے، حالانکہ پندرہ دن ٹھہرنے سے پہلے پھر مسافر ہونا بھی مروی ہے، پس اگر اس کے لئے نئی نیت ہی شرط ہوتی یعنی وطن میں مقیم ہونے کے واسطے نئے ارادہ کا ہونا شرط ہوتا تو رسول اللہ ﷺ کم از کم ایک بار تو اسے ضرور ہی بیان فرماتے، اس لئے کہ مسافر کا فرض دو رکعت اور مقیم کا فرض چار رکعتیں ہیں، اور یہ احتمال کہ شاید دل میں ارادہ کر لیا ہو اصول شریعت کے بالکل بر خلاف ہے، کیونکہ شرعاً رسول اللہ ﷺ پر تو لوگوں کو تعلیم دینی فرض تھی صرف اپنے ارادہ قلبی پر کفایت کرنی تو کافی نہیں تھی اب جبکہ کسی روایت میں نہیں آیا کہ وطن پہنچ کر مقیم ہونے کیلئے نیا ارادہ اور نئی نیت شرط ہے، حالانکہ صحابہ کرامؓ تو بہت زیادہ سفر

کرتے رہتے تھے، اور واپس تشریف لاتے اور یہ موقع لوگوں کو بتانے کا بھی بہت زیادہ تھا، اس تفصیل سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ ایسی کوئی شرط نہیں تھی، البتہ اس بات کا ضرور احتمال تھا کہ جب سفر کرتے ہوئے درمیان میں وطن آجائے اور اس سے ہو کر گذرنا پڑے تو کیا اس ضرورت میں بھی پوری ہی پڑھے گا یا قصر کرے گا، مگر ہم نے اس کا جواب اس طرح پایا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کا مسافر کی صفت کے ساتھ وطن میں تشریف لانا کبھی بھی معلوم نہیں ہوسکا ہے، لہٰذا ہم نے اسی کو قبول کرلیا، اس کے علاوہ بعض صحیح احادیث میں ثابت ہے کہ سفر سے وطن واپس تشریف لانے کے بعد وطن میں قیام کے دنوں میں پوری نمازیں چار رکعتوں کے ساتھ پڑھتے تھے، یہ روایت اس بات پر قوی دلیل ہے کہ وطن میں جتنے دن بھی اقامت ہو خواہ کم یا زیادہ اس کے لئے نیت اقامت کی شرط نہیں ہوتی ہے، اچھی طرح سمجھ لیں، واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

واضح ہو کہ وطن کی دو قسمیں ہوتی ہیں، (۱) وطن اصلی (۲) وطن اقامت، محققین کا یہی قول ہے، اور یہی صحیح بھی ہے، الکفایہ، وطن اصلی ایسی آبادی جہاں انسان پیدا ہوا ہو، اور وہ جگہ بھی جہاں کی اس کی اہلیہ ہو اور مستقلاً وہاں زندگی بسر کرنے کا ارادہ کیا ہو، پھر اگر مسافر نے ایک شہر میں نکاح کیا اور وہاں مستقل بود باش اور رہائش کی نیت نہیں کی تو قول کے مطابق وہ مسافر رہے گا، اور دوسرے قول میں مقیم ہوگیا۔ الفتح۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ حضرت عثمانؓ اس قول کی بناء پر اپنی خلافت کے سات برس بعد مکہ میں نکاح کر کے خود کو مقیم سمجھ کر حالت اقامت کی نماز پڑھتے رہے، حالانکہ اس سے پہلے قصر کی نماز دو رکعتیں ہی پڑھتے رہے، جیسا کہ ابن ابی شیبہؒ کی روایت میں ہے، اس قول کی اصل یہ حدیث ہے کہ جو شخص جس شہر میں شادی کرے وہاں وہ مقیم کی نماز پڑھے، لیکن یہ مترجم کہتا ہے کہ وہ حضرت عثمانؓ نے صرف اس حدیث کو عام قرار دیتے ہوئے مقیم کی نماز پڑھی، اور یہ بات نہیں ہے کہ تاہل یعنی شادی کر لینے سے مکہ کو اپنا وطن قرار دیا کیونکہ یہ تو تمام صحابہ کرامؓ کے لئے ممنوع رکھا گیا ہے کہ وہ ہجرت سابقہ کو توڑ کر مکہ کو پھر اپنا وطن قرار دیں چنانچہ سوائے سعد بن خولہؓ کے کسی نے بھی اپنی ہجرت سابقہ کو باطل قرار دے مکہ کو اپنا وطن قرار دیا ہو، اور ایک صحیح کی حدیث میں کہ **اللهم امض لاصحابي هجرتهم ولكن البائس سعد بن خوله**، یعنی حضرت سعد بن خولہؓ کے بارے میں رسول اللہ ﷺ افسوس فرماتے تھے کہ فتح مکہ کے بعد ہجرت سابقہ کو ختم کرتے ہوئے مکہ میں چلے آئے تھے، پس یہ بات بخوبی معلوم ہوگئی کہ جب کسی شہر میں اس ارادہ سے شادی کی ہو کہ یہاں اقامتکی نیت کرلے، اور گذشتہ حدیث اس بات پر محمول ہوگی کہ جب اس شہر میں شادی کر لینے کے بعد مستقل بس جائے خواہ خود اپنے پرانے وطن میں زیادہ رہے یا وہاں رہے، بخلاف اس صورت کے کہ جب بیوی کو وہاں سے لے آئے جیسے حضرت عثمانؓ نے کیا تھا، فافہم۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

پھر اس وطن اصل کے لئے سفر پہلے ہونا بالاجماع ضروری نہیں ہے۔ المحیط۔ اور اب دوسرا وطن جو وطن اقامت ہے جہاں سفر کرتے ہوئے پندرہ دن یا اس سے زیادہ ٹھہرنے کی نیت کر کے ٹھہر گیا ہو۔ الفتح۔ تو وطن اسی وقت تک باقی رہتا ہے جبتک وہاں موجود رہے۔ م۔ اور ظاہر الروایۃ میں اس وطن کے واسطے بھی پہلے تین دنوں کی مسافرت کا ہونا شرط نہیں ہے۔ شرح للامیر۔ البحر۔

**ومن كان له وطن فانتقل منه واستوطن غيره ثم سافر فدخل و طنه الاول قصر لانه لم يبق وطنا له الا يرى انه عليه السلام بعد الهجرة عد نفسه بمكة من المسافرين وهذا لان الاصل ان الوطن الاصلى تبطل بمثله دون السفرو وطن الاقامة تبطل بمثله و بالسفر و بالاصلى واذا نوى المسافر ان يقيم بمكة و منى خمسة عشر يوما لم يتم الصلوة لان اعتبار النية فى موضعين يقتضى اعتبارها فى مواضع وهو ممتنع لان السفر لايعرى عنه الا اذا نوى ان يقيم بالليل فى احدهما فيصير مقيما بدخوله لان اقامة المرء مضافة الى مبيته.**

ترجمہ:- اور جو شخص اپنے پرانے وطن سے منتقل ہو گیا اور کسی دوسرے علاقہ کو اپنا وطن بنالیا پھر اس دوسرے وطن سے سفر کرتا ہوا اپنے قدیم وطن میں داخل ہوا تو وہاں بھی وہ قصر ہی کرے گا، کیونکہ وہ علاقہ اس کا وطن باقی نہیں رہا ہے، کیا یہ بات دیکھی نہیں جاتی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ہجرت کے بعد مکہ میں رہتے ہوئے خود کو مسافروں میں شمار کیا، اور یہ اس لئے ہوا کہ قاعدہ اس جگہ یہ ہے کہ وطن اصلی اپنے ہی جیسے وطن اصلی سے باطل ہو جاتا ہے، لیکن سفر سے باطل نہیں ہوتا ہے، اور وطن اقامت اپنے ہی جیسے وطن اقامت سے اور سفر سے اور وطن اصل سے باطل ہو جاتا ہے، اور جبکہ مسافر نے مکہ اور منیٰ میں پندرہ دنوں تک رہنے کا ارادہ کیا ہو تو وہ اپنی نماز پوری نہیں پڑھے گا، بلکہ قصر کرتا رہے گا، کیونکہ دو جگہوں میں نیت کا معتبر ہونا اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ کئی مقامات میں نیت معتبر ہو جائے، جبکہ یہ بات ممتنع ہے کیونکہ سفر تو اس سے خالی نہیں ہوتا ہے، مگر جبکہ وہ اس بات کی نیت کرلے کہ ان دونوں مقامات سے کسی ایک متعین جگہ میں رات کو رہے گا، لہٰذا اس جگہ میں داخل ہوتے ہی مقیم ہو جائے گا، کیونکہ انسان کی اقامت کی نسبت اس کی رات گذارنے کی طرف ہوتی ہے۔

## توضیح:- جس نے وطن اصلی کو چھوڑ کر دوسری جگہ کو وطن بنالیا ہو پھر کسی وقت وہ پرانے وطن میں آئے، حدیث سے دلیل، وطن اصلی کے باطل ہونے کا حکم وطن اقامت کے باطل ہونے کا حکم، مکہ یا منیٰ میں پندرہ روز ٹھہرنے کی نیت کرنی، دلیل

**ومن كان له وطن فانتقل منه واستوطن غيره ثم سافر فدخل وطنه الاول قصر......الخ**

جس شخص کا کوئی وطن تھا۔ف۔ یعنی وطن اصلی تھا فانتقل الخ پھر اس وطن سے وہ منتقل ہو گیا اور کسی دوسری جگہ وطن بنالیا۔ف۔ یہانتک کہ اس جگہ سے اپنے تعلقات اور معاملات ختم کر لئے ثم سافر الخ پھر اس نئے وطن سے اس نے سفر شروع کیا فدخل الخ اور وہاں سے اپنے پرانے وطن میں داخل ہوا، تو وہ نماز میں قصر کرے۔ف۔ یعنی بحیثیت مسافر کے ہی وہاں رہے، البتہ اگر پندرہ دن یا ان سے زیادہ دنوں تک وہاں رہنے کی نیت کرلے۔ خلاصہ یہ ہے کہ بغیر نیت کے وہاں قصر ہی کرے گا۔

**لانه لم يبق وطنا له الا يرى انه عليه السلام بعد الهجرة عد نفسه بمكة من المسافرين......الخ**

کیونکہ وہ علاقہ تو اب اس کا وطن نہیں رہا ہے الا یری الخ کیا یہ نہیں دیکھا جاتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ہجرت کے بعد مکہ میں اپنے آپ کو مسافروں میں شمار فرمایا، ف، چنانچہ نماز میں قصر کرنے کے بعد فرمایا کہ اے مکہ والو اپنی نمازیں پوری کرلو کہ ہم تو قوم مسافر ہیں، اس سے یہ معلوم ہو گیا کہ ترک وطن کر لینے کے بعد وطن قدیم بھی وطن باقی نہیں رہتا ہے۔م۔ اور وطن سے منتقل ہونے سے مراد ہے کہ اپنی بیوی اور بال بچوں سمیت وطن میں منتقل ہو جائے، اور اگر پہلے وطن میں اس کا مکان، زمین باقی رہ جائے تو امام محمدؒ نے اصل میں اشارہ کیا ہے کہ وہ وطن ہنوز باقی رہ گیا، اور اگر اس نے اہل و عیال کو منتقل نہیں کیا بلکہ دوسرے شہر میں دوسرا گھر بنالیا تو دوسرا وطن ہو گیا، اور پہلا بھی باقی رہ گیا، اس لئے ان دونوں میں سے جہاں کہیں بھی وہ شخص پہنچے گا پوری نماز پڑھے گا، اور وہ مقیم ہی رہے گا۔ھ۔

اگر یہ سوال کیا جائے کہ جب صحابہ کرامؓ نے مکہ سے ہجرت کی تو ان کے مکانات اور ان کی زمینیں موجود تھیں، پھر بھی تو وہ ان کا وطن باقی نہ رہا تھا، جواب یہ ہے کہ کافروں نے ان چیزوں پر قبضہ کر لیا اور اس وقت وہ علاقہ دار الحرب ہو گیا تھا اس لئے مسلمانوں کی تمام جائیداد ان کافروں کے قبضہ میں آگئی تھیں، اور صحیح اور حق بات یہ ہے کہ بعض صحابہ کرامؓ کی ہجرت مکمل ہو گئی تھی اس کے باوجود کہ ان کے بچے وغیرہ مکہ میں تھے جیسا کہ صحیح میں حضرت نعیمؓ کے قصہ اور مکہ والوں کو کچھ راز کی باتوں پر مطلع کرنے کے قصہ سے ظاہر ہے، لیکن وہ تو مجبوری کی بناء پر ہوا تھا۔م۔

**وهذا لان الاصل ان الوطن الاصلى تبطل بمثله دون السفر......الخ**

اور یہ بات کہ وطن قدیم کو ترک کر دینے سے وہ وطن باقی نہیں رہتا ہے اس بناء پر ہے کہ اس ایک جگہ ایک قاعدہ مقرر کیا ہوا ہے کہ ان الوطن الاصلی الخ کہ وطن اصلی ختم ہو جاتا ہے اس جیسا وطن بنا لینے سے، اور سفر سے ختم نہیں ہوتا ہے۔ف۔ یعنی جس حیثیت سے ایک کو وطن اصل کہا جا رہا تھا اگر اسے چھوڑ کر اسی جیسا اسی حیثیت کا دوسرا وطن بنا لیا جائے تو پہلا وطن اور اس کا حکم ختم ہو جاتا ہے۔

**و وطن الاقامة تبطل بمثله و بالسفر و بالاصلی......الخ**

اور وطن اقامت اور اس کا حکم ختم ہو جاتا ہے اسی جیسا کوئی وطن اقامت بنا لینے سے، اور اس جگہ سے سفر کر جانے سے اور وطن اصلی میں داخل ہو جانے کی وجہ سے۔ف۔ اس لئے اگر سفر میں کسی جگہ پندرہ دن اقامت کر لی تھی پھر اسے چھوڑ کر اور دوسری جگہ پندرہ دن اقامت کر لی تو پہلا وطن اقامت ختم ہو گیا، اب اگر پھر پہلی جگہ جائے تو وہاں قصر کرے، یا وہاں سے سفر کیا تو بھی وہ ختم ہو جائے گا، یا وہاں سے اپنے وطن میں داخل ہوا ہو تو بھی وہ وطن مٹ جائے گا۔م۔

**واذا نوی المسافر ان یقیم بمکة و منی خمسة عشر یوما لم یتم الصلوة......الخ**

اور جب مسافر نے مکہ اور منیٰ میں اقامت کرنے کی نیت کی۔ف۔ یعنی ایسی کسی بھی دو جگہوں میں رہنے کی نیت کی کہ ان میں سے ہر ایک اپنی جگہ مستقل ہو۔ محیط السرخسی۔ خمسة عشر الخ پندرہ دن تک۔ف۔ یعنی ایسے دو مقاموں میں پندرہ دن رہنے کی نیت کی لم یتم الخ تو وہ نماز پوری نہیں پڑھے گا (بلکہ قصر کرے گا) لان الاعتبار الخ کیونکہ دو جگہوں کے درمیان نیت کے معتبر ہو جانے کا تقاضا تو یہ ہو جاتا ہے کہ پھر کئی مقامات میں بھی نیت معتبر ہو جایا کرے۔ف۔ یعنی اگر دو مقامات میں ملا کر پندرہ دن کی اقامت کی نیت سے مقیم ہو سکتا ہو تو پھر دو مقامات سے زائد مقامات میں بھی ملا کر مقیم ہونے کو جائز سمجھا جائے۔ المبسوط۔ن۔ وهو ممتنع الخ مگر یہ بات کبھی جائز نہیں ہو سکتی ہے۔ف۔

کیونکہ اس سے تو یہ بات لازم آتی ہے کہ آدمی کبھی بھی مسافر نہ ہو، کیونکہ مسافر کے لئے بھی کسی نہ کسی منزل پر ٹھہرنا ضروری ہے، پس سفر میں کئی مقامات پر اقامت ضروری ہوئی لان السفر الخ کیونکہ سفر میں تو ایسا ہی ہوتا ہے۔ف۔ اب اگر تم مسافر کی ہر ہر منزل کی اقامت کو جمع کرو تو اکثر وہ اقامت پندرہ دنوں سے بھی بڑھ جائے گی، اس طرح کئی مقامات میں پندرہ دنوں کی اقامت سے وہ مسافر نہ رہے بلکہ مقیم ہو جائے۔ن۔م۔ اس تفصیل سے یہ نتیجہ نکلا ہے کہ ایک سے زائد مقامات کی اقامت معتبر نہیں ہوگی، بلکہ ایک ہی مقام میں پندرہ دنوں کی اقامت ہو تو وہ معتبر ہوگی، لہٰذا دو مستقل مقامات پر جیسا کہ مکہ اور منیٰ میں ہے پندرہ دنوں کی اقامت بھی جائز نہ ہوگی۔

**الا اذا نوی ان یقیم باللیل فی احدهما فیصیر مقیما بدخوله......الخ**

ہاں معتبر ہونے کی صورت یہ ہوگی کہ یہ نیت کر لے کہ دن بھر جہاں بھی گزار دوں مگر رات فلاں جگہ ہی میں گزاروں گا، محیط السرخسی۔ فیصیر الخ لہٰذا اس جگہ میں داخل ہوتے ہی مقیم ہو جائے،ف۔ حاصل یہ ہے کہ جب اقامت کی نیت اس طرح صحیح ہو گئی تو پھر اسی وقت سے مقیم کہا جائے گا اور کب سے پوری نماز ادا کرنے کا حکم دیا جائے گا، تو اگر وہ شخص اس علاقہ میں اس جگہ پہلے پہنچا ہو جہاں سے اسے رات نہیں گزارنی ہے، بلکہ یہاں سے پھر دوسری جگہ جانا ہو گا تو آنے کے بعد بھی وہ مسافر رہے گا بلکہ اس کے بعد بھی رات کو دوسری جگہ پہنچنے تک مسافر رہے گا، اور وہاں پہنچتے ہی مقیم ہو جائے گا اور نماز میں پوری چار رکعتیں پڑھے گا۔ الخلاصہ وغیرہ۔

**لان اقامة المرء مضافة الی مبیته......الخ**

کیونکہ آدمی جس جگہ رات گزارتا ہے اسی کی طرف مقیم ہونے کی نسبت کی جاتی ہے، اور اگر وہ شخص پہلے اسی جگہ پہنچا جہاں رات رہنے کی نیت کی ہے تو وہ مقیم ہو گیا، اس کے بعد اگر کہیں آگیا تو وہ اب مقیم کی نماز یعنی چار رکعتیں ہی پڑھے گا کیونکہ وہ مقیم

ہو کر وہاں سے نکلا ہے اور رات کو وہیں آنا ہے۔ م۔ یہ سب احکام اس صورت کے ہیں جبکہ دونوں مقامات خود مستقل ہوں جیسے کہ مکہ اور منیٰ ہیں، اور اگر وہ دونوں ایسے ہوں کہ کوئی ایک دوسرے کے ماتحت ہوں یہانتک کہ اس جگہ کے لوگوں کو نماز جمعہ و عیدین کے لئے وہاں جانا واجب ہو تو ان دونوں میں پندرہ دن کی اقامت کی نیت سے مقیم ہو جائے گا، کیونکہ یہ دونوں جگہیں دو ہو کر بھی حکماً ایک ہی ہیں۔ المفید۔ التحفہ۔ ع۔ محیط السرخسی۔ ھ۔

حاصل یہ ہے کہ تابع وہ جگہ ہے جہاں سے لوگوں پر دوسرے کے جمعہ میں حاضر ہونا واجب ہو، اور اگر جگہ ایسی نہ ہو تو وہ تابع نہیں ہے بلکہ مستقل ہیں، اور متن کا مسئلہ ایسے ہی دو مواقع کے ہیں جو اپنی جگہ پر مستقل ہوں۔ م۔ ایام حج کے ذی الحجہ کے پہلے عشرہ میں حاجی جب مکہ میں داخل ہوا اور فوراً وہاں پندرہ دن رہنے کی نیت کرلی پھر بھی وہ مقیم اس لئے نہیں ہوگا کہ چند ہی دنوں میں اسے عرفات جانا ضروری ہے، فع۔ ھ۔ اور اگر اس نے مکہ عرفات و منیٰ ملاکر یعنی تینوں جگہوں میں ملاکر رہنے کی نیت کی تو صحیح نہیں ہے، اور اگر منیٰ سے واپسی کے بعد مکہ میں اقامت کی نیت کی تو نیت صحیح ہوگی اور وہ مقیم ہو جائے گا۔ م۔

**ومن فاتته صلوة فی السفر قضاء ها فی الحضر رکعتین ومن فاتته فی الحضر قضاها فی السفر اربعا لان القضاء بحسب الاداء والمعتبر فی ذلك آخر الوقت لانه المعتبر فی السبية عند عدم الاداء فی الوقت.**

ترجمہ:۔ اور جس کی سفر کی حالت میں نمازیں قضاء ہو گئیں ہوں تو انہیں حالت حضر میں دو دو رکعت کر کے ادا کرے گا اور جس کی حالت حضر میں نمازیں قضاء ہو گئیں ہوں وہ انہیں حالت سفر میں پوری چار چار رکعتوں کے حساب سے ادا کریگا، کیونکہ قضاء ادا کے مطابق ہوتی ہے، اور جس اداء کے مطابق قضاء ہوتی ہے اس میں آخر وقت کا اعتبار ہوتا ہے کیونکہ وہ وقت جو نماز کے واجب ہونے کا سبب ہوتا ہے آخری وقت ہی سبب ہونے میں معتبر ہے جب کہ وقت کے اندر ادا نہ کی ہو۔

## توضیح:۔ سفر کی فوت شدہ نماز کو حضر میں ادا کرنا، حضر کی فوت شدہ نماز کو سفر میں ادا کرنا، نماز کی ادائیگی کے لئے وقت کا اعتبار

**ومن فاتته صلوة فی السفر قضاء ها فی الحضر رکعتین......الخ**

اور جس شخص کی کوئی نماز سفر میں قضاء ہو گئی ہو تو اگر اس کو حضر میں قضاء کرے تو دو رکعت نماز پڑھے، ف۔ کیونکہ اس صورت میں اس پر دو ہی رکعتیں فرض ہوئی ہیں، اور وقت جو موجب تھا وہ گذر چکا ہے اس لئے اب فرض بدل نہیں سکتا ہے، م، امام مالکؒ کا بھی یہی قول ہے، ع، **ومن فاتته فی الحضر الخ** اور جس کی نماز حالت حضر میں قضاء ہوئی ہو وہ اگر اسے حالت سفر میں ادا کرنا چاہئے تو پوری چار رکعتیں ہی پڑھے، ف یہ حکم بالاجماع ہے۔ **لان القضاء الخ** کیونکہ ادا کے مطابق ہی قضاء کرنی ہوتی ہے، ف یعنی جتنی رکعتیں ادا کرنی تھیں، اگر وہ ادا نہیں کی جا سکیں یہاں تک کہ قضاء ہو گئیں تو اتنی ہی رکعتیں ادا کرنی ہو گی، یہ حکم تو نماز کے ذاتی ارکان کے بارے میں ہے، بخلاف صفات کے کہ مثلاً بیماری کی وجہ سے کسی کو بیٹھ کر اشارہ سے پڑھنا واجب تھی مگر وہ نہ پڑھ سکا یہاں تک کہ نماز قضاء ہو گئی، اب تندرستی آجانے کے بعد اسے کھڑے ہو کر رکوع اور سجود سے ادا کرنی ہو گی، اسی طرح اگر تندرستی کی حالت کی نماز کو بیماری کی حالت میں ادا کرنے کے لئے جس طرح ممکن ہو بیٹھ کر، اشارہ سے، یہاں تک کہ لیٹ کر بھی پڑھنی جائز ہے بلکہ ادا کر لینی چاہئے، ھ، ع، ف۔

**والمعتبر فی ذلك آخر الوقت لانه المعتبر فی السبية عند عدم الاداء فی الوقت......الخ**

اور جس ادا کے مطابق قضاء ہوتی ہے اس میں آخری وقت کا اعتبار ہوگا، ف یہاں تک کہ اگر ظہر کے اول وقت میں کوئی مقیم تھا لیکن وقت ختم ہونے سے پہلے وہ سفر کو نکلا یہاں تک کہ آبادی سے باہر ہوتے ہی نماز یاد آئی لیکن اس وقت صرف اتنا سا وقت رہ گیا تھا کہ اس میں صرف ایک رکعت بلکہ اس سے بھی کم ادا کر سکتا تھا تو اس پر دو ہی رکعتوں کی قضاء واجب ہو گی کیونکہ وہ آخر

وقت میں مسافر ہو چکا ہے اور اسی وقت کا اعتبار ہی ہوتا ہے، م۔ لانه المعتبر الخ کیونکہ وہ وقت جو واجب ہونے کا سبب ہوتا ہے اس کا آخری وقت ہی سبب ہونے میں معتبر ہوتا ہے جب کہ وقت نماز کے اندر ادا نہ کی گئی ہو، ف اور اگر کوئی اول وقت میں ظہر ادا کر کے سفر کو نکلا، اور آبادی سے دور ہو گیا، اور اس وقت بھی ظہر کا آخری وقت باقی رہ گیا تھا تو اب اس پر دو رکعتیں لازم نہ ہوں گی کیونکہ وہ تو چار رکعتیں ادا کر چکا ہے اسی طرح اگر کوئی سفر سے واپس آیا اور وطن آنے سے پہلے ابتداء وقت میں اس نے ظہر کی دو رکعتیں پڑھ لیں پھر وہ آبادی میں داخل ہوا تو اس پر بھی اب چار رکعتیں لازم نہ ہوں گی کیونکہ وہ تو دو رکعتیں پہلے ہی ادا کر چکا ہے، اور اگر وطن میں داخل ہوتے وقت تک اس نے نماز ادا نہیں کی تھی اور اب صرف ایک رکعت ادا کرنے کا وقت باقی ہے تو اس پر چار رکعتوں کی قضاء لازم ہو گی۔ اور اگر وقت بالکل باقی نہ بچا ہو تو دو ہی رکعتیں اس پر لازم رہے گی۔

یہ سارے مسائل اس بناء پر نکلے کہ آخری وقت کا اعتبار ہوتا ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ بندہ جب ایمان لے آیا تو اس کے ذمہ نمازیں، رمضان کے روزے وغیرہ اللہ تعالیٰ کے احکام بجالانا اور منہیات و ممنوعات سے بچے رہنا بھی فرض ہوا، پھر نمازیں ادا کرنی بھی اس طرح لازم نہیں ہو گئیں کہ ایمان لاتے ہی نمازیں پڑھنی شروع کر دے گا بلکہ نمازوں کے پڑھنے کا جو اس نے اقرار کیا ہے انہیں اس طرح ادا کرنا کہ جب کسی نماز کا وقت آئے تو اس وقت ادا کرنے کا حکم اسے دیا گیا ہے، لہٰذا وقت جیسے جیسے آتا جائے گا ویسے ویسے اس پر ادائیگی لازم ہوتی جائیگی، اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ ہر روز ہر فرض نماز ادا کرنے کے لئے اسے اللہ عزوجل کا حکم ہوتا رہتا ہے، مگر بندہ کو اس کی پہچان وقت سے ہی دی گئی ہے، مثلاً ظہر کا وقت شروع ہوا تو اس نے جان لیا کہ مجھ پر میرے رب عزوجل کا حکم آیا کہ نماز ادا کر لو، جیسے رمضان کا دن آیا اور اس نے سمجھ لیا کہ مجھے روزہ رکھنے کا حکم ملا ہے، لیکن نماز اور روزہ کے درمیان یہ فرق ہے کہ روزہ صبح صادق سے غروب شمس تک پورا کر لینے کے بعد اس کے لئے مزید دوسرا کوئی وقت نہیں بچتا ہے، مگر نماز میں تو مثلاً ظہر کا وقت شروع ہوا اور اس نے پہچان کر نماز پڑھنی شروع کر دی، یہاں تک کہ اطمینان سے ختم کر لینے کے بعد بھی وقت بچ گیا اس کے باوجود دوبارہ پڑھنے کا حکم نہیں کیا گیا ہے، اسی طرح اگر بالکل ابتدائے وقت میں نماز شروع نہ کر کے درمیان وقت سے یا آخر وقت میں ہی نماز شروع کر کے ختم کر لینے سے بھی بہر صورت جائز ہوتی ہے، اسے قضاء بھی نہیں کہا جاتا ہے اور نہ ہی کسی قسم کی خدا کی ناراضگی یا نافرمانی ہوتی ہے۔

اب غور طلب بات یہ ہے کہ مذکورہ تفصیل کی بناء پر ہم اگر یہ سمجھیں کہ وقت کا پہلا حصہ ہی نماز کو واجب کرنے والا ہے تو اس کا تقاضا یہ ہوتا ہے کہ فوراً بلا تاخیر ابتداء وقت سے نماز شروع کر دینی چاہئے ورنہ تاخیر ہونے سے گناہ ہو گا، اس لئے یہ یقین کر لیا کہ وقت کا پہلا حصہ ہی نماز کو واجب کرنے والا ہے مگر کسی تنگی کے بغیر، یعنی یہ بھی گنجائش رہ جاتی ہے کہ تاخیر کی جائے، اس سے معلوم ہوا کہ یقینی طور سے وقت لازم کرنے والا نہ ہوا اور جب ابتداء وقت میں ادا نہیں کی گئی تو وہ نماز اب بعد کے اجزاء میں واجب ہوئی، اس میں وجوب اس طور پر ہوا کہ اس میں نہ پڑھنے سے اس کے بعد کے اجزاء میں واجب ہو، اسی طرح موجب وقت ہے بدلتا اور ٹلتا رہا، یہاں تک کہ بالکل آخری وقت آیا اس طرح پر کہ اس کے بعد مزید تاخیر کی گنجائش نہیں رہی، در حقیقت پورے طور پر وجوب اسی وقت میں ہوا کہ اب یہ ٹل نہیں سکتا ہے، اسی وجہ سے کہ مصنفؒ نے یقینی طور سے یہ فرمادیا کہ اصل میں سبب وقت کا آخری حصہ ہے، اسی قول کو امام کرخیؒ اور دوسرے محققین علماء نے اختیار کیا ہے۔

اب میں مترجم کہتا ہوں کہ ظاہری دلیل کا تو تقاضا یہ تھا کہ آخری وقت جب اتنا سا باقی رہ جائے کہ اس میں صرف اس وقت کا فرض ادا ہو سکے مثلاً ظہر کی چار رکعتیں پوری ہو جائیں، تو یہ آخری حصہ اپنی تنگی کے ساتھ موجب بن جائے، اور یہی قول صحیح بھی ہے، لیکن اگر حائضہ عورت ظہر کے اتنے آخر وقت میں پاک ہوئی کہ صرف ایک رکعت کے ادا کرنے کا وقت باقی رہ گیا، یا اس سے بھی کچھ کم تو بھی ظہر کو قضاء کرنا اس پر واجب ہے، اسی طرح جب کوئی کافر مسلمان ہو یا نابالغ شخص بالغ ہوا کہ دوسری شرائط کے بعد اب صرف اتنا سا وقت باقی رہ گیا کہ اس میں تحریمہ باندھ سکے پھر بھی اس نماز کی قضاء واجب ہے، تو آخری اتنا سا وقت کہ

اس میں تکبیر تحریمہ کہہ سکے یہ صرف بعد کے وقت میں اس نماز کی قضاء کرنے کے لئے موجب ہے، اور اداء نماز کے لئے موجب اس سے مکمل کا اتنا وقت ہے جس میں وہ پوری نماز ادا کر سکے، میرے نزدیک یہی تحقیقی بات ہے، واللہ تعالی اعلم۔

اور قضاء کے واجب ہونے کا راز وہی ہے جسے میں نے اوقات کی تحقیق کرتے ہوئے بیان کر دیا ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ۲۴ چوبیس گھنٹوں کے دن اور رات کے درمیانی جو شرعاً ہم پر وظیفہ مقرر کیا گیا ہے وہ یہ ہے کہ ہم پانچ اوقات کی نمازیں ادا کریں، ان پانچ اوقات میں سے ظہر، عصر عشاء اور فجر کی شناخت صرف ان ملکوں کے لئے ہے جن میں پانچوں نمازوں کی شناخت موجود ہے کیونکہ ہم یہ دیکھتے ہیں کچھ مقامات ایسے موجود ہیں جن کے اوقات اس طرح کے نہیں ہوتے ہیں مثلاً امریکہ وغیرہ میں تو ۲۲ گھنٹوں کا دن اور ۲ گھنٹوں کی رات موجود ہے، اس دلیل سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ یہ اوقات حقیقت میں نمازوں کو واجب نہیں کرتے ہیں کیونکہ حقیقت میں واجب کرنے والا حکم خداوندی ہے، یہاں تک کہ اس حدیث میں جس میں دجال کے آنے کا ذکر ہے اس میں بتایا گیا ہے کہ اس وقت کا ایک دن ایک سال کے برابر ہوگا اور پانچوں نمازیں اندازہ سے پڑھنی ہوں گی، اسی لئے حائضہ عورتوں سے ایام حیض کی نمازیں معاف کر دی گئی ہیں، اب اگر اس کا حیض ایسے وقت میں ختم ہوا اور وہ ایسے وقت میں پاک ہو کہ نماز کی دوسری شرطوں کے پائے جانے کے بعد نماز کی ادائیگی کے لئے صرف تکبیر تحریمہ کہنے کا وقت ملا، تو کیا اس صورت میں اس وقت کی نماز بھی اس پر قضاء لازم ہوگی یا نہیں، تو ہمارے فقہاء کرام نے کہا ہے کہ ہاں اس کی قضاء لازم آئے گی اور دوسری نمازوں کی طرح یہ ساقط نہ ہوگی، اس میں بھی وہی راز ہے جو ذکر کیا گیا ہے۔

اور حدیث صحیح میں ہے من ادرك ركعة من الفجر فقد ادرك الفجر۔ الخ اس میں ایک رکعت کا بھی وقت پالینے سے فجر کا وظیفہ (فرض) پانے کو بتادیا ہے کہ فجر کو پالیا ہے، اور ظاہر ہے کہ اس کا اثر قضاء میں ظاہر کے اعتبار سے ہوا ہے، کیونکہ اداء کرتے وقت بھی تو دو رکعتوں کے اداء کرنے کی گنجائش نہیں رہی ہے اب جب کہ ہم نے یہ کہا ہے کہ ایک مکلّف انسان کو ظاہری طور سے وقت کی پابندی لازم ہے، تو جیسے ہی دو رکعت فجر کی ادائیگی کا وقت باقی رہے گا اس پر جلد از جلد تنگی وقت کا لحاظ کرتے ہوئے اس کی ادائیگی لازم ہوگی، اس لئے کہ اب اس کے خیال اور گمان میں اس وقت میں آئندہ زیادتی کی گنجائش نہیں رہی ہے، اور اس خیال سے کہ ان ہی اوقات میں پنجگانہ کی ادائیگی لازم ہوتی ہے اس پر سے اس کی قضاء ساقط نہ ہوگی، اسی بناء پر جہاں تک جلد ممکن ہو بلا تاخیر اس کو ادا کر لینا اور تاخیر نہ کرنا لازم اور تاخیر کرنا مکروہ ہے، ساتھ ہی نمازوں کی ترتیب کا خیال رکھنا بھی ضروری ہے، یہاں تک کہ اگر پورے چوبیس گھنٹے وہ اس کی ادائیگی میں تاخیر کر دے اور اس کو ادا نہ کرلے تو یہ کہا جائے گا کہ اس نے مکمل وظیفہ کم کر دیا، فافہم، کہ مسئلہ بہت اہم اور باریک ہے، واللہ تعالی اعلم بالصواب ۱۲۔م۔

**والعاصي والمطيع في سفره في الرخصة سواء وقال الشافعيؒ سفر المعصية لايفيد الرخصة لانها تثبت تخفيفا فلاتتعلق بما يوجب التغليظ ولنا اطلاق النصوص ولان نفس السفر ليس بمعصية وانما المعصية مايكون بعده اويجاوره فصلح متعلق الرخصة والله اعلم.**

ترجمہ:- حالت سفر میں رخصت پانے کے بارے میں گنہگار اور نیک سب برابر ہیں، لیکن امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ گناہ کے لئے سفر رخصت کا فائدہ نہیں دے گا، اس وجہ سے کہ رخصت آدمی کے لئے تخفیف کو ثابت کرتی ہے، اس لئے رخصت ایسی چیز سے متعلق نہ ہوگی جو سختی کو لازم کرتی ہو، اور ہماری دلیل نصوص کا مطلق ہونا ہے، اور اس لئے بھی کہ نفس سفر تو گناہ نہیں ہے، اور گناہ تو وہ کام ہے جو سفر کے بعد ہوگا، یا وہ معصیت سفر کے ساتھ ساتھ ہوتی ہے، پس سفر اس لائق ہوا کہ رخصت اس سے متعلق ہو جائے۔ واللہ اعلم۔

توضیح:۔ رخصت سفر کے بارے میں نافرمان اور فرمان بردار کا حکم، قرآن کریم اور حدیث سے دلیل، چند مسائل سفر کی قسمیں، سفر واجب کی تعریف، سفر مستحب کی تعریف، سفر مباح، سفر مکروہ، سفر حرام

**والعاصی والمطیع فی سفرہ فی الرخصة سواء......الخ**

اور جو شخص اپنے سفر میں نافرمان ہے اور جو شخص اپنے سفر میں فرماں بردار ہے، دونوں رخصت کے بارے میں برابر ہیں، ف یعنی دونوں کو دو ہی رکعت پر قصر کرنے میں یکساں اجازت ہے، نافرمانی کے سفر کی مثال یہ ہے کہ کوئی آدمی شراب لینے کو تین منزل جاتا ہو، اور فرمانبردار کی مثال یہ ہے کہ علم حاصل دین کرنے کے لئے یا حلال تجارت کرنے کے لئے سفر کرتا ہو، تو دونوں ہی اس سفر کے دوران اور نیت اقامت سے پہلے تک نماز میں قصر کر کے دو دو رکعتیں پڑھیں۔

**وقال الشافعیؒ سفر المعصیة لایفید الرخصة لانها تثبت تخفیفا فلاتتعلق بما یوجب التغلیظ......الخ**

اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ نافرمانی کے سفر سے رخصت حاصل نہیں ہوتی ہے، ف لہذا اسے پوری چار رکعتیں ہی پڑھنی ہوں گی۔ م۔ یہی قول امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا بھی ہے۔ ع۔ لانها تثبت الخ اس وجہ سے کہ رخصت تو آدمی پر آسانی پیدا کر دیتی ہے، لہذا اس رخصت کا تعلق ایسی چیز سے نہ ہو گا جو سختی کو واجب کرتی ہو، ف یعنی نافرمانی تو سختی اور عذاب کا سبب بنتی ہے اس لئے اس کے ساتھ رخصت اور تخفیف کا حکم متعلق نہیں ہو سکتا ہے، اور کبھی یہ جواب دیا ہے کہ رخصت تو اللہ کی طرف سے رحمت اور انعام ہے اس لئے عذاب کے مستحق کو رخصت نہیں دی جاسکتی ہے، اس دلیل کا جواب احناف کی طرف سے اس طرح سے دیا جائیگا کہ یہ ایک عقل اور قیاسی بات ہے، جو نص کے مقابلہ میں نہیں آسکتی ہے، اب اگر نص میں اجازت نکلتی ہو تو ہم اپنی رائے سے اس کا مقابلہ نہیں کر سکتے ہیں، دوسرے یہ کہ دونوں باتیں دو حیثیت سے ہو سکتی ہیں اسی لئے مصنفؒ نے فرمایا ہے۔

**ولنا اطلاق النصوص ولان نفس السفر لیس بمعصیة وانما المعصیة مایکون بعدہ......الخ**

ہماری دلیل نصوص کا مطلق ہونا ہے، ف یعنی جن نصوص میں مسافر کو رخصت ملی ہے ان کے مطلق ہونے کی وجہ سے رخصت کا حکم ہر مسافر کو شامل ہے، اور نص میں فرماں برداری مسافر ہونے کی کوئی قید نہیں ہے، اس لئے ہم نص کو مطلق ہی رکھتے ہیں، ان نصوص میں سے ایک تو آیت پاک ہے ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضاً أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ﴾ الایہ، یعنی جو تم میں سے مریض ہو یا سفر پر ہو، اس آیت میں یہ نہیں کہا گیا ہے، کہ تم میں جو سفر طاعت میں ہو، بلکہ مطلقاً سفر کا بیان ہے، ان نصوص میں سے ایک یہ فرمان رسول اللہ ﷺ بھی ہے فرض المسافر رکعتان، یعنی رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ مسافر کے لئے دو ہی رکعتیں فرض ہیں، وہ خواہ مطیع ہو یا عاصی ہو۔

**ولان نفس السفر لیس بمعصیة وانما المعصیة مایکون بعدہ اویجاورہ......الخ**

اور اس وجہ سے بھی کہ نفس سفر میں تو کوئی گناہ کا کام نہیں ہے، ف اور نماز کو قصر کرنے کا سبب یہی نفس سفر ہے، وانما المعصیة الخ اور معصیت تو وہ فعل ہے جو سفر کے بعد ہو گا، ف جیسے میں منزل جا کر شراب خریدنا، یعنی اس سفر کے بعد معصیت ہو گی، او یجاورہ الخ یا وہ معصیت سفر کے ساتھ ساتھ ہوتی ہو، ف جیسے والدین کی نافرمانی کے باوجود سفر کرنا، اس طرح اس سفر کے ساتھ ہی گناہ ہے اس میں سفر ایک کام ہے اور گناہ دوسرا کام ہے، دوسری چیز ہے، یہاں تک کہ اگر والدین راضی ہوتے جب بھی یہ سفر یوں ہوتا، اور والدین کی خوشی بھی ساتھ ہوتی، اور رخصت نماز کو قصر کرنے کی نفس سفر سے ہے، فصلح الخ اس بناء پر سفر اس لائق ہوا کہ رخصت کا تعلق اس سے ہو جائے، ف جب کہ نفس سفر میں کوئی معصیت نہیں ہے، اچھی طرح مسئلہ کی باریکی کو سمجھ لو، واللہ تعالے اعلم۔

## چند ضروری مسائل

معلوم ہونا چاہئے کہ سفر کے کل پانچ قسمیں ہیں (۱) واجب (۲) مندوب (۳) مباح (۴) مکروہ (۵) حرام، (۱) سفر واجب تو وہ سفر کہلائیگا جو حج فرض یا ہجرت واجب کے لئے کیا جائے (۲) سفر مندوب وہ ہے جو مثلاً حصول علم یا رسول اللہ ﷺ کے مزار مبارک کی زیارت یا مسجد اقصیٰ یا زیارت والدین کے لئے کیا جائے (۳) سفر مباح، جو فعل مباح مثلاً تجارت کے لئے ہو (۴) سفر مکروہ وہ ہے جو بغیر خاص صحیح ضرورت کے ایک شہر سے دوسرے شہر کو ہوتا رہے۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ صرف سیر و تماشا کی غرض سے مکروہ ہے، جیسے ان اوقات کے حالات طور طریقے جاننے کے لئے، البتہ اگر تجارت کے مقاصد اور طریقے جاننے کے لئے ہو تو جائز ہے، (۵) سفر حرام وہ ہے جو کسی گناہ کے مقصد سے کیا جائے تو ہمارے نزدیک ان میں سے ہر ایک سفر میں نماز کا قصر جائز ہے۔

پھر میں مترجم کہتا ہوں کہ سفر مکروہ اور حرام کے لئے جو قصر کی اجازت ملی ہے وہ دراصل اس نافرمانی کے حق میں زیادہ سخت ہے، جیسے کافر کو دنیا میں زیادہ دولت کا ملنا، امام نوویؒ نے فرمایا ہے کہ جو شخص اپنے سفر میں گنہگار ہو اس کو بالاتفاق اس سفر میں اچھے اچھے عمدہ دل پسند کھانے کھانا مباح ہے، حالانکہ وہ ایسی غذا سے گناہ کے کام کرنے کی قوت حاصل کرتا ہے، ابن عربیؒ نے کہا ہے کہ مجھے تعجب کہا ہے کہ جو شخص نافرمان کو سفر میں کھانا نہ ملنے اور مخمصہ (انتہائی مجبوری) کے وقت مردہ کھانے کو مباح کہتا ہے باوجودیکہ وہ شخص گناہ کام میں سرگرم ہو، اور جو جائز کہے اس نے خود غلطی کی۔

قرطبیؒ نے کہا ہے کہ اس مقام میں ابن العربی سے غلطی ہوئی ہے، قول صحیح تو اس کے خلاف ہے، کیونکہ یہ فرمان اگر ایسے وقت میں مردہ نہ کھا کر مر جائے تو یہ اور زیادہ گناہ ہے، لہٰذا اسے مردہ کھانا جائز ہے، بہت ممکن ہے کہ بعد میں وہ توبہ کرے اور اسے توفیق مل جائے جس سے اس کا گناہ معاف ہو جائے، اور مخمصہ کے وقت میں مردہ کھانا صرف جائز ہی نہیں ہے بلکہ واجب ہے، یہاں تک کہ اگر کوئی ایسے وقت میں مردہ کھانے سے باز رہے اور مر جائے تو وہ قتل نفس کا گنہگار ہوگا، مع، اس عبارت میں علامہ عینیؒ نے رسول اللہ ﷺ کے مزار مبارک کی زیارت کو مستحب لکھا ہے، اور یہی ہمارے فقہاء کرام کی ظاہر عبارت ہے، کہ وہ تمام مستحبات میں افضل اور واجب ہونے کے قریب ہے، اور اس مترجم کے نزدیک جو شخص اس زیارت کا دلی مشتاق ہوگا اس کے نور ایمان کا ظہور ہوگا، اور دوسرے واجبات کی ادائیگی کا جتنا زیادہ شائق ہوگا، تو اس قریب وجوب کا کہیں زیادہ شائق ہوگا، اور مومن کی شان بھی یہی ہے، اللہ تعالے ہم سب کو اس زیارت کی توفیق بخشے، آمین یا ارحم الراحمین۔ م۔

خلیفہ المومنین اگر سفر کرے تو وہ بھی مسافر ہوگا، الخلاصہ یہی قول اصح ہے، اگرچہ بعضوں کا اس میں اختلاف بھی ہے، جیسا کہ ذخیرہ میں ہے، اور منتقی میں ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کو گرفتار کر کے یا اغواء کر کے لے بھاگا، اور اسے یہ نہیں معلوم کہ کہاں لے جاتا ہے تو فرمایا ہے کہ وہ اپنی نمازیں پوری کرتا رہے، یہاں تک کہ تین دنوں کا راستہ طے کر لینے کے بعد سے قصر کرنا شروع کردے، اگرچہ اس کے بعد تھوڑی دور ہی لئے جائے، اور اگر شروع سے ہی قصر کرنا شروع کر دیا تو پھر بھی جائز ہوگا، اس کے بعد اگر تین دن سے کم لے گیا ہو تو ان نمازوں کو دوبارہ پڑھ لے۔ ع۔

پھر اس کے ایک صفحہ کے بعد لکھا ہے کہ اقامت کے نیت کرنے کے بارے میں اس اغواء کرنے والے کی نیت کا اعتبار ہوگا، م، جوامع الفقہ میں ہے کہ جس کی دو بیویاں علیحدہ علیحدہ دو شہروں میں ہوں وہ ان میں سے جس کسی شہر میں داخل ہوگا مقیم ہو جائے گا، محیط میں ہے کہ اگر کسی کی بیوی ایسے شہر میں مر گئی جس میں اس کا اپنا کوئی اور باقی نہیں رہا، البتہ کچھ زمین اور ایک گھر رہ گیا ہے تو ایک قول کے مطابق وہ علاقہ اب اس کا وطن نہیں رہا، لیکن دوسرے قول میں اب بھی وطن باقی ہے، اگر کسی مسافر لڑکی نے کسی شہر میں نکاح کر لیا تو نکاح کرتے ہی وہ مقیمہ بن جائے گی، اگر کسی شخص کو زبردستی شہر سے نکال دیا گیا وہ قیدی کی طرح قصر

کرے، حائضہ جب حالت سفر میں پاک ہوگئی اور وہاں سے منزل مقصود تک سفر کے فاصلہ سے کم رہ گیا ہو تو وہ پوری نماز پڑھے، اور یہی صحیح ہے، اس طرح جب عورت سفر کی حالت میں طلاق سے بائنہ ہوگئی تو جب وہاں سے منزل مقصود تک مقدار سفر سے کم ہو تو پوری پڑھ لے، جمعہ کے دن زوال سے پہلے ہو یا اس کے بعد سفر کرنا مکروہ نہیں ہے، لیکن امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک دونوں صورتوں میں مکروہ ہے، اور امام مالکؒ کے نزدیک جمعہ کے بعد مکروہ نہیں ہے، رمضان کے مہینہ میں سفر اختیار کرنا مکروہ نہیں ہے، مع، یہ تو ظاہری حکم ہے، اور اگر بدنیتی کی بناء پر قصداً رمضان میں افطار کرنے کے لئے ایسا کیا ہو اللہ تعالے دلوں کے حال سے آگاہ ہے۔ م۔

سفر میں حقیقتاً دو نمازوں کو یعنی ظہر عصر اور مغرب وعشاء جمع کرنا جائز نہیں ہے، لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے، اور ظاہری طور پر دو نمازوں کو جمع کرنا ہمارے نزدیک بھی جائز ہے، یعنی اس طرح سے کہ ظہر کی نماز میں اتنی تاخیر کرے کہ بالکل آخر وقت ہو جائے، اس وقت سواری سے اتر کر ظہر کی نماز پڑھ لے، اتنے میں وقت ختم ہو جائے اور اول وقت میں عصرؒ کی نماز پڑھ لے، اسی طرح مغرب میں اتنی تاخیر کرے کہ وقت ختم ہونے کے قریب ہو جائے، اس وقت سواری سے اتر کر مغرب کی نماز پڑھ لے، پھر فوراً عشاء کا وقت شروع ہوتے ہی عشاء کی نماز بھی پڑھ لے، بس سفر کی مجبوری کی وجہ سے ظہر اور مغرب کی نماز کو قصداً اتنی دیر سے پڑھنا مباح کہا گیا ہے، اس سلسلہ میں ہماری دلیل حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی حدیث ہے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کو کبھی نہیں دیکھا ہے کہ آپ نے کوئی نماز بے وقت پڑھی ہو، یعنی اپنے اختیار کے ساتھ سوائے مقام مزدلفہ کے کہ وہاں مغرب اور عشاء کو ملا دیا، پھر صبح کی نماز پڑھی، دوسرے روز اس وقت کے قبل وقت یعنی غلس اور تاریکی میں پڑھی، صحیحین میں اور بھی حدیث ہے اور مقام عرفہ کی جمع بین الظہر والعصر کو اس جگہ غالباً شہرت کے وجہ سے بیان نہیں کیا ہے، اور فجر میں بے وقت سے یہ مراد ہے کہ آپ نے وقت معمول یعنی اس وقت جب کہ اب اکثر پڑھا کرتے تھے اس سے بھی پہلے وقت میں نماز پڑھ لی۔

اور صحیح مسلم کی اور ایک حدیث میں ہے کہ لیلۃ التعریس کی نماز فجر قضاء ہو جانے اور صحابہ کرامؓ کے گھبرانے کے بارے میں مذکور ہے کہ آپ نے فرمایا ہے کہ سو جانے میں کچھ کوتاہی نہیں ہے، اور ہماری روحیں تو اللہ تعالے کے قبضہ قدرت میں ہیں، جب اس نے چاہا ان کو چھوڑا، اور کوتاہی اور قصور تو جاگنے میں ہے کہ نماز کو قصداً تاخیر کرتا رہے، یہاں تک کہ دوسری نماز کا وقت آجائے، یہ حدیث اس بات میں واضح ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنے اختیار کے ساتھ بے وقت نماز نہیں پڑھی ہے نیز ایک نماز کو دوسرے وقت میں لے جانا بھی تقصیر اور گناہ کا کام ہے، اللہ تعالے کا یہ فرمان ہے ﴿إِنَّ الصلوٰةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَاباً مَوْقُوتاً﴾ یعنی مومنوں پر اوقات کی تعیین کے ساتھ نماز فرض کی گئی ہے، اور حضرت عمرؓ نے فرمایا ہے کہ من جمع بین الصلوتین فقد اتی باباً من الکبائر کہ جس نے دو نمازوں کو ایک ساتھ جمع کیا وہ کبائر کے ایک دروازہ پر آیا، شیخ ابن کثیرؒ نے اس کی اسناد کو جید بتایا ہے اسی طرح فرمان خداوندی ہے ﴿فَخَلَفَ مِنۢ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلٰوةَ﴾ الآیہ۔ یعنی پھر ان نیکوں کے پیچھے ان کے قائم مقام ایسے نالائق ہوئے جنہوں نے نماز کو ضائع کر دیا، اس کی تفسیر میں عام اسلاف کا قول یہ ہے کہ نماز میں تاخیر کر دی یہاں تک کہ دوسری نماز کا وقت آگیا۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ امام شافعیؒ اس آیت میں اس طرح تاویل کر سکتے ہیں کہ یہ ضائع کرنا سے مراد کوتاہی کرنا ہے، اور سفر وغیرہ مجبوری میں شرعی جواز بھی ہے یہاں تک کہ تمہارے نزدیک بھی تاخیر جائز ہے، اس طرح حضرت عمرؓ کے قول کے صریح معنی یہ ہوئے کہ وہ ایک کبیرہ کے دروازہ پر آیا لیکن ابھی تک کبیرہ کے اندر داخل نہیں ہوا یہاں تک کہ اگر اور بھی کچھ سستی کی تو قضاء کرنے میں کبیرہ کا مرتکب ہوگا، بس اس قول سے تو صراحۃً جائز ہونا معلوم ہوا پھر بھی اس میں ہوشیاری اور احتیاط چاہئے، جیسے کہ حدیث میں ہے کہ من حام حول الحمٰی یوشك ان یقع فیه، یعنی جو شخص شاہی چراگاہ کے گرد گھوما قریب ہے کہ اس

میں واقع ہو جائے، یعنی مجرم ہو جائے گا، لہذا اسی بات میں احتیاط ہے کہ اس کے آس پاس بھی نہ جائے اور نماز کا وقت مفروض ہونا عذر کے ساتھ جمع ہونے کے منافی نہیں ہے۔

اور یہ بھی اعتراض کیا گیا ہے کہ کئی نماز جن کو ایک وقت میں جمع کرنا مطلقاً ممنون ہے مگر اس میں سے مزدلفہ میں جمع کرنا مستثنیٰ ہے، اس طرح ایک عام سے ایک مخصوص کر لیا گیا اس وجہ سے احناف کے عام قاعدہ کے مطابق جب عام ایک بار مخصوص ہو گیا ہو تو دوبارہ اس سے تخصیص دلیل ظنی سے بھی ہو سکتی ہے، یعنی عموماً ہر حالت میں نماز موقت مفروض ہونا قرآن سے ثابت ہوا، پھر اس عام کو تمام احناف نے مشہور حدیث جس میں مزدلفہ اور عرفہ میں جمع کرنے کا ہے، سے مخصوص کر دیا، تو اب تمہارے اصول کے مطابق بھی اے احناف حدیث آحاد سے سفر وغیرہ میں جمع کرنا جائز ہو گیا، اور جمع کرنے کی حدیثیں صحاح میں موجود ہیں ان میں سے ایک یہ بھی ہے کہ حضرت انسؓ کی مروی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ کو جب جلدی چلنا ہی مقصود ہوتا تو ظہر کو تاخیر کرتے اور عصر کے اول وقت میں ظہر اور عصر دونوں کو ملا کر پڑھتے، اسی طرح مغرب میں تاخیر فرماتے یہاں تک کہ مغرب اور عشاء میں جمع کر لیتے جبکہ شفق چھپ جاتا تھا، اور صحیحین کی حضرت ابن عمرؓ کی حدیث میں بجائے لفظ (جبکہ شفق چھپ جاتا تھا) اس طرح ہے کہ بعد اس کے کہ شفق چھپ جاتا تھا، اس میں تو اس بات کی تصریح ہے کہ مغرب گذرنے پر عشاء میں جمع کرتے تھے، شیخ ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ شفق کا لفظ مشترک ہے جو سرخی اور اس کے بعد کی سفیدی دونوں پر استعمال ہوتا ہے، اس لئے اس بات کا احتمال رہتا ہے کہ سرخی گذرنے کی بعد کی سفیدی میں پڑھتے ہوں، یہاں تک کہ امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق یہ مغرب کا آخری وقت ہے، پھر سپیدی ختم ہو کر تاریکی شروع ہوتے ہی عشاء کے وقت میں پڑھتے تھے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ حق یہ ہے کہ یہ جواب دو وجہ سے کافی نہیں ہے، اول یہ ہے کہ ظہر میں یہ تاویل درست نہیں ہوتی ہے، کیونکہ اس میں عصر کے اول وقت ہونے کی تصریح ہے، اور اس میں تو عصر کے وقت کے داخل ہونے کے بعد جمع کرنا تھا، اس لئے مغرب میں جمع کرنا عشاء کے اول وقت میں ہوگا، دوم یہ کہ وہ احادیث جن میں نماز کے اوقات کا بیان ہے ان میں عشاء کے وقت کی ابتداء شفق کے غائب ہونے کے بعد آیا ہے، اور یہاں بھی شفق کے غائب ہونے کے بعد ہی جمع کرنے کا ذکر ہے، تو بھی عشاء کا اول وقت ہوگا، شیخ ابن الہمامؒ نے فرمایا ہے کہ اگر یہ تاویل نہ ہو تو حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث اور اس حدیث انسؓ کے درمیان معارضہ ہوگا، اور ہم حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث کو انکے راویوں کے فقیہ ہونے کی بناء پر ترجیح ہوگی۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ انصاف کے تقاضا کے مطابق یہ جواب بھی درست نہیں ہے، کیونکہ حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث میں مقام عرفہ میں جمع کرنے کا ذکر نہیں ہے، اور لیلۃ التعریس میں فجر کو خلاف وقت پڑھنے کا بھی ذکر نہیں ہے، پس جب کلیہ پورا نہ ہوا تو یہ جمع کرنا بھی مذکور نہیں ہے، اس کے علاوہ معارضہ کیوں کیا جائے، جبکہ یہ معلوم ہوا کہ ابن مسعودؓ کی حدیث میں بلا عذر کا بیان ہے، اور حضرت انسؓ وغیرہ کی حدیث میں عذر سفر کا بیان ہے، لہذا معارضہ ختم ہو گیا، البتہ وہ بات اچھی ہے جو شیخ ابن الہمامؒ نے بیان فرمائی ہے کہ بے وقت جمع کرنے کی حدیثوں میں ایک طرح کا اضطراب واقع ہوا ہے، اسی بناء پر حضرت ابن عباسؓ سے رسول اللہ ﷺ مدینہ میں بغیر عذر سفر اور بیخوفی اور بغیر بارش کے پانچ اور سات کو جمع کرنا صحیح مسلم میں مروی ہے، اور اس طرح جمع کرنے کا کوئی بھی قائل نہیں ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ ترمذیؒ نے فرمایا ہے کہ اس پر اسلاف میں سے کسی کا بھی عمل نہیں ہوا ہے، اس سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ جمع کی حدیثوں میں یقیناً کوئی تاویل ہوئی ہے، اور یہ بھی کہا ہے کہ زیادہ احتیاط بھی اسی میں ہے کہ جمع نہ ہو، اس لئے کہ اس میں تو کچھ شبہ بھی نہیں ہے۔

الحاصل اس بات میں کچھ شک نہیں ہے کہ بالاجماع اسی بات میں زیادہ افضلیت اور اور زیادہ احتیاط بھی ہے کہ جمع نہ کی جائیں تو اب اس مترجم کی سمجھ میں یہ بات آتی ہے کہ امام اعظمؒ کی تقریر اس مسئلہ میں نہایت بہتر اور عمدہ ہے کہ ایسی تمام احادیث کو جمع کرنے سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ بقول حضرت عمرؓ کے جمع کرنے سے اس کام پر نفس دلیر ہو جائے گا، اور آئندہ ترک

سے مرتکب کبیرہ ہونے کا خوف ہے، اور حضرت ابن مسعودؓ کی حدیث اور آیت کریمہ سے جمع نہ کرنا معلوم ہوتا ہے، اگرچہ تمام حدیثوں میں توفیق دی جاسکتی ہے پھر بھی بلاشبہ زیادہ احتیاط اسی میں ہے کہ جمع نہ کیا جائے، اب یہ بات قابل غور ہے کہ اس طرح احتیاط کرنا کیا واجب ہے یا جائز ہے، تو امام شافعیؒ نے اسے جائز اور افضل فرمایا ہے، ظاہر اس اعتبار سے کہ اگر ابن عباسؓ کی حدیث منفرد اور تنہا ہے اور اس پر اسلاف کا عمل بھی نہیں ہے تو جمع کرنے کا جو طریقہ ہے وہ بالکل چھوٹ جائے گا لیکن متعدد صحابہ کرام مانند انسؓ وابن عمرؓ وغیرھم کے جو ظہر وعصر ومغرب وعشاء کے درمیان جمع کرنے کی روایت کرتے ہیں، اور حضرات ابن عمرؓ وغیرھما کا اس پر عمل بھی ثابت ہے جس سے اس کا ترک لازم نہیں آتا ہے، لہٰذا احتیاط کرنا ہی افضل ہے، اور امام ابوحنیفہؒ نے اس احتیاط کو واجب فرمایا ہے اس بناء پر کہ دین کے معاملات میں تو یوں ہی احتیاط پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے، اور اس وجہ سے بھی کہ بالفرض تاخیر جائز نہ ہو تو قضاء کہلائیگی، اور عمداً ایسا کرنا حرام ہوتا ہے، اور اس اعتبار سے کہ آں حضرت ﷺ نے ایک موقع پر فرمایا ہے کہ دَعْ مایُریبُکَ اِلیٰ مالایریبك، یعنی جس چیز میں شبہ آجائے اسے چھوڑ کر ایسا کام کرنا چاہئے جس میں کوئی شبہ نہ ہو، یہ حکم اس مقام پر واجب ہے، اور یہ تحقیق اس مقام کی یہی ہے، واللہ تعالی اعلم بالصواب۔ م۔

## باب صلوة الجمعة

**لاتصح الجمعة الا فی مصر جامع اوفی مصلی المصر ولاتجوز فی القری.**

ترجمہ:- باب جمعہ کی نماز کا بیان میں ہے، جمعہ کی نماز صحیح نہیں ہوتی ہے مگر ایسے شہر میں جو جامع ہو یا شہر جامع کے مصلی میں اور دیہاتوں میں جائز نہیں ہوتی ہے۔

### توضیح:- باب جمعہ کی نماز کا، جمعہ کی وجہ تسمیہ

### جمعہ کے صحیح ہونے کی شرطیں، جامع شہر میں جمعہ گاؤں میں جمعہ

**باب صلاة الجمعة......الخ**

یہ باب جمعہ کی نماز کے بیان میں ہے، اس کا نام اس لئے جمعہ رکھا گیا ہے کہ اللہ تعالے نے اس دن میں بہت سی خیر کی خصلتیں جمع کر دی ہیں، مثلاً اس دن آدم کی تخلیق ہوئی، اسی دن قیامت ہوگی، اس کے فضائل پچاس سے زائد ہیں۔ م۔ اس کی فضیلت بہت زیادہ ہے، سورۃ البروج کی آیت ﴿وَشَاهِدٍ وَّ مَشْهُوْدٍ﴾ کی تفسیر کرتے ہوئے حضرت ابوھریرہؓ کی حدیث میں رسول اللہ ﷺ سے منقول ہے کہ شاہد جمعہ کا دن ہے اور مشہور عرفہ کا دن ہے، بیہقی نے الکبری میں اس کی روایت کی ہے، اور حضرت ابوھریرہؓ نے ایک طویل حدیث میں روایت کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جتنے آفتاب نکلتا ہے ان میں سب سے بہتر دن جمعہ کا دن ہے، اسی دن حضرت آدم علیہ السلام پیدا کئے گئے ہیں اس دن جنت میں داخل ہوئے، اور اسی دن سے جنت سے زمین پر اتارے گئے، اور اس دن قیامت قائم ہوگی، صحیح مسلم۔

اور اس روز آدم علیہ السلام کی توبہ قبول ہوئی، اور اس دن دنیا سے انتقال کیا، جن اور انس کے سوا ہر جاندار جمعہ کے دن صبح سے آفتاب نکلنے تک قیامت کے ڈر سے خوف کھاتا رہتا ہے، موطا اور سنن ابی داؤد، اس دن ایک ایسا بھی وقت ہوتا ہے کہ اس وقت نماز کی حالت میں مسلمان بندہ اللہ تعالی سے کسی بات کی دعاء کرتا ہے تو اللہ تعالی اس کی دعاء کو ضرور قبول کرتا ہے، ترمذی، اس وقت کو بڑی مصلحتوں کی بناء پر مبہم اور غیر واضح رکھا گیا ہے، ایسی بناء پر اہل خیر صبح سے غروب شمس تک اس کی تلاش میں رہتے ہیں، (ذکر وفکر ودعاء میں مشغول رہتے ہیں) اس متبرک وقت کے بارے میں علماء کے تیرہ اقوال ہیں اور روایتیں بھی مختلف مروی ہیں، بندۂ مترجم کے نزدیک ان میں قول مختار یہ ہے کہ جمعہ میں ایک وقت تو عین نماز جمعہ میں ابتداء سے آخر تک

کوئی وقت جستجو کے لائق ہے، چنانچہ اس حدیث میں بھی بحالت نماز کا اشارہ بھی ہے، اور یہ وقت جمعہ ہی کی کے ساتھ مخصوص ہے، ورنہ حدیث میں تو ہر روز ہی ایک وقت قبولیت دعا کا بتایا گیا ہے، تو جمعہ کو دوسرے دنوں کے مقابلہ میں یہ خصوصیت ہوئی، اور یہ بھی ابوھریرہؓ سے روایت ہے کہ (۱) طلوع فجر سے طلوع شمس تک ہے، اور عبد اللہ بن سلام وغیرہ سے (۲) عصر سے آفتاب کے ڈوبنے تک ہے، (۳) تیسرا قول زوال سے فراغت نماز تک ہے، اور بقیہ اقوال طوالت کے خیال سے چھوڑ دئے جارہے ہیں، م، مع۔

واضح ہو کہ نماز جمعہ فرض قطعی ہے، جو قرآن حدیث اور اجماع سے ثابت ہے، اس کا منکر کافر ہے، قرآن پاک میں ہے ﴿یَا ایُّهَا الَّذِینَ امنوا اِذَا نُودِیَ لِلصَّلٰوۃِ مِن یَّومِ الجُمُعَةِ فاسعَوا اِلیٰ ذِکرِ اللّٰہ وذَرُوا البیعَ﴾ الایہ، یعنی اے ایمان والو! جب جمعہ کی نماز کے لئے اذان دی جائے تو ذکر اللہ کی طرف چلو، اور بیع کو چھوڑ دو، اس جگہ اگر ذکر سے مراد نماز ہے تو ظاہر ہے، اور اگر خطبہ مراد ہے تو اس بات کی اہمیت کے ساتھ اشارہ کیا گیا کہ ایسے وقت چلو کہ خطبہ بھی سن سکو، اور جب خطبہ سننا مہتم بالشان اور فرض ہوا تو نماز بدرجہ اولی افضل ہوئی، اور تفسیر میں تو ذکر اللہ سے مراد خطبہ اور نماز دونوں ہیں، اور اس آیت سے اذان کا ثبوت بھی اذان سے ہی ہوا ہے، اگرچہ ابتداء میں مسنون ہو چکی تھی، حدیث میں ہے کہ سوائے چار شخصوں کے ہر مسلمان پر جمعہ جماعت کے ساتھ حق واجب ہے اور وہ چار یہ ہیں (۱) غلام (۲) عورت (۳) نابالغ (۴) بیمار۔ جیسا کہ ابوداؤد نے روایت کی ہے، نوویؒ نے کہا ہے کہ اس کی اسناد بخاری اور مسلم کی شرط کے مطابق صحیح ہے، اور تمیم داریؒ کی حدیث میں بھی حق واجب ہے، اور مسافر کا بھی استثناء آیا ہے، اور جمعہ کے چھوڑ دینے پر سخت وعید آئی ہے، یہاں تک کہ بغیر عذر چھوڑ دینے والے کو منافق بھی کہا گیا ہے۔

الحاصل تمام ائمہ کرام حنفیہ شافعیہ سب کے نزدیک جمعہ فرض ہے، اور ہمارے ائمہ نے تصریح کی ہے کہ جمعہ نماز تو ظہر سے بھی زیادہ مؤکدہ ہے، کیونکہ ہمیں جمعہ کے لئے ظہر کا فرض بھی چھوڑ دینے کا حکم ہے، اور جو کوئی اس جمعہ کا انکار کرے وہ کافر ہے، ف، ع، م، جمعہ ہر شخص پر فرض عین ہے، التہذیب، ھ، اس کی ادائیگی کے فرض ہونے کے لئے بارہ شرطیں ہیں، ان میں سے چھ شرطیں تو خود نمازی کے اندر ہونی چاہئیں، (۱) آزاد ہونا یعنی غلام نہ ہونا، (۲) مرد ہونا، اس لئے عورت پر جمعہ کی ادائیگی نہیں ہے، (۳) مقیم ہونا لہذا مسافر پر لازم نہیں ہے (۴) تندرست ہونا یعنی ایسا بیمار نہ ہو کہ جمعہ میں حاضر ہونا بھی تکلیف دہ ہو (۵) پاؤں کا سالم ہونا یہاں تک کہ گٹھیا والے اپاہج پر بالاتفاق جمعہ فرض نہیں ہے، محیط السرخسی، اگرچہ کوئی آدمی موجود ہو اسے لاد کر پہونچا سکے، الزاہدی، (۶) آنکھوں کا سالم ہونا، یہاں تک کہ اندھے پر جمعہ لازم نہیں اگرچہ اسے لے جانے والا کوئی شخص موجود ہو، السراجیہ۔

اور بوڑھا ضعیف بھی بیمار ہی کے حکم میں ہے یعنی اس پر بھی جمعہ نہیں ہے، اور جب بارش بہت ہو، ظالم بادشاہ، حاکم سے چھپا پھرتا ہو، تو جمعہ ساقط ہے، جو کوئی کسی کے پاس یومیہ یا ماہوار پر مزدوری، ملازمت کرتا ہو تو مالک یا افسر کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ اسے شہر کے اندر جمعہ میں جانے سے روکے، اگر جامع مسجد وہاں سے قریب ہو تو اس کی مزدوری سے بھی کچھ کم کرنے کا حق نہ ہوگا، اور اگر مسجد دور ہو تو نماز میں جتنی دیر تک مشغول ہوا اتنے دیر کی مزدوری وہ کاٹ سکتا ہے، المحیط، میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ حکم اس صورت میں ہوگا جب کہ اس نماز کی شرط نہ کی گئی ہو، اگر شرط کرلی ہو تو کسی صورت میں کمی نہ ہوگی، م، غلام مکاتب (جو اپنی قیمت ادا کرنے کا معاملہ مالک سے طے کر چکا ہے) اسی طرح غلام ساعی (یعنی وہ غلام اپنی قیمت کی ادائیگی کی فکر میں پریشان ہو) پر بھی جمعہ فرض ہے، قاضی خان، جن لوگوں پر جمعہ کی ادائیگی فرض نہیں ہے اگر کسی طرح بھی وہ مسجد میں حاضر ہو کر جمعہ ادا کرلیں تو اس وقت کا فرض ادا ہو گیا، الکنز، یعنی اب ظہر باقی نہ رہا، م۔

باقی چھ شرطیں جو نمازی سے علیحدہ ہیں یہ ہیں۔ (۱) شہر ہونا، (۲) جماعت کا ہونا، (۳) بادشاہ کا ہونا، (۴) وقت کا ہونا، (۵)

خطبہ ہونا، (۶) عام اجازت ہونا، ھ، ف، ع، م، ان میں سے ہر شرط کی تفصیل بعد میں بیان جارہی ہے۔ م۔ **لاتصح الخ** جمعہ کی نماز صحیح نہیں ہوتی ہے مگر ایسے شہر میں جو جامع ہو، ف یعنی جمعہ کی ادائیگی کی بارہ شرطوں میں سے ایک شرط یہ ہے کہ مصر جامع ہو، تفصیل ابھی آئیگی، اور یہی قول حضرت علی کرم اللہ وجہہ وعطاء وحسن بصری وابراہیم نخعی ومجاہد وابن سیرین وسفیان ثوریؒ اور دوسروں کا بھی ہے، مع۔

**اوفی مصلی المصر ولاتجوز فی القری......الخ**

یا شہر جامع کے مصلی میں، ف یعنی نماز گاہ میں، م، اس سے مراد فنائے مصر ہے، یعنی شہر کا گرد، آس پاس، اور فنائے شہر میں جو مسجد ہوتی ہے جیسے عید گاہ تو شہر کے نام میں وہ بھی داخل ہے، فناء اس جگہ کو بھی کہتے ہیں جو شہر کی ضرورتوں اور مصلحتوں کے واسطے بنائی جاتی ہے جیسے گھوڑدور کا میدان کہ اس میں گھوڑوں کو آراستہ کیا جاتا ہے، نشانہ بازی کی تعلیم، نماز عید پڑھنے اور شہر کے مردے دفن کرنے وچراگاہ بنانے وغیرہ کے واسطے بنائی جاتی ہے، خواہ وہ شہر سے بالکل ملی ہو یا نہ ہو، اس کا اندازہ اور تخمینہ ایک غلوہ تک ہے، امام محمدؒ سے نوادر میں یہی اندازہ مذکور ہے، بمف۔

اور منیۃ المفتی میں ہے کہ اس سے ایک فرسخ مراد ہے، مع، ولوالجی نے بھی اسی قول کو فتوی کے لئے پسند کیا ہے، د، لیکن خلاصہ میں ہے کہ غلوہ وغیرہ کے اندازے کی کوئی حقیقت نہیں ہے، بلکہ فناء سے مراد وہ جگہ ہے جو شہر کی مصلحتوں کے واسطے اس کے قریب میں ہو، اور اگر اس کے درمیان میں فاصلہ ہو جیسے کھیت وغیرہ بیچ میں آجائے تو وہاں والوں پر جمعہ ضروری نہیں ہے، اگرچہ آذان کی آواز پہنچتی ہو، قاضی خان میں ہے کہ فقیہ ابو جعفرؒ نے امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسفؒ سے یہی روایت کی ہے، اور اسی قول کو شمس الائمہ حلوائیؒ نے اختیار کیا ہے، ھ، البتہ اگر وہاں کا رہنے والا یا کوئی دیہاتی جمعہ کے دن شہر میں موجود ہو تو اس پر بھی شہر والوں کی طرح جمعہ لازم ہے، مگر جب کہ وہ نماز کے قبل یا بعد میں جانے والا ہو تو اس پر واجب نہیں ہے، پھر بھی اگر پڑھ لے تو ثواب پائے گا، المحیط، والتجنیس، وقاضی خان، پھر کلام کے ظاہر کا تقاضا یہ ہے کہ جمعہ پڑھ کر اس پر ظہر واجب نہیں ہے، اگرچہ جمعہ اس کے لئے نفل تھا، یاد رکھ لیں، م، الحاصل شہر جامع یا فنائے شہر شرط ہے، **ولایجوز الخ** اور جمعہ جائز نہیں ہے قری یعنی گاؤں میں، ف امام شافعیؒ کا اس میں اختلاف ہے۔

**لقوله علیه السلام لاجمعة ولاتشریق ولا فطر ولا اضحی الا فی مصر جامع والمصر الجامع کل موضع له امیر وقاض ینفذ الاحکام ویقیم الحدود وهذا عن ابی یوسفؒ وعنه انهم اذااجتمعو افی اکبر مساجد هم لم یسعهمْ والاول اختیار الکرخی وهو الظاهر والثانی اختیار الثلجی والحکم غیر مقصور علی المصلی بل یجوز فی جمیع افنیة المصر لانها بمنزلته فی حوائج اهله.**

ترجمہ:۔ رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ نہ جمعہ ہے نہ تشریق ہے نہ فطر ہے نہ اضحیٰ ہے مگر مصر جامع میں، اور مصر جامع کل ایسی جگہ جس کے لئے امیر اور قاضی ہو جو احکام نافذ کرتا ہو، اور حدود قائم کرتا ہو، یہ تعریف امام ابو یوسفؒ سے منقول ہے، اور ان سے ہی یہ بھی منقول ہے کہ جب شہر والے اپنے شہر کی سب سے بڑی مسجد میں حاضر ہونا چاہیں تو اس میں وہ نہ سما سکیں، اور پہلا قول امام کرخیؒ کا مختار ہے، اور دوسرا قول ثلجیؒ کا مختار ہے، اور جمعہ کے جائز ہونے کا حکم صرف مصلی کے لئے منحصر نہیں ہے بلکہ مصر کے تمام فناؤں میں جائز ہے، کیونکہ وہ تمام جگہیں شہر والوں کے لئے ضروریات کے حکم میں ہیں۔

## توضیح:۔ حنفیہ کی دلیل، مصر جامع کی تعریف

**لقوله علیه السلام لاجمعة ولاتشریق ولا فطر ولا اضحی الا فی مصر جامع......الخ**

ہماری دلیل رسول اللہ تعالی کا یہ فرمان ہے نہ جمعہ ہے نہ تشریق ہے نہ نماز عید ہے نہ نماز بقر عید ہے، مگر شہر جامع میں، ف

اس جملہ سے اس بات کا انحصار کر دیا ہے کہ سوائے شہر جامع کے اور کہیں بھی جائز نہیں ہے، لیکن اس حدیث میں گفتگو اس طور پر ہے کہ مصنفؒ نے تو اس قول کو۔ رسول اللہ ﷺ کا قول بیان کیا ہے، مگر یہ قول حدیث کی کسی کتاب میں نہیں ملا ہے، البتہ ابن ابی شیبہؒ نے حضرت علیؓ کا قول نقل کیا ہے کہ نہیں ہے جمعہ اور نہ تشریق اور نہ نماز فطر اور نہ نماز بقر عید مگر شہر جامع یا شہر عظیم میں، ابن حزمؒ نے کہا ہے کہ اس کی اسناد صحیح ہے اور عبد الرزاقؒ نے اس کو مسند صحیح کے ساتھ مختصراً روایت کیا ہے، ابن حزم نے کہا ہے کہ حذیفہؓ سے بھی یہی مروی ہے، خواہر زادہؒ نے کہا ہے کہ ابو یوسفؒ نے اسے املاء میں مرفوع روایت کیا ہے، بیہقیؒ نے اس کی مرفوع ہونے کا انکار کیا ہے، مگر ہم تسلیم نہیں کرتے ہیں، اور اگر مان لیں تو یہ موقوف صحیح بمنزلہ مرفوع کے ہے، کیونکہ اس میں رائے کو کوئی دخل نہیں ہے، اور حضرت علیؓ کا اس میں امام مقتداء ہونا ہی ہمارے لئے کافی ہے، مفع۔

بندہ مترجم کہتا ہے کہ اس مقام میں یاد رکھنے کی بات یہ ہے کہ بالا جماع جمعہ کے واسطے چند خاص شرطیں ایسی بھی ہیں جو ظہر میں نہیں ہیں، اور جمعہ کو قائم کرنا غیر کا فرض چھوڑ کر ہی ہوتا ہے اس کے باوجود اگر کسی نے گناہ کی غرض سے جمعہ ترک کر دیا تو اس پر ظہر کی اداء قضاء میں بھی ظہر ہے، اب اس اجماع کے بعد یہ بھی جان لینا چاہئے کہ جمعہ قائم کرنے میں بہت احتیاط کرنا ضروری ہے، پس جمعہ اپنی شرطوں کے ساتھ ایسا ہوا کہ قیاس کو دخل نہیں ہے اس لئے جمعہ ان ہی شرطوں کے ساتھ مشروط رہا جن کے ساتھ رسول اللہ ﷺ سے متحقق ہوا ہے، کیونکہ جب اجتہاد اور علم شرع کے موافق جمعہ کو واجب نہیں جانا اور ظہر کی نماز ادا کرلی تو بغیر کسی اختلاف کے اس وقت کا فرض ادا ہو گیا، اور اگر ظہر کی نماز چھوڑ کر جمعہ کی نماز پڑھ لی حالانکہ اس میں اس حالت اور ان امور کی رعایت میں قصور ہے جن کے ساتھ رسول اللہ ﷺ نے اداء کیا ہے تو جمعہ بھی اداء نہ ہونے سے فرض کا وقت ہی جاتا رہا، اگر چہ وہ اس وجہ سے گنہگار نہ ہو کہ اپنے علم کے مطابق عمل کرنا واجب ہے، اس سے بھی یہ بات صاف ظاہر ہو گئی کہ اس جگہ جمعہ میں احتیاط ہے ظہر کے ترک میں نہیں ہے، جیسا کہ مخفی نہیں ہے۔

پھر اس بات میں بھی اختلاف نہیں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے جمعہ اداء کیا تو وہ شہر جامع تھا یا وہ آپ کے حکم سے فنائے شہر میں اداء ہوا ہے تو اس حکم کو ہم اسی بات پر موقوف رکھتے ہیں، لیکن امام شافعیؒ نے دیہات میں بھی جمعہ کو واجب کہا ہے، اس دلیل سے کہ حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی مسجد میں جمعہ ہونے کے بعد جو پہلا جمعہ ہوا وہ صوبہ بحرین کے دیہات جواثا میں ہوا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ قریہ یعنی گاؤں میں بھی جمعہ جائز ہے، اس کا جواب یہ ہے، کہ اس روایت میں لفظ قریہ مذکور ہے اور یہ لفظ جس طرح گاؤں کے معنی میں آتا ہے اسی طرح شہر کے معنی میں بھی بولا جاتا ہے، اسی بناء پر ہم یہ دیکھتے ہیں کہ قرآن پاک میں بھی یہ لفظ بہت موجود ہے یہاں تک کہ مکہ معظمہ کو بھی ام القری کہا گیا ہے، اور آیت پاک ہے، ﴿وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ هٰذَا الْقُرْآنُ عَلٰى رَجُلٍ مِّنَ الْقَرْيَتَيْنِ عَظِيْمٍ﴾ حالانکہ اس میں دونوں قریوں سے مراد مکہ و طائف ہے، اور فرمایا ﴿تِلْكَ الْقُرٰى نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ اَنْبَآئِهَا﴾. اور فرمایا ﴿تِلْكَ الْقُرٰى اَهْلَكْنَاهُمْ﴾. اور یہ بات اچھی طرح معلوم ہے کہ قوم ہود و صالح و لوط و فرعون سب شہری اور شہر کے باشندے تھے، پھر قریہ سے صرف گاؤں کے ہی معنی کس طرح لے سکتے ہیں، بلکہ یہ جو ثا بھی تو ایک شہر جامع تھا، صحاح میں ہے کہ جو ثا صوبہ بحرین میں ایک قلعہ تھا، اور یہ بات بھی صاف ہے کہ وہ مصر جامع مع حاکم و عالم تھا، م، فع۔

**والمصر الجامع كل موضع له امير وقاض ينفذ الاحكام ويقيم الحدود......الخ**

اور مصر جامع سے مراد ہر ایسا علاقہ ہے جہاں اس کا سردار اور قاضی ہو جو احکام کو نافذ کرتا اور حدود قائم کرتا ہو، ف یعنی احکام جاری کرنے اور شرعی سزاؤں کو قائم کرنے پر قادر ہو، ع۔ یہی ظاہر مذہب ہے، الدرایہ، وھذا الخ اور یہ قول ابو یوسفؒ سے مروی ہے، ف لہذا کوئی بڑا شہر ہونا ضروری نہ ہوا کہ اس کے آدمی اس کی بڑی مسجد میں سما نہ سکیں، بلکہ حصن یعنی گڑھی اور قلعہ جس میں سردار اس طاقت کا مالک ہو کہ شرعی احکام جاری کر سکے اور چور کا ہاتھ کاٹنے اور زانی کو حد مارنے پر قادر ہو اور حد،

وغیرہ قائم کرسکے، تو وہ بھی مصر جامع ہے، جیسے کہ جواثا کے حصن یعنی گڑھی قلعہ ہونے سے یہ بات ظاہر ہے کہ مصر جامع سے جو مراد ہے وہ اس پر بھی صادق آتی ہے، م۔

**وعنه انهم اذااجتمعو افي اكبر مساجد هم لم يسعهم والاول اختيار الكرخي وهو الظاهر......الخ**

اور ابو یوسفؒ سے مصر کی پہچان یہ بھی مروی ہے کہ جہاں کے لوگ اگر وہاں کی سب سے بڑی مسجد میں جمع ہو جائیں تو سبھوں کی اس میں سمائی ممکن نہ ہو، ف یہ قول پہلے قول کے مقابلہ میں خاص ہے، کیونکہ اس میں یہ بھی شرط ہے کہ اس کی آبادی بھی اتنی زیادہ ہو، م، والاول الخ اس پہلے قول کو امام کرخیؒ نے اختیار کیا ہے، اور یہی ظاہر مذہب ہے، ف پس اسی پر فتوی ہونا چاہئے، والثاني الخ اور دوسرے قول کو ثلجیؒ نے اختیار کیا ہے، ف ثلجی منسوب ہے ثلجی بن عمرو بن مالک بن عبد مناف کی طرف کہ ان کی اولاد میں سے تھے، اور ان کا نام محمد بن شجاع تھا جو امام اعظمؒ کے شاگردوں میں سے کمتر اور حسن بن زیادؒ کے خاص شاگردوں میں سے ہیں، حدیث کو وکیع وابو اسامہ واقدی وغیرھم سے حاصل کیا ہے اور سنہ ۲۹۹ھ میں عصر کی نماز پڑھتے ہوئے سجدہ کی حالت میں وفات پائی، بہت ساری تصانیف کے مصنف اور مالک تھے، مع، مستصفٰی میں ہے کہ بہتر قول یہ ہے کہ جس میں دین کی ضرورت کے لوگ یعنی قاضی، مفتی، اور حاکم پائے جائیں، تو وہ مصر جامع ہے، امام ابو حنیفہؒ مروی ہے کہ مصر وہ موضع ہے جس میں گلیاں اور بازار ہوں، وہاں اور ایسا حکم حاکم ہو جو حکومت کے ظالم اور مظلوم کے درمیان انصاف کرے اور ایسا عالم بھی ہو جو واقعات میں فتوے دے، یہی قول اصح ہے، المفید التحفہ۔

اور امام محمدؒ سے روایت ہے کہ امام المسلمین نے جس علاقہ کو مصر کہہ دیا ہے وہ مصر ہو جائے گا، یہاں تک کہ اگر اس نے کسی گاؤں میں اپنا نائب بھیج دیا جو حدود وقصاص قائم کرتا ہو، تو وہ علاقہ بھی مصر ہو جائیگا، اور پھر جب اپنے اس نائب کو وہ بلالے گا تو وہ علاقہ پھر سے گاؤں ہو جائے گا، ابن حزمؒ نے محلی میں ذکر کیا ہے کہ حضرت عثمانؓ نے ربذہ میں اپنا نائب بنا کر بھیجا تھا، ان کے پیچھے حضرت ابوذرؓ اور ان کے دوسرے کچھ اور صحابہ بھی جمعہ کی نماز پڑھا کرتے تھے، قاضی خان نے کہا ہے کہ ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ جس موضع کی آبادی ومکانات اتنے ہو جائیں جتنے کہ مقام منی میں ہیں اور وہاں مفتی وقاضی ہو جو حدود قائم کرے اور احکام نافذ کرے تو وہ مصر جامع ہے، اور اسی قول پر اعتماد ہے، مع، ظاہر المذہب وہی ہے جو مصنف ہدایہؒ نے بیان کیا ہے کہ، الحاصل مصر جامع اور اس کے مصلی میں جمعہ جائز ہے۔

**والحكم غير مقصور على المصلى بل يجوز في جميع افنية المصر لانها بمنزلته في حوائج اهله......الخ**

اور جمعہ کے جائز ہونے کا حکم صرف مصلی یعنی مسجد فناء پر ہی موقوف نہیں ہے، ف یہاں تک کہ صرف اسی مسجد میں اور صرف اسی جانب عید گاہ ہو جائز ہوتی، بل يجوز الخ بلکہ نماز جمعہ تو مصر کے تمام فناؤں میں جائز ہے، ف خواہ وہاں مصلی ہو یا نہ، اس طرح حاصل کلام یہ ہوا کہ مصر جامع کے باہر مصلی تک یعنی فنائے مصر تک میں جمعہ جائز ہے، لانها بمنزلته الخ کیونکہ فنائے مصر کے تمام کنارے مصلی کے حکم میں ہیں اس شہر والوں کی ضروریات کے اعتبار سے، ف یعنی جیسے عید اور جنازہ کی نماز گاہیں شہر والوں کی ضرورت کے اعتبار سے شہر والوں کے اعتبار سے شہر کے حکم میں داخل ہیں، اسی طرح دوسرے حصوں میں قبرستانوں اور چراگاہوں وغیرہ کے اعتبار سے شہر والوں کی ضروریات کے اعتبار سے داخل شہر ہیں، لہٰذا قول مختار کے مطابق ہر طرف سے ایک ایک فرسخ تک جمعہ کی نماز جائز ہو گی، م، اگر حاکم اسلام نے گاؤں میں جامع مسجد بنانے کی اجازت دے دی تو امام سرخسیؒ نے کہا ہے کہ وہاں بالاتفاق جمعہ پڑھنے کی اجازت ہے، جامع الرموز۔

**ويجوز بمنى ان كان الامير امير الحجاز او كان الخليفة مسافرا عند ابى حنيفةؒ وابويوسفؒ وقال محمدؒ لا جمعة بمنىٰ لانهامن القرى حتى لايعيدبها ولهما انها تمتصر فى ايام الموسم وعدم التعييد لتخفيف ولا جمعة بعرفات فى قولهم جميعا لانها فضاء وبمنى ابنية والتقييد بالخليفة وامير الحجاز لان الولاية لها اما امير**

الموسم فیلی امور الحج لاغیر.

ترجمہ:- اور منی میں جمعہ کی نماز جائز ہوگی اس صورت میں کہ ان حاجیوں کے مجمع پر جو منی میں مجتمع ہو کر پڑھیں وہی سردار ہو جو صوبہ حجاز کا حاکم ہو، یا خلیفہ اسلام خود مسافر کے طور پر یہاں موجود ہو، یہ حکم امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ہے، اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ منی میں جمعہ جائز نہیں ہے کیونکہ منی تو بس ایک گاؤں ہے جس میں بقر عید کی بھی نماز نہیں پڑھی جاتی ہے، اور ان دونوں یعنی شیخین کی دلیل یہ ہے کہ منی کو موسم حج میں شہر بنادیا جاتا ہے، اور وہاں نماز عید کا نہ ہونا تمام حاجیوں کو آسانی دینے کے لئے ہے، اور عرفات کے میدان میں بالاتفاق جمعہ کی نماز نہیں ہے، کیونکہ عرفات تو کھلا میدان ہے، جب کہ منی میں بنے ہوئے مستقل مکانات ہیں، اور خلیفہ یا امیر حجاز کے موجود ہونے کی جو قید لگائی گئی ہے اس لئے کہ ولایت ہی دونوں کو حاصل ہوتی ہے، اور وہ امیر جو موسم حج کے لئے مقرر کیا جاتا ہے وہ صرف حج کے کاموں کا نگہبان ہوتا ہے، کسی اور کام کی ذمہ داری اس پر نہیں ہوتی ہے۔

## توضیح:- منیٰ اور عرفات میں جمعہ کی نماز پڑھنی ضروری ہے یا نہیں ائمہ کا اختلاف، ان کے دلائل

**ویجوز بمنی ان کان الامیر امیر الحجاز او کان الخلیفة مسافرا عند ابی حنیفةؒ وابو یوسفؒ......الخ**

مقام منی میں جمعہ کی نماز پڑھنی جائز ہے، ف مگر ہمیشہ نہیں، بلکہ، ان کان الامیر الخ اس شرط سے کہ ان حاجیوں کے مجمع پر جو منی میں اکٹھے ہو کر جمعہ کی نماز پڑھیں وہی شخص سردار ہو جو صوبہ حجاز کا حاکم ہو، ف اور صرف حج کرانے کے لئے سردار نہ بنایا گیا ہو، او کان الخ یا خلیفہ الاسلام خود مسافر کے طور پر یہاں موجود ہو، جائز ہونے کا یہ قول عند ابی حنیفةؒ الخ شیخین کے نزدیک ہے، لیکن امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ منی میں جمعہ صحیح نہیں ہے، ف یعنی وہ جگہ ایسی نہیں جو جمعہ کی نماز کے لئے مشروط ہے، ف یعنی قول امام شافعیؒ اور احمدؒ کا ہے۔

**وقال محمدؒ لا جمعة بمنیٰ لانها من القری حتی لایعیدبها ولهما انها تمتصر فی ایام......الخ**

کیونکہ منی تو صرف ایک ایسا گاؤں ہے جس میں بقر عید کی نماز بھی نہیں پڑھی جاتی ہے، ف حالانکہ حاجیوں کا اجتماع پہلے وہیں ہوتا ہے، اگر اس جگہ میں جمعہ کی شرطیں پائی جاتی اور وہ جگہ اس لائق ہوتی تو نماز بقر عید وہی پڑھی جاتی، لهما انها الخ اور شیخین کی دلیل یہ ہے کہ منی تو حج کے زمانہ میں شہر بن جاتا ہے، ف کیونکہ اس جگہ ہر قسم کا بازار لگ جاتا ہے، اور خود سلطان یا اس کا نائب و قاضی اس موسم میں وہاں موجود ہوتے ہیں، ع، لہذا اس موسم کے سواء وہاں جمعہ نہیں ہے، محیط السرخسی، وعدم التعیید الخ اور نماز عید وہاں نہ پڑھنے کی وجہ لوگوں کو آسانی پہونچانے کے خیال سے ہے، ف کیونکہ لوگ اپنے اپنے افعال حج ادا کرنے میں مشغول رہتے ہیں۔

**ولا جمعة بعرفات فی قولهم جمیعا لانها فضاء وبمنی ابنیة......الخ**

اور عرفات میں بالاتفاق تمام ائمہ کے نزدیک جمعہ جائز نہیں ہے، انها الخ کیونکہ وہ تو صرف کھلا میدان ہے، ف اس کی حیثیت مصر کی نہیں ہوتی ہے، جب کہ منی میں بنے ہوئے مکانات ہیں، ف وہاں تو صرف نمازیوں، آدمیوں، حاکم اور عالم کی ضرورت رہتی ہے، وہ بھی موسم کے دنوں میں اکٹھے ہو جاتیں ہیں، لہٰذا وہ پورے طور پر مصر ہو جاتا ہے، م، یہی قول امام مالک و امام شافعی و امام احمد و اسحٰق و زہریؒ کا ہے۔

**والتقیید بالخلیفة وامیر الحجاز لان الولایة لها اما امیر الموسم فیلی امور الحج لاغیر......الخ**

منصفؒ نے جو خلیفہ یا امیر الحجاز کے موجود ہونے کی قید لگائی ہے، ف، منی میں جمعہ جائز ہونے کے لئے، یعنی منی میں ایسی

صورت میں جمعہ جائز ہے جبکہ موسم میں امیر الحجاز یا خلیفہ خود موجود ہو، لان الولایة الخ کیونکہ حکومت اور اختیار تو ان ہی دونوں کی ہے، ف اور عنقریب یہ بات بتائی جائیگی کہ جمعہ کی ادائیگی کے لئے والی حاکم کا ہونا بھی ایک شرط ہے، تو جب اسی مقام پر ولایت خلیفہ کی ظاہر ہے، یا خلیفہ کی طرف سے حاکم حجاز کی ہے تو دونوں میں سے کسی کا ہونا ضروری ہے، لیکن بتانے کی وجہ یہ ہوئی کہ کبھی خلیفہ کی طرف سے کسی ایک شخص کو تمام حاجیوں کا امیر بنادیا جاتا ہے، جو حج کرادیتا ہے، اسی شخص کو امیر الموسم کہا جاتا ہے، تو ایسا شخص صرف حج کے کاموں کا ذمہ دار ہوتا ہے کسی اور کام کا نہیں ہوتا ہے، ف پس اسے جمعہ کی ولایت حاصل نہ ہوگی، م، فخر الاسلامؒ نے یہی ذکر کیا ہے، ع، لیکن اگر امیر الموسم کو خلیفہ یا امیر الحجاز کی جانب سے ولایت کی اجازت ملی ہوئی ہو تو وہ جمعہ پڑھا سکتا ہے، خواہ وہ مقیم ہو یا مسافر ہو، یہی صحیح ہے، البدائع۔

اور یہ معلوم ہونا چاہئے کہ مذکورہ عبارت سے یہ بھی بتانا مقصود ہے کہ خلیفہ جو حاکم اعلی ہوتا ہے وہ اگرچہ مسافر ہو جمعہ قائم کرسکتا ہے، شرح الطحاوی میں اس کی تصریح ہے اسی لئے اگر خلیفہ نے تمام اسلامی ممالک کا دورہ شروع کیا اور مسافر ہوگیا تو وہ ہر شہر میں جمعہ کے دن جمعہ کی نماز پڑھائے گا، کیونکہ جب اس کی اجازت سے دوسرا شخص جمعہ قائم کرسکتا ہے تو وہ خود بدرجہ اولی قائم کرسکتا ہے، الفوائد الظہیریہ، جامع صغیر، قاضی خان، م، ع، اب آئندہ جمعہ کی دوسری شرط بیان کی جارہی ہے۔

**ولایجوز اقامتها الاللسلطان اولمن امره السلطان لانها تقام بجمع عظيم وقد تقع المنازعة فى التقدم والتقديم وقد تقع فى غيره فلابدمنه تتميما لامرهاومن شرائطها الوقت فتصح فى وقت الظهر ولاتصح بعده لقوله عليه السلام اذا مالت الشمس فصل بالناس الجمعة.**

ترجمہ:- اور جمعہ کو قائم کرنا خود بادشاہ یا اسی شخص کے جسے بادشاہ نے حکم دیا ہو کے علاوہ کسی اور کے لئے جائز نہیں ہے، کیونکہ جمعہ کی نماز تو ایک بڑے مجمع کے ساتھ قائم کی جاتی ہے، اس مجمع عظیم ہونے کی وجہ سے ان کے درمیان آگے بڑھنے اور بڑھانے کے سلسلہ میں یا اس کے علاوہ کسی اور سلسلہ میں جھگڑا کھڑا ہوسکتا ہے تو جمعہ کا کام پورا ہونے کے لئے سلطان یا اس کے قائم مقام کا ہونا ضروری ہوا، اور جمعہ کی شرطوں میں سے ایک شرط وقت کا ہونا بھی ہے، اس لئے ظہر کے ہی وقت میں جمعہ کی نماز ادا کرنی ہوگی، وقت گذرنے کے بعد نہیں، رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ جب آفتاب ڈھل جائے تو لوگوں کو جمعہ کی نماز پڑھادو۔

## توضیح:- اقامت جمعہ کے لئے سلطان یا جسے وہ حکم دے کہ رہنے کی شرط
## وقت جمعہ، حدیث سے دلیل

**ولایجوز اقامتها الاللسلطان اولمن امره السلطان لانها تقام بجمع عظيم......الخ**

جمعہ قائم کرنا جائز نہیں ہے مگر سلطان کے لئے، ف یعنی جس کو سلطنت حکومت وقدرت حاصل ہو، اولمن الخ یا اس کے لئے جسے سلطان نے حکم اور اجازت دے دی ہو، ف جیسے امیر یا قاضی یا خطیب جب کہ ان کو جمعہ قائم کرنے کی اجازت حاصل ہو، لانها تقام الخ کیونکہ جمعہ کو ایک بہت بڑے مجمع میں قائم کیا جاتا ہے، وقد تقام الخ، اور کبھی امامت کے سلسلہ میں خود بڑھنے یا لوگوں کی طرف سے بڑھانے میں جھگڑا واقع ہوسکتا ہے، ف ایک کہے کہ میں امامت کروں گا اور دوسرا کہے کہ نہیں میں امامت کروں گا، ع۔

**وقد تقع المنازعة فى التقدم والتقديم وقد تقع فى غيره فلابدمنه تتميما لامرها......الخ**

اور آگے بڑھانے میں، ف اسی طرح ایک جماعت کہے کہ یہ امامت کرے گا اور دوسری جماعت کہے یہ امامت کرے گا، اسی طرح ایک شخص کہے میں امامت کروں گا اور جماعت کہے کہ ہم لوگ فلاں کو امام بنائینگے، اسی طرح کبھی تقدم اور تقدیم میں جھگڑا

ہو سکتا ہے،م۔وقد تقع الخ اور کبھی اس کے علاوہ دوسرے وجہوں سے بھی جھگڑا ہو سکتا ہے،ف مثلاً یہ کہے کہ ہماری مسجد میں جمعہ کی نماز ہوا کرے گی،یا ایک گروہ آکر اپنی نماز پڑھالے،اور دوسرا اس کی مزاحمت کرے،یا جلدی یا دیری میں جھگڑا کرے،یا اسی جیسا کوئی اور قسم کا جھگڑا ہونے لگے کیونکہ مجمع کثیر میں جب بڑا سرپرست نہ ہو تو ہر شخص اپنی رائے کا مالک بنے گا،اور شیطان کو بھی عوام میں سے ایسے بہت مل جائے گے،جن پر اس کو لڑائی کے لئے آمادہ کرنے کا اور بیہودہ مشہورے دے کر اپنے قابو میں لانے کا موقع مل جائیگا،اور انجام کار مومنوں کے درمیان نفاق اور کشت وخون قتل وقتال پھیل جائیں گے،حالانکہ جمعہ قائم کرنے کی بڑی مصلحتوں میں سے یہ بھی ہے کہ خلیفہ وقت انہیں اکٹھے کر کے انکے دلوں میں الفت قائم رکھے،اس کے برخلاف یہاں لوگ خودرائی میں مبتلا ہو کر خون کی ندی بہائیں اور تعلقات خراب کریں۔

**فلابدمنه تتميما لامرها......الخ**

لہٰذا جمعہ کا کام پورا ہونے کے لئے سلطان یا اس کے قائم مقام کا ہونا ضروری ہوا،ف خواہ وہ بادشاہ عادل یا ظالم ہو،النصاب،یا متغلب ہو یعنی ایسا شخص جسے خلیفہ کی طرف سے اجازت حاصل نہ ہو اور وہ اپنی مرضی اور زور بازو سے کسی کافر سلطنت کو فتح کر کے اس پر اپنی حکومت قائم کرے اسے اپنی سلطنت بنالے،ف،یا سلطان کا نائب ہو جیسے امیر یعنی کسی صوبہ وملک کا حاکم باجازت سلطان،اور جیسے قاضی،کوتوال،انسپکٹر،خطیب وغیرہ،ع،اور ہمارے زمانہ میں صحیح یہ ہے کہ قاضی اور والی اور حکومت کی کسی نمائندہ اور خطیب وغیرہ کو جمعہ قائم کرنے کا حق اسی وقت ملتا ہے جب کہ اس کی ذمہ داری کے کام میں یہ بات بھی لکھ دی گئی ہو،العتابیہ،اگر کسی غلام کو کسی علاقہ کا حاکم اور عامل بنایا گیا اس لئے اس نے لوگوں کو جمعہ کی نماز بھی پڑھادی تو نماز جائز ہو گی،الخلاصہ،اگر کوئی عورت بادشاہ بنی ہو تو وہ خود نماز نہیں پڑھا سکتی ہے البتہ اس کے حکم سے کوئی بھی پڑھا سکتا ہے۔

ف۔اگر بادشاہ جمعہ میں خود حاضر ہو کر کسی کو پڑھانے کی اجازت دیدے تو جائز ہے۔ قاضی۔اگر حاکم بیمار ہو تو اس کی اجازت شرط ہے۔ مع۔اور اگر مر جائے تو اس کا خلیفہ یا قاضی یا اس کا کوئی سرکاری نمائندہ،یا امراء وحکام پڑھائیں،جب تک ان کو ان کی معزولی کا حکم نہ ملے،اور جب کوئی نہ ہو تو لوگوں کے اتفاق سے امام منتخب کیا جائے۔السراجیہ۔

اگر خلیفہ سے اجازت لینی ناممکن یا بہت مشکل ہو تو جس پر لوگوں کا اتفاق ہو وہی پڑھائے۔اگر حاکم خطبہ کی اجازت دی مگر نماز پڑھانے سے منع کیا ہو پھر بھی نماز پڑھا سکتا ہے،اور خطبہ ونماز میں سے کسی ایک کی اجازت سے دوسرے کی اجازت سمجھی جائیگی۔حاکم نے اگر صرف دشمنی اور ظلم کی بناء پر شہر والوں کو جمعہ کی نماز سے منع کر دیا ہو تو وہ لوگ اپنے طور پر متفق ہو کر کسی ایک شخص کو امام منتخب کر کے نماز پڑھ لیں۔اور اگر یہ ممانعت دشمنی کی وجہ سے نہ ہو تو پھر نہیں پڑھ سکتے،ھ۔

جن ملکوں پر کفار حاکم ہوں وہاں مسلمانوں کو جمعہ قائم کر لینا جائز ہے،اور مسلمانوں کے اتفاق سے کسی ایک شخص کو قاضی منتخب کیا جائے اور مسلمانوں کو اپنا متولی بنانا واجب ہے،معراج الدرایۃ۔ھ۔میں مترجم کہتا ہوں کہ اس عبارت سے ظاہراً یہی سمجھا جاتا ہے کہ جب مسلمانوں پر اپنا مسلمان والی بنانا واجب ہے تو اس کا طریقہ یہ ہے کہ متفق ہو کر اپنا قاضی بنائیں،اور جب ایک شخص قاضی مقرر ہو گیا تو وہی ان کو جمعہ بھی پڑھا سکتا ہے۔یہ مسئلہ تمام مسلمانوں کے واسطے ان کے دین کے لئے بہت ضروری ہے، اسے سمجھ کر یاد رکھنا چاہیے۔م

جس شخص کو خلیفہ کی طرف سے خطیب مقرر کیا گیا ہو تو وہ کیا خطبہ پڑھنے کو کسی اور کو اپنا نائب مقرر کر سکتا ہے تو اس سوال کے تین جواب ہیں:۱-ہاں کر سکتا ہے مجبوری ہو یا نہ ہو۔۲-ضرورت اور مجبوری کی صورت میں۔۳-بالکل نہیں،لیکن فقہاء کی عبارتوں سے قول اول کی تائید ہوتی ہے۔ف۔حاکم کی اجازت کی شرط صرف جامع مسجد بنانے کے لئے ضروری ہے،الحجۃ۔ ہمارے زمانہ میں مطلقاً جائز ہے کیونکہ ۹۴۵ھ میں عام اجازت ہو گئی اور اسی پر فتوی ہے،د۔یہ اجازت عام جس کا ابھی ذکر ہوا مخصوص ہے تو ہندوستان میں صورت اولی وہی ہے جو معراج الدرایہ میں مذکور ہے۔م

واضح ہو کہ امام مالک و شافعی واحمد رحمہم اللہ کے نزدیک جمعہ کے لئے سلطان کی شرط نہیں بلکہ سنت ہے، اور راجح قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے، کیونکہ اسی میں بہت احتیاطی پہلو ہے، اچھی طرح سمجھ لیں، پھر شرط یہ ہے کہ سلطان اور والی عام اجازت دے، اور اگر اس نے لوگوں کو جمع کر کے مسجد کا دروازہ بند کر دیا تو جمعہ نہیں ہے، اور اگر قلعہ کے اندر مسجد ہے اور دشمن کے خوف سے قلعہ کا دروازہ بند کیا گیا ہے تو جائز ہے۔ ع۔ مف۔ ف۔

**ومن شرائطها الوقت فتصح في وقت الظهر ولاتصح بعده لقوله عليه السلام......الخ**

اور جمعہ کی شرطوں میں سے ایک وقت بھی ہے۔ ف یعنی ظہر کی اداء کا وقت ہونا، کہ وہی جمعہ کا بھی وقت ہے۔ فتصح فی وقت. لہذا جمعہ بھی اداء ظہر کے وقت میں صحیح ہوگا اور اس وقت کے ختم ہونے کے بعد صحیح نہ ہوگا۔ لقوله عليه السلام الخ۔ رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ یعنی حضرت مصعب بن زبیر رضی اللہ عنہ کو فرمایا کہ جب آفتاب ڈھل جائے تو لوگوں کو جمعہ پڑھانا۔ ف اس عبارت کے ساتھ اگرچہ یہ روایت نہیں ملی ہے، مگر کتب السیر میں اس کا مضمون ملتا ہے، لیکن اس سے قطع نظر کر کے ایک دلیل حضرت انسؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ اس وقت جمعہ پڑھاتے جب کہ آفتاب ڈھل جاتا تھا۔ مسلم وغیرہ نے اس کی روایت کی ہے، اور یہی قول تمام صحابہ و تابعین کا ہے اور امام شافعیؒ کا مذہب بھی یہی ہے۔

اور شیخ ابن العربیؒ نے کہا ہے کہ تمام علماء اس بات پر متفق ہیں کہ زوال سے پہلے جمعہ جائز نہیں ہے، البتہ امام احمدؒ ایک روایت ہے کہ زوال سے پہلے بھی جمعہ جائز ہے، جس کی دلیل حضرت جابرؓ کی یہ روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ جمعہ پڑھ کر ہماری طرف نواضح کی طرف جاتے اس وقت کہ آفتاب ڈھلتا ہوتا۔ مسلم نے اس کی روایت کی ہے۔

اور اس دلیل سے بھی کہ حضرت سلمہ بن الاکوع کی حدیث میں ہے کہ ہم لوگ رسول اللہ ﷺ کے ساتھ جمعہ پڑھ کر پھرتے ایسے وقت میں کہ ایسا سایہ نہ ہوتا کہ ہم ان سے سایہ حاصل کر سکیں۔ بخاری اور مسلم نے اس کی روایت کی ہے، اور اس دلیل سے بھی کہ ہم لوگ رسول اللہ ﷺ کے مبارک زمانہ میں قیلولہ نہیں کرتے اور نہ دن کا کھانا کھاتے مگر جمعہ کے بعد۔ اور اس دلیل سے بھی کہ جمعہ بھی عید ہے، لہذا زوال سے پہلے نماز جائز ہوگی۔

ان تمام دلائل کا جواب یہ ہے کہ جن حدیثوں میں تصریح ہے مثلاً حضرات انس و سلمہ رضی اللہ عنہما میں زوال کا وقت ہے، اور حدیث جابرؓ کے یہ معنی ہیں کہ جمعہ پڑھنا اور نواضح کی طرف جانا دونوں کام زوال کے وقت ہوتے تھے، اور سلمہؓ کی حدیث میں تو خود اس بات کی دلیل ہے کہ دیواروں کا کچھ سایہ ہوتا تھا، جیسا کہ حضرت سلمہؓ سے خود اول حدیث میں تصریح ہے کہ اور دوسری حدیث میں پہلے وقت تعجیل کا بیان ہے، یہاں تک مدینہ کی چھوٹی چھوٹی دیواروں کا سایہ اتنا نہیں ہوتا تھا کہ اس سایہ میں چل سکیں، اور جلدی میں یہ بھی حکمت ہے کہ جمعہ کے لئے بہت جلدی کرنی زوال سے پہلے بڑی فضیلت کی بات ہے اس لئے بغیر کھانا کھائے حاضر ہو جاتے اور نماز سے جلد فراغت حاصل کر لیتے تاکہ کھا کر قیلولہ کر لیں جسے وہاں کے لوگ قیلولۃ الضحیٰ کہتے ہیں یعنی ٹھیک دوپہر کی تیزی کے وقت کوٹھریوں میں آرام کر لینا، اسی سے کھانا اور قیلولہ کا جواب معلوم ہو گیا۔ حضرت انسؓ اور دوسروں کی منصوص حدیث کے مقابلہ میں عید پر قیاس کرنا باطل ہے، پھر انسؓ کی حدیث میں ہے کہ سردی کی زیادتی کے موسم میں اول وقت میں پڑھتے تھے، اور گرمی کی زیادتی کے زمانہ میں ابراد یعنی ٹھنڈا کر کے پڑھتے تھے، جیسا کہ بخاری میں ہے، الحاصل جمعہ کا حال ظہر جیسا ہے۔ م

**ولوخرج الوقت وهوفيها استقبل الظهر ولايبنيه عليها لاختلافهما ومنها الخطبة لان النبي ﷺ ماصلاها بدون الخطبة في عمره وهي قبل الصلوة بعد الزوال به وردت السنة ويخطب خطبتين يفصل بينهما بقعدة به جرى التوارث.**

ترجمہ:- اور اگر وقت جمعہ ختم ہو گیا ایسی حالت میں کہ نمازی ابھی تک جمعہ میں مشغول ہے تو از سر نو ظہر کی نماز پڑھے، اور

اس ظہر کو جمعہ پر بناء نہ کرے کیونکہ جمعہ اور ظہر دونوں میں اختلاف ہے، اور ان شرطوں میں سے ایک خطبہ ہونا بھی ہے کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے اپنے زندگی میں کبھی بھی بغیر خطبہ کے جمعہ کی نماز نہیں پڑھی ہے، یہ خطبہ زوال کے بعد اور نماز سے پہلے ہونا چاہئے، اسی طرح سنت وارد ہوئی ہے، اور خطبہ دودے اور ان دونوں کے درمیان ایک قعدہ کر کے فرق کر دے، اسی طرح ابتداء سے ابتک عمل درآمد ہوتا آیا ہے۔

## توضیح:- اگر جمعہ کی نماز پڑھتے ہوئے وقت ختم ہو جائے ادائیگی جمعہ کی ایک شرط خطبہ ہے، حدیث سے دلیل

**ولو خرج الوقت وهو فيها استقبل الظهر ولا يبنيه عليها لاختلافهما......الخ**

اگر جمعہ کی نماز پڑھتے ہوئے وقت ختم ہو گیا، ف کہ ابھی تک سلام نہیں پھیرا ہے، اگرچہ مقدار تشہد بیٹھ چکا ہو، المحیط، **استقبل الخ** تو ابتداء سے ظہر کی نماز پڑھے، ف لیکن صاحبینؒ کے نزدیک مقدار تشہد بیٹھ جانے کے بعد وقت نکل جانے سے نماز پوری ہو گئی، اور امام اعظمؒ کے نزدیک فاسد ہو گئی، **ولا يبنيه عليها الخ** اور ظہر کو جمعہ پر بناء نہ کرے، کیونکہ جمعہ اور ظہر دونوں میں اختلاف ہے، ف نام میں، تعداد رکعات میں، آہستہ اور زور سے پڑھنے میں اور شرائط میں اس لئے جمعہ پر ظہر کی بناء جائز نہ ہو گی اس بناء پر ظہر کو شروع سے پڑھے، م، اگر نماز کی حالت میں مقتدی سو گیا اور اس وقت آنکھ کھلی جبکہ وقت نکل چکا تھا تو اس کی نماز فاسد ہو گئی، اور اگر نماز کا وقت باقی ہے تو جمعہ کی نماز پوری کرے، اگرچہ امام فارغ ہو چکا ہو، المحیط، ھ۔

**ومنها الخطبة لان النبي ﷺ ماصلاها بدون الخطبة في عمره......الخ**

اور جمعہ کی شرطوں میں سے ایک خطبہ بھی ہے، ف باقی اماموں کا بھی یہی قول ہے، **لان النبي الخ** کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے عمر بھر میں کبھی جمعہ کی نماز بغیر خطبہ نہیں پڑھی ہے، ف اور بیہقیؒ نے بھی یہی ذکر کیا ہے، پس اگر خطبہ واجب نہ ہوتا تو کم از کم بیان جواز کے لئے ایک دوبار آپ خطبہ چھوڑ دیتے، میں مترجم کہتا ہوں کہ اس سے وجوب کا حکم تو ثابت ہوا، مگر شرط اور واجب ایسا کہ اس کے نہ ہونے سے نماز جائز نہ ہو، اس کے لئے زیادہ بہتر ہے کہ آیت پاک ﴿فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ﴾ جمعہ کے حکم سے متعلق ہے اور ذکر سے مراد خطبہ ہے اسی کو پہلے بیان کیا گیا ہے، پھر جمعہ پڑھ لینے سے ظہر کی نماز ساقط ہو جاتی ہے اسی صورت سے کہ یہ طریقہ رسول اللہ ﷺ سے ثابت ہے، یعنی یہ کہ آپ نے کبھی بھی خطبہ کے بغیر نہیں پڑھی ہے، اس بناء پر اس بات کا احتمال ہے کہ یہ خطبہ صرف واجب عمل ہو جس کے چھوٹ جانے سے نماز ناقص ہو جاتی ہے اور اس بات کا بھی احتمال ہے کہ یہ شرط ہو کہ اس کے چھوٹ جانے سے نماز ہی صحیح نہ ہو، اسی تفصیل میں پوری احتیاط ہے اس لئے اسی پر عمل بھی ہونا لازم ہے اچھی طرح سمجھ لو اس خطبہ میں دو فرض کے علاوہ بہت سی سنتیں اور آداب ہیں بخلاف عید کے کہ یہ تو کسی فرض کے قائم مقام نہیں اس لئے بغیر خطبہ کے بھی جائز ہے، خطبہ کے دو فرض میں سے پہلا فرض یہ ہے کہ:

**وهي قبل الصلوة بعد الزوال به وردت السنة......الخ**

اس کا نماز سے پہلے اور زوال سورج کے بعد ہونا شرط ہے، ف چنانچہ اگر جمعہ کو خطبہ کے بغیر پڑھا یا خطبہ زوال سے پہلے ہی پڑھ لیا تو یہ خطبہ صحیح نہ ہو گا، الکافی، اور زوال کے بعد بھی نماز سے پہلے ہونا شرط ہے۔ **به وردت الخ** اسی طور سے سنت وارد ہوئی، ف اس دلیل سے کہ حضرت سائب بن یزیدؓ کی حدیث جو بخاری میں مذکور ہے، اور ابو موسیٰؓ کی حدیث جو مسلم میں ہے، اور اس دلیل سے بھی کہ اس پر ابتک تمام مسلمانوں کا عمل جاری ہے، اس سے پہلے یہ بتایا گیا ہے کہ ہم اسے اپنی جگہ پر باقی رکھے ہوئے ہیں، م، یہاں تک کہ اگر نماز کے بعد خطبہ پڑھا جائے تو وہ صحیح نہ ہو گا، ھ، دوسرا فرض ذکر الٰہی عز وجل ہے اور متن کتابوں کے ظاہر سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ صرف الحمد للہ یا لا الہ الا اللہ یا سبحان اللہ کہہ لینا کافی ہے، جبکہ اسی نیت سے کہا گیا ہو، ھ، اگر

امام کو نماز جمعہ کے اندر اپنی ذمہ کی قضاء نماز یاد آجائے اور ترتیب کے واجب ہونے کی وجہ سے پہلے اس قضاء کو پڑھ لیا تو اس کے بعد خطبہ کو دوبارہ پڑھنا اولی ہے، جیسے کہ عمداً نماز فاسد کر کے دوبارہ پڑھی ہو بعد خطبہ کے نفل نماز شروع کر لی ہو یا حالت جنابت میں خطبہ پڑھا ہو تو اس خطبہ کا اعادہ کر لینا ہی اولی ہے، ف، اگر خطبہ تنہا پڑھا یا فقط عورتوں کی موجودگی میں خطبہ پڑھا ہو تو قول صحیح نہ ہوا، معراج الہدایہ، اور اگر خطبہ میں ایک ہی مرد حاضر ہوا اور نماز کے وقت تین اکٹھے ہو گئے تو خطبہ صحیح مان لیا جائے گا، خلاصہ۔

اگر خطبہ کے درمیان قوم سو گئی یا سب ہی بہرے ہوں یعنی سننے والا ایک بھی نہ ہو تو بھی خطبہ مانا جائیگا، ع، صحیح حدیث میں ہے کہ امام کے دینی سمجھ دار ہونے کا تقاضا یہ ہے کہ خطبہ مختصر کرے لیکن نماز طویل کرے اور ابن الہمامؒ نے اس کے معنی ذکر کئے ہیں، م۔

**ویخطب خطبتین یفصل بینهما بقعدة به جرى التوارث......الخ**

اور دو خطبے پڑھے ان دونوں کے درمیان بیٹھ کر ان میں فرق اور جدائی ظاہر کر دے، به جرى التوارث اسی عمل کے ساتھ توارث پایا گیا ہے، ف یعنی ہر طبقہ میں یکے بعد دیگرے بزرگوں سے یہی عمل چلا آیا ہے، ابن المنذرؒ نے کہا ہے کہ عطاء بن ابی رباحؒ کہا کرتے تھے کہ رسول اللہ ﷺ منبر پر انتقال پانے تک کبھی نہیں بیٹھے، اور آپ ہمیشہ ہی خطبہ کھڑے ہو کر خطبہ دیا کرتے تھے، سب سے پہلے خطبہ میں جو بیٹھے وہ حضرت عثمانؓ ہیں کہ آخر عمر میں جب عمر زیادہ ہو گئی اور کمزوری بڑھ گئی تو تھوڑی دیر بیٹھ کر کھڑے ہو جاتے تھے، مغیرہ بن شعبہؓ اپنے خطبہ میں نہیں بیٹھتے تھے، ابن المنذرؒ نے کہا ہے کہ آج کل جو امام اور خطیب کیا کرتے ہیں اسی پر تمام لوگوں کا عمل ہے، شمس الائمہ سرخسیؒ نے کہا ہے کہ ہمارے نزدیک یہ قعدہ استراحت ہے، اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ یہ شرط ہے۔

امام نوویؒ نے لکھا ہے کہ دونوں خطبوں کے درمیان بیٹھ جانا جمہور علماء کے نزدیک سنت ہے، یہاں تک کہ امام طحاویؒ نے فرمایا ہے کہ سوائے امام شافعیؒ کے کسی نے بھی اسے شرط نہیں کہا ہے، مع، اس بیٹھک کی مقدار چھوٹی تین آیتیں یا بڑی ایک آیت پڑھنے کے ہے، الجوہرہ، یہی ظاہر الروایۃ ہے، السراج، ع، اور شمس الائمہ سرخسیؒ نے کہا ہے کہ جب اتنا بیٹھ جائے کہ ہر عضو اپنے ٹھکانے پر آجائے تو بلا توقف کھڑا ہو جائے، یہی مذہب مختار ہے، العتابیہ، اور اگر نہ بیٹھا تو اس نے برا کیا، یہی اصح قول ہے، القنیہ، پھر ہمارے نزدیک اگر ایک ہی خطبہ پڑھا تو جائز ہو گیا، حضرات عطاء ومالک، اوزاعی واسحق وابو ثور وغیرہم رحمہم اللہ کا یہی قول ہے، لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک ایسے دو خطبے واجب ہیں جن کے درمیان جلسہ بھی ہو کہ یہ شرط ہے، مع، اور اب پندرہ سنتوں کا بیان آرہا ہے۔

**ويخطب قائما على الطهارة لان القيام فيها متوارث ثم هي شرط الصلوة فيستحب فيها الطهارة كالاذان ولو خطب قاعدا وعلى غير طهارة جاز لحصول المقصود الا انه يكره لمخالفة التوارث وللفصل بينها وبين الصلوة.**

ترجمہ:- اور پاکی کی حالت میں کھڑے ہو کر خطبہ دے، کیونکہ اس میں کھڑے ہونے کا عمل ابتک جاری ہے، چونکہ یہ خطبہ نماز جمعہ کی شرط ہے اس لئے خطبہ پڑھنے میں طہارت مستحب ہے، جیسے اذان میں، اور اگر امام نے بیٹھ کر خطبہ دیا نا پاکی کی حالت میں تو بھی خطبہ جائز ہو جائے گا، مقصود حاصل ہونے کی وجہ سے، مگر عام مسلمانوں کے معمول کے خلاف ہونے کی وجہ سے مکروہ ہو گا، اور خطبہ اور نماز کے درمیان فصل ہو جانے کی وجہ سے بھی۔

توضیح:- خطبہ پڑھنے کی حالت، خطبہ کی سنتیں اور آداب جمعہ، ضروری مسائل، خطیب کے علاوہ کسی دوسرے کو امامت کرنی، امام کو خطبہ کے بعد حدث ہوا اور دوسرے کو خلیفہ بنایا، نماز

## شروع کرنے کے بعد حدث ہوا، جمعہ کے لئے جانا

**ویخطب قائما علی الطھارۃ لان القیام فیھا متوارث......الخ**

خطبہ کی پندرہ سنتوں میں سے پہلی سنت پاکی کی حالت میں کھڑے ہو کر خطبہ دینا، ف اس میں دو باتیں بیان کی گئی ہیں، (۱) کھڑے ہونا، (۲) طہارت کے ساتھ ہونا، لان القیام الخ کیونکہ خطبہ میں کھڑا ہونا تمام مسلمانوں کا معمول ہے، ف اور صحاح میں بھی مذکور ہے، م، ابن الہمامؒ نے لکھا ہے کہ قیام کی مخالفت کرنا مکروہ ہے، اور روایت ہے کہ کعب بن عجرہؓ مسجد میں داخل ہوئے اور اس وقت ابن ام الحکم بیٹھ کر خطبہ دے رہے تھے تو فرمایا کہ اس خبیث کو دیکھو کہ خطبہ دیتا ہے حالانکہ اللہ پاک نے فرمایا ہے ﴿وَاِذَا رَاَوْا تِجَارَةً اَوْلَهْوًا انفَضُّوا اِلَيهَا وَتَرَكُوكَ قَائِماً﴾۔ یعنی جب انہوں نے کسی تجارت یا لہو کو دیکھا تو اس کی جانب چل دیئے، اور آپ کو کھڑا چھوڑ گئے، مسلم نے اس کی روایت کی ہے، لیکن جب کعبؓ اور دوسروں نے اس نماز کے فاسد ہونے کا حکم نہیں دیا تو معلوم ہو گیا کہ یہ ان کے نزدیک شرط نہیں ہے، الفتح۔

**ثم ھی شرط الصلوۃ فیستحب فیھا الطھارۃ کالاذان......الخ**

ھر خطبہ چونکہ جمعہ کی نماز کے لئے شرط ہے تو خطبہ پڑھنے میں طہارت مستحب ہے مثل اذان کے، ف اس طرح خطبہ طہارت کے بغیر اگرچہ جائز ہے مگر مکروہ ہے، یہی قول امام مالک واحمدؒ کا اور امام شافعیؒ کا بھی قدیم قول ہے، اور قول امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ کے قول کے جدید میں جائز نہیں ہے، ع۔

**ولو خطب قاعدا وعلی غیر طھارۃ جاز لحصول المقصود الا انہ یکرہ لمخالفۃ......الخ**

اگر خطیب نے بیٹھ کر خطبہ دیا، ف یا لیٹ کر، ق، او علی غیر طھارۃ الخ یا بغیر طہارت کے تو بھی جائز ہے، مقصود حاصل ہو جانے کی وجہ سے، ف جیسے محدث کی اذان مقصود (عام اطلاع) حاصل ہو جانے کی وجہ سے، اور امام ابو یوسفؒ سے، نوادر میں مذکور ہے کہ جنبی کی اذان دوبارہ دلوائی جائے، اور اس کے خطبہ کو دوبار کہنا اولی ہے، محیط اور دونوں مبسوط میں ہے کہ خطبہ ذکر ہے، اور محدث اور جنبی کو سوائے قراءت قرآن کے ذکر سے ممانعت نہیں ہے، اور خطبہ اپنی ذات کے اعتبار سے نماز کے مثل نہیں ہے، یہاں تک کہ اس خطبہ میں استقبال قبلہ نہیں کیا جاتا ہے نیز اس میں کلام کرنے سے خطبہ فاسد بھی نہیں ہوتا ہے، مع، الا انہ یکرہ الخ لیکن ایسا کرنا مکروہ ہے، ف کہ کوئی بیٹھ کر یا جنابت کی حالت میں یا بغیر وضوء کی حالت میں خطبہ دے، **لمخالفۃ التوارث**، توارث کی مخالفت کی وجہ سے، ف کیونکہ معمول اور توارث تو کھڑے ہو کر ثابت ہے بس بیٹھنا اس کے مخالف ہوا۔

**وللفصل بینھا وبین الصلوۃ......الخ**

اور خطبہ اور نمازی کے درمیان فاصلہ ہونے کی وجہ سے، ف جبکہ امام خطبہ کے بعد غسل یا وضوء کرنے میں مشغول ہوگا، اگرچہ امام اور خطیب کا ایک ہونا بھی شرط نہیں ہے کہ یہ دو کام دو آدمی کر سکتے ہیں، لیکن مختلف کرنا بھی مکروہ ہے، اسی طرح جنبی کا مسجد میں داخل ہونا خود بھی مکروہ تحریمی ہے، م، امام شافعیؒ کے نزدیک بیٹھ کر خطبہ دینا جائز نہیں ہے، اور امام مالک وامام احمدؒ کے نزدیک ہماری طرح جائز مگر مکروہ ہے، اگر خطیب خطبہ پڑھ کر گھر گیا اور گھر میں وضو کر کے آیا اور نماز پڑھائی تو جائز ہوگی، اور اگر گھر میں کھاپی لیا یا جماع کر کے غسل کیا تو دوبارہ خطبہ پڑھے، المرغینانی، مع، میں مترجم کہتا ہوں کہ پھر تو جنابت کا خطبہ بیکار ہوا مگر ایک صورت صحیح رکھنے کی یہ ہے کہ کسی دوسرے کو نماز پڑھانے کی اجازت دے دے، اور قول اظہر یہ ہے کہ صرف غسل کا حکم وضوء کے مثل ہے، یہانتک کہ خطبہ بھی دوبارہ کہنے کی ضرورت نہیں ہے، جیسا کہ واقعات سے سمجھا گیا ہے، م، امام شافعیؒ کے نزدیک بدن، کپڑا اور جگہ کی پاکی نئے قول کے مطابق شرط ہے، اور امام احمدؒ کے نزدیک نہیں ہے، مع، اور خطبہ کی سنتوں اور آداب میں سے یہ بھی ہیں (۱) قوم کا امام کی طرف متوجہ ہونا، اور اگر امام کے قریب دائیں بائیں مقتدی ہوں تو خطبہ سننے کے لئے

اس کی طرف رخ کرلینا، الخلاصہ، (۲) قبل خطبہ کے آہستہ سے اعوذ باللہ پڑھ لینا (۳) خطبہ ایسے انداز اور آوازوں سے پڑھنا کہ قوم سن سکے مگر حد سے زیادہ نہ ہو، عامہ مشائخ کے نزدیک قوم بھی اول سے آخر تک خطبہ سنے، اس لئے امام سے قریب ہونا افضل ہے، یہی صحیح ہے المحیط جو کوئی بھی مقتدی امام سے دور ہو وہ خاموش رہنے کے حکم میں قریب رہنے والے کے حکم میں ہے، اگرچہ اسے خطبہ سننے میں نہ آتا ہو (پھر بھی متوجہ رہے اور خاموشی کے ساتھ سنتا رہے) یہی قول مختار، احوط اور اصح ہے، الجواہر و المحیط، ھ (۴) الحمدللہ سے شروع کرنا کیونکہ اس کے بغیر خطبہ مجذوم مقطوع (اور دم کٹا ہوا ہے) (۵) جس طرح ممکن ہو اللہ تعالیٰ کی حمد و ثناء کرنا (۶) دونوں شہادت یعنی اشہد ان لا الہ الا اللہ واشہد ان محمدا رسول اللہ کہنا (۷) رسول اللہ ﷺ پر درود بھیجنا (۸) وعظ و نصیحت کرنا (۹) قرآن پڑھنا جو چھوٹی تین آیتیں یا بڑی ایک آیت ہو، الجوہرہ (۱۰) دوسرے خطبہ میں حمد و ثنا اور درود بھی دوبارہ پڑھنا (۱۱) دوسرے خطبہ میں مسلمان مردوں / اور عورتوں کے لئے دعاء کرنا۔

(۱۲) دوسرے خطبہ میں **الحمدللہ نحمدہ ونستعینه ونستغفرہ ونعوذباللہ من شرور انفسنا، من یهد اللہ فلا مضل له ومن یضلله فلا هادی له واشهد ان لا اله الا اللہ واشهد ان محمدا عبده ورسوله ارسله بالحق بشیرا ونذیرا بین یدی الساعة ومن یطع اللہ ورسوله فقد رشد ومن یعص اللہ ورسوله فانه لا یضر الا نفسه ولا یضر اللہ شیئا**، پڑھنا کہ یہ رسول اللہ ﷺ کے خطبوں میں سے ہے، م، اس میں عموماً جو زیادتی کی گئی ہیں وہ یہ کہ خلفاء راشدین اور عمین مکرمین (دونوں چچا) کا ذکر کیا جائے کہ یہ بات اچھی پسندیدہ معروف و معمول ہے، التجنیس، مگر بادشاہوں کی جھوٹی تعریف سخت مکروہ ہے (۱۳، ۱۴) رسول اللہ ﷺ خطبہ کے لئے منبر پر چڑھ کر بیٹھ جاتے یہاں تک کہ مؤذن اذان سے فارغ ہو جاتا، پھر کھڑے ہو کر آپ خطبہ پڑھتے پھر بیٹھ جاتے اس میں کچھ گفتگو نہیں فرماتے پھر کھڑے ہو کر خطبہ پڑھتے، اس طرح دو خطبے ہو جاتے، حضرت ابن عمرؓ سے صحاح میں ہے، م، ع، ھ۔

(۱۵) خطبہ کو درمیانہ اور نماز کو اس سے طویل کرنا، فع، اس حدیث کی بناء پر جو مسلم اور ابوداؤد میں حضرت ابو وائلؓ سے مروی ہے کہ خطبہ کو کوتاہ کرو، اور نماز کو دراز کرو، لیکن حضرت جابر بن سمرۃؓ کی حدیث میں دونوں درمیانہ ہونے کا تذکرہ ہے، اس کی روایت مسلم اور سنن اربعہ نے کی ہے، اس خطبہ کے درمیان خطیب کو کلام کرنا مکروہ ہے، مگر جبکہ امر بالمعروف ہو، الفتح، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت ابورفاعہ عدویؓ کے دین پوچھنے پر خطبہ چھوڑ کر ابورفاعہ کے پاس آکر سکھلایا پھر واپس جاکر خطبہ پورا کیا جیسا کہ صحیح مسلم میں ہے، اور اسلمیؓ کو جلدی سے دو رکعت پڑھ لینے کا حکم دیا ہے، الصحیح، اور حضرت عمرؓ نے حضرت عثمانؓ کے خطبہ کے وقت آنے پر نصیحت فرمائی، جیسا کہ صحیح میں ہے، م،

## چند ضروری مسائل

خطیب کے علاوہ دوسروں کو نماز نہیں پڑھانی چاہئے، الکافی، اگر امام کو خطبہ کے بعد حدث ہو اور وہ کسی دوسرے کو اپنا خلیفہ بنانا چاہئے کسی ایسے شخص کو بنائے جو خطبہ میں شریک ہو ورنہ نہ بنائے، اور اگر نماز شروع کرنے کے بعد حدث ہوا ہو تو جسے مناسب سمجھے بنا دے، التہذیب، اور اگر وہ شخص خطبہ کے کچھ حصہ میں بھی حاضر رہا ہو تو صحیح ہوگا، اور اصل میں ہے کہ جائز نہ ہوگا، اور اگر ایسے شخص کو نماز کا حکم دیا جو خطبہ میں شریک نہ تھا مگر اس نے کسی دوسرے کو کہدیا جو خطبہ میں شریک تھا تو تمام صحیح ہو جائیگی، اور مختصر الحاکم میں ہے کہ جائز نہ ہوگی، مع۔

حضرت ابوہریرۃؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جس نے جمعہ کے دن اپنی بیوی سے جماع کیا پھر جمعہ کو گیا (یعنی پہلی جماعت میں) تو گویا اس نے اونٹ کی قربانی کی، اور جو دوسری ساعت میں گیا گویا اس نے گائے قربانی کی، اور جو کوئی تیسری ساعت میں گیا اس نے مینڈھے کی قربانی کی، اور کوئی چوتھی ساعت میں گیا گویا اس نے ابدی مرغی اللہ کی راستے صدقہ

کر دی، اور جو کوئی پانچویں ساعت میں گیا گویا اس نے ایک انڈے کا صدقہ کیا، پھر جب امام خطبہ کے لئے باہر آیا تو فرشتے حاضر ہو کر ذکر سنتے ہیں، صحاح ستہ نے اس کی روایت کی ہے۔

اور ایک روایت میں ہے کہ جمعہ کے دن مسجد کے ہر دروازہ پر فرشتے موجود ہوتے ہیں جو ہر آنے والے کو اول پھر اول یعنی بالترتیب لکھتے جاتے ہیں، پھر امام جب بیٹھ جاتا ہے تو صحیفے، رجسٹر لپیٹ کر ذکر سننے میں مشغول ہو جاتے ہیں، حضرت اوس بن اوس ثقفیؓ سے روایت ہے کہ جس نے غسل کرایا (یعنی اپنی بیوی کو) اور اول وقت میں بغیر کسی سواری کے پیدل چل کر آیا اور امام کے قریب بیٹھ گیا، کوئی لغو کام نہیں کیا، اور کان لگا کر سنا یعنی خطبہ تو اس کے لئے ہر قدم کے بدلے ایک سال کا ثواب، اس پورے سال کے روزے اور قیام شب کیساتھ ہے، سنن اربعہ نے اس کی روایت کی ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ حدیث کے فوائد میں سے پہلا یہ ہے کہ اونٹ کا صدقہ گائے کے مقابلہ میں افضل ہے، کیونکہ مسکینوں اور غریبوں کو اس سے زیادہ فائدہ ہوگا، اور گائے کی قربانی بکری اور مینڈھے کے بالمقابل افضل ہے، مذہب میں یہی قول صحیح ہے، اور رسول اللہ ﷺ اور صحابہ کرام نے جو مینڈھوں اور دنبوں کی قربانیاں کی ہیں وہ ان کے افضل ہونے کی وجہ سے نہیں بلکہ اس وجہ سے کہ اس وقت وہاں مالی تنگی بھی تھی اور گائے بھی کمیاب تھی، اسی لئے اونٹ کی قربانی افضل ہونے کے باوجود جسے یہ میسر آسکا اسی نے اس کی قربانی کی اور وہ گائے کے مقابلہ آسانی سے پایا بھی جاتا تھا، اسے ذہن نشین کر لیں، دوسرا مستحب ہے دن نکلتے ہی جماع کرنا پھر غسل کرنا پھر سویرے سویرے جمعہ کے لئے نکل جانا تیسرا مستحب عورت کو نہلانا ہے، چوتھا پیدل آنا ہے۔

پانچواں فائدہ یہ حاصل ہوا کہ خطبہ کے وقت فرشتے بھی حاضر ہوتے ہیں، چھٹا امام سے نزدیک ہو کر بیٹھنا افضل ہے، چنانچہ حضرت سمرہ بن جندبؓ کی حدیث میں مرفوعاً مروی ہے کہ تم ذکر میں حاضر رہو اور امام سے نزدیک بیٹھو، کیونکہ دور رہتے ہوتے آدمی بہت دور ہو جاتا ہے یہاں تک کہ جنت میں داخل ہونے کے باوجود اس میں پچھڑ جائیگا، ابو داؤد نے اس کی روایت کی ہے، ساتواں، لغو کام نہ کرنا، آٹھواں سننے کے لئے کان لگا کر رکھنا اور متوجہ رہنا، حضرت عمرو بن العاصؓ کی حدیث میں ہے کہ جو کوئی بھی جمعہ میں خاموشی اور سکوت کے ساتھ حاضر ہوا اور کسی مسلمان کی گردن نہیں پھاندی اور نہ کسی کو تکلیف دی تو یہ جمعہ اس کے لئے اگلے جمعہ تک کے لئے گناہوں کا کفارہ ہے، تین زائد دنوں تک کے ساتھ، ابو داؤد نے اس کی روایت کی ہے اور صحیحین کی حدیث میں کفارہ ہونا ثابت ہے، اور ابو داؤد میں حضرت علیؓ کی حدیث میں ہے کہ شخص خطبہ سننے کے مقام سے دور ہو اور خاموش بیٹھا رہے، لغو کام نہ کرے تو اس کو ثواب ہے اور جو خاموش نہ رہے اس کو دو حصہ گناہ ہے جیسے یہاں خاموش سننے والے کو دو حصہ ثواب ہے، حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث میں ہے کہ جس نے جمعہ کے دن اپنے پاس والے سے کہا کہ چپ رہو تو اس نے لغو کیا، صحاح ستہ نے اس کی روایت کی ہے، ان تمام احادیث میں ذکر سے مراد خطبہ ہے جیسا کہ اس آیت پاک فاسعوا الیٰ ذکر اللہ الایہ میں ہے۔ م۔

**فان اقتصر على ذكر الله جاز عند ابي حنيفةؒ وقالا لابد من ذكر طويل يسمى خطبة لان الخطبة هي الواجبة والتسبيحة والتحميدة لاتسمى خطبة وقال الشافعيؒ لا يجوز حتى يخطب خطبتين اعتبارا للمتعارف وله قوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله من غير فصل وعن عثمانؓ انه قال الحمدلله فارتج عليه فنزل وصلى.**

ترجمہ:۔ اگر کسی نے صرف ذکر اللہ پر اکتفاء کیا تو بھی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جائز ہوگا، اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ اتنا طویل ذکر ہونا بھی ضروری ہے جسے خطبہ کا نام دیا جاسکے، کیونکہ خطبہ واجب ہے، اور تسبیح اور تحمید کو خطبہ نہیں کہا جاتا ہے، اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ جب تک کہ دو خطبے نہ ہو جائز نہ ہوگا، کیونکہ عوام میں یہی متعارف ہے، اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ آیت پاک فَاسْعَوا اِلیٰ ذکر اللہ۔ اللہ کی ذکر کی طرف سعی کرو بغیر کسی تفصیل کے ہے، اور حضرت عثمانؓ کے متعلق مروی ہے کہ انہوں نے

ایک مرتبہ صرف الحمد للہ کہا اور ان پر کپکپی آ گئی اس لئے منبر سے اتر گئے اور نماز پڑھا دی۔

## توضیح:- خطبہ کی مقدار۔ قرآن سے دلیل

**فان اقتصر علی ذکر اللہ جاز عند ابی حنیفة......الخ**

اگر خطیب نے صرف ذکر اللہ کیا تو بھی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جائز ہے، ف بشرطیکہ خطبہ ہی کی نیت سے کہا ہو، شکر وغیرہ کی نیت سے نہ کہا ہو، ھ، ع، کم از کم مقدار ایک بار تسبیح کہنا یا لا الہ الا اللہ کہنا یا الحمد للہ کہنا ہے، المبسوط، وغیرہ، ع، اور صرف اللہ کہنا اگرچہ لغت کے اعتبار سے ذکر ہے مگر خطبہ تو کلام ہوتا ہے، م، اور کافی میں ہے کہ الحمد اللہ کو مکرر کہنا شرط ہے، تاکہ اس کا نام خطبہ ہو، ع۔

**وقالا لابد من ذکر طویل یسمی خطبة لان الخطبة ھی الواجبة والتسبیحة......الخ**

اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ اتنا طویل ذکر ہو جسے خطبہ کہا جاسکے، ف عامہ علماء کا یہی قول ہے، امام ابو بکر الرازیؒ نے فرمایا ہے کہ صاحبینؒ کے نزدیک کم سے کم مقدار جسے خطبہ کہا جاسکے وہ ہے جو التحیات للہ سے عبدہ ورسولہ کے آخر تک کہنے کے برابر ہے، ع، شاید کہ کافی کا مسئلہ صاحبینؒ کے قول کے وجہ سے ہے، م، لان الخطبہ الخ کیونکہ خطبہ تو واجب ہے، یعنی جسے خطبہ کہہ سکیں، والتسبیحة الخ اور ایک تسبیح یعنی سبحان اللہ اور ایک تحمید یعنی الحمد للہ کا نام خطبہ نہیں ہوتا ہے، ف پس اگر ایسے کلام کو اگرچہ بار بار کہا جائے خطبہ نہ ہوگا۔

**وقال الشافعیؒ لا یجوز حتی یخطب خطبتین اعتبار ا للمتعارف......الخ**

اور شافعیؒ نے کہا ہے کہ جب تک دو خطبے نہ پڑھے صحیح نہ ہوگا، اعتباراً الخ متعارف عمل کی بناء پر۔ ف کیونکہ عرف میں اسے خطبہ نہیں کہتے ہیں، اور شاید یہ مراد ہو کہ متعارف شرعی یہی ہے، لہٰذا قول صحیح یہ ہوا کہ فَاسْعَوْا اِلٰی ذِکْرِ اللّٰہِ۔ میں ذکر مجمل ہے اس لئے حدیث میں اس سلسلہ میں جو بیان کیا گیا ہے وہی اجمال کا بیان ہے، اور شریعت میں بھی یہی متعارف ہے، لہٰذا اسی کا اعتبار ہوگا، جواب دیا گیا ہے کہ ذکر مجمل نہیں ہے، بلکہ معلوم ہے لہٰذا کم از کم مقدار جسے ذکر کہہ سکیں وہی شرط ہوگا، اور دو خطبہ کی مقدار طویل ہونا مسنون ہے۔

**ولہ قولہ تعالی فاسعوا الی ذکر اللہ من غیر فصل......الخ**

اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ فرمان باری تعالیٰ فَاسْعَوْا اِلٰی ذِکْرِ اللّٰہِ ہے، ف سعی کرو ذکر الٰہی کی طرف، من غیر فصل الخ بغیر کسی تفصیل کے، ف کہ وہ ذکر کثیر ہو یا قلیل، لہٰذا وہ مطلق رہا، اس بناء پر کم از کم مقدار بھی کافی ہوگی اور حکم کی فرمان برداری ممکن ہے، اب اگر ہم ذکر کے ساتھ کثیر کی بھی شرط لگائیں تو آیت کو صرف ظنی دلیل سے متغیر کرنا لازم آئیگا، جو جائز نہیں ہے، ع، ف۔

میرے نزدیک تو اس پر یہ اعتراض لازم آتا ہے کہ مان لیا کہ ذکر اللہ مطلق ہے اور اس سے مراد بالاتفاق خطبہ ہے، اور خطبہ سے شرعی معنی خطبہ ہی مقصود ہیں، اور متعارف شرعی وہی مقدار ہے جو بیان ہوئی، یہ بات خود عینیؒ نے کہی ہے، ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ خطبہ سے لغوی معنی مراد ہوں گے، کہ خطاب سے لغت کا مفہوم لیا جاتا ہے مگر دلیل کے ساتھ، میں مترجم کہتا ہوں کہ صلوٰۃ سے شرعی معنی لئے گئے ہیں نہ لغوی، یوں ہی خطبہ میں ہے۔

اس مترجم کے نزدیک اس مسئلہ کی تحقیق یہ ہے کہ فرمان باری تعالیٰ فَاسْعَوْا اِلٰی ذِکْرِ اللّٰہِ سے مراد امام شافعیؒ اور صاحبینؒ کے نزدیک خطبہ ہے اس دلیل سے کہ ہمارے اسلاف صحابہ کرامؓ اور تابعینؒ نے بھی یہی تفسیر کی ہے اور احادیث میں بھی ایسا ہی پایا گیا ہے، اور امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ خطبہ ہی ذکر اللہ ہے، لیکن آیت میں مقصود خطبہ نہیں ہے، بلکہ مقصود اس سے ذکر اللہ

ہے، لیکن آیت میں مقصود خطبہ نہیں ہے، بلکہ مقصود ذکر ہے، جو خطبہ میں پڑھا جاتا ہے، اور جمعہ کی نماز کے لئے شرط بھی ذکر اللہ ہی ہے خواہ خطبہ کے طور پر یا کسی اور طور پر ہو، اور مخصوص خطبہ شرط نہیں ہے، اس بناء پر صاحبینؒ کا یہ کہنا کہ الخطبۃُ ھی الواجبۃُ صحیح نہیں ہے، بلکہ یہ صحیح ہے الذکر ھو الشرط یعنی شرط تو ذکر ہے، اس طرح ذکر قلیل ہو یا کثیر جس قدر بھی ہو اسی سے فرض شرط ادا ہو جائیگا، امام ابو بکر الرازیؒ کے کہنے کے مطابق مقدار واجب اس ذکر کے التحیات ہے، یہاں تک کہ الحمد للہ بار بار اتنا پڑھتے رہنے سے واجب ادا ہو جائیگا، اور اگر فقط ایک بار الحمد للہ کہا تو فرض ادا ہو جائیگا، عینیؒ نے لکھا ہے اور ظاہر الروایۃ میں تین آیتوں کے اندازہ سے واجب ہے اس لئے الحمد للہ ہی کو اسی قدر مکرر کرنے سے واجب ادا ہو جائیگا، اس سے معلوم ہوا کہ اگر صرف ایک بار لا الہ الا اللہ خطبہ کے لئے کہا تو اس کو دوبارہ کہنا واجب ہے، اور صاحبینؒ کے نزدیک اتنا دراز کلام ہونا شرط ہے جسے کلام کہا جا سکے، اور امام شافعیؒ کے نزدیک اتنا دراز کلام ہونا تو شرط نہیں ہے البتہ دو خطبے ہونا واجب ہے، اور کہا گیا ہے کہ شرط بھی ہیں، اچھی طرح سمجھ لیں، واللہ تعالیٰ اعلم، م۔

**وعن عثمانؓ انہ قال الحمدللہ فارتج علیہ فنزل وصلی......الخ**

اور حضرت عثمانؓ کے متعلق مروی ہے کہ انہوں نے ایک بار الحمد للہ کہا، ف اور آگے نہ کہہ سکے زبان بند ہو گئی جبکہ خلافت پانے کے بعد پہلی مرتبہ خطبہ کے لئے کھڑے ہوئے، فنزل وصلی مجبوراً منبر سے اتر گئے اور نماز پڑھادی، ف اس سے معلوم ہوا کہ اگر صرف الحمد للہ کہنا کافی نہ ہوتا تو اتنے پر اقتصار نہ کرتے، عینی وغیرہ نے کہا ہے کہ اس طرح صرف فقہ کی کتابوں میں مذکور ہے، حدیث میں نہیں ہے، اور قاسم بن ثابت نے کتاب غریب الحدیث میں اسے بغیر اسناد کے ذکر کیا ہے، محقق ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ اس کے لئے قطعی آیت تو فَاسْعَوْا اِلٰی ذِکْرِ اللّٰہِ ہے، اس سے صرف ذکر مراد ہے، خواہ خطبہ کے طور پر ہو یا کسی اور طور پر ہو، اگرچہ رسول اللہ ﷺ نے خطبہ فرمایا تھا، پھر خطبہ خواہ واجب ہو یا سنت ہو بہر صورت شرط نہیں ہوا، اس طرح پر کہ اس کے بغیر نماز جائز نہ ہو، اور لفظ ذکر معلوم ہو مجہول نہیں ہے، لہٰذا فقط ذکر شرط ہوا، اس تحقیق کے بعد اب حضرت عثمانؓ کے قصہ کو دلیل میں لانے کی کوئی ضرورت نہیں رہی، مف، یہ تقریر وہی تقریر ہے جو مترجم نے اوپر کی تھی، فالحمد للہ کہ ہماری اپنی تحقیق شیخ محققؒ کی تقریر کے موافق ہو گئی، پھر امام ابو بکر الرازی کا کلام ظاہر اور کافی ہے اسی مفہوم میں کہ مقدار خطبہ واجب ہے، اور یہی قول احوط ہے، واللہ تعالیٰ اعلم، م، دونوں خطبے طوال مفصل کی ایک سورہ کی مقدار ہوں، البدائع، اس سے زیادہ طویل خطبہ کرنا مکروہ ہے۔ البحر۔

**ومن شرائطها الجماعة لان الجمعة مشتقة منها واقلهم عند ابی حنیفةؒ ثلثة سوی الامام وقالا اثنان سواہ قالؒ والاصح ان هذا قول ابی یوسفؒ وحدہ له ان فی المثنی معنی الاجتماع وهی منبئة عنه ولهما ان الجمع الصحیح انما هو الثلاث لانه جمع تسمیة ومعنی والجماعة شرط علی حدة و کذا الامام فلایعتبر منهم۔**

ترجمہ:- اور جمعہ کی شرطوں میں سے جماعت ہونا بھی ہے، کیونکہ یہ لفظ جمعہ جماعت سے مشتق ہے، اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جماعت کے لئے کم از کم تین آدمیوں کا امام کے علاوہ ہونا شرط ہے، لیکن صاحبینؒ کے نزدیک امام کے ماسوا صرف دو آدمیوں کا ہونا کافی ہے، اور مصنفؒ نے کہا ہے کہ قول اصح یہ ہے کہ یہ قول امام ابو یوسفؒ کا ہے، ان کی دلیل یہ ہے کہ دو میں بھی جماعت کے معنی پائے جاتے ہیں، اور جمعہ جماعت کی خبر دیتا ہے، اور طرفین یعنی امام اعظم و امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ صحیح طور پر جمع تو تین ہی ہے، کیونکہ یہی تین کے عدد نام اور معنی دونوں کے اعتبار سے جمع ہے اور جماعت کا ہونا علیحدہ شرط ہے، اور اسی طرح امام ہونا ایک علیحدہ شرط ہے، لہٰذا امام کا شمار جماعت میں نہ ہوگا۔

## توضیح:- جماعت، جماعت کی تعداد، ائمہ کا اختلاف، ان کے دلائل

**ومن شرائطها الجماعة لان الجمعة مشتقة منها......الخ**

جمعہ کی شرطوں میں سے ایک جماعت بھی ہے، لان الجمعة الخ کیونکہ جمعہ جماعت سے مشتق ہے، ف یعنی الجمعہ والجماعۃ مصدر سے جمعہ مشتق ہے، اصول فقہ میں یہ بات طے شدہ ہے کہ شرعی ناموں کو لغوی معنی کے ساتھ جہاں تک ثبوت ہو لیناواجب ہے، جیساکہ تیمم کی بحث میں گذر چکا ہے، م۔

**واقلهم عند ابی حنيفةؒ ثلاثة سوى الامام وقالا اثنان سواه......الخ**

ابو حنیفہؒ کے نزدیک جماعت کے تعداد کم سے کم امام کے علاوہ تین آدمیوں کا ہونا ہے، ف یعنی امام کے ساتھ کل چار آدمی ہونے چاہئے، لیکن خطبہ میں بھی ان کا حاضر ہونا شرط نہیں ہے، ف یہی قول امام زفر ولیث واوزاعیؒ کا ہے اور مزنیؒ کا مذہب مختار ہے، مع، اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ امام کے علاوہ دو ہونا شرط ہے۔

**قالؒ والاصح ان هذا قول ابی یوسفؒ وحده له ان فی المثنی معنى الاجتماع......الخ**

مصنفؒ نے کہا ہے کہ قول اصح یہی ہے کہ مذکورہ قول صاحبینؒ کا نہیں بلکہ صرف امام ابو یوسفؒ کا ہے، ف اور امام محمدؒ کا قول امام اعظم کے قول کے موافق ہے، یہ قول حسن بصریؒ کا ہے، اور امام احمد وابو ثور اور سفیان ثوریؒ سے دونوں قول مروی ہیں، مع، له ان الخ امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ تثنیہ یعنی دو میں اجتماع کے معنی موجود ہیں وهی منبئة الخ لفظ جمعہ خود اجتماع کو بتارہا ہے ، ف یعنی جمعہ کے لغوی معنی آگاہ کرنے کے ہیں کہ اجتماع ہونا چاہئے اور جب کہ دو میں ایک دوسرے کے ساتھ اجتماع ہو تو لغوی معنی کا تقاضا پورا ہو گیا، میں مترجم کہتا ہوں کہ شاید ابو یوسفؒ کے نزدیک امام کے ساتھ جماعت کا ہونا جمعہ کے لئے کافی ہو، امام سے علیحدہ نہ ہو، م۔

**ولهما ان الجمع الصحيح انما هو الثلاث لانه جمع تسمية ومعنى......الخ**

اور طرفین امام ابو حنیفہ اور امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ حقیقت میں تو جمع تین ہی کو کہا جاتا ہے، لانه جمع الخ کیونکہ تین کا عدد نام اور معنی دونوں اعتبار سے جمع ہے، ف واحد تثنیہ کے بعد جمع نام آتا ہے اور معنی میں بھی جماعت ہے، لہٰذا لفظ رجال جو جمع ہے اس کو تین کے لئے استعمال کیا جاتا ہے جیسے رجال ثلاثۃ اور رجال اثنین نہیں بولتے ہیں، اور امام کے ساتھ مل کر جماعت نہیں بنائی جائے۔

**والجماعة شرط على حدة وكذا الامام فلايعتبر منهم......الخ**

اور جماعت کا ہونا ایک علیحدہ شرط ہے فلايعتبر الحاصل جماعت ہونے میں امام کا شمار نہ ہوگا، ف۔ پس امام کے علاوہ کم از کم تین کا ہونا شرط ہے امام شافعیؒ کے نزدیک کم از کم چالیس مردوں کی شرط ہے حضرت کعب بن مالکؓ کی حدیث کی وجہ سے کہ اسعد بن زرارہ نے مدینہ میں پہلا جمعہ چالیس آدمیوں کے ساتھ پڑھایا تھا، جیسا کہ ابن ماجہ نے روایت کیا ہے، جواب یہ ہے کہ اول تو یہ واقعہ رسول اللہ ﷺ کے تشریف لانے سے پہلے ہوا تھا، پھر اس سے اس بات کی کوئی دلیل نہیں ملتی کہ اس سے کم ہونے میں جائز نہ ہوگی، دوسری دلیل حضرت جابرؓ کی حدیث میں ہے کہ چالیس یا اس سے زائد ہونے میں جمعہ کی نماز ہوگی، بیہقی نے اس کی روایت کی ہے۔

جواب یہ ہے کہ حدیث ضعیف ہے، اس کے علاوہ کم ہونے پر ممانعت نہیں ہے، البتہ اس کے مفہوم چالیس ہونا سمجھا جاتا ہے مگر مفہوم حجت نہیں ہوتا ہے، تیسری دلیل حضرت ابو امامہؓ کی حدیث جو مرفوع ہے کہ جمعہ چالیس کے ساتھ صحیح ہے جواب یہ ہے کہ یہ حدیث موضوع اس کی کوئی اصلیت نہیں، امام بخاری و مسلمؒ نے حضرت جابرؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ

جمعہ کا خطبہ پڑھ رہے تھے کہ شام سے اناج لے کر ایک قافلہ آیا تو لوگ اس کا مال یعنی غلہ لینے کے لئے مسجد سے باہر آ ئے، صرف بارہ آدمی آپ کے ساتھ نماز میں رہ گئے، اس میں اللہ تعالی نے یہ آیت نازل فرمائی ﴿وَاِذَا رَاَوْا تِجَارَۃً اَوْلَھْوًا انْفَضُّوْا اِلَیْھَا وَتَرَکُوْکَ قَائِمًا﴾ امام ابو بکر رازیؒ نے کہا ہے کہ اس قوم کے واپس آنے کا کوئی ذکر نہیں ہے اسی طرح یہ بھی معلوم ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے مدینہ میں رہتے ہوئے کبھی بھی جمعہ کی نماز نہیں چھوڑی ہے نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے بچے ہوئے صرف بارہ کے ساتھ ہی نماز پڑھی، اس سے یہ معلوم ہوا کہ چالیس آدمی کی شرط اس طرح کی لگائی کہ چالیس کے بغیر نماز ہی صحیح نہ ہوگی باطل ہے، بیہقی اور دار قطنی کی روایت میں ہے کہ صرف چالیس آدمی آپ کے ساتھ رہ گئے تھے، یہ روایت صحیح نہیں ہے بلکہ صحیح وہی ہے جو صحیحین میں ہے، واضح ہو کہ بخاری کی روایت میں ہے کہ نماز سے وہ لوگ واپس ہوگئے، لیکن مسلم کی روایتوں میں ہے کہ خطبہ سے واپس ہوگئے۔ لہٰذا بخاری کی روایت میں نماز سے مراد خطبہ ہے، اور خطبہ ہر نماز سے اطلاق بلکہ نماز کے لئے انتظار کو نماز کہنا صحاح میں تو عام ہے۔ م۔ ف۔ ع۔

**وان نفر الناس قبل ان یرکع الامام ویسجد الا النساء والصبیان استقبل الظھر عند ابی حنیفةؒ وقالا اذا نفروا عنه بعد ما افتتح الصلوة صلی الجمعة فان نفروا عنه بعد ما رکع وسجد سجدة بنی علی الجمعة خلافا لزفرؒ ھو یقول انه شرط فلابد من دوامه کالوقت ولھما ان الجماعة شرط الانعقاد فلایشترط دوامھا کالخطبة ولابی حنیفةؒ ان الا نعقاد بالشروع فی الصلاة ولایتم ذلك الابتمام الرکعة لان مادونھا لیس بصلوة فلابد من دوامھا الیھا بخلاف الخطبة فانھا تنافی الصلوة فلایشترط دوامھا ولامعتبر ببقاء النسوان وکذا الصبیان لانه لاتنعقد بھم الجمعة فلا تتم بھم الجماعة.**

ترجمہ:- اور اگر امام کے رکوع اور سجود میں جانے سے پہلے سارے مقتدی سوائے عورتوں اور بچوں کے بھاگ جائیں تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک امام شروع سے ظہر کی نماز پڑھ لے گا، اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ اگر امام کے نماز شروع کرنے کے بعد امام کو چھوڑ کر بھاگ گئے ہوں تو وہ جمعہ کی نماز ہی مکمل کر لے گا اور اگر امام کے رکوع اور سجود ادا کر لینے کے بعد بھاگ گئے ہوں تو بھی جمعہ پر وہ بناء کرے گا یعنی بقیہ نماز پوری کرے گا، اس مسئلہ میں امام زفرؒ کا اختلاف ہے، وہ کہتے ہیں کہ چونکہ افراد کا پایا جانا بھی ایک شرط ہے، لہٰذا دوسری شرطوں کی طرح اسے بھی آخر نماز تک باقی رہنا ضروری ہوگا جیسا کہ وقت ایک شرط ہے، اور صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ جماعت تو جمعہ کے منعقد ہونے کے لئے ایک شرط ہے اس لئے اس شرط کا آخر نماز تک باقی رہنا شرط نہیں ہے، مثل خطبہ کے، اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل ہے کہ جمعہ کی نماز شروع کرنے سے ہی اس کا انعقاد ہوتا ہے، اور ایک رکعت پوری کرنے سے ہی اس نماز کا انعقاد پورا ہوتا ہے، کیونکہ ایک رکعت سے کم کوئی نماز نہیں ہوتی ہے، لہٰذا جماعت کا رکعت کے پورے ہونے تک ضروری ہوا، بخلاف بغیر خطبہ کے کہ خطبہ تو نماز کے منافی اور علیحدہ چیز ہے، اس لئے اس کے ہمیشہ باقی رہنے کی شرط نہیں لگائی جاتی ہے، اور عورتوں کے باقی رہ جانے کا کوئی اعتبار نہیں کیا جاتا ہے، ایسا ہی نابالغ بچوں کے رہ جانے کا بھی کوئی اعتبار نہیں ہوتا ہے ایسا ہی بچوں کے رہنے کا بھی اعتبار نہ ہوگا، کیونکہ ان سے جمعہ منعقد نہیں ہوتا ہے تو ان کے نہ ہونے سے شرط جماعت بھی پوری نہ ہوگی۔

## توضیح:- جمعہ میں لوگ امام کو چھوڑ کر ادھر ادھر چلے گئے ائمہ کے اختلاف اور ان کے دلائل

**وان نفر الناس قبل ان یرکع الامام ویسجد الا النساء والصبیان استقبل الظھر......الخ**

اگر نمازی حضرات ادھر ادھر چلے گئے، ف پس اگر جمعہ کے نماز شروع کرنے سے پہلے چل دئے یہاں تک کہ امام کے علاوہ تین مرد باقی نہ رہے تو بالاتفاق اب جمعہ کی نماز باقی نہیں رہی (ظہر پڑھنی ہوگی) اور اگر شروع کرنے کے بعد ایسا ہوا کہ چلے گئے،

قبل ان یرکع الخ اس سے پہلے کہ امام رکوع و سجود کرے، ف اور تین مرد تک نہ رہے، مگر عورتیں اور بچے رہ گئے، ف تو جمعہ ختم ہو گیا، استقبل الخ توامام ابو حنیفہؒ کے نزدیک نئے سرے سے ظہر کی نماز پڑھ لے، ف جبکہ جانے والے واپس نہ آئیں یا ظہر کی نماز پڑھ لینے کے بعد آئیں، یہ حکم اس صورت میں ہوگا کہ انہوں نے شروع کر کے سجدہ نہ کیا ہو۔

**وقالا اذا نفر واعنه بعد ما افتتح الصلوٰة صلی الجمعة فان نفر واعنه بعد ما رکع......الخ**

اور صاحبینؒ نے کہا ہے کہ وہ لوگ جنہیں نماز میں شریک رہنا ضروری تھا وہ امام کو چھوڑ کر بھاگ جائیں اور اس کے بعد امام نے نماز شروع کر لی تھی توامام جمعہ کی نماز پڑھ لے، فان نفر واعنه الخ اور اگر وہ امام کے رکوع و سجود اور ایک سجدہ کر لینے کے بعد امام کو نماز میں چھوڑ کر بھاگ گئے تو وہ جمعہ پر بناء کرے، ف جمعہ کی بقیہ نماز پوری کر لیں، اس مسئلہ میں امام اعظمؒ اور صاحبینؒ سب کا اتفاق ہے، المضمرات۔

**خلافا لزفر هو یقول انه شرط فلابد من دوامه کالوقت......الخ**

بخلاف امام زفرؒ کے قول کے، ف کہ ان کے نزدیک اس صورت میں بھی ظہر کی نماز پڑھیں، وھو یقول الخ اور امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ جماعت تو شرط ہے اس لئے آخری تک اسے باقی رہنا چاہئے جیسے وقت، ف کہ وقت بھی شرط ہونے کی وجہ سے ختم تک رہنا ضروری ہے، یہاں تک کہ ابو حنیفہؒ کے نزدیک سلام کے قبل خارج ہو تو جمعہ فاسد ہو جائے گا۔

**ولهما ان الجماعة شرط الانعقاد فلایشترط دوامها کالخطبة......الخ**

صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ جماعت تو صرف جمعہ منعقد ہونے کی شرط ہے، ف مکمل ادائیگی کی شرط نہیں ہے، لہٰذا اس جماعت کی شرط کو اول سے آخر تک باقی رہنا ضروری نہیں ہے، مثل خطبہ کے، ف کہ بالاتفاق خطبہ شرط ہے مگر نماز کے آخر تک خطبہ کے جاری رہنے کا کوئی بھی قائل نہیں ہے، لہٰذا امام نے جب نماز شروع کی جماعت اس وقت موجود تھی تو جمعہ منعقد ہو گیا، پھر سجدے میں جانے سے پہلے وہ بھاگ جائیں یا بعد میں بھاگیں اس سے کوئی فرق نہ ہوگا، یعنی امام اپنے جمعہ کی نماز مکمل کر لے۔

**ولابی حنیفةؒ ان الانعقاد بالشروع فی الصلاة ولایتم ذلك الابتمام الرکعة......الخ**

اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ نماز شروع کرنے سے ہی جمعہ انعقاد ہوتا ہے، ف بلاشبہ جمعہ کے ختم تک تو جماعت شرط نہیں ہے، بلکہ صرف اس کے منعقد ہونے کے لئے شرط ہے، لیکن نماز کا منعقد ہونا کب ہوتا ہے، تو صاحبینؒ نے کہا ہے تکبیر تحریمہ سے نماز شروع کی اور منعقد ہو گئی، اور امام اعظمؒ نے فرمایا ہے کہ ابھی نماز منعقد نہیں ہوئی۔ ولا یتم ذلك الخ اور جب تک کہ ایک رکعت پوری نہ ہو جائیگی نماز پورے طور پر منعقد نہ ہوگی، ف اور رکعت تو اسی وقت پوری ہوتی ہے، جب کہ ایک رکعت کا سجدہ پورا کر لیا ہوگا، اگرچہ ایک ہی سجدہ کیا ہو جب بھی نماز منعقد ہو جائیگی، لان مادونها الخ کیونکہ رکعت سے کم تو نماز میں شمار نہیں ہے، ف یہاں تک کہ اس کو توڑ دینا جائز ہے۔ فلابد الخ لہٰذا یہ ضروری ہوا کہ نماز شروع کرنے کے بعد سے رکعت تک جماعت باقی رہے، ف یعنی رکعت تک جماعت باقی رہے، اس وقت اپنی نماز پوری کر لے اگرچہ جماعت بھاگ گئی ہو۔

**بخلاف الخطبة فانها تنافی الصلوة فلایشترط دوامها......الخ**

بخلاف خطبہ کی شرط کے کیونکہ خطبہ تو نماز منافی اور علیحدہ کام ہے، دونوں ایک ساتھ جمع نہیں ہو سکتے ہیں، لہٰذا خطبہ نماز کے آخر تک باقی نہیں رہ سکتا ہے، ف اس جگہ یہ وہم ہو سکتا ہے کہ جب رکعت سے کم ہونے سے نماز منعقد نہیں ہوتی ہے تو نفل کو شروع کر کے توڑ دینے سے اس کی قضاء نہیں ہونی چاہئے جب تک کہ رکعت تک پڑھ کر نہ توڑ دے، اس کا جواب یہ دیا جائے گا کہ نماز پانے کی دو حالتیں ہوتی ہیں اول یہ کہ تحریمہ پایا گیا ہو تو اس اعتبار سے وہ نماز ہے، اور چونکہ نماز نام ہے قراءت، رکوع اور سجود کا تو اس اعتبار سے نماز نہیں پائی گئی ہے، اور نفل توڑنے کے مسئلہ میں ہم نے پہلی صورت کا اعتبار کر کے نماز کے قضاء کو

واجب کہا ہے، ایسا ہونے سے نماز اپنی کوتاہی اور قصور سے یقینی طور سے بچ جائے گا، اور جمعہ کے مسئلہ میں ہم نے دوسری صورت کا اعتبار کیا ہے تاکہ ظہر پڑھ لینے سے بالیقین فرض ادا ہو جائے گا، اس فرق کو یاد رکھیں، م، ع۔

**ولامعتبر ببقاء النسوان وكذا الصبيان لانه لاتنعقد بهم الجمعة فلا تتم بهم الجماعة......الخ**

اور عورتوں کو اور بچوں کے باقی رہ جانے کا کوئی اعتبار نہ ہوگا، لانہ لاتنعقد الخ کیونکہ صرف عورتوں اور بچوں کے ساتھ پڑھنے سے وہ معذور نہیں ہوتا ہے، اس وجہ سے ان کے ہونے سے شرط جماعت پوری نہ ہوگی، ف بخلاف ان کے اگر مسافر یا بیمار اور دوسرے منعقد موجود ہوں جن پر جمعہ کی نماز لازم نہیں ہوتی ہے یا جنہوں نے خطبہ نہیں سنا تھا تو ان کی موجودگی معتبر ہوگی، کیونکہ ان کی وجہ سے جمعہ کی شرط پوری ہو جائیگی۔ مع۔

**ولاتجب الجمعة على مسافر ولا امرأة ولا مريض ولا عبدولا اعمى لان المسافر يحرج فى الحضور وكذا المريض والاعمى والعبد مشغول بخدمة المولى والمرأة بخدمة الزوج فعذروادفعاللحرج والضررفان حضروا فصلوا مع الناس اجزاهم عن فرض الوقت لانهم تحملوه فصاروا كا لمسافر اذا صام .**

ترجمہ:- اور جمعہ کی نماز ان لوگوں پر واجب نہیں ہوتی ہے، مسافر، عورت، بیمار، غلام، اور اندھا، کیونکہ مسافر کو مسجد جانے میں حرج لازم آسکتا ہے، اسی طرح بیمار اور اندھے کو بھی حرج ہو سکتا ہے، اور غلام تو اپنے آقا کی خدمت میں مشغول رہتا ہے اور عورت اپنے شوہر کی خدمت میں مصروف رہتی ہے، لہٰذا ان سب کے حرج کا خیال رکھتے ہوئے انہیں معذور سمجھا جائے گا، انہیں تکلیف اور پریشانی میں مبتلا ہونے سے بچانے کے لئے، اس کے باوجود اگر یہ معذورین مسجد میں آکر لوگوں کے ساتھ ہو کر جمعہ کی نماز پڑھ لیں تو ان کی یہ نماز وقتیہ نماز کے لئے کافی ہوگی، کیونکہ ان لوگوں نے حرج و مشقت کو برداشت کیا ہے اس لئے یہ ایسے مسافر کے طرح ہو گئے جس نے حالت سفر میں روزے رکھ لیئے ہوں۔

## توضیح:- جن لوگوں پر جمعہ ضروری نہیں ہے، اور اگر وہ پڑھ لے تو کیا حکم ہوگا

**ولاتجب الجمعة على مسافر ولا امرأة ولا مريض ولا عبد ولا اعمى......الخ**

اور جمعہ واجب نہیں ہے ف یعنی اصل جمعہ اگرچہ ہر شخص پر فرض عین ہے مگر اس کی ادائیگی واجب نہیں ہے، کسی مسافر پر، ف یہاں تک کہ اگر وہ جمعہ کی نماز کے لئے مسجد بھی نہ جائے تو گنہگار نہ ہوگا، جب کہ ظہر کی نماز پڑھ لے، کسی عورت پر، کسی بیمار پر، ف مشقت میں مبتلا ہونے کی وجہ سے، اور نہ کسی غلام پر، ف ابن المنذرؒ نے کہا ہے کہ جمہور علماء کا یہی قول ہے، اور اگر مالک نے اجازت دے دی ہو تو غلام کو اختیار ہوگا چاہئے جمعہ پڑھے اور نہ چاہئے تو ظہر پڑھ لے، الذخیرہ، مگر مکاتب پر واجب ہے، ھ، ع، اور نہ اندھے پر، ف اگر اس کو لے جانے والا بھی موجود ہو۔

**لان المسافر يحرج فى الحضور وكذا المريض والاعمى والعبد مشغول......الخ**

کیونکہ مسافر کو جمعہ میں حاضر ہونے میں پریشانی ہوگی۔ وكذا المريض الخ اور حرج بیمار اور اندھے میں بھی ہے، ف کیونکہ جانے میں تکلیف ہوگی، اگر اندھے کو لے جانے والا مل جائے تو قول اصح یہ ہے کہ اس وقت بھی جانا واجب نہیں ہے، کیونکہ خود اس میں قدرت نہیں ہے، جیسے بیمار جبکہ وہ سواری پائے، اگر کسی نے خود کو جمعہ کے دن بیمار کر لیا مثلاً دست آور دوا کھالی تو قول اصح یہ ہے کہ اگر اسے بھی نماز کے وقت مسجد جانے میں حرج ہو تو وہ بھی معذور ہوگا، مع، والعبد الخ اور غلام اپنے آقا کی خدمت میں مشغول رہتا ہے، ف یہاں تک کہ اس کے آقا کو یہ حق ہے کہ اس غلام کو جمعہ کے نماز میں جانے کی اجازت دے یا نہ دے، الذخیرہ، مگر ظہر کے واسطے منع نہیں کر سکتا ہے، م۔

**والمرأة بخدمة الزوج فعذروا دفعا للحرج والضرر ......الخ**

اور عورت اپنے آقا کی خدمت میں مشغول رہتی ہے، ف کیونکہ دیانۃً اس پر شوہر کی خدمت واجب ہے، اور اگر شوہر نہ ہو تو بھی ان انہیں جماعت میں شرکت سے منع کیا گیا ہے، م، فعذروا الخ پس یہ لوگ حرج اور تکلیف وغیرہ کے خیال سے معذور اور معاف رکھے گئے ہیں۔

**فان حضروا فصلوا مع الناس اجزاهم عن فرض الوقت لانهم تحملوه......الخ**

اگر یہ لوگ شرکت سے معافی کے باوجود نماز میں حاضر ہو جائیں، ف یعنی اپنا حرج اور ضرر کو برداشت کرتے ہوئے شوق کے جذبہ میں حاضر ہو گئے، اور لوگوں کے ساتھ جمعہ کی نماز پڑھ لی تو اس وقت کے فرض یعنی ظہر کے عوض جمعہ کی نماز کافی ہو جائیگی، ف اس پر تمام علماء سلف وخلف کا اجماع ہے، ابن المنذرؒ نے اسے ذکر کیا ہے، لیکن عورتوں کے بارے میں شرکت نہ کرنے کا فتویٰ ہو چکا ہے اس کی مخالفت کی وجہ سے وہ گنہگار ہو گی، اور عورتوں کے علاوہ اگر صرف باقی معذوروں کی جماعت ہوئی اور اور لوگ نہ ہوئے تو بھی جائز ہو گی، م، ھ، ف، ع۔

**انهم تحملوه فصاروا كا لمسافر اذا صام ......الخ**

کیونکہ ان لوگوں نے حرج ومشقت کو برداشت کیا تو وہ ایسے مسافر کے مانند ہو گئے جس نے حالت سفر میں بھی روزہ رکھ لیا، ف تکلیف کے پیش نظر مسافر کو افطار کی بھی اجازت ہے کہ روزہ رمضان کی قضاء کرے، اس کے باوجود اگر مسافر نے روزہ رکھ لیا تو افضل ہو گا، کیونکہ اس مسافر نے مقیم سے زیادہ تکلیف اٹھائی ہے، اسی طرح اگر ان لوگوں نے بھی تکلیف اٹھا کر جمعہ کی نماز پڑھ لی تو جائز ہو جائیگی، م، ع۔

**ويجوز للمسافر والعبد والمريض ان يؤم فى الجمعة وقال زفرؒ لايجزيه لانه لافرض عليه فاشبه الصبى والمرأة ولنا ان هذه رخصة فاذا حضروايقع فرضا على ما بينا اما الصبى فمسلوب الاهلية والمرأة لاتصلح لامامة الرجال وتنعقدبهم الجمعة لا نهم صلحوا للامامة فيصلحون للاقتداء بطريق الاولى ومن صلى الظهر فى منزله يوم الجمعة قبل صلوة الامام ولا عذر له كره له ذلك وجازت صلاته وقال زفرؒ لايجزيه لان عنده الجمعة هى الفريضة اصالة والظهر كالبدل عنها ولامصير الى البدل مع القدرة على الاصل ولناؒ أصل الفرض هوالظهر فى حق الكافة هذا هو الظاهر الاانه مامور باسقاطه باداء الجمعة وهذا لانه متمكن من اداء الظهر بنفسه دون الجمعة لتوقفها على شرائط لا تتم به وحده وعلى التكمن يدورالتكليف.**

ترجمہ:-اور مسافر غلام اور بیمار کے لئے یہ جائز ہے کہ جمعہ کی امامت کریں، اور امام زفرؒ نے فرمایا کہ جائز نہ ہو گی، کیونکہ ان پر جمعہ واجب نہیں ہے لہٰذا یہ لوگ نابالغ اور عورت کے مشابہ ہو گئے، اور ہماری دلیل یہ ہے کہ جمعہ کی نماز ان پر فرض نہ کر کے ان کو رخصت دی گئی ہے، اس لئے وہ جب مسجد میں آ ہی جائیں تو یہ نماز ان پر فرض ہو جائیگی، جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کر دیا ہے، مگر نابالغ میں تو اہلیت ہی نہیں ہوتی ہے، اس کی اہلیت چھین لی گئی ہے، اور عورتیں تو مردوں کی امامت کی صلاحیت ہی نہیں رکھتی ہے، اور ان سے جمعہ منعقد ہو جاتا ہے اس لئے کہ یہ امامت کرنے کی صلاحیت رکھتے ہیں تو بدرجہ اولی اقتداء کی بھی صلاحیت رکھیں گے، اور جس نے جمعہ کے دن اپنے گھر میں ظہر کی نماز امام کی نماز جمعہ سے پہلے پڑھ لی جب کہ اسے کوئی مجبوری بھی نہ ہو تو یہ ظہر اس کے لئے مکروہ ہو گی لیکن نماز جائز ہو جائیگی، اور امام زفرؒ نے فرمایا ہے کہ یہ نماز اسکے لئے جائز نہ ہو گی، کیونکہ ان کے نزدیک تو اصل کے طور پر جمعہ فرض ہے اور ظہر تو اس کے لئے جمعہ کے قائم مقام کی طرح ہے اور جب تک کہ اصل پر قدرت ہو بدل کی اجازت نہیں ہوتی ہے، اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اصل فرض تمام لوگوں کے حق میں ظہر ہے،

جمعہ نہیں ہے ہمارے ائمہ ثلثہ کا، یہی ظاہر مذہب ہے، البتہ اسے اس بات کا حکم دیا گیا ہے کہ جمعہ کی نماز ادا کر کے ظہر کو اپنے ذمہ سے ساقط کر دے، یہ بات یعنی ظہر کو اصل ماننا اس لئے ہے کہ وہ تو تنہا خود ظہر کی نماز پڑھ سکتا ہے، لیکن جمعہ کو تو وہ ادا کرنے پر یا ذمہ سے ساقط کرنے پر تنہا قادر نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ اس کو مکمل ادا کرنا بہت سی شرطوں پر موقوف ہے، جو اس سے تنہا ادا نہیں ہو سکتی ہیں، حالانکہ قدرت کے اعتبار ہی سے شرعا تکلیف دی جاتی ہے۔

## توضیح:- مسافر، غلام اور مریض کا جمعہ کی امامت کرنا امامت کی صلاحیت، جمعہ کے دن گھر میں ظہر کی نماز، دلیل

**ویجوز للمسافر والعبد والمریض ان یؤم فی الجمعة......الخ**

مسافر وغیرہ معذوروں کے لئے یہ جائز ہے کہ وہ جمعہ کی امامت کریں، ف یہی قول امام شافعیؒ اور دوسروں کا بھی ہے، وقال زفرؒ الخ اور امام زفرؒ نے کہا ہے کہ ان میں سے کسی کا امام ہونا صحیح نہیں ہے، لانہ لافرض الخ کیونکہ ان میں سے کسی پر بھی جمعہ فرض نہیں ہے لہذا ان میں سے ہر ایک شخص حکم کی اعتبار سے ایک عورت اور ایک نابالغ کے جیسا ہے، ف جبکہ عورت اور نابالغ کی امامت بالاتفاق جائز نہیں ہے۔

**ولنا ان هذه رخصة فاذا حضروا یقع فرضا علی ما بینا......الخ**

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ان پر فرض نہ ہونا بطور رخصت ہے (نااھل ہونے کی وجہ سے نہیں ہے) ف یعنی اصل جمعہ تو ہر ایک پر فرض عین ہے اور مسافر وغیرہ کو جمعہ کی ادائیگی کے واسطے حاضر ہونے میں مشقت تھی اس لئے حاضر نہ ہونے کی اجازت مل گئی ہے، فاذا حضروا الخ اب جبکہ یہ لوگ حاضر ہو ہی گئے، ف اور مشقت برداشت کر لی، تو نماز ان سے فرض سے ادا ہو گی، اور نفل ادا نہ ہو گی جیسا کہ ہم نے بیان کر دیا ہے، ف یہاں تک کہ اگر کوئی عورت بھی حاضر ہو جائے تو اس کا بھی فرض ہی ادا ہو جائیگا، لیکن ان لوگوں کو نابالغ اور عورت پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے، اماالصبی الخ کیونکہ مثلا نابالغ تو اس وجہ سے کہ اس میں امامت کی صلاحیت ہی نہیں ہے، اور عورت ف تو اگرچہ وہ عورتوں کی امامت کر سکتی ہے مگر مردوں کی امامت کی صلاحیت نہیں رکھتی ہے۔

**وتنعقدبهم الجمعة لا نهم صلحوا للامامة فیصلحون للاقتداء بطریق الاولی......الخ**

مسئلہ: وینعقد الخ اور مسافر وغلام ومریض تو ایسے ہوتے ہیں کہ اگر کسی موقع سے صرف یہی لوگ جمعہ کی نماز کے مسجد آجائیں اور صرف ان ہی لوگوں کو امام نماز پڑھا دے تو سب کی نماز صحیح ہو جائیگی کیونکہ امامت کی ان میں ذاتی طور پر پوری صلاحیت رہتی ہے لہذا یہ لوگ مقتدی بننے کے بھی بدرجہ اولی لائق ہیں۔

**ومن صلی الظهر فی منزله یوم الجمعة قبل صلوة الامام ولا عذر له کره له ذلك وجازت......الخ**

اور جس شخص نے جمعہ کی دن اپنے مقام پر ظہر کی نماز پڑھ لی ہے، ف اگر یہ نماز امام جمعہ کے فارغ ہونے کے بعد ہوئی ہو تو بالاجماع ہو گی، کیونکہ جمعہ تو فقط ایک جگہ یا اس کے قریب میں ایک جگہ ہوتی ہے، اور اگر اس نے ظہر پڑھی ہو قبل صلوة الخ امام کی نماز سے پہلے، ف اور ابھی تک امام جمعہؒ فارغ نہ ہوا ہو، اور واقعۃً کچھ عذر بھی ہوا ہو تو بھی بالاتفاق جائز ہو گی، اور امام سے پہلے ہی ظہر کی نماز پڑھ لی ہو، ولاعذرله الخ حالانکہ اس پڑھنے والے کو کوئی عذر بھی نہ ہو تو اس کے لئے یہ نماز مکروہ ہو گی، ف یعنی حرام ہو گی، ف، لیکن اس کی نماز جائز ہو گی، ف یہ قول امام ابوحنیفہؒ او ظاہر الروایۃ کے مطابق صاحبینؒ کا ہے، اور ابو ثور کا اور امام شافعیؒ کا قول قدیم ہے، مع۔

**وقال زفرؒ لایجزیه لان عنده الجمعة هی الفریضة اصالة والظهر کالبدل عنها......الخ**

اور امام زفرؒ نے فرمایا ہے کہ جائز نہیں ہے، ف یہی قول غیر ظاہر الروایۃ میں امام محمدؒ اور مالکؒ اور شافعیؒ اور احمدؒ کا ہے، مع، اور امام محمد کے اقوال میں یہی قول اصح ہے، الینابیع، لان عندہ الخ کیونکہ زفرؒ کے نزدیک اصل فرض تو جمعہ ہے، والظهر الخ اور ظہر تو جمعہ کے بدل کے حکم میں ہے، ف اور پورا بدل بھی نہیں ہے کیونکہ دو رکعت کا بدل چار رکعت نہیں ہے، بلکہ اس روز جمعہ کا فرض ہونا اس طرح نہیں ہے کہ یا تو ظہر پڑھو یا اس کے بدلے ظہر پڑھو بلکہ جمعہ نہ ملے تو ظہر پڑھو، اسی لئے کہا ہے، ولا مصیر الخ اور یہ بات مسلم ہے کہ جب تک کہ اصل پر عمل نہ ہو اس کے بدل کے طرف متوجہ ہونا ممکن نہیں ہوتا ہے۔

**ولنا أن أصل الفرض هو الظهر في حق الكافة هذا هو الظاهر الا انه مامور باسقاطه باداء......الخ**

اور ہماری دلیل تو یہ ہے کہ تمام لوگوں کے حق میں وقتی فرض تو ظہر ہے، ھذا ھو الخ یہی ظاہر مذہب ہے، ف یعنی ہمارے تینوں ائمہ کرام کا ظاہر مذہب یہی ہے، ع۔ الا انه مامور الخ مگر اتنی بات ہے کہ جس کسی کو قدرت اور طاقت حاصل ہے اسے اس بات کا حکم دیا گیا ہے کہ جمعہ کو ادا کر کے اس ظہر کو اپنے ذمہ سے ساقط کر دے، ف لہٰذا ہر اس شخص کو فرض ادا کرنے کی قدرت حاصل ہے اس پر یہ لازم آتا ہے کہ ظہر کو اپنے ذمہ سے فارغ کر دینے کے لئے جمعہ کی نماز پڑھ لے، م۔

**وهذا لانه متمكن من اداء الظهر بنفسه دون الجمعة لتوقفها على شرائط لا تتم به......الخ**

ظہر کی نماز کو ہم نے اس بناء پر اصل کہا ہے کہ ہر شخص اپنے طور پر ظہر کی نماز پڑھ کر عند اللہ اس سے سبکدوش ہو سکتا ہے، اس کی ادائیگی میں کسی کا کوئی محتاج نہیں رہتا ہے،، اس کے برخلاف جمعہ کی نماز ہے کہ کوئی شخص بھی تن تنہا جمعہ کی نماز پڑھ کر اس سے سبکدوش نہیں ہو سکتا ہے۔ لتوقفها الخ کیونکہ جمعہ کی ادائیگی تو ایسی شرطوں کے پائے جانے پر موقوف ہے جنہیں کوئی شخص اپنے طور پر پوری نہیں کر سکتا ہے، ف لہٰذا جمعہ کی ادائیگی پر کوئی قدرت نہیں رکھتا ہے۔

**وعلى التمكن يدور التكليف......الخ**

حالانکہ من عند اللہ انسان اسی وقت کسی کام کے لئے مکلف بنایا جاتا ہے جب کہ وہ اس کی ادائیگی پر قدرت بھی رکھتا ہو، ف یعنی ہر آدمی پر وہی طاعت واجب اور اسی قدر واجب ہوتی ہے جس کی ادائیگی پر اسے قدرت اور قابو بھی ہو، اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ جمعہ کی نماز ہر شخص پر کس طرح فرض ہوگی، جبکہ اس کی شرطوں کو پوری کرنا آدمی کے قابو سے باہر ہو بلکہ ایسے کئی آدمیوں کے اکٹھے ہونے کے بعد ہی نماز ادا ہو سکتی ہے جبکہ ان لوگوں میں بھی ادائیگی کی پوری شرطیں پائی جاری ہوں تب اس پر فرض ہوتا ہے کہ جمعہ کی نماز ادا کر لے، م۔

اس پر ابن الہمامؒ نے اعتراض کیا ہے کہ اگر یہ دلیل مکمل ہو تو اس سے لازم آئیگا کہ کسی شخص پر بھی جمعہ لازم نہ ہو، حالانکہ وہ تو ہر شخص پر لازم ہے، اس طرح یہ دلیل بہت ہی ضعیف ثابت ہوئی، میں مترجم کہتا ہوں کہ ہم نے مان لیا ہے کہ ہر شخص پر جمعہ کی نماز فرض ہے لیکن طاقت کے مطابق کیونکہ طاقت تو بالاجماع شرط ہے، اس بناء پر اگر وہ جگہ شہر جامع نہ ہو یا وہاں امام نہ ہو تو بظاہر وہاں کوئی فرض جمعہ یا ظہر واجب نہ ہونی چاہئے حالانکہ ظہر سے خالی نہیں ہے کیونکہ ظہر کی طاقت ہے، لہٰذا اصل فرض ظہر کی نماز ہوئی، اب اس کی ادائیگی کی دو صورتیں ہیں، ایک یہ کہ اگر جمعہ پڑھنے کی پوری قدرت ہو تو جمعہ ہی پڑھ کر سبکدوش ہو، ورنہ ظہر پڑھ لے، نیز اگر کوئی شخص جمعہ کی ساری شرطیں اپنے اندر پاتا ہو اس کے باوجود عمداً وہ جمعہ میں شرکت نہ کر کے گھر پر ظہر ہی کی نماز پڑھ لیتا ہے تو یہی کہا جائیگا کہ بلا عذر ترک جمعہ کرنے کی وجہ سے وہ گنہگار تو ضرور ہوا اس کے باوجود اس کا وقتی فرض ادا ہو گیا۔

حاصل یہ نکلا کہ وجوب ذمہ اور وجوب اداء میں فرق ہے، اور بلاشبہ مذکورہ دلیل تام اور مکمل ہے، جیسا کہ ظاہر ہے، شیخ ابن الہمامؒ نے مزید یہ فرمایا ہے کہ اس موقع میں عمدہ دلیل یہ ہے کہ اس بات پر اجماع ہے کہ اگر جمعہ کا وقت نکل جائے تو اس کی قضاء چار رکعت ظہر کی نیت سے پڑھنی چاہئے، اگر ظہر کا وقت اصلی، فت کانہ ہوتا تو قضاء میں ظہر کی نیت متعین نہ ہوتی، میں مترجم کہتا

ہوں کہ جمعہ ہر شخص پر فرض ہے اور یہ بھی معلوم ہے کہ ایک ہی وقت میں جمعہ اور ظہر دونوں کی نمازیں فرض نہیں ہیں تو اس کا بھی یہی نتیجہ نکلا کہ اصل فرض ظہر ہی ہے، البتہ جس شخص میں جمعہ کی ادائیگی کی شرطیں مکمل طور پر پائی جائیں اس کے ذمہ جمعہ ہی فرض ہے، اس کے بعد اگر کوئی پوری شرطیں پانے اور جمعہ کی ادائیگی کی طاقت کے باوجود عمداً جمعہ نہ پڑھے اور ظہر ادا کرلے تو وہ شخص جمعہ نہ پڑھنے کی بناء پر گناہ گار تو ضرور ہوا پھر بھی اس کے ذمہ سے ظہر کی ادائیگی کا فرض پایا گیا اور وہ فارغ الذمہ ہو گیا، یہی دلیل اور مسئلہ بر حق ہے، واللہ تعالے اعلم۔

اس دلیل سے ایک بات اور یہ معلوم ہوئی کہ ادائیگی کے اعتبار سے جمعہ کی تاکید بہت زیادہ ہے، لیکن فرضیت کے اعتبار سے ظہر اصل ہے، یہاں تک کہ اگر جمعہ کا وقت نکل جائے تو ظہر کی ہی نماز پڑھنی ہوگی، اس اختلاف ائمہ کا نتیجہ یہ ہوگا کہ اگر جمعہ کی نماز پڑھتے ہوئے فجر نماز کا ذمہ میں باقی رہنا یاد آجائے تو زفرؒ کے نزدیک وہ جمعہ کی نماز پوری کرلے جبکہ ترتیب کا وقت نہ ہو، اور دوسرے ائمہ کے نزدیک اس وقت وہ فجر اور ظہر پڑھ لے، ع۔

**فان بدا له ان يحضرها فتوجه اليها والامام فيها بطل ظهره عندابى حنيفةؒ بالسعى وقالا لايبطل حتى يدخل مع الامام لان السعى دون الظهر فلا ينقضه بعدتمامه والجمعة فوقها فينقضها وصار كما اذا توجه بعد فراغ الامام وله ان السعى الى الجمعة من خصائص الجمعة فينزل منزلتها فى حق ارتفاض الظهر احتياطا بخلاف مابعد الفراغ منهالانه ليس بسعى اليها.**

ترجمہ:-اگر گھر میں ظہر کی نماز پڑھنے کے بعد اس کے دل میں یہ آیا کہ جمعہ کی نماز کے لئے چلا جائے اور پڑھ لے، اس خیال کے بعد وہ نماز کے لئے روانہ ہو گیا ایسے وقت میں کہ امام جمعہ کی نماز میں مشغول تھا تو اس شخص کی گھر پر پڑھی ہوئی نماز امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک روانگی کے ساتھ ہی باطل ہو جائیگی، اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ نماز جمعہ میں امام کے ساتھ ہو جانے کے بعد اس کی نماز باطل ہوگی اس کے پہلے نہیں، کیونکہ سعی کا عمل ظہر کی نماز کے مقابلہ میں کمتر مرتبہ کا ہے، لہٰذا ایک بار نماز ظہر تمام ہو جانے کے بعد وہ سعی اسے باطل نہیں کر سکتی ہے، لیکن جمعہ کا مرتبہ ظہر سے زیادہ ہے اس لئے جمعہ کی نماز ظہر کی نماز کو ختم کردے گی، اور حکماً ایسا ہو گیا گویا امام کے فارغ ہونے کے بعد روانہ ہوا ہو، اور امام اعظمؒ کی دلیل یہ ہے کہ جمعہ کے لئے سعی کرنا جمعہ کی خصوصیات میں سے ہے لہٰذا اس سعی کا حکم بھی جمعہ کے حکم کے مرتبہ میں احتیاطاً رکھا جائیگا، ظہر کو باطل کرنے کے معاملہ میں، بخلاف اس صورت کے جبکہ امام نماز سے فارغ ہو چکا ہو کیونکہ اس وقت جمعہ کے لئے سعی نہیں ہوگی۔

## توضیح:-اگر ظہر کی نماز گھر میں پڑھنے کے بعد جمعہ بھی پڑھنے کا خیال آیا اور اس کے لئے گھر سے روانہ ہو گیا

**فان بدا له ان يحضرها فتوجه اليها والامام فيها بطل ظهره عندابى حنيفةؒ بالسعى......الخ**

اگر دل میں آگیا کہ جمعہ کی نماز میں شریک ہو جائے، ف حالانکہ وہ گھر میں ظہر کی نماز پڑھ چکا ہے، یعنی ظہر کی نماز پڑھنے کے ارادہ کیا کہ جمعہ کی نماز میں شرکت کرے اور اسی نیت سے وہ گھر سے نکلا، اور اگر یہ نکلنا کسی دوسری نیت سے ہو تو بالاتفاق اس کی پڑھی ہوئی نماز ظہر باطل نہ ہوگی، یا نہیں نکلا جب بھی باطل نہ ہوگی، اور اگر جمعہ کا ارادہ کیا اور جمعہ کی نماز کے لئے روانہ ہو گیا، ف اگر امام اس وقت جمعہ سے فارغ ہو چکا تو بھی بالاتفاق ظہر کی نماز باطل نہ ہوگی، اور اگر نماز کے لئے ایسے وقت میں نکلا کہ امام ابھی تک نماز جمعہ میں مشغول ہے، بطل ظهره الخ تو چلنے کے ساتھ ہی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کی ظہر باطل ہو جائیگی، ف یعنی جب کہ گھر سے باہر ہو جائے، یہی قول صحیح ہے، ف اگر جمعہ پانے کی امید نہ ہو، یہی قول صحیح ہے، المحیط، اور اگر کسی وجہ سے اس دن امام نے جمعہ کی نماز نہ پڑھائی ہو تو قول صحیح یہ ہے کہ ظہر کی نماز باطل نہ ہوگی، ع۔

**وقالا لایبطل حتی یدخل مع الامام لان السعی دون الظھر فلا ینقضہ بعدتمامہ......الخ**

اور صاحبینؒ نے کہاہے کہ جب تک کہ وہ شخص امام کے ساتھ نماز میں شریک نہ ہو جائے اس کی پڑھی ہوئی ظہر کی نماز باطل نہ ہو گی، ف یہاں تک کہ تحریمہ بھی باندھ لے، ع، جیسے کہ کوئی مسجد میں ظہر کی پڑھ کر بیٹھا ہوا ہو تو بالاتفاق اس کے ظہر کی نماز اسی وقت باطل ہو گی کہ امام کے ساتھ نماز میں شامل ہو گیا ہو، البحر۔ پھر اگر قعدہ میں ملا تو امام احمدؒ سے روایت یہ ہے کہ وہ اب ظہر پڑھ لے، دلیل یہ کہ حدیث میں ہے کہ نے جمعہ کی ایک رکعت پائی اس نے جمعہ پایا، اس سے سمجھا گیا کہ جس نے ایک رکعت سے بھی کم پائی یعنی کوئی رکعت نہ پائی تو اس نے جمعہ نہیں پایا، یہ مسئلہ ادراک الفریضہ کے بیان میں گذر چکا ہے، م، **لان السعی الخ** صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ سعی جو جمعہ کی نماز کے لئے ہو وہ ظہر کے فرض نماز مقابلہ میں کمتر درجہ کا ہے، اس لئے جب ظہر کی نماز مکمل ادا ہو چکی ہے تو اسے صرف سعی الی الجمعہ نہیں توڑے گی، لیکن جمعہ خود ظہر کے مقابلہ میں اہم اور بڑھ کر ہے اس لئے اگر جمعہ کو پالے گا تو وہ جمعہ اس ظہر کو باطل کر دے گا اس کے قبل باطل نہیں کرے گا، ف اور اگر امام کے ساتھ نماز میں نہ ہو سکا تو صرف سعی ظہر کو باطل نہیں کرے گی۔

**وصار کما اذا توجہ بعد فراغ الامام......الخ**

اور ایسا ہو گیا کہ جیسے امام کے فارغ ہونے کے بعد وہ نماز کے لئے نکلتا، ف۔ کہ بالاتفاق اس صورت میں سعی اس نماز کو باطل نہیں کرتی ہے کیونکہ یہ سعی بےکار و بے فائدہ ہے۔

**ولہ ان السعی الی الجمعۃ من خصائص الجمعۃ فینزل منزلتھا فی حق ارتفاض الظھر......الخ**

اور امام اعظمؒ کی دلیل یہ ہے کہ **سعی الی الصلوۃ** تو جمعہ کی نماز کی خصوصیات میں سے ہے ف جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے فَاسْعَوْا اِلٰی ذِکْرِ اللّٰہِ۔ ذکر الٰہی کی طرف سعی کرو، لیکن دوسری نماز میں سعی سے ممانعت اور صرف مشی یعنی چلنے کی اجازت ہے، جیسا کہ ابو ھریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جب نماز قائم کر دی جائے تو تم اس کے لئے سعی کرتے ہوئے نہ آؤ یعنی دوڑتے ہوئے، بلکہ اس حال میں آؤ کہ مشی کر رہے ہو یا چلتے ہوئے آؤ، اور تم پر آہستگی و وقار ہو، اور وہاں نماز کا جتنا حصہ پاؤ اسے پڑھ لو، اور جتنا حصہ چھوٹ جائے اسے مکمل کر لو، ائمہ ستہ نے اس کی روایت کی ہے، ع، پس جبکہ سعی نماز جمعہ کی خصوصیات سے ٹھہری تو اگرچہ سعی کا مقصد حاصل نہ ہو تب بھی احتیاط کی جائے **فینزل منزلھا الخ** تو ظہر کی نماز کو باطل کرنے کے لئے احتیاط کے طور پر سعی کو جمعہ کے قائم مقام کیا جائے، بخلاف اس صورت کے جب کہ امام کے فارغ ہونے کے بعد اس نے سعی کی ہو، تو یہ سعی جمعہ کے قائم مقام نہیں ہو گی، کیونکہ یہ سعی تو حقیقت میں جمعہ کی طرف نہیں ہوئی۔

ف میں مترجم کہتا ہوں کہ آیت پاک فَاسْعَوْا اِلٰی ذِکْرِ اللّٰہِ میں سعی سے دوڑ کی چال مراد نہیں ہے بلکہ دوڑ کی چال سے جیسے کہ دوسری نماز میں ممانعت ہے ویسے ہی جمعہ میں بھی یہ چال ممنوع ہے چنانچہ خود عینیؒ نے بھی بعد میں قنیہ سے نقل کیا ہے کہ سعی یعنی تیز چال، دوڑتے ہوئے چلنا ہمارے اور دوسرے عام فقہاء کے نزدیک واجب نہیں ہے بلکہ اس کے مستحب ہونے میں بھی اختلاف ہے، اور قول اصح یہ ہے کہ وقار کی چال چلی جائے، انتہی، اس جگہ سعی کی خصوصیت پر جو دلیل ذکر کی گئی ہے وہ مکمل نہ ہوئی، عینیؒ نے اسرار امام ابو موسیٰ سے نقل کیا ہے کہ نماز جمعہ چونکہ ایک خاص مقام پر ادا ہوتی ہے تو اس کو ادا کرنا ممکن نہیں ہے مگر اسی صورت میں کہ آدمی اس جگہ پر جائے اس بناء پر اس راہ سے گذرنا اور چلنا جمعہ کے ساتھ مخصوص ہوا، میں مترجم کہتا ہوں کہ یہی دلیل اولیٰ ہے، واللہ اعلم، م۔

ابن الہمامؒ نے کہا ہے اس کی پوری تقریر یوں ہو گی کہ جس نے گھر پر ہی ظہر کی نماز پڑھ لی، اسے اس کے پورے کرنے کے بعد بھی یہی حکم ہے کہ اسے توڑ کر جمعہ کی نماز کے لئے چلا جائے، کیونکہ اس دن جمعہ کی ادائیگی فرض ہے اس لئے جیسے ہی اس نے اپنا قدم نکالا اس نے ظہر کو توڑنے میں قدم رکھا، اس کے بعد اگر اس نے جمعہ کی نماز نہیں پائی تو بھی اسے احتیاطاً یہی حکم ہو گا کہ

اس کے ظہر کی نماز ٹوٹ گئی، انتہی۔
میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ تقریر اچھی ہے، لیکن اس کے اس جملہ میں تامل ہے کہ ظہر ادا کر لینے کے بعد بھی اسے اس بات کا حکم ہے کہ ظہر کی نماز باطل کر دے، بلکہ اس طرح کہنا اسے زیادہ بہتر ہوگا، کہ اس طرح کہا جائے کہ جب تک کہ امام فارغ نہیں ہوا اس پر یہی فرض ہے کہ امام کے ساتھ ہی نماز ادا کرے یعنی چل کر جائے، اب جب کہ اس فرض کے لئے چلا تو اس نے ظہر کی جو نماز پڑھی تھی وہ نہ پڑھنے کے برابر کالعدم ہو گئی، کیونکہ اس ایک وقت میں دو فرض نمازیں ادا یا جمع نہیں ہو سکتی ہیں، اور وہ دوبارہ درست نہ ہو جائیگی، اگرچہ جمعہ کی نماز نہ پاسکا ہو، فافہم، واللہ تعالی اعلم۔ م۔

**ویکره ان یصلی المعذورون الظهر بجماعة یوم الجمعة فی المصر وکذا اهل السجن لمافیه من الاخلال بالجمعة اذهی جامعة للجماعات والمعذور قد یقتدی به غیره بخلاف اهل السواد لانه لا جمعة علیهم ولو صلی قوم اجزاهم لاستجماع شرائطه۔**

ترجمہ:- اور مکروہ ہے مصر میں جمعہ کے دن کہ ظہر کی نماز کو مختلف معذورین مل کر جماعت کے ساتھ پڑھ لیں اسی طرح سے قیدیوں کے لئے بھی، کیونکہ ایسا کرنے سے جمعہ میں خلل ڈالنا لازم آتا ہے کیونکہ جمعہ کی نماز تمام جماعتوں کو جمع کرنے والی ہوتی ہے، اور معذور کی جماعت میں کبھی غیر معذور بھی شریک ہو سکتا ہے بخلاف دیہات والوں کے کیونکہ ان کے لئے تو جمعہ کی نماز ہی نہیں ہے، اس کے باوجود اگر کچھ لوگ مصر میں اس طرح جماعت کے ساتھ نماز پڑھ لیں تو ان کی نماز بھی جائز ہوگی شرطوں کے اکٹھے ہو جانے کی بناء پر۔

## توضیح:- معذور اور قیدیوں کا جمعہ کا دن ظہر کو جماعت سے پڑھنا
## ایک شہر میں کئی جگہ جمعہ کی نماز ہونا

**ویکره ان یصلی المعذورون الظهر بجماعة یوم الجمعة فی المصر......الخ**
مکروہ ہے کہ معذورین پڑھیں، ف اور جن کو جمعہ نماز نہیں ملی ہے، ف، الظهر الخ نماز ظہر کو شہر کے اندر، وکذا اهل السجن اسی طرح قید خانہ والے بھی، ف مکروہ ہے کہ جمعہ کی دن ظہر کی نماز جماعت سے پڑھیں۔
**لمافیه من الاخلال بالجمعة اذهی جامعة للجماعات......الخ**
کیونکہ ان کا اس طرح جماعت کے ساتھ پڑھنا جمعہ کی جماعت میں خلل پیدا کرنا ہوا کیونکہ جمعہ تو تمام جماعتوں کا جامع ہے، ف اس بناء پر کہ جمعہ صرف ایک مقام کے علاوہ جائز نہیں ہے، الفتح، اگر یہ کہا جائے کہ معذور پر تو جمعہ لازم نہیں ہے تو پھر خلل کس طرح ہوا، تو اس کا جواب اس طرح دیا کہ:
**والمعذور قد یقتدی به غیره بخلاف اهل السواد لانه لا جمعة علیهم......الخ**
معذور کے ساتھ کبھی غیر معذور بھی اقتداء کر لیتا ہے۔ ف
اسی طرح غیر معذور کے اقتداء کرنے سے جمعہ میں خلل ہوگا، بخلاف الخ بخلاف گاؤں والوں کہ ان پر تو جمعہ کی نماز لازم نہیں ہے، ف اور معذور پر تو جمعہ لازم تھا مگر عذر کی وجہ سے وہ ساقط ہو گیا ہے، ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ یہ ممانعت تو اس روایت کے مطابق ہے کہ ایک شہر میں کئی جگہ جمعہ جائز نہیں ہے، لیکن امام سرخسیؒ وغیرہ کے نزدیک مختار روایت یہ ہے کہ کئی جگہ جائز ہے، ایسی صورت میں مکروہ ہونے کی دلیل یہ ہوگی کہ ظاہری طور پر ایسا معلوم ہوگا کہ اس طرح جمعہ کا معارضہ اور مقابلہ معلوم ہوتا ہے، الفتح، امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک ایک شہر میں کئی جگہ جمعہ ادا کرنا جائز اور یہی صحیح ہے، اور سرخسیؒ نے کہا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے مذہب میں یہی قول صحیح ہے، اور ہم اسی کو قبول کرتے ہیں، البحر، اور اسی پر فتوی رہے گا، الصدر۔
پھر ایک مسجد سے دوسری مسجد تک کچھ فاصلہ رکھنے کا اعتبار ہے یا نہیں، تو میں نے اس کا نہیں دیکھا ہے، لیکن فتح القدیر عینی

اور بحر الرائق وغیرہ میں عام الفاظ استعمال کرنے سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ اس کے بارے میں کوئی قید نہیں ہے، اور حرج کو ختم کرنے کے لئے علامت تلاش کرلی گئی ہے، اگرچہ رسول اللہ ﷺ کے عہد مبارک میں مقام جمعہ صرف ایک ہی تھا، مگر اہل قبا حوالی مدینہ میں بھی پڑھتے تھے، اور صحیح حدیث میں ہے کہ جمعہ ہر اس شخص پر ہے جو باہر سے لوٹ کر رات اپنے گھر میں گذارے، اور بحر الرائق میں آبادی سے اتنی دور تک والوں پر جمعہ لازم ٹھہرایا ہے، لیکن یہ بات مخفی نہیں ہے کہ اگر کئی جگہ جمعہ ہو تو فناء والے اپنے یہاں پڑھ لیں اور شہر کے اندر ہر محلہ والا اپنی اپنی مسجد میں پڑھ لیا کرے، اور اس ترجیح کی کوئی ضرورت نہیں رہی، اچھی طرح سمجھ لیں، واللہ تعالے اعلم، خلاصہ یہ ہوا کہ شہر میں جمعہ کے دن صرف جمعہ کی جماعت ہونی چاہئے اس کے علاوہ معذورین وغیرھم کی بھی جماعت مکروہ ہے خواہ جمعہ کی جماعت سے پہلے ہو یا بعد میں ہو، اگرچہ اس دن کسی وجہ سے امام نے جمعہ کی نماز نہ پڑھائی ہو، قاضی خان۔

**ولو صلی قوم اجزاهم لاستجماع شرائطه.....الخ**

ممانعت کے باوجود اگر کسی قوم نے اس دن جماعت سے ظہر کی نماز پڑھ لی تو ان لوگوں کی یہ نماز صحیح مانی جائیگی، کیونکہ اس میں جماعت کی شرطیں پائی گئیں، ف اس لحاظ سے ان کی جماعت ہو گئی البتہ دوسرے عوارض کی وجہ سے جو جمعہ کے حق سے متعلق تھی اس کی خلاف ورزی کرنے کی وجہ سے مکروہ ہو گئی۔ م۔

**ومن ادرك الامام يوم الجمعة صلى معه ما ادركه وبنى عليها الجمعة لقوله عليه السلام ما ادركتم فصلوا ومافاتكم فاقضوا وان كان ادركه فى التشهد اوفى سجود السهو بنى عليها الجمعة عندهما وقال محمدؒ ان ادرك معه اكثر الركعة الثانية بنى عليها الجمعة وان ادرك اقلها بنى عليها الظهر لانه جمعة من وجه ظهر من وجه لفوات بعض الشرائط فى حقه فيصلى اربعا اعتبارا للظهر ويقعد لا محالة على رأس الركعتين اعتبارا للجمعة ويقرأفى الاخريين لا حتمال النفلية ولهما انه مدرك للجمعة فى هذه الحالة حتى يشترط نية الجمعة وهى ركعتان ولاوجه لماذكر لانهما مختلفان فلايبنى احدهما على تحريمة الآخر.**

ترجمہ:- اور جس نے امام کو جمعہ کے دن (نماز جمعہ پڑھتے ہوئے) پالیا، اسی وقت اس کا شریک ہو جائے، اسی پڑھی ہوئی نماز پر جمعہ کی باقی نماز کی بنیاد رکھ کر نماز پوری کرے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ تم نماز کا جتنا حصہ پاؤ اسے پڑھ لو اور جو چھوٹ گئی اسے ادا کرلو، اور اگر امام کو تشہد پڑھتے ہوئے یا سجدہ سہو ادا کرتے ہوئے پایا ہو تو شیخینؒ کے نزدیک جمعہ کی بقیہ نماز کو اسی پر بناء کرتے ہوئے پوری کرے لیکن امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ اگر دوسری رکعت کا اکثر حصہ پایا ہو تو اس پر جمعہ کی بناء کر کے پوری کرلے اور اگر اس سے کم پایا ہو تو اس پر ظہر کی بناء کر کے پوری کرے، کیونکہ وہ نماز ایک اعتبار سے جمعہ ہے، تو دوسرے اعتبار سے ظہر بھی ہے، کیونکہ اس کے حق میں جمعہ کی کچھ شرطیں چھوٹی ہوئی ہیں، لہذا ظہر کا اعتبار کرتے ہوئے چار رکعتیں پڑھ لے، اور دو رکعتوں پر لامحالہ بیٹھے جمعہ کا اعتبار کرتے ہوئے اور آخری دو رکعتوں میں قراءت بھی کرلے نفل نماز ہونے کے احتمال میں؛ اور شیخینؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس نے اس حالت میں جمعہ کی ہی نماز پائی اسی لئے تو اس میں جمعہ کی نیت کرنے کی شرط کی جاتی ہے کہ یہ دو رکعتیں ہیں، اور ابھی جو باتیں بیان کی گئیں ان کی کوئی وجہ نہیں ہے کیونکہ جمعہ اور ظہر دونوں حقیقتاً اور حکماً دو نمازیں ہیں اس بناء پر ایک کو دوسرے کے تحریمہ پر بناء نہیں کی جاسکتی ہے۔

## توضیح:- جمعہ کی نماز میں امام کو پایا، جمعہ کی رکعتوں کی تعداد

**ومن ادرك الامام يوم الجمعة صلى معه ما ادركه وبنى عليها الجمعة.....الخ**

اور جس شخص نے جمعہ کی نماز میں امام کو پالیا، تو جتنی نماز اس کے ساتھ پائے اتنی پڑھ لے، ف پھر ایک رکعت یا زیادہ پائی تو

اسی پر جمعہ کی بناء کرے، ف یعنی اپنی نماز جمعہ پوری کرلے، اور یہ بالاتفاق ہے، لقوله عليه السلام الخ کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ تم جس قدر پاؤ اس کو توپڑھ لو اور جو فوت ہو گئی ہو اسے قضاء کرلو، ف اس کی روایت احمد اور ابن حبانؒ نے حضرت ابو ھریرہؓ سے کی ہے، اور صحاح ستہ میں "فاتموا" یعنی جو فوت ہو گئی ہو اسے تمام کرلو، اور نسائی کی حدیث میں جو ابو ھریرہؓ سے مروی ہے کہ جس نے جمعہ سے ایک رکعت پائی اس نے جمعہ پایا، اس طرح "قضاء کرلو" دونوں کے ایک ہی معنی ہوئے۔

**وان كان ادركه في التشهد اوفي سجود السهو بنى عليها الجمعة عندهما......الخ**

اور اگر امام کو تشھد یا سجدہ سہو میں پایا، ف تو اختلاف ہے، بنی علیها الخ یعنی امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جمعہ تمام کرے، ف اور اس نے جماعت کی فضیلت پائی مگر پورا جمعہ امام کے ساتھ نہیں پایا، و قال محمدؒ الخ اور امام محمدؒ نے فرمایا ہے، ف اور امام مالک و شافعیؒ نے کہا ہے کہ، ان ادرك الخ اگر امام کے ساتھ اس نے دوسری رکعت کا زیادہ حصہ پایا تو اس پر جمعہ کو مکمل کرلے، ف پس اگر رکوع پایا ہو تو اکثر رکعت پائی، اور اگر اس نے امام کے ساتھ دوسری رکعت کا کم حصہ پایا تو اس پر ظہر کی بناء کرے، ف یعنی رکوع کے بعد امام کے ساتھ شریک ہوا تو اس نے وہ رکعت نہیں پائی، لہٰذا امام کے سلام پھیرنے کے بعد ظہر کی چار رکعتیں پڑھ لے، اور جماعت کا ثواب مل گیا، کیونکہ اس کی نماز ایک وجہ سے جمعہ ہے، ف یہاں تک کہ جمعہ کی نیت کرنی ضروری ہے، ع، وظهر من وجه الخ اور ایک وجہ سے ظہر ہے، اس کے حق میں جمعہ کی بعض شرطوں کے فوت ہو جانے کی وجہ سے ف اور وہ شرط جماعت کی ہے کیونکہ جماعت ختم ہو چکی ہے، کیونکہ امام یقیناً فارغ ہو چکا ہے، تو جب ہم نے اس کی نماز میں دو وجہیں پائیں فيصلي اربعا الخ تو وہ ظہر کا خیال کر کے چار رکعتیں پڑھے گا۔

**ويقعد لا محالة على رأس الركعتين اعتبارا للجمعة ويقرأ في الاخريين لا حتمال النفلية......الخ**

اور جمعہ کے لحاظ سے دو رکعتوں پر لازمی طور پر قعدہ کرلے، ف چونکہ جمعہ میں دو رکعتوں پر قعدہ فرض ہے، اور ظہر کے اعتبار سے آخری دو رکعتیں بھی فرض ہیں، لیکن جمعہ کی لحاظ سے آخری دونوں رکعتیں نفل ہیں، اسی لئے مصنفؒ نے فرمایا ويقرأ في الخ اور نفل کا احتمال ہو جانے کی وجہ سے آخری دونوں رکعتوں میں قراءت کرے، ف کیونکہ نفل کی ہر رکعت میں قراءت ضروری ہوتی ہے، یہ تفصیل امام محمدؒ کے قول کے مطابق ہے۔

**ولهما انه مدرك للجمعة في هذه الحالة حتى يشترط نية الجمعة......الخ**

اور امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس حال میں وہ جمعہ پانے والا ہے، یہاں تک کہ جمعہ کی نیت کرنا شرط ہے، ف چنانچہ اگر جمعہ کی نیت نہیں کی تو اس کی اقتداء صحیح نہیں ہوگی، پس اس نے جمعہ پالیا، وهي ركعتان الخ اور جمعہ کی تو دو ہی رکعتیں ہیں ولا وجه الخ اور امام محمدؒ نے ذکر کیا ہے اس کی کوئی وجہ نہیں ہے، ف کہ احتیاط کرتے ہوئے جمعہ اور ظہر دونوں پر عمل کرے، لانهما الخ کیونکہ یہ دونوں نمازیں مختلف ہیں، لہٰذا ایک کو دوسرے کے تحریمہ پر مبنی نہیں کیا جائے، ف یہاں تک کہ اگر جمعہ کی نماز پڑھتے ہوئے وقت نکل جائے تو اس پر ظہر کی نماز نہیں کی جاسکتی ہے، بلکہ از سر نو ظہر کی چار رکعتیں پڑھنی ہوں گی، السرخسی۔

**واذا خرج الامام يوم الجمعة ترك الناس الصلوة والكلام حتى يفرغ من خطبته قالؒ وهذا عند ابى حنيفةؒ وقالا لاباس بالكلام اذا خرج الامام قبل ان يخطب واذا نزل قبل ان يكبر لان الكراهة للاخلال بفرض الاستماع ولا استماع هنا بخلاف الصلوة لانها قد تمتد ولابى حنيفةؒ قوله عليه السلام اذا خرج الامام فلاصلوة ولاكلام من غير فصل ولان الكلام قد يمتد طبعا فاشبه الصلوة.**

ترجمہ:- اور جب امام جمعہ کے دن اپنی جگہ سے نکل آئے تو لوگ اپنی نماز اور کلام چھوڑ دیں یہاں تک کہ امام اپنے خطبہ سے فارغ ہو جائے، اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ امام خطبہ دینے سے پہلے جب نکلے تو اس وقت کلام میں کوئی حرج نہیں ہے، اور جب

تکبیر کہنے سے پہلے اترے، کیونکہ خطبہ سننے کے لئے کان لگانا جو فرض تھا اس میں خلل پڑھنے کی وجہ سے کراہت تھی، اور اس وقت تو کوئی بات سننے کی کان لگانے کی نہیں ہے، بخلاف نماز کے کہ کبھی یہ دراز ہو جاتی ہے، اور ابو حنیفہؒ کی دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ فرمان ہے، کہ جب نکل آئے تو نہ نماز ہوگی نہ کلام اس میں کوئی تفصیل نہیں بیان کی گئی ہے، اور اس لئے بھی کہ کبھی طبعی طور پر کلام طویل ہو جاتا ہے لہٰذا نماز کے مشابہ ہو گیا۔

## توضیح:-جب امام منبر کی طرف جانے لگے تو صلوۃ وکلام امام ابو حنیفہؒ کی دلیل، چند ضروری مسائل

**واذا خرج الامام یوم الجمعة ترك الناس الصلوة والكلام حتى يفرغ من خطبته......الخ**

اور جب امام جمعہ کے دن نکلے، ف حجرہ سے یا منبر کی طرف جائے، تو لوگ نماز چھوڑ دیں ف یعنی نفل اور سنت نمازوں کو، بخلاف قضاء کے، اور کلام کو بھی، ف اگر چہ نیک کام اور امر بالمعروف ہو، یہاں تک کہ امام خطبہ دے کر فارغ ہو جائے، ف، ابن بطالؒ نے شرح الصحیح میں لکھا ہے کہ جمہور علماء کا یہی قول ہے، قال وهذا الخ مصنف ھدایہؒ فرمایا ہے کہ یہ قول امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے، ف یہی قول امام مالکؒ کا بھی ہے۔

**وقالا لا باس بالكلام اذا خرج الامام قبل ان يخطب واذا نزل قبل ان يكبر ......الخ**

اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ جب امام خطبہ شروع کرنے سے پہلے باہر آئے تو کلام کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، واذا نزل الخ اور جب نماز کی تکبیر کہنے سے پہلے امام منبر سے اترے، ف امام شافعی اور امام احمدؒ کا یہی قول ہے، ع، لان الكراهة الخ کیونکہ فرض خطبہ سننے میں خلل پڑھنے کی وجہ سے کراہت کا حکم دیا گیا ہے۔

**ولا استماع هنا بخلاف الصلوة لانها قد تمتد......الخ**

جب کہ ابھی کچھ سننا نہیں ہے، ف، یہاں تک کہ جب خطبہ شروع کرے گا تب مکروہ ہو گی، پھر اگر یہ اشکال پیش کیا جائے کہ اس وقت نفل نماز بھی مکروہ نہیں ہونی چاہئے، کیونکہ اس سے سننے میں بھی خلل نہیں ہوتا ہے، حالانکہ وہ تو بالاتفاق مکروہ ہے، جواب یہ ہے کہ کلام اور صلوہ میں یہ فرق ہے کہ کلام میں متکلم کو اختیار ہے جہاں پر جس وقت چھوڑنا چاہے چھوڑ سکتا ہے، بخلاف الصلوة الخ بخلاف نماز کے کہ یہ تو کبھی بہت دراز بھی ہو جاتی ہے۔

**ولابی حنیفة قوله عليه السلام اذا خرج الامام فلا صلوة ولا كلام من غير فصل......الخ**

اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ امام جب نکل آئے تو نہ نماز ہے اور نہ گفتگو ہے، ف اس سے ممانعت صاف ظاہر ہوتی ہے من غير فصل الخ کسی تفصیل کے بغیر، ف کہ خطبہ شروع کرنے کے بعد ہو یا کب ہو، لہٰذا ہر حال میں نماز و کلام امام کے حجرہ سے نکل آنے کے بعد مکروہ ہے، اگر یہ سوال ہو کہ یہ حدیث کس جگہ کی ہے، تو تفصیلی جواب یہ ہے کہ خواہر زادہؒ نے کہا ہے کہ اسے رسول اللہ ﷺ کا قول قرار دینا سخت غلطی ہے، بلکہ یہ کلام زہریؒ کا ہے، جیسا کہ مالک نے زہریؒ سے روایت کیا ہے، اور طحاویؒ نے ابوالدرداءؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے خطبہ سورہ پڑھا، میں نے ابی بن کعبؓ سے پوچھا کہ کب نازل ہوئی، تو مجھے اشارہ سے چپ کیا پھر فراغت کے بعد فرمایا آج تمہاری نماز سے نہیں مگر تم تو لغو کیا، میں نے رسول اللہ ﷺ سے دریافت کیا تو آپ نے فرمایا کہ ابی بن کعبؓ نے سچ کہا ہے، احمدؒ وغیرہ نے اس کی روایت کی ہے۔ مع، لیکن یہ تو کوئی خاص دلیل نہیں ہے، کیونکہ خطبہ کے وقت تو بالاتفاق سب منع ہے، م، ابن ابی شیبہؒ نے حضرت علی وابن عباس اور ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ یہ لوگ امام کے نکلنے کے بعد نماز اور کلام کو مکروہ جانتے تھے، ہمارے نزدیک ایسی صورت میں صحابی کی تقلید واجب ہے، الفتح۔

**ولان الكلام قد يمتد طبعا فاشبه الصلوة......الخ**

اور اس وجہ سے کلام مکروہ ہے کہ کلام بھی خواہش نفس کے مطابق کبھی طویل ہو جاتا ہے اس لئے کلام بھی نماز کے مشابہ ہو گیا، ف اس طرح نماز کی طرح مکروہ ہوا، زہریؒ نے فرمایا ہے کہ جب امام خطبہ میں ہو اس وقت کوئی آئے تو فوراً بیٹھ جائے اور نماز نہ پڑھے، ابن ابی شیبہؒ نے اس کی روایت کی ہے، حضرت ابو ہریرۃؓ نے رسول اللہ ﷺ سے روایت کی ہے کہ جب امام خطبہ میں ہو اس وقت اگر ساتھی سے کہا کہ خاموش ہو جاؤ تو اس نے لغو کیا، جیسا کہ ائمہ ستہ نے روایت کی ہے، اس میں اس بات کا شارہ ہے کہ جب امر بالمعروف جو خود واجب کام ہے وہ بھی اس وقت منع ہے تو سنت اور تحیۃ المسجد پڑھنا بدرجہ اولی منع ہے، اس حدیث صحیح سے کیا گیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے خطبہ کے دوران ایک شخص آیا تو فرمایا کہ اے فلاں کیا تم نے نماز پڑھ لی ہے تو انہوں نے کہا کہ نہیں، اس پر آپ نے فرمایا کہ کھڑے ہو جاؤ اور دو رکعتیں پڑھ لو، اور ان میں جلدی کرو، یعنی قرءات وغیرہ میں طول نہ کرو۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اس وقت آپ نے اپنا خطبہ روک لیا تھا، جیسا کہ امام احمدؒ کی حدیث میں ہے جو کہ معتمر عن ابیہ میں ہے کہ پھر آپ منتظر رہے، یہاں تک کہ وہ نماز سے فارغ ہو گئے، دار قطنیؒ نے کہا ہے کہ یہ مرسل صحیح اور درست ہے، ہمارے نزدیک مرسل حدیث بھی حجت ہے، اسی لئے صحیح حدیث میں جو عام حکم آیا ہے کہ جب تم میں سے کوئی ایسے وقت آئے کہ امام خطبہ پڑھ رہا ہو، تو دو رکعت پڑھیں اور ان میں جلدی کرے، معنی یہ ہوا امام کے واسطے یہ ثابت شدہ سنت ہے کہ وہ اس وقت خاموش رہے، مختصر الفتح۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اگر امام کے بارے میں یہی حکم مان لیا جائے تو امام آخری وقت تک خطبہ دینے سے معذور رہے گا کیونکہ نمازیوں کی آمد کا سلسلہ تو آخر وقت تک قائم رہتا ہے جس سے زبردست حرج لازم آئیگا، لہٰذا اس کا سب سے بہتر جواب یہ ہو گا کہ اس وقت تک خطبہ کی حالت میں نماز سے ممانعت نہ تھی بلکہ اجازت تھی جو بعد میں نہیں رہی اور ممانعت ہو گئی، اور واضح ہو کہ شارحین حدیث کی رائے یہ ہے کہ یہ دو رکعتیں تحیۃ المسجد کی تھیں، پھر اس وقت یہ سوال کرنا کہ اے فلاں کیا تم نے نماز پڑھ لی ہے یہ تو جان کر ان جان بننے کی صورت ہے کیونکہ تحیۃ المسجد تو اسی مسجد کے علاوہ کسی اور جگہ پڑھنے کا تو احتمال بھی ہو سکتا ہے، اور اسی بناء پر یہ احتمال پیدا ہو جاتا ہے کہ دو رکعتیں سنت مراد ہو جو مجبوری کے موقع پر بجائے چار کے دو رکعتیں ہی رہ گئی ہوں، جیسا کہ عینیؒ کے اس بیان سے معلوم ہوتا ہے جو اقوال جمع کرتے وقت فرمایا تھا، بہر صورت جواب میں یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ خطبہ کو روک کر ان صحابی کو سنت سے پڑھنے کی تاکید ان کی کسی وجہ سے خصوصیت تھی جیسا کہ بعض علماء کا قول ہے یا یہ کہا جائے کہ یہ حکم منسوخ ہے، اب میرے نزدیک ہر شخص کے لئے امام کو خاموش ہو جانے کی کہنے کی کوئی صورت نہیں ہے، اس دلیل سے کہ ایسا کرنے میں سخت حرج لازم آئے گا، واللہ تعالے اعلم، م۔

## چند ضروری مسائل

خطبہ کی حالت میں کلام کرنا مکروہ ہے اگرچہ امر بالمعروف یا نہی عن المنکر یا تسبیح ہو، ف، قول اصح یہ ہے کہ تسبیح اور اس جیسی چیزیں مکروہ نہیں ہیں، ع، میرے نزدیک قول اول اصح ہے کیونکہ سننا اور خاموش رہنا دونوں واجب ہیں، محیط السرخسی میں کہا ہے کہ یہی اصح ہے اگرچہ خطبہ نہ سنا جاتا ہو، ھ، یہی بات مختار اور زیادہ احتیاط والی ہے کہ خاموش رہے ع، ش، ھ۔ کھانا یا پینا جو نماز میں حرام ہے وہ خطبہ بھی حرام ہے، الخلاصہ، رسول اللہ ﷺ پر درود بھیجنا مکروہ ہے، شرح الطحاوی، بہتر صورت یہ ہے کہ دل دل میں پڑھ لیا کرے، جیسے کہ چھینک آنے پر دل میں حمد پڑھنا چاہئے فم۔ اگر کسی شخص سے کوئی غلط کام دیکھ کر ہاتھ کے اشارہ سے منع کیا یا کسی بات کے جواب میں سر ہلا دیا تو قول صحیح یہ ہے کہ کوئی حرج نہیں ہے، المحیط، یہ بات مخفی نہیں رہنی چاہئے کہ اگر جماعت

ں کسی نے کچھ پوچھا تو اس نے معصیت کا کام کیا، اور اگر سر ہلا کر اس کا جواب دیا تو اس کے فعل لغو میں اس کی مدد کی، لہٰذا بہتر طریقہ وہی ہے جو حضرت ابی بن کعبؓ سے گذرا یعنی کچھ بھی جواب نہ دے، مگر جبکہ معصیت کا کلام نہ ہو تو سر ہلانے میں کوئی حرج نہیں۔ م۔

لکھنا، کتاب فقہ پڑھنا، چھینک یا سلام کا جواب دینا مکروہ ہے، ف، ھ، اس صورت میں کہ سن سکتا ہو، اور اگر نہیں سنتا ہے تو بھی خاموشی پسندیدہ کام ہے، م، امام کے قریب ہونے کے لئے لوگوں کی گردنیں اس وقت نہ پھاندے جبکہ خطبہ پڑھا جا رہا ہو، اور اس سے پہلے اگر اگلی صف میں جگہ چھوڑ کر پیچھے بیٹھے ہوں تو کوئی حرج نہیں ہے، اور اگر عین خطبہ کے وقت آیا ہو تو مسجد میں جہاں ہو وہی بیٹھ جائے کیونکہ خطبہ کی حالت میں چلنا اور آگے پڑھنا بھی ایک عمل ہے، قاضی خان، بھیک مانگنے کے واسطے گردنیں پھاندنی بالاجماع ہر حالت میں مکروہ ہے، البحر، اور اگر مانگنے والا فقیر نہ گردن پھاندے نہ ہٹ کرے نہ نمازیوں کے سامنے گذرے اور ایسی چیز کا سوال کرے جس سے چارہ نہ ہو تو سوال کرنا اور دینا دونوں کام حلال ہیں، اور اس کی یہ صفت نہ ہو تو دینا جائز نہیں ہے، الوجیز للکردری، خطبہ کی حالت میں دو زانو یا چار زانو بیٹھے، لیکن التحیات کی حالت کی بیٹھنا مستحب ہے، المضمرات، المعراج، کمان یا عصا پر خطیب کا ٹیک لگانا مکروہ ہے، الخلاصہ، المحیط، البتہ جو شہر تلوار کے زور سے فتح ہوا ہو وہاں تلوار لٹکانی مستحب ہے، شرح الطحاوی۔

**واذا اذن المؤذنون الاذان الاول ترك الناس البيع والشراء وتوجهوالى الجمعة لقوله تعالى فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللّٰهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ واذا صعدالامام المنبر جلس واذن المؤذنون بين يدى المنبر بذلك جرى التوارث ولم يكن على عهد رسول الله ﷺ الا هذاالاذان ولهذا قيل هو المعتبر فى وجوب السعى وحرمة البيع.**

ترجمہ:- اور جب مؤذن حضرات اذان اول دیں تو لوگ خرید و فروخت کو چھوڑ کر جمعہ کی طرف متوجہ ہو جائیں، اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے کہ اللہ ذکر کی طرف سعی کرو، اور کاروبار کو چھوڑ دو، اور جب امام منبر پر چڑھ جائے تو بیٹھ جائے تو مؤذن منبر کے سامنے اذان دے، شروع سے یہی عمل چلا آ رہا ہے، اگرچہ رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں اس اذان کا طریقہ نہ تھا، اسی لئے کہا گیا ہے کہ وہی اذان معتبر ہے سعی کے واجب ہونے اور کاروبار کے حرام ہونے میں۔

## توضیح:- جمعہ کے دن کس اذان پر خرید و فروخت منع ہے

## کشتی پر جمعہ کیلئے مسجد جاتے ہوئے خرید و فروخت، منبر پر خطیب کے جاتے وقت اذان

**واذا اذن المؤذنون الاذان الاول ترك الناس البيع والشراء وتوجهوالى الجمعة......الخ**

اور جب مؤذنوں نے پہلی اذان دی، تو لوگ خرید و فروخت کو چھوڑ دیں، وتوجّهوا الخ اور لوگ جمعہ کی طرف متوجہ ہو جائیں، لقوله تعالى الخ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کی وجہ سے یعنی تم لوگ ذکر الٰہی کی طرف جاؤ اور خرید و فروخت چھوڑ دو، ف یہاں اس حکم سے فوراً مراد ہے یعنی فوراً چھوڑ دو، ایک بات توجہ کرنے کی یہ ہے کہ مصنفؒ نے صیغہ جمع کے ساتھ موذنوں کہا ہے۔ کیوں؟ تو عینیؒ نے ذکر کیا ہے کہ کہنے کی عادت کے مطابق ایسا کہدیا گیا ہے، کیونکہ شہر کے کناروں میں سنانے کا یہی دستور تھا، کہ ان کناروں میں مؤذنین رہتے تھے۔ ع۔ اور صاحب النہایہؒ مصنف کے قول سے کہ بذلک جری التوارث کہ ایسا ہی طریقہ چلا آیا ہے، یہ نتیجہ نکالا ہے کہ یہ بدعت حسنہ ہے، اسی طرح سے بڑی مسجد میں خطیب کے سامنے بھی بدعت حسنہ ہے، اور شیخ عبدالغنی نابلسیؒ نے کہا کہ پنج وقتی فرض میں بھی خبر عام ہونا بھی ضروری کام ہے اس لئے یہ شہرت صرف جمعہ کی خصوصیت نہ رہی، الشامی۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اگر شہر میں ایک ہی جگہ کے جمعہ کو جائز کہا جائے جیسا کہ ھدایہ کی عبارت سے ظاہر ہے، تو جمعہ کے

لئے شہر کے کناروں میں کئی اذانوں کی ضرورت ظاہر ہے، تاکہ اھل فناء یعنی شہر کے آس پاس کے لوگوں کو بھی اطلاع ہو جائے، بخلاف پنجوقتی نمازوں کے کہ ان کے لئے جامع مسجد میں آنا تو ضروری نہیں ہے، اور صحیح روایتوں کے مطابق ہر مسجد میں جمعہ جائز ہو تو کئی موذنوں کی ضرورت نہیں ہے، کیونکہ دیہات والے تو اپنی مسجد میں پڑھ لینگے، یا شہر کے کناروں کی آوازیں ان دیہاتی علاقوں میں بھی پہنچ جائینگی، اور جب جمعہ میں ضرورت نہیں رہی تو ہر فرض کے لئے بدرجہ اولی نہیں رہی، سمجھ لیں۔ م۔ دوسری بات قابل توجہ یہ ہے کہ اذان کے وقت کاروبار کی ممانعت ہے، اور ممانعت اور حرمت کے باوجود اگر کسی نے اس وقت کاروبار کر لیا تو امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ اور دوسروں کے نزدیک بھی یہ کاروبار صحیح مان لیا جائے گا، لیکن امام مالکؒ اور احمدؒ اور ظاہریہ کے نزدیک وہ باطل ہوگا، اس میں حرمت کے وجہ ہمارے نزدیک یہ ہے کہ اس میں مشغول ہونے کی وجہ سے سعی کا عمل رُک جائیگا، اسی لئے اگر کوئی شخص کشتی میں جامع مسجد کی طرف جاتے ہوئے راستہ میں خرید و فروخت کی گفتگو کرتا جائے تو یہ گفتگو حرام نہ ہوگی، جیسا کہ تصریح کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔

واضح ہو کہ رسول اللہ ﷺ کے وقت میں دو اذانیں ہوتی تھیں، ایک خطبہ کے وقت رسول اللہ ﷺ (خطیب) کے سامنے، دوسری اذان اقامت نماز شروع کرتے وقت کہ اسے بھی شریعت میں اذان ہی کہا جانے لگا ہے، پھر جب حضرت عثمانؓ کی خلافت میں نمازیوں کی تعداد زیادہ ہو گئی تو آپ نے ایک اور اذان زوراء کے مقام پر دلوائی، یہ اذان اگرچہ اخیر میں دی گئی ہے بلکہ مقرر ہوئی، لیکن یہی اذان اولی اور سب سے مقدم کہی جاتی تھی، اور صحابہ کرامؓ میں سے کسی نے بھی اس کا انکار نہیں کیا ہے، اس سے یہ سمجھا گیا کہ سب کا اس پر اجماع ہو گیا، مصنفؒ نے تصریح کی ہے کہ اسی اذان پر کاروبار چھوڑ دینا اور چلنا واجب ہے، کیونکہ بالاتفاق اب یہی اذان پہلی اذان کہی جانے لگی ہے۔ م۔

**واذا صعد الامام المنبر جلس واذن المؤذنون بين يدي المنبر بذلك جرى التوارث......الخ**

اور جب امام منبر پر چڑھ کر بیٹھ جائے، تو موذن منبر کے سامنے اذان کہیں، بذلك جرى الخ اسی دستور کے مطابق اذان ہوتی آرہی ہے، ولم يكن الخ، رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں صرف یہی اذان ہوئی تھی، ف یعنی رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں یہی پہلی اذان تھی، چنانچہ سائب بن یزیدؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے عہد نبوت میں اور حضرت ابو بکر صدیق اور عمر فاروق رضی اللہ عنہما کے دور خلافت میں جمعہ کے دن کی پہلی اذان وہ تھی جب امام منبر پر بیٹھ جائے، لیکن جب حضرت عثمانؓ خلیفہ ہوئے اور مسلمانوں کی زیادتی ہو گئی تو تیسری اذان زوراء کے مقام پر شروع ہو گئی، بخاری اور سنن اربعہ نے اس کی روایت کی ہے، بخاری کی ایک اور روایت میں ہے کہ دوسری اذان زیادہ کی اور ابن ماجہ کی روایت میں ہے کہ زوراء کے ایک احاطہ میں جو بازار میں تھا۔

**ولهذا قيل هو المعتبر في وجوب السعي حرمة البيع......الخ**

اسی لئے کہا گیا ہے کہ سعی واجب ہونے اور بیع کے حرام ہونے میں اسی اذان کا اعتبار ہوتا ہے، ف یعنی اللہ تعالی نے فرمایا ہے کہ ﴿إِذَا نُودِيَ لِلصَّلٰوةِ مِن يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾، یعنی جب جمعہ کے لئے بلایا جائے تو اللہ تعالی کے ذکر کی طرف چل پڑو، اور بیع چھوڑ دو، اس سے جمعہ کی اذان کے وقت چلنا واجب ہوا اور بیع میں مشغول رہنا حرام ہوا، جمعہ کے دن تین اذانیں ہوتی ہیں اس طرح سے کہ دو اذانیں ہیں اور ایک اقامت ہے، علماء اسے بھی اذان ہی کہہ دیتے ہیں۔

اب سوال یہ ہوا کہ ان میں کونسی اذان ایسی ہے کہ اس وقت سعی واجب اور بیع حرام ہو جاتی ہے، تو کہا گیا کہ وہ اذان جو منبر کے سامنے دی جاتی ہے اور اب وہ دوسری کہلاتی ہے، لیکن رسول اللہ ﷺ کے وقت میں یہی پہلی اذان تھی اس سے پہلی کوئی اذان نہ تھی، اس لئے اسی اذان سے سعی واجب اور بیع حرام ہے۔ م۔ یہ قول امام طحاویؒ کا ہے، اور فتاوی العتابیہ میں کہا ہے کہ یہی قول مختار ہے، اور یہی قول امام شافعی واحمد اور اکثر فقہاءؒ کا ہے، اور فتاوی مرغینانی اور جوامع الفقہ میں کہا ہے کہ یہی قول صحیح ہے، مع،

میں مترجم کہتا ہوں کہ وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جب آیت ﴿اِذَا نُودِیَ لِلصَّلٰوۃِ﴾ کی نازل فرمائی تو اس وقت اور کوئی اذان نہیں ہوتی تھی سوائے اس اذان کے جواب بھی منبر کے سامنے ہوتی ہے، تو لا محالہ اسی اذان پر سعی کرنے اور بیع چھوڑنے کا حکم ہوگا، اسی سے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ صلوۃ سے صرف خطبہ یا خطبہ نماز کے ساتھ مراد ہے، کیونکہ اذان کی آواز پر پہلے بھی خطبہ کا ذکر الٰہی سنایا جاتا ہے، لیکن مصنفؒ نے کہا ہے۔

**والاصح ان المعتبر هو الاول اذاكان بعد الزوال لحصول الاعلام به.**

ترجمہ:- اور قول اصح یہ ہے کہ پہلی اذان ہی معتبر ہے بشرطیکہ زوال کے بعد ہو، عام لوگوں کو خبر دینے کا مقصد حاصل ہو جانے کی وجہ سے۔

## توضیح:- قول اصح یہ ہے کہ پہلی اذان ہی معتبر ہوتی ہے، کسی کو اٹھا کو اس کی جگہ بیٹھ جانا

**والاصح ان المعتبر هو الاول اذاكان بعد الزوال لحصول الاعلام به.**

قول اصح یہ ہے کہ اذان اول ہی معتبر ہے، ف یعنی جو اذان کہ حضرت عثمانؓ کے زمانہ میں پہلی کہلاتی ہے جس پر اب بھی عمل جاری ہے، تو اس کے ہوتے ہی سعی واجب اور بیع کی حرمت ثابت ہو جائیگی، اذا کان الخ بشرطیکہ یہ اذان زوال کے بعد ہو، ف اور امام احمدؒ کے قول کے مطابق زوال کے قبل بھی جائز ہے۔ الحاصل ہمارے نزدیک زوال کے بعد جو پہلی اذان ہو وہی معتبر ہوگی خواہ وہ منارہ پر ہو یا منبر کے سامنے ہو، مبسوط میں یہی ہے، اور اسی قول کو شمس الائمہ سرخسیؒ نے اختیار کیا ہے۔ مع۔ وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے ﴿اِذَا نُودِیَ لِلصَّلٰوۃِ﴾ یعنی جمعہ کی اذان دی جائے، تو اس سے مراد اعلام یعنی اطلاع اور خبر دینے ہے، اب یہ معنی ہوگئے کہ جب تم کو جمعہ کے دن حی علی الصلاۃ کہہ کر نماز کے لئے خبر دی جائے تو بیع وشراء (کاروبار) چھوڑ دو، اور سعی کرو، اس جگہ اس مقصد کی خبر دینا ہے جو خواہ منارہ سے اذان اور اعلان ہو یا منبر کے سامنے ہو، کیا یہ نہیں دیکھتے کہ اگر منبر کے سامنے کھڑے ہو کر آہستہ سے اذان دی جائے تو اکثر علاقوں میں بڑے محلوں کے آخر تک آواز نہیں سنی جائے گی، اس طرح اگر کچھ لوگوں نے اذان کی آواز ہی نہیں سنی تو ان پر فی الفور سب کام چھوڑ چھاڑ کر نماز کے لئے نکل پڑنا کس طرح واجب ہوگا، اور جب یقینی طور پر اس آیت سے اعلام ہی ہوا تو زوال کے بعد جمعہ کے لئے جو سب سے پہلے اذان ہو اس پر حکم مترتب ہونا چاہئے۔ م۔ یہ قول اوفق اور احوط ہے۔ ع۔ واذا فرغ...... الخ اور جب امام خطبہ سے فارغ ہو جائے تب نماز کی اقامت کہی جائے۔ ف۔ جیسا کہ دوسری فرض نمازوں کا حکم ہے۔ ع۔

(۱) اور امام لوگوں کو دو رکعتیں پڑھائے۔ الوقایہ۔ لہٰذا نماز اور خطبہ دونوں کے لئے ہے کہ امام ہونا چاہئے۔ الکافی۔ اور اگر امام بدل جائے دوسرا شخص آجائے تو بھی ہمارے نزدیک جائز ہے، یہی قول امام مالک اور ایک قول امام احمدؒ کا بھی ہے، لیکن امام شافعیؒ کا اس میں اختلاف ہے۔

(۲) خطبہ میں امام کی طرف پیٹھ نہیں کرنی چاہئے، اسی طرح خطبہ دیتے ہوئے کوئی پہلے دعا پھر درود پھر حمد پڑھ دے تو جائز مگر اچھا نہیں ہے۔

(۳) امام کی طرف متوجہ ہونا ابن المنذرؒ کے قول کے مطابق اجماع کے برابر ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اس سے منہ موڑ کر بیٹھنا بھی جائز ہے۔ الخلاصہ۔ لیکن ان دنوں نمازیوں کی زیادتی کی بناء پر صف باندھ کر بیٹھنا چاہئے۔

(۴) بادشاہوں کی جھوٹی تعریفیں کرنی حرام ہے، اس کے باوجود خطبہ پورا سننا چاہئے۔

(۵) جمعہ کی نماز میں سورہ فاتحہ کے علاوہ کوئی بھی سورہ جہراً ملانا واجب ہے۔ محیط السرخسی۔

(۶) الحمد پڑھنے پر تو اجماع ہے لیکن باقی قراءت ظہر کی قراءت کے برابر ہونی چاہئے۔ التحفہ۔ کبھی کبھی سورہ جمعہ و منافقون بطور سنت اور برکت کے بھی پڑھ لینی چاہئے۔

(۷) اگر جگہ کی کمی اور نمازیوں کی زیادتی ہو تو ایسی صورت میں نمازی کی پیٹھ پر سجدہ کرنے کی گنجائش ہے ورنہ نہیں۔ قاضی خان۔ یہ قول ہمارا اور امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کا ہے جیسا کہ حضرت عمرؓ نے فرمایا ہے، بیہقیؒ نے اسناد صحیح کے ساتھ اس کی روایت کی ہے۔

(۸) امام ابو حنیفہؒ سے یہ بات ثابت ہے کہ ایک شہر میں کئی جگہوں میں جمعہ کی نماز جائز ہے۔ المبسوط۔ اور اظہر روایت ہے کہ دو جگہوں میں جائز نہیں ہے اور اگر پڑھ لیں تو جن کی نماز پہلے ہو گی ان کی صحیح ہو گی۔ جوامع الفقہ۔ اور قول اصح یہ ہے کہ جن لوگوں نے پہلے شروع کی ہو گی ان کی صحیح ہو گی۔

(۹) جمعہ میں اگر ایک رکعت چھوٹ گئی یعنی مسبوق ہو گیا تو وہ امام کے سلام کے بعد اسے اختیار ہے کہ اس کے رکعت پڑھتے وقت قراءت آہستہ کرے یا زور سے جیسے کہ فجر کی نماز میں تنہا پڑھنے والے کو اختیار ہوتا ہے۔ الخلاصہ۔ چونکہ اس خاص مسئلہ کے بارے میں نہ کوئی خبر ہے اور نہ کوئی اثر معلوم ہے اس لئے قراءت آہستہ کرنی اولی ہے، اگرچہ یہ بھی کہا گیا ہے کہ جہراً کرنا افضل ہے۔ م۔ تیل، عطر لگا کر اور اچھے سپید کپڑے پہن کر مسجد میں پہونچنا اور پہلی صف میں بیٹھنا مستحب ہے، معراج الدرایہ۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جمعہ کے قبل بھی چار رکعتیں سنت ہیں اور بعد میں بھی چار رکعتیں سنت ہیں۔ صحیح مسلم۔ اور حضرت ابن عمرؓ کے متعلق مروی ہے کہ اگرچہ جمعہ کے بعد مسجد میں پڑھتے تو چار رکعتیں اور اگر گھر میں پڑھتے تو دو رکعتیں سنت پڑھتے، اس کی روایت ابو داؤد نے کی ہے، اور صاحبینؒ کے نزدیک چھ رکعتیں سنت ہیں۔ مف۔

حضرت جابرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ جب خطبہ شروع کرتے تو آپ کی آنکھیں سرخ ہو جاتیں اور آواز بلند ہو جاتی، اور غصہ تیز ہو جاتا، گویا آپ کسی دشمن کے لشکر سے ڈرانے والے ہیں، ایسا معلوم ہوتا کہ دشمن صبح کو آیا یا شام کو آیا، اور خطبہ میں فرماتے کہ میں اور قیامت ایسے بھیجا گیا ہوں اس وقت آپ اپنے کلمہ کی انگلی اور بیچ کی انگلی ملا کر اشارہ فرماتے اور اس طرح شروع کرتے **اما بعد خیر الحدیث کتاب اللہ و خیر الهدی هدی محمد ﷺ و شر الامور محدثاتها و کل بدعة ضلالة،** پھر فرماتے کہ میں ہر مومن کے واسطے اس کی اپنی ذات سے بہتر ہوں پس جس نے مال چھوڑا تو وہ اس کے وارثوں کا ہے، اور جس نے قرض کو چھوڑا (یعنی مقروض ہو کر مرا) یا ضائع ہونے والی اور بے سہارا اولاد چھوڑی تو وہ میری ذمہ داری میں ہے، اور مجھ پر ہے، مسلم، نسائی، امام ہشام بنت حارضہؓ سے روایت ہے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کی زبان مبارک سے سن کر ہی سورہ قٓ یاد کی ہے کیونکہ اسے آپ ہر جمعہ کے دن منبر پر پڑھتے تھے، مسلم، ابو داؤد نسائی۔

رسول اللہ ﷺ جمعہ کی نماز قراءت میں ایک روایت کے مطابق جو حضرت ابو ہریرہؓ سے مسلم میں ہے کہ سورہ فاتحہ کے بعد سورہ جمعہ اور سورہ منافقون اور کبھی حضرت سمرہؓ سے ابو داؤد کی روایت کے مطابق سورہ **سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْاَعْلٰى** اور **هَلْ اَتَاكَ حَدِيْثُ الْغَاشِيَةِ** پڑھتے، اور ابن عباسؓ سے مسلم وغیرہ میں ہے کہ جمعہ کے دن فجر کی نماز میں الم تنزیل السجدہ اور ہل اتی علی الانسان حین من الدہر پڑھتے، جمعہ کے دن کسی کو اٹھا کر اس کی جگہ پر کوئی نہ بیٹھے، لیکن اتنا کہہ سکتے ہیں کہ جگہ دو، جگہ کشادہ کرو، یہ حضرت جابرؓ سے مسلم میں ہے، اور یہ حکم صرف جمعہ کے نہیں ہے بلکہ جمعہ ہو یا کوئی اور مجلس ہو، صحیحین میں ابن عمرؓ سے منقول ہے، جمعہ کے دن نماز سے پہلے حلقہ باندھ کر بیٹھنا منع ہے، یعنی مسجد میں۔ ت۔ اگر اونگھ آنے لگے تو مجلس بدل دینی چاہئے۔ ترمذی۔ حضرت ابن عمرؓ سے۔

## باب العیدین

**وتجب صلوة العيد على كل من تجب عليه صلوة الجمعة و في الجامع الصغير عيدان اجتمعا في يوم واحد فالاول سنة والثاني فريضة ولايترك واحد منهما قال وهذا تنصيص على السنة والاول على الوجوب وهو رواية عن ابي حنيفة وجه الاول مواظبة النبي ﷺ ووجه الثاني قوله ﷺ في حديث الاعرابي عقيب سؤاله هل عليّ غيرهن قال لا الا ان تطوع والاول اصح و تسميته سنة لوجوبه بالسنة .**

ترجمہ:-باب عیدین کے بارے میں، عید کی نماز واجب ہوتی ہے ہر اس شخص پر جس پر جمعہ کی نماز واجب ہوتی ہے۔اور جامع صغیر میں ہے کہ دو عیدیں ایک دن میں جمع ہو گئی ہیں اس طرح سے کہ ان میں سے ایک سنت ہے اور دوسری فرض ہے، ان میں سے ایک بھی چھوڑی نہیں جاسکتی ہیں، اس روایت سے اس بات پر وضاحت ہو گئی کہ یہ سنت ہے، اور اول واجب ہے اور یہی روایت امام ابو حنیفہؒ سے منقول ہے، پہلی روایت کی وجہ یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس پر مداومت فرمائی ہے، اور دوسری روایت کی وجہ یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کا یہ قول اعرابی کی حدیث میں ہے جبکہ انہوں نے یہ سوال کر لیا تھا کہ کیا ان کے علاوہ مجھ پر اور بھی کوئی کچھ نماز ہے، تو آپ نے جواباً فرمایا تھا کہ نہیں مگر یہ کہ تم نفل کے طور پر ادا کر لو، پہلی روایت اصح ہے، اور اسے سنت کہنے کی وجہ یہ ہے کہ اس کا وجوب سنت سے ثابت ہوا ہے۔

### توضیح:-باب عیدین، عید الفطر وعید الضحیٰ کی نماز، عید کی نماز کا وجوب، دلیل

باب العیدین...... الخ یہ باب عید الفطر اور عید الضحیٰ کے احکام میں ہے، اس دن اللہ تعالیٰ کے انواع واقسام کے احسان کے بار بار آنے سے خوشی ہوتی ہے، اسی لئے اس کا نام عید ہوا ہے، حضرت انسؓ نے روایت کی ہے کہ ایک سال میں مدینہ والوں کے لئے کھیل کود کے دو دن ہوا کرتے تھے، جب رسول اللہ ﷺ تشریف لائے تو فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے تمہارے واسطے ان دونوں دنوں سے بہتر دو دن بدل دیئے ہیں ایک روز عید الفطر، دوسرا دن عید الضحیٰ ابو داؤد اور نسائی نے اس کی روایت کی ہے، اور یہ صحیح حدیث ہے۔البغوی۔

پہلی عید رسول اللہ ﷺ نے ہجرت کے دوسرے سال پڑھی ہے اسی سال کے شعبان کے مہینہ میں رمضان کی فرضیت کا حکم نازل ہوا، اور قبلہ بدل گیا، اور حضرت علیؓ نے سیدہ فاطمہؓ سے نکاح کیا اور رسول اللہ ﷺ نے ام المومنین حضرت عائشہؓ سے ہم بستری فرمائی، اور زکوۃ کی فرضیت نازل ہوئی، اس عیدین کی نماز کو پہلے باب جمعہ کی نماز کے بعد لانے کی مناسبت یہ رہی کہ دونوں نمازوں کی جماعتیں بڑی بڑی ہوتی ہیں، دن کے وقت سے پڑھی جاتی ہیں، سوائے خطبہ کے دونوں کی شرطیں بھی برابر ہیں، کہ جمعہ میں خطبہ بھی ایک شرط اور نماز سے پہلے ادا کیا جاتا ہے لیکن عیدین میں خطبہ بعد میں ادا کیا جاتا ہے اور سنت ہے، عیدین میں اذان واقامت بھی نہیں ہوتی جبکہ جمعہ کی فرضیت اعلیٰ اور اقدم ہے، قنیہ میں ہے کہ دیہات میں عید کی نماز پڑھنی مکروہ تحریمی ہے، کیونکہ عید دیہات میں صحیح نہیں ہوتی ہے، اس لئے بے فائدہ کام میں مشغول ہونا لازم آتا ہے۔ مع۔ مصنفؒ نے نماز عید کے بارے میں فرمایا ہے :

**وتجب صلوة العيد على كل من تجب عليه صلوة الجمعة و في الجامع الصغير عيدان......الخ**

اور نماز عید ہر ایسے شخص پر واجب ہوتی ہے جس پر نماز جمعہ لازم ہوتی ہے۔ف۔اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ نماز عید واجب ہے، مختصر الکرخی، جوامع الفقہ، منیۃ المفتی اور امام احمدؒ کا ظاہر مذہب یہ ہے کہ یہ فرض کفایہ ہے۔مع۔ **وفي الجامع الصغير الخ** جامع صغیر میں امام محمدؒ نے روایت کی ہے کہ ایک دن میں دو عیدیں جمع ہوئی ہیں ان میں پہلی سنت اور دوسری فرض ہے، اور دونوں سے کوئی بھی نہ چھوڑی جائے۔ف۔ شمس الائمہ سرخسیؒ نے فرمایا ہے کہ عید کے حکم کے بارے میں مذہب مشتبہ رہا کہ وہ واجب ہے یا سنت ہے، جامع صغیر کی اس عبارت میں سنت کا ذکر ہے۔ مع .

**قال وهذا تنصيص على السنة والاول على الوجوب وهو رواية عن ابي حنيفة......الخ**

مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ اس عبارت سے اس بات کا صریح بیان ہے کہ عید کی نماز سنت ہے۔ف۔ یہی مذہب امام مالک و شافعیؒ کا ہے۔ع۔ اور یہی اظہر ہے۔السرخسی۔ اور یہی صحیح ہے، شیخ الاسلام۔ع۔ والاول الخ اور قول اول اس بات میں صریح ہے کہ وہ واجب ہے وهو رواية الخ اور یہی ایک روایت امام ابو حنیفہؒ سے بھی ہے۔ف۔ جس کو حسن بن زیادؒ نے امام سے بیان کیا ہے۔

**وجه الاول مواظبة النبي ﷺ ووجه الثاني قوله ﷺ في حديث الاعرابي......الخ**

قول اول یعنی واجب ہونے کی وجہ یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس پر ہمیشگی فرمائی ہے۔ف۔ لیکن اس میں اس بات کا بھی احتمال ہے کہ یہ ہمیشگی کرنا اس پر اس وجہ سے ہو کہ یہ دین کے شعائر اور اہم معاملات میں سے ہے کہ اس کو چھوڑنا گمراہی میں سے ہو۔السرخسی۔ ووجه الثاني الخ اور دوسرے قول یعنی نماز عید کے مسنون ہونے کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کا وہ قول جو نجدی اعرابی کی حدیث میں اس سوال کے بعد ہے کہ کیا مجھ پر ان بیان کی ہوئی فرض نمازوں کے علاوہ اور بھی کوئی نماز ہے، تو آپ نے فرمایا تھا کہ نہیں مگر یہ کہ تم اپنی طرف سے نیکی کے طور پر کرو۔ف۔ طلحہ بن عبید اللہؓ سے روایت ہے کہ نجد والوں میں سے ایک شخص دیہاتی پریشان حال جیسا جس کے سر کے بال بکھرے ہوئے تھے رسول اللہ ﷺ کے پاس آیا، اس کی باریک گونجی ہوئی آواز ہم لوگ سن رہے تھے لیکن یہ نہیں سمجھ رہے تھے کہ وہ کیا کہہ رہا ہے، یہانتک کہ رسول اللہ ﷺ کے قریب ہوا تب سمجھ میں آیا کہ وہ اسلام کے متعلق کچھ پوچھ رہا ہے، تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ دن رات میں پانچ نمازیں فرض ہیں، اس جواب پر اس نے پھر سوال کیا کہ کیا ان کے علاوہ اور بھی کچھ نمازیں ہیں، تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ نہیں مگر یہ کہ تم اپنی طرف سے نیک کام کے طور پر پڑھو، الحدیث، بخاری اور مسلم نے اس کی روایت کی ہے۔ف۔ اس جگہ اس بات کا احتمال ہے کہ اس وقت تک عید کی نماز واجب نہ ہوئی ہو، اور بعد میں واجب ہوئی ہو۔مع۔

**والاول اصح و تسميته سنة لوجوبه بالسنة ......الخ**

قول اصح ہے۔ف۔ یعنی عید کی نماز کا واجب ہونا ہی اصح ہے۔المحیط۔ المرغینانی۔ القنیہ، اور یہی قول صحیح ہے۔القاضی خان۔ البدائع۔مع۔ لیکن جامع صغیر جس میں صراحت کے ساتھ سنت کہا ہے، اس کی تاویل یہ ہے کہ و تسميه سنة الخ امام محمدؒ نے جو اس کا نام سنت رکھا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کا واجب ہونا سنت کی دلیل سے ثابت ہوا ہے۔ف۔ نماز عید، نماز جنازہ سے مقدم ہے۔ت۔ لیکن قول اصح تو اس کے برعکس ہے جیسا کہ دین الاشباہ سے ظاہر ہے، کیونکہ جنازہ بندہ کا حق ہے اور فرض کفایہ ہے، اور عید کے واجب ہونے میں بھی اختلاف ہے، اور ضعف ہے۔م۔

اور حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ آج کے دن ہمارے اس روز میں دو عیدیں جمع ہو گئی ہیں (یعنی عید الفطر اور جمعہ ابو داؤد) پس جو کوئی چاہے اس کے لئے یہ نماز عید نماز جمعہ سے کافی ہو گئی مگر ہم تو جمعہ بھی پڑھیں گے، ابو داؤد نے اس کی روایت کی ہے، اسی جیسی روایت صحیحین میں حضرت عثمانؓ کا فرمان دیہاتیوں کے واسطے ہے، اور عبد اللہ الزبیرؓ نے جمعہ کی نماز نہیں پڑھائی بالآخر لوگوں نے تنہا تنہا نماز ادا کی، ابو داؤد اور نسائی نے اس کی روایت کی ہے، اسی بناء پر کچھ لوگوں نے یہ کہا ہے کہ اس دن جمعہ کی نماز ہی نہیں ہے، مگر یہ بات بالکل غلط ہے، بلکہ ابن الزبیرؓ نے ظہر کی نماز پڑھی ہے، اور آئندہ بھی اس سلسلہ میں بحث ہو گی۔م۔

**ويستحب في يوم الفطر ان يطعم قبل الخروج الى المصلى ويغتسل ويستاك و يتطيب لما روى انه ﷺ كان يطعم في يوم الفطر قبل ان يخرج الى المصلى و كان يغتسل في العيدين ولانه يوم اجتماع فيسن فيه الغسل**

والتطیب کما فی الجمعة و یلبس احسن ثیابه لان النبی ﷺ کان له جبة فنك او صوف یلبسها فی الاعیاد.

ترجمہ:۔اور مستحب ہے عید کے دن عید گاہ جانے سے پہلے کھائے اور غسل کرے اور خوشبو لگائے کیونکہ رسول اللہ ﷺ سے مروی ہے کہ آپ عید کے دن تا مصلی میں جانے سے پہلے کچھ کھاتے اور عیدین میں غسل کرتے تھے، اور اس وجہ سے بھی کہ وہ دن لوگوں کے اکٹھے ہونے کا دن ہوتا ہے اس لئے غسل کرنا خوشبو لگانا مسنون سمجھا گیا ہے جیسا کہ جمعہ کے دن کیا جاتا ہے۔

## توضیح:۔عید الفطر کی نماز سے پہلے کچھ کھانا، عید کے دن کی سنتیں اور آداب

ویستحب فی یوم الفطر ان یطعم قبل الخروج الی المصلی ویغتسل ویستاك و یتطیب......الخ

عید الفطر کے دن عید گاہ جانے سے پہلے کچھ کھالینا مستحب ہے۔ف۔ اس جگہ لفظ مستحب سنت اور مستحب کو شامل ہے۔مع۔اور مستحب ہے کہ کھانے کی چیز کچھ میٹھی غذا ہو۔ف۔اور چھوہارا یا لقمہ طاق یا بے جوڑ کھانا چاہئے۔م۔کہا گیا ہے کہ یہ حکم دیہاتیوں کے لئے بطور مستحب ہے۔د۔اور چونکہ یہ کام رسول اللہ ﷺ کی عادت کی قسم سے تھے لہٰذا انہیں مستحب کہا گیا ہے، لیکن حق بات یہ ہے کہ یہ سنت ہیں۔م۔ ویغتسل اور نہائے۔ف۔فجر کے بعد یہی قول جماعت تابعین اور چار فقہاء ائمہ کرام کا ہے، لفظ مستحب سے سنت مراد لینی صحیح ہے، جیسا کہ کتاب الطہارۃ میں اس کی تصریح کر دی گئی ہے۔مع۔ ویستاك الخ اور مسواک کرے، اور خوشبو لگائے۔ف۔ایسی خوشبو جس میں رنگ نہ ہو اگر چہ خشک ہو، مشک کو جس کسی نے ناپاک اور نجس کہا ہے اس نے غلط کہا ہے۔مع۔

لما روی انه ﷺ کان یطعم فی یوم الفطر قبل ان یخرج الی المصلی......الخ

اس حدیث کی بناء پر جس میں بتایا گیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ عید کے دن مصلی جانے سے پہلے کھاتے تھے۔ف۔ جیسا کہ بخاریؒ نے حضرت انسؓ سے روایت کی ہے کہ طاق عدد میں کچھ چھوہارے کھالیتے تھے، حضرت علیؓ سے روایت ہے کہ یہ بات سنت ہے کہ آدمی عید گاہ کی طرف پیدل جائے اور گھر سے نکلنے سے پہلے کچھ کھالے، ترمذی نے اس کی روایت کی ہے و کان یغتسل الخ اور یہ بھی مروی ہے کہ آپ عیدین کے دن غسل فرماتے تھے۔ف۔ جیسا کہ ابن ماجہ نے حضرت ابن عباسؓ سے روایت کی ہے، یہ بات حضرت سعدؓ نے فرمائی ہے۔

ولانه یوم اجتماع فیسن فیه الغسل والتطیب کما فی الجمعة......الخ

اور اس دلیل سے کہ عید بھی بہت زیادہ تعداد میں لوگوں کے اکٹھے ہونے کا دن ہے، لہٰذا اس میں بھی غسل کرنا خوشبو لگانا مسنون ہوگا، جیسا کہ جمعہ میں ہے۔ف۔ کیونکہ حضرت ام المومنین عائشہؓ نے اسلام کے ابتدائی دنوں میں جمعہ کے دن غسل کے لازم ہونے کی یہ علت بیان کی ہے کہ لوگ مزدوری کے کاموں میں مشغول رہتے اور دن کے کپڑے پہنتے تھے اس کی وجہ سے پسینہ نکلنے سے بدبو بھی ہو جاتی، اسی لئے کہا گیا ہے۔میں مترجم کہتا ہوں کہ مستحب ہونے کا تو ثبوت ہو گیا، لیکن عینیؒ نے جو اس کے سنت کہنے کو قول اصح کہا ہے اس کے لئے صرف یہ قیاس کافی نہیں ہے، جیسا کہ مخفی نہیں ہے۔م۔

و یلبس احسن ثیابه لان النبی ﷺ کان له جبة فنك او صوف یلبسها فی الاعیاد......الخ

اور یہ مستحب ہے کہ اپنے اچھے کپڑے پہنے۔ف۔ خواہ نئے ہوں یا دھلے ہوئے ہوں، بہر صورت کپڑے جیسے بھی ہوں، اپنے موجود کپڑوں میں سے اچھے کو پہن لینا مستحب ہے، کیونکہ اس طرح اس مبارک دن کی اہمیت اور اعزاز کا اس نے ارادہ کیا ہے، اس سے یہ بات واضح ہو گئی کہ اگر کسی کے پاس صرف ایک ہی جوڑا کپڑا ہو اسی کو دھو کر یا دھلا کر پہنا تو بھی ثواب پالیا، اور اگر اچھے قیمتی رکھے ہوئے کپڑوں کو بھی اسی اعزاز و اکرام کے خیال سے پہنے گا تو بھی ثواب پائے گا۔م۔لان النبی ﷺ کیونکہ رسول اللہ ﷺ کے پاس پاک فنک یا اون کا ایک جبہ تھا اسی کو آپ عید کے دن پہنا کرتے تھے۔ف۔فنک ایک جانور کا نام ہے جس کے چمڑے

سے چغہ بنایا جاتا ہے جو پہننے میں بہت عمدہ معلوم ہوتا ہے، صوف بال، جو اون سے موٹے ہوتے ہیں، لیکن یہ حدیث غریب ہے۔ ز۔ع۔ف۔ اور امام شافعیؒ کی حدیث حضرت حسین بن علیؓ سے اور بیہقی کی جابرؓ سے اور طبرانی کی اوسط میں ابن عباسؓ سے ثابت ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے پاس سرخ دھاریوں کی چادر تھی جسے آپ عیدین اور جمعہ میں پہنتے تھے۔ فع۔ برد احمر یا حلہ حمراء یعنی سرخ چادر سے حدیث میں بھی دھاری دار چادر مراد ہے، وہ بالکل سرخ نہ تھی۔ ف۔

**ویؤدی صدقة الفطر اغناء للفقیر لیتفرغ قلبه للصلوة ویتوجه الی المصلی ولایکبر عند ابی حنیفة فی طریق المصلیٰ وعندهما یکبر اعتبارا بالاضحی وله ان الاصل فی الثناء الاخفاء والشرع ورد به فی الاضحی لانه یوم تکبیر ولا کذلك الفطر.**

ترجمہ:- اور صدقہ فطر ادا کرے فقیر کو بے فکر کر دینے کے لئے، تاکہ اس کا قلب بھی نماز کے لئے فارغ ہو جائے، اور مصلی (عید گاہ) کی طرف متوجہ ہو جائے (چل پڑے) اور امام ابو حنیفہؒ کے مذہب کے مطابق مصلی کے راستہ میں تکبیر نہ کہے لیکن صاحبینؒ کے نزدیک عید الاضحیٰ کی طرح عید الفطر میں بھی تکبیر کہے، امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ ذکر میں تو اصل آہستہ کہنا ہی ہے، اور شریعت کے اندر ذکر کو زور سے کہنے کا حکم تو عید الضحیٰ کے بارے میں ہے کیونکہ وہ تو تکبیر ہی کا دن ہے، لیکن عید الفطر میں تو ایسی بات نہیں ہے۔

## توضیح:- عید گاہ جاتے ہوئے راستہ میں تکبیر کہنا، ائمہ کا اختلاف اور ان کی دلیلیں

**ویؤدی صدقة الفطر اغناء للفقیر لیتفرغ قلبه للصلوة......الخ**

اور صدقہ فطر ادا کرے۔ ف۔ یعنی نماز سے پہلے، اغناء الخ فقیر کو بے پرواہ اور بے فکر کر دینے کے لئے تاکہ نماز کے لئے اس کا دل بھی فارغ ہو جائے۔ ف۔ اور عید کے دن جلدی جاگے، اور محلہ کی مسجد میں نماز پڑھ کر اوپر بتائی ہوئی باتوں سے جلد فراغت حاصل کر لے، اور عید گاہ جانے کے لئے جلدی کرے۔ مع۔

**ویتوجه الی المصلی ولایکبر عند ابی حنیفة فی طریق المصلی وعندهما یکبر......الخ**

اور عید گاہ کی طرف متوجہ ہو۔ ف۔ اور پیدل چلنا مستحب ہے، کیونکہ حضرت عمرؓ نے فرمایا ہے کہ سنت میں سے یہ بھی کہ عید گاہ کو پیدل جائے، اس کی روایت ترمذی اور ابن المنذرؒ نے کی ہے، یہی قول امام شافعیؒ و احمدؒ کا بھی ہے، ویسے سواری بھی جائز ہے، اور جو لوگ عید گاہ جانے سے معذور ہوں ان کے لئے امام وقت کو چاہئے وہ شہر کی ہی کسی مسجد میں ایسا انتظام کر دے جو ان کو نماز پڑھادے اور یہی افضل ہے۔ یہ قول حضرت علیؓ سے مروی ہے، اور یہی قول امام اوزاعی اور امام شافعی کا بھی ہے کیونکہ بالاتفاق عید کی نماز کئی جگہ جائز ہے۔ مفع۔

عید کی نماز دو جگہ تو بالاتفاق اور بقول محمدؒ تین جگہ بھی جائز ہے، اور بقول امام ابو یوسفؒ جائز نہیں ہے۔ المحیط۔ ھ۔ اور یہی قول اظہر ہے۔ م۔ پھر گھر سے نکلتے وقت حدیث کے مطابق یہ دعا کرے، اللهم انی خرجت الیك مخرج العبد الذلیل، الٰہی میں تیری طرف ذلیل غلام کی طرح نکلا ہوں، اس سے مقصد یہ ہے کہ دریائے رحمت جوش میں آ جائے، اس کے بعد سنت یہی ہے کہ گھر سے نکل کر نماز کے لئے جبانہ کی طرف جانا چاہئے، اس جبانہ سے مراد ہے شہر کے باہر جانا اگرچہ وہاں بنی ہوئی کوئی عمارت عید گاہ کے نام سے نہ ہو، اگرچہ شہر کے اندر کسی بڑی مسجد میں تمام لوگوں کی گنجائش موجود ہوں، یہی قول صحیح ہے اور اس پر عام مشائخ کا عمل ہے۔ المضمرات۔ مفع۔

**ولایکبر عند ابی حنیفة فی طریق المصلی وعندهما یکبر اعتبارا بالاضحی......الخ**

جاتے ہوئے تکبیر (تشریق) کی آواز بلند نہ کرے۔ فع۔ عند ابی حنیفةؒ الخ عید گاہ کے راستہ میں امام ابو حنیفہؒ کے

نزدیک۔ف۔ یہ روایت مشائخ ماوراء النہر کی ہے، اور، مختصر الطحاویؒ میں ہے کہ بلند آواز سے تکبیر کہتا ہوا جائے، اس میں کوئی اختلاف ذکر نہیں کیا ہے، امام ابو بکر الجصاصؒ نے شرح المختصر میں کہا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ سے نقل کیا جاتا ہے کہ فطر میں جہر نہ کہے ۔ مع۔ آہستہ تکبیر مستحب ہے، الجوہرہ، وعندہما الخ لیکن صاحبینؒ کے نزدیک تکبیر کہے۔ف۔ یعنی بلند آواز سے کیونکہ آہستہ کہنے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔م۔ جیسا کہ تمام کتابوں میں مذکور ہے، لہٰذا مراد یہ ہے کہ جہر سے تکبیر کہے، اعتبارا الخ عید الاضحیٰ پر قیاس کرتے ہوئے۔ف۔ یعنی جیسا کہ بالاتفاق عید الاضحیٰ میں جہراً تکبیر کہنی چاہئے اسی طرح عید الفطر میں بھی جہراً ہی تکبیر کہے، اور یہی عامہ علماء کا قول ہے۔مع۔ اور چاہئے کہ مقتدی بھی امام کی تکبیر کے بعد کہیں جیسا کہ آئندہ حدیث سے معلوم ہوتا ہے۔

**وله ان الاصل فی الثناء الاخفاء والشرع ورد به فی الاضحی لانه یوم تکبیر ولا کذلك الفطر......الخ**

اور امام ابو حنیفہؒ کے جہر کی ممانعت کی دلیل یہ ہے کہ ذکر و تسبیح میں آہستہ کہنا ہی اصل ہے۔ف۔ یعنی ہر ذکر اپنے اصل کے مطابق آہستہ کہنی چاہئے سوائے اس ذکر کے جس کو شریعت کی طرف سے جہراً کہنے کی تصریح ہو کہ اس میں کوئی خاص مصلحت ہوگی، اس دعوی کی دلیل یہ فرمان باری تعالیٰ ہے ﴿وَاذْكُرْ رَبَّكَ فِيْ نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَّخُفْيَةً﴾ یعنی اپنے رب کو اپنے دل میں عاجزی کے ساتھ اور خفیہ طور پر ذکر کرو، اور حدیث میں ہے کہ بہتر ذکر وہ ہے جو آہستگی کے ساتھ ہو، حدیث میں ہے کہ ان لوگوں کو جو عرفات سے مزدلفہ آتے ہوئے جہراً تکبیر کہہ رہے تھے ان کو فرمایا کہ اپنے نفس پر نرمی کرو، آہستگی سے کہو تم کسی بہرے یا غائب شخص کو نہیں پکار رہے ہو، اس سے اشارۃ یہ بات معلوم ہوئی کہ تکبیر کہنے میں اصل یہی ہے کہ آہستگی سے کہی جائے، اگرچہ کبھی کسی جگہ کسی خاص مصلحت کی بناء پر جہراً بھی کہنے کا حکم دیا گیا ہے، تو جس جگہ شریعت سے جہر کا ثبوت پایا جائے گا وہی جہر کیا جائے گا۔ والشرع ورد به الخ اور عید الاضحیٰ کی تکبیر بالجہر کا ثبوت شریعت میں موجود ہے، کیونکہ وہ پورا دن ہی تکبیر کہنے کا ہے جبکہ عید الفطر کی یہ خصوصیت نہیں ہے۔ف۔ یعنی عید الاضحیٰ میں تکبیرات تشریق کہنا واجب ہے تو زور سے کہنے کا حکم اس لئے دیا گیا ہے کہ جس کو یاد نہ ہو اور بھول گیا ہو اسے بھی یاد آجایا کرے، اسی لئے جہراً کہنے کا حکم دیا گیا ہے۔

فقیہ ابو جعفرؒ نے کہا ہے کہ میرا مختار مذہب یہ ہے کہ عوام کو زور سے تکبیر کہتے وقت منع نہیں کرنا چاہئے۔فع۔ عید گاہ یا مصلی پہنچ کر تکبیر کہنی بند کر دی جائے، مختار غیاثیہ یہی ہے، امام ابو بکر الرزائیؒ نے کہا ہے کہ ہمارے مشائخ کے نزدیک ان دونوں کے علاوہ دوسرے کسی دن بھی زور سے تکبیر کہنی مسنون نہیں ہے البتہ جہاد کے میدان دشمن کے مقابلہ میں، اسی طرح ڈاکوؤں کو ڈرانے کے لئے، اور کہا گیا ہے کہ اسی طرح جبکہ آگ لگ گئی ہو، اسی طرح کوئی ہولناک واقعہ پیش آیا ہو، اور مجمع النوازل میں کہ جب کسی جماعت سے ملاقات ہو یا اتار یا چڑھاؤ پر اترے یا چڑھے تو تکبیر کہے۔مع۔ اور عید گاہ جانے سے پہلے نفل نماز نہیں پڑھی جائے۔

**ولایتنفل فی المصلی قبل صلوۃ العید لان النبی ﷺ لم یفعل ذلك مع حرصه علی الصلوۃ ثم قیل الکراهة فی المصلی خاصة و قیل فیه وفی غیره عامة لانه ﷺ لم یفعله واذا حلت الصلوۃ بارتفاع الشمس دخل وقتها الی الزوال اوذا زالت الشمس خرج وقتها لان ﷺ کان یصلی العید والشمس علی قید رمح او رمحین.**

ترجمہ:- عید کی نماز سے پہلے عید گاہ میں نفل نماز نہیں پڑھی جائے کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے نفل پڑھنے پر فطرۃً حریص ہونے کے باوجود ایسا نہیں کیا ہے، پھر کہا گیا ہے کہ اس کراہت کا حکم صرف مصلی میں نماز پڑھنے کی صورت میں ہے، اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ مصلی اور غیر مصلی سب کے لئے حکم عام ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے ایسا نہیں کیا ہے، اور جب آفتاب بلند ہو کر نماز پڑھنی حلال ہو جائے اس وقت نماز عید کا وقت داخل ہو کر آفتاب کے زائل ہونے تک رہے گا، اور جیسے ہی آفتاب ڈھل جائے گا اس نماز کا وقت بھی ختم ہو جائے گا، کیونکہ رسول اللہ ﷺ عید کی نماز ایسے وقت میں پڑھتے تھے کہ آفتاب ایک دو نیزوں

کے برابر اونچا رہتا تھا۔

## توضیح:- عید کی نماز کے قبل نفل پڑھنی، حدیث سے دلیل

## عید کی نماز کا وقت، حدیث سے دلیل

**ولایتنفل فی المصلی قبل صلوۃ العید لان النبی ﷺ لم یفعل ذلک مع حرصه علی الصلوۃ .....الخ**

مطلب واضح ہے۔ مع۔ حرصه الخ باوجود یہ کہ رسول اللہ نفل پڑھنے کے بہت حریص ہونے کے باوجود آپ نے اس وقت نفل نہیں پڑھی۔ ف۔ حضرت ابن عباسؓ نے کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ عید کے دن (عید الفطر ابوداؤد کے حوالہ سے) باہر نکلے اور لوگوں کو دو رکعتیں نماز پڑھائیں نہ اس کے پہلے پڑھائیں نہ اس کے بعد پڑھائیں، ائمہ ستہ نے اس کی روایت کی ہے۔ ت۔ ع۔ ف۔

ابو مسعودؓ نے لوگوں کے سامنے فرمایا ہے کہ امام سے پہلے کسی کا نماز پڑھنا ثابت یا سنت نہیں ہے۔ نسائی نے اس کی روایت کی ہے، ثم قیل الخ پھر کہا گیا ہے کہ کراہت کا حکم صرف مصلی میں پڑھنے میں ہے۔ ف۔ یعنی عید گاہ میں نہ نماز سے پہلے پڑھے اور نہ بعد میں، یہ قول محمد بن مقاتلؒ کا ہے۔ ع۔ اور ابن عباسؓ کی حدیث میں جو من قبل و من بعد ہے اس کو اس پر محمول کیا جائے گا کہ وہاں نہیں پڑھی ہے، کیونکہ ابن ماجہؒ نے ابو سعید خدریؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ عید کی نماز سے پہلے کوئی نفل نہیں پڑھتے تھے، پھر جب اپنے گھر آتے تو دو رکعتیں پڑھتے تھے۔ الفتح۔

**و قیل فیه و فی غیرہ عامة لانه ﷺ لم یفعله.....الخ**

اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ کراہت کا حکم عام ہے عید گاہ اور دوسری کسی بھی جگہ کے لئے ہے۔ ف۔ یعنی عید گاہ میں بھی مکروہ ہے اور اس کے علاوہ کسی بھی جگہ پڑھنا مکروہ ہے، عامہ مشائخ کا یہی قول ہے، اور والوالجیہ میں اسی پر فتویٰ ہے مع۔ لانه ﷺ الخ کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے کہیں بھی نفل نماز نہیں پڑھی۔ ف۔ نہ عید گاہ میں اور نہ عید گاہ کے علاوہ کسی اور جگہ، اس سے کراہت معلوم ہوتی ہے۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ حضرت جابرؓ کی حدیث سے تو گھر پر دو رکعت پڑھنی مکروہ ہے، لہٰذا وہ دلیل مکمل نہیں ہوئی۔ م۔

قاضی خان و تحفہ میں عید کی نماز کے بعد عید گاہ میں بھی نفل نماز پڑھنے کو بغیر کراہت کے جائز کہا ہے۔ مع۔ لیکن صحیح قول یہ ثابت ہوا کہ عید کے قبل مکان یا عید گاہ میں کہیں نہیں اور عید کی نماز کے بعد دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ عید گاہ میں پڑھی جائے تو قاضی خان اور تحفہ کے قول کے مطابق جائز ہے، لیکن ظاہر یہ ہے کہ اس میں کراہت ہے کیونکہ سنت کے خلاف ہے، دوسری صورت یہ ہے کہ گھر پر پڑھی جائے تو صحیح یہ ہے کہ بلا کراہت جائز ہے، اور ابن الہمامؒ کا اسی طرف اشارہ بھی ہے، پھر میں نے دیکھا کہ تنویر نے اسی پر اعتماد کیا ہے۔ م۔ عوام کو مطلقاً کسی تکبیر سے خواہ جہراً ہو یا سراً اور نفل نماز بلکہ چودھویں شعبان کی رات کی نفلوں سے نہ روکا جائے کیونکہ ایسا کرنے سے نیکیوں کی طرف ان کی رغبت کم ہو جائے گی۔ د۔ اب یہاں سے عید کی نماز کا وقت بیان کرنا ہے کیونکہ آفتاب نکلتے وقت نماز حرام ہوتی ہے۔

**واذا حلت الصلوۃ بارتفاع الشمس دخل وقتها الی الزوال.....الخ**

جس وقت آفتاب نکلنے کے بعد نماز پڑھنی جائز ہو جاتی ہے اسی وقت عید کی نماز پڑھنے کا وقت شروع ہو جاتا ہے۔ ف۔ اکثر علماء کا یہی قول ہے، جن میں امام مالکؒ و احمدؒ بھی ہیں۔ ع۔ اس لئے آفتاب کے بلند اور سپید ہونے کے وقت سے شروع ہو کر زوال آفتاب تک رہتا ہے۔ ف۔ لیکن زوال کا وقت خارج ہوتا ہے لہٰذا ٹھیک دوپہر ہونے سے پہلے تک ہی اس کا وقت ہوا۔

**واذا زالت الشمس خرج وقتها لانه ﷺ کان یصلی العید والشمس علی قید رمح او رمحین.....الخ**

اور جیسے ہی آفتاب کاڈھلناشروع ہوا عید کا ختم وقت ختم ہو گیا، لان النبی ﷺ الخ کیونکہ رسول اللہ ﷺ عید کی نماز اس وقت پڑھتے کہ آفتاب ایک یادو نیزے کے برابر اونچا ہو جاتا۔ف۔اس سے معلوم ہوا کہ ایک نیزہ بلند ہونے کے بعد سے وقت شروع ہوتا ہے، کیونکہ آفتاب نکلتے وقت نماز پڑھنی ممنوع ہے، یہانتک کہ ایک نیزہ آفتاب بلند ہو جائے، جیسا کہ باب الاوقات میں گذرا۔م۔ لیکن یہ حدیث غریب ہے، جیسا کہ زیلعی نے ذکر کیا ہے، اور عبداللہ بن بسرؓ سے روایت ہے کہ لوگوں کے ساتھ میں عید الفطر یا عید الاضحیٰ کی نماز کو نکلا، اور امام نے دیر کی تو اس کے دیر کرنے پر ناراضگی فرمائی اور بیان فرمایا کہ ہم لوگ رسول اللہ ﷺ کے ساتھ اس وقت تک فارغ ہو جاتے تھے، حالانکہ یہ وقت تو چاشت کی نماز کا وقت تھا، اس کی روایت ابوداؤد اور ان ماجہ نے کی ہے، امام نوویؒ نے خلاصہ میں کہا ہے کہ اس کی اسناد صحیح ہے۔ مفع۔

**ولما شهد وابا لهلال بعد الزوال امر بالخروج الى المصلى من الغد و يصلى الامام بالناس ركعتين يكبر فى الاولى للافتتاح و ثلثا بعدها ثم يقرأ الفاتحة و سورة ويكبر تكبيرة يركع بها ثم يبتدى فى الركعة الثانية بالقرأة ثم يكبر ثلثا بعدها ويكبر رابعة يركع بها و هذا قول ابن مسعودؓ وهو قولنا.**

ترجمہ:-اور جب لوگوں نے زوال کے بعد عید کے چاند نکلنے کی گواہی دی تو رسول اللہ ﷺ نے دوسرے دن عید گاہ کی طرف جانے کا انہیں حکم دیا، اور لوگوں کو امام عید کی نماز دو رکعتیں پڑھائے، اور پہلی رکعت میں ایک تکبیر نماز شروع کرنے کے لئے کہے، اس کے بعد اور تین تکبیریں کہے پھر سورہ فاتحہ پڑھے اور سورہ ملائے، اور تکبیر کہہ کر رکوع کرے، پھر دوسری رکعت کر کے قرأت کرے اس کے بعد تین تکبیریں کہے، اور چوتھی تکبیر کہہ کر رکوع کرے، یہ قول حضرت ابن مسعودؓ کا ہے، اور یہی ہمارا قول ہے۔

## توضیح:-تعداد رکعت، نماز کی کیفیت، قراءت اور تکبیر

**ولما شهد وابا لهلال بعد الزوال امر بالخروج الى المصلى من الغد......الخ**

اور آفتاب کے زوال سے وقت ختم ہو جانے کی دلیل یہ ہے کہ جب لوگوں نے زوال کے بعد چاند کے دیکھنے کی گواہی دی تو رسول اللہ ﷺ نے دوسرے دن عید گاہ جانے کا حکم فرمایا۔ف۔ پس اگر زوال کے بعد بھی وقت باقی رہتا تو اسی دن نماز پڑھادیتے، کیونکہ بارش وغیرہ کا کوئی عذر نہیں تھا، جس سے دوسرے دن تک نماز کی تاخیر جائز ہو جاتی ہے، اصل حدیث یہ ہے شوال کا چاند دیکھنے کی رات چاند پر ابر چھا گیا تو ہم لوگ اس کی صبح بھی روزہ کی حالت میں اٹھے، پھر آخر دن میں (زوال کے بعد، طحاوی) سواروں کا ایک قافلہ آیا اور رسول اللہ ﷺ کے دربار میں آکر گواہی دی کہ ہم لوگوں نے گذشتہ روز ہی شام کے وقت چاند دیکھا ہے تو رسول اللہ ﷺ نے حکم دیا کہ لوگ آج افطار کر لیں اور آئندہ کل اول وقت میں عید گاہ کی طرف نکلیں، ابوداؤد، نسائی، ابن ماجہ اور دار قطنی نے اس کی روایت کی ہے، اور یہ بھی کہا ہے کہ اس کی اسناد حسن ہے، اور نوویؒ نے خلاصہ میں کہا ہے کہ اسناد صحیح ہے، اور طحاویؒ کی روایت میں جو "الزوال" ہے اس سے یہ احتمال جاتا رہا کہ آخر دن سے مراد وہ وقت ہو جبکہ نماز جائز نہیں ہوتی ہے۔ مفع۔ پھر جب عید گاہ میں جاکر تکبیر تشریق کہنی ختم کر دی جائے تو پھر وہاں اذان اور اقامت کچھ نہیں ہوگی جس کی دلیل حضرت جابر بن سمرہؓ کی حدیث ہے جو مسلم وابوداؤد اور ترمذی میں موجود ہے، اگر امام کی فجر کی نماز قضا ہو گئی ہو تو اس سے عید کی نماز میں کوئی ممانعت نہ ہوگی۔ الحجہ۔ ح۔

**و يصلى الامام بالناس ركعتين يكبر فى الاولى للافتتاح و ثلاثا بعدها......الخ**

اور امام لوگوں کو دو رکعتیں پڑھائے۔ف۔ اسی پر اجماع ہے، اس نماز کا طریقہ یہ ہے کہ یکبر الخ کہ پہلی رکعت میں نماز شروع کرنے کے لئے ایک تکبیر (تحریمہ) کہے۔ف۔ یعنی پہلے تکبیر تحریمہ کہے، پھر ثنا، سبحانک آخر تک پڑھ لے کیونکہ بالاجماع

قراءت قرآن سے پہلے ہی ثناء پڑھنی ہے، اس طرح یہ ثنا تین تکبیروں سے پہلے ہی پڑھنی چاہئے۔ع۔ **وثلاثا بعدھا** اس کے بعد عید کی نماز کی تین تکبیریں کہے۔ف۔ یعنی ان میں سے ہر تکبیر کے ساتھ ہاتھ اٹھائے، اور ہر دو تکبیر کے درمیان تین تسبیح کے انداز سے وقفہ کرے، یہ قول امام اعظمؒ سے منقول ہے، اور اسی پر فتویٰ ہے۔ الغاشیہ۔ ھ۔م۔

**ثم یقرأ الفاتحة وسورة ویکبر تکبیرة یرکع بھا ......الخ**

پھر فاتحہ پڑھے۔ف۔ یعنی قراءت قرآن مجید کرے اس طرح سے کہ سورہ فاتحہ کو بالاجماع زور سے پڑھنا شروع کرے تو سب سے پہلے سورہ فاتحہ پڑھے، پھر **و سورۃ الخ** اور ایک سورہ ملائے۔ف۔ یعنی کوئی بھی سورہ ملائے :ف۔ یعنی کوئی بھی سورہ ہو یا کہیں سے رکوع وغیرہ ہو مگر چھوٹی تین آیتوں سے یا بڑی ایک آیت سے کم نہ ہو، ویسے عیدین کے لئے مسنون قراءت یہ سورہ **قٓ وَالْقُرْآنِ الْمَجِیْدِ**، سورہ **اِقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَ انْشَقَّ الْقَمَرُ**، مسلم اور سنن اربعہ، اور کبھی **سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْاَعْلٰی** اور **هَلْ اَتَاكَ حَدِیْثُ الْغَاشِیَه**، مسلم اور سنن اربعہ۔م۔ لیکن ان سورتوں کو ہمیشہ اس طرح پابندی کے ساتھ کوئی نہ پڑھے جس سے عام سننے والوں کو یہ دھوکہ ہونے لگے ان نمازوں میں ان ہی سورتوں کو پڑھنا ضروری ہے۔ مع۔ **ویکبر تکبیرۃ الخ** اور قراءت کے بعد ایک تکبیر کہہ کر رکوع کرے۔ف۔ اس طرح اس میں اس تکبیر تحریمہ کی، تین زائد تکبیریں اور ایک تکبیر رکوع کی مجموعہ پانچ تکبیریں ہوئیں۔ع۔ پھر رکوع اور سجدے پورے کر کے دوسری رکعت کے لئے کھڑا ہو جائے۔

**ثم یبتدی فی الرکعة الثانیة بالقرائة ثم یکبر ثلاثا بعدھا ویکبر رابعة یرکع بھا......الخ**

پھر دوسری رکعت کو قرأت کے ساتھ شروع کرے۔ف۔ اور اس نماز میں جو زائد تکبیریں جو کہنی ہیں انہیں ابھی نہ کہے یہاںتک کہ سورہ فاتحہ وغیرہ پڑھ کر فارغ ہو جائے۔ **ثم یکبر الخ** فاتحہ اور سورہ ملا لینے کے بعد تین تکبیریں کہے۔ف۔ یعنی عید کی زائد تکبیریں۔ مع۔ ہاتھوں کو اٹھاتے ہوئے **ویرکع الخ** پھر چوتھی تکبیر کہتے ہوئے رکوع میں جائے۔ف۔ ان کی زائد تکبیریں واجب ہیں، یہاںتک کہ اپنے اختیار سے چھوڑنے سے یا بھول جانے کی وجہ سے ایک تکبیر کے چھوٹنے کی وجہ سے بھی سجدہ سہو واجب ہوگا، اور زیلعیؒ نے تبیین میں کہا ہے کہ یہ چوتھی تکبیر بھی ان تینوں کے ساتھ ملالی گئی ہے اسی وجہ سے اس تکبیر کے چھوٹنے کی صورت میں بھی سجدہ سہو لازم ہوتا ہے، لیکن کہا گیا ہے کہ قول اصح یہ ہے کہ یہ تکبیر فی نفسہٖ سنت ہے الحاصل کل نو تکبیروں میں سے پہلی تکبیر افتتاح اور رکوع کی دو تکبیروں کے علاوہ باقی زائد تکبیریں ہمارے نزدیک کل چھ ہیں۔م۔

**و ھذا قول ابن مسعودؓ وھو قولنا......الخ**

یہ قول حضرت ابن مسعودؓ کا ہے۔ف۔ یعنی ان زائد تکبیروں کو مذکورہ صورت سے کہنا، چنانچہ ابن ابی شیبہؒ نے روایت کی ہے **حدثنا ھیثم اخبرنا مجالد عن الشعبی عن مسروق قال کان عبداللہ بن مسعود الخ**، ترجمہ یہ ہے کہ مسروقؒ نے کہا ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ ہمیں عیدین میں تکبیریں سکھاتے تو کل نو تکبیریں جن میں سے پہلی رکعت میں پانچ اور دوسری رکعت میں چار اور دونوں قرأتوں کو ملاتے تھے، چنانچہ پہلی رکعت میں ایک تکبیر تحریمہ اور تین زائد تکبیریں اور ایک رکوع کی، اس طرح کل پانچ ہوئیں اور دوسری رکعت میں قرأت کے بعد تین زائد تکبیریں اور چوتھی رکوع کی۔ مع۔

عبدالرزاقؒ نے کہا ہے **اخبرنا سفیان الثوری عن ابی اسحق عن علقمه والاسود ان ابن مسعودؓ کان یکبر تسعا** کہ علقمہ واسودؒ دونوں نے کہا ہے عبداللہ بن مسعودؓ نو تکبیریں کہتے، پہلی رکعت میں چار قراءت سے پہلے پھر تکبیر کہہ کر رکوع میں جاتے، اور دوسری رکعت میں قراءت سے فارغ ہونے کے بعد چار تکبیریں کہہ کر رکوع کر لیتے، **اخبرنا معمر عن ابی اسحق عن علقمه والاسود قالا کان عبداللہ ابن مسعود جالسا الخ**، یعنی عبدالرزاقؒ نے اس اسناد سے علقمہ واسود سے روایت کی ہے کہ دونوں نے بیان فرمایا ہے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ بیٹھے تھے اور آپ کے پاس حذیفہؓ وابو موسیٰ اشعریؓ بھی بیٹھے تھے کہ سعید بن العاصؓ نے نماز عید کی تکبیروں کے بارے میں پوچھا تو حذیفہؓ نے فرمایا کہ اشعری سے پوچھ لو، اشعریؓ نے

فرمایا کہ تم عبداللہ بن مسعودؓ سے دریافت کرو کہ یہ ہم سب میں مقدم اور بزرگ ہیں اور ہم سب میں زیادہ عالم ہیں، اس لئے انہوں نے پوچھا تو ابن مسعودؓ نے فرمایا کہ چار تکبیریں کہو پھر قراءت کرو، پھر تکبیر کہہ کر رکوع کرو، پھر دوسری رکعت میں کھڑے ہو کر قراءت کرو پھر قراءت کے بعد چار تکبیریں کہو۔ مفع۔

بلا اختلاف یہ سب سندیں صحیح ہیں، یہانتک کہ صحیحین کی سندیں ہیں۔ م۔ ابراہیم نخعی سے کتاب آثار میں نقل کیا ہے کہ عبداللہ بن مسعودؓ نے ولید بن عقبہؓ کو اسی طرح بتلایا ہے، اور ترمذیؒ نے ابن مسعودؓ کا کلام نقل کرنے کے بعد کہا ہے کہ اسی طرح اور دوسرے کئی صحابہ کرام سے بھی منقول ہے، ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ عبداللہ بن مسعودؓ نے اسے صحابہ کرام کی ایک جماعت کے سامنے بیان کیا تو یہ خود اس بات کی دلیل ہے کہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے سنا ہے، اس طرح یہ روایت مرفوع حدیث کے حکم میں ہوئی، عینیؒ نے لکھا ہے کہ حضرت ابو موسی اشعریؓ و حذیفہؓ بن یمان و عقبہ بن عامرؓ و ابن الزبیرؓ و ابو مسعود بدریؓ و حسن بصریؒ و ابن سیرینؒ کا یہی قول ہے۔

میں کہتا ہوں کہ اس میں علقمہؒ اسودؒ اور ابراہیم نخعیؒ کے علاوہ عبداللہ بن مسعودؓ کے تقریبا آٹھ سو شاگردوں کے متفق ہونے سے بہت بڑی جماعت کا متفق علیہ قول ہوا ہے، اور ابن ابی شیبہؒ نے کہا ہے کہ **حدثنا ھشیم اخبرنا خالد الحذاء عن عبداللہ بن الحارث عن ابن عباس قال ﷺ بنا ابن عباس العید فکبر تسمع تکبیرات الخ** یعنی عبداللہ بن الحارث نے کہا ہے کہ ابن عباسؓ نے کہا ہے کہ عبداللہ بن عباسؓ نے ہمیں عید کی نماز پڑھائی تو حضرت ابن مسعودؓ کے قول کے مطابق نو تکبیریں کہیں، (پوری حدیث) تو ابن عباسؓ کی یہ روایت بھی ابن مسعودؓ کے فرمان کے موافق ہوئی، اس کی مذکورہ سند حسن ہے، مصنفؒ نے فرمایا کہ **ھو قولنا الخ** ہمارا بھی یہی قول ہے۔ ف۔ یعنی جس طرح ابن مسعودؓ نے بیان کیا ہے یہی ہمارا مذہب ہے، اسی طرح روایت سفیان ثوری کی اور ایک روایت احمدؒ سے بھی ہے۔ ع۔

**و قال ابن عباسؓ یکبر فی الاولی الافتتاح و خمسا بعدھا وفی الثانیة یکبر خمسا ثم یقرأ و فی روایة یکبر اربعاً وظھر عمل العامة الیوم بقول ابن عباسؓ لامر بنیه الخلفاء فاما المذھب فالقول الاول لان التکبیر ورفع الایدی خلاف المعھود فکان الاخذ بالاقل اولی.**

ترجمہ:- اور ابن عباسؓ نے فرمایا ہے کہ پہلی ایک تکبیر نماز شروع کرنے کے لئے کہی جائے گی اور اس کے بعد پانچ تکبیریں کہی جائے گی، اور دوسری رکعت میں پانچ تکبیریں کہہ کر قراءت کی جائے گی، ایک اور روایت میں ہے کہ چار تکبیریں کہی جائے گی، اور آجکل حضرت ابن عباسؓ کے قول پر عام لوگوں کا عمل ظاہر ہوا ہے ان کی اولاد و خلفاء کے حکم کی وجہ سے، لیکن پہلا قول مذہب ہے، کیونکہ زائد تکبیریں اور ہاتھوں کو اٹھانا معہود طریقہ کے خلاف ہے، اس لئے کم مقدار کو لینا ہی بہتر ہو گا۔

## توضیح:- عید کی زائد تکبیروں کے بارہ میں مذاہب کی تفصیل

**و قال ابن عباسؓ یکبر فی الاولی الافتتاح و خمسا بعدھا وفی الثانیة یکبر خمسا ثم یقرأ......الخ**

اور ابن عباسؓ نے کہا ہے کہ پہلی رکعت میں ایک تکبیر افتتاح کے لئے کہے اور اس کے بعد پانچ تکبیریں کہے۔ ف۔ اور قراءت کے ختم پر ایک تکبیر رکوع کے لئے کہے، تو اس طرح کل سات تکبیریں ہوں گی و فی الثانیة الخ اور دوسری رکعت میں پانچ تکبیریں کہہ کر قراءت کرے۔ ف۔ پھر قراءت کے بعد چھٹی تکبیر کہہ کر رکوع کرے اس طرح کل تیرہ تکبیریں ہوں گی۔

**و فی روایة یکبر اربعاً وظھر عمل العامة الیوم بقول ابن عباسؓ لامر بنیه الخلفاء......الخ**

اور ایک روایت میں ہے کہ چار تکبیریں کہے۔ ف۔ پھر قراءت کرے پھر رکوع میں جانے کے لئے تکبیر کہے، اس طرح کل بارہ تکبیریں ہو جائیں گی، ان دونوں روایتوں کی ابن ابی شیبہؒ نے اسناد کی ہے، اور تیسری روایت ہمارے مذہب کے مطابق اوپر ذکر

کی جاچکی ہے، اس طرح حضرت ابن عباسؓ کی روایتیں مضطرب ہو گئیں لیکن حضرت ابن مسعودؓ کی روایت میں کوئی اضطراب نہیں ہے، اور ابن عباسؓ ان سب میں اقدم اور اعلم بھی ہیں اس لئے اسی ابن مسعودؓ کی روایت کو ترجیح ہو گی۔ م۔مف۔ع۔ وظهر عمل العامة الخ اور عام لوگوں کا عمل بالعموم ابن عباسؓ کے قول کے مطابق ظاہر ہوا ہے ان کی اولاد جو خلفاء تھے ان کے حکم کرنے کی وجہ سے۔ف۔

یعنی اس وقت میں لوگوں کا عمل عموماً حضرت ابن عباسؓ کے قول کے مطابق ہے کیونکہ خلفائے عباسیہ جو حضرت ابن عباسؓ کی اولاد سے ہیں انہوں نے اپنے دادا کے قول کے موافق لوگوں کو عمل کرنے کا حکم دیا، اور نماز عید کے لئے امام یا اس کے خلیفہ کا ہونا شرط ہے اس لئے خلیفہ کے حکم کے مطابق یہ عمل عوام میں پھیل گیا یہانتک کہ امام ابو یوسفؒ نے بغداد میں اسی طرح امام محمدؒ نے بھی خلیفہ ہارون رشید عباسی کو اسی حکم کے موافق نماز پڑھائی کیونکہ یہ مسئلہ اجتہادی ہے تو ان حضرات نے اس حکم کے مطابق نماز پڑھائی اس میں امام کی اطاعت واجب ہوتی ہے، خلفائے عباسیہ نے تو ہر ایک کو اپنے فرسودات اور احکام میں یہی حکم دیا ہے کہ عید کو ابن عباسؓ کے قول کے موافق ادا کریں۔ مع۔ خلاصہ یہ ہوا کہ لوگوں میں اس کے مطابق عملدر آمد پھیل جانے کی یہ وجہ ہوئی تھی یہانتک کہ حنفیہ بھی اسی کے پابند ہو گئے۔

**فاما المذهب فالقول الاول لان التكبير ورفع الايدى خلاف المعهود فكان الاخذ بالاقل اولى......الخ**

لیکن اصل مذہب احناف وہ پہلا قول ہی ہے۔ف۔ یعنی ابن مسعودؓ کا قول۔ف۔ جس میں زائد تکبیروں کی کمی ہے۔ **لان التكبير الخ** کیونکہ معمول کے خلاف زائد تکبیریں کہنا اور ہاتھوں کو اٹھانا سب خلاف دستور و معمول ہے **فكان الاخذ الخ** تو کم سے کم تکبیروں پر عمل کرنا ہی زیادہ مناسب ہے۔ف۔ کیونکہ جتنی کم ہونگی اور ان میں اتفاق ہو تو وہ یقینی ہیں اس میں کوئی شک نہیں رہتا ہے، اسی پر اکتفاء کرنا بہتر ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ کلام کے ظاہر سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ابن مسعودؓ کا قول مختار اور اولی ہے، اور اگر ابن عباسؓ کے قول پر عمل کیا جائے تو بھی جائز ہوگا، ابن الہمامؒ نے لکھا ہے کہ معلوم ہونا چاہئے کہ ہمارا قول رسول اللہ ﷺ کی بعض حدیث کے موافق ہے، اور کسی حدیث سے امام شافعیؒ کے قول کی تائید ہوتی ہے، اور یہی بات صحابہ کرامؓ کے اقوال سے بھی معلوم ہوتی ہے، چنانچہ عائشہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ عیدین کی پہلی رکعت میں سات تکبیریں اور دوسری رکعت میں قراءت سے رکوع کی دو تکبیروں کے علاوہ پانچ تکبیریں کہتے، ابوداؤد اور ابن ماجہ نے اس کی روایت کی ہے، حاکمؒ نے روایت کرنے کے بعد کہا ہے کہ اس کی اسناد میں ابن لہیعہ راوی تنہا اور متفرد ہیں، اور امام مسلمؒ نے اس راوی کی روایت سے روایت کی شہادت ذکر کی ہے اور کہا ہے کہ اس باب میں ابن عمر و ابوہریرہؓ سے روایت ہے، لیکن اس کی اسناد میں خرابی ہے، عبداللہ بن عمر ابن العاصؓ سے بھی حضرت عائشہؓ کی حدیث کی مثل مروی ہے، ابوداؤد، ابن ماجہ اور دار قطنی نے اس کی روایت کی ہے۔

امام نوویؒ نے کہا ہے کہ ترمذیؒ نے کتاب العلل میں کہا ہے کہ میں نے امام بخاریؒ سے اس حدیث کے متعلق دریافت کیا تو فرمایا کہ یہ حدیث صحیح ہے، کثیر بن عبداللہ بن عمرو بن عوف المزنی عن ابیہ عن جدہ بھی اسی کے مثل روایت کی ہے، ترمذی اور ابن ماجہ نے اس کی روایت کی ہے، ترمذیؒ نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن ہے، اور اس باب میں سب سے بہتر یہی حدیث ہے، اور علل میں بخاریؒ سے نقل کیا ہے کہ اس باب میں اس سے بڑھ کر صحیح حدیث نہیں ہے، اور میرا قول بھی یہی ہے، اس کی تائید دوسری کئی حدیثوں سے ہوتی ہے، سنن ابی داؤد میں اس کے معارض و مقابل بھی روایت موجود ہے حضرت سعید بن العاص نے ابو موسیٰ اشعری اور حذیفہ بن الیمانؓ سے پوچھا کہ رسول اللہ ﷺ عید الاضحیٰ اور عید الفطر میں تکبیریں کس طرح کہتے تھے، تو ابو موسیٰؓ نے فرمایا چار تکبیریں مثل جنازہ کے فرماتے تھے، تب حذیفہؓ نے کہا کہ ابو موسیٰؓ سچ کہا، پھر ابو موسیٰؓ نے فرمایا کہ میں بھی اسی طرح چار تکبیریں کہا کرتا تھا جبکہ میں بصرہ میں حاکم کی حیثیت سے تھا، حضرت حذیفہؓ کی تصدیق سے یہ حدیث دو حدیثوں کے

برابر ہو گئی، پھر ابوداؤد نے روایت کے بعد سکوت کیا اور منذریؒ نے مختصر میں بھی سکوت کیا تو یہ ان دونوں کی طرف سے حدیث کی تصحیح یا تحسین ہے، اور اس بات میں شک بھی نہیں ہے کہ یہ حدیث صحیح یا حسن ہے، اور ابن الجوزیؒ نے تحقیق میں گفتگو کی ہے کہ اس کی اسناد میں عبدالرحمٰن بن ثوبان راوی ضعیف ہیں اور ابن معین واحمد سے ان کا ضعیف ہونا نقل کیا ہے، صاحب تنقیح نے اس اعتراض کو رد کر دیا ہے یہ کہہ کر کہ دوسرے بہت سے لوگوں نے ان کی تائید اور توثیق کی ہے، اور ابن معین نے کہا ہے کہ اس راوی میں کوئی حرج نہیں ہے، البتہ اس کی اسناد میں ابو عائشہ راوی کے متعلق ابن القطان نے کہا ہے کہ میں اس کا حال نہیں جانتا ہوں، اور ابن حزم نے کہا ہے کہ مجہول غیر معروف ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اس کا صحیح جواب یہ ہوگا کہ تہذیب و تقریب میں ہے کہ ابو عائشہؓ جو ابوداؤد کے راوی ہیں وہ ابو عائشہؓ اموی ہیں جو بنوامیہ کے غلاموں میں تھے اور ابوہریرہؓ کے ہم نشیں تھے وہ مقبول ہیں لہٰذا ان پر جہالت کا الزام لگانا اور مجہول کہنا ختم ہو گیا، اس کے علاوہ اصول کے مطابق راوی کا مجہول ہونا کوئی بڑا عیب نہیں ہے۔م۔ لیکن ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ اگر اس الزام کو مان لیں تو ابن لہیعہ کی حدیث بھی ضعیف ہے، بلکہ اس کی اسناد میں اضطراب ہے، یہاں تک کہ دار قطنیؒ نے کہا ہے کہ یہ اضطراب ابن لہیعہ کی طرف سے پیدا کیا ہوا ہے، ابن القطان نے دونوں حدیثوں کی صحت سے انکار کر دیا ہے، اور کہا ہے کہ اگر ہم ظاہری لفظ چھوڑ دیں تو بھی کثیر بن عبداللہ متروک ہیں، امام احمدؒ نے کہا ہے کہ اس بارے میں کوئی حدیث صحیح نہیں ہے۔ الفتح۔ اگر یہ کہا جائے کہ عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کی حدیث کو تو امام بخاریؒ نے صحیح کہا ہے، عینیؒ نے لکھا ہے کہ ابن معین وغیرہ کافی لوگوں نے اسے ضعیف کہا ہے اور اس میں عبداللہ بن عبدالرحمٰن الطائفی ضعیف ہیں۔

میں کہتا ہوں کہ ابن حجرؒ نے تقریب میں کہا ہے کہ یہ فی نفسہ صدوق ہیں البتہ انہیں خطاوہم بھی کرتے ہیں، پھر میں یہ کہتا ہوں کہ وہ حدیث جس میں بارہ تکبیریں بتائی گئی ہیں اور وہ جس میں چھ تکبیریں بتائی گئی ہیں درجہ میں دونوں برابر ہیں، اور امام شافعیؒ نے بارہ تکبیر کی روایت قبول کی جبکہ امام ابوحنیفہؒ نے چھ تکبیر کی روایت پسند کی ہے، اور یہی اولی بھی ہے، کیونکہ حضرت ابن مسعودؓ خود اور صحابہ و تابعین اور اپنے شاگردوں کی ایک بڑی جماعت کے ساتھ اس پر عمل کرتے رہے، اور ان کی صحیح سندوں کے ساتھ فتوئی بھی دیتے رہے، اس کے علاوہ جن سندوں میں تکبیروں کی زیادتی ہے وہ کم میں اور جن سندوں میں کم تعداد بتائی گئی ہے وہ کم ہے، اس بناء پر جتنی تعداد میں دونوں متفق ہیں وہ تو یقینی ہوئی اور متفق علیہ ہیں، واللہ تعالی اعلم۔م۔

**ثم التكبيرات من اعلام الدين حتى يجهربها فكان الاصل فيها الجمع و فى الركعة الاولى يجب الحاقها بتكبيرة الافتتاح لقوتها من حيث الفرضية والسبق و فى الثانية لم يوجد الاتكبيرة الركوع فوجب الضم اليها والشافعى اخذ بقول ابن عباس الا انه حمل المروي كله على الزوائد فصارت التكبيرات عنده خمسة عشر اوستة عشر.**

ترجمہ:- پھر تکبیریں دین کی اہم چیزوں سے ہیں اس لئے انہیں بلند آواز سے ادا کیا جاتا ہے اس بناء پر ان میں یہی بات اصل قرار پائی کہ اصل اور زائد تمام تکبیروں کو ایک ساتھ ادا کیا جائے، اور اسی بناء پر پہلی رکعت میں ان زائد تکبیروں کو اصل تکبیر یعنی تکبیر اولی کے ساتھ ملا کر کہنا چاہئے کیونکہ یہ تکبیر تحریمہ اپنی جگہ پر فرضیت اور سبقت کی بناء پر قوی ہے، اور دوسری رکعت میں قوی تکبیر سوائے تکبیر رکوع کے نہیں پائی گئی ہے اس لئے ان زائد تکبیروں کو اسی تکبیر سے ملانا واجب ہوا، اور امام شافعیؒ نے حضرت ابن عباسؓ کے قول پر عمل کیا ہے، البتہ انہوں نے ان تمام تکبیروں کو جو روایات میں پائی گئی ہیں زائد تکبیروں پر محمول کیا ہے، اس طرح ان کے ہاں کل تکبیریں پندرہ یا سولہ ہوئیں۔

توضیح:- عیدین کی کل زائد تکبیروں اور ان کے کہنے کے مواقع، اس میں اختلاف ائمہ

**ثم التکبیرات من اعلام الدین حتی یجربها فکان الاصل فیها الجمع......الخ**
معلوم ہونا چاہئے کہ تکبیریں دین کی اہم نشانیوں میں سے ہیں، اسی بناء پر انہیں بلند آواز سے کہا جاتا ہے۔ف۔ تاکہ دین کا جھنڈا بلند ہو **فکان الاصل الخ** تو اصل کے اعتبار سے ان تمام تکبیروں کو ایک ساتھ ہونا چاہئے۔ف۔ اصل تکبیروں کے ساتھ ہی زائد تکبیریں بھی ہوا کریں، چونکہ یہ تکبیریں دو رکعتوں میں ثابت ہیں، **وفی الرکعة الخ** اور پہلی رکعت میں ان تکبیروں کو تکبیر تحریمہ سے ملانا اس لئے واجب ہے کہ فرضیت اور سبقت کے اعتبار سے تکبیر تحریمہ قوی ہے۔ف۔ یعنی تکبیر تحریمہ فرض بھی ہے اور ان تکبیرات سے مقدم بھی ہے اس لئے ان تکبیروں کو اسی تکبیر تحریمہ سے ملانا چاہئے اور رکوع کی تکبیر کے ساتھ نہیں ملانا چاہئے۔

**و فی الثانیة لم یوجد الا تکبیرة الرکوع فوجب الضم الیها......الخ**
اور دوسری رکعت میں صرف رکوع کی تکبیر قوی ہے اس لئے اسی تکبیر کے ساتھ زائد تکبیروں کو ملانا واجب ہوا۔ف۔ پہلی رکعت کی زائد تکبیروں کے بعد قراءت رکوع وسجدہ سے فارغ ہونے کے بعد اب دوسری رکعت شروع ہوئی ہے ایسی صورت میں اگر ان زائد تکبیروں کو قراءت سے مقدم کر دیا جائے تو دونوں رکعتوں کی قرائتیں ایک ساتھ نہ ہوں گی جیسا کہ مسروقؒ کی اس روایت سے اشارۃً معلوم ہو رہا ہے جو کہ عبداللہ بن مسعودؓ سے منقول ہے۔م۔ عیدین میں رکوع کی تکبیر واجب ہوتی ہے۔ الانفع۔ اسی طرح عیدین میں لفظ اکبر کہنا ہی واجب ہے چنانچہ اگر اس کے عوض عیدین میں اللہ اجل یا اللہ اعظم کسی نے کہدیا تو اس پر سجدہ سہو لازم ہوگا، اور دوسری نمازوں کا یہ حکم نہیں ہے۔ المنافع۔ھ۔

**والشافعی اخذ بقول ابن عباس الا انه حمل المروی کله علی الزوائد فصارت......الخ**
اور امام شافعیؒ نے حضرت ابن عباسؓ کا قول اختیار کیا ہے۔ف۔ اس طرح انہوں نے زیادہ تعداد میں تکبیر کو ادا کرنے میں احتیاط سمجھی ہے، کہ کم تعداد تو از خود اس میں داخل ہو جائے گی، **الا انه حمل الخ** ساتھ ہی روایتوں میں جتنی تکبیروں کا ذکر ہے ان تمام کو زائد کہا ہے۔ف۔ مذکورہ تمام تکبیریں بارہ یا تیرہ ہوئیں ان سب کو زائد قرار دیا ہے، مگر تکبیر تحریمہ اور دو رکوع کی دو تکبیریں اسی تعداد سے خارج رہیں۔م۔ **فصارت التکبیرات الخ** اس طرح امام شافعیؒ کے نزدیک کل پندرہ یا سولہ تکبیریں ہوں گی، یعنی اگر صرف زائد تکبیریں ۱۲ ہوئیں تو ان میں مزید تین جمع کرنے پر پندرہ ہو جائیں گی، اور اگر وہ تیرہ تھیں تو مزید تین ملانے سے کل سولہ ہو جائیں گی، دوسری یہ ہے کہ ان شوافعؒ کے نزدیک دونوں رکعتوں میں قراءت سے پہلے تکبیریں ہوں گی۔م۔

**قال ویرفع یدیه فی تکبیرات العیدین یرید به ماسوی التکبیر فی الرکوع لقوله صلی ﷺ لا ترفع الا یدی الا فی سبع مواطن وذکر من جملتها تکبیرات الاعیاد وعن ابی یوسف انه لایرفع والحجة علیه ماروینا.**
ترجمہ:- اور مصنفؒ نے کہا ہے کہ عیدین کی تکبیروں میں امام اپنے دونوں ہاتھوں کو اٹھایا کرے، اس سے مراد وہ تکبیریں ہیں جو رکوع کی تکبیروں کے علاوہ ہیں رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ سات مواقع کے ماسوا ہاتھ نہ اٹھائے جائیں اور ان مواقع میں سے عید کو بھی ذکر کیا ہے، اور امام ابو یوسفؒ سے منقول ہے کہ ہاتھ نہ اٹھائے جائیں، ان کے برخلاف ہماری دلیل وہ روایت ہے جو ہم نے ابھی بیان کی ہے۔

توضیح:- تکبیرات عیدین میں دونوں ہاتھوں کو اٹھانا، حدیث سے دلیل، چند ضروری مسائل ہو، دو تکبیر کے درمیان مستحب ذکر، تکبیرات کے درمیان فصل کرنا، اگر مقتدی نے امام کے ساتھ کچھ تکبیریں نہیں پائی ہو، امام کو پہلی رکعت کی قراءت میں پایا، لاحق کا حکم، مترجم کی طرف سے وضاحت، مسبوق کا حکم، اگر امام کو رکوع میں پایا ہو، مقتدی اور امام کی متابعت، تشہد میں پایا، پوری یا تھوڑی فاتحہ پڑھی، اور یاد آیا کہ تکبیر

## نہیں کی، خطبہ اور سورہ پڑھ کر یاد آیا، ایک رکعت چھوٹی، نماز میں رائے بدلنا

**قال ویرفع یدیه فی تکبیرات العیدین یرید به ماسوی التکبیر فی الرکوع......الخ**

اور مصنفؒ نے کہا ہے کہ عیدین کی تکبیروں میں دونوں ہاتھ اٹھائے یرید به الخ مراد یہ ہے کہ تکبیر رکوع کے علاوہ زائد تکبیریں جو صرف عیدین کی تکبیریں ہیں ان میں ہاتھ اٹھائے۔م۔ اگر امام کے مسلک میں ہاتھوں کے اٹھانے کا حکم نہ ہو تو بھی مقتدی اپنے ہاتھ اٹھائے۔ الغاثیہ۔ لقوله الخ رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ صرف سات جگہوں میں ہاتھ اٹھائے جائیں۔ آخر تک۔ وذکر الخ اور ان سات جگہوں میں سے عید کی تکبیروں کو بھی ذکر کیا ہے وعن ابی یوسفؒ الخ اور امام ابویوسفؒ سے مروی ہے کہ ہاتھ نہ اٹھائے جائیں۔ف۔ جیسا کہ کرخی اور ابو بکر الرازی و قدوری و ابو نصر البغدادی اور صاحب التحفہ اور حاکم شہیدؒ نے ذکر کیا ہے۔

**وعن ابی یوسف انه لایرفع والحجة علیه ماروینا......الخ**

اور امام ابویوسفؒ کے خلاف ہماری دلیل وہی ہے جسے ہم نے کچھ پہلے ذکر کر دیا ہے۔ف۔ یعنی لایرفع الایدی الخ معلوم ہونا چاہئے کہ یہ حدیث باب صفۃ الصلوۃ میں گذر چکی ہے، مگر اس میں عید کی تکبیروں کا کوئی ذکر نہ تھا۔ واللہ اعلم۔ بہت ممکن ہے کہ مصنفؒ کو ایسی کوئی روایت مل چکی ہو، اور امام ابویوسفؒ کے قول پر کوئی اشکال نہیں ہے۔مف۔ اور ظاہر یہ ہے کہ مصنفؒ نے شرح مبسوط سے نقل کیا ہے، مگر اس سے احتجاج نہیں ہو سکتا ہے۔ اچھی طرح سمجھ لیں۔ عینیؒ نے لکھا ہے کہ اگر یہ کوئی کہے تم نے دوسری رکعت کے رکوع کی تکبیر کو زائد تکبیروں سے ملا دیا ہے یہاں تک کہ اس رکعت کے رکوع کی تکبیر کو واجب بھی کہدیا ہے، تو رکوع کی تکبیر میں ہاتھوں کے اٹھانے کے قائل کیوں نہ ہوئے، تو اس کا جواب دیا ہے کہ رکوع کی تکبیر کو واجب کہنے میں ایک حد تک احتیاط ہے، بخلاف ہاتھ اٹھانے کے کہ وہ خلاف قیاس ہے، اس لئے اس میں احتیاط نہیں ہے۔ مع۔

## چند ضروری مسائل

مبسوط میں ہے کہ دو تکبیروں کے درمیان کوئی بھی ذکر مسنون نہیں ہے۔ع۔ اور تین تسبیحوں کے درمیان ان تکبیروں میں فصل کرنا چاہئے، کیونکہ زیادہ بھیڑ کی وجہ سے تکبیروں میں امتیاز رہنا ضروری ہے۔ تفع۔ ایک شخص ایسے وقت میں جماعت میں شریک ہوا جبکہ کچھ تکبیریں کہی جا چکی ہیں، اسے چاہئے کہ جتنی تکبیریں پائے اس میں شرکت کر کے باقی تکبیر کہہ کر امام کے ساتھ رکوع میں شرکت کر لے۔ع۔ اگر کوئی امام کو پہلی رکعت کی قراءت میں پائے تو اپنے مذہب کے مطابق تکبیرات کہہ لے، جو شخص لاحق ہو گیا ہو وہ چھوٹی ہوئی نماز ادا کرنے میں اتنی تکبیریں کہے جو امام کا مذہب ہے۔ع۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ ہمارے مذہب میں قراءت سننا فرض ہے اس لئے چھوٹی ہوئی تکبیروں کو امام کی قراءت کے وقت اس طرح کہہ لے جس سے قراءت سننے میں کوئی خلل نہ آئے، ورنہ ایک مسلم فرض کو ایک محتمل واجب کے لئے چھوڑنا لازم آئے گا، اس سے پہلے میں تنبیہ کر چکا ہوں، ویسے میری نظروں سے اس کی تفصیل کہیں نہیں گزری ہے۔ واللہ اعلم۔م۔

جس شخص کی ایک رکعت چھوٹ گئی ہو وہ اس کو تنہا ادا کرتے وقت اپنے مذہب کے مطابق تکبیریں کہہ لے۔ع۔ اگر امام کو رکوع کی حالت میں پایا اور رکوع کے پانے کا اطمینان ہو تو تکبیریں کہہ لینے کے بعد رکوع میں شریک ہو، اور اگر اطمینان نہ ہو تو رکوع کی حالت میں ان تکبیروں کو بغیر ہاتھ اٹھائے اپنے مذہب کے مطابق تکبیریں کہے کیونکہ وہ مسبوق ہے، اور اگر رکوع میں کچھ تکبیریں کہنے پایا تھا کہ امام نے اپنا سر اٹھالیا تو وہ بھی امام کی موافقت میں کھڑا ہو جائے کیونکہ ایسا کرنا فرض ہے، اور باقی تکبیریں ختم ہو گئیں، مقتدی کو چاہئے کہ ان تکبیروں کی ادائیگی میں امام کی موافقت کرے اگرچہ حنفی مسلک کے اعتبار سے وہ زائد ہوں، کیونکہ موافقت فرض ہے اور تکبیر کے اعداد میں اختلاف اجتہاد کی وجہ سے ہے۔

اور اگر امام نے اتنی تکبیریں کہیں جو صحابہ کرام کی بتائی تکبیروں سے بھی زیادہ ہو جائیں تو ان میں امام کی موافقت نہ کرے، اور بتائی ہوئی تکبیروں کے بارے میں کہا گیا ہے کہ وہ کل تیرہ ہیں اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ وہ سولہ ہے، لہٰذا اتنی تعداد تک موافقت کرے، یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ مقتدی امام کے قریب ہو اور براہ راست امام کی آواز اور نشیب و فراز کو سنتا اور دیکھتا ہو، اور اگر دوسرے کئے تکبیروں کے توسط سے سنتا ہو تو آواز کے ساتھ کہتا جائے اس خیال سے کہ مکبر نے سننے میں غلطی کی ہو اس لئے پہلے مخالفت کی اور اب موافقت کر رہا ہے، جس کسی نے امام کو تشہد کی حالت میں پایا تو بالاتفاق وہ عید کی قضاء کرے (اگر موقع ملے) بخلاف جمعہ کے، اگر پوری سورہ فاتحہ یا تھوڑی سی پڑھ کر یاد آیا کہ اس نے تکبیر زائد نہیں کہی ہے تو تکبیریں کہہ کر دوبارہ فاتحہ پڑھ لے، اور اگر فاتحہ کے ساتھ سورہ بھی ملا چکا ہو تو صرف تکبیریں کہہ لے، اور قراءت دوبارہ نہ کرے، کیونکہ قراءت پوری ہو چکی ہے، اور اب ان کی ترتیب ساقط ہو گئی ہے، اگر ایک رکعت چھوٹ گئی ہو تو حنفی حضرت ابن مسعودؓ کے قول کے مطابق پہلے قراءت بعد میں تکبیر کہے، یہی ظاہر الروایۃ ہے، اور نوادر میں ہے کہ پہلے تکبیریں کہہ لے پھر قراءت کرے کیونکہ اذکار اور تکبیرات کے سلسلہ میں بالاجماع یہ رکعت اس کی پہلی نماز ہے۔ ھ۔ مف۔

پھر ابن الہمامؒ نے اس شخص کے بارے میں فرمایا ہے جو درمیان نماز میں اپنی رائے بدل لی ہو مثلاً پہلی رکعت میں ابن مسعودؓ کے قول کے مطابق نماز پڑھی، پھر رائے بدل کر حضرت علیؓ یا حضرت ابن عباسؓ کے قول پر نماز پڑھنے لگا تو دوسری رکعت میں نئی رائے کے مطابق ہی نماز پڑھے گا، اب میں مترجم کہتا ہوں کہ تاتارخانیہ میں اس رائے کو جامع کبیر امام محمدؒ سے نقل کیا ہے، لیکن یہ حکم ان لوگوں کے لئے ہے جن کو مسائل سمجھنے کی کسی حد تک تمیز بھی ہے کیونکہ مقلد محض کی کوئی رائے معتبر نہیں ہوتی ہے۔ م۔

**قال ويخطب بعد الصلوة خطبتين بذلك ورد النقل المستفيض يعلم الناس فيها صدقة الفطر واحكامها لانها شرعت لا جله ومن فاتته صلوة العيد مع الامام لم يقضها لان الصلوة بهذه الصفة لم تعرف قربة الا بشرائط لاتتم بالمنفرد.**

ترجمہ:- کہا اور نماز کے بعد دو خطبے دے اسی طرح سے مشہور روایت پائی گئی ہے، اس خطبہ میں لوگوں کو صدقہ فطر اور اس کے احکام سکھلائے، کیونکہ اسی مقصد کے لئے خطبہ شروع کیا گیا ہے، اور جس شخص کی نماز عید امام کے ساتھ فوت ہو گئی ہو تو اس کی قضاء نہ کرے، کیونکہ مذکورہ صفتوں کے ساتھ نماز نیکی کا سبب نہیں ہے مگر چند شرطوں کے ساتھ جو تنہا آدمی سے پوری نہیں ہو سکتی ہیں۔

## توضیح:- خطبہ، مضمون خطبہ، عربی کے سوا دوسری زبان میں خطبہ نماز کے بعد عیدگاہ سے واپسی کا راستہ، دلیل، کسی نے امام کے ساتھ نماز نہ پائی ہو

**قال ويخطب بعد الصلوة خطبتين......الخ**

مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ نماز کے بعد دو خطبے پڑھے۔ ف۔ عید کی نماز کے بعد خطبہ پڑھنا صحیحین وغیرہ کی حدیثوں میں اس کے بارے میں صراحت کے ساتھ رسول اللہ ﷺ سے ثابت ہے، اور چاروں خلفائے راشدین اور چاروں فقہائے ائمہ، جمہور سلف اور اہل علم کا یہی قول ہے۔ مع۔ اور اگر اس خطبہ کو نماز سے پہلے پڑھ دیا تو خلاف سنت اور مکروہ ہوگا، خطبہ کو دوبارہ کہنے کی ضرورت نہیں ہے۔ السرخسی و قاضی خان۔ ف۔

**بذلك ورد النقل المستفيض......الخ**

روایتیں جو اس سلسلہ میں مشہور ہوئی ہیں اسی طرح کی ہیں۔ ف۔ اسی پر عام عمل بھی ہے اور اسی قسم کی روایت بھی مشہور

ہے، ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ نقل و روایت تو ضرور مشائع ہے لیکن اس کیفیت سے کہ دو خطبے ہوں اور ان کے درمیان میں تھوڑی دیر کی بیٹھک ہو یہ قابل تسلیم نہیں ہے، سوائے ابن ماجہ کی ایک روایت کے جو حضرت جابرؓ سے منقول ہے، کہ رسول اللہ ﷺ عید الفطر یا اضحیٰ کو تشریف لے گئے پھر کھڑے ہو کر خطبہ پڑھا پھر ذرا سا بیٹھ کر دوبارہ کھڑے ہوئے، نوویؒ نے کہا ہے کہ عید کے خطبہ میں قابل اعتماد عمل یہ ہے کہ جمعہ کے خطبہ پر اس کا قیاس کیا جائے۔ مفع۔ چونکہ عیدگاہ میں منبر نہ تھا اس لئے بعض روایتوں میں سواری پر سے بھی خطبہ دینا مذکور ہے، اور ابن ابی شیبہؒ اور حنیفہؒ کی روایت ابن مسعودؓ میں بھی ہے کہ ابن مسعودؓ نے ولید بن عقبہ بن معیط کو حکم دیا ہے کہ سواری پر سے خطبہ دیں، لہٰذا درمیان خطبہ میں بیٹھنے کے لئے باضابطہ نقل چاہئے، نہیں تو قابل اعتماد بات یہی ہے کہ اسے جمعہ پر قیاس کر لیا جائے۔ م۔ عید کے دن جبانہ (منبر) کو وہاں لیجانا مکروہ ہے لیکن وہاں مستقلاً بنالینا قول صحیح کے مطابق مکروہ نہیں ہے۔ الغرائب۔ ھ۔ عید کے لئے خطبہ شرط نہیں ہے۔ الخلاصہ۔

اس کی دلیل حضرت عبداللہ بن السائبؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے نماز ادا کرنے کے بعد فرمایا کہ ہم اب خطبہ پڑھیں گے، جو کوئی جانا چاہے چلا جائے، ابوداؤد، نسائی ماجہؒ نے اس کی روایت کی ہے، جمع النوازل میں ہے کہ جمعہ و نکاح اور نماز استسقاء کے خطبوں کو الحمد للہ یعنی حمد الٰہی سے شروع کرنا چاہئے۔ ع۔ اور تین خطبوں یعنی حج کو۔ ت۔ اور عیدین کے دو خطبوں اور دوسرے خطبہ کی ابتداء میں مسلسل سات تکبیروں سے شروع کیا جائے، اور منتف میں ہے کہ امام جب منبر پر جائے تو نہ بیٹھے، اور اس پر سے اترتے وقت چودہ تکبیریں کہی جائیں۔ مع۔

**ویعلم الناس فیها صدقة الفطر واحکامها......الخ**

اور عید کے خطبہ میں لوگوں کو صدقہ فطر اور اس کے احکام سکھلائے۔ لانها شرعت الخ کیونکہ خطبہ اسی لئے دیا جانا مشروع ہوا ہے۔ ف۔ تاکہ معلوم ہو جائے کہ صدقہ فطر واجب اور کس شخص پر اور کب اور کب نکالا جائے، اور کیسے دیا جائے، وغیرہ ذلک۔ مع۔ ھ۔ اگر کہا جائے کہ ہندوستان وغیرہ میں عربی زبان سے خطبہ نہیں دینا چاہئے کہ افہام و تفہیم یعنی عوام کو سمجھانے کا مقصد ختم ہو جاتا ہے کہ وہ عربی بالکل نہیں جانتے ہیں، حالانکہ جمعہ میں تو عربی کے ماسوا دوسری زبان میں جائز نہیں ہوتا ہے یا مکروہ تحریمی ہے جیسا کہ عیدین میں ہے، جواب یہ ہے کہ تمام مسلمانوں کے لئے اتنی عربی سیکھنی تو لازمی اور فرض ہے جس سے کہ ارکان ایمان کو سمجھ سکے، اس کے باوجود اتنی عربی نہ سیکھ کر خود گنہگار ہوتے ہیں ان کی اس کوتاہی اور گناہ کی اعانت میں خطبہ کی زبان نہیں بدلی جائے گی، اس نکتہ کو یاد رکھیں۔ م۔

پھر نماز ختم ہو جانے کے بعد گھر جاتے وقت جس راستہ سے عیدگاہ کو آئے تھے اسے بدل کر دوسرے راستہ سے جانا چاہئے، کیونکہ حضرت عمرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ عید کے دن ایک راستہ سے تشریف لے گئے اور دوسرے راستہ سے واپس آئے، ابوداؤد ابن ماجہ اور حاکم نے اس کی روایت کی ہے، جابرؓ نے کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ عید الفطر اور عید الاضحیٰ میں ایک راستہ سے جاتے اور دوسرے راستہ سے واپس تشریف لاتے تھے، بخاری نے اس کی روایت کی ہے، اور تجنیس میں ہے کہ اس میں حکمت یہ ہے کہ فرماں بردار بندوں کے لئے زمین اور راستہ بھر گواہی دینگے تو دوسرے راستہ سے آنے سے ان گواہوں میں زیادتی ہو جائے گی۔ معف۔

**ومن فاتته صلوة العيد مع الامام لم يقضها لان الصلوة بهذه الصفة لم تعرف قربة......الخ**

جو کوئی عید کی نماز امام کے ساتھ نہ پڑھ سکے تو وہ اس نماز کی قضاء نہیں کرے گا۔ ف۔ اگرچہ اس مقتدی نے خود نماز فاسد کر دی ہو، اس کا مطلب یہ ہے کہ امام یا اس کے نائب جہاں جہاں ہیں ان میں سے کہیں بھی جماعت نہ ملے تو اس شخص پر قضاء لازم نہیں ہے، لان الصلوة الخ اس لئے کہ بیان کی ہوئی صفتوں کے ساتھ نماز قربت الٰہی کا ذریعہ اسی صورت میں ممکن ہے جبکہ اس کی چند دوسری شرطیں بھی پائی جاتی ہوں، اور ان شرطوں میں سے ایک شرط یہ بھی ہے کہ پوری جماعت ہو کہ تنہا آدمی عید کی

نماز نہیں پڑھ سکتا ہے۔ف۔ خلاصہ یہ ہے کہ اس نماز کو قربت الٰہی کے لئے عبادت ماننا ہمیں تمام بتائی ہوئی شرطوں کے ساتھ ہمیں معلوم ہوا ہے، اور یہ تمام شرطیں تنہا آدمی سے پوری نہیں ہو سکتی ہیں، پھر بغیر شرطوں کے ایسی نماز کے قربت الٰہی ہونے کا ہمیں علم نہیں ہے تو اس نماز کی قضاء بھی لازم نہ ہوئی۔

**فان غم الهلال وشهدوا عند الامام برؤية الهلال بعد الزوال، صلى العيد من الغدلان هذا تاخير بعذر، و قد ورد فيه الحديث، فان حدث عذر يمنع من الصلوة في اليوم الثاني لم يصلها بعده، لان الاصل فيها ان لا تقضى كالجمعة الاانا تركناه بالحديث وقد ورد بالتاخير الى اليوم الثاني عندالعذر.**

ترجمہ:- پھر اگر چاند ابر میں چھپ گیا اور لوگوں نے زوال کے بعد امام کے سامنے جاکر چاند ہونے کی گواہی دی تو وہ عید کی نماز دوسرے دن پڑھے گا، کیونکہ نماز میں یہ تاخیر مجبوری کی وجہ سے ہوئی ہے، اور اسی صورت کے بارے میں حدیث مذکور واقع ہوئی ہے، اس کے بعد اگر دوسرے دن بھی کوئی خاص مجبوری ہو جائے تو اب اس کے بعد عید کی نماز نہ ہوگی، کیونکہ اس مسئلہ میں اصل تو یہی ہے کہ قضاء نہیں کی جائے مثل جمعہ کے، مگر ہم نے حدیث کی موجودگی کی بناء پر اس کے خلاف کیا ہے (اور دوسرے دن بھی پڑھنے کی اجازت دی ہے)۔

## توضیح:- چاند نکلنے کی تاریخ میں ابر، امام کے سامنے چاند دیکھنے کی گواہی، کسی عذر کی بناء پر دوسرے دن بھی نماز نہ ہو سکی

**فان غم الهلال وشهدوا عند الامام برؤية الهلال بعد الزوال......الخ**

اگر چاند ابر میں چھپ گیا۔ف۔ جیسے بہت زیادہ گرد وغبار میں چھپ گیا، اور اس بات کا احتمال ہوا کہ شاید چاند نکل آیا ہو مگر نظر نہیں آیا، یہ بات صرف ۲۹ تاریخ کو ہی ممکن ہے، بالآخر کچھ لوگوں نے دوسرے دن روزے رکھ لئے اس کے بعد کچھ لوگوں نے چاند ہونے کی گواہی دی۔ وشهد واعند الامام الخ اور لوگوں نے امام کے سامنے زوال کے بعد چاند دیکھنے کی گواہی دی۔ف۔ یا زوال کے قبل ہی گواہی دی مگر ایسے وقت میں اس کے بعد اعلان کر کے لوگوں کو جماعت میں شرکت کے لئے جمع کرنے کا موقع نہ رہا۔ التبیین۔ اور امام نے بھی ان لوگوں کی چاند کی گواہی مان لی تو تمام روزہ دار اپنا اپنا روزہ توڑ دے۔

**صلى العيد من الغد لان هذا تاخير بعذر......الخ**

اور امام دوسرے دن نماز پڑھے۔ف۔ یعنی جماعت کے ساتھ پڑھے، اور طحاویؒ نے شرح الآثار میں کہا ہے کہ یہ قول امام ابو یوسفؒ کا ہے، اور امام شافعیؒ اور احمدؒ کا اصح قول ہے، اور امام ابو حنیفہؒ ومالکؒ کے نزدیک قضاء نہیں ہے۔ مع۔ اس بناء پر یہ مسئلہ امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق ہوا جو مذہب کے متون کتابوں میں ہے کہ نماز عید الفطر دوسرے دن پڑھی جا سکتی ہے، لان ہذا الخ کیونکہ یہ تاخیر غیر اختیاری یا ساوی عذر کی بناء پر ہے، اور اسی کے بارے میں حدیث مذکور منقول ہے۔ف۔ یہ حدیث عید کے وقت کے بیان میں گذر چکی ہے، اور جب حدیث صحیح ہوگئی اور اس میں کوئی اجتہاد نہیں ہے سوائے اسی ظاہری معنی کے اعتبار سے، اس لئے امام اعظمؒ کا یہی مذہب ہوا، بخلاف اس کے جو زمانہ میں کچھ جاہل یہ گمان کرتے ہیں کہ جو بخاری اور مسلم وغیرہ کی حدیث پائی بغیر کسی قسم کے اجتہاد کے مذہب کا قول مخالف بتلاتے ہیں حالانکہ مذہب اس کے بالکل موافق ہے، لیکن جہلاء اس بات کو نہیں جانتے ہیں۔ م۔ اگر لوگوں نے زوال سے پہلے ہی چاند ہونے کی خبر ایسے وقت میں دی لوگوں کا نماز کے لئے جمع ہونا بھی ممکن ہو تو اسی دن نماز پڑھ لینی چاہئے کیونکہ تاخیر جائز نہیں ہے، اور زیلعیؒ نے لکھا ہے کہ عید الفطر کی تاخیر عذر کے بغیر جائز نہیں ہے، اور اگر ایسے دن میں عید کی نماز لوگوں نے پڑھی کہ اس دن بہت زیادہ ابر تھا، مگر ابر کے چھٹنے کے بعد معلوم ہوا کہ زوال کے بعد نماز پڑھی گئی ہے، یا زوال کے بعد کسی طرح یہ بات معلوم ہوئی کہ نماز کے وقت امام بغیر وضوء کے تھا تو امام دوسرے دن

نماز پڑھادے۔ المستبین۔ ھ۔ اب گواہوں کی تعداد اور کیفیت کا بیان انشاء اللہ تعالی کتاب الصوم میں آئے گا۔ م۔

**فان حدث عذر یمنع من الصلوة فی الیوم الثانی لم یصلها بعده......الخ**

اور اگر کوئی عذر پیدا ہو جائے۔ف۔ اگرچہ عذر سماوی اور بے اختیار ہو، یمنع الخ جو دوسرے دن بھی نماز عید سے مانع ہو۔ف۔ یا نماز پڑھ کر بعد زوال ظاہر ہوا کہ امام بے وضوء ہو گیا تھا مثلاً کسی جگہ کانٹا لگ گیا اور چھل گیا جس سے ذرا خون نکل کر بہہ گیا تھا لم یصلها الخ تو اس کے بعد اس نماز کو نہیں پڑھے گا۔ف۔ نہ ادا کے طور پر اور نہ قضاء کے طور پر، لان الاصل الخ کیونکہ نماز عید میں اصل تو یہی ہے جمعہ کی طرح اس کی بھی قضاء نہ کی جائے۔ف۔ جبکہ جمعہ کا وقت گذر جائے، اسی طرح جبکہ عید کے دن نماز ادا نہیں کی گئی تو دوسرے دن اس کی بھی قضاء نہ کی جائے الا انا تر کنا الخ مگر ہم نے اس حدیث کی وجہ سے اس اصل کو چھوڑ دیا ہے۔ف۔ جب کچھ لوگوں نے زوال کے بعد باہر سے آکر خبر دی کہ چاند ہو گیا ہے تو اسی دن روزے توڑنے اور دوسرے دن نماز کے لئے سب کو اکھٹے ہونے کا حکم دیا تھا، اس حدیث سے معلوم ہوا کہ عذر سماوی کی وجہ سے دوسرے دن پر نماز مؤخر کرنا جائز ہے۔

**وقدورد الخ** اور اس حدیث کا بیان اور ثبوت اسی بات کو بتانے کے لئے ہوا تھا کہ جب عذر سمائی پایا گیا تھا اس وقت دوسرے دن تک کی تاخیر جائز ہے، اور اس کے علاوہ سب کا حکم اپنی جگہ پر باقی ہے، یعنی جب عذر نہ ہو تو تاخیر جائز نہ ہو گی۔ ھ۔ ع۔ م۔ یہانتک عید الفطر کا بیان ختم ہوا، اور اب عید الاضحیٰ کے احکام کا بیان شروع ہو رہا ہے کہ اس کے احکام بھی تقریباً کل کے کل وہی ہیں جو عید الفطر میں بیان کئے جا چکے ہیں، سوائے چند مسائل کے وہ یہ ہیں مثلاً نماز کی تاخیر تکبیر یعنی جلدی کرنے کے، اس کے لئے مصنفؒ نے تنبیہ فرمائی ہے۔

**ویستحب فی یوم الاضحی ان یغتسل ویتطیب لماذکرناه ویؤخر الاکل حتی یفرغ من الصلوة لما روی ان النبی ﷺ کان لا یطعم فی یوم النحر حتی یرجع فیاکل من اضحیته ویتوجه الی المصلی وهو یکبر لانه ﷺ کان یکبر فی الطریق ویصلی رکعتین کالفطر کذلك نقل.**

ترجمہ:۔ اور عید الاضحیٰ میں مستحب ہے کہ غسل کرے اور خوشبو لگائے اس حدیث کی بناء پر جسے ہم بیان کر چکے ہیں، اور نماز سے فارغ ہونے تک اپنے کھانے کو موخر کر دے اس روایت کی وجہ سے رسول اللہ ﷺ قربانی کے دن نہیں کھاتے تھے یہانتک کہ اپنی قربانی سے کھاتے تھے، اور تکبیر کہتے ہوئے مصلی کی طرف جائے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ راستہ میں تکبیر کہتے تھے، اور عید الفطر کی طرح اس عید الاضحیٰ میں بھی دو رکعتیں پڑھے، اسی طرح سے روایت نقل کی گئی ہے۔

**توضیح:۔ عید الاضحیٰ میں نماز کے بعد کھانا، عید گاہ کے راستہ میں تکبیر کہنا، حدیث سے دلیل**

**ویستحب فی یوم الاضحی ان یغتسل ویتطیب لماذکرناه......الخ**

اور عید الاضحیٰ کے دن یہ مستحب ہے کہ غسل کرے مسواک کرے اور خوشبو لگائے لما ذکرنا الخ اس دلیل کی وجہ سے جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے۔ف۔ عید الفطر میں ابن ماجہ وغیرہ سے حدیث ذکر کی گئی ہے اور ان کے علاوہ دوسری مستحب باتوں کا بھی بیان ہو چکا ہے، اس عید الاضحیٰ میں عید الفطر کے مقابلہ میں نماز کے لئے نکلنا افضل ہے۔ الخلاصہ۔ ھ۔ ویوخر الاکل الخ اور بقر عید کی نماز سے فارغ ہونے تک کھانے میں تاخیر کرنی چاہئے۔ف۔ اور اگر کھالیا تو بھی مکروہ تحریمی نہیں ہے، یہی قول مختار ہے، الکبری۔ ھ۔

**لما روی ان النبی ﷺ کان لا یطعم فی یوم النحر حتی یرجع فیاکل من اضحیته......الخ**

کیونکہ رسول اللہ ﷺ کے بارے میں روایت ہے کہ آپ بقر عید کے دن نماز سے پہلے کچھ نہیں کھاتے اور نماز سے فارغ

ہونے کے بعد ہی اپنی قربانی سے کھاتے تھے۔ف۔اس سے معلوم ہوا کہ نماز سے فراغت تک تاخیر کرنا اور قربانی سے کھانا دونوں باتیں مستحب ہیں۔م۔ بریدہؓ سے روایت ہے رسول اللہ ﷺ عید کے دن کچھ کھانے کے بعد ہی نماز کو جاتے جبکہ عید الاضحیٰ کے دن واپس آکر کھاتے تھے، اور قربانی کے جانور سے کھاتے تھے، احمد اور دار قطنی نے اس کی روایت کی ہے، اور کہا ہے کہ یہ روایت صحیح ہے اور ابن القطان نے بھی اسے صحیح کہا ہے، اور ترمذی وابن ماجہ وابن حبان اور حاکمؒ نے واپس آنے تک کی روایت کی ہے۔فع۔ اگر کسی نے قربانی نہ کی ہو تو وہ بھی نہ کھائے کیونکہ یہ بھی ایک مستقل سنت ہے، یہی قول اصح ہے۔م۔ دیہاتی کے لئے جائز ہے، کیونکہ دیہاتوں میں عیدین کی نماز نہیں ہوتی ہے۔ع۔م۔

ويتوجه الى المصلى وهو يكبر لانه عليه السلام كان يكبر في الطريق ويصلي ركعتين كالفطر كذلك نقل......الخ

اور عید گاہ کی طرف جہراً تکبیر کہتا ہوا جائے۔ف۔ بالاتفاق۔ اور مصلی پہونچ کر تکبیر موقوف کردے۔التحفہ۔ بلکہ جب امام شروع کرے۔الکافی۔ کیونکہ رسول اللہ ﷺ راہ میں تکبیر کہتے تھے۔ف۔ یہ روایت غریب ہے، لیکن بخاریؒ نے روایت کی ہے کہ ابوہریرہؓ اور ابن عمرؓ دس تاریخوں میں بازار جاتے وقت تکبیر کہتے اور دوسرے لوگ بھی ان کی تکبیر پر تکبیر کہتے تھے۔مع۔ اس روایت سے عید گاہ کے راستے میں تکبیر کہنے کا ثبوت نہیں ملتا ہے۔م۔ ويصلي الخ اور امام دو رکعتیں پڑھائے۔ف۔ اذان و اقامت کے بغیر ہی، كالفطر الخ نماز عید الفطر کی طرح۔ف۔ حضرت جابر بن سمرہؓ کی حدیث کی بناء پر جو ذکر کی گئی ہے۔م۔ كذلك الخ اس طرح نقل کی گئی ہے۔ف۔ صحابہؓ کی ایک جماعت سے مثلاً حضرت عمرؓ و عثمانؓ وغیرہم، اور دوسری مرفوع حدیثوں سے۔مع۔

**ويخطب بعدها خطبتين لانه عليه السلام كذلك فعل ويعلم الناس فيها الاضحية و تكبير التشريق لانه مشروع الوقت والخطبة ماشرعت الالتعليمه فان كان عذر يمنع من الصلوة في يوم الاضحى صلاها من الغدو بعد الغدو لا يصليها بعد ذلك لان الصلوة موقتة بوقت الاضحية فيقدر بايامها لكنه مسئ في التاخير من غير عذر لمخالفة المنقول.**

ترجمہ:-اور نماز کے بعد دو خطبے دے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے بھی ایسا ہی کیا ہے، اور ان دونوں خطبوں میں لوگوں کو قربانی اور تکبیر تشریق کے احکام بتلائے، کیونکہ اس وقت کے لئے یہی شرع ہے، اور خطبہ کو اسی کام کے لئے شروع کیا گیا ہے، اس دن اگر ایسا کوئی عذر سامنے آجائے جو اس دن عید کی نماز پڑھنے سے روک دے تو اس نماز کو دوسرے یا تیسرے دن پڑھ لے، لیکن اس کے بعد نہ پڑھے، کیونکہ یہ نماز تو قربانی کے ساتھ مقید ہے، اس لئے اس کا وقت بھی قربانی کے دنوں تک ہی رہے گا، لیکن بغیر عذر کے نماز کو پہلے وقت میں ادا نہ کرنے والا برا کرنے والا ہے، منقول احادیث و روایات کی مخالفت کرنے کی وجہ سے۔

توضیح:- عید الاضحیٰ کا خطبہ، اور اس کا مضمون، اگر کسی مجبوری سے عید الاضحیٰ کے دن اس کی نماز نہ ہو سکی، امام نے عید الفطر کی نماز بغیر وضوء کے پڑھائی، اور اگر عید الضحیٰ کی نماز بغیر وضوء کے پڑھائی

ويخطب بعدها خطبتين لانه عليه السلام كذلك فعل ويعلم الناس فيها الاضحية......الخ

اور نماز کے بعد امام دو خطبے پڑھے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے ایسا ہی کیا ہے۔ف۔ جیسا کہ بہت سی حدیثوں میں ہے۔ت۔ امام جب خطبہ میں تکبیر کہے تو لوگ بھی کہیں اور جب وہ درود پڑھے تو لوگ بھی پڑھیں مگر دل ہی دل میں۔الحجہ۔ ويعلم الناس الخ اور اسی خطبہ میں لوگوں کو قربانی اور تکبیر تشریق کے احکام کی تعلیم کرے، لانه مشروع، کیونکہ اس وقت کا شروع طریقہ یہی ہے، والخطبة الخ اور خطبہ اسی کام کے لئے شروع کیا گیا ہے۔ف۔ لہٰذا اس وقت کے لحاظ سے جو مناسب احکام ہوں ان کو سکھلائے، پھر اگر دسویں تاخیر نماز نہ ہو سکی تو کیوں؟ کسی عذر کی وجہ سے یا بغیر کسی عذر کے۔

**فان کان عذر یمنع من الصلوۃ فی یوم الاضحی صلاھا من الغد و بعد الغد......الخ**
تو اگر کوئی قدرتی رکاوٹ ہوئی ہو تو خواہ سماوی ہو یا ارضی ہو جس کی وجہ سے پہلے دن نماز نہیں پڑھی جاسکے تو اس کے بعد دوسرے یا تیسرے دن نماز پڑھے۔ف۔ جبکہ دوسرے دن بھی کوئی عذر پیدا ہو گیا ہو، اور کوئی برائی بھی نہ ہو۔

**و لا یصلیھا بعد ذلک لان الصلوۃ موقتۃ بوقت الاضحیۃ فیقدر بایامھا......الخ**
ان تین دنوں دس گیارہ بارہ تاریخ کے بعد پھر کبھی نماز نہیں ہوگی لان الصلوۃ الخ کیونکہ اضحیٰ کی نماز تو صفت اضحیہ کے ساتھ مقید ہے، اس لئے اس نماز کا وقت اضحیہ یعنی قربانی کے دنوں تک ہی مقید رہے گی۔ف۔ یہ نماز اضحیہ کے تین دنوں ہی میں ہر روز آفتاب نکل جانے کے ذرا بعد سے آفتاب کے زوال سے پہلے تک اس کا وقت رہے گا، اور تیسرے دن کے زوال کے بعد سے وقت ختم ہو جائے گا، اور اگر بغیر عذر کے نماز میں تاخیر ہوئی ہو تو بھی نماز جائز ہوگی، لکنہ سیئی الخ لیکن بغیر عذر کے تاخیر میں وہ گنہگار، برا کرنے والا ہوگا، کیونکہ منقول طریقہ کے خلاف کیا ہے۔ف۔ کیونکہ رسول اللہ ﷺ اور خلفائے راشدینؓ سے ایسی تاخیر منقول نہیں ہے، ۱۱-۱۲- کی نماز کو تاخیر کے باوجود ہم ادا کہتے ہیں قضا نہیں کہتے ہیں، کیونکہ اپنے وقت کے اندر ہی پڑھی گئی ہے، اور اب نماز اور خطبہ سے فارغ ہونے کے بعد عید الفطر کی طرح دوسرے راستہ سے واپس آئیں اور قربانی کر لیں۔م۔

## چند ضروری مسائل

اگر امام نے عید الفطر کی نماز ایسی حالت میں پڑھائی کہ اسے وضوء نہ تھا اور اس کی اطلاع زوال سے پہلے اسے ہو گئی تو نماز کا اعادہ کرے (اگر ممکن ہو) اور اگر زوال کے بعد معلوم ہوا تو دوسرے دن جاکر نماز پڑھ لے، اور اگر دوسرے دن بھی زوال کے بعد معلوم ہوا تو پھر یہ نماز نہیں پڑھی جائے گی بلکہ رہ جائے گی، اور اگر عید الاضحیٰ میں بغیر وضوء کے نماز پڑھادی اور نماز کے بعد لوگوں نے قربانیاں بھی کر لیں پھر اسے زوال کے بعد معلوم ہوا تو قربانیاں جائز ہو گئیں، لیکن دوسرے دن نماز دوبارہ پڑھی جائے گی، یہی حکم اس وقت بھی ہوگا جبکہ وضوء نہ ہونے کی اطلاع دوسرے زوال کے بعد معلوم ہوا ہو تو اب نہ پڑھے، اور اگر دسویں تاریخ زوال سے پہلے اسے وضوء نہ رہنے کی اطلاع ملی اور اسی وقت امام نے عام اعلان بھی کر دیا تو جس نے اس کے جاننے سے پہلے قربانی کر لی ہوگی تو اس کی قربانی جائز ہوگی، اور جس نے جاننے کے باوجود بعد میں قربانی کی تو جائز نہ ہوگی، یہانتک کہ زوال کے بعد جائز ہے۔ قاضی خان۔ھ۔

**والتعریف الذی یصنعه الناس لیس بشئی وھو ان یجمع الناس یوم عرفة فی بعض المواضع تشبیھا بالواقفین بعرفة لان الوقوف عرف عبادة مختصة بمکان مخصوص فلایکون عبادة دونه کسائر المناسك.**

ترجمہ:-اور وہ تعریف جسے لوگ کرتے ہیں اس کی کوئی حقیقت نہیں ہے، اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ لوگ عرفہ کے دن کسی ایک جگہ اکھٹے ہوتے ہیں عرفہ کے میدان میں لوگوں کے وقوف کی مشابہت کرنے کے لئے، کیونکہ یہ وقوف یعنی اس میدان میں جاکر ٹھہرنے کا ہمیں عبادت کے طور پر معلوم ہونا مخصوص ہے اسی خاص میدان عرفات کے ساتھ، لہٰذا کہیں اور اس طرح کرنا عبادت نہیں ہوگی جیساکہ دوسری عبادتیں ہیں۔

## توضیح:-وقوف عرفہ کی مشابہت کرنا، عرفات کے علاوہ کسی اور جگہ میں

**والتعریف الذی یصنعه الناس لیس بشئی وھو ان یجمع الناس یوم عرفة......الخ**
ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ف۔ بلااختلاف اس عمل سے کچھ بھی ثواب نہیں ملتا ہے لان الوقوف الخ کیونکہ اکھٹے ہو کر رہنا اس تاریخ میں اگرچہ بالاتفاق ایک عبادت ہے مگر صرف ایک خاص میدان یعنی عرفات میں اس کے علاوہ کسی اور جگہ اس طرح وقوف کرنا کوئی عبادت نہیں ہے۔ف۔ وہ جگہ عرفات کا میدان ہے جہاں حج کا احرام باندھ کر وقوف کرنا عبادت ہے،

اور وہ خاص میدان ہر جگہ نہیں ہے لہٰذا دوسرے علاقوں میں اس طرح کھڑا ہونا مخصوص صفت کے ساتھ نہ ہوا لہٰذا لغو ہوا۔

**فلایکون عبادۃ دونہ کسائر المناسک......الخ**

تو اس مخصوص جگہ نہ ہونے کی وجہ سے عبادت کا کام نہ ہوا۔ کسائر النسك الخ جیسا کہ حج کے دوسرے کام ہیں۔ف۔ طواف وغیرہ کے مانند، اور اگر کعبہ کے علاوہ کسی اور مسجد کے چاروں طرف کوئی ایسا ہی چکر لگائے جیسا کہ کعبہ کے چاروں طرف لگاتے ہیں تو اس پر کفر کا خوف ہے۔ع۔ اور امام نوویؒ نے یہی حکم مسجد بیت المقدس روضہ اطہر ﷺ کے چاروں طرف چکر لگانے والے پر بھی لگایا ہے، اور ملا علی قاریؒ نے مناسک میں کہا ہے کہ جو لوگ رسول اللہ ﷺ کے مزار مبارک کے چاروں طرف پھرتے ہیں سب کے سب اجہل الجہلاء بڑے ہی احمق ہیں اگرچہ وہ علماء اور مشائخ کی صورت میں ہوں۔م۔ اور شمس الائمہ سرخسیؒ نے بناوٹی عرفات بنانے کی برائی کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ اگر مشابہت کی صورت میں رہے تو احرام کی طرح سر بھی کھول لیں گے اور یہ کوئی نہیں کہے گا کہ یہ تو نصرانیوں کے گرجاؤں کی بت پرستیاں ہیں، اور اگر ایسی ہی تشبیہ ہے تو خانہ کعبہ کے طواف کرنے والوں کی طرح ایک گھر بھی بنا کر اس کے چاروں طرف طواف کریں گے، اور اپنے بازاروں میں دوڑیں گے تاکہ صفا و مروہ کی سعی کرنے والوں کی مشابہت ہو۔ ترجمہ ختم ہوا۔

ان جملوں سے انہیں انتہائی درجہ کے نفرت اور ان لوگوں کی برائی کا اظہار کیا ہے، اور نفس کی مکاریوں اور شیطان کی بہکانے سے متنبہ کیا ہے، مگر تعجب ہے کہ عینیؒ نے بغیر سمجھے ہوئے اس کے جواب دینے کی کوشش میں قلم اٹھایا ہے، حالانکہ یہ عبارت اپنی جگہ لاجواب ہے، امام مالکؒ نے کہا ہے کہ ایسی چیزوں کی کنجی تو بدعتیوں کے ہاتھوں میں ہے، بہر صورت اس تعریف کو بے فائدہ قرار دینے کے بعد اب یہ سوال ہوتا ہے کہ ایسا کرنے کا کیا حکم ہے، یعنی مباح ہے یا مکروہ ہے، نہایہ میں تو اسے مباح بتایا ہے، کافی میں کہا ہے کہ بعضوں کا قول ہے کہ یہ مستحب ہے۔ع۔

ابن الہمامؒ نے فرمایا ہے کہ حق یہ ہے کہ اگر اتفاق سے اس دن نماز استسقاء وغیرہ کسی مشروع کام کرنے کے لئے نکلنا ہو جائے تو مکروہ نہیں ہے، اور اگر صرف اسی مقصد کے لئے نکلنا ہو تو اس وقت غور کرنے سے معلوم ہوگا کہ تشبیہ کے معنی میں مکروہ ہے۔ الفتح۔ اگر شبیہ کے واسطے نہیں ہے بلکہ اس دن کی بزرگی کی وجہ سے نکلنا ہو تو جائز ہے۔ قاضی خان۔ التمر تاشی۔ع۔ اس کے معنی یہ ہوں گے وہاں جا کر کھڑے نہ ہوں اور سر نہ کھولے۔ الفتح۔ میں کہتا ہوں کہ اصل مسئلہ کتاب میں خود امام محمدؒ نے اشارۃ بلکہ کراہت کی تصریح فرمائی ہے، کہ لیس بشئی کچھ نہیں ہے کا جملہ تو عموماً مطلقاً دینی اور دنیوی دونوں فائدوں سے خالی ہے، کیونکہ ایسا نکرہ جو نفی کے بعد آئے وہ بالاجماع عام ہوتا ہے، اور مباح دنیاوی بھی نہیں ہے، کیونکہ جو بات دنیاوی کاموں میں سے بے فائدہ ہو وہ بالاتفاق حرام ہوتی ہے، جیسا کہ لغو کی بحث میں تصریح کے ساتھ بتائی گئی ہے، اور باب العید کے شروع میں دیہات کی نماز عید کے بیان میں قنیہ کا قول گذر گیا ہے، پس امام محمدؒ نے مبالغہ کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ یہ کام محض لغو ہے، لہٰذا امام شمس الائمہ سرخسیؒ نے اور شیخ ابن الہمامؒ نے جو کہا بلاشک وہی تحقیق و صحیح ہے، اور اس کے ماسوا سارے اقوال غلط ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ والیہ المرجع والماب۔م۔

## فصل فی تکبیرات التشریق

**ویبدأ بتکبیر التشریق بعد صلوۃ الفجر من یوم عرفۃ ویختم عقیب صلوۃ العصر من یوم النحر عند ابی حنیفۃ وقالا یختم عقیب صلوۃ العصر من اخر ایام التشریق والمسألۃ مختلفۃ بین الصحابۃ فاخذا بقول علیؓ اخذا بالاکثر اذھو الاحتیاط فی العبادات واخذ بقول ابن مسعود اخذا بالاقل لان الجھر با تکبیر بدعۃ.**

ترجمہ:- فصل، تکبیرات تشریق کے بیان میں، تکبیر تشریق نویں ذالحجہ کی فجر نماز کے وقت سے شروع کر کے یوم النحر کی

عصر کی نماز کے بعد ختم کردی جائے یہ امام ابو حنیفہؒ کی مذہب کے مطابق ہے، لیکن صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ یوم تشریق کی آخری عصر کی نماز کے بعد ختم کردی جائے، اس مسئلہ میں صحابہ کرامؓ کے درمیان ہی اختلاف تھا، چنانچہ صاحبینؒ نے حضرت علیؓ کے قول کو قبول کیا ہے اکثر وقت پر عمل کرتے ہوئے کہ عبادت میں احتیاط اسی میں ہے، اور امام اعظمؒ نے حضرت ابن مسعودؓ کے قول کو قبول کیا ہے کم سے کم مقدار پر عمل کرتے ہوئے کہ تکبیر کو زور سے کہنا بدعت ہے۔

## توضیح:۔ فصل، تکبیرات تشریق، ان کے شروع کرنے اور ختم کرنے کا وقت

**فصل فی تکبیرات التشریق...... الخ**

یہ فصل تکبیرات تشریق کے بیان میں ہے۔ف۔ تشریق خود تکبیر ہے اس لئے معنی یہ ہوئے کہ ان تکبیرات کے بیان میں جن کا نام تشریق ہے، اور صاحبینؒ کے قول کے مطابق ۱۱-۱۲-۱۳- تاریخ نویں ذی الحجہ کا نام ہے لیکن یہ تکبیریں نویں ذی الحجہ یعنی یوم عرفہ کی فجر نماز کے بعد سے شروع ہو جاتی ہیں، لہٰذا بعض دنوں کے نام سے نسبت ہوئی۔م۔ع۔ یہ تکبیر اکثر فقہاء کے نزدیک واجب ہے، لیکن سنت کی بڑی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس پر مداومت فرمائی ہے۔مف۔التبیین۔ھ۔

**ویبدأ بتکبیر التشریق بعد صلوۃ الفجر من یوم عرفۃ ویختم عقیب صلوۃ العصر......الخ**

اور تکبیر تشریق کو شروع کرے۔ف۔ جہر کے ساتھ بعد صلوۃ الخ عرفہ کے دن کی فجر نماز کے بعد سے۔ف۔ یعنی نویں ذوالحجہ سے تمام علماء احناف کے اتفاق کے ساتھ ویختم الخ اور یوم النحر یعنی دسویں ذوالحجہ کی عصر کی نماز پڑھ لینے کے بعد۔ف۔ لیکن ختم میں اختلاف ہے، جو بیان ہوا، عند ابی حنیفۃ مذکورہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے وقالا الخ لیکن صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ ایام تشریق کے آخر میں یعنی تیرہویں ذی الحجہ کی عصر کی نماز کے بعد تکبیر کہہ کر۔ف۔ صاحبینؒ کے قول پر فتوی ہے، اور اکثر زمانوں میں تمام شہروں میں عمل رہا ہے اور اب بھی جاری ہے۔الخلاصہ۔التحریر والعنایۃ والاسبیجابی۔المجتبی الکامل۔ مع۔اس کے باوجود مصنفؒ نے متن میں امام اعظمؒ کے قول کی التزامی تصحیح کی ہے۔

**والمسألۃ مختلفۃ بین الصحابۃ فاخذا بقول علی اخذا بالاکثر......الخ**

اور یہ مسئلہ صحابہ کرام میں بھی اختلافی تھا فاخذا الخ چنانچہ صاحبینؒ نے حضرت علیؓ کے قول کو قبول کیا، ابن ابی شیبہؒ نے اس کی روایت کی ہے، اور یہی قول حضرت عمر و ابن عباس اور عمارؓ کا ہے۔ع۔ حاکم نے اس کی روایت کی ہے، اور ابن عمر و زید بن ثابت و ابو سعیدؓ کا بھی ہے، دار قطنی نے اس کی روایت کی ہے، اور حضرت عثمانؓ کا، التحریر اور حضرت ابو بکرؓ۔المفید۔ اور مذہب سفیان ثوری و ابن عیینہ و احمد ابو ثورؒ، اور ایک قول امام شافعیؒ کا بھی ہے، الحاصل صاحبینؒ نے ان مذکورہ صحابہ کرامؓ کا قول قبول کیا ہے اخذا بالا کثر الخ اکثر کو لینے کے طور پر کیونکہ عبادات میں احتیاط کرنے کی یہی صورت ہے کہ اکثر پر عمل کر لیا جائے۔ ف۔ ۱۳ تاریخ تک تکبیر کہہ لینے ہی میں احتیاط ہے، اس طرح کم سے کم مقدار از خود اس میں داخل ہو گئی، اس کے برعکس کمتر کو لینے سے یہ تعداد یقیناً چھوٹ جائے گی، الحاصل اکثر کو ان دونوں نے قبول کیا ہے۔

**واخذ بقول ابن مسعود اخذا بالاقل لان الجھر با تکبیر بدعۃ......الخ**

اور امام ابو حنیفہؒ نے حضرت ابن مسعودؓ کے قول کو قبول کیا ہے کم سے کم تعداد کو قبول کرنے کے لئے، اور ابن مسعودؓ اور ان کے شاگردوں علقمہ اسود نخعی سے یوم النحر کی عصر کی نماز کے ختم کے بعد ثابت ہے اسی لئے کمتر مقدار کو قبول کیا ہے، لان الجھر الخ، کیونکہ تکبیر کہنے کو زور سے ادا کرنے میں بدعت ہوتی ہے۔ف۔ اور یہی قول امام حسن بصریؒ سے منقول ہے، اور جب ایک چیز مستحب اور بدعت کے درمیان گھری ہوئی ہو تو اسی قول پر عمل کرنا مناسب ہوتا ہے جس سے بدعت کے عمل سے بچا جاسکے، کیونکہ ابن مسعودؓ سے وہ مقدار معلوم ہو گئی ہے جس پر عمل کرنا کافی ہو جائے۔م۔

**والتکبیر ان یقول مرۃ واحدۃ اللہ اکبر اللہ اکبر لا الٰہ الا اللہ واللہ اکبر اللہ اکبر وللہ الحمد ھذا ھو الماثور عن الخلیل صلوات اللہ علیہ وھو عقیب الصلوۃ المفروضات علی المقیمین فی الامصار فی الجماعات المستحبۃ عند ابی حنیفۃ ولیس علی جماعات النساء اذا لم یکن معھن رجلا ولاعلی جماعۃ المسافرین اذا لم یکن معھم مقیم.**

ترجمہ:- اور تکبیر تشریق یہ ہے کہ ایک بار یہ کلمات کہے جائیں اللہ اکبر اللہ اکبر لاالٰہ الا اللہ واللہ اکبر اللہ اکبر، وللہ الحمد، سیدنا ابراہیم خلیل اللہ علیہ الصلوات والتسلیم سے یہی کلمات منقول ہیں، ان کو ہر فرض نماز کے بعد مقیم لوگوں پر شہروں میں مستحب جماعتوں کے بعد کہنا ابوحنیفہؒ کا مسلک ہے، اور عورتوں کی ایسی جماعت کے بعد نہیں جن کے ساتھ ایک بھی مرد نہ ہو، اور نہ صرف مسافروں کی جماعت میں جبکہ ان کے ساتھ مقیم نہ ہو۔

**توضیح:- تکبیر تشریق کیا ہے، اس کے عمل کا کیا طریقہ ہے، نمازی نے قصداً حدث کیا یا وہ مسجد سے نکلا، قبلہ کی طرف پیٹھ پھیری بے ارادہ حدث ہو گیا، تکبیرات کے وجوب اور اس کی سنیت کی بحث**

**والتکبیر ان یقول مرۃ واحدۃ اللہ اکبر اللہ اکبر لا الٰہ الا اللہ واللہ اکبر اللہ اکبر وللہ الحمد**

اور تکبیر تشریق یہ ہے کہ ایک بار یہ کلمات کہہ دئے جائیں، اللہ اکبر اللہ اکبر.... وللہ الحمد یہ تکبیر حضرت عمر وابن مسعودؓ سے منقول ہے **ھذا ھو الماثور الخ** سیدنا ابراہیم خلیل اللہ علیہ السلام سے منقول ہے۔ف۔ مبسوط وقاضی خان سے عینیؒ نے ایک قصہ لکھا ہے، لیکن ابن الہمامؒ نے ابن ابی شیبہ ومحمدؒ کی روایتیں حضرت علیؓ وابن مسعودؓ سے نقل کی ہیں، اور کہا ہے کہ اسناد جید ہے، ابن ابی شیبہؒ نے عموم لفظ کے ساتھ روایت کی اس طرح **حدثنا جریر عن منصور عن ابراھیم قال کانوا یکبرون الخ**...... میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ اسناد بلاشبہ صحیح کی اسناد ہے، اور معنی یہ ہے کہ ابراہیم نخعیؒ نے فرمایا ہے کہ صحابہ کرامؓ عرفہ کے دن تکبیر کہتے نماز کے بعد قبلہ رخ ہو کر **اللہ اکبر** ...... **وللہ الحمد**، یہی حدیث جابرؓ دارقطنی میں رسول اللہ ﷺ سے مروی ہے، اگرچہ اس کی اسناد ضعیف ہے اور نماز سے فرض ہی متبادر ہے۔مف۔

**وھو عقیب الصلوۃ المفروضات**

اور یہ تکبیر (قبلہ رخ حالت میں) فرض نماز کے بعد ہے۔ف۔ اگرچہ جمعہ کا دن ہو، اور اگرچہ خاص انہیں ایام تشریق کی قضاء ہو، اس بناء پر نماز جنازہ ووتر اور عید اس سے خارج ہوں گی کہ ان کے بعد تکبیر نہیں کہنی چاہئے، لیکن کہا گیا ہے کہ قول اصح یہ ہے کہ عید اس حکم میں داخل ہے۔د۔الخلاصہ۔ھ۔ع۔ لہٰذا تکبیر کہنی چاہئے **علی المقیمین**، مقیم لوگوں پر۔ف۔ مسافروں پر نہیں، اگرچہ غلام ہوں، جبکہ مقیم ہوں، **فی الامصار** شہروں میں۔ف۔ یعنی دیہاتوں میں نہیں، لہٰذا مذکورہ صورتوں میں تکبیر کہنی چاہئے، **فی الجماعۃ الخ** مستحب جماعتوں میں۔ف۔ نہ منفرد پر اور نہ صرف عورتوں کی جماعت میں **عند ابی حنیفہ الخ** امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے۔ف۔ اور سلام پھیرنے کے بعد فوراً تکبیر کہیں۔ یہاں تک کہ اگر نمازی نے قصداً حدث کیا یا کسی اور طرح کلام کیا یا مسجد سے نکلا۔ تو تکبیر کا حکم ختم ہو گیا۔ التہذیب اور اگر قبلہ سے پیٹھ پھیر دی تو بھی ایک روایت کے مطابق تکبیر ساقط ہو گئی لیکن دوسری روایت میں باقی رہی ساقط نہیں ہوئی۔ف۔ اور اگر از خود حدث ہو گیا تو اصح قول یہ ہے کہ تکبیر کہے۔ طہارت ابھی نہ جائے۔ الخلاصہ **ولیس** اور عورتوں کی جماعت پر تکبیر نہیں ہے۔ جبکہ ان عورتوں کے ساتھ کوئی مرد نہ ہو۔ف یعنی ان کا امام مرد نہ ہو۔ **ولا علی جماعۃ الخ** اور مسافروں کی جماعت پر بھی تکبیر نہیں ہے۔ جب کہ ان کے ساتھ مقیم نہ ہو۔ف یعنی امام مقیم نہ ہو۔ یہی قول اصح ہے۔ع۔ اور قول اصح یہ ہے کہ امام اعظمؒ کے نزدیک تکبیر کے لیے بادشاہ اور آزادی کا ہونا شرط نہیں ہے مصنفؒ نے **ھو علی المقیمین** سے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ تکبیر واجب ہے۔ اور مفید ومزید وقاضی خان اور جوامع

الفقہ میں وجوب کی تصریح کی ہے۔ اور مرغینانی وتحریر میں کہا ہے کہ سنت ہے۔ امام مالک وشافعی واحمد کا قول بھی یہی ہے۔ اور قول صحیح یہ ہے کہ واجب ہے۔ کیونکہ یہ شعائر دین میں سے ہے۔ لع۔ ابن الہمامؒ نے دلیل کے اعتبار سے سنت کہنے کو ترجیح دی ہے۔ اور شعائر میں سے ہونا سنت کے خلاف نہیں ہے۔ جیسا کہ شمس الائمہ سرخیؒ نے عید کے بارے میں فرمایا ہے۔ علی ما ذکرہ العینیؒ۔م۔ یہ تفصیل امام اعظمؒ کے نزدیک ہے۔

**وقالا هوعلى كل من صلى المكتوبة لانه تبع للمكتوبة وله مار وينا من قبل والتشريق هو الجهر بالتكبير كذانقل عن الخليل بن احمد ولان الجهر بالتكبير خلاف السنة والشرع ورد به عند استجماع هذه الشرائط الا انه يجب على النساء اذا اقتدين بالرجال وعلى المسافرين عندا قتدائهم بالمقيم بطريق التبعية قال يعقوب صليت بهم المغرب يوم عرفة فسهوت ان اكبر فكبرابو حنيفة دل ان الامام وان ترك التكبير لا يتركه المقتدى وهذا لا نه لا يؤدى فى حرمة الصلوٰة فلم يكن الامام فيه حتما وانما هو مستحب**

ترجمہ:۔ اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ یہ تکبیر ہر اس شخص پر لازم ہوتی ہے جس نے فرض نماز پڑھی ہو کیونکہ یہ فرض کے تابع ہے۔ اور امام اعظمؒ کی دلیل وہ ہے ہم نے پہلے بیان کر دی ہے۔ تشریق کے معنی ہیں تکبیر کو بلند آواز سے کہنا۔ جیسا کہ خلیل بن احمدؒ سے منقول ہے۔ اور اس وجہ سے کہ تکبیر کو بلند آواز سے کہنا سنت کے خلاف ہے اور شریعت کا حکم اس میں اس صورت میں پایا گیا ہے جبکہ اس کی تمام شرطیں پائی گئی ہوں۔ اور عورتوں پر تکبیر کہنا اس صورت میں واجب ہے جبکہ وہ مردوں کی اقتداء کریں اور مسافروں پر جبکہ وہ مقیم کی اتباع کریں تابع ہونے کی صورت میں۔ یعقوب امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ میں نے ایک مرتبہ کچھ مسافروں کو عرفہ کے دن نماز پڑھائی اور سلام کے بعد تکبیر کہنا بھول گیا تو امام ابوحنیفہؒ نے بلند آواز سے تکبیر کہی۔ اس واقعہ نے اس بات پر دلالت کی کہ امام اگر چہ تکبیر کہنا بھول جائے مقتدی نہ بھولے۔ کیونکہ یہ تکبیر تو تحریمہ صلوٰۃ میں ادا نہیں کی جاتی ہے۔ لہٰذا اس تکبیر کے کہنے میں امام کا بھی موجود ہونا لازم نہیں ہے بلکہ یہ تو فقط امر مستحب ہے۔

توضیح:۔ عورتوں اور مسافروں پر وجوب تکبیر۔ امام تکبیر کہنا بھول گیا۔ ایام تشریق میں فائتہ نماز۔

وقالا هو الخ اور صاحبینؒ نے کہا ہے کہ تکبیر ہر ایسے شخص پر لازم ہے جو فرض نماز پڑھے۔ ف۔ خواہ وہ شہری ہو یا دیہاتی ہو خواہ مسافر ہو یا مقیم ہو۔ خواہ جماعت سے ہو یا تنہا ہو۔ ع۔ یا عورت ہو۔ ت۔ یہی قول امام مالک وامام شافعیؒ کا بھی ہے۔ لیکن امام احمدؒ کے نزدیک سوائے تنہا شخص کے۔ ع۔ لانه، تبع الخ کیونکہ تکبیر فرض نماز کے تابع ہے۔ ف۔ لہٰذا جو بھی فرض نماز پڑھے وہ تکبیر کہے۔ وله مار وينا الخ اور امام ابوحنیفہؒ کی ایک دلیل تو وہ حدیث ہے جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے۔ ف۔ کہ لا جمعة ولا تشريق ولا فطر والاضحى الافى مصر جامع. اس سے معلوم ہوا تشریق واجب ہونے کے لئے مصر جامع ہونا شرط ہے۔ والتشريق الخ اور تشریق بمعنی تکبیر کو زور سے کہنا ہے۔ خلیل بن احمدؒ سے ایسا ہی منقول ہے۔ ف۔ یہ خلیلؒ فن نحو و لغت کے امام تھے۔ ۱۷۵ھ میں وفات پائی۔ اس طرح امام ابوحنیفہؒ سے ۲۵ برس بعد وفات پائی۔ اس سے معلوم ہوا کہ تکبیر کو جہراً کہنے کا حکم عام نہیں ہے بلکہ اس کے لئے مصر جامع ہونا شرط ہے۔ ولان الجهر الخ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ تکبیر کو جہراً کہنا سنت کے خلاف ہے۔ ف۔ یعنی بدعت ہے سوائے ان جگہوں کے جہاں شریعت سے ثبوت مل جائے۔ والشرع الخ اور شریعت میں جہراً تکبیر کا حکم اسی موقع میں ہوگا جہاں یہ تمام شرطیں پائی جارہی ہوں۔ ف۔ یعنی مصر ہو اور مستحب جماعت ہو۔ اور اقامت ہو یعنی سفر کی حالت نہ ہو۔ کیونکہ ہم نے سنت میں تکبیر کا حکم صرف ان ہی مواقع میں پایا ہے۔ لہٰذا حکم اسی پر موقوف رہے گا۔ اور ان شرطوں کے بغیر دوسری جگہ حکم جاری نہ ہوگا۔ الا انه الخ البتہ اگر عورتیں مردوں کی اقتداء میں نماز پڑھیں گی تو ان پر بھی تکبیر

واجب ہو جائیگی۔ف۔ایسی صورت میں وہ آہستگی کے ساتھ تکبیر کہیں گی۔ ھ۔ت۔وعلی المسافرین الخ مسافروں پر بھی تکبیر واجب ہوگی جبکہ وہ مقیم امام کی اقتداء کریں۔ف۔الحاصل اقتداء کرنے کی وجہ سے عورتوں اور مسافروں پر بھی تکبیر لازم آجائیگی۔بطریق التبعیۃ الخ تابع ہونے کی بناء پر۔ف۔یعنی اصل میں تو ان لوگوں پر تکبیر لازم نہیں ہوتی ہے البتہ متبوع یعنی امام پر لازم ہونے کی وجہ سے تابع یعنی مقتدی پر بھی لازم آجائیگی۔جیسا کہ مقیم امام کی اتباع کرنے کی وجہ سے مسافر مقتدی کو پوری نماز پڑھنی ہوتی ہے اور قصر کرنا جائز نہیں ہوتا ہے۔میں مترجم کہتا ہوں کہ اس موقع پر مصنفؒ نے اس بات کی تصریح کردی ہے کہ تکبیر واجب ہوتی ہے۔پھر مستحب طریقہ یہ ہے کہ مقتدی سلام پھیرنے کے بعد امام کا ذرا انتظار کرے اگر وہ غافل ہو یا کسی دوسرے ایسے کام میں لگ جانے والا ہو جو تکبیر کے منافی ہوتا ہے اس وقت مقتدی تکبیر کہدے۔التبیینؒ۔امام محمدؒ نے ایک روایت اس طرح بیان کی ہے کہ قال یعقوب الخ یعنی امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے کہ میں نے ان کو عرفہ کے دن مغرب کی نماز پڑھائی۔ف۔عینیؒ نے کہا ہے کہ ان کو سے مراد مسافر ہیں یعنی مسافروں کو نماز پڑھائی۔میں مترجم کہتا ہوں کہ اگر حج کی مسافرت مراد ہوتی تو موجودہ صورت میں جبکہ امام اور مقتدی سب مسافر ہوں کسی پر تکبیر لازم نہیں آتی ہے پھر امام اعظمؒ اس بدعت یعنی تکبیر با آواز کہنے کے مرتکب کیوں ہوتے۔اس لئے میرے نزدیک اس سے مراد یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ اور ان کے کچھ شاگردوں کو نماز پڑھائی۔مطلب یہ ہوگا کہ میں نے عرفہ کے دن اپنے استاد امام اعظمؒ کے اشارہ اور حکم سے ان کے شاگردوں کو مغرب کی نماز پڑھائی۔فسہوت الخ پس بعد نماز کے میں تکبیر تشریق کہنا بھول گیا۔فکبر الخ اس وقت خود امام ابو حنیفہؒ نے تکبیر کہی۔دل علیٰ الخ تو یہ واقعہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اگر امام تکبیر بھول جائے بلکہ قصداً چھوڑ دے تو مقتدی اسے نہ چھوڑے۔ف۔پس امام اس تکبیر کے لئے لازم نہیں ہے۔لانہ لایؤدی الخ کیونکہ یہ تکبیر تو تحریمہ نماز میں داخل نہیں ہے (جس میں امام کی اتباع لازم ہوتی ہے) فلم یکن الخ پس اس کام کے لئے امام کا وجود لازم نہیں ہے بلکہ فقط مستحب ہے۔ف۔حالانکہ تکبیر کہنی واجب ہے۔اس لئے امام کے پیچھے واجب کا ترک نہ ہوگا۔فائدہ۔ایک زمانہ میں جب امام ابو یوسفؒ اپنی مفلسی کے زمانہ میں بالکل غیر معروف تھے شہرت کوئی نہیں ہوئی تھی اس زمانہ میں امام اعظمؒ اپنی چشم بصیرت سے ان کے مستقبل کو دیکھ کر فرمایا تھا کہ میں دیکھ رہا ہوں کہ تم ہارون الرشید کے ساتھ فالودہ پی رہے ہو۔اس کے بعد امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ خلیفہ ہارون الرشید نے سب سے پہلے جب مجھے اپنے پاس بلوایا اس وقت وہ فالودہ پی رہے تھے مجھے دیکھ کر میرے سامنے بھی پیش کیا گیا تو مجھے اپنے استاد ابو حنیفہؒ کی پیشگوئی یاد آگئی۔یہ سب کچھ بطور کشف وکرامات تھا۔اس فراست کی بناء پر ابو یوسفؒ کو امام اعظمؒ نے نماز میں اپنا امام بھی بنایا تھا تاکہ ان کے دل سے رعب جاتا رہے۔مگر استاد شفیق اعظم المجتہدین کا رعب اس قدر چھایا کہ کئی نمازیں تکبیرات کے ساتھ پڑھ کر بھی مغرب کے بعد تکبیر کہنی بھول گئے۔اس قصہ میں شاگرد کے ساتھ شفقت کرنے اور ساتھ میں استاد کی عظمت اور جلالت کے لئے بڑی نصیحت ہے۔م۔فع۔اگر ایام تشریق میں پہلی کوئی قضاء پڑھی یا ایام تشریق کی قضاء بعد کو کبھی پڑھی تو تکبیر نہیں کہے گا۔اور مسبوق جب اپنی نماز پوری کرے اس کے بعد تکبیر واجب ہے۔التبیین۔

## باب صلوۃ الکسوف

**قال اذا نکسفت الشمس صلی الامام بالناس رکعتین کھیاۃ النافلۃ فی کل رکعۃ رکوع واحد وقال الشافعی رکوعان لہ ماروت عائشۃ**

ترجمہ:باب سورج گرہن کی نماز کا۔مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ جب سورج میں گرہن لگ جائے تو امام لوگوں کو دو رکعتیں نماز پڑھائے نفل نماز کی طرح۔کہ ہر رکعت میں ایک رکوع ہوگا۔اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ ہر رکعت میں دو رکوع ہوں گے۔ان کی دلیل وہ ہے جو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے روایت فرمائی ہے۔

توضیح:۔ باب سورج گہن کی نماز۔ نماز کی کیفیت۔ رکعت کی تعداد۔ نماز کسوف کی جماعت کے واسطے لوگوں کو پکارنا۔ شافعیہ کی دلیل۔ باب۔ الخ یہ باب سورج گہن کی نماز کے بیان میں ہے۔

ف۔ معلوم ہونا چاہیئے کہ عید وکسوف اور استسقاء تینوں کی نمازیں بغیر اذان واقامت کے دن میں ادا کی جاتی ہیں۔ ان میں سے نماز عید واجب ہے اور گہن کی نماز جمہور کے نزدیک سنت ہے ایک ضعیف قول میں واجب بھی ہے اور استسقاء کی نماز میں یہ اختلاف ہے کہ وہ مسنون ہے یا نہیں۔ اس بیان سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ ان تینوں نمازوں میں کیا مناسبت ہے اور یہ کہ اس مناسبت سے تینوں باب کو ذکر کیا گیا ہے۔ حدیث میں سورج گہن اور چاند گہن وغیرہ کے متعلق بتایا گیا ہے کہ تم جب ان میں سے کسی کو بھی پاؤ تو نماز کے لئے جلدی کرو۔ جیسا کہ صحیح میں ہے۔ ان کے پائے جانے میں یہ مصلحت رکھی گئی ہے کہ ہر انسان کو اپنی موت کا اور ایک دن اس دنیا کو چھوڑ کر جانے کا یقین کامل ہونے کے باوجود اس دنیاوی زندگی اور اس کے ماحول سے طبعاً ایسا مانوس ومالوف اور گھر اہوا رہتا ہے کہ اسے اس بات کا خیال نہیں آتا ہے کہ ہم کس طرح پھنسے ہوئے ہیں اور ہمیں دنیا سے کیا لے کر جانا ہے۔ اور مر جانے سے اس کی موجودہ حالت میں کتنا بڑا تغیر ہوگا یہ ظاہر بھی ہے۔ اگر انسان اپنی عقل سے کام لے اور اس کے مطابق عمل کرے تو دن اور رات صبح وشام۔ روشنی اور اندھیرا ہر روز آتے جاتے ادلتے بدلتے رہتے ہیں یہ ساری باتیں ہر سمجھدار کو عبرت دلاتی ہیں اور ہوش میں آنے کے لئے جھنجھوڑتی ہیں۔ جیسا کہ قرآن مجید میں ہے۔ اِنَّ فِی خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ الآیہ. اس کے باوجود انسانوں کی اکثریت اسی ماحول کی ایسی عادی ہوگئی ہے کہ عبرت حاصل کرنے کے لئے بالکل تیار نہیں ہے۔ اب ان میں گاہے گاہے انتہائی غیر معمولی حالت جو انسانی طاقت کے باہر ہوتی ہیں مثلاً سورج اور چاند کا گہن میں آنا تو اس وقت تھوڑی دیر کے لئے ذرا چونکتی ہے اس موقع سے اس بات کی طرف توجہ دلائی جاتی ہے کہ ان تمام چیزوں اور اپنے خالق حقیقی کی طرف بڑھو، ہاتھ پھیلاؤ نمازیں پڑھو۔ تلاوت قرآن کرو۔ اس طرح اپنے انجام پر یقین آسکتا ہے کہ ہمارا حشر کیا اور کس طرح ہوسکتا ہے۔ اس طرح ایمانی کیفیت دل پر جم سکتی ہے نفس کے خطرات اور شیاطینی وسوسے دور ہوسکتے ہیں۔ اور حق بات پر انسان جم سکتا ہے۔ شیخ ابن الہمامؒ نے ذکر کیا ہے کہ اگر وہ مطیع وفرماں بردار ہیں تو اپنی نیتوں کے مطابق اٹھائے جائینگے۔ اور اگر بدکار ہیں تو توبہ واستغفار کرینگے۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ وہ کفار یقیناً محروم ہی رہے جو آخرت کے حالات اور اپنے انجام کار سے غافل ہیں۔ یہاں تک کہ ان کے سر کے پیالہ سے موت باہر نکل آتی ہے۔ اور وہ سر کا پیالہ ٹھوکریں کھاتا پھرتا ہے۔ م۔ نماز کسوف یا سورج گہن کے ثابت اور صحیح ہونے پر امت کا اجماع ہے۔ کسی نے بھی اس کا انکار نہیں کیا ہے۔ اس کے متعلق بے شمار احادیث پائی گئی ہیں اور مشہور ہیں۔ مع۔ اور تمام امت کا اس بات پر بھی اتفاق ہے کہ یہ نماز مسجد جامع یا عیدگاہ میں جماعت کے ساتھ پڑھی جاتی ہے۔ فع۔ اس نماز کا وقت وہی ہے جو دوسری نفلوں کے پڑھنے کا ہوتا ہے۔ اور اس کے لئے مکروہ اوقات بھی ویسے ہی ہیں جیسے دوسری نمازوں کے لئے ہیں۔ عف۔ چنانچہ اگر عصر کے بعد سورج گہن ہو تو اس وقت نماز نہ ہوگی کیونکہ اس وقت نماز مکروہ ہوتی ہے۔ م۔ اور تمام امت کا اس بات پر بھی اتفاق ہے کہ اس میں جماعت افضل اور سنت ہے۔ الذخیرہ۔ اور تنہا پڑھنا بھی جائز ہے۔ المحیط۔ حاکم وقت کی اجازت سے محلہ کا امام بھی نماز پڑھا سکتا ہے۔ المرغینانی۔ مع۔ اذا انکسفت الخ۔ جب سورج کو گہن لگے تو صلی الامام الخ امام دو رکعتیں نماز پڑھائے۔ ف۔ اور چاہے تو چار رکعتیں۔ المحیط۔ البدائع والمفید۔ والتحفۃ۔ ع۔ مگر دو رکعتیں سنت اور افضل ہیں۔ م۔ نفل کی طرح۔ ف۔ یعنی بغیر اذان واقامت وخطبہ کے۔ البتہ یہ کہہ کر آواز لگادی جائے۔ الصلوٰۃ جامعۃ۔ جماعت ہونے والی ہے۔ تاکہ لوگ جمع ہوجائیں۔ ف۔ ھ۔ یہ بھی حدیث سے ثابت ہے۔ اس عربی جملہ کے علاوہ جس محاورہ اور زبان میں ہو وہ جائز ہے۔ سوائے اذان کے۔ م۔ ف۔ ھ۔ فی کل رکعۃ الخ ہر رکعت میں صرف ایک رکوع ہے۔ ف۔ جیسے کہ دوسری نمازوں مشہور ومعروف ہے۔ وقال الشافعی الخ اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ ہر رکعت میں دو رکوع ہوتے ہیں۔ ف۔ اس طرح سے کہ نماز شروع کرنے کے بعد سورۂ فاتحہ پڑھ کر خوب دراز قرأت کرے اور رکوع میں چلا

جائے۔ اور دیر تک رکوع میں رہ کر پھر سر اٹھا کر دوبارہ قرأت کرے جو پہلی دفعہ سے کم ہو۔ پھر رکوع کرے اور دیر تک رکوع میں رہے مگر پہلی مرتبہ سے کم ہو۔ پھر سر اٹھا کر **سمع اللہ لمن حمدہٗ ربنا لک الحمد** کہے۔ اور سجدہ کرے۔ اسی طرح دوسری رکعت میں بھی کرے یہاں تک کہ آفتاب کا گہن ختم ہو جائے۔ امام مالک واحمد واسحٰق رحمہم اللہ کا یہی قول ہے۔ بلکہ امام احمد واسحٰقؒ سے رکوع کا بھی قول ہے۔ مع۔ واضح ہو کہ اس نماز سے دوسری نمازوں کی طرح مقصود اصلی رضائے الٰہی اور مغفرت اور ثواب کا پانا ہے۔ اس لئے اگر کسی شخص نے نماز کسوف کا ارادہ کئے بغیر صرف نفل نمازیں پڑھ لیں اور دوسرے کسی نے نماز کسوف میں سنت کا ارادہ کر کے ایسے طور پر پڑھی کہ وہ سنت کے خلاف اور فاسد مانی گئی تو پہلا شخص اس شخص سے اچھا رہا۔ لہٰذا احتیاط اسی میں ہے کہ یقین کے ساتھ نماز پڑھے تا کہ آئندہ اس کے باطل ہونے کا احتمال بھی نہ رہے۔ اسی لئے امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ ہر رکعت میں صرف ایک رکوع ہو۔ لیکن امام مالکؒ اور امام شافعیؒ وغیرہم نے اس بات پر نظر فرمائی ہے کہ ان اعمال میں علمی طریق کا ہونا ثواب کے لئے کافی ہے اگر چہ عالم سے اجتہاد میں چوک ہو جائے۔ اس بناء پر روایت کے الفاظ پر عمل اختیار فرمایا ہے۔ **لہٗ ماروت** الخ امام شافعیؒ کی دلیل وہ حدیث ہے جو حضرت عائشہؓ نے روایت فرمائی ہے۔ ف اس روایت کا مضمون وہی ہے جسے ہم نے اس سے پہلے ہر رکعت میں دو رکوع کرنے کو تفصیل سے بتا دیا ہے۔ اور آخر حدیث میں ہے کہ چار رکعتیں اور چار سجدے پورے ہوئے۔ اور آپ کے نماز سے فارغ ہونے سے پہلے آفتاب روشن ہو گیا۔ پھر کھڑے ہو کر آپ **صلی اللہ علیہ وسلم** نے لوگوں کے سامنے خطبہ دیا۔ اس خطبہ میں اللہ جل شانہٗ کے مناسب حال حمد وثناء فرمائی اس کے بعد مزید یہ فرمایا کہ آفتاب و ماہتاب تو اللہ تعالیٰ کی نشانیوں میں سے دو نشانیاں ہیں۔ کسی بھی شخص کے مرنے سے یا پیدا ہونے سے انہیں گہن نہیں لگتا ہے۔ اس لئے تم ان میں سے کسی میں بھی گہن پاؤ تو نماز کے لئے جلدی کرو۔ صحاح ستہ نے اس کی روایت کی ہے۔ اور صحیحین میں عبداللہ بن عباس اور عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہما سے بھی اس جیسی روایتیں موجود ہیں۔ ف۔ آخر حدیث میں چار رکعتوں سے چار رکوع مراد ہیں۔ اکثر و بیشتر رکعات سے رکوع مراد لیا جاتا ہے استعمال عام اکثری ہے۔ واضح ہو کہ اس کسوف کے زمانہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرزند جن کا نام ابراہیم تھا اور وہ آپ کی باندی حضرت ماریہ قبطیہ کے پیٹ سے پیدا ہوئے تھے وہ ڈیڑھ برس کی عمر میں انتقال فرما گئے تھے۔ ان ہی کی نسبت یہ فرمایا تھا کہ جنت میں اس کی دودھ پلائی ہے۔ اس زمانہ میں گہن پڑا تھا تو لوگوں نے یہ کہنا شروع کر دیا تھا کہ ابراہیمؓ کے انتقال کی وجہ سے یہ گہن لگا ہے۔ اسی غلط خیال کو دور کرنے کے لئے آپ نے خطبہ دیا تھا۔ م۔ ف۔ واضح ہو کہ اس بحث میں گہن کی حقیقت بیان نہیں کی گئی ہے۔ کیونکہ انسان کی ابتداء وانتہا میں اس سے کچھ فائدہ حاصل نہیں ہوتا ہے۔ اس کے بارے میں نجومی جو کچھ کہتے ہیں۔ اگر اسے کچھ مان بھی لیا جائے تو اس کا حاصل یہی ہوگا کہ کوئی کسی ابر کی رفتار جان لے کہ وہ اس جگہ سے سیدھا الٹا پھرتا ہوا فلاں شہر میں جا کر برسے گا اور میں اس کے پیچھے دوڑتا ہوا گیا تھا۔ اور اس کا نقشہ یہ ہے۔ اس سے کچھ فائدہ نہیں ہوگا۔ کیونکہ یہ تو صرف محسوس صورت کا نقشہ ہوگا۔ اور اگر وہ حقیقت جو حکمت الٰہیہ کے اسرار میں ہے وہ بیان کی جائے تو وہ علوم روحانی سے متعلق ہوگا۔ اور جب تک کہ نماز روزہ اور ہمیشہ ذکر وغیرہ سے اس کی یہ استعداد حاصل نہ ہوگی کچھ ظاہر نہ ہوگا۔ اور استعداد آ جانے کے بعد اس کے بیان کی ضرورت نہیں ہوتی ہے۔ فافہم۔ م۔

**ولنا رواية ابن عمر والحال اكشف على الرجال لقربهم فكان الترجيح لروايته.**

ترجمہ:- اور ہماری دلیل حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے، ایسی باتوں پر واقفیت مردوں کو اپنے امام سے قریب تر رہنے کی وجہ سے زیادہ ہوتی ہے، اس لئے حضرت ابن عمرؓ کی اس روایت کو ترجیح ہوگی۔

## توضیح:- احناف کی دلیل احادیث سے

**ولنا رواية ابن عمر**

اور ہم احناف کی دلیل حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کی روایت ہے۔ ف۔ یعنی اس نماز کسوف کو ابن عمرؓ نے جس طرح

روایت کیا ہے اس میں ایک ہی رکوع کرنا بیان کیا گیا ہے، ہم اسی روایت کو قبول کرتے ہیں والحال اکشف الخ اور نماز کی کیفیت کا حال مردوں پر زیادہ واضح ہوتا ہے امام کے قریب تر ہونے کی وجہ سے۔ف۔ جبکہ ام المومنین حضرت عائشہؓ تو عورتوں کی صف میں امام سے بہت دور تھیں اس لئے اس بات کا احتمال زیادہ ہوتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حقیقت میں ایک ہی رکوع کیا ہو مگر معمول کے بالکل خلاف بہت زیادہ طویل اور دیر تک رکوع کیا ہو اس لئے دور کے لوگوں نے تحقیق حال کے لئے بار بار سر اٹھاتے ہوں پھر ناامید ہو کر رکوع میں چلے گئے ہوں اس لئے دور والوں نے مستقلاً دو رکوع ہی سمجھ لئے ہوں، امام محمدؒ نے آثار میں اسی طرح ذکر کیا ہے، جیسا کہ عینیؒ میں ہے، اب جبکہ اس نماز کے واقعہ کے دو راوی ہوئے اور دونوں میں تعارض ہوا تو مجبوراً ہم نے ان میں سے ایک کو راجح اور دوسرے کو مرجوح قرار دیا۔

**فکان الترجیح لروایة......الخ**

چنانچہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت کو ترجیح ہوئی۔ف۔ رسول اللہ ﷺ بحیثیت امام کے زیادہ قریب ہونے کی وجہ سے اصل حال سے زیادہ واقف ہوں گے، میں مترجم کہتا ہوں کہ مصنفؒ نے جس آسانی سے جواب دیا ہے مسئلہ مذکورہ کو اس جواب سے کہیں زیادہ سخت ہے۔

اب میں اللہ عزوجل کی توفیق سے مقام کے مناسب تحقیق کرتا ہوں، کہ گہن یا کسوف کا اطلاق جس طرح سورج گہن پر ہوتا ہے اسی طرح چاند گہن پر بھی ہوتا ہے، اسی طرح لفظ خسوف کا اطلاق بھی دونوں پر ہوتا ہے لیکن عینیؒ نے فرمایا ہے کہ فقہاء کی عبارتوں میں آفتاب گہن کے لئے لفظ کسوف اور چاند گہن ہونے کے لئے لفظ خسوف مخصوص ہے اور یہ افصح قول ہے، اس مسئلہ میں رسول اللہ ﷺ کے فعل اور قول میں روایتیں متعدد اور مختلف ہیں، ان میں سے کسی میں صرف معمولی نماز کی طرح پڑھنے کا حکم ہے، اور کسی میں دو رکعتیں اور کسی میں طویل قراءت اور ایک میں ایک رکوع اور کسی میں دو رکوع اور کسی میں تین اور چار رکوع یہاں تک کہ دس رکوع تک کا بھی ذکر ہے۔

اب ہم ان تمام روایتوں کو مختصر طور پر ذکر کرتے ہیں، (۱) ایک مشہور صحابی حضرت ابو بکرہؓ کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے عہد مبارک میں آفتاب کو خسوف ہوا (گہن لگا) تو آپ اس حال میں باہر تشریف لائے کہ آپ کی چادر مبارک لٹکی ہوئی کھنچی جاتی تھی یہاں تک کہ مسجد میں پہونچے اور لوگ بھی جلدی جلدی آگئے تو آپ نے انہیں دو رکعتیں پڑھائیں جیسے کہ تم اپنی نماز پڑھتے ہو۔ رواہ البخاری۔ بظاہر اس میں نہ تو نماز کے طویل ہونے کا ذکر ہے اور نہ ایک ہی رکوع ہونے کا جیسا کہ صحیح مسلم میں حضرت عبدالرحمٰن بن سمرہؓ سے دو رکعتیں مذکور ہیں۔

(۲) قبیصہ الہلالیؓ سے سورج گہن میں دو رکعتوں کا طویل قیام کے ساتھ ہونا مذکور ہے، اور یہ کہ سلام پھیرنے پر آفتاب کھل گیا تھا، اور آخر میں فرمایا کہ جب ان نشانیوں کو دیکھو تو نماز پڑھو جیسے سب سے قریب کی فرض نماز، ابوداؤد، نسائی و حاکم اور بیہقیؒ نے اس کی روایت کی ہے، اس میں اس بات کا بھی احتمال ہے کہ اگر آفتاب روشن نہ ہوتا یعنی اس کا گہن ختم نہ ہو گیا ہوتا اور زیادہ دیر تک پڑھتے۔

(۳) حضرت نعمان بن بشیرؓ کی حدیث میں ہے کہ دو دو رکعتیں پڑھتے جاتے تھے اور پوچھتے جاتے تھے کہ کیا گہن ختم ہو گیا، ابوداؤد، ابن ماجہ نے اس کی روایت کی ہے اور ابن عبدالبر اور نوویؒ نے اس کی روایت کی تصحیح کی ہے، اور نعمانؓ نے کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا ہے کہ جب آفتاب و ماہتاب کو گہن لگے تو قریب کی نماز جو پڑھ چکے ہو اس کی مثل پڑھو، احمد اور حاکمؒ نے اس کی روایت کی ہے، اس کی روایت ایسی دو روایتوں کا ذکر ہے جو فرض کے مانند ہوں اور چاند گہن میں بھی نماز ہے مگر جماعت کی تصریح کے بغیر۔

(۴) حدیث میں عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کا حوالہ مصنفؒ نے دیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کو کھڑے ہوئے تو اس قدر طول

کیاکہ نہیں لگتا تھاکہ رکوع کریں گے پھر رکوع کیا تو اتنا طویل کیاکہ نہیں لگتا تھاکہ سر اٹھائیں گے، پھر اٹھایا تو نہیں لگتا تھاکہ سجدہ کریں گے پھر سجدہ کیا تو نہیں لگتا تھاکہ اس سے اٹھیں گے، پھر اٹھے تو دوسری رکعت میں بھی پہلی رکعت ہی کی طرح کیا اور بالکل صاف ہو گیا، ابوداؤد و نسائی اور ترمذی نے شمائل میں اور حاکم نے اس کی روایت کی ہے اور عطاء بن السائب راوی کو ایوب السختیانی نے ثقہ کہا ہے۔

(۵) سمرہ بن جندبؓ کی حدیث جو کسوف آفتاب کے بارہ میں ہے کہ جب ایک دو نیرہ آفتاب بلند ہو کر سیاہ ہو گیا تھا، اس میں بھی نہایت طویل قیام کا ذکر ہے، اور یہ کہ ہم لوگ آپ سے کچھ نہیں سنتے تھے ایسے ہی رکوع و سجود میں کسی آواز کے بغیر ہی طول کا ذکر ہے، اسی طرح دوسرے رکعت ہے اور دوسرے میں ہے آفتاب صاف و شفاف ہو گیا اور آخر میں خطبہ ہے ابوداؤد و نسائی و ابن ماجہ اور ترمذیؒ نے اس کی روایت کی ہے اور کہا ہے کہ حدیث حسن صحیح ہے، اور اس میں اس بات کی تصریح بھی ہے کہ قراءت بالکل مخفی تھی۔

(۶) حدیث عائشہؓ ہے اس میں خسوف آفتاب اور ہر رکعت میں دو رکوع ساتھ ہی طول قراءت وغیرہ کا ذکر صحاح ستہ نے اس کی روایت کی ہے، اس کے آخر میں ہے کہ آفتاب و ماہتاب دونوں اللہ کی نشانیاں ہیں کسی کی موت یا حیات سے ان میں گہن نہیں ہوتا ہے، جب ایسا پاؤ فوراً نماز کے لئے دوڑو، اس سے بظاہر یہ بھی سمجھ میں آتا ہے کہ ماہتاب میں گہن لگنے کی صورت میں نماز باجماعت مراد ہے اگرچہ اس کی تصریح نہیں کی گئی ہے، اسی طرح دو رکوع کی روایت ابن عباسؓ اور عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ سے صحیحین میں موجود ہے، اس تفصیل سے یہ بات معلوم ہوئی کہ مصنفؒ نے حضرت عائشہؓ کی حدیث کے مقابلہ میں جو دوسری روایت کو ترجیح دی ہے وہ قوی نہیں ہے کیونکہ ابن عباس و ابن عمرو بن العاصؓ سے بھی تو مروی ہے اس بناء پر ابن عمروؓ سے ایسی دو حدیثیں روایت کی گئیں ہیں کہ ان میں سے ایک میں ایک رکوع اور دوسری میں دو رکوع مذکور ہیں، پس اگر نماز کسوف کا واقعہ ایک ہی مرتبہ مانا جائے جیسا کہ مصنفؒ کی عبارت سے ظاہر ہوتا ہے تو لامحالہ ابن عمروؓ کی اسی حدیث کو جو صحیحین کی ہے اور اس میں دو رکوع کا بیان ہے ترجیح ہو گی، کیونکہ ہر رکعت میں ایک رکوع کی حدیث ابن عمروؓ میں عطاء بن السائب راوی میں کلام ہے اگرچہ ان کے ثقہ ہونے پر اعتماد بھی ہو، اور سمرہ بن جندبؓ کی روایت البتہ صحیح ہے۔

(۷) حضرت جابرؓ کی حدیث میں کسوف کی دو رکعتوں میں چھ رکوع اور چار سجدے مروی ہیں، مسلم نے اس کی روایت کی ہے، اور حضرت عائشہؓ اور ابن عباسؓ کی حدیثوں میں بھی ہے، مسلم نے اس کی روایت کی ہے، بلاشبہ بلا اختلاف یہ سب حدیثیں صحیح ہیں، اور تعجب ہے کہ شافعیہ نے معمولی طریقہ فرائض سے دو رکوع کو تسلیم کیا ہے لیکن اس سے زیادہ کو جائز نہیں کہتے ہیں۔

بلکہ۔ھ۔ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث میں ہے کہ کسوف میں رسول اللہ ﷺ نے پڑھا پھر رکوع کیا و، پھر پڑھا پھر رکوع کیا پھر آخر تک، اس روایت میں ہر رکعت میں چار رکوع اور دو سجدے ہیں، مسلم نے اس کی روایت کی ہے، اسی جیسی حضرت علیؓ کی حدیث میں بھی ہے، مسلم نے اس کی روایت کی ہے، پھر اس حدیث میں صرف کسوف کا لفظ ہے، اور سورۃ یا چاند کسی کی بھی تصریح نہیں ہے۔

(۹) حضرت ابی بن کعبؓ کی حدیث میں کہ سورج گہن کے موقع پر دو رکعتیں اس طرح سے کہ ہر رکعت میں طول قراءت اور پانچ رکوع اور دو سجدوں کا ذکر ہے، ابوداؤد نے اس کی روایت کی ہے، اور اس کی اسناد میں ابو جعفر الرازی راوی کے بارے میں کلام ہے، پھر بھی یہ حدیث حسن کے درجہ سے کم نہیں ہے، بلکہ ابو محمد الاشبیلی اور ابن القطان اور ابن الموفق اس اسناد کی تصحیح کی ہے۔ مع۔

(۱۰) ابوداؤد نے ہر رکعت میں دس رکوع اور دو سجدے کی بھی روایت کی ہے، اور ابن عبد البرؒ نے اور ابن حزمؒ نے بھی حضرت ام المومنین عائشہؓ سے دس رکوع کی روایت کی ہے۔ مع۔

اب جبکہ ساری روایتیں بالتفصیل معلوم ہو چکیں تو جاننا چاہئے کہ سر وجیؒ نے کہا ہے کہ اس نماز کی نقل تو ایک حد تک لازم تھی، اور جب اتنا زیادہ اضطراب پایا گیا تو ہم نے اس میں سے نماز کے اسی طریقہ کو قبول کیا ہے جس کی اصل شریعت میں موجود ہے، یعنی حضرت نعمان وسمرہ وابن عمروؓ اور عبدالرحمٰن بن سمرہؓ وغیرہم کی حدیث کے موافق، اور فرائض اور سنن سب میں ایک ہی رکوع ہے، عینیؒ نے اعتراض کیا ہے کہ ایک ہی طرح سے نقل اس صورت میں لازم آتی کہ رسول اللہ ﷺ نے صرف ایک ہی مرتبہ کسوف کی نماز پڑھی ہوتی، حالانکہ بعضوں نے فرمایا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے کسوف میں بارہا نماز پڑھی ہے، تو جس نے جیسی نماز دیکھی ویسی بیان کی ہے، ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ دس برس کی مدنی زندگی میں سورج گہن چھ مرتبہ ہونا عقل سے بہت دور ہے اور یہ بھی مان لیا جائے تو بھی ہماری رائے بہتر اور اولی ہے، کیونکہ جب آپ کا آخری عمل معلوم نہ ہوا تو تعارض پیدا ہو گیا، پس اس نماز کو ایک عام مسنون نماز قرار دے کر اس کی کیفیت معمولی نمازوں کے موافق ادا کرنا اولی ہوا۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ ممکن ہے کہ شافعیہ کو یہ بات تسلیم نہ ہو کہ چھ بار گہن ہونا بعید ہو وہ بھی صرف دس سال کے عرصہ میں، اب یہ کہنا کہ ان روایتوں میں تعارض پیدا ہوتا ہے تو اس میں کلام ہے، کیونکہ جب بعض اسلاف نے اس بات کی تصریح کردی کہ کئی بار کسوف کی نماز پڑھی گئی ہے تو تعارض نہیں رہا، لیکن بدائع میں شیخ ابو منصور ماتریدیؒ سے نقل کیا ہے کہ اگر اختلاف روایات کا یہ مطلب ہو کہ ان طریقوں میں سے جس طریقہ پر چاہو نماز پڑھو تو ائمہ مجتہدین کا آپس میں کوئی اختلاف نہ ہوتا، جس سے معلوم ہوا کہ پہلا طریقہ بعد کے طریقہ سے منسوخ ہو گیا ہے۔

اور عینیؒ نے کہا ہے کہ اس مقام پر عمدہ اور صحیح جواب یہ ہے کہ ہر ایک مجتہد نے اسی حدیث کو اختیار کیا ہے جو اس کے طریقہ اور قانون اجتہاد کے موافق ہو، چنانچہ امام ابو حنیفہؒ نے اس کسوف کی نماز کو دوسری عام نمازوں کی کیفیات پر قیاس کر کے ایک رکوع اور دو سجدوں کا حکم دیا ہو اور شوافع میں سے ابو اسحٰق مزوری وابو طیبؒ نے کہا ہے کہ ہماری احادیث کی بنیاد اور مقصد اصل مستحب ہونے پر ہے کہ کون سا عمل مستحب ہے اور دوسروں کی حدیثوں کی بنیاد جواز پر ہے کہ کون سی صورت جائز ہے اختصار کے ساتھ ختم ہوا، اب میں کہتا ہوں کہ اگر اس طرح کہا جائے کہ نماز کسوف کی ابتداء مدینہ منورہ میں نہیں ہوئی اور تمام صورتیں جائز ہیں، لیکن قول مختار بلکہ احتیاط کرنے کی صورت یہ ہے کہ عموماً لوگوں کے واسطے ہر رکعت میں ایک رکوع کے ساتھ معمولی طور پر ہو، خواہ دو رکعتوں کی نماز ہو یا چار رکعتوں کی تو اولی ہے، کیونکہ اس نماز میں اصل یہ ہے کہ پورے گہن کے وقت میں نماز پڑھتے رہنا ہو، اور احتیاط کی صورت یہ ہو کہ اس کے جائز ہونے میں شک نہ ہو، اچھی طرح سمجھ لیں، واللہ تعالی اعلم۔م۔

**ويطول القراءة فيهما ويخفي عند ابي حنيفة وقالا يجهر وعن محمد مثل قول ابي حنيفة اما التطويل في القراءة فبيان الافضل ويخفف ان شاء لان المسنون استيعاب الوقت بالصلوة والدعاء فاذا اخفف احدهما طول الاخر واما الاخفاء والجهر فلهما رواية عائشة انه ﷺ جهر فيها ولابي حنيفة رواية ابن عباس وسمرة ابن جندب والترجيح قدمر من قبل كيف وانها صلوة النهار وهي عجماء.**

ترجمہ:- اور دونوں رکعتوں میں قراءت کو طویل کرے اور آہستہ پڑھے، امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک، اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ جہر کرے، اور امام محمدؒ سے امام ابو حنیفہؒ کے قول کے موافق بھی منقول ہے، اور قراءت کو طویل کرنا افضلیت کو بیان کرنا ہے، اور آہستگی کے ساتھ قراءت کرے اگر جی چاہے، کیونکہ اصل مسنون تو یہ ہے کہ اس گہن کے پورے وقت میں نماز اور دعا میں مشغول رہے، اگر ان میں سے کسی ایک کو کم کیا ہو تو دوسری کو زیادہ کر دے، اور نماز کو آہستہ اور زور سے پڑھنے کے سلسلہ میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس میں جہر کیا ہے اور ابو حنیفہؒ کی دلیل حضرت ابن عباسؓ اور سمرۃ بن جندبؓ کی روایت ہے، اور ترجیح کی وجہ ہم نے اوپر میں بیان کر دی ہے، اور یہ بھی ہے کہ وہ تو دن کے وقت کی نماز ہے جس میں قراءت آہستہ کی جاتی ہے۔

## توضیح:- نماز کسوف میں قراءت، جہر واخفاء، احادیث سے دلیل

**ویطول القراءة فیهما ویخفی عند ابی حنیفة......الخ**

اور دونوں رکعتوں میں قراءت طویل کرے۔ف۔ جیسا کہ بعض روایتوں میں ہے کہ پہلی رکعت میں سورہ بقرہ کے انداز سے اور دوسری رکعت میں آل عمران کے انداز سے پڑھے۔ مع۔ اس کے بعد اگر اور بھی دو رکعتیں پڑھنے کا وقت ہو تو بھی اسی کے انداز سے ہونا افضل ہے، یعنی فقط ایک ہی بار دو رکعتیں پڑھ لینے پر بس کرنا نہیں ہے ویخفی الخ اور دونوں میں قراءت کو آہستہ کرے، یہ امام ابو حنیفہؒ کا مذہب ہے۔ف۔ یہی صحیح ہے۔المضمرات۔ اور یہی قول امام مالکؒ وشافعیؒ کا بھی ہے۔ع۔

**وقالا یجهر وعن محمد مثل قول ابی حنیفة اما التطویل فی القراءة......الخ**

لیکن صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ جہر کرے۔ف۔ اور یہی قول امام احمد کا وعن محمد الخ اور امام محمدؒ سے امام ابو حنیفہؒ کے مثل قراءت کرنا ہے بعض اخفاء کے ساتھ۔ف۔ عام روایتوں میں یہی ہے۔البدائع۔ الحاصل اس جگہ دو باتیں ہوئیں (۱) قراءت کو طویل کرنا (۲) اور قراءت میں جہر کرنا اما التطویل الخ پس قراءت میں طول دینا تو افضلیت پر عمل کرنا ہے۔ف۔ یعنی رسول اللہ ﷺ کی اتباع کرتے ہوئے قراءت کو طویل کرنا افضل ہے۔ع۔

**ویخفف ان شاء لان المسنون استیعاب الوقت بالصلوة والدعاء......الخ**

اور اگر چاہے تو قراءت میں تخفیف کرے لان المسنون الخ اس لئے کہ اصل مسنون تو یہ ہے کہ کسوف کے وقت کو نماز اور دعا میں مشغول رکھنا چاہئے، اس لئے کسی ایک کو طویل کرے تو دوسرے کو مختصر کرے۔ف۔ اور حق بات یہ ہے کہ قراءت ہی کو طویل کرنا مسنون ہے، اور پورے وقت میں نماز ودعاء کرتے رہنا مستحب ہے، کیونکہ حضرت مغیرہؓ کی حدیث میں ہے کہ پھر جب تم ان چیزوں کو دیکھو تو اللہ تعالیٰ سے دعا کرو اور نماز پڑھو یہاںتک کہ آفتاب روشن ہو جائے، بخاری اور مسلم نے اس کی روایت کی ہے، اور حضرت عائشہؓ کی حدیث میں ہے کہ جب تم کسوف کو دیکھو تو ذکر الٰہی میں لگ جاؤ یہاںتک کہ وہ روشن ہو جائے، اس سے پہلے کے فرض نماز کے مثل پڑھنے کا حکم دیا، اس لئے اگر دو پہر سے پہلے کسوف کی کیفیت ہو تو اس سے پہلے فرض نماز فجر ہے لہٰذا اس کے مثل دو رکعتیں اور اگر زوال کے بعد ہو تو نماز ظہر کے مثل آہستگی کے ساتھ پڑھنا پایا گیا، اسی بناء پر امام اعظمؒ سے چار رکعتیں پڑھنے کی بھی روایت پائی گئی ہے، جیسا کہ محیط میں ہے، بنابریں حق بات وہی ہے جو مصنفؒ نے بیان کی ہے۔ واللہ اعلم۔م۔

اور اب دوسری بات کی تفصیل واما الا اخفاء الخ اخفاء اور جہر کے بارے میں۔ف۔ تو اس میں اختلاف ہے فلهما الخ چنانچہ صاحبینؒ کی یا فقط ابو یوسفؒ کی دلیل حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے، کہ رسول اللہ ﷺ نے نماز میں جہراً قراءت کی ہے، اور امام اعظمؒ کی دلیل حضرت ابن عباسؓ اور سمرہؓ کی حدیث ہے۔ف۔ حضرت عائشہؓ کی حدیث یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے نماز خسوف جہر کیا ہے، بخاری اور مسلم اس کی روایت کی ہے، اور حضرت اسماء بنت ابی بکر صدیقؓ میں نماز کسوف میں جہر سے پڑھنے کا بیان ہے ابو داؤد و ترمذی اور ابن حبان نے اس کی روایت کی ہے، پس معلوم ہوا کہ حضرت عائشہؓ کی حدیث میں خسوف سے مراد سورج گہن ہے۔مع۔ میں کہتا ہوں کہ کسوف وخسوف دونوں گہن میں مستعمل ہیں۔ لہٰذا یہ تاویل بے وجہ ہے —— بلکہ کسوف مراد خسوف ماہتاب چاند گہن ہے، کیونکہ رات کی نماز جہراً ہوتی ہے۔م۔ اور حضرت ابن عباسؓ کی حدیث یہ ہے کہ میں نے رسول اللہ ﷺ کے ساتھ کسوف کی نماز پڑھی تو آپ سے قراءت کا ایک لفظ بھی نہیں سنا، اس کی روایت احمد، ابو یعلی، ابو نعیم، طبرانی اور بیہقیؒ نے کی ہے، اور سمرہؓ کی حدیث تو اوپر گذر چکی ہے، ترمذی نے اس کی تصحیح بھی کی ہے، والترجیح الخ ترجیح اوپر گذر چکی ہے۔ف۔ کہ حضرت عائشہؓ بحیثیت ایک عورت کی روایت کے مقابلہ میں مردوں کی روایت قابل ترجیح ہوگی، کیونکہ عورتوں کی بہ نسبت یہ مرد رسول اللہ ﷺ کے ساتھ نماز میں زیادہ قریب رہتے تھے اس لئے ہر بات کی پوری خبراً نہیں مل جاتی

تھی، اور اس کی بنیاد اس بات پر ہے کہ کسوف کی نماز کا واقعہ صرف ایک ہی مرتبہ پیش آیا تھا، بلکہ ترجیح کی بہترین صورت یہ ہوگی کہ کسوف کی نماز میں اخفاء یعنی آہستگی سے پڑھنا متعین ہے لیکن کبیت الصلوۃ النھار الخ اور دن کی نماز کی قراءت آہستگی کے ساتھ متعین کیوں نہ ہوگی جبکہ کسوف تو دن کی نفل نماز میں سے ہے، اور دن کی نماز عجماء ہوتی ہے۔ ف۔ یعنی اس کی قراءت سنائی نہیں دیتی ہے جیسا کہ جانور عجماء اس لئے کہے جاتے ہیں کہ ان کی باتیں بھی سننے میں نہیں آتی ہیں، یا عجمی انسان کہ اس کی زبان سے بھی صاف بات نہیں نکلتی ہے اور سننے میں نہیں آتی ہے۔ مع۔ مختصر یہ ہے کہ نماز پڑھی جائے۔

**ویدعو بعدھا حتی تنجلی الشمس لقولہ علیہ السلام اذا رائیتم من ھذہ الا فزاع شیئا فارغبوا الی اللہ بالدعاء والسنۃ فی الادعیۃ تاخیرھا عن الصلوۃ ویصلی بھم الامام الذی یصلی بھم الجمعۃ وان لم یحضر صلی الناس فرادی تحرزا عن الفتنۃ.**

ترجمہ:۔ نماز ختم ہو جانے کے بعد امام دعا کرے اتنی دیر کہ آفتاب کا گہن ختم ہو کر روشن ہو جائے، رسول اللہ علیہ السلام کے اس فرمان کی وجہ سے کہ جب تم اس قسم کی کوئی پریشان کن بات دیکھو تو اللہ کی طرف دعا مانگتے ہوئے آگے بڑھو، دعا میں سنت یہ ہے کہ نماز کے بعد کی جائے، ان کو وہی امام نماز پڑھائے جو انہیں جمعہ کی نماز پڑھاتا ہے، اور اگر یہ امام موجود نہ ہو سکے تو پھر لوگ تنہا تنہا نماز پڑھ لیں، فتنہ سے بچنے کے لئے۔

## توضیح:۔ نماز کسوف کے بعد دعا، حدیث سے دلیل، شرط امامت و جماعت

**ویدعو بعدھا حتی تنجلی الشمس لقولہ علیہ السلام اذا رائیتم من ھذا الا فزاع شیئا......الخ**

اور نماز کے بعد دعا کرے۔ ف۔ خواہ قبلہ رخ بیٹھے یا کھڑے کھڑے خواہ لوگوں کی طرف منہ کر کے، اسی طرح لوگ آمین کہے جائیں، اور یہ زیادہ اچھا طریقہ ہے، اور اگر کھڑے ہو کر کسی عصا وغیرہ پر ٹیک لگا لے تو اور بھی اچھا ہے۔ المحیط۔ اور برابر دعا کرتا رہے، حتی تنجلی الخ یہانتک کہ آفتاب روشن ہو جائے۔ ف۔ کیونکہ دعاء کی مقبولیت کے لئے نماز کو مقدم ہونا ہے۔ مع۔ لقولہ الخ کیونکہ رسول اللہ علیہ السلام نے فرمایا ہے کہ جب تم گھبرا دینے والی چیزوں کو دیکھو تو اللہ تعالیٰ کی طرف دعا کے لئے رغبت کرو۔ ف۔ رواہ ابوسلیمان عن محمد باسنادہ الی الحسن البصری مرفوعا، اور مرسل ہمارے نزدیک حجت ہے۔ مع۔ اور صحیحین کی حضرت مغیرہ بن شیبہؓ کی روایت ہے اس ہی مفہوم کی گذر چکی ہے۔ مفع۔ جب معلوم ہو گیا کہ کسوف و خسوف میں دعا و تضرع کا حکم تو اسی طریقہ سے دعا مانگنی چاہئے جس طرح سے اس کی تعلیم ہوئی ہے۔

**والسنۃ فی الادعیۃ تاخیرھا عن الصلوۃ......الخ**

اور دعا مانگنے کا مسنون طریقہ یہ ہے کہ اس سے پہلے نماز پڑھ لی جائے۔ ف۔ اسی لئے یہاں نماز پہلے پڑھی گئی ہے، اور ابوامامہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ علیہ السلام نے فرمایا ہے کہ کون سی دعا زیادہ مقبول ہے، پھر خود فرمایا کہ رات کے آخری حصہ کے درمیان کی اور فرض نماز کے بعد کی، نسائی اور ترمذیؒ نے اس کی روایت کی ہے، اور کہا ہے کہ یہ حدیث حسن ہے، یہ تو فرض کے بعد کی، حضرت معاذؓ کی حدیث میں ہے کہ اے معاذ! میں تم کو دوست رکھتا ہوں اور وصیت کرتا ہوں کہ اس دعا کو کبھی نہ چھوڑنا یعنی ہر نماز کے بعد یہ کہنا اللھم اعنی علی ذکرك وشکرك وحسن عبادتك، ابوداؤد اور نسائی نے اس کی روایت کی ہے، مغیر بن شعبہؓ نے کہا ہے کہ رسول اللہ علیہ السلام ہر نماز کے بعد دعا کرتے تھے، بخاریؒ نے اپنی تاریخ اوسط میں اس کی روایت کی ہے۔ مع۔ اگر لوگ جمع ہو کر بغیر نماز کے دعا مانگیں تو بھی کافی ہے، خزانۃ المفتین۔ ھ۔

**ویصلی بھم الامام الذی یصلی بھم الجمعۃ وان لم یحضر صلی الناس فرادی تحرزا عن الفتنۃ......الخ**

کسوف کی نماز ان لوگوں کو وہی امام پڑھائے جو جمعہ پڑھاتا ہے۔ ف۔ یعنی جس امام کو جمعہ پڑھانے کا اختیار ہے اسی کی امارت

سے یا اسی کی اجازت دوسرا کوئی پڑھا سکتا ہے۔م۔ وان لم یحضر الخ اگر امام حاضر خود نہ ہوا۔ف۔اور نہ کسی دوسرے کو امامت کی اجازت دی تو لوگ تنہا تنہا نماز پڑھ لیں۔ف۔اگرچہ سب اکٹھے موجود ہو چکے ہوں۔المحیط۔تحرزا الخ فتنہ کھڑا ہونے سے بچنے کے لئے۔ف۔میں مترجم کہتا ہوں کہ جمعہ کے بیان میں جس فتنہ کا ذکر کیا گیا ہے کسی بھی مجمع میں فاسق اور باغی اس قسم کا فتنہ نہ کر سکیں۔اچھی طرح سمجھ لیں۔م۔یہاں تک سورج گہن سے متعلق گفتگو ہوئی،اب چاند کے گہن یعنی خسوف کا بیان ہوگا۔

**ولیس فی خسوف القمر جماعۃ لتعذر الاجتماع فی اللیل أو لخوف الفتنۃ وانما یصلی کل واحد بنفسہ لقولہ علیہ السلام اذا رأیتم شیئا من ھذہ الاھوال فافزعوا الی الصلوۃ ولیس فی الکسوف خطبۃ لانہ لم ینقل۔**

ترجمہ:۔اور چاند گہن میں جماعت نہیں ہے،رات کے وقت میں سب کا اکٹھے ہونا انتہائی مشکل بات ہونے کی وجہ سے یا فتنہ کی خوف سے،اس لئے ہر شخص اپنی اپنی نماز پڑھے گا رسول اللہ علیہ السلام کی اس فرمان کی وجہ سے کہ جب ان پریشان کن باتوں کو دیکھو تو گھبراتے ہوئے نماز کی طرف بڑھو،اور اس چاند گہن میں خطبہ نہیں ہے کیونکہ خطبہ منقول نہیں ہوا ہے۔

**توضیح:۔چاند گہن اور خطبہ،چند ضروری مسائل،اجتماع کے بعد نماز سے پہلے گہن باقی نہ رہا،گہن کچھ کم ہو گیا،گہن لگا پھر بادل چھا گیا،کسوف کی حالت میں غروب،کسوف کے وقت جنازہ آ گیا،نماز کے ممنوع اوقات میں گہن لگنا،آفتاب نکلتے وقت گہن لگنا،ہولناک چیزوں کے وقت نماز**

**ولیس فی خسوف القمر جماعۃ لتعذر الاجتماع فی اللیل......الخ**

اور چاند کے گہن میں جماعت نہیں ہے۔ف۔یہ پوری عبارت امام محمدؒ کے الفاظ ہیں اور کسوف و خسوف دونوں میں مستعمل ہے۔مع۔بعض نسخوں میں کسوف القمر بھی ہے۔م۔ لتعذر الخ خواہ اس وجہ سے کہ رات کے وقت لوگوں کا مجتمع ہونا سخت مشکل ہے یا اس وجہ سے کہ فتنہ کا خوف رہتا ہے۔ف۔کیونکہ رات میں لوگوں کا اکٹھا ہونا فتنہ سے کم ہی خالی ہوتا ہے۔ع۔اور یہ بھی ممکن ہے کہ چاند گہن آدھی رات کے بعد ہو تو اس وقت بالخصوص جمع ہونا مشکل ہوگا۔م۔ابن عباسؓ نے روایت کی ہے کہ رسول اللہ علیہ السلام نے آفتاب و ماہتاب کی آٹھ رکوع چار سجدوں کے ساتھ نماز پڑھی،دار قطنی بہت ہی عمدہ سند کے ساتھ اس کی روایت کی ہے،یعنی دو رکعتوں کی نماز کے ہر رکعت میں چار رکوع کئے۔م۔حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ علیہ السلام چاند اور سورج کے گہن کے موقع پر چار رکوع اور چار سجدے سے نماز پڑھتے تھے،اس کی روایت بھی دار قطنی نے کی ہے،اس کی اسناد میں سعید بن حفص ہیں جو غیر معلوم شخص ہیں،مگر ان دونوں حدیثوں میں صرف نماز کا بیان ہے،اور جماعت کی تصریح نہیں ہے جبکہ کوئی بھی حدیث ہو اس میں صراحت کے ساتھ بیان ہونا چاہئے۔الفتح۔

اگر یہ کہا جائے کہ آپ نے کسوف میں جماعت سے نماز پڑھی ہے تو خسوف میں بھی یہی مراد ہوگی،ورنہ ایک ہی لفظ میں دونوں جمع ہو جائیں گے،جواب یہ ہے کہ اس میں نماز پڑھنے والے سے مراد خود رسول اللہ علیہ السلام ہیں،یہ لفظ تو آپ ہی کی نماز میں ہے،اور کسوف میں جماعت کے ہونے کا علم دوسری حدیثوں سے ہوا ہے۔م۔

**وانما یصلی کل واحد بنفسہ لقولہ علیہ السلام اذا رأیتم شیئا من ھذا الاھوال فافزعوا الی الصلوۃ......الخ**

اور خسوف قمر میں بھی یہی ہوگا،یعنی ہر شخص بذات خود تنہا نماز پڑھے گا،اس حدیث کی بنا پر کہ اذا رأیتم الخ یعنی جب تم ان ہولناک چیزوں میں سے کچھ بھی دیکھو تو ڈر کو ختم کرتے ہوئے نماز پڑھنے میں لگ جاؤ۔ف۔ صحیحین میں حضرت عائشہؓ کی حدیث میں فاذا رأیتم ذلک فافزعوا الخ اور مغیرہؓ کی حدیث میں ہے فاذا رأیتم شیئا من ذلک فافزعوا الخ،خلاصہ یہ ہے کہ ایسی ہولناک اور پریشان کن چیزوں کے دیکھنے پر نماز کا حکم دیا تو نماز مستحب ہوئی مگر جماعت نہیں ہوئی۔م۔یہی قول امام مالکؒ کا بھی ہے،لیکن امام شافعیؒ واحمد اور اسحٰقؒ کے نزدیک جماعت ہونی چاہئے۔مع۔امام شافعیؒ کے استدلال کے لئے وہ حدیث مناسب

ہے جو حضرت عائشہؓ سے بیان کی گئی ہے، کہ نماز خسوف میں رسول اللہ ﷺ نے جہراً قراءت کی ہے۔ الخ۔ بخاری و مسلم نے اس کی روایت کی ہے، لیکن یہ بات قابل تسلیم نہیں ہے کہ اس میں خسوف چاند گہن سے کسوف سورج گہن مراد ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اس صورت میں حضرت ابن عباسؓ کی ظاہر حدیث جو دار قطنی نے جید اسناد سے روایت کی اور نعمان بن بشیرؓ کی وہ حدیث جو اوپر گذر گئی ہے دونوں میں چاند گہن کے وقت جماعت کے ساتھ نماز مراد ہو گی، اور مصنفؒ نے جماعت کی مخالفت میں جو دلیل دی ہے کہ رات کے وقت سبھوں کا اکٹھے ہونا مشکل اور ناممکن ہے، اس میں بھی اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اگر رات کے ابتدائی وقت میں ہو تو جمع ہو جانا ممکن ہو گا، اور جماعت جائز ہو گی، عینیؒ نے ذکر کیا ہے کہ ایک قول یہ ہے کہ جماعت جائز ہے لیکن سنت نہیں ہے، اس بناء پر اختلاف یہ ہو گا کہ امام ابو حنیفہ و صاحبین و امام مالکؒ کے نزدیک جماعت مسنون نہیں ہے، لیکن امام شافعیؒ اور احمدؒ کے نزدیک سنت ہے۔ م۔

**ولیس فی الکسوف خطبة......الخ**

اور کسوف میں خطبہ نہیں ہے۔ ف۔ اس بناء پر جب چاند گہن میں جماعت ہی مسنون نہیں ہوئی تو خطبہ بھی نہیں ہو گا، اور سورج گہن میں اگر چہ جماعت مسنون ہے پھر بھی ہمارے نزدیک اور امام مالکؒ کے نزدیک خطبہ نہیں ہے لانہ الخ کیونکہ خطبہ پڑھنا منقول نہیں ہے۔ ف۔ یعنی شہرت کے طور پر منقول نہیں ہے۔ النہایہ۔ بلکہ لوگوں کو ابراہیم بن رسول اللہ ﷺ کی وفات سے گہن کا شبہ ہوا تھا اس شبہ کو دور کرنے کے لئے خطبہ دیا تھا، اور وہ بات باقی نہ رہی۔ الفتح۔ علامہ عینیؒ نے ان تمام باتوں کو اس دلیل سے رد کر دیا ہے کہ حضرت اسماء بنت ابو بکر الصدیقؓ کی حدیث جو بخاری اور مسلم نے روایت کی ہے اور اس میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نماز سے فارغ ہونے کے بعد کھڑے ہوئے اور لوگوں کو خطبہ دیا، اس میں آپ نے پہلے اللہ تعالیٰ کی حمد و ثناء کی جو اس کی شان کے مناسب ہے، پھر فرمایا کہ سورج اور چاند تو اللہ تعالیٰ کی نشانیوں میں سے ہیں ان میں کسی کی موت و حیات سے گہن نہیں ہوتا ہے، لیکن اللہ تعالیٰ ان گہن سے اپنے بندوں کو ڈراتا ہے، اور یہ کہ اس سے پہلے ایسی کوئی چیز جو نہیں دیکھی تھی وہ سب اللہ تعالیٰ نے مجھے اس مقام پر کھڑے ہونے سے دکھلا دی یہانتک کہ مجھے جنت اور دوزخ بھی دکھلا دئے، اور مجھے اس بات کی وحی کی گئی ہے کہ تم لوگ اپنی قبروں میں امتحان میں ڈالے جاؤ گے، جو فتنہ دجال کے قریب ہو گا، آخر تک، بخاری اور مسلم نے ابن عباسؓ کی حدیث سے خطبہ روایت کیا ہے۔

فقال انی رأیت الجنة الخ، اور اس خطبہ میں یہ بھی ہے کہ میں نے آج جو چیزیں دیکھی ہیں کبھی نہیں دیکھیں۔ آخر تک اور حضرت عائشہؓ سے بخاری کی روایت ہے کہ اے امت محمد (ﷺ) اللہ تعالیٰ سے بڑھ کر غیرت والا اس بات میں کوئی نہیں ہے کہ اپنے غلام یا باندی کو زنا کرتا ہوا دیکھے۔ آخر تک۔ حضرت جابرؓ سے مسلم کی روایت کہ اس وقت میرے سامنے جہنم لائی گئی جب تم نے دیکھا ہو گا کہ میں نماز میں۔ آخر تک۔ امام احمدؒ نے حضرت سمرہؓ سے، اور ابن حبان نے حضرت عبد اللہ بن عمرو بن العاصؓ کی حدیث سے خطبہ روایت کیا ہے، اور عینیؒ نے کہا ہے کہ نہایہ وغیرہ میں جب نقل کے ہونے کا اقرار لازم آیا تو یہ تاویل کی کہ اس سے خطبہ مقصود نہیں تھا، میں مترجم کہتا ہوں کہ سبحان اللہ! اسے خطبہ کیوں نہیں کہا جائے گا جبکہ اس خطاب میں حمد و ثنا اور وعظ و نصیحت وغیرہ اور جو باتیں اس وقت کے حال کے مناسب تھیں سب بیان فرما دی تھیں، منبر پر چڑھ کر، جیسا کہ امام احمد و نسائی و ابن حبان کی روایتوں میں صراحت کے ساتھ ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ مصنفؒ کے کلام کی بنیاد اس بات پر ہے کہ کسوف ایک ہی مرتبہ ہوا ہے، اور اس میں خطبہ کی جو روایت پائی گئی ہے اس کا مقصد ہے تمام لوگوں کو اس بات پر تنبیہ کرنی کہ یہ کسوف ابراہیم کی موت کی وجہ سے نہیں ہوا ہے، اس کے علاوہ ضمناً کچھ اور باتیں بھی بتا دی گئی ہیں اور اگر کسوف کئی بار ہوا اور ہر بار خطبہ بھی ہو تو اس کے لئے ثبوت چاہئے ورنہ صرف احتمالی باتیں ہیں، لہٰذا مصنفؒ کے کلام کے معنی یہ ہوئے کہ اس بات کی کوئی روایت ثابت نہیں ہوئی کہ خطبہ کسوف کی نماز کے

واسطے ہوا ہے، اور رسول اللہ ﷺ کا جو عمل خطبہ کی صورت میں منقول ہے اس کے مقصد میں احتمال ہے کہ شاید لوگوں کے ذہن میں جو وہم ہے اسے دور کر دیا جائے، اور اس بات کے لئے کوئی ایسی روایت نہیں پائی گئی ہے کہ کسوف کی نماز متعدد بار ہوئی تھی اور ہر بار ایک خطبہ بھی دیا گیا تھا، اس کے بغیر دعوی ثابت نہیں ہو سکتا ہے، البتہ اتنی بات لازم آئے گی کہ یوں کہا جائے کہ اس نماز کے واسطے کوئی خطبہ نہیں ہے، اس کے باوجود اگر امام خطبہ دیدے تو جائز بھی ہے، اور لوگوں کو سننا بھی چاہئے، اچھی طرح سمجھ لیں۔۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔م۔

## چند ضروری مسائل

اگر اجتماع کے بعد نماز سے پہلے پورا گہن ختم ہو جائے تو نماز نہ پڑھی جائے، اور اگر کچھ گہن ختم ہو گیا ہو تو خواہش ہونے سے نماز پڑھی جاسکتی ہے آفتاب ہوا ہو تو مغرب کا فرض ادا کر لیا جائے، اگر کسوف کے وقت جنازہ آ گیا تو نماز جنازہ پہلے پڑھی جائے، اگر ممنوع اوقات میں گہن ہوا ہو تو اس وقت نماز نہ پڑھی جائے، یہانتک کہ آفتاب اتنا اونچا ہو جائے کہ اس وقت نماز پڑھی جاسکتی ہو تو نماز پڑھ لے، امام مالکؒ اور احمد وغیرہ علماء کا یہی قول ہے، لیکن امام شافعیؒ کا اس میں اختلاف ہے۔ مع۔ اگر اس قسم کی گھبرا دینے والی چیزیں سامنے آنے لگیں مثلاً سخت طوفان آندھی، مسلسل زور دار بارش، اور آسمان سرخ ہو جانا، دن میں بے وجہ اندھیرے چھا جانا، مرض وباء وغیرہ کا عام ہو جانا۔ السراجیہ۔ بار بار زلزلہ آتے رہنا، بجلیاں گرنا، تارے ٹوٹنا، رات کے وقت حیرت انگیز روشنی کا پھیل جانا، دشمنوں کا اکثر خوف رہنا۔ التبیین۔ ایسی صورتوں میں ہر فرد تنہا تنہا اپنے گھروں میں نماز پڑھ لے۔ السراجیہ والبدائع۔ اور اللہ تعالیٰ سے گڑگڑا کر دعائیں مانگے، امام شافعیؒ کے نزدیک بھی نماز بغیر جماعت کے ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ حکم حدیث کے اس بیان سے ماخوذ ہے کہ **انما هذه الايات يخوف الله بها**، یعنی یہ علامات تو یہی ہیں کہ اللہ تعالیٰ ان سے خوف دلاتا ہے، ابوداؤد اور نسائی نے اس کی روایت کی ہے، قبیصہ الہلالیؓ کی حدیث سے جس میں جمع کا لفظ لا کر تمام مخلوقات کو شامل کر لیا گیا ہے، اس طرح ان علامات کے وقت نماز پڑھنا اس حدیث سے ثابت ہے لہذا نماز بدعت نہ ہوئی، جیسا کہ ابن حجرؒ کے حوالہ سے درمختار میں نقل کر کے نماز بدعت حسنہ قرار دی گئی ہے، کیونکہ جو بات نص سے ثابت ہوا سے بدعت نہیں کہا جاسکتا ہے۔م۔ واللہ تعالیٰ أعلم۔

## باب الاستسقاء

**قال ابوحنيفةؒ ليس في الاستسقاء صلوة مسنونة في جماعة فان صلى الناس وحدانا جاز و انما الاستسقاء الدعاء والاستغفار لقوله تعالى فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا الاية و رسول الله ﷺ استسقى ولم ترو عنه الصلوة**

ترجمہ:- باب استسقاء کے بیان میں امام ابوحنیفہؒ نے کہا ہے کہ استسقاء میں جماعت کے ساتھ مسنون نہیں ہے، اس لئے اگر لوگ نماز پڑھنی چاہیں تو تنہا تنہا پڑھ سکتے ہیں اور یہ جائز ہے، استسقاء تو دعا اور استغفار کا مجموعہ ہے، اس فرمان باری تعالیٰ کی وجہ سے کہ میں نے کہا کہ تم اپنے رب سے مغفرت چاہو، یقیناً وہ بہت زیادہ مغفرت کرنے والا ہے، پوری آیت، اور رسول اللہ ﷺ نے پانی پانے کی دعا مانگی، لیکن آپ سے نماز پڑھنے کی روایت نہیں کی گئی ہے۔

**توضیح:- باب استسقاء کے احکام، استسقاء کے معنی، استسقاء کا طریقہ، مسجد میں، میدان میں**

## جانے کی مدت، حالت، امام کا نہ جانا، استسقاء میں نماز، دعاء کے واسطے ہاتھ اٹھانا

**باب الاستسقاء...... الخ**

باب استسقاء کے احکام میں، مصنفؒ نے صلوٰۃ الاستسقاء نہ کہہ کر باب استسقاء اس لئے کہا ہے کہ امام اعظمؒ کے نزدیک اس میں نماز پڑھنا مسنون نہیں ہے، بلکہ اس لفظ سے نماز اور دوسری تمام باتوں کو اس میں شریک کر لیا، استسقاء کے معنی میں سیرابی چاہنا، واضح ہو کہ استسقاء ایسے مقام پر ہوتا ہے کہ جہاں دریا، جھیل اور چشمہ وغیرہ نہ ہوں، جن سے خود پی سکیں اور اپنے جانوروں کو پلا سکیں کھیتی میں پانی دے سکیں یا یہ کہ چیزیں بھی ہوں مگر ضرورت ان سے پوری نہ ہوتی ہو، اور اگر پانی کی پوری ضرورت کافی ہو جاتی ہو تو پھر استسقاء کے لئے نکلنے کی ضرورت نہیں ہے، کیونکہ استسقاء کا عمل تو انتہائی ضرورت کے وقت ہوتا ہے، پھر جب استسقاء کرنا ہی ہو تو مستحب ہے کہ امام ان لوگوں کو تین دنوں تک روزے رکھنے اور توبہ کرنے کا حکم دے، پھر چوتھے روز ان کو لے کر نکلے۔د۔ پھر اگر مکہ میں یا بیت المقدس میں ہو مسجد میں جمع ہوں۔ف۔

اور اگر دوسری جگہ ہو تو امام ان سبھوں کو لے کر چٹیل میدان کی طرف جائے، اور پانی پانے کے پورا امیدوار ہو کر رحم کی درخواست کرے، اور مائیں اپنے بچوں کو خود سے دور کر دیں، اسی طرح جانوروں کے ساتھ بھی کیا جائے اور نکلنے سے پہلے جس سے جو ممکن ہو صدقہ وخیرات کرے، پھر از سر نو توبہ واستغفار کرے۔ف۔ مستحب ہے کہ تین دن تک امام کے ساتھ نکلے، اس سے زیادہ منقول نہیں ہے، وہاں منبر نہ لے جائیں، بلکہ پیدل جائیں، پھٹے پرانے کپڑے پہنے ہوئے ذلیل بنے ہوئے اللہ تعالیٰ کے دربار میں سر جھکائے خشوع وخضوع کے ساتھ نکلیں۔الظہیریہ۔ اگر امام خود نہ جائے تو کسی کو اپنا قائم مقام بنا کر لوگوں کو جانے کی اجازت دے، اگر اجازت نہ دے تو بھی جائز ہے کہ لوگ بلا اجازت چلے جائیں۔التجرید۔ ضعیفوں، محتاجوں، اپاہج، بوڑھوں اور بوڑھیوں اور بچوں کا واسطہ دے کر اللہ تعالیٰ سے جو ارحم الراحمین ہے پانی کی دعا مانگیں۔الدرایہ۔ع۔ کیونکہ صحیح حدیث میں ہے کہ انما ترزقون بضعفائکم یعنی انہیں محتاجوں ضعیفوں کے وسیلہ سے تم رزق پاتے ہو۔م۔

**قال ابوحنیفةؒ لیس فی الاستسقاء صلوة مسنونة فی جماعة فان صلی الناس وحدانا جاز...... الخ**

امام ابوحنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ استسقاء کے لئے کوئی نماز جماعت کے ساتھ مسنون نہیں ہے۔ف۔ معلوم ہونا چاہئے کہ فقہاء کے نزدیک مسنون سے وہ فعل مراد ہوتا ہے جس کو رسول اللہ ﷺ نے پابندی کے ساتھ کیا ہو، یعنی ہمیشہ کیا ہو، مگر جواز بتانے کے لئے کبھی کبھی ترک بھی کر دیا ہو، استسقاء کی نماز میں اختلاف ہے، ذخیرہ میں ہے کہ اگر تنہا نماز پڑھ لیں تو کوئی حرج نہیں ہے۔ھ۔ اور اگر جماعت کریں تو ابن الہمامؒ نے حاکم شہید کی کافی کی عبارت سے یہ مسئلہ نکالا ہے کہ جماعت مکروہ ہے، اور شیخ الاسلام خواہر زادہ سے نقل کیا ہے کہ ہمارے نزدیک جماعت جائز ہے لیکن سنت نہیں ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ مصنفؒ کی عبارت سے بھی یہی نکلتا ہے، کیونکہ نفی مفید ہے یعنی ایسی جماعت نہیں ہے جو سنت ہو، تو اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ ایسی جماعت ہو سکتی ہے جو جائز تو ہو مگر مسنون نہ ہو، اور عینیؒ نے نقل کیا ہے کہ ابن ابی شیبہؒ نے صحیح اسناد کے ساتھ روایت کی ہے کہ مغیرہ بن عبداللہ استسقاء کے واسطے نکلے تو ابراہیم نخعیؒ بھی ان کے ساتھ نکلے، جب یہ مغیرہ وہاں نماز پڑھنے لگے تو ابراہیمؒ لوٹ آئے، اور حضرت عمرؓ سے روایت کی کہ رسول اللہ ﷺ استسقاء کے لئے نکلے تو استغفار کرنے کے علاوہ اور کچھ نہیں کیا عینیؒ نے لکھا ہے کہ کچھ متعصب لوگوں نے کہا ہے کہ ابوحنیفہؒ کے نزدیک نماز استسقاء جماعت کے ساتھ بدعت ہے، حالانکہ امام ابوحنیفہؒ نے ایسی بات ہرگز نہیں کہی ہے، انہوں نے تو صرف سنت ہونے کا انکار کیا ہے، اور جب ان کے نزدیک جماعت سنت نہیں ہے تو بہت ممکن ہے کہ مستحب ہو، اور کم از کم جائز ہی ہو، اور منافع میں ہے کہ اگر رسول اللہ ﷺ نے ایسا کوئی کام کیا بھی تو فقط کر لینے سے سنت نہیں ہو جاتا ہے جبتک کہ اس پر پابندی سے کرنے کا ثبوت نہ ملے، تحفہ میں ہے کہ اگر امام خود تو نہیں نکلا مگر لوگوں کو نکلنے کی

اجازت دے دی تو وہ نکلیں مگر جماعت سے نماز نہ پڑھیں، مگر جب کہ امام نے کسی کو خلیفہ مقرر کر دیا ہو کہ وہ ان کو جماعت کے ساتھ نماز پڑھادے۔ مع۔ اب مصنفؒ کے کلام کی تفسیر یہ ہے کہ استسقاء میں جماعت کے ساتھ نماز مسنون نہیں ہے۔ ف۔ پھر جب جماعت سنت نہیں ہے مگر جب رسول اللہ ﷺ نے کبھی جماعت کی اور کبھی نہیں کی تو جماعت جائز بلکہ دعاء کے لئے اولیٰ ہے۔

**فان صلی الناس وحدانا جاز و انما الاستسقاء الدعاء والاستغفار......الخ**

پھر اگر لوگوں نے تنہا تنہا نماز پڑھ لی تو جائز ہے۔ف۔ اور اگر تنہا بھی نہ پڑھی تو بھی جائز ہے **وانما الاستسقاء الخ** استسقاء تو فقط دعا و استغفار ہے۔ف۔ اس میں نماز کچھ ضروری نہیں ہے، لقولہ تعالیٰ الخ یعنی میں نے کہدیا کہ تم اپنے رب سے مغفرت چاہو وہ تو بہت مغفرت کرنے والا ہے۔ف۔ اور استغفار کے لئے نماز شرط نہیں ہوتی ہے **ورسول اللہ الخ** اس دلیل سے کہ رسول اللہ ﷺ نے استغفار کیا حالانکہ آپ سے نماز مروی نہیں ہوئی۔ف۔ یعنی بعض مرتبہ ایسا ہوا کہ آپ نے سیرابی کے لئے پانی مانگا حالانکہ اس مرتبہ آپ سے نماز منقول نہیں ہے تو معلوم ہو گیا کہ اس کے لئے نماز مسنون اور مشروط نہیں ہے، البتہ دعا کی جلد قبولیت کے واسطے نماز پڑھ لینا افضل اور اولیٰ ہے اس ہی واسطے ہر فرض نماز کے بعد دعا کرنے کا حکم دیا گیا ہے کہ وہ قبولیت دعا کا وقت ہوتا ہے اب اس بات کا ثبوت کہ رسول اللہ ﷺ نے پانی اور رحمت کی بارش کی دعاء کی اس کے باوجود آپؐ نے نماز نہیں پڑھی تو (۱) حضرت عمرؓ سے ایک طویل روایت میں ہے کہ غزوہ تبوک میں جاتے وقت کہ جہاں پر ہم لوگ ٹھہرے وہاں گرمی اور پیاس کی شدت کی وجہ سے ہم لوگوں کا برا حال تھا، یہاںتک کہ بعضوں نے اپنے اپنے اونٹ ذبح کر کے اس کے اوجھ معدہ کے پانی سے اپنے کلیجہ پر چھڑکاؤ کیا، اس وقت میں نے ابو بکر صدیقؓ کے پاس جاکر عرض کیا تو وہ رسول اللہ ﷺ کے دربار میں پہونچے اور عرض کیا کہ ہم لوگ پانی کے بہت محتاج ہو گئے، آپ ﷺ نے فرمایا کہ اگر لوگ صبر کرتے تو اس سے بہتر ہوتا، آخر آپ نے دعا کے واسطے دست مبارک اٹھائے حالانکہ اس وقت شدت حرارت سے پورا علاقہ آگ کا گولہ بنا ہوا تھا کہ اچانک ایک طرف سے ابر کا ٹکڑا بڑھتا ہوا ہم لوگوں کے اوپر آیا اور زبردست بارش کر دی اتنی کہ سارے جانور اور آدمی خوب سیراب ہو گئے اور برتن اور مشکیں بھر لیں، حضرت عمرؓ پھر فرماتے ہیں کہ اس کے بعد میں اس بادل کے ٹکڑے کے پیچھے چلا یہ دیکھنے کے لئے کہ اب وہ کہاں جاتا ہے دیکھا کہ ہمارے لشکر کے بعد وہ ابر لاپتہ ہو گیا اس علاقہ میں نہ نشان تھا اور نہ کوئی قطرہ پانی کا ٹپکا تھا، میں نے یہ حدیث پوری تفصیل کے ساتھ اپنی تفسیر میں لکھ دی ہے۔م۔

(۲) اور انسؓ سے روایت ہے کہ جمعہ کے دن مسجد میں ایک شخص ایسے وقت میں آیا کہ رسول اللہ ﷺ خطبہ دے رہے تھے انہوں نے سامنے آکر عرض کیا کہ یارسول اللہ ﷺ جانوروں اور اونٹوں کے گلے مر رہے ہیں راستے بند ہو گئے، اس لئے آپ اللہ تعالیٰ سے دعا فرمائیں کہ ہم پر رحمت کی بارش برسائے، یہ سن کر آپ نے اپنے دست مبارک اٹھائے اور فرمایا **اللھم اغثنا، اللھم اغثنا، اللھم اغثنا**، اے اللہ ہماری فریاد رسی فرما، اے اللہ ہماری فریاد رسی فرما، اے اللہ ہماری فریاد رسی فرما، حضرت انسؓ نے فرمایا کہ اس وقت ہمارے سامنے نہ کوئی ابر تھا اور نہ اس کا کوئی ٹکڑا تھا ہمارے اور سلع پہاڑ کے درمیان کوئی چیز بھی حائل نہ تھی فضاء بالکل صاف تھی اچانک سلع پہاڑ کے پیچھے سے بادل کا ایک ٹکڑا ڈھال کے برابر ظاہر ہوا اور جب آسمان کے بیچ میں آیا اور پھیل کر برسنے لگا، حضرت انسؓ پھر فرماتے ہیں کہ ہم نے اس کے بعد متواتر سات دن آفتاب کی صورت تک نہیں دیکھی، پھر دوسرے جمعہ کو رسول اللہ ﷺ خطبہ پڑھ رہے تھے کہ اس وقت بھی ایک شخص نے سامنے کھڑے ہو کر عرض کیا یارسول اللہ جانوروں کے گلے مر رہے ہیں اور پانی کی زیادتی سے راستے بند ہو گئے، اس لئے آپ دعا فرمادیں کہ اللہ تعالیٰ پانی برسانا بند کر دے، اس کے بعد رسول اللہ ﷺ نے اپنے دست مبارک اٹھائے اور فرمایا، **اللھم حوالینا ولاعلینا، اللھم علی الآکام والضراب وبطون الاودیۃ ومنابت الشجر**، یعنی الٰہی یہ ابر ہمارے ہمارے اطراف میں برسے ہم پر نہ برسے الٰہی، پہاڑوں و

پہاڑیوں اور باطن وادیوں اور درختوں کے جنگلوں میں برسے، حضرت انسؓ نے بیان کیا کہ اس کے بعد وہ بادل حوض کے مانند ہو گیا یعنی آبادیوں کے کناروں میں حلقہ بنالیا، اور آبادیوں کو چھوڑ دیا اور ہم لوگ نماز جمعہ پڑھ کر دھوپ میں چل کر آئے، بخاری اور مسلم نے اس کی روایت کی۔ مع۔

یہ روایت مختلف نہایت صحیح سندوں سے مروی ہے، اور عبرت حاصل کرنے والوں کے لئے زبردست معجزہ ہے، اور رحمت الٰہی وکمال قدرت کی دلیل ہے کہ اللہ تعالیٰ کے خزانے غیر متناہی لامحدود ہیں، اور جو کچھ کسی کو عطا فرماتا ہے وہ بہت تھوڑی مقدار ہے، اس حدیث میں رسول اللہ ﷺ نے رحمت کی بارش طلب فرمائی مگر اس کے لئے خاص نماز کا بیان کہیں نہیں ہے، بلکہ اس بارے میں تو پہلی ہی حدیث زیادہ صریح ہے۔ م۔ اور رسول اللہ ﷺ نے جس کلام سے دعا فرمائی ہے وہ بہترین ہے اولیٰ ہے۔ ف۔ اس کا مزید بیان سامنے آئے گا، ہاتھوں کو آسمان کی طرف اٹھائے تو بہتر ہے اور کلمہ کی انگلی سے اشارہ کرے تو بھی صحیح ہے، اور سب لوگ بھی اپنے ہاتھوں کو اٹھائیں کیونکہ دعا کا طریقہ یہی ہے۔ المضمرات۔

**وقالا يصلي الامام ركعتين لماروى النبي ﷺ صلى فيه ركعتين كصلوة العيد رواه ابن عباس قلنا فعله مرة وتركه اخرى فلم يكن سنة وقد ذكر في الاصل قول محمد وحده ويجهر فيهما بالقراة اعتبار بصلوة العيد ثم يخطب لماروى ان النبي ﷺ خطب ثم هي كخطبة العيد عند محمد وعند ابي يوسفؒ خطبة واحدة.**

ترجمہ:- اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ امام دو رکعتیں پڑھائے گا کیونکہ نبی کریم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ نے اس موقع پر دو رکعتیں پڑھائی ہیں عید کی نماز کی طرح، ابن عباسؓ نے اس کی روایت کی ہے، ہم نے اس کا جواب دیا کہ یہ صحیح ہے کہ آپ نے اس طرح نماز پڑھی ہے مگر صرف ایک مرتبہ اور دوسری مرتبہ نہیں پڑھائی، اس لئے یہ نماز سنت نہ ہو سکی، اصل میں یہ قول صرف امام محمدؒ کا ذکر کیا گیا ہے، اور اس کی دونوں رکعتوں میں باآواز قراءت کرے، عید کی نماز کا اعتبار کرتے ہوئے، خطبہ بھی پڑھے اس روایت کی بناء پر کہ رسول اللہ ﷺ نے خطبہ دیا تھا، پھر امام محمدؒ کے نزدیک یہ خطبہ عید کے خطبہ کے موافق ہونا چاہئے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک صرف ایک ہی خطبہ ہے۔

## توضیح:- دعا کے واسطے ہاتھ اٹھانا، تعداد رکعت، قراءت، خطبہ

**وقالا يصلي الامام ركعتين لماروى النبي ﷺ صلى فيه ركعتين كصلوة العيد......الخ**

اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ امام استسقاء میں دو رکعتیں پڑھائے۔ ف۔ پہلی رکعت میں فاتحہ کے بعد سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلٰى اور دوسری میں هَلْ اَتٰكَ حَدِيْثُ الْغَاشِيَةِ پڑھانا افضل ہے۔ ع۔ لما روى الخ اس روایت کی وجہ سے کہ رسول اللہ ﷺ نے استسقاء میں دو رکعتیں عید کی طرح پڑھائی ہیں، یہ حدیث ابن عباسؓ نے روایت کی ہے۔ ف۔ رسول اللہ ﷺ تواضع اور تضرع کی حالت میں نکل کر عید گاہ تشریف لائے، پھر تمہارے خطبہ کی طرح خطبہ نہیں پڑھا بلکہ برابر دعا و تضرع میں رہے، اور دو رکعتیں پڑھیں، جس طرح عید میں پڑھتے تھے، ابو داؤد، ترمذی، نسائی اور ابن ماجہ نے اس کی روایت کی ہے، ترمذی نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے، یہی قول امام مالکؒ وشافعیؒ اور احمد دوسرے بہت سوں کا ہے۔ مع۔

**قلنا فعله مرة وتركه اخرى فلم يكن سنة وقد ذكر في الاصل قول محمد وحده......الخ**

ہم کہتے ہیں کہ آپ نے کبھی ایسا کیا اور کبھی چھوڑا ہے۔ ت۔ تو آپ کا کرنا نہ کرنے سے زیادہ نہ ہوا۔ مع۔ تو اس طرح یہ نماز سنت نہ ہو سکی۔ ف۔ کیونکہ سنت ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ کوئی کام زیادہ کیا گیا ہو ویسے کبھی کبھی اسے چھوڑ بھی دیا ہو، لیکن اتنی بات ضرور ہے کہ جو کام رسول اللہ ﷺ سے ایک بار بھی ثابت ہو چکا ہو وہ اگر سنت کی حد تک نہ بھی پہونچا ہو، وہ افضل ضرور ہوگا، قد ذکر الخ اور معلوم ہونا چاہئے کہ اصل یعنی مبسوط میں اس جگہ صرف امام محمدؒ کا قول مذکور ہے۔ ف۔ یعنی امام محمدؒ

کے نزدیک امام دو رکعت نماز پڑھے، اور امام ابو یوسفؒ کا قول مذکور نہیں ہے، لیکن اصح یہ ہے کہ امام ابو یوسفؒ کا قول بھی امام محمدؒ کے قول کے مثل ہے۔ مع۔ اور یہ بھی معلوم ہونا چاہئے کہ حاکم نے کافی میں لکھا ہے کہ نماز پڑھنے کی حدیث شاذ ہے۔ ف۔ عینیؒ نے اس کا انکار فرمایا ہے کہ یہ شاذ کیوں کر ہوگی، جبکہ سترہ صحابہ کرامؓ سے مروی ہے، ان میں سے چند یہ ہیں عبداللہ بن زید بن العاصم الانصاری مازنی کی حدیث بخاری، مسلم، ابوداؤد، اور ترمذی نے اس کی روایت کی ہے، اور ان میں سے ایک حضرت عائشہؓ کی حدیث ہے جو ابوداؤد اور ترمذی نے اس کی روایت کی ہے، اور ان میں سے ایک حضرت عائشہؓ کی حدیث جو ابوداؤد سے مروی ہے، اور ایک حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ہے جو پہلے بیان کی جاچکی ہے، اور ایک حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث ہے جو ابن ماجہ اور طحاوی سے مروی ہے، ان سب میں دو رکعتین پڑھنے کی روایت ہے۔ مع۔

**ویجهر فیها بالقراة اعتبار بصلوة العید ثم یخطب لماروی ان النبی ﷺ خطب......الخ**

اور صاحبینؒ نے فرمایا ہے کہ ان دونوں رکعتوں میں جہر کے ساتھ قراءت کرے اعتبار الخ عید کی نماز پر قیاس کرتے ہوئے۔ ف۔ کیونکہ حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا ہے کہ عید کی نماز کے مثل پڑھی ہے۔ م۔

**ثم یخطب لماروی ان النبی ﷺ خطب ثم هی کخطبة العید عند محمد......الخ**

پھر خطبہ پڑھے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ سے مروی ہے کہ آپ نے خطبہ پڑھا۔ ف۔ یہ حدیث ابن ماجہ نے روایت کی ہے، اور یہ خطبہ عید کے مثل ہے امام محمدؒ کے نزدیک۔ ف۔ یعنی دو خطبے ہوں اور درمیان میں تھوڑی سی بیٹھک وعند ابی یوسفؒ الخ ابو یوسفؒ کے نزدیک ایک ہی خطبہ ہے۔ ف۔ زمین پر بیٹھ کر کھڑے ہو کر لوگوں کی طرف منہ کر کے پڑھے، اور مضمرات میں لکھا ہے کہ چاہے ایک ہی خطبہ دے اور چاہے دو خطبے اس طرح دئے کہ ان کے درمیان مختصر بیٹھک کرے، اور اللہ تعالیٰ سے دعا کرے اور مومن مرد و عورت سب کے لئے استغفار کرے۔ ھ۔

**ولاخطبة عند ابی حنیفة لانها تبع للجماعة ولا جماعة عنده ویستقبل القبلة بالدعاء لما روی انه صلی الله علیه وسلم استقبل القبلة و حول رداء ہ ویقلب رداء ہ لما رُوینا قال هذا قول محمد اما عند ابی حنیفة فلا یقلب رداء ہ لانه دعا فیعتبر بسائر الادعیة وما رواه کان تفاؤلا.**

ترجمہ:- اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک خطبہ نہیں ہے کیونکہ یہ تو جماعت کے تابع ہوتا ہے جبکہ ان کے نزدیک جماعت نہیں ہوتی ہے، اور قبلہ رخ ہو کر دعا کرے کیونکہ رسول اللہ ﷺ قبلہ رخ ہوئے اور اپنی چادر الٹی، اور اپنی چادر الٹے اس روایت کی بناء پر جو ہم نے ابھی روایت کی ہے، مصنفؒ نے کہا ہے کہ یہ قول امام محمدؒ کا ہے، لیکن امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اپنی چادر الٹے، کیونکہ یہ تو ایک دعا ہے، اس لئے دوسری دعاؤں پر اعتبار کیا جائے گا، اور ایک مرتبہ جو آپ نے ایسا کیا تھا وہ نیک فالی کے لئے تھا۔

## توضیح:- دعاء کے وقت استقبال قبلہ کرنا، چادر پلٹنا، اس کا طریقہ

**ولاخطبة عند ابی حنیفة لانها تبع للجماعة ولا جماعة عنده......الخ**

اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک خطبہ نہیں ہے۔ ف۔ امام مالکؒ اور امام احمدؒ کا بھی یہی قول ہے۔ ع۔ لانها تبع الخ کیونکہ خطبہ تو جماعت کے تابع ہے جبکہ امام اعظمؒ کے نزدیک جماعت نہیں ہے۔ ف۔ عبارت سے تو یہ پتہ چلتا ہے کہ جماعت جائز ہی نہیں ہے، کیونکہ جماعت ہونے سے تو خطبہ ہوگا، اور شاید یہ کہ مصنفؒ کی مراد یہ ہو کہ امام اعظمؒ کے نزدیک خطبہ مسنون نہیں ہے، کیونکہ جماعت بھی مسنونہ نہیں ہے، یاد رکھ لیں۔ م۔ ابن عبد البرؒ نے کہا ہے کہ ہمارے اسلاف میں سے فقہاء کے نزدیک خطبہ ثابت ہے۔ ع۔

**ویستقبل القبلة بالدعاء لما روی انه صلی الله علیه وسلم استقبل القبلة و حوّل رداءه......الخ**

اور قبلہ رخ ہو کر دعا کرے۔ف۔ لہذا خطبہ کے بعد دعا کے لئے قبلہ رخ ہو جائے لما روی الخ کیونکہ رسول اللہ ﷺ سے مروی ہے کہ آپ قبلہ رخ ہوئے اور اپنی چادر پلٹ دی۔ف۔ جیسا کہ صحیحین میں عبداللہ بن زید بن عاصمؓ سے اور مستدرک میں جابرؓ اور طبرانی میں انسؓ سے مروی ہے۔فع۔ ویقلب الخ اور اپنی چادر الٹ دے۔ف۔ اگر چادر چوکور ہو تو اوپر کا کنارہ نیچے کر دے، اور اگر گول ہو تو دائیں بائیں کر دے۔المبسوط۔اور ذخیرۃ المالکیہ میں ہے کہ جو کنارہ بائیں کندھے پر ہے اسے پکڑ کر پیچھے سے گھما کر دائیں پر لے آئے، اور دائیں کا بائیں پر لے جائیں۔مع۔

**قال هذا قول محمد اما عند ابی حنیفة فلا یقلب رداءه......الخ**

یہ امام محمدؒ کا قول ہے۔ف۔ اور محیط میں ہے کہ یہ قول امام ابو یوسفؒ کا بھی ہے، اور یہی قول امام مالکؒ وشافعیؒ واحمدؒ اور دوسرے فقہاء کا بھی۔مع۔ اما اعند ابی حنیفة الخ لیکن امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تو وہ چادر نہیں پلٹے گا کیونکہ یہ استسقاء دعا ہے لہذا اسے دوسری دعاؤں پر قیاس کیا جائے گا۔ف۔ جبکہ دوسری دعاؤں میں چادر نہیں پلٹی جاتی ہے، وما رواه الخ اور جو کچھ حدیث میں مروی ہے وہ نیک فالی کے طور پر تھا۔ف۔ لہذا یہ مسنون عمل نہیں ہوا، ویسے روایت صحیح ہے، مگر نیک فالی کے طور پر تھی، جو عبادت کی قسم سے نہیں ہے، حضرت جابرؓ کی حدیث میں اس بات کی تصریح ہے کہ آپ نے چادر پلٹی ہے، تاکہ قحط سالی پلٹ کر خوش حالی سے بدل جائے، حاکم نے اس کی روایت کی ہے اور اس کی تصحیح بھی کی ہے، اور حضرت انسؓ کی حدیث میں ہے کہ چادر اس لئے پلٹی تاکہ قحط سالی خوش حالی سے بدل جائے، طبرانی نے اس کی روایت کی ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے لباس التقوی ذلك خیر، اس میں لباس تقوی کو بہتر فرمایا ہے اور حدیث میں آتا ہے کہ آدمی کی جیسی حالت ہوتی ہے ویسی ہی چادر اس پر ہوتی ہے، تو اس طرح قوم کی چادریں پلٹ دیں، عینیؒ کے ظاہری کلام سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس کام میں بھی امام کی اتباع کرنی چاہئے، اگرچہ بظاہر نیک فالی ہی کے لئے ہو، کیونکہ اتباع کرنے میں حکمت اور مصلحت کا معلوم ہونا شرط نہیں ہے۔واللہ اعلم۔

**ولایقلب القوم اردیتهم لانه لم ینقل انه امرهم بذلك ولا یحضر اهل الذمة الاستسقاء لانه لاستنزال الرحمة وانما تنزل علیهم اللعنة.**

ترجمہ:-اور قوم اپنی چادروں کو نہ پلٹے کیونکہ ایسی کوئی روایت منقول نہیں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنی قوم کو اس بات کا حکم دیا ہو، اور اس استسقاء کے موقع پر اہل ذمہ حاضر نہ ہوں، کیونکہ یہ دعا تو رحمت نازل کرنے کے لئے کی جاتی ہے، جبکہ ان ذمیوں اور کافروں پر لعنت برستی رہتی ہے۔

## توضیح:-دعا کے وقت قبلہ رخ ہونا، چادر پلٹنا، اس کا طریقہ

## قوم کا چادر پلٹنا، استسقاء میں ذمیوں کا حکم

**ولایقلب القوم اردیتهم لانه لم ینقل انه امرهم بذلك......الخ**

اور قوم اپنی چادریں نہ پلٹے۔ف۔ لیکن تینوں امام کے نزدیک پلٹنا چاہئے امام کی اتباع میں، اور ہمارے قول کے موافق سعید بن المسیب اور عروہؒ سے بھی مروی ہے، اسی طرح ثوری اور لیث وغیرہ کا بھی مسلک ہے لانه ینقل الخ کیونکہ یہ منقول نہیں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے صحابہ کرام کو ایسا کرنے کا حکم دیا ہو۔ف۔ اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ اگر آپ ﷺ نے ان لوگوں کو حکم نہیں دیا تو اس سے منع بھی نہیں کیا ہے، اور آپ کا کسی کام کو برقرار رکھنا اور اعتراض نہ کرنا بھی جواز کی دلیل ہے، ابن الہمامؒ اور عینیؒ وغیرہ نے اس کا جواب اس طرح دیا ہے کہ آپ قبلہ رخ تھے اور آپ کے متوجہ ہونے سے پہلے قوم نے اپنی چادریں پلٹ دی تھیں اس طرح آپ کو یہ بات معلوم نہ ہو سکی ہوگی، حالانکہ اس دلیل میں آپ کا جاننا ضروری ہے، ابوداؤد کی وہ حدیث جس

میں چادر پلٹنے کا تذکرہ ہے اسے اس طرح بیان کیا ہے کہ آپ پر سیاہ چادر پڑی ہوئی تھی تو چاہا کہ اس کے نیچے کے کنارہ کو اوپر کرلیں مگر ایسا کرنے میں دشواری محسوس ہونے لگی تو کندھوں پر الٹ دی، اور امام احمدؒ کی روایت میں اس سے زائد اس طرح مذکور ہے، کہ آپ کے اور ساتھ آپ کے صحابہ کرام نے بھی اپنی چادریں پلٹی ہیں، حاکم نے کہا ہے کہ مسلم کی شرط پر اس کی اسناد صحیح ہے، لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ آپ کو بھی اس کا علم ہو، اب میں مترجم کہتا ہوں کہ اس جواب میں تامل ہے اور وہ ظاہر بھی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

**ولا یحضر اهل الذمة الاستسقاء لانه لاستنزال الرحمة وانما تنزل علیهم اللعنة......الخ**

اور اس دعاء کے موقع پر ذمی وغیرہ نہ جائیں اس میں شرکت نہ کریں۔ ف۔ ذمی وہ لوگ ہیں جو مسلمانوں کی ماتحتی میں فرمان برداری کرتے ہوئے رہتے ہیں لیکن مسلمان نہیں ہوتے ہیں، ان کی جانی اور مالی حفاظت سلطان وقت کے ذمہ ہوتی ہے اسی لئے انہیں ذمی کہا جاتا ہے، اس کے معنی یہ ہیں کہ چونکہ یہ لوگ مسلمان نہیں ہے اس لئے استغفار اور باران رحمت کی دعا میں یہ لوگ شرکت نہ کریں، لانه لاستنزال الخ کیونکہ دعا استسقاء تو رحمت نازل ہونے کی دعا ہے۔ ف۔ لہٰذا اسی شخص کے لئے مناسب ہے جو رحمت کے قابل ہو، اور ذمی اس کے قابل نہیں ہیں۔

**وانما تنزل علیهم اللعنة......الخ**

ان ذمیوں پر تو لعنت ہی نازل ہوا کرتی ہے۔ ف۔ چنانچہ ذمیوں کو اس مجمع سے الگ رکھنا واجب ہے، ابن الہمامؒ نے اعتراض کیا ہے کہ رحمت کی دو قسمیں ہیں خاصہ اور عامہ، خاصہ یہاں مقصود نہیں ہے، وہ تو دار آخرت کے لئے مخصوص ہے، اور دوسری قسم رحمت عامہ ہے جیسے رزق رسانی، وغیرہ تو استسقاء میں اسی قسم کی رحمت مطلوب ہے کیونکہ وہ باران رحمت کی خواہش ہے، اور باران رحمت تو ساری دنیا کے لئے عام ہے میں مترجم کہتا ہوں کہ ذمی اپنے معبود سے دعا مانگتا ہے، اگرچہ وہ ظاہر میں خدائے تعالیٰ سے دعا مانگے، کیونکہ اس نے اپنے خیال میں اسی کو خدا سمجھ رکھا ہے، ایسا خدا جس کا کوئی شریک بیوی اور اولاد ہے اور یہ لامحالہ کوئی مخلوق ہی ہوگی، پس یہ دعا اسی مخلوق سے ہوئی، اور اللہ تعالیٰ سے نہ ہوئی، اب جبکہ یہ معلوم ہو گیا کہ کافر کی دعا جناب باری تعالیٰ جل شانہ سے نہیں ہے اور نہ وہاں کے لائق ہے تو ان کو وہاں ساتھ نہیں لیا جائے گا، اور نہ ان کی دعاء جو مردود اور مغضوب ہے اس وقت میں شریک کی جائے گی، مظلوم اور کافر وغیرہ کی دعا جو یہاں مقبول ہوتی ہے وہ اس وجہ سے نہیں کہ وہ معرفت کے ساتھ اللہ تعالیٰ تک پہونچتی ہے اور دعا کرنے والا اسی اللہ سے دعا کرتا ہے بلکہ اس وجہ سے کہ ایسے لوگوں کی دنیاوی بقاء اور حیات سے متعلق ہیں ان میں اللہ تعالیٰ اس کو معیشت دیتا ہے، اسی لئے ابن الہمامؒ نے لکھا ہے کہ اگر ذمی وغیرہ یہ چاہیں کہ اپنی مخصوص جماعت کے ساتھ اپنی خاص عبادت گاہ میں جمع ہو کر پانی مانگیں تو ان کو ایسا کرنے سے روک دیا جائے گا، کیونکہ ممکن ہے کہ ان کو اس صورت حال سے مدد دی جائے تو عام مسلمانوں کو شبہ پیدا ہو جائے گا۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ یہی قول اولی ہے، اگرچہ عینیؒ نے ان کے اس طرح کے اجتماع اور دعاء کرنے کی کوشش کو جائز قرار دیا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ جواہر مالکیہ میں یہ لکھا ہے کہ اس استسقاء کو نکلنے سے پہلے امام یہ عام حکم کرے کہ لوگ آپس میں خطاؤں کی معافی کرالیں۔ ع۔ اگر نکلنے سے پہلے ان کو باران رحمت دیدی گئی، بارش برس گئی تو شکر کے طور پر نکلنا مستحب ہے۔ د۔ اگر اتنی زیادہ بارش ہو جائے جس سے عام نقصان ہونے لگے تو اس کے رک جانے کے لئے دعا کرنے میں بھی کوئی حرج نہیں ہے، جیسا کہ حضرت انسؓ کی حدیث میں جو کہ صحیحین کی روایت میں ہے اور پہلے بیان کی جاچکی ہے۔ م۔

## باب صلوة الخوف

**اذا اشتد الخوف جعل الامام الناس طائفتين طائفة على وجه العدو و طائفة خلفه فيصلى بهذة الطائفة**

رکعة وسجدتين فاذا رفع راسه من السجدة الثانية مضت هذة الطائفة الى وجه العدو وجاءت تلك الطائفة فيصلي بهم الامام ركعة وسجدتين و تشهد وسلم ولم يسلموا وذهبوا الى وجه العدو وجاء ت الطائفة الاولى فصلوا ركعة وسجدتين وحدانا بغير قراء ة لانهم لاحقون وتشهد واوسلموا ومضوا الى وجه العدو وجاء ت الطائفة الاخرى وصلوا ركعة وسجدتين بقراءة لانهم مسبوقون وتشهدوا وسلموا.

## ترجمہ و توضیح باب، خوف کی نماز، نماز خوف کی کیفیت تعداد رکعت سفر و اقامت کی حالت میں

نماز خوف کے بیان میں، عربی زبان میں خوف کے معنی نقصان میں پڑنے کا احتمال ہونا، اور دہشت اور ہیبت کے نہیں ہیں، پس جب کافروں سے مقابلہ ہوگا تو اس وقت دو صورتیں ہوں گی، اور یہ کہ اس بات کا خوف نہ ہو کہ مسلمانوں کی نماز کی حالت میں کفار اچانک حملہ کر دیں گے یا ان سے نقصان پہونچے گا (۲) یہ کہ اس بات کا احتمال ہو، ان دونوں صورتوں میں غالب احتمال کا اعتبار ہوگا، یہانتک کہ اگر دشمن بالکل سامنے اور قریب بھی ہو تو اس وقت بھی غالب گمان کافی ہے، اسی واسطے مصنفؒ نے فرمایا ہے اذا اشتد الخ جبکہ خوف بہت زیادہ بڑھ جائے تو امام اپنے لوگوں کو دو جماعتوں میں بانٹ دے۔ ف۔ نماز پڑھنے کے لئے۔ م۔ اشتداد خوف کی عبارت قدوری کی ہے، مصنف ہدایہؒ نے اسی عبارت کو اپنالیا ہے، ہمارے عامہ علماء کے نزدیک اشتداد شرط نہیں ہے، چنانچہ مبسوط و تحفہ اور محیط میں نماز خوف کے صحیح ہو جانے کے لئے اشتداد کی شرط کے بغیر صرف دشمن کا سامنے موجود ہونا کافی ہے، شیخ الاسلامؒ نے کہا ہے کہ یہ اشتداد بالکل شرط نہیں ہے، بلکہ سامنے دشمن انسان ہو یا درندہ ہو تو بھی صلوۃ خوف جائز ہے۔ الفتح۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اشتداد خوف، خوف کے گمان غالب ہو جانے کے معنی میں ہے، جیسا کہ بیان گذر چکا ہے، اسی لئے جوہر نیرہ میں کہا ہے کہ اشتداد خوف کی صورت یہ ہے کہ دشمن اس طرح حاضر ہو کہ وہ نظر آرہے ہوں، اور اس بات کا خوف ہو کہ اگر ہم سب نماز میں مشغول ہو جائیں تو دشمن حملہ کر بیٹھے گا۔ ھ۔ پس دشمن موجود ہونا اسی وجہ سے خوف کے قائم مقام ہے کہ اس سے نقصان کا احتمال ہے، اسی بناء پر اگر دشمن سامنے تو ہو لیکن درمیان میں کافی گہری اور چوڑی نہر ایسی ہو کہ اس سے دشمن کے آجانے کا خوف نہ ہو تو اس وقت نماز خوف درست نہ ہوگی، حاصل یہ ہوا کہ جس صورت میں خوف و گمان غالب ہو تو امام اس طرح نماز پڑھائے کہ لشکر کے دو حصے کرے طائفة على وجه الخ اور ایک حصہ کو دشمن کے سامنے رہنے کے لئے چھوڑ دے۔

**و طائفة خلفه فيصلي بهذة الطائفة ركعة وسجدتين فاذا رفع رأسه من السجدة الثانية......الخ**

اور دوسرے حصہ کو اپنے پیچھے مقتدی بنادے فيصلي الخ پس اس گروہ کے ساتھ ایک رکعت دونوں سجدوں کے ساتھ پڑھے۔ ف۔ جبکہ امام مسافر ہو اور اگر مقیم ہو تو دو رکعت پڑھے۔ محیط۔ فاذا رفع الخ پھر جب دوسرے سجدہ سے سر اٹھائے تو یہ جماعت دشمن کا سامنا کرنے کے لئے چلی جائے۔ ف۔ یعنی پیدل جائے۔ اس لئے کہ اگر جماعت سوار ہو کر جائے گی تو نماز فاسد ہو جائے گی۔ ف۔ اور امام اتنی دیر تک خاموش بیٹھا رہے۔

**وجاءت تلك الطائفة فيصلي بهم الامام ركعة سجدتين و تشهد وسلم ولم يسلموا......الخ**

اور پہلی جماعت واپس آجائے۔ ف۔ جو اب تک دشمن کے مقابلہ میں کھڑی تھی فيصلي بهم الخ اب امام ان لوگوں کے ساتھ باقی ایک رکعت اور دو سجدے اور التحیات پڑھ لے، اور خود سلام پھیر دے، مگر وہ جماعت سلام نہ پھیرے وذهبوا الى الخ اور دشمن کے مقابلہ میں چلی جائے وجاء ت الطائفة الخ اور پہلی جماعت آجائے فصلوا ركعة الخ آکر وہ جماعت اپنی ایک رکعت اور دو سجدے تنہا تنہا بغیر قراءت قرآن کے پڑھ لے، کیونکہ یہ جماعت لاحقوں کی ہے۔ ف۔ جبکہ لاحق پر قراءت لازم نہیں ہے، یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ فجر کی ہو یا وہ مسافر ہوں یا جمعہ کی یا عیدی کی نماز ہو، اور یہ لوگ مقیم ہوں تو تین رکعتیں

بغیر قراءت پوری کرلیں۔ الفتح۔ وتشھدوا الخ اور تشہد پڑھ کر سلام پھیردیں پھر دشمن کی طرف چلے جائیں وجاءت الطائفة الخ پھر دوسری جماعت آئے اور قراءۃ کے ساتھ ایک رکعت اور دو سجدے پڑھے، کیونکہ یہ لوگ مسبوق ہیں۔ ف۔ اور مسبوق پر بھی قراءت لازم ہوتی ہے، اور اگر یہ لوگ مقیم ہوں تو تین رکعتیں قراءت کے ساتھ پڑھیں۔ المحیط۔ وتشھدوا الخ اور تشہد پڑھ کر سلام پھیردیں۔

**والاصل فيه رواية ابن مسعود ان البنى عليه السلام صلى صلوة الخوف على الصفة التى قلنا و ابويوسف وان انكر شرعيتها فى زماننا فهو محجوج عليه بما روينا.**

ترجمہ:۔ اس مسئلہ میں حضرت ابن مسعودؓ کی یہ روایت اصل ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے خوف کی نماز اسی صف اور کیفیت کے ساتھ پڑھائی جو ہم نے ابھی بیان کی ہے، اور امام ابو یوسفؒ نے ہمارے زمانہ میں اس کے مشروع ہونے کا انکار کیا ہے، مگر ان کے خلاف ہماری دلیل وہی ہے جو ہم نے روایت کر دی ہے۔

## توضیح:۔ حدیث سے دلیل

**والاصل فيه رواية ابن مسعود ان البنى عليه السلام صلى صلوة الخوف على الصفة التى قلنا......الخ**

اس مسئلہ میں اصل ابن مسعودؓ کی حدیث میں کہ رسول اللہ ﷺ نے اسی کیفیت کے ساتھ نماز پڑھی جو ہم نے بیان کی ہے۔ ف۔ یہ حدیث ابو داؤد نے روایت کی ہے لیکن اول تو اس میں خصیف راوی قوی نہیں ہے، دوم یہ کہ ابو عبیدہؒ نے ابن مسعودؓ سے نہیں سنا ہے، اور مبسوط وغیرہ میں ابن عمرؓ کی حدیث سے استدلال کیا ہے کہ ہم نے رسول اللہ ﷺ کے ساتھ نجد کے علاقہ میں جہاد کیا، جب دشمن سے مقابلہ ہوا تو ہم ان کے مقابلے میں صف بستہ ہوئے، اس وقت رسول اللہ ﷺ ہمیں نماز پڑھانے کو کھڑے ہوئے، ہم میں سے ایک جماعت آپ کے ساتھ کھڑی ہوگئی اور دوسری جماعت دشمن کے بالمقابل کھڑی ہوگئی، اس وقت رسول اللہ ﷺ نے ساتھ کی جماعت کو نماز پڑھائی اور جس میں ایک رکوع اور دو سجدے کئے، پھر یہ جماعت وہاں سے نکل کر دشمن کے سامنے کھڑی ہوگئی اور دوسری جماعت نے رسول اللہ ﷺ کے پاس آکر نماز پڑھی ایک رکوع اور دو سجدے کئے اس کے بعد آپ نے سلام پھیر دیا، پھر دونوں جماعتوں نے اپنے اپنے طور پر ایک ایک رکوع اور دو سجدہ ادا کئے، ائمہ صحاح ستہ نے اس کی روایت کی ہے، اور جو صورت کتاب میں ابھی ذکر کی گئی وہ امام محمدؒ نے آثار میں ابن عباسؓ کا قول نقل کیا ہے، اور چونکہ اس نماز میں کسی کی رائے کو کوئی دخل نہیں ہے اس لئے ابن عباسؓ کا قول بھی مرفوع حدیث کے درجہ میں ہے۔ مفع۔

رسول اللہ ﷺ نے چار جگہوں میں خوف کی نماز پڑھائی ہے (۱) ذات الرقاع (۲) بطن نخلہ (۳) عسفان (۴) ذی قرد، ان میں نماز پڑھنے کی صورتیں مختلف روایت کی گئی ہیں، اور ہر مجتہد نے اپنے اجتہاد سے زیادہ بہتر اور زیادہ راجح قول کو اختیار کیا ہے، اور قدوری وابو نصر بغدادیؒ نے اپنی رائے کے مطابق سب کو جائز کہا ہے۔ واللہ تعالی اعلم۔ ع۔ م۔ اگر دور سے کچھ سیاہی نظر آئے انہیں دیکھ کر مسلمانوں نے دشمن خیال کرتے ہوئے صلوۃ خوف ادا کرلی مگر بعد میں معلوم ہوا کہ وہ دشمن کے لوگ نہیں تھے تو وہ نماز باطل ہو جائے گی، اور اگر خیال کے مطابق دشمن کے ہی افراد تھے تو نماز جائز مانی جائے گی، اور جو صورت کتاب میں ذکر کی گئی ہے وہ اس صورت میں ہے کہ ہر شخص ایک ہی امام کے پیچھے نماز پڑھنے پر اصرار کرتا ہو، اور اگر یہ بات نہ ہو تو بہتر یہ ہوگا کہ ایک امام ایک جماعت کو پوری نماز پڑھادے پھر دوسری جماعت میں سے ایک شخص باقی لوگوں کو پوری نماز پڑھادے۔ مع۔

معلوم ہونا چاہئے کہ قرآن پاک میں نماز خوف کی یہ آیت ہے **وَاِذَا كُنْتَ فِيْهِمْ فَاَقَمْتَ لَهُمُ الصَّلٰوةَ الاية** اور جب تم ان میں موجود ہو اور ان کو نماز پڑھاؤ الخ، اس سے امام شافعیؒ کے شاگرد مزنیؒ وابو یوسفؒ وحسن بن زیادؒ نے یہ نکتہ پیدا کیا ہے اور مسئلہ بیان کیا ہے کہ نماز خوف جائز ہونے کے لئے رسول اللہ ﷺ کی موجودگی شرط ہے، لیکن دوسرے علماء کے نزدیک یہ شرط نہیں

ہے، اس لئے مصنفؒ نے فرمایا ہے و ابو یوسفؒ الخ اور ابو یوسفؒ نے اگرچہ ہمارے زمانہ میں نماز خوف کے صحیح ہونے سے انکار کیا ہے مگر ان کے خلاف ہماری دلیل ان روایتوں سے دی جاتی ہے جو ہم نے روایت کی ہیں۔ ف۔ لیکن یہاں تو صرف ابن مسعودؓ کی روایت مذکور ہے اور اس وقت خود رسول اللہ ﷺ نے پڑھائی تھی لہٰذا اس متن سے مصنفؒ کا مقصد یہ ہے کہ دوسری روایتیں جو اس مقام کے علاوہ ہیں ہمارے پاس موجود ہیں، چنانچہ سعید بن العاصؓ کے ساتھ طبرستان کی فتح میں حضرت حذیفہؓ نے اپنے سردار کی اجازت سے ایک ایک کر کے خوف کی نماز پڑھائی، ابوداؤد اور نسائیؒ نے اس کی روایت کی ہے، اور عبدالرحمٰن بن سمرہؓ نے کابل پر جہاد کرنے میں نماز خوف پڑھائی ہے، ابوداؤد وغیرہ نے اس کی روایت کی ہے، اور حضرت علیؓ نے لیلۃ الہریر اور صفین میں مغرب کی نماز خوف پڑھائی ہے، بیہقیؒ نے اس کی روایت کی ہے، اور ابو موسیٰ اشعریؓ اصبہان میں اور سعد بن ابی وقاص نے حضرت حذیفہ و عبداللہ بن عمرو بن العاص و حسن بن علیؓ کے ساتھ طبرستان میں نماز پڑھائی ہے، ان روایتوں سے معلوم ہوا کہ مذکورہ صحابہ کرامؓ نے رسول اللہ ﷺ کے بعد نماز خوف پڑھی ہے۔

اب اگر یہ شبہ پیدا ہو کہ اگر نماز خوف جائز ہوتی تو غزوہ خندق میں رسول اللہ ﷺ کی چار نمازیں کیوں قضاء ہوتیں، جواب یہ ہو گا کہ غزوہ خندق کا واقعہ مقدم ہے اور نماز خوف کا حکم بعد کا ہے، اس کے علاوہ جنگ خندق میں قتال کے علاوہ چارہ ہی نہ تھا، کیونکہ اس میں کافروں کی تعداد بہت زیادہ تھی، الحاصل یہ مذکورہ صریح دلیلیں امام ابو یوسفؒ کے خلاف موجود ہیں، اس لئے مبسوط و ملتقی البحار و مفید اور ابو نصر للبغدادی کی شرح مختصر الکرخی میں واضح طور پر لکھا ہے کہ امام ابو یوسفؒ نے اپنے قول سے رجوع کر لیا ہے، اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ ہمارے اصحاب احناف کے نزدیک بالاتفاق نماز خوف جائز ہے، نیز یہ نماز خوف حضر و سفر ہر حال میں جائز ہے یہی قول امام مالک و شافعی و احمدؒ کا ہے۔

**فان كان الامام مقيما صلى بالطائفة الاولى ركعتين و بالطائفة الثانية ركعتين لما روى انه صلى الظهر بالطائفتين ركعتين ركعتين.**

ترجمہ:۔اور اگر امام مقیم ہو تو پہلی جماعت کو دو رکعتیں اور دوسری جماعت کو بھی دو رکعتیں پڑھائے اس روایت کی بناء پر کہ رسول اللہ ﷺ نے ظہر کی دو جماعتوں میں سے ہر ایک کو دو رکعتیں پڑھائیں۔

## توضیح:۔اگر امام مقیم ہو تو کس طرح نماز پڑھادے، حدیث سے دلیل

**فان كان الامام مقيما صلى بالطائفة الاولى ركعتين و بالطائفة الثانية ركعتين......الخ**

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ ف۔ حدیث مذکور غزوہ ذات الرقاع کے موقع کی ہے جو حضرت جابرؓ سے مروی ہے کہ پھر نماز کی اذان ہو گئی اس کے بعد رسول اللہ ﷺ نے ایک گروہ کے ساتھ دو رکعتیں پڑھیں پھر یہ لوگ پیچھے چلے گئے یعنی دشمن کے سامنے کھڑے ہو گئے، پھر رسول اللہ ﷺ نے دوسری جماعت کو بھی دو رکعتیں پڑھائیں، جابرؓ نے کہا کہ اس طرح پڑھانے سے رسول اللہ ﷺ کی تو چار رکعتیں پوری ہو گئیں لیکن صحابہ کرامؓ کی دو دو رکعتیں ہوئیں، آخر تک، مسلم نے اس کی روایت کی ہے، لیکن اس میں ظہر کا ذکر نہیں ہے، البتہ ابوداؤد نے سند صحیح کے ساتھ حضرت ابو بکرہؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ظہر کی نماز خوف پڑھی اس طرح سے کہ ایک جماعت کے ساتھ دو رکعتیں پڑھ کر سلام پھیر دیا، اور یہ لوگ دشمنوں کے سامنے جا کر کھڑے ہو گئے، اور دوسری جماعت آئی تو اسے بھی رسول اللہ ﷺ نے دو رکعتیں پڑھائیں اور سلام پھیر دیا، اس طرح رسول اللہ ﷺ کی چار رکعتیں پوری ہو گئیں، اور صحابہ کرامؓ کی دو دو رکعتیں ہوئیں، بیہقیؒ نے ابو بکرہؓ کی حدیث کے مانند جابرؓ سے بطن نخلہ کے بارے میں روایت کی ہے، یعنی اس میں اس بات کی تصریح ہے کہ ہر جماعت نے دو رکعت پر سلام پھیر دیا، بعض فقہاء نے صحیح مسلم کی اس حدیث کو جو حضرت جابرؓ سے مروی ہے حضرت ابو بکرہؓ کی حدیث پر محمول کیا ہے، ان ہی لوگوں میں امام

نوویؒ بھی ہیں، اور بعض فقہاء نے اس کا انکار کیا ہے، اور اسی جماعت میں قرطبیؒ بھی ہیں۔
میں مترجم کہتا ہوں کہ بیہقیؒ کی حدیث نوویؒ کے قول کی تائید کر رہی ہے، اور محقق ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ یہ تو لازم ہے کیونکہ اس روایت میں اس بات کی تصریح ہے کہ رسول اللہ ﷺ غزوہ ذات الرقاع میں تھے اس لئے مسافر تھے، چونکہ حنفیہ کے نزدیک مسافر کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ نماز میں قصر کو چھوڑ کر اتمام کرے یعنی پوری نماز پڑھے تو مجبوراً یہی کہنا پڑیگا کہ آپؐ نے دو رکعتوں پر سلام پھیر دیا، جیسا کہ حضرت ابو بکرہؓ کی حدیث میں ہے، پھر جب آپ نے دوسری جماعت کو بھی نماز پڑھائی تو یہ نماز آپ کی نفل کے طور پر ہوئی، اور مقتدیوں کی فرض ادا ہوئی، اس سے یہ لازم آئیگا کہ نفل والے کے پیچھے فرض پڑھنے والے کی اقتداء جائز ہے، یہ صورت بھی حنفیہ کے نزدیک غلط ہے، شیخ الاسلام عینیؒ نے لکھا ہے کہ صرف رسول اللہ ﷺ کو سفر میں بھی پوری نماز پڑھنے کی اجازت تھی، بعضوں نے کہا ہے کہ یہ خصوصیت رسول اللہ ﷺ کی نفل میں تھی کہ آپ کی نفل نماز کے پیچھے دوسروں کا فرض ادا ہو جاتا تھا، عینیؒ نے اس کے علاوہ اور بھی اقوال نقل کئے ہیں۔
بندہ مترجم کے نزدیک یہ تاویل احسن اولی ہے کہ آپ کی نفل نماز میں دوسروں کی فرض نماز ادا ہو جاتی تھی، کیونکہ کہیں بھی تصریح کے ساتھ یہ دلیل نہیں ہے کہ نفل پڑھنے والے کے پیچھے فرض پڑھنے والے کی اقتداء صحیح ہے، اس کے برخلاف مسافر کے فرض نماز کی دو رکعت ہونے کا ثبوت ان احادیث سے بھی ہے، یا اس کی تاویل کی جائے جو طحاویؒ نے حضرت ابو بکرہؓ کی حدیث کے ذکر کرنے کے بعد کہی ہے کہ ایک زمانہ میں ایک فرض کو دو مرتبہ بطور فرض پڑھنا بھی جائز تھا اور مذکورہ واقعہ اسی وقت کا ہے، کیونکہ حضرت ابن عمرؓ کی حدیث میں اس سے ممانعت آئی ہے، اور یہ بات مسلم ہے کہ کسی کام کی ممانعت کا مطلب یہی ہوتا ہے کہ وہ اس سے پہلے جائز اور مباح تھا۔
لیکن اس جواب پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ یہ دعوی کسی دلیل کے بغیر ہے، اس اعتراض کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ ضرورت نے ایسی تاویل کرنے پر مجبور کیا ہے، اور یہی دلیل کافی ہے، پھر اس جواب کا جواب یہ ہے کہ اتنی سی ضرورت اس مسئلہ کے لئے کافی نہیں ہے کہ استنباط پر مجبور کیا ہے کہ اقتداء جائز نہیں ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ نہیں بلکہ ابن عمرؓ کی حدیث کی بناء پر فرض کو مکرر پڑھنا ممنوع ہے، لامحالہ یہ حکم ممانعت سے پہلے ہی ہوگا، اچھی طرح سمجھ لیں، واللہ تعالی اعلم۔ م۔
محقق ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ ان باتوں کے باوجود اب ایسی کون سی دلیل باقی رہی کہ قوم کے ہر فرد نے خوف کی نماز میں دو رکعتیں پڑھی تھیں، جبکہ یہ قصہ سفر کے وقت کا ہے اور فرض کو مکرر پڑھنے سے ممانعت سے پہلے ہے اور ابھی تک اس بارے میں حدیث سے کوئی دلیل نہیں ملی ہے، البتہ قیاس سے یہ بات کہی گئی ہے کہ جب سفر میں دونوں جماعتوں کے ساتھ آدھی آدھی نماز تقسیم کر دی گئی ہے سوائے مغرب کی نماز کے تو جب حالت اقامت میں نماز خوف کی ضرورت آن پڑے تو یہاں بھی اس طرح آدھی آدھی نماز تقسیم ہوگی، لہذا امام ہر ایک جماعت کے ساتھ دو دو رکعتیں پڑھے گا۔ الفتح۔

**ويصلي بالطائفة الاولى من المغرب ركعتين وبالثانية ركعة واحدة لان تنصيف الركعة الواحدة غير ممكن فجعلها في الاولى اولى بحكم السبق ولايقاتلون في حال الصلوة فان فعلوا بطلت صلوتهم لانه صلى الله عليه وآله وسلم شغل عن اربع صلوات يوم الخندق، ولوجاز الاداء مع القتال لما تركها.**

ترجمہ:- اور امام مغرب کی نماز میں پہلی جماعت کو دو رکعتیں اور دوسری جماعت کو ایک رکعت پڑھائے گا، کیونکہ تین رکعتوں میں سے ایک رکعت کو صحیح طور پر تقسیم کرنا ممکن نہیں ہے، لہذا اس تیسری رکعت کو پہلی جماعت کو سبقت کی بناء پر دیدینا اولی ہے، اور یہ لوگ نماز کی حالت میں قتال نہیں کریں گے، کیونکہ خندق کی لڑائی میں رسول اللہ ﷺ خود بھی چار نمازیں بروقت نہیں پڑھ سکے، اور بعد میں ان کی قضاء کی تھی، اگر لڑائی کی حالت میں بھی نماز خوف درست ہوتی تو آپ ان نمازوں کو

قضاء نہ ہونے دیتے۔

## توضیح:-خوف کی حالت میں مغرب کی نماز کی جماعت نماز کی حالت میں قتال، حدیث سے دلیل

**ویصلی بالطائفة الاولی من المغرب رکعتین و بالثانیة رکعة واحدة......الخ**

ترجمہ واضح ہے۔ف۔ یہ نماز خواہ سفر کی حالت میں ہو یا اقامت کی لان تنصیف الخ کیونکہ ایک ہی رکعت کو آدھا آدھا کرنا ناممکن ہے۔ف۔اور بہر صورت ایک رکعت زائد کسی ایک جماعت کے ساتھ پڑھنی ہے فجعلنا الخ اس لئے یہ ایک رکعت اور بھی پہلی جماعت کے ساتھ پڑھنی بہتر ہے، اس بناء پر کہ اسے سبقت حاصل ہے۔ف۔ عامۃ علماء کا یہی قول ہے لیکن ثوریؒ نے پہلی جماعت کو ایک اور دوسری جماعت کو دو رکعتیں پڑھانے کے متعلق فرمایا ہے، امام شافعیؒ نے پہلی صورت کے ساتھ اس دوسری صورت کو بھی جائز رکھا ہے۔ مع۔

واضح ہو کہ دشمن اور درندہ دونوں کے خوف کا ایک ہی حکم ہے، اس خوف کی وجہ سے نماز میں قصر کا فائدہ نہیں ہوتا ہے بلکہ صرف چلنا ایسی نماز میں جائز ہو جاتا ہے۔ المضمرات۔ مگر وہی چلنا جو اپنے وقت پر ہو۔م۔اس قاعدہ کی بناء پر اگر امام نے مغرب میں پہلی جماعت کے ساتھ ایک رکت اور دوسری جماعت کے ساتھ دو رکعتیں پڑھیں تو اس کے بارے میں جوہرنیرہ میں لکھا ہے کہ سب کی نماز فاسد ہو گی۔ھ۔اور عینیؒ نے لکھا ہے کہ امام کی نماز فاسد نہ ہو گی، کیونکہ اس نے اپنی جگہ سے حرکت تک نہیں کی ہے، میں کہتا ہوں کہ یہی قول صحیح ہے۔اور جوہرنیرہ کے کلام کے بھی یہی معنی ہیں، ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ دونوں جماعتوں کی نماز فاسد ہو گی، کیونکہ پہلی جماعت ایسے وقت میں واپس گئی ہے کہ اسے ابھی جانا نہیں چاہئے تھا، اور دوسری جماعت ایسے وقت میں آکر ملی ہے کہ وہ پہلی جماعت کا حصہ تھا لہذا یہ اول میں داخل ہو گئی اور ایسے وقت میں واپس گئی کہ اسے واپس آنا چاہئے تھا، اس لئے نماز فاسد ہو گئی، اور اصل یہ ہوا کہ جو جماعت آنے کے وقت واپس جائے گی اس کی نماز فاسد ہو گی، اور جو جماعت جانے کے وقت واپس آئے گی اس کی نماز فاسد نہ ہو گی۔ الفتح۔

**ولایقاتلون فی حال الصلوة فان فعلوا بطلت صلوتهم......الخ**

اور کوئی جماعت بھی نماز کی حالت میں قتال نہ کرے گی۔ف۔ اگر زیادہ لڑائی ہو تو نماز فاسد ہو گی اور اگر تھوڑی ہو فاسد نہ ہو گی جیسے ایک تیر مارنا، اسی طرح دشمن کے سامنے جانے کی بجائے دوسری طرف چلنا یا سواری پر سوار ہونا تو یہ عمل بھی نماز کو فاسد کر دیتا ہے جیسے قتال کرنا۔ت۔د۔فان فعلوا الخ اب اگر ان لوگوں نے قتال کیا تو اب تک جتنی بھی ناتمام نماز پڑھی ہے سب باطل ہو گئی لانه صلی الله علیه وسلم الخ کیونکہ رسول اللہ ﷺ جنگ خندق کے دن متواتر چار نمازیں نہ پڑھ سکے اگر لڑائی کی حالت میں بھی نماز صحیح ہوتی تو آپ ان نمازوں کو بروقت ادا کرنا نہ چھوڑتے۔ف۔اس پر یہ اعتراض ہوا کہ خندق کی لڑائی تک خوف کی نماز کا حکم ہی نازل ہوا تھا، جس کی دلیل حضرت ابو سعید الخدریؓ کی حدیث ہے کہ جو خندق کی لڑائی سے متعلق ہے کہ جنگ میں گرفتار رہنے کی وجہ سے ہم لوگ نماز سے روک دئے گئے۔ الخ۔ اور آخر میں ہے کہ یہ واقعہ آیت پاک فَاِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا اَوْ رُكْبَانًا، کے نازل ہونے سے پہلے کا ہے، یہ حدیث ابن ابی شیبہ و عبد الرزاق و شافعی و بیہقی دارمی اور ابو یعلی نے روایت کی ہے۔

قاضی عیاضؒ نے کہا ہے کہ صحیح یہ ہے کہ اس نماز خوف کا حکم غزوہ خندق کے بعد نازل ہوا ہے، محقق ابن الہمامؒ نے جواب دیا ہے کہ اس اعتراض کا یہاں کوئی مقام نہیں ہے، کیونکہ اصل بحث تو یہ چل رہی ہے کہ نماز کی حالت میں قتال کرنا مفسد نماز ہے یا نہیں ہے، اور اس آیت فَاِنْ خِفْتُمْ سے تو اس بات کا فائدہ حاصل ہو رہا ہے کہ خوف کی حالت میں پیدل چلتے ہوئے اور سواری

پر ہر حالت میں جائز ہے اور ہم بھی اس کے قائل ہیں، اور نماز خوف کے حکم کے بارے میں قول صحیح یہی ہے کہ غزوہ خندق کے اور غزوہ عسفان کے شروع میں نازل ہوا ہے اس دلیل کی بناء پر کہ ابو عیاش الزرقی کی حدیث میں ہے کہ جب مشرکوں نے یہ چاہا کہ نماز میں مشرکوں نے تنگ کرنے کا ارادہ کیا تو ظہر اور عصر کی نماز کے درمیان نماز خوف نازل ہوئی، احمد، نسائی اور قدوریؒ نے اس کی روایت کی ہے ساتھ ہی ترمذیؒ نے بھی حضرت ابو ہریرہؓ سے اس کی روایت کی، ساتھ ہی اس کی تصحیح بھی ہے، گذشتہ روایتوں کے اختلاف سے بھی کچھ فرق نہیں ہوتا ہے کیونکہ غزوہ عسفان بھی تو بلا شبہ غزوہ خندق کے بعد ہوا ہے، اور ابو موسیٰؓ غزوہ ذات الرقاع میں تھے، جیسا کہ صحیحین میں ہے، اور احمد اور سنن اربعہ کی روایت کے مطابق ابو ہریرہؓ بھی ذات الرقاع میں تھے، اور یہ بات معلوم ہے کہ ابو ہریرہؓ غزوہ میں اسلام لائے ہیں جو غزوہ خندق کے بعد ہوا اور اس کے بعد غزوہ ذات الرقاع ہوا۔

اس تمہید کے بعد اب ہم یہ کہتے ہیں کہ قتال کی حالت میں نماز جائز نہیں ہے، کیونکہ اگر جائز ہوتی تو رسول اللہ ﷺ غزوہ میں لڑائی کی حالت میں تمام نمازیں ادا فرما لیتے قضانہ ہونے دیتے، اور جیسا کہ یہ بات مشہور و معروف ہے کہ غزوہ خندق کے بعد نماز خوف کا حکم نازل ہوا ہے، اور آیت پاک میں ہتھیار باندھے نماز پڑھنے کا حکم بھی مذکور ہے مگر اس میں یہ بات جائز نہیں رکھی گئی ہے کہ قتال بھی کرتے جاؤ، جس کا حاصل یہ ہوا کہ نماز کی حالت میں قتال مفسد نماز ہوگا۔ فتح القدیر ے مختصر۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ قتال کرنا نماز کے اعمال میں سے نہیں ہے، اسی طرح جو شخص امام کی طرف آنے یا جانے میں صف سے نکل کر سواری پر سوار ہو جائے تو اس کی نماز بھی فاسد ہو جائے گی۔ الجوہرہ۔

اسی طرح دریا میں تیرتے ہوئے یا پیدل چلتے ہوئے بھی نماز جائز نہیں ہے۔ المضمرات۔ پس اگر بھاگتے ہوئے کچھ ٹھہرنا ممکن ہو تو نماز پڑھ لے، ورنہ ہمارے نزدیک نماز مؤخر کردے، اور نماز خوف میں سہو ہو جائے تو دو سجدے ادا کرنے واجب ہیں۔ الحیط۔ اور حضرت عبداللہ بن انسؓ سے ایک حدیث مروی ہے جس کی ابوداؤد نے روایت کی ہے کہ جب خالد بن سفیان الہذلی کو لوگ قتل کے لئے لے جارہے تھے تو انہوں نے چلتے ہوئے میں اشارہ سے نماز پڑھ لی تھی یہ روایت دلیل بنانے کے لائق نہیں ہے کیونکہ یہ تو ان کا اپنا ذاتی فعل بیان کیا اس میں یہ نہیں بتایا گیا ہے کہ ایسا کرنا سنت ہے یا صحیح ہے، لہذا یہ عمل حجت نہیں بن سکتا ہے، لیکن ہمارے نزدیک صحابی کی تقلید پر عمل کرنا زیادہ ضروری ہے بہ نسبت اپنے قیاس پر عمل کرنے کے اچھی طرح سمجھ لیں۔ م۔

**فان اشتد الخوف صلوا ركبانا فرادى يؤمون بالركوع والسجود الى اى جهة شاء واذا لم يقدروا على التوجه الى القبلة لقوله تعالى فان خفتم فرجالا او ركبانا وسقط التوجه للضرورة وعن محمد انهم يصلون بجاعة وليس بصحيح لانعدام الاتحاد فى المكان.**

ترجمہ:- اور جب دشمنوں کا خطرہ بہت زیادہ بڑھ جائے تو لوگ اپنی سواری پر ہی تنہا تنہا نماز پڑھ لیں اس طرح سے کہ رکوع و سجدہ اشارہ سے کرے جس سمت وہ چاہیں (موقع ہو) جبکہ قبلہ کی طرف رخ کرنے پر قدرت نہ ہو کیونکہ فرمان باری تعالیٰ ہے کہ اگر تم کو خوف ہو تو پیدل یا سوار، قبلہ کی طرف رخ کرنا ایک مجبوری کی بناء پر ساقط کیا گیا ہے، اور امام محمدؒ سے مروی ہے کہ وہ لوگ جماعت کے ساتھ ہی نماز پڑھیں گے، مگر یہ بات صحیح نہیں ہے کیونکہ ایک جگہ میں سب کا اکھٹے ہو جانا اس وقت معدوم ہوتا ہے۔

توضیح:- خوف بہت زیادہ بڑھ جانے کے وقت میں نماز کی کیفیت، پیدل و سوار، جماعت
دشمن سے بھاگنے کے وقت، دشمن کا پیچھا کرتے وقت سواری پر فرض نماز
تین آدمی اور خوف کی نماز گناہ کے مقصد میں سفر کرتے وقت نماز خوف، حدیث سے دلیل

**فان اشتد الخوف صلوا رکبانا فرادی یؤمون بالرکوع والسجود الی ای جهة شاء......الخ**

اور اگر خوف بہت بڑھ جائے تو لوگ نماز پڑھ لیں۔ف۔ پیدل کھڑے ہوئے۔ الذخیرہ۔ یا جبکہ سواری ہوں، تو رکبانا سواری کی حالت ہی میں۔ف۔ جبکہ دشمن کے ہجوم سے اترنا بہت خطرہ کا باعث ہو فرادی الخ تنہا تنہا۔ف۔ جماعت کے بغیر یہی ظاہر الروایۃ ہے یومون الخ رکوع اور سجدہ کا اشارہ کرتے ہوئے۔ف۔ قبلہ رخ ہو کر بشرطیکہ ایسا ممکن ہو یاالی ای جهة الخ جس سمت کی طرف چاہیں جبکہ قبلہ کی طرف توجہ کرنا ممکن نہ ہو۔

**لقوله تعالی ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا﴾ وسقط التوجه للضرورة......الخ**

اس فرمان باری تعالی کی وجہ سے یعنی اگر تم کو خوف معلوم ہوتا ہو یعنی پہلے سے بھی زیادہ ہو گیا ہو، تو پیادہ یا سوار ہو کر جس طرح نماز پڑھو، وسقط الخ ضرورت اور مجبوری کی وجہ سے قبلہ کی طرف توجہ رکھنا ساقط ہو گیا وعن محمد الخ اور امام محمد سے نوادر میں روایت ہے کہ سوار حضرات بھی جماعت سے نماز پڑھ لیں ولیس الخ لیکن یہ روایت صحیح نہیں ہے کیونکہ ایک جگہ میں ہونا شرط ہے وہ اس جگہ موجود نہیں ہے۔ف۔ یعنی امام و مقتدی کی جگہ ایک نہیں ہے اسی بناء پر اگر ایک سواری پر دو سوار ہوں اور پیچھے رہنے والا مقتدی اور آگے کا امام ہو کر جماعت سے نماز پڑھ لیں تو بالاتفاق یہ جماعت صحیح ہو گی۔ الفتح۔ اور پیدل چلتے ہوئے بالاتفاق جماعت نہیں کر سکتے ہیں، دونوں مسئلوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ پیدل کی چال اور رفتار حقیقت میں اس کا ذاتی عمل ہے، لیکن سوار کی رفتار جانور کا فعل اس سوار کا نہیں ہے، مجازاً اسے سوار کا آگے بڑھنا کہا جاتا ہے، سوار اگر خود بھاگ رہا ہو تو اسی طرح بڑھے جیسا کہ بتلایا گیا، لیکن اگر خود دوسرے بھاگنے والے کو پکڑنا چاہتا ہو یا بھگانا چاہتا ہو تو چلتے ہوئے نہیں پڑھے گا کیونکہ اس کی ضرورت نہیں (کہ وہ اتر کر نہیں پڑھ سکتا ہے) سواری پر بھی بارش یا ڈاکوؤں کے خوف سے فرض پڑھنا جائز ہے جبکہ نماز خوف کے بتلائے ہوئے طریقہ پر پڑھنا ممکن نہ ہو، فقہاء امصار کے نزدیک تین آدمی مل کر بھی اس طرح خوف کی نماز پڑھ سکتے ہیں کہ ان میں سے ایک امام اور ایک مقتدی ہو اور ایک دشمن کے سامنے ہو کر حفاظت کر رہا ہو، جبکہ یہی کافی ہو رہا ہو، مرغینانی میں ہے کہ ایسے مسافروں کے لئے خوف کی نماز صحیح نہیں ہے جو گناہ کے کام کے ارادے سے سفر میں ہوں، جیسے حرام لڑائی کے درمیان جائز نہیں ہے۔ مع۔

**باب الجنائز اذا احتضر الرجل وجه الی القبلة علی شقه الایمن اعتبارا بحال الوضع فی القبر لانه اشرف علیه والمختار فی بلادنا الاستلقاء لانه ایسر لخروج الروح والاول هو السنة ولقن الشهادتین لقوله ﷺ لقنوا موتاکم شهادة ان لا اله الا الله والمراد الذی قرب من الموت.**

ترجمہ:۔ باب جنازوں کا بیان، جب آدمی محتضر ہو اسے اپنے پہلو پر قبلہ رخ کر دیا جائے قبر میں رکھے جانے کی ہیئات پر قیاس کرتے ہوئے کیونکہ یہ شخص اسی درجہ میں پہونچ چکا ہے، لیکن ہمارے ملک میں مشائخ کا پسندیدہ طریقہ اس کو چت لٹا دینا ہے کیونکہ یہ طریقہ روح نکلنے میں آسان تر ہے اس فرمان کی وجہ سے کہ تم اپنے مرنے والوں کے سامنے کلمہ شہادت لا الہ الا اللہ کی تلقین کرو اس جگہ موتیٰ سے مراد وہ ہے جو مرنے کے قریب پہونچ چکا ہو۔

**توضیح:۔ باب جنازوں کا بیان، محتضر قریب المرگ یعنی جس کی موت قریب ہو اس کے احکام، قبلہ کی طرف رخ کر دینا، داہنی کروٹ پر لٹانا، تلقین شہادتین، تلقین کا طریقہ، محتضر کے پاس حائضہ و جنبی کا رہنا، تلقین کا مستحب ہونا، محتضر، اور کلمات کفر کہنا، غرغرہ کے وقت کا ایمان، گناہوں سے توبہ، نیک لوگوں کا موجود ہونا، سورہ یسین پڑھنا، خوشبو لگانا، دفن کے وقت مردہ کی تلقین سننا، موت کے وقت پانی اور شربت**

حلق میں ٹپکانا

**باب الجنائز......الخ**

جنازوں کے بیان میں، جنائز، جیم پر فتحہ کے ساتھ جنازہ کی جمع ہے، میت، مردہ شخص، جیم کے کسرہ کے ساتھ وہ تخت، کھاٹ جس پر مردہ کو رکھتے ہیں۔ مع۔

**اذا احتضر الرجل وجه الى القبلة على شقه الايمن......الخ**

جب آدمی محتضر ہوا، یعنی موت کے فرشتے اس کے پاس آگئے یا موت سامنے آگئی، چونکہ اس کیفیت کا جاننا بہت مشکل ہے اس لئے اس کے معنی ہوئے جب موت قریب ہوگئی اور اس کی علامتیں ظاہر ہونے لگیں یعنی ٹانگیں ڈھیلی پڑگئیں کہ کھڑی نہیں ہوسکتی ہیں، اور ناک ٹیڑھی ہوگئی، اور کنپٹیاں بیٹھ گئیں، جب یہ علامتیں ظاہر ہوجائیں خواہ وہ مرد ہو یا عورت، **وجه الخ** تو اس کا چہرہ قبلہ کی طرف کردیا جائے **على شقه الخ** اس کی داہنی کروٹ پر۔ ف۔ امام مالک وشافعی واحمدؒ کا یہی قول ہے۔ ع۔

**اعتبارا بحال الوضع فی القبر لانه اشرف عليه......الخ**

قبر میں رکھے جانے کی ہیئات پر قیاس کرتے ہوئے، کیونکہ یہ شخص قبر کے کنارہ پر آچکا ہے **والمختار الخ** لیکن ہمارے علاقہ میں ماوراء النہر کے علاقہ میں چت لٹا کر رکھنا پسند کیا گیا ہے۔ ف۔ یعنی پاؤں قبلہ کی طرف کرکے، امام الحرمین شافعی نے کہا ہے کہ اسی پر ہم لوگوں کا عمل ہے۔ ع۔ **لانه ايسر الخ** کیونکہ اس طرح روح نکلنے میں بہت آسانی ہوسکتی ہے۔ ف۔ لیکن اس کے بارے میں کوئی نص نہیں ہے، اور نہ عقل سے یہ بات معلوم ہوسکتی ہے، صرف احتمال اور اٹکل کا اعتبار نہیں ہے، اسی بناء پر مصنفؒ نے کہا ہے۔

**والاول هو السنة ولقن الشهادتين لقوله ﷺ لقنوا موتاكم شهادة ان لااله الا الله......الخ**

کہ پہلی ہی صورت مسنون ہے۔ ف۔ کہ داہنی کروٹ پر لٹادیا جائے، کیونکہ براء بن معرورؓ نے وصیت کی تھی کہ میرا تہائی مال رسول ﷺ کو دیا جائے، اور موت کے وقت مجھے قبلہ رخ کردیا جائے، جب رسول اللہ ﷺ تشریف لائے اور آپ سے وصیت کا تذکرہ کیا گیا تو آپ نے فرمایا کہ وہ فطرت کو پاگیا ہے، اور ملنے والی تہائی رقم کے متعلق فرمادیا کہ وہ رقم براء کی اولاد کو دے دی جائے یعنی آپ نے اس مال سے کچھ بھی قبول نہیں کیا، اور حاکم اور بیہقیؒ نے اس حدیث کی روایت کی، تو رسول اللہ ﷺ نے اس بیان سے قبلہ رخ کرنے کی تعریف فرمادی، اور دائیں کروٹ پر لٹانے کے لئے سلسلہ میں تائید کے لئے خواب کی حدیث پیش کی جاسکتی ہے جو اسی کے دوسری صحابی براء بن عازبؓ سے صحیحین میں مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے **اذا اتيت مضجعك فتوضأ وضوء ك للصلوة ثم اضطجع على شقك الايمن الخ** کہ تم جب بستر پر سونے کے لئے جانا چاہو تو جیسے نماز کے لئے وضوء کیا جاتا ہے اسی طرح مکمل وضوء کرلو پھر دائیں کروٹ پر لیٹ جاؤ، آخر تک، اور آخر میں یہ بھی ہے کہ اگر تم اسی طرح بستر پر مرگئے تو فطرت پر مرے، اس سے معلوم ہوا کہ اس ہیأت پر مرنا بہت بہتر ہے اور اس حدیث میں قبلہ رخ کرنے کا ذکر اس لئے نہیں ہے کہ شاید ہر شخص کو اس طرح کی خواب گاہ میسر نہ ہو الحاصل دونوں حدیثوں کو ملانے سے یہ نتیجہ نکلا کہ مرنے کے قریب انسان کو قبلہ رخ دائیں کروٹ پر لٹادیا جائے عطاءؒ نے فرمایا ہے کہ میں نے ہر شخص کو اسی طرح کرتے دیکھا ہے اس کے خلاف نہیں دیکھا ہے، ابن شاہین نے اس کی روایت کی ہے، ابوداؤد میں حضرت عمر بن قتادہؓ کی حدیث میں ہے **استحلال البيت الحرام قبلتكم احياء وامواتا**، یعنی کبیرہ گناہوں میں سے ہے خانہ کعبہ کو جو بیت الحرام ہے اور تمہاری زندگی اور موت دونوں حالتوں کا قبلہ ہے اسے حلال کرلینا، اس کے علاوہ یہ حالت قبر میں لیٹنے اور مرض میں لیٹنے کے برابر ہے، جبکہ دونوں میں دائیں کروٹ پر قبلہ رخ لیٹنا مسنون ہے۔ مفع۔

جصاصؒ نے فرمایا ہے کہ پھر اگر اس طرح لٹانا اس کے لئے دشوار ہو تو اسے اس کی موجودہ حالت پر چھوڑ دیا جائے۔ع۔
ولقن الخ اور اسے شہادتین کی تلقین کی جائے۔ف۔ یعنی متفق علیہ طور پر مستحب ہے کہ اشهد ان لااله الا الله واشهد ان محمد رسول الله ﷺ اس کو تلقین کریں، اکثر کتابوں میں صرف لااله الا الله ہے، لیکن بہتر وہی صورت ہے جو مصنفؒ نے بیان کی ہے لقوله ﷺ الخ اس بناء کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ تم لوگ اپنے مردوں کو لااله الا الله کی شہادت کی تلقین کرو۔ف۔ بخاری کے علاوہ تمام افراد صحاح ستہ نے اس کی روایت کی ہے، یعنی محمد رسول اللہ ﷺ کی شہادت کے ساتھ کیونکہ صرف لااله الا الله کلمہ توحید پورا نہیں ہے، جبتک کہ اس کے ساتھ محمد رسول اللہ ﷺ نہ ملایا جائے جس کی دلیل حضرت حضرت ابن عباسؓ کی وہ حدیث ہے جو وفد عبدالقیس سے متعلق ہے جن کو رسول اللہ ﷺ نے اللہ تعالی وحده لاشريك له پر ایمان لانے کے لئے یہ طریقہ بتایا گیا ہے، اس کی گواہی دے تو اس کے معنی میں دونوں کلمے جمع ہو گئے، اور اسی بناء پر بہت سی کتابوں میں صرف لااله الا الله کہنے کا ذکر ہے، کیونکہ موت کی ایسی حالت میں جہانتک مختصر ہو بہتر ہے، اب اس حدیث میں مردوں کو تلقین کرنے کا لفظ ہے اس لئے ایک احتمال یہ ہوا کہ مردوں کو دفن کرنے کے بعد اوپر سے ہی قبر میں تلقین کی جائے اور دوسرا احتمال یہ بھی ہوا کہ جب مرنے لگے اس وقت تلقین کی جائے اسی لئے مصنفؒ نے کہا:

**والمراد الذى قرب من الموت......الخ**

اس جگہ مردوں سے مراد ہر وہ شخص ہے جو مرنے کے قریب ہو گیا ہو۔ف۔ کہ آخر عنقریب مردہ ہونے والا ہے، کیونکہ حقیقت میں مردہ کو تلقین سے اثر نہ ہو گا اس لئے اب یہی مراد ہو گا جو عن قریب مرنے والا ہے۔ مع۔ تلقین کی صورت یہ ہو گی مردہ پر غرغرہ لگنے یعنی گھرا لگنے جان کی سے ذرا پہلے اتنی بلند آواز سے کہ وہ سن سکے کوئی شخص اس کے پاس بیٹھ کر خود کہے، تلقین کرے اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمد رسول الله، مگر مرنے والے کو کہنے کے لئے کہا نہ جائے کہ تم ایسا کہو، اور نہ اس پر کسی طرح بھی ہٹ کی جائے یا دباؤ ڈالا جائے، اس خوف سے کہ شاید اس کی زبان سے کچھ نامناسب لفظ نکل جائے اس وقت جیسے ہی اس کی زبان سے یہ کلمہ نکل جائے اسے دوبارہ نہیں کہنا چاہئے، البتہ صرف اس صورت میں جبکہ اس کے بعد بھی اس نے کوئی اور بات کہی ہو۔ الجوہرہ۔ ھ۔

یہ باتیں اس لئے بتائی گئی کہ صحیح حدیث میں ہے کہ جس شخص کا آخری کلام لااله الا الله ہو وہ جنت میں داخل ہوا۔ م۔ اس مجلس میں حائضہ عورت اور جنبی مرد یا عورت کے موجود ہونے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ قاضی خان۔ فع۔ مستحب یہ ہے کہ تلقین کرنے والا ایسا شخص نہ ہو جس کو اس کی موت سے خوشی ہوتی ہو، بلکہ ایسا شخص ہو جو اس محتضر کے بارے میں ایمان اور خاتمہ بخیر کا گمان رکھتا ہو۔ السراج۔ اگر ایسے شخص سے اس وقت کفریہ کلمات نکلے ہوں تو مشائخ نے کہا ہے کہ اس پر کفر کا حکم نہیں لگایا جائے گا، بلکہ مسلمان مردوں کی طرح اس کے ساتھ برتاؤ کیا جائے گا۔ الفتح۔ غرغرہ کے وقت لااله الا الله کہہ کر ایمان لانا بے فائدہ ہے، البتہ ایسے وقت گناہوں سے توبہ مقبول ہے، جیسا کہ ملا علی قاریؒ نے ظہیریہ وغیرہ سے شرح فقہ اکبر میں وضاحت کے ساتھ کہا ہے، اور بندہ مترجم نے اپنی تفسیر میں خوب بسط اور وضاحت کے ساتھ لکھا ہے۔ م۔ نیک لوگوں کا اس وقت حاضر ہونا بہتر ہے، اس کے پاس سورہ یٰسین پڑھی جائے، خوشبو موجود رہے، ہمارے نزدیک ظاہر الروایۃ میں قبر پر تلقین نہیں ہے۔ع۔ الدرایہ۔ یہ اس لئے کہ ہمارے نزدیک بلا اختلاف مردہ از خود نہیں سنتا ہے۔ف۔

اور اگر وہ سنے بھی تو یہ کلام تو خود اس کا نہ ہو گا جو اس کے لئے مفید ہو سکے، اور اگر مفید ہوتا تو سن کر منافق اور کافر بھی ضرور کہتا، میں مترجم کہتا ہوں کہ شاید اس تلقین سے اسے یاد دلانا مقصود ہو، بشرطیکہ وہ سن سکے، مگر سننا تو اجماع مشائخ کے خلاف ہے۔ م۔ مگر ہم تو موت کے وقت بھی اور دفن کے وقت بھی دونوں اوقات میں تلقین کرتے ہیں۔ المضمرات۔ اور ابن الہمام کا ظاہر کلام بھی اسی طرف اشارہ کرتا ہے، جس کی دلیل لقنوا موتاکم حدیث ہے، اور عینیؒ نے لکھا ہے کہ شمس الائمہ حلوانیؒ نے کہا

ہے کہ میں یہ کہتا ہوں کہ ہم نہ کہتے ہیں اور نہ روکتے ہیں، قاضی خان نے کہا ہے کہ اگر نفع نہیں ہے تو اس سے ضرر بھی نہیں ہے۔ عینیؒ نے کہا ہے کہ میں یہ کہتا ہوں کہ یہ تلقین کیوں نہیں کی جائے، حالانکہ طبرانیؒ نے ابوامامہؓ سے روایت کی ہے کہ ابوامامہؓ نے فرمایا ہے کہ جب میں مروں تو میرے ساتھ ویسا ہی سلوک کرنا جیسا کہ رسول اللہ علیہ نے مردوں کے ساتھ معاملہ کرنے کا حکم دیا ہے، اور وہ یہ ہے کہ آپ نے فرمایا ہے کہ جب تمہارے مؤمن بھائیوں میں سے کوئی مر جائے، اور تم نے اس کی قبر پر مٹی ڈالی تو چاہئے کہ اس کی قبر کے سرہانے کھڑا ہو کر کہے اے فلاں ابن فلانہ یعنی اس کی ماں کا نام لے کر کہے تو وہ سنے گا البتہ جواب نہیں دے گا، پھر کہے اے فلاں بن فلانہ تو وہ اٹھ کر بیٹھ جائے گا پھر کہے اے فلاں بن فلانہ تو وہ کہے گا مجھے کہو اللہ تم پر رحم کرے، مگر تم کو اس کے جواب کا پتہ نہ چلے گا، پھر کہے کہ تم اس بات کو یاد کرو جس کو۔ کہتے ہوئے تم دنیا سے گئے ہو یعنی اس بات کی گواہی **لاالہ الا اللہ وان محمد رسول اللہ**، یعنی اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی معبود نہیں ہے اور بلا شبہ محمد علیہ اللہ تعالیٰ کے بندے اور رسول ہیں، اور تم دنیا میں ان باتوں پر راضی ہوگئے تھے کہ اللہ ہمارا رب ہے، اسلام ہمارا دین ہے، اور قرآن امام یعنی رہبر ہے، یہ سن کر منکر و نکیر میں سے ایک دوسرے کا ہاتھ پکڑ کر کہے گا، اس کے پاس سے چلو ہمیں وہ یہاں بیٹھنے نہیں دے گا جس نے اسے جواب بتادیا اور دلیل سکھلادی ہے یہ سن کر صحابہ میں سے ایک شخص نے کہا کہ یارسول اللہ اگر اس کی ماں کا نام نہ جانتے ہوں تو فرمایا کہ اس کی ماں حواء کی طرف منسوب کردو، اور کہو اے فلاں بن حواء، عینیؒ نے کہا ہے کہ اس کی اسناد صحیح ہے، لیکن سعید الازدی جس نے ابوامامہ سے روایت کی ہے اس کی جگہ ابن ابی حاتم نے جگہ سپید خالی چھوڑ دی ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ علمی دلیل کے اعتبار سے اس جگہ دونوں وجہیں تمام نہیں ہیں، اس لئے کہ بالاتفاق ائمہ و مشائخ حنفیہ کے نزدیک دلیل نص قرآن سے مردے نہیں سنتے ہیں اور ایسی نص سے جو کہ عام ہو اسے مخصوص کرنے کے لئے قطعی دلیل چاہئے، اور یہ حدیث جو ذکر کی گئی ہے اگر صحیح بھی ہوتی تو اس نص صریح کے برابر ہرگز نہ ہوتی، حالانکہ اس کی اسناد کی صحت میں اب بھی کلام باقی ہے، لہٰذا قبر کی تلقین خلاف مذہب ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ الحاصل موت کے وقت تلقین بالاجماع مستحب ہے، اور یہ بھی مستحب ہے کہ مریض کا وہ متولی وہاں پر موجود رہے جو اس پر مہربان اور سمجھ اور معاملہ فہم ہو وہ اسے گناہوں سے اور مظالم سے توبہ کی اور وصیت کی تلقین کرے، اور جب اسے یہ اندازہ ہو جائے کہ اب روح قبض ہو رہی ہے تو اس کے حلق کو شربت اور پانی وغیرہ سے تر کرتا رہے۔ ع۔

**فاذا مات شد لحیاہ وغمض عیناہ بذلک جری التوارث ثم فیہ تحسینۃ فیستحسن.**

ترجمہ: جب وہ مر جائے تو اس کے جبڑے باندھ دیئے جائیں، اور آنکھیں بند کر دی جائیں، اور آنکھیں بند کر دی جائیں، اسی طرح سے ہمارے تمام بزرگوں کا عمل ہوتا آیا ہے، اور ایسا کرنے میں یہ فائدہ بھی ہے کہ مردے کی صورت کو اچھی شکل میں رکھنا اور دکھانا ہے لہٰذا اسے اچھا ہی سمجھا جائے گا۔

توضیح: -روح نکل جانے کے بعد اس کے جبڑے باندھنا، آنکھیں بند کرنا، جوڑ و بند نرم کرنا، انتقال کے بعد حائضہ اور جنبی کو مردے کے پاس سے ہٹادینا، پیٹ پر تلوار یا آئینہ رکھنا، موت کے وقت کے کپڑے اتار کر پورا کپڑا اٹھانا، زمین سے تختہ پر لٹانا، اچانک مرنے والے کا حکم، میت کے پاس قرآن، اس کے دوست و احباب کو مطلع کرنا، بازاروں میں آواز، ادائیں فرض تجہیز و تکفین میں جلدی، مری ہوئی عورت کے پیٹ میں زندہ بچہ ہونا

**فاذا مات شد لحیاہ وغمض عیناہ......الخ**

جب وہ مر جائے تو اس کے جبڑے باندھ دیئے جائیں۔ف۔ایک چوڑی پٹی لے کر تھوڑی کے نیچے سے نکال کر دونوں کنارے سر پر بہت آسانی سے باندھ دیئے جائیں۔الجوہرہ۔اور اس کی آنکھیں بند کر دی جائیں۔ف۔یہ کلام اس کے اہل و عیال میں سے وہ کرے جو اس پر مہربان ہو۔الجوہرہ۔اور بند کرنے والا یہ دعا پڑھتا ہے بسم الله وعلى ملة رسول الله، اللهم يسير عليه امره وسهل عليه ما بعده و اسعده بلقائك واجعل ماخرج اليه خيراً مما خرج عنه. التبیین۔یعنی آنکھیں بند ہوئیں اللہ تعالیٰ کے نام اور رسول اللہ ﷺ کی ملت پر، الٰہی اس پر اس کا کام آسان کر دے اور اس کے مابعد کو اس پر سہل کر دے، اور اس کو اپنی دیدار سے نیک بخت بنادے اور جس جگہ گیا ہے اسے بہتر بنادے اس جہاں سے وہاں گیا ہے۔فع۔پھر اس کے جوڑ بند نرم کر دے اور ہاتھوں کو بازوؤں کی طرف لاکر پھر سیدھا دراز کر دے، اور ہاتھ کی انگلیوں کو ہتھیلی کی طرف لاکر پھر سیدھی کر دے، اور رانوں کو پیٹ کی طرف لگاکر پھر دراز کر دے۔الجوہرہ۔

مصنفؒ نے کہا ہے بذلك جرى الخ ایسا کرنے پر توارث جاری ہے۔ف۔بعد کے زمانہ کے لوگوں کو اپنے پہلے زمانہ کے لوگوں سے ایسا ہی عمل ملا ہے کہ نیچے جبڑے کو اوپر جبڑے سے ملاکر باندھ دیتے ہیں، اور آنکھیں بند کر دیتے ہیں ثم فيه الخ پھر ایسا کرنے میں یہ فائدہ بھی ہے کہ مردے کی صورت کو بہتر بنانا ہوا، فيستحسن تو ایسا کرنا ہی بہتر ہے، اور رسول اللہ ﷺ نے بھی ابوسلمہؓ کی آنکھیں بند کی تھیں، جیسا کہ مسلم کی حدیث میں ہے۔ع۔اور حدیث میں ہے کہ جب روح نکلتی ہے تو آنکھ کی بینائی اسی کے پیچھے لگتی ہے، مطلب یہ ہے کہ اس کی خوبصورتی پر نظر فریفتہ ہوتی ہے۔م۔وہ جب انتقال کر جائے تو حائضہ اور جس کسی کو نہانے کی ضرورت ہو وہ وہاں سے علیحدہ کر دے جائیں، اور اس کے پیٹ پر تلوار و آئینہ کوئی چیز رکھ دی جائے تاکہ بھول نہ جائے، اور موت کے کپڑے اتار کر اس پر کوئی پورا کپڑا ڈال کر کسی تخت یا تختہ (کھاٹ) پر لٹایا جائے تاکہ زمین کی تری اثر نہ کرے۔المستصفی۔ع۔السراج۔اور جو اچانک مر جائے اس کی تجہیز وغیرہ میں اتنی تاخیر کی جائے کہ اس کی موت بالکل یقینی ہو جائے (کہ کبھی سکتہ وغیرہ بھی ہو جایا کرتا ہے) الجوہرہ، اس وقت اس کے پاس قرآن پڑھنا مکروہ ہے، یہانتک کہ اسے غسل دیا جائے۔التبیین۔اور مستحب ہے کہ اس کے مسلمان دوست واحباب (و متعلقین) کو مطلع کرے تاکہ اس کے لئے نماز و دعا کرنے کا حق ادا کرلیں۔الجوہرہ۔اور بازاروں میں اعلان کرانا قول اصح کے مطابق مکروہ نہیں ہے۔محیط السرخسی۔اور اس کے قرضے ادا کرنے میں جلدی کریں۔لیکن تجہیز و تکفین میں تاخیر نہ کریں۔الجوہرہ۔اگر مردہ عورت کے پیٹ میں بچہ حرکت کرتا ہوا نظر آئے تو اس کا پیٹ چیر کر اسے نکال لیا جائے، کہ اس کے علاوہ دوسرا کوئی چارہ نہیں ہے۔قاضی خان۔

## فصل في الغسل

### فصل مردہ کے نہلانے کے بیان میں

**فاذا ارادوا غسله وضعوه على سويد لينصب الماء عنه وجعلوا على عورته خرقة اقامة لواجب الستر و يكتفى بستر العورة الغليظة هو الصحيح تيسيرا.**

ترجمہ:۔فصل، غسل کے بیان میں، جب لوگ اس مردہ کو نہلانے کا ارادہ کریں تو اسے تخت پر رکھ دیں تاکہ اس کا استعمال کیا ہوا پانی بہہ کر نیچے آجائے، اور اس کی شرمگاہ پر کپڑے کا ٹکڑا ڈال دیا جائے، اس کے ستر کو جو واجب ہے اس کے قائم مقام کرتے ہوئے، اس کے ستر کرنے میں صرف عورت غلیظہ (اصل شرمگاہ) کے چھپانے پر اکتفاء کیا جائے، یہی صحیح ہے، غسل دینے میں آسانی کے خیال سے۔

توضیح:۔ زندہ غسل میت، مردہ پر غسل واجب ہونے کی وجہ
غسل کی کیفیت، تختہ پر لٹانا، ستر عورت

**فصل فی الغسل......الخ**

مردہ کے غسل کے بیان میں، واضح ہو کہ اکثر کتابوں میں مردوں کو غسل دینا زندہ پر حق واجب لکھا ہے جبکہ ابن الہمامؒ نے فرض یعنی عملی فرض کفایہ لکھا ہے، اجماع کے خیال سے، اگرچہ اجماع کا ہونا کہیں بطور نص کے موجود نہیں ہے، اور ابی بن کعبؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جب حضرت آدم علیہ السلام کی موت کا وقت آیا تو فرشتے جنت سے کفن اور حنوط خوشبو لائے،، اور جب ان کا انتقال ہو گیا تو بیری کے پتے کے پانی سے تین مرتبہ نہلایا اور تیسری مرتبہ کافور ملایا، اور طاق کپڑوں میں کفن دیا، اور لحد کھودی، اور اس پر نماز پڑھی، اور کہا کہ آدم کے بعد ان کی اولاد کی یہی سنت ہے، حاکم نے اس کی روایت کی ہے، اور دوسری روایت میں ہے کہ فرشتوں نے کہا ہے کہ اے اولاد آدم آدم کے بعد یہی تمہاری سنت ہے اس لئے تم ایسا ہی کیا کرو، پھر جنازہ کی نماز پڑھی، پھر انہیں قبر میں اتار کر اس پر کچی اینٹیں رکھیں، اور قبر سے نکل کر اس پر مٹی ڈال دی، اور بیہقیؒ نے بھی اس کی روایت کی ہے۔ ع۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ ظاہر یہ ہے کہ فرشتوں نے آدمی کی صورت میں آکر یہ سب کام کئے، اور بعد میں اولاد آدم پر یہ ظاہر ہوا کہ وہ فرشتے تھے، واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ اور صحیحین میں حضرت ابن عباسؓ سے اس شخص کا واقعہ بھی مروی ہے جو اونٹنی پر سے گر کر مر گیا تھا، اس میں یہ بھی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ اس کو پانی اور بیری کے پتوں سے غسل دو، اور صحاح ستہ میں حضرت ام عطیہؓ کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنی دختر مطہرہ یعنی حضرت زینبؓ کے نہلانے میں عورتوں کو حکم دیا کہ تم اسے تین یا پانچ یا زیادہ مرتبہ اگر تم مناسب سمجھو تو غسل دو، اور صحیح میں ہے کہ آں حضرت ﷺ کو حضرت ابو بکرؓ نے غسل دیا، اس کے بعد سے برابر لوگوں کا یہی طریقہ چلا آیا ہے، اس طرح یہ فعل غسل زندوں پر واجب ہوا، اور یہ بات کہ مردہ کو غسل دینا کیوں واجب ہوا تو اس کے جواب میں دو قول ہیں ایک یہ ہے کہ حدث کی وجہ سے واجب ہوا ہے، کیونکہ اس کی عقل ختم ہو چکی تھی، اور اگر موت کی نجاست سے غسل ہوتا تو اس سے پاک نہیں ہوتا، دوسرا قول یہ ہے کہ نجاست موت کی وجہ سے غسل واجب ہوا ہے، کیونکہ آدمی بھی ایسا حیوان ہے جس میں خون موجود ہے، تو دوسرے ان جانوروں کی طرح جن میں خون ہوتا ہے یہ بھی موت سے ناپاک ہو جاتا ہے۔ ف۔ یہ قول شیخ ابو عبد اللہ ارجانی وغیرہ مشائخ عراق کا ہے، اور دوسرے مشائخ کا بھی یہی قول ہے، اور یہی اظہر ہے۔ ع۔ اور یہی قیاس کے زیادہ مطابق ہے۔ ف۔ اسی وجہ سے اگر کنویں میں مرجائے تو وہ ناپاک ہو جاتا ہے، اور اگر غسل کے بعد کنویں میں گر جائے تو کنواں ناپاک نہیں ہوتا ہے، اور اگر کسی محدث کو لادے ہوئے نماز پڑھ لے تو جائز ہے، لیکن غسل دینے سے پہلے کسی مردہ کو لادے ہوئے اگر کوئی نماز پڑھ لے تو نماز نہ ہو گی، اور اگر غسل کے بعد نماز پڑھی تو جائز ہے۔ محیط۔ البدائع۔

لیکن دونوں اقوال پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اس صورت میں تو غسل کے بعد بھی پاک نہیں ہونا چاہئے، جیسے دوسرے جانور کہ جب خود مر کر ناپاک ہو جائیں تو وہ دھو دینے کے بعد بھی پاک نہیں ہوتے، اسی لئے محمد بن الشجاع الثلجیؒ نے کہا ہے کہ مومن کی یہ کرامت ہے، کہ وہ موت سے بھی ناپاک نہیں ہوتا ہے، ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ سے مرفوعا حدیث روایت کی گئی ہے کہ **سبحان اللہ ان المومن لاینتجس حیا ومیتا**، یعنی ابو ہریرہؓ نے کہا تھا کہ میں ناپاک تھا تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ سبحان اللہ موت تو کبھی بھی زندگی یا موت میں نجس نہیں ہوتا ہے، ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ اگر یہ روایت صحیح ثابت ہوتی ہو تو واجب ہو گا کہ یہی کہا جائے کہ اس کا سبب حدث ہے۔ مف۔ م۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ ابو ہریرہؓ کی حدیث کا یہ ٹکڑا **ان المومن لاینجس** یعنی مومن نجس نہیں ہوتا ہے، یہ حدیث صحیح ہے، جیسا کہ خود ترمذیؒ نے کہا ہے کہ حسن صحیح ہے اور خود صحیح کی روایت میں بھی یہ ٹکڑا موجود ہے، اس کے بعد حیا و میتا کی زیادتی کا اگرچہ ثبوت نہ ہو پھر بھی حاصل معنی یہی ہیں کیونکہ مرنے کے بعد بھی مومن ہے، اور چونکہ حدیث مطلق ہے، اس لئے ہم

اسے مقید نہیں کرتے، حالانکہ کوئی نص مقید بھی نہیں ہے، یہی بات قیاس کے بہت قریب اور اصول کے بہت موافق ہے کیونکہ زندگی کی حالت میں اسباب جنابت وغیرہ کے باوجود نجس نہ ہوا بلکہ محدث ہوا تو مرنے کے بعد بدرجہ اولی نجس نہ ہوگا، بلکہ صرف محدث ہوگا، کیونکہ یہ قربان یعنی شہید نہیں ہوا ہے پس اگر وہ قربان ہو گیا یعنی شہید کیا گیا ہو تو وہ محدث بھی نہ ہوگا، اسی بناء پر شہید کے لئے غسل کا حکم نہیں ہے، اور دوسرے جانوروں پر اس کا قیاس خلاف اصول ہے، کیونکہ انسان اور دوسرے حیوانات میں روح، عقل اعتقادات کی پاکی وغیرہ باتوں میں بہت زیادہ بلکہ مکمل فرق ہوتا ہے، اور اب صرف خون کی وجہ سے اس پر قیاس خلاف اصول ہے، کیونکہ انسان کی پاکی اعتقادات کی پاکی سے ہے، اسی لئے انسان اگر توحید حق کے اعتقاد سے پاک نہ ہوا تو وہ زندہ بھی نجس ہے، اسی لئے فرمان باری تعالی ہے ﴿إِنَّ الْمُشْرِكِينَ نَجَسٌ﴾ اس بناء پر کافر مردہ بھی نجس ہے، اسی لئے یہ مسئلہ کہ اگر بیٹا مومن ہو اور اس کا باپ کافر ہو اور یہ باپ مر گیا تو بیٹا ایسے باپ کو شرعی غسل نہیں دے گا بلکہ اسے کپڑے دھونے کی طرح دھو دے گا۔

اب یہ بات کہ غسل کے قبل اگر کوئی کنویں میں داخل ہوگا تو اس کا پانی ناپاک اور اس کے پانی سے وضوء اور نماز جائز نہیں ہے، یہ حکم تو صرف احتیاط کی بناء پر دیا گیا ہے کہ موت کے قریب ترین مگر اس سے کم مرتبہ نیند میں منی اور پیشاب وغیرہ کا نکلنا اکثر اور نہ نکلنا بہت ہی کم ہے اس لئے اکثر حالات کو موجود اور واقعی یا مٹے پاتے یہ حکم دیا گیا ہے، اس کی بہت سی نظیریں بھی موجود ہیں جیسا کہ بیہوشی یا نیند کو ناقض وضوء کہنا، حالانکہ ان چیزوں سے نہ حدث وجنابت ہے نہ نجاست، الحاصل یہی قول بہت صحیح اور قیاس کے بہت موافق اور اظہر ہے کہ مومن مردے کو حدث کی بناء پر غسل دینا واجب ہے واللہ تعالی اعلم بالصواب۔ م۔

اب یہ سوال اس غسل میں نیت غسل زندوں کے غسل کی طرح شرط ہے یا نہیں؟ جواب یہ ہے کہ عینیؒ نے لکھا ہے کہ شرط نہیں ہے ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ مردے کے پاک ہو جانے کے لئے تو یہ شرط نہیں ہے، لیکن زندہ کے ذمہ سے غسل دینے کی ذمہ داری سے سبکدوشی کے لئے ظاہر یہ ہے کہ شرط ہے، جیسا کہ امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ اگر مردہ پر اتنا پانی برس گیا کہ وہ دھل گیا یا پانی اس پر سے بہہ گیا تو اس طرح دھلنا مردے کے غسل کے قائم مقام نہ ہوگا کیونکہ غسل دینے کی ہماری ذمہ داری باقی رہ گئی ہے، ابن الہمامؒ نے فرمایا ہے کہ اس وجہ سے ہم نے ابھی تک اس کا حق ادا نہیں کیا ہے مشائخ فقہاء نے کہا ہے کہ جو شخص پانی میں ڈوب کر مر گیا ہو وہ ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق تین بار نہلایا جائے، اور امام محمدؒ سے ایک روایت ہے کہ اگر اس کو نکالتے وقت غسل کی نیت کر لی گئی ہو تو دو بار غسل دیا جائے ورنہ تین بار، اس طرح امام محمدؒ نے نیت کے ساتھ نکالنے میں نیت کے ساتھ ہونے کو غسل مان لیا ہے اور ایک روایت یہ ہے کہ ایک بار غسل دینا کافی ہے، گویا اس قول میں مقدار واجب کا بیان کیا ہے۔ الفتح۔

**فاذا ارادو اغسله وضعوه على سرير لينصب الماء عنه......الخ**

اب جبکہ لوگ مردہ کو غسل دینے کا ارادہ کر لیں تو اسے ایک تخت پر رکھ دیں فینصب الخ تاکہ اس سے پانی بہہ جائے۔ف۔ ائمہ کرام سے اس کی کیفیت کے بارے میں کوئی روایت موجود نہیں ہے، الاسبیجابی، لیکن قول اصح یہ ہے کہ جس طرح لٹانا آسان ہو لٹا دیں۔ الظہیر یہ۔ لیکن بہتر یہ ہے کہ بائیں کروٹ پر لٹایا جائے تاکہ دائیں سے شروع کرنا آسان ہو۔ التحفہ۔ لیکن مشہور و معروف طریقہ یہ ہے کہ قبلہ کی طرف پاؤں کر کے چت لٹا دیتے ہیں۔ مع۔ ھ۔

**وجعلوا على عورته خرقة اقامة لواجب الستر و يكتفى بستر العورة الغليظة هو الصحيح......الخ**

اور اس کی شرمگاہ پر کپڑا ڈال دیں اقامة لواجب الستر الخ تاکہ پردہ پوشی کا جو واجب حق ہے وہ پورا ہو جائے، و یکتفی الخ اور صرف سخت شرمگاہ (اصل جگہ کے آس پاس) کی چھپانے پر اکتفاء کیا جائے، یعنی پیشاب و پائخانہ کی جگہ کو۔ ع۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے ناف کے نیچے سے گھٹنے تک، یہی قول صحیح ہے۔ المحیط۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ اس صحت کے قول کے ثبوت میں کمزوری

ہے، لہذا جب مشکل ہوا تو یہ قول ساقط ہو گیا، لہذا ظاہر مذہب ہی اصح باقی رہا۔ م۔

**ونزعوا ثيابه ليمكنهم التنظيف، ووضؤه من غير مضمضة واستنشاق، لان الوضوء سنة الاغتسال، غير ان اخراج الماء منه متعذر، فيترك ثم يفيضون الماء عليه اعتبارا بحال الحيوة.**

ترجمہ:-اور غسل دینے والے اس کے کپڑے اتار دیں تاکہ ان کے لئے اس کی صفائی کا کام آسان ہو اور اس کو کلی اور ناک میں پانی ڈالے بغیر وضوء کرادیں، کیونکہ اس وقت وضوء کرنا غسل کی ایک سنت کو ادا کرنے کے لئے ہے، لیکن اس کے منہ اور ناک میں گئے ہوئے پانی کو باہر نکالنا چونکہ بہت مشکل کام ہے، لہٰذا یہ دونوں کام چھوڑ دئے جائیں، پھر اس کے پورے بدن پر زندگی کے طریقہ کے مطابق پانی بہادیں۔

## توضیح:-مردے کے کپڑے اتارنا، وضو کرانا

**ونزعوا ثيابه ليمكنهم التنظيف......الخ**

اور مردے کے کپڑے اتار دیں۔ف۔ جن میں وفات پائی ہے، **ليمكنهم الخ** تاکہ لوگوں کے لئے مردہ کو صاف ستھرا کرنا اور نہلانا آسان ہو۔ف۔ مگر امام شافعیؒ کے نزدیک چونکہ رسول اللہ ﷺ کو کپڑوں ہی میں غسل دیا گیا تھا اس لئے سنت یہی ہوئی کہ کپڑے نہ اتارے جائیں، جواب یہ ہے کہ اس وقت خود صحابہ کرامؓ کو اس میں تردد ہوا تھا کہ دستور کے مطابق کپڑے اتار دئے جائیں یا انہیں کپڑوں میں غسل دیا جائے، اسی عالم میں ان پر اچانک نیند کا غلبہ ہوا یہاں تک کہ سب کی گردنیں لٹک کر سینے کی آگئیں اور مکان کے ایک طرف سے آواز آئی کہ رسول اللہ ﷺ کو کپڑوں سمیت غسل دو، حضرت ام المومنین عائشہؓ فرمایا کرتیں کہ جو بات اب میری سمجھ میں آئی اگر پہلے ہی سمجھ میں آجاتی تو سوائے ازواج مطہرات کے رسول اللہ ﷺ کے دوسرا اور کوئی نہیں نہلاتا۔ ابوداؤد۔ اس سے معلوم ہوا کہ صحابہ کرامؓ میں بھی مردوں کو ننگا کر کے نہلانا معروف طریقہ تھا۔ البتہ اس طرح کپڑوں میں نہلانا رسول اللہ ﷺ کی خصوصیت تھی۔ مع۔ غسل دینے والوں اور ان کے مددگاروں کے سوا دوسروں کو اس وقت پردہ کرنا مستحب ہے۔ السراج۔

اس طرح استنجاء کرا لیا جائے کہ نہلانے والا موٹا کپڑا ہاتھ پر لپیٹ کر شرمگاہوں کو دھوئے، کیونکہ چھونا بھی دیکھنے کی طرح حرام ہے۔ الجوہرہ۔ مرد عورت کو اور عورت مرد کو غسل نہ دے، اگر مردہ عورت کا نہلانے والا مردوں کے سوا عورتوں میں سے کوئی نہ ہو تو اس کا غسل ختم ہو جائے گا، البتہ مرد اپنے ہاتھ پر کپڑا لپیٹ کر تیمم کرادے۔ الفتح۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ اس مسئلہ سے اس بات کی تصریح ہو گئی کہ مردہ نجس نہیں ہوتا ہے بلکہ حدث ہے کیونکہ نجاست کا تیمم باطل ہے۔ م۔ نہلاتے وقت مردہ مرد کی ران کو مرد بھی نہ دیکھے، اسی طرح مردہ عورت کی ران کو نہلانے والی عورت نہ دیکھے۔ التاتارخانہ۔

**ووضؤه من غير مضمضة واستنشاق، لان الوضوء سنة الاغتسال......الخ**

اس مردہ کو وضوء کرادیں۔ف۔ سوائے ایسے بچہ کے جو نماز نہیں پڑھتا تھا۔ القاضی خان۔ تو وضوء کرنے والے کو دائیں سے وضوء کرادیں۔ المبسوط۔ **من غير الخ** کلی کرائے اور ناک میں پانی ڈالنے کے بغیر۔ف۔ اکثر فقہا کرام کا یہی قول ہے۔ ع۔ **لان الوضوء الخ** کیونکہ غسل کی ادائیگی کے لئے ایک سنت وضوء ہے۔ف۔ جس طرح نماز کے لئے وضوء کیا جاتا ہے، بغیر ہاتھ دھلائے۔ المحیط۔ **غير ان الخ** ان دونوں وضوء کے درمیان صرف اتنا فرق ہے نماز کے وضوء میں کلی کرنی اور ناک میں پانی ڈالنا سنت ہے لیکن میت کو وضوء کرانے کے لئے یہ دونوں نہیں کئے جائے کیونکہ پانی اندر ڈالنے کے بعد اس کا باہر نکالنا ممکن نہیں ہوتا ہے۔ف۔ یعنی شرعاً ساقط ہو گئے ہیں۔ م۔ اس لئے چہرہ دھونے سے ہی وضوء شروع ہوگا۔ المحیط۔ لیکن بعض علماء نے کہا ہے کہ نہلانے والا شخص اپنی انگلی پر کپڑا لپٹ کر مردہ کے منہ سے دانت اس کی جڑیں اور تالو وغیرہ ہونٹوں کے ساتھ صاف

کر کے ناک صاف کر دے۔ الظہیریہ۔ اور شمس الائمہ حلوائیؒ نے کہا ہے کہ اسی پر لوگوں کا عمل ہے۔ المحیط۔ صحیح یہ ہے کہ مردہ کے سر کا مسح کیا جائے، اور پاؤں دھونے میں تاخیر نہ کی جائے۔ التبیین۔

**ثم یفیضون الماء علیه اعتبارا بحال الحیوۃ......الخ**

پھر وہ لوگ مردہ پر پانی بہادیں، اعتبارا بحال الخ حالت حیات پر قیاس کرتے ہوئے۔ ف۔ ہمارے نزدیک نہلانے کے لئے گرم پانی ہونا بھی افضل ہے۔ المحیط۔ اور شافعیہ کی کتاب المحلی میں بھی یہی لکھا ہے، لیکن جواہر المالکیہ میں دونوں کا اختیار ہے یعنی ٹھنڈے سے بھی اور گرم سے بھی جس سے چاہے۔ مع۔ اب اس تختہ کا بیان ہے جس پر غسل دیا جائے گا، اور پانی کی کیفیت کا بیان شروع ہوتا ہے۔

**ویجمر سریره وترا لما فیه من تعظیم المیت، وانما یوتر لقوله ﷺ: ان الله وتریحب الوتر، ویغلی الماء بالسدر او بالحرض مبالغة فی التنظیف، فان لم یکن فالماء القراح لحصول اصل المقصود، ویغسل رأسه ولحیته بالخطمی لیکون انظف له.**

ترجمہ:- اور اس کے تخت کو طاق بار دھونی دی جائے مردہ کی تعظیم کرنے کے خیال سے، تین بار اس لئے کہا گیا ہے اللہ تعالیٰ خود وترا اور بے جوڑ ہے اور اسی طرح بے جوڑ اعداد کو محبوب رکھتا ہے، اور پانی کو گرم کیا جائے اس میں بیر کی پتیوں یا حرض کو ڈال کر، اس سے اچھی طرح (جلد) صفائی ہو جاتی ہے اگر یہ چیزیں میسر نہ ہو سکیں تو صرف پانی بھی کافی ہے، کیونکہ اس سے بھی مقصد حاصل ہو جاتا ہے، پھر اس کے سر اور ڈاڑھی کے بالوں کو دھویا جائے تاکہ اس کی بہت زیادہ صفائی ہو جائے۔

توضیح:- تختہ کو دھونی دینا، بیر کی پتیوں کے ساتھ جوش دئے ہوئے پانی
یا صاف پانی سے، سر اور ڈاڑھی کو خطمی سے دھونا

**ویجمر سریره وترا لما فیه من تعظیم المیت......الخ**

اور تختہ کو طاق بار کسی خوشبو سے دھونی دی جائے۔ ف۔ اس طرح سے کہ ایک شخص لوبان دانی، یا انگیٹھی میں خوشبو کافور وغیرہ ڈال کر تخت کے چاروں طرف تین، پانچ یا سات بار گھمادے۔ ف۔ اس سے زیادہ نہ کیا جائے۔ الاسبیجابی۔ ع۔ لما فیه الخ کیونکہ ایسا کرنے میں مردہ کی عزت افزائی ہے وانما یوتر الخ اور طاق بار اس لئے کیا جائے کہ اس کے بارے میں رسول اللہ ﷺ کا فرمان ہے کہ اللہ تعالیٰ وتر ہے اور وتر کو محبوب رکھتا ہے۔ ف۔ اس کی روایت بزارؒ نے کی ہے۔ ع۔ بلکہ صحیحین کی وہ حدیث جس میں اسمائے الٰہی مذکور ہیں اس کا آخری جملہ یہی ہے، اور حضرت جابرؓ سے مرفوعا روایت ہے کہ جب تم لوگ مردہ کو دھونی دو تو طاق دفعہ دھونی دو، حاکم اور ابن حبانؒ نے اس کی روایت کی ہے۔

مردے کو کل تین مرتبے دھونی دی جاتی ہے، (۱) اس کی روح نکلتے وقت تاکہ کوئی بدبو ہو تو دور ہو جائے، (۲) نہلاتے وقت (۳) کفن پہناتے وقت اس کے بعد دھونی نہیں لگائی جاتی ہے اور نہ قبر میں دی جاتی ہے، کیونکہ حدیث میں اس طرح سے منع کیا گیا ہے کہ تم جنازے کے پیچھے نہ آگ لاؤ اور نہ آواز، یعنی کافروں کی طرح رونا پیٹنا، اور آگ لے جانا بھی ممنوع ہے۔ الفتح۔ م۔

**ویغلی الماء بالسدر او بالحرض مبالغة فی التنظیف......الخ**

اور پانی جوش دیا جائے۔ ف۔ زعفران یا ورس سے نہیں۔ ت۔ کیونکہ یہ رنگ مردوں کو نہیں چاہئے، بلکہ بالسدر الخ بیر کی پتیوں سے حرض سے۔ ف۔ حرض، اشنان، ایک قسم کی گھاس ہوتی ہے۔ ب۔ مبالغه الخ ایسا کرنا زیادتی صفائی کے خیال سے ہے۔ ف۔ تاکہ خوب اچھی طرف صفائی اور ستھرائی ہو جائے، جیسا کہ کچھ پہلے غسل کے دلائل میں بیان کیا جاچکا ہے، اور بیر کی

پتیوں وغیرہ کے ملانے اور سات بار تک غسل دینے سے صفائی میں مبالغہ کرنا ظاہر ہے، ورنہ ایک بار غسل دینا کافی تھا، اور پانی کو گرم کرنے کا بھی یہی مقصد ہوا الحاصل بیر کی پتی اشنان ڈال کر پانی کو جوش دیا جائے فان لم لکن الخ اگر یہ چیز میسر نہ ہوں تو خالص پانی ہی کافی ہے۔ف۔ یعنی پانی کو جوش دیا جائے، اور اگر جوش دینا ممکن نہ ہو تو اسی طرح کافی ہے لحصول الخ کیونکہ اصل مقصود حاصل ہے۔ف۔ یعنی مردہ کو غسل دینا۔

**ویغسل رأسه ولحیته بالخطمی لیکون انظف له......الخ**

اور مردہ کا سر۔ف۔ جبکہ اس پر بال ہوں۔ التبیین۔ ولحیته الخ اور اس کی داڑھی دھوئی جائے، خطمی دوسری چیز سے دھودیں۔ التبیین۔ اور اگر یہ بھی میسر نہ ہو تو خالص پانی ہی کافی ہے۔ شرح الطحاوی ثم یضجع الخ پھر میت کو اس کے بائیں کروٹ پر لٹادیا جائے۔ف۔ تاکہ غسل کا کام دائیں طرف سے شروع ہو، فیغسل الخ پس ممکن ہونے کی صورت میں پانی اور بیری سے دھویا جائے حتی ان الخ یہانتک کہ دیکھ لیا جائے کہ مردہ کے جسم کا نچلا حصہ جو تخت سے ملا ہوا ہے، وہاں تک پانی پہونچ گیا ہے۔ف۔ تاکہ پورا بدن دھل جائے۔م۔ اس طرح پورا بدن اچھی طرح کم از کم ایک بار دھونا واجب ہے، اور تین بار دھونا سنت ہے۔البدائع۔

**ثم یضجع علی شقه الایسر فیغسل بالماء والسدر حتی یری ان الماء قد وصل الی ما یلی التخت منه ثم یضجع علی شقه الایمن فیغسل حتی یری ان الماء قد وصل الی ما یلی التخت منه لان السنة هو البدایة بالمیامن ثم یجلسه ویسنده الیه ویمسح بطنه مسحا رفیقا تحرزا عن تلویث الکفن فان خرج منه شیء غسله ولایعید غسله ولا وضوء ہ لان الغسل عرفناه بالنص وقد حصل مرة ثم ینشفه بثوب کیلا تبتل اکفانه ویجعله ای المیت فی اکفانه ویجعل الحنوط علی رأسه ولحیته والکافور علی مساجده لان التطیب سنة والمساجد اولی بزیادة الکرامة.**

**ترجمہ و توضیح:۔ مردہ کو دائیں و بائیں الٹ پلٹ کرنا، حدیث سے دلیل، تکیہ لگا کر پیٹ کو ملنا، اگر غسل کے بعد مردہ کے بدن سے کچھ نکلا، کفن کے بعد نکلا، بدن کپڑے سے پوچھنا، حنوط لگانا، سجدہ کے اعضاء پر کافور لگانا**

**ثم یضجع علی شقه الایسر فیغسل بالماء والسدر حتی یری ان الماء قد وصل......الخ**

پھر اس مردہ کو اس کے بائیں کروٹ پر لٹا کر پانی اور بیر کے پتہ سے اتنا دھویا جائے کہ یہ دیکھا جائے کہ پانی اس کے بدن کے اس حصہ تک پہونچ گیا جو تخت سے ملا ہوا ہے، پھر اسے دائیں کروٹ پر کر دیا جائے پھر اتنا دھویا جائے کہ یہ معلوم ہو جائے کہ اس حصہ تک پانی پہونچ گیا ہے جو تخت سے ملا ہوا ہے۔ف۔ پس پہلے دائیں طرف سے دوسری مرتبہ بائیں طرف سے ہو گیا لان السنة الخ کیونکہ دائیں طرف سے شروع کرنا سنت بھی ہے۔ف۔ حضرت ام المومنین عائشہؓ کی اس حدیث کی وجہ سے جو وضوء کی بحث میں گذر چکی ہے، ایک جماعت نے اس کی روایت کی ہے، اور حضرت ام عطیہؓ کی اس حدیث کی وجہ سے جو حضرت زینبؓ رسول اللہ ﷺ کی صاحبزادی سے غسل دینے کے بارے میں ہے، جسے ائمہ صحاح ستہ نے بیان کیا ہے، اس میں یہ ٹکڑا بھی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ہم سے فرمایا ہے کہ اس کے داہنے اعضاء اور وضوء کے مواضع سے شروع کرو۔مع۔ الحاصل پہلی اور دوسری مرتبہ تو پانی اور بیری کے ساتھ دھویا جائے، لیکن تیسری مرتبہ پانی اور کافور سے ہو، جیسا کہ محمد بن سیرینؒ نے ام عطیہؓ سے صراحۃ پایا ہے، ابوداؤد نے اس کی روایت کی ہے، اور اس کی اسناد صحیح ہے۔مف۔ اور مردہ کی پیٹھ دھونے کے لئے اسے اوندھانہ کیا جائے۔ع۔ معلوم ہونا چاہئے کہ نوادر میں امام ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ جب مردہ کے غسل کا ارادہ کریں تو پہلے اسے بٹھلا کر

پیٹ سے جو کچھ نکلے اسے دھویا جائے، پھر غسل کا کام شروع کیا جائے، امام شافعیؒ کا بھی یہی قول ہے، لیکن ظاہر الروایت وہی ہے جو مصنف) نے بیان کیا ہے، یعنی پہلے دائیں جانب سے غسل دیا جائے پھر بائیں جانب سے غسل دیا جائے۔

**ثم يجلسه ويسنده اليه ويمسح بطنه مسحا رفيقا تحرزا عن تلويث الكفن**

پھر وہ غسال مردہ کو بٹھلائے ویسندہ الخ اور اس مردہ کے پیٹ کو نرمی کے ساتھ دبائے۔ف۔ تاکہ پیٹ سے اگر کچھ نکلنے والی چیز ہو تو وہ نکل آئے تحرزا الخ تاکہ اس کا کفن گندگی نکلنے سے گندہ نہ ہو جائے فان خرج منه الخ اگر میت کے پیٹ سے کچھ نکل آئے، غسله الخ تو اس کی گندگی کو دھوڈالے، اور اب اس کا غسل یا وضوء دہرانے کی ضرورت نہیں ہے۔ف۔ امام مالک و شافعی اور ثوریؒ کا یہی قول ہے۔ مع۔ لان الغسل الخ کیونکہ اس کے غسل کا حکم تو ہم نے نص سے پایا ہے جو ادا کیا بھی گیا ہے۔ف۔ اس لئے دوبارہ کرنا نہ ہوگا، اور زندوں پر قیاس نہیں کیا جا سکتا ہے۔م۔ پھر تیسری مرتبہ اسے پانی اور کافور سے بائیں کروٹ پر لٹا کر دائیں طرف سے غسل دیا جائے، تاکہ پورے بدن پر اچھی طرح سے پانی پہونچ جائے، اب تک اسے تین بار غسل دینے کا کام پورا ہو گیا۔ الفتح۔ اگر اب کفن میں لپیٹنے کے بعد بھی کچھ گندگی نکل آئے تو بلا اختلاف نہ اس کا دھونا ضروری ہے اور نہ اس کا وضوء یا غسل کرانا ضروری ہے۔ مع۔

**ثم ينشفه بثوب كيلا تبتل اكفانه ويجعله اى الميت فى اكفانه ويجعل الحنوط على رأسه......الخ**

البتہ مردے کے بدن کو کسی پاک کپڑے سے پوچھ لے، کیلا تبتل الخ تاکہ اس کا کفن بھیگ نہ جائے۔ف۔ اس کے بعد کفن کو خوشبو لگا دینا چاہئے اور مردہ کو اسی طرح خوشبو لگا کر کفن پہنا دینا چاہئے، اسی لئے مصنفؒ نے فرمایا ہے ویجعله الخ اور مردہ کو اس کے کفن کے کپڑوں میں لپیٹ دینا چاہئے۔ف۔ بس اتنا ہی کام ضروری ہے، لیکن مفید میں ہے کہ خوشبو لگانا مستحب ہے، اسی لئے فرمایا ہے ویجعل الحنوط الخ اور مردہ کے سر اور داڑھی پر حنوط دے، کئی خوشبودار چیزوں کو ملانے سے جو مجموعہ عطر ہوتا ہے اسی کو حنوط کہتے ہیں۔ف۔ یہ خوشبو کسی بھی چیز کی ہو اور عطر کوئی بھی ہو اس میں کوئی حرج نہیں ہے، البتہ صرف مرد کو زعفران یا ورس نہیں لگانا چاہئے۔ الایضاح۔ اسی لئے عورت کو لگانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ المحیط۔ اکثر علماء نے مشک لگانے کو بھی جائز کہا ہے۔ع۔ بندہ مترجم کہتا ہے کہ اگر یہ آگ کے ذریعہ سے نہ نکالا گیا ہو تو بہتر ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔م۔ الحاصل کفن پہنانے میں اس کے سر اور داڑھی اور تمام بدن پر حنوط لگا دیا جائے۔ المحیط۔ ھ۔

**والكافور على مساجده لان التطيب سنة والمساجد اولى بزيادة الكرامة**

ان اعضاء پر لگایا جائے جو سجدہ کرتے وقت زمین پر رکھے جاتے ہیں۔ف۔ پیشانی، ناک، دونوں ہتھیلیاں، دونوں گھٹنے اور دونوں قدموں پر۔ المحیط، لان التطيب الخ اس لئے سب میں خوشبو لگانا سنت ہے۔ف۔ حضرت ام عطیہؓ اور دوسروں کی حدیث کی بناء پر، پس جب تمام بدن پر حنوط مل دیا گیا تو از خود اعضاء سجود پر بھی لگانے کا کام ہو گیا، اس کے بعد ان اعضاء پر خوشبو لگانا اور اضافہ ہو گیا و المساجد اولى الخ یہ سجدہ والے اعضاء زیادتی تعظیم کے زیادہ مستحق ہیں۔ف۔ ان جگہوں کو خوشبو لگانے کے بارے میں بیہقیؒ نے حضرت ابن مسعودؓ سے نقل کیا ہے۔ع۔

**ولايسرح شعر الميت ولالحيته ولايقص ظفره ولاشعره لقول عائشةؓ علام تنصون ميتكم ولان هذه الاشياء للزينة وقد استغنى الميت عنها وفى الحى كان تنظيفا لاجتماع الوسخ تحته وصار كالختان.**

ترجمہ:- مردہ کے نہ سر کے بالوں میں اور نہ داڑھی میں کنگھی کی جائے، اور نہ اس کے ناخن کاٹے جائیں اور نہ بال تراشے جائیں، حضرت عائشہؓ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ تم کس بناء پر اپنے مردے کی پیشانی پکڑ کر کھینچتے ہو، اور اس لئے بھی کہ یہ چیزیں زینت کے لئے ہیں، اور مردہ تو اب ایسی زینت سے مستغنی ہو چکا ہے، اور زندگی میں ایسا کرنا تو صفائی کی غرض سے ہوتا تھا کہ بالوں اور ناخنوں کے نیچے میل جم جاتے ہیں، اور یہ چیزیں ختنہ کی طرح ہو گئیں۔

توضیح:- بالوں اور داڑھی میں کنگھی، بال و ناخون کاٹنا، حدیث سے دلیل، چند ضروری مسائل، غسل مردہ مرد کو، مردہ عورت کو، لڑکے اور لڑکی کو، اپنی بیوی کو، اپنے شوہر کو، مرد مردہ بیوی کو، غسل دینے والے پر غسل، غسل میں روئی کا استعمال، مردہ کے غسل دینے پر اجرت، جنازہ اٹھانے پر، مردہ کا سڑ جانا، مرد اور عورت کے غسل میں فرق، حائض اور جنبی نہلانے والا، بے وضوء، ثقہ ہونا، مردہ مرد اور صرف عورتیں، مردہ عورت اور صرف مرد، سفر کی حالت میں مردہ، اور پانی نہیں، مردہ مسافر نے تیمم کر کے نماز پڑھی، اس کے بعد پانی ملا، کافر اور مسلمان مردے ملے جلے، اور کوئی پہچان نہیں

**ولا یسرح شعر المیت ولا لحیته ولا یقص ظفره ولا شعره......الخ**

مردہ کے بالوں یعنی سر کے بالوں اور اس کی ڈاڑھی میں کنگھی نہ کی جائے، **ولا یقص الخ** اور نہ اس کے ناخن کاٹے جائیں۔ف۔ مگر ٹوٹے ہوئے ناخن کو علیحدہ کر دینے میں حرج نہیں ہے۔ المحیط۔ اور نہ اس کے سر کے بال کاٹے جائیں۔ف۔ نہ مونچھیں کتری جائیں، اور نہ بغل کے بال اکھاڑے جائیں، اور نہ زیر ناف کے بال مونڈے جائیں، بلکہ سب کو اپنی حالت پر دفن کر دیا جائے۔ محیط السرخسی۔

**لقول عائشة علام تنصون میتکم ولان هذه الاشیاء للزینة وقد استغنی المیت عنها......الخ**

ام المومنین حضرت عائشہؓ کے قول کی وجہ سے کہ تم کیا سوچ کر اپنے مردے کے سر کے بال پکڑ کر کھینچتے ہو۔ف۔ یہ اس لئے فرمایا کہ کچھ لوگ اپنی مردہ عورت کو کنگھی کرتے تھے، عبد الرزاقؒ نے اسناد صحیح سے اس کی روایت کی ہے، ام المومنینؓ نے اس کنگھی کرنے کے کام کو اس سے تشبیہ دی ہے کہ جیسے کسی کی پیشانی کے بال پکڑ کر گھسیٹا جائے۔ف۔ **ولان الخ** اور اس وجہ سے بھی کہ یہ سب کام تو زینت کے واسطے ہوتے ہیں، اور مردہ اب زینت اور بناؤ سنگار سے بے نیاز ہو گیا ہے۔ف۔ مردہ کو زندہ پر قیاس نہیں کیا جا سکتا ہے، کیونکہ دونوں جہاں کے درمیان بہت فرق ہے۔

**وفی الحی کان تنظیفا لاجتماع الوسخ تحته وصار کالختان......الخ**

اور زندہ میں ناخن کترنا اور بال کٹوانا وغیرہ صفائی وستھرائی کے لئے ہوتا ہے، کیونکہ ان کے نیچے میل اور گندگی جمع ہو جاتی ہے۔ف۔ لیکن مردہ میں ایسے کاموں کا اعتبار نہیں ہوتا ہے۔ **وصار کالمختان الخ** ان کاموں کی مثال ختنہ کی سی ہو گئی۔ف۔ کیونکہ زندہ کا ختنہ امر مسنون ہے، لیکن اگر مردہ کا ختنہ کیا ہوا نہ ہو تو ہمارے اور امام شافعیؒ کے نزدیک بالاتفاق ختنہ نہیں کیا جائے گا۔ مع۔ پھر عوام ان چیزوں کو دیکھ کر دار آخرت کے معاملہ میں یعنی زینت کے کام کرنے لگے، حالانکہ وہاں زینت تو نیک اعمال سے حاصل ہوتی ہے۔ م۔ ابو وائلؒ نے کہا ہے کہ حضرت علیؓ کے پاس اس حنوط میں سے جو رسول اللہ ﷺ کو لگایا گیا تھا بچا ہوا تھا تو وصیت کی کہ مجھے بھی اس سے لگایا جائے، ابن ابی شیبہ و حاکم اور بیہقیؒ نے اس کی روایت کی ہے، اور نوویؒ نے کہا ہے کہ اس کی اسناد حسن ہے۔ مفع۔

وہ حنوط جو رسول اللہ ﷺ کے واسطے آیا تھا اللہ تعالیٰ کی تقدیر میں تمام عالم کے شروع سے آخر زمانہ تک کے حنوط سے اشرف الخلائق ﷺ کے واسطے مقدر ہوا تھا، لہٰذا اس میں سے بچا ہوا حضرت علیؓ نے بطور تبرک لیا تھا، حالانکہ وہ حنوط رسول اللہ ﷺ کے بدن سے چھڑایا ہوا یا آپ کا استعمال کیا ہوا نہ تھا، تبرک کے یہ معنی لینا میں باریکی ہے اسے اچھی طرح یاد رکھ لیں۔ م۔

## چند ضروری مسائل

مردہ کو فقط مرد اور مردہ عورت کو صرف عورت ہی نہلائے، البتہ کوئی لڑکا یا لڑکی اتنی چھوٹی ہو کہ اس کی طرف نظر بد نہیں

اٹھ سکتی ہو تو اسے کوئی بھی نہلا سکتا ہے، یہی صحیح ہے۔ المبسوط۔ اور ابن المنذرؒ نے اجماع نقل کیا ہے کہ بیوی اپنے مردہ شوہر کو غسل دے سکتی ہے، لیکن ہمارے نزدیک مرد اپنی مردہ بیوی کو غسل نہیں دے سکتا ہے، البتہ قول اصح کے مطابق دیکھ سکتا ہے، اور امام شافعیؒ واحمدؒ اور دوسروں کے نزدیک غسل دینا بھی جائز ہے۔ مع۔ غسال یعنی مردے کے نہلانے والے پر عامہ علماء سلف و خلف کے نزدیک غسل واجب نہیں ہوتا ہے، البتہ کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ واجب ہوتا ہے، حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث کی بناء پر کہ جو شخص کسی مردہ کو غسل دے اسے چاہئے کہ وہ خود بھی غسل کرلے، اور جس نے جنازہ اٹھایا ہو اسے چاہئے کہ وضوء کرلے، ابوداؤد اور ترمذی نے اس کی روایت کی ہے، پھر ترمذی نے یہ بھی کہا ہے کہ یہ حدیث حسن ہے، مگر بیہقی اور نوویؒ نے اسے ضعیف کہا ہے، جیسا کہ عینیؒ میں ہے، لیکن میں مترجم کہتا ہوں کہ حدیث کے معنی تو یہ ہیں کہ غسل دینے والے کو چاہئے کہ وہ غسل کرکے پہلے پاک ہو جائے یعنی جنبی کا غسل دینا مکروہ ہے، اور جو شخص جنازہ کو کاندھا دے اسے چاہئے کہ وہ پہلے وضوء کرلے اور ایسا کرنا مستحب ہے، ایک قول اس میں یہ بھی ہے کہ یہ فرمان نبی علیہ السلام ہی نہیں ہے بلکہ خود ابو ہریرہؓ کا قول ہے، میں کہتا ہوں کہ قول سے یہی مراد اور یہی معنی ہیں۔ سمجھ لیں۔ م۔

ظاہر الروایات کے مطابق ہمارے نزدیک غسل میں روئی کا استعمال نہیں ہے، اور نوادر میں امام اعظمؒ سے مروی ہے کہ دھنی ہوئی روئی مردہ کے نتھنوں اور منہ میں لگادے، اور بعضوں نے کہا ہے کہ کانوں میں بھی، اور ظہیریہ میں کہا ہے کہ پیشاب یا پائخانہ کے مقیم میں روئی لگانے کو تمام علماء نے برا جانا ہے۔ مفع۔ مردہ کے غسل پر اجرت لینا جائز نہیں ہے، البتہ جنازہ اٹھانے پر مزدوری جائز ہے۔ قاضی خان۔ اگر لاش اتنی سڑ گئی ہو کہ اس کا نہلانا مشکل ہو تو صرف اوپر سے پانی بہادینا کافی ہے۔ العتابیہ۔ مرد کے غسل کی طرح ہی عورت کو غسل دینا ہوتا ہے، عورت کے سر کے بال اس کی پیٹھ پر نہ ڈالے جائیں۔ شرح الطحاوی۔ غسال (نہلانے والا) اگر جنبی یا حائض ہو تو جائز ہے مگر مکروہ ہے۔ الدرایہ۔ بے وضوء ہو تو بالاتفاق جائز ہے۔ القنیہ۔ لیکن پاک ہونا ہی مستحب ہے، اور یہ بھی مستحب ہے کہ وہ شخص مردہ کا سب سے قریبی رشتہ دار ہو۔ الزاہدی۔ اور مزدلفہ ہو کہ اچھائی دیکھے تو بتلادے لیکن اگر اس میں کوئی برائی دیکھے تو بیان کرنا حلال نہیں ہے۔ الجوہرہ۔ اگر اس جگہ پر کوئی دوسرا نہلانے والا موجود ہو تو نہلانے والے کو اجرت مانگنی جائز ہے ورنہ نہیں۔ الظہیریہ۔

اگر کوئی ایسی جگہ مرا ہو کہ وہاں غسل دینے کے لائق کوئی مرد نہ ہو تو عورتوں میں جو اس کی ذی رحم محرم (محرمات) سے ہوں وہ اسے صرف تیمم کرادے، اور اگر غیر محرم عورت ہو تو وہ کپڑا لپیٹ کر تیمم کرادے۔ الدرایہ۔ جیسے کہ کوئی عورت مری اور وہاں صرف مرد ہی ہوں۔ ع۔ اگر کوئی سفر میں ایسی جگہ مرا جہاں پاک پانی نہ ہو تو تیمم کرا کے نماز پڑھادی جائے۔ المحیط۔ پھر اگر پانی مل گیا ہو تو نہلا کر امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق دوبارہ نماز پڑھائی جائے۔ قاضی خان۔ اگر مسلمانوں اور کافروں کے مردے مل جل گئے ہوں یعنی ان میں پہچان نہیں ہوسکتی ہو تو اگر ان میں مسلمانوں کی زیادتی ہو سب کو غسل دیا جائے۔ ع۔

## فصل فی التکفین

### فصل کفنانے کے بیان میں

**السنة ان يكفن الرجل فی ثلثة اثواب ازار و قميص ولفافة لماروی انه ﷺ كفن فی ثلثة اثواب بيض سحولية ولانه اكثر ما يلبسه عادة فی حياته فكذا بعد مماته فان اقتصروا علی ثوبين جاز والثوبان ازار ولفافة وهذا كفن الكفاية لقول ابی بكر اغسلوا ثوبی هذين و كفنونی فيهما ولانه ادنی لباس الاحياء.**

ترجمہ:- سنت یہ ہے کہ مرد کو کفن دیا جائے ان تین کپڑوں (۱) ازار (۲) قمیص (۳) اور لفافے میں، اس روایت کی بناء پر کہ رسول اللہ ﷺ بھی تین کپڑوں میں کفنائے گئے جو سحولیہ اور سفید تھے، اور اس لئے بھی کہ آپ اپنی زندگی میں بھی عادت کے

مطابق پہنے رہتے تھے،اس لئے زندگی کی وفات کے بعد بھی یہی اکثر لباس ہوا،اور اگر لوگوں نے صرف دو ہی کپڑوں پر اکتفاء کیا تو وہ بھی جائز ہوگا،دو کپڑوں سے مراد ازار اور لفافہ ہے، یہ کفن کفایت ہے،ابو بکرؓ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ تم میرے ان دو کپڑوں کو دھو دو اور ان ہی میں مجھے کفن دو،اور اس لئے کہ یہی دو کپڑے زندوں کے کم سے کم کپڑے ہیں۔

**توضیح:۔ فصل کفنانے کے بارے میں، مسلمانوں کی ذمہ داری ہے کفن دینا، شوہر کی ذمہ داری ہے بیوی کو کفن دینا، اگر بیوی مالدار ہو اور مردہ شوہر مفلس ہو، مردے کے کفن کے واسطے سوال، لوگوں کے مال سے کفن، اگر کفن میسر نہ ہو، کفن جائز اور کفن ناجائز، نیا پرانا، مرد اور عورت کے کفن میں فرق، مرد کا مسنون کفن، دلیل، کفن کی قسمیں، کفن کفایت، دلیل**

**فصل فی التکفین......الخ**

فصل: کفنانے کے بیان میں، مردوں کو کفن دینا مسلمانوں پر فرض کفایہ ہے اسی لئے قرضہ سے پہلے اس کام کو کرنا ضروری ہے، اگر مردہ خود مالدار تھا تو اسی کے مال سے واجب ہوگا ورنہ جس پر زندگی میں اس کی ذمہ داری تھی، امام ابو یوسفؒ کے نزدیک شوہر پر اس کی بیوی کا کفن لازم ہے اگرچہ عورت خود مالدار ہو اور اسی پر فتویٰ ہے، جیسا کہ قاضی خان میں ہے، لیکن مالدار بیوی پر اس کے مفلس شوہر کا کفن لازم نہیں ہے۔ بالاجماع۔ المحیط۔ اگر اس طرح کفن نہ مل سکے تو تمام مسلمانوں پر لازم ہے، اور عاجز ہونے کی صورت مسلمانوں پر اس کے کفن کے لئے سوال کرنا لازم ہو جاتا ہے۔ الزاہدی۔ اگر چندہ کر کے کفن دیا اس کے بعد کچھ بچ جائے تو اگر کسی طرح اس کے خاص دینے والے کی تعین ہو سکے تو اسی کو واپس کر دینا چاہئے ورنہ کسی دوسرے محتاج کے کفن میں لگا دے اور اگر یہ بھی ممکن نہ ہو تو صدقہ دیدے۔ قاضی خان۔ اور اگر کسی طرح بھی کفن میسر نہ ہو سکے تو غسل دے کر اس کے اوپر سے اذخر یا کوئی گھاس (پتہ) رکھ کر دفن کر کے قبر پر نماز پڑھی جائے۔ العتابیہ۔ زندگی میں جس کپڑے کا پہننا حلال تھا مرنے کے بعد اس کا کفن دینا بھی جائز ہے، ورنہ نہیں۔ شرح الطحاوی۔ اس بناء پر عورتوں کے کفن میں ریشم، رنگین کسم اور زعفران سے رنگے ہوا کفن بھی جائز ہوگا، البتہ سپید کفن محبوب ہے۔ النہایہ۔ نیا پرانا سب برابر ہے۔ الجوہرہ۔ مرد اور عورت کے کفن میں فرق ہے، دونوں کی تین قسمیں ہیں (۱) کفن سنت (۲) کفن کفایت (۳) کفن ضرورت۔ ک۔م۔

**السنة ان یکفن الرجل فی ثلاثة اثواب ازار و قمیص ولفافة......الخ**

مرد کے لئے کفن سنت میں یہ تین کپڑے ہیں ازار، قمیص اور لفافہ، ان تین میں کفنایا جائے۔ ف۔ ازار یعنی تہہ بند لیکن اس سے مراد ہے کہ وہ سر سے پیر تک ہو، قمیص یعنی کرتہ جو گردن سے قدم تک آستین اور کلی کے بغیر ہو، اور لفافہ جو سر سے پیر تک اوپر سے لپیٹا جاتا ہے۔

**لماروی انه ﷺ کفن فی ثلثة اثواب بیض سحولیة......الخ**

اس حدیث کی بناء پر کہ رسول اللہ ﷺ کو سحولیہ کے تین سفید کپڑوں میں کفن دیا گیا ہے۔ ف۔ صحاح ستہ نے حضرت عائشہؓ سے اس کی روایت کی ہے، اور سحولیہ ایک جگہ جہاں کے بنے ہوئے کپڑے مشہور تھے۔ مفع۔ اور سنت سے مراد یہ ہے کہ جو رسول اللہ ﷺ کا کفن تھا۔م۔ ولانه اکثر الخ اور اس وجہ سے کہ عادۃً اپنی زندگی میں اسی قسم کے کپڑے پہنا کرتا تھا، لہٰذا مرنے کے بعد بھی یہی اکثر لباس ہوا۔ف۔ اس بناء پر اس کے وارثوں میں سے کچھ لوگوں نے تین کپڑے اور کچھ لوگوں نے دوسرے کپڑے دینے چاہے تو اگر مال میں گنجائش ہو تو تین کپڑے ہی دیئے جائیں کہ یہی سنت ہے۔ الجوہریہ۔

**فان اقتصروا علی ثوبین جاز والثوبان ازار ولفافة وهذا کفن الکفایة......الخ**

پھر اگر لوگوں نے دو ہی کپڑے دئے تو بھی جائز ہے، وہ دو کپڑے ازار اور لفافہ ہوں گے وهذا الخ اتنے ہی کفن کو کفن

کفایت بھی کہا جاتا ہے لقول ابی بکر الخ حضرت ابو بکر صدیقؓ کے فرمانے کی بناء پر کہ میرے ان دو کپڑوں کو دھو کر ان ہی میں مجھے کفن دو۔ف۔ کیونکہ زندہ انسانوں کو نئے کپڑوں کی زیادہ ضرورت ہوتی ہے، اس کی روایت احمدؒ نے کتاب الزہد میں کی ہے، اور عبد الرزاقؒ نے حضرت عائشہؓ سے سند صحیح کے ساتھ اسی جیسی روایت کی ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اس کہنے کا مطلب یہ ہوا کہ مسنون کفن میں سے مجھے دو ہی کپڑے دینا اور وہ بھی ایسے کپڑے جن کو میں پہنے ہوئے ہوں، انہیں پہلے دھوڈالنا، کیونکہ صحیح بخاری میں حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ حضرت ابو بکر صدیقؓ نے مجھ سے فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ کو کتنے کپڑوں میں کفن دیا گیا ہے تو میں نے یاد دلایا کہ تین سفید کپڑوں میں جن میں قمیض نہ تھی اور عمامہ بھی نہ تھا، انہوں نے پھر مجھے دریافت فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ نے کس دن انتقال فرمایا تھا، تو میں نے یاد دلایا کہ دوشنبہ کے دن، پھر فرمایا کہ آج کون سا دن ہے، میں نے کہا آج ہی دوشنبہ ہے، کہ اب سے رات تک مجھے امید ہے، اس کے بعد انہوں نے ایک کپڑے پر نگاہ کی جو ان پر پڑا ہوا تھا، اور اسی میں بیمار تھے اس میں زعفران کے داغ کی خوشبو باقی تھی پھر فرمایا کہ اسے دھوڈالنا اور اس پر اور دو کپڑے بڑھا کر اسی میں مجھے کفن دینا، میں نے کہا یہ تو پرانا ہے، فرمایا کہ نئے کپڑوں کے مردے سے زیادہ ضرورت مند اور مستحق زندہ ہیں۔الخ۔ ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ دو کپڑوں کے کافی ہونے کی دلیل میں حضرت ابن عباسؓ کی حدیث ہے اس شخص کے بارے میں جو احرام کی حالت میں اونٹنی پر سے گر کر مر گیا تھا، اس میں یہ بھی ہے کہ اس کے دو کپڑوں میں اسے کفن دو، صحاح ستہ والوں نے اس کی روایت کی ہے، لیکن اس میں اس بات کا احتمال رہ جاتا ہے کہ اس مرنے والے محرم کے پاس دو ہی کپڑے یعنی ازار اور چادر ہوں، اس لئے یہ روایت بھی ضرورت کی بناء پر ہوئی۔مف۔

**والازار من القرن الى القدم واللفافة كذلك والقميص من اصل العنق واذا ارادوا لف الكفن ابتدأوا بجانبه الايسر فلفوه عليه ثم بالايمن كما في حال الحيوة وبسطه ان تبسط اللفافة اولا ثم يبسط عليها الازار ثم يقمص الميت ويوضع على الازار ثم يعطف الازار من قبل اليسار ثم من قبل اليمين ثم اللفافة كذلك وان خافوا ان ينتشر الكفن عنه عقدوه بخرقة صيانة عن الكشف وتكفن المرأة في خمسة اثواب درع وازار و خمار ولفافة وخرقة تربط فوق ثديها لحديث ام عطيةؓ ان النبى ﷺ اعطى اللواتي غسلن ابنته خمس اثواب ولانها تخرج فيها حالة الحيوة فكذا بعد الممات ثم هذا بيان كفن السنة.**

ترجمہ:۔ و توضیح:۔ کفن لپیٹنے کی کیفیت، کفن بچھانے کی کیفیت، میت کو خوشبو، کفن باندھنا کفن کی ضرورت، میت کے لئے عمامہ، قریب البلوغ لڑکے کا کفن، چھوٹے لڑکے اور لڑکی کا کفن

**والازار من القرن الى القدم واللفافة كذلك والقميص من اصل العنق......الخ**

ازار سر سے قدم تک ہوگی۔ف۔ ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ مشہور ازار کمر سے قدم تک ہوتی ہے اس کے باوجود اس کے خلاف یہ ازار سر سے قدم تک کیوں ہوگئی مجھے اس کی وجہ معلوم نہیں ہو سکی، حالانکہ جس محرم کا تذکرہ ہوا اس کی ازار بھی اتنی ہی یعنی کمر سے تھی، اسی طرح حضرت ام عطیہؓ کی حدیث میں بھی اتنی ہی ازار تھی جس کی اس میں تصریح موجود ہے۔مف۔ واللفافة الخ اور لفافہ یعنی اوپر کی چادر بھی اس طرح کی یعنی سر سے قدم تک ہوگی۔ف۔ مگر اس میں جیب و آستین اور کلیاں نہ ہوں گی۔ الکافی۔

**واذا ارادوا لف الكفن ابتدأوا بجانبه الايسر فلفوه عليه ثم بالايمن كما في حال الحيوة......الخ**

اور جب یہ لوگ مردہ کو کفن میں لپیٹنا چاہیں۔ف۔ خوشبو دینے کے بعد تو پہلے لفافہ بچھائیں اس کے اوپر ازار اور مردہ کو اس پر لٹادیں پھر اسے قمیض پہنادیں، اس وقت اسے خوشبو اور کافور لگادیں پھر کفن سے ازار کو اس طرح لپیٹیں۔ابتدؤا الخ بائیں

طرف سے شروع کریں اور بائیں حصہ کو مردہ پر لپیٹ دیں ثم بالایمن الخ پھر دائیں حصہ کو لپیٹیں۔ف۔ تاکہ لپیٹ جانے کے بعد دایاں حصہ اوپر رہے، جیسا کہ زندگی کی حالت میں کیا جاتا ہے، وبسلطه الخ اور کفن اس طرح بچھایا جائے کہ پہلے لفافہ بچھایا جائے، پھر اس پر ازار بچھائی جائے۔ف۔ اور مردہ کو خوشبو اور کافور لگادیں۔المبسوط۔

**ثم يقمص الميت ويوضع على الازار ثم يعطف الازار من قبل اليسار......الخ**

پھر مردہ کو قمیص پہنا کر ازار پر رکھا جائے، پھر بائیں طرف سے اس پر ازار کو تہ کریں پھر دائیں طرف سے لپیٹ دیں، اسی طرح اس پر سے لفافہ لپیٹ دیں۔ف۔ کہ دایاں حصہ اوپر رہے۔

**وان خافوا ان ينتشر الكفن عنه عقدوه بخرقة صيانة عن الكشف......الخ**

اور لوگوں کو اس بات کا خوف ہو کہ یہ کفن اس طرح از خود لپیٹا ہوا نہیں رہے گا بلکہ کھل جائے گا، تو اسے کپڑے کے ایک ٹکڑے سے باندھ دیں، تاکہ وہ کفن اوپر سے کھلنے سے محفوظ ہو جائے۔ف۔ بالخصوص عورت کے بارے میں۔ع۔ اور کفن ضرورت وہ ہے کہ جو کچھ میسر ہو جائے، جیسا کہ حضرت مصعب بن عمیرؓ کی شہادت اور کفن ضرورت کا ذکر آتا ہے۔م۔ عبد الرزاقؒ اور بخاریؒ کی وہ حدیث جو حضرت عائشہؓ سے بیان کی گئی اس میں بتایا گیا ہے کہ کفن سنت میں عمامہ نہ تھا، اور فتاویٰ میں ہے کہ متاخرین فقہاء نے عالم کے لئے عمامہ کو اچھا سمجھا ہے، اور عمامہ کے شملہ (لٹکے ہوئے حصہ) کو اس کے چہرہ کی طرف رکھا جائے، جو زندگی میں پشت پر رہتا ہے۔الجوہرہ۔ جو لڑکا قریب البلوغ ہو اس کا کفن بالغوں کے کفن جیسا ہوگا، چھوٹے بچہ کا کفن کم سے کم ایک کپڑا اور چھوٹی لڑکی کا کفن کم از کم دو کپڑے ہوتے ہیں۔التبیین۔

**وتكفن المرأة في خمسة اثواب درع وازار و خمار ولفافة وخرقة تربط فوق ثديها......الخ**

اور عورت کو پانچ کپڑوں میں کفن دیا جائے، درع (کرتی) ازار، خمار (اوڑھنی)۔ف۔ جو سر و گردن اور سینہ کو ڈھانکتی ہے، لفافہ اور خرقہ یعنی ایسی پٹی جو اس کی چھاتیوں پر باندھ دی جائے۔

**لحديث ام عطية ان النبي ﷺ اعطى اللواتي غسلن ابنته خمس اثواب......الخ**

حضرت ام عطیہؓ کی حدیث کی بناء پر کہ جن عورتوں نے رسول اللہ ﷺ کی لڑکی کو نہلایا تھا ان کو آپ نے کفن کے لئے پانچ کپڑے دئے۔ف۔ چنانچہ کہا کہ ہمیں پائجامہ دیا پھر درع پھر خمار پھر چادر اور بعد میں ایک دوسرے کپڑے میں لپیٹ دی گئیں، یہ حدیث ابوداؤد نے لیلیٰ بنت قانف ثقفیہ سے روایت کی ہے، اسی لئے یہ کہا گیا ہے کہ ام عطیہؓ کی بجائے یہی صحیح ہے، اور نوویؒ نے کہا ہے کہ اس کی اسناد حسن ہے اگرچہ ابن القطان نے بعض راویوں کو مجہول کہا ہے، میں کہتا ہوں کہ ابن الاثیرؒ نے کتاب الصحابہؓ میں ذکر کیا ہے کہ ام کلثومؓ نے سنہ ۹ھ میں حضرت زینبؓ کے ایک سال کے بعد انتقال کیا

اور ام کلثوم کو ام عطیہؓ نے غسل دیا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ ام عطیہؓ نے حضرت زینب اور کلثوم دونوں کو غسل دیا ہے، اور ابن ماجہ نے بھی ام عطیہ سے ام کلثوم کو غسل دینا روایت کیا ہے، اور آخر میں ہے کہ جب ہم سب عورتیں غسل سے فارغ ہوئیں تو رسول اللہ ﷺ کو اطلاع دی پس آپ نے ہماری طرف اپنا پائجامہ پھینک کر دیا کہ یہ اسے پہنادو، اس روایت کی اسناد صحیح ہے، اور ایسا ہی حضرت زینبؓ کے غسل میں مروی ہے پس ام عطیہؓ کا دونوں صاجزادیوں کے غسل میں شریک ہونا ثابت ہوا۔مف۔

**ولانها تخرج فيها حالة الحيوة فكذا بعدالممات ثم هذا بيان كفن السنة.**

اور اس دلیل سے بھی کہ عورت اپنی زندگی میں ان ہی پانچ کپڑوں میں نکلتی ہے، لہٰذا اسی طرح مرنے کے بعد بھی۔ف۔ یہی پانچ کپڑے دئے جائیں جن کو پہن کر وہ اپنے والدین وغیرہ کی ملاقات کو نکلتی تھی، ثم هذا الخ پھر اب کفن سنت کا بیان ہے۔

**وان اقتصروا على ثلثة اثواب جاز وهي ثوبان وخمار وهو كفن الكفاية ويكره اقل من ذلك وفي الرجل**

**یکرہ الاقتصار علی ثوب واحد الا فی حالۃ الضرورۃ لان معصبؓ بن عمیر حین استشھد کفن فی ثوب واحد وھذا کفن الضرورۃ وتلبس المراۃ الدرع اولا ثم یجعل شعرھا ضفیرتین علی صدرھا فوق الدرع ثم الخمار فوق ذلک، ثم الازار تحت اللفافۃ قال وتجمر الاکفان قبل ان یدرج فیھا المیت وترا لانہ ﷺ امر باجمار اکفان ابنتہ وترا والاجمار ھو التطییب فاذا فرغوا منہ صلوا علیہ لانھا فریضۃ.**

ترجمہ:- اور اگر لوگوں نے بجائے پانچ کے صرف ان تین کپڑوں پر اکتفاء کیا جو دو کپڑے ازار اور لفافہ کے علاوہ اوڑھنی ہیں تو بھی جائز ہوگا، یہی کفن کفایت ہے، اس سے بھی کم کرنا مکروہ ہے، اور مردوں کے بارے میں صرف ایک کپڑے پر کفایت کرنا مکروہ ہے البتہ مجبوری کی دوسری بات ہے، کیونکہ حضرت مصعب بن عمیرؓ شہید کئے جانے کے بعد وہ صرف ایک ہی کپڑے میں کفنائے گئے، ایسے کفن کا نام کفن ضرورت ہے، عورت کو سب سے پہلے درع پہنایا جائے، پھر اس کے بال دو جوڑے کر کے دونوں اس کے سینے پر درع کے اوپر رکھدئے جائیں پھر اس کے اوپر اوڑھنی ڈالی جائے، پھر ازار پھر لفافہ پہنایا جائے، اور کہا ہے کہ مردوں کو ان کے کفنوں میں لپیٹنے سے پہلے طاق بار دھونی دی جائے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے اپنی صاجزادی کے کفنوں کو طاق مرتبہ اجمار کرنے کا حکم دیا ہے، اور اجمار کے معنی ہیں خوشبو لگانا، اور لوگ جب اس کام سے بھی فارغ ہو جائیں تب اس کی نماز پڑھ دیں کیونکہ یہ کام فرض ہے۔

**توضیح:- عورت کا کفن سنت، حدیث سے دلیل، عورت کا کفن کفایت، کفن مکروہ، کفن ضرورت، ایک ہی کپڑے میں کفن، عورت کو کفن پہنانے کی کیفیت، عورت کے بال، کفن کو دھونی دینے کا وقت، کفن کو کتنی بار دھونی دی جائے، حدیث سے دلیل، چند ضروری مسائل، قرضخواہوں کا کفن سنت سے روکنا، ایک مردہ اور ایک زندہ اور ایک ہی کپڑا، ایک کفن میں چند مردے، مردے کے اس وصی نے جسے ترکہ کے بارے میں کہا گیا ہے بے جا تصرف کر دیا**

**وان اقتصروا علی ثلثۃ اثواب جاز وھی ثوبان وخمار وھو کفن الکفایۃ......الخ**

ترجمہ سے مطلب واضح ہے، **وھو کفن الکفایۃ** یہ کفن کفایت ہے۔ف۔ یعنی عورت کے بارے میں کفن کفایت اسی قدر ہے ویکرہ الخ اور اس سے کم کرنا مکروہ ہے۔ف۔ مگر جبکہ ضرورت ہو، جیسا کہ آئندہ آتا ہے، مثلاً جہاد وغیرہ میں ایک یا دو کپڑوں کے سوا میسر نہ ہو تو ضرورت کی بناء پر یہی کپڑے دئے جائیں گے۔

**وفی الرجل یکرہ الاقتصار علی ثوب واحد الافی حالۃ الضرورۃ......الخ**

مرد کے بارے میں ایک ہی کپڑے پر کفایت کرنا مکروہ ہے سوائے ضرورت اور مجبوری کی حالت کے۔ف۔ کہ اس صورت میں جو بھی میسر ہو جائے وہی جائز ہے، اور وہی کفن ضرورت ہے **لان مصعب**ؓ **الخ** اس لئے معصب بن عمرؓ۔ف۔ جو شرفائے بنی عبدالدار میں سے بہت مالدار یہانتک کہ وہ روزانہ کپڑے کا جوڑا بدلا کرتے تھے، اور صرف اللہ تعالیٰ کی رضامندی کے لئے مدینہ منورہ میں رسول اللہ ﷺ کے پاس اس حالت میں تشریف لائے تھے کہ ان کے بدن پر ایک کملی تھی اور جنگ احد کے روز مومنوں کا جھنڈا ان ہی کے ہاتھ میں تھا، یوں تو صحابہ کرامؓ میں سے ایک جماعت نے بھاگنا شروع کر دیا تھا مگر اس وقت یہ نہیں بھاگے اور برابر یہ آیت پاک ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ اِلَّا رَسُوْلٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِہِ الرُّسُلُ﴾ الایۃ پڑھتے رہے، یہانتک کہ شہید ہو گئے، اس وقت صرف ایک دھاری دار کملی چھوڑی لہٰذا رسول اللہ ﷺ کے حکم کے مطابق ان کے کفن میں یہی کمبل دی گئی، خباب بن الارتؓ نے کہا کہ جب ہم اس کملی سے ان کا سر ڈھانکتے تو پاؤں کھل جاتے اور جب پاؤں ڈھانکتے تو سر کھل جاتا، اس

لئے رسول اللہ نے حکم دیا کہ سر ڈھانپ دیا جائے اور پیروں پر اذخر گھاس ڈال دی جائے، صحیحین، اذخر ایک خوشبودار گھاس ہوتی تھی، اسی بناء پر مصنفؒ نے فرمایا۔

**وهذا كفن الضرورة ......الخ**

اور یہ کفن ضرورت ہے۔ف۔اور سید الشہداء حمزہ بن عبد المطلبؓ کو بھی ایک ہی کپڑے میں کفن دیا گیا تھا۔ع۔اسی حدیث سے اس بات کی دلیل ملتی ہے کہ سر کو ڈھانکنا پیروں کے ڈھانکنے سے مقدم ہے، اور یہ کہ گھاس بھی ضرورت کے وقت کفن ہے، واضح ہو کہ حاجی کو حالت احرام میں سر اور چہرہ ڈھانکنا ممنوع ہے لیکن اگر اس حالت میں مر جائے خواہ وہ مرد ہو یا عورت تو اس کو بھی خوشبو لگائی جائے گی، اور اس کا سر اور چہرہ ڈھانکا جائے گا، اگرچہ وہ غلام یا لونڈی ہو، جیسا کہ محیط میں ہے۔ھ۔

**وتلبس المراة الدرع اولاثم يجعل شعرها ضفيرتين على صدرها فوق الدرع......الخ**

عورت کو کفن پہنانے کا طریقہ یہ ہے کہ تلبس المرأة الخ عورت کو پہلے درع پہنائی جائے ثم یجعل الخ پھر اس کے بال دو چوٹی کر کے درع سے اوپر کر کے سینہ پر رکھ دی جائیں۔ف۔امام شافعیؒ کے نزدیک کنگھی کر کے بالوں کی تین چوٹیاں کی جائیں اور پیٹھ پر چھوڑ دی جائیں، کیونکہ جن عورتوں نے رسول اللہ ﷺ کی صاحبزادی کو غسل دیا تھا اسی طرح کیا تھا اس معاملہ میں ظاہر یہ ہے کہ سب کچھ رسول اللہ ﷺ کے ارشاد کے مطابق کیا گیا ہوگا، جواب یعنی کہ اس سلسلہ میں آپ کا ارشاد معلوم نہیں ہو سکا لیکن حضرت عائشہؓ قول موجود ہے جو اوپر گذر گیا ہے، اور مردہ زینت سے بے نیاز ہوتا ہے۔مع۔خلاصہ یہ ہوا کہ آدھے آدھے بالوں کی دونوں چوٹیاں اس کے سینہ پر درع کے اوپر رکھ دی جائیں۔

**ثم الخمار فوق ذلك ثم الازار تحت اللفافة......الخ**

اس کے اوپر اوڑھنی ڈال دی جائے ثم الازار الخ پھر لفافہ کے نیچے ازار پہنائی جائے۔ف۔یعنی پہلے ازار پہنا کر اس کے اوپر سے لفافہ پہنایا جائے، اور وہ خرقہ یعنی سینہ بند سے ناف تک۔التبیین۔بلکہ گھٹنے تک۔المنافع۔بلکہ قدموں تک۔المبسوط والمجتبی۔اور چھاتیوں پر بندھا ہوا۔التحفہ۔مفع۔

**قال وتجمر الاكفان قبل ان يدرج فيها الميت وترا لانه ﷺ امر باجمار اكفان ابنته......الخ**

اور کہا ہے کہ مردہ کو کفنوں میں لپیٹنے سے پہلے ان کفنوں کو طاق بار اجمار کرلے۔ف۔یعنی خوشبودار کرے جیسا کہ مصنفؒ نے فرمایا ہے، والاجمار الخ اجمار کے معنی خوشبودار کرنا۔ف۔یعنی عود و لوبان کی مانند خوشبو جلا کر اس کے دھوئیں سے کفن کو خوشبودار کرنا لانہ صلی الخ کیونکہ رسول اللہ نے اپنی صاجزادی کے کفنوں کو طاق مرتبہ اجمار کرنے (خوشبودار کرنے) کا حکم دیا تھا۔ف۔علماء مجتہدین میں اس اجمار کرنے کے مستحب ہونے پر اتفاق ہے، جیسا کہ جنازہ کے پیچھے دھوئی دانی کو جلا کر لئے پھرنا بالاتفاق مکروہ ہے، اور مبسوط میں ہے کہ قبر میں دھونی دینا مکروہ ہے، لیکن مصنفؒ نے جو دلیل دی ہے وہ غریب ہے، البتہ بیہقیؒ نے حضرت جابرؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے مردہ کے کفن کو تین بار خوشبو سے بساؤ (اجمار کرو) نوویؒ نے کہا ہے کہ اس کی اسناد صحیح ہے، اور ابو یعلی اور ابن حبان نے اس کی روایت کی ہے فاذا الخ اب جبکہ لوگ میت کو غسل دے کر فارغ ہو جائیں تو جنازہ کی نماز پڑھ لیں لانها فريضة الخ کیونکہ جنازہ کی نماز فرض ہے۔ف۔بالاجماع فرض کفایہ ہے۔ع۔یعنی اگر کچھ لوگ پڑھ لیں تو سب کی طرف سے کافی ہو جائے گی، اور اگر کسی نے نہ پڑھی تو سب گنہگار ہوں گے۔م۔

## چند ضروری مسائل

میت کے قرض خواہوں کے لئے یہ حلال نہیں ہے کہ وہ اپنے قرض کے مطالبہ کی بناء پر میت کو کفن سنت دینے سے روکے۔بلکہ ان پر واجب ہے کہ وہ ایسے کپڑے سے جن کو پہن کر وہ عید یا جمعہ کی نماز میں جاتا ہو کفن سنت دینے سے اس کے لئے

رکاوٹ نہ بنیں۔ جوامع الفقہ۔ اور مرغینانی میں ہے کہ اگر میت تھوڑے مال کا مالک ہو اور اس کے ورثہ زائد ہوں تو اس کے لئے کفن کفایہ ہی اولی ہے، اور شافعیہ کے نزدیک اگر ترکہ پر قرضہ غالب ہو، تو قول اصح یہ ہے کہ ایک ہی کپڑے کا کفن دیا جائے، اور ذخیرہ مالکیہ میں جوامع الفقہ کی طرح ذکر کیا گیا ہے، اگرچہ قرضہ غالب ہو، کسی جگہ ایک شخص زندہ اور دوسرا مردہ ہے اور ان کے درمیان کپڑا صرف اتنا سا ہے کہ ان میں سے کسی ایک کی ضرورت پوری ہو سکتی ہو تو زندہ کی ستر پوشی زیادہ ضروری ہو گی اور کپڑا اسی کو لازماً دیا جائے گا، اسی طرح اگر کسی مردہ کو کفن دیا گیا اور وہاں کوئی شخص سردی کی وجہ سے مر رہا ہو تو کپڑا کفن میں نہ دے کر زندہ کی جان بچائی جائے گی، بشرطیکہ اس کے علاوہ کوئی دوسری صورت نہ ہو، جیسا کہ اگر کوئی شخص پیاس سے نڈھال ہو، اور دوسری طرف مردہ کو نہلانا ضروری ہو تو پیاسے کو پانی کے استعمال میں ترجیح دی جائے گی، اس کے برخلاف اگر زندہ کو نماز کے لئے وضوء کرنے یا ستر ڈھانپنے کی ضرورت ہو مردہ کا کفن لے کر زندہ کو نہیں دیا جائے گا، کیونکہ وہ ننگے ہو کر اور تیمم کر کے بھی نماز پڑھ سکتا ہے، بوقت ضرورت مثلاً جہاد کے مقتولوں کو دو تین کو ایک کفن میں جمع کرنا شافعیہ کے نزدیک مطلقاً جائز ہے، لیکن ہمارے نزدیک ہر ایک کی شرمگاہ کو فرداً فرداً چھپا کر ایک کفن میں لپیٹا جا سکتا ہے اس کے بغیر نہیں۔ مع۔

میت نے جس شخص کو اپنے ترکہ کا وصی بنایا (منتظم بنایا) اس بناء پر اس نے ترکہ میں سے تابوت اور اس کا غلاف خریدا اور اسے قاریوں اور حافظوں اور مرثیہ کہنے والے شاعروں کے درمیان تقسیم کر دیا، اور جو عورتیں اور مرد رونے کیلئے آتے ہیں ان میں خرچ کیا، اور قبر کو شاندار یادگار بنا دیا اور کوئی دوسری حفاظت عمارت کھڑی کر دی یا اس پر دوسری قبر بنا دی تو ان میں سے کچھ بھی بنانا صحیح نہ ہو گا۔ اور ان سارے اخراجات کا وہ ضامن ہو گا البتہ تابوت کا ضامن نہ ہو گا۔ قاضی خان۔ ع۔ میں کہتا ہوں کہ جس علاقہ میں زمین میں بغیر تابوت کے قبر بنائی جاتی ہو تو قاعدہ کے اعتبار سے وہاں تابوت کا بھی ضامن ہونا چاہئے، جیسا کہ وارثوں کے مسئلہ میں لکھا گیا ہے کہ کسی نے ایسی صورت میں وارثوں کی اجازت کے بغیر خریدا ہو، اصل بات یہ ہے جسے وصی بنایا جاتا ہے اسے تصرف کی اجازت تو ہوتی ہے مگر امانت داری کے ساتھ۔ اچھی طرح سمجھ لیں۔ م۔

## فصل فی الصلوة علی المیت

**واولی الناس بالصلوة علی المیت السلطان ان حضر لان فی التقدیم علیه ازدراء به فان لم یحضر فالقاضی لانه صاحب ولایة فان لم یحضر فیستحب تقدیم امام الحی لانه رضیه فی حال حیاته.**

ترجمہ:- فصل، جنازے کی نماز کے بیان میں، جنازے کی نماز پڑھانے کے لئے سب سے زیادہ مستحق بادشاہ ہے بشرطیکہ وہ حاضر ہو کیونکہ اس کی موجودگی میں کسی دوسرے کے پڑھنے سے ان کی توہین اور بے عزتی ہے، اب جبکہ وہ موجود نہ ہو تو قاضی شہر زیادہ مستحق ہو گا، کیونکہ فی الحال وہ صاحب حکومت ہے، اب اگر وہ بھی موجود نہ ہو تو محلہ کے امام کو پڑھانا مستحب ہو گا، کیونکہ وہ مردہ اپنی زندگی میں اس کی امامت پر راضی ہو چکا ہے۔

### توضیح:- فصل، جنازے کی نماز کے بیان میں، نماز کی فرضیت امامت کے لئے سب سے زیادہ مستحق شخص

**فصل فی الصلاة علی المیت......الخ**

مردہ پر نماز پڑھنے کے بیان میں، نماز جنازہ فرض کفایہ ہے، اسی بناء پر کچھ لوگوں نے بھی نماز پڑھ لی خواہ وہ ایک ہو یا جماعت ہو، اور خواہ مرد نے پڑھی ہو یا صرف عورت نے پڑھی ہو تو اس نماز کا فرض ادا ہو گیا اور سب کے ذمہ سے اتر گیا، ورنہ سب گنہگار ہوں گے۔ التاتارخانیہ۔ اس نماز کے لئے جماعت شرط نہیں۔ النہایہ۔ ایک صحیح حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک قرض دار کے جنازہ پر نماز نہیں پڑھی اور فرمایا صلوا علی صاحبکم یعنی تم ہی لوگ اپنے اس آدمی پر نماز پڑھ لو، اس سے معلوم

ہوا کہ ہر شخص پر نماز فرض نہیں ہے۔ الفتح۔ نماز جنازہ ہر ایسے شخص کی پڑھی جائے گی جو مسلمان ہو، پیدا ہونے کے بعد مرا ہو، خواہ وہ چھوٹا ہو یا بڑا ہو خواہ وہ مرد ہو یا عورت، خواہ آزاد ہو یا غلام، اگر چہ اس نے خود قتل کیا ہو، طرفینؒ کے قول کے مطابق، یا وہ سنگسار کیا گیا ہو، یا قصاص میں قتل کیا ہو، اور جن لوگوں کو امام المسلمین سولی دی ہو، یہ قول ابو سلیمانؒ کی روایت کے مطابق ہے، اور جو کسی مال لینے میں قتل کیا گیا ہو۔ الایضاح وغیرہ۔

اگر ولادت کے وقت مر گیا ہو ایسی حالت میں اس کے بدن کا اکثر حصہ پیٹ سے نکل آیا ہو تو اس کی نماز پڑھی جائے گی، اور اگر تھوڑا حصہ نکلا ہو تو اس کی نماز نہیں پڑھی جائے گی۔ البدائع۔ اس نماز کی شرطیں یہ ہیں، میت کی حالت طہارت کی ہو جہانتک ممکن ہو، اور اگر ممکن نہ ہو مثلاً غسل سے پہلے وہ دفن کر دیا گیا ہو، تو اب اسے کھود کر نکالا نہ جائے، اب مجبوراً اس کی قبر پر ہی نماز پڑھ لی جائے۔ التبیین۔ اسی طرح کفن میسر نہ ہونے کی صورت میں اسی طرح بغیر کفن اور نماز کے دفن کرنے کے بعد قبر پر نماز پڑھی جائے، طہارت کے لئے اگر ممکن ہو تو غسل کرنا ہوگا ورنہ مجبوری کی حالت میں تیمم کرا دیا جائے گا۔ م۔ اور اگر غسل بغیر صرف تیمم کر کے ہی نماز پڑھی گئی، اس کے بعد پانی مل گیا اور اب غسل بھی دیا گیا تو نماز بھی دوبارہ پڑھ لینی چاہئے۔ التبیین۔ اور ہر وہ چیز جو فرض نماز کے صحیح ہونے کے لئے شرط ہے یعنی طہارت خواہ حقیقی ہو یا حکمی اور استقبال یعنی قبلہ رخ ہونا، اور ستر عورت ہونا اور نیت ہونا، نماز جنازہ کے لئے بھی شرط ہے۔ البدائع۔ پس امام اور مقتدی سب قبلہ رخ ہو کر اللہ تعالی کے لئے اس عبادت کی ادا کرنے کی نیت کریں، اور مقتدی کے لئے صرف امام کی اقتداء کی نیت کرنی بھی کافی ہے۔ المضمرات۔

ان تمام شرطوں میں میت کا مسلمان ہونا پہلی شرط ہے، اور ایک شرط یہ بھی ہے کہ جنازہ نمازی کے سامنے روبرو ہو، اسی لئے غائب جنازہ کی نماز جائز نہیں ہے، اور اگر سامنے بھی کسی جانور وغیرہ پر رکھا ہوا ہو یا مصلی کے پیچھے ہو تو بھی جائز نہیں ہے، ہاں اگر نماز کے بغیر دفن کیا گیا اس طرح سے کہ بغیر کھودے ہوئے نہیں نکل سکتا ہو تو اس صورت میں یہ شرط ساقط ہو جائے گی۔

واضح ہو کہ رسول اللہ ﷺ نے حبش کے بادشاہ نجاشی کی نماز مدینہ میں رہتے ہوئے ادا کی تھی، اس کی صورت یہ ہوئی تھی کہ ایک دن رسول اللہ ﷺ نے اچانک صحابہ کرامؓ سے فرمایا کہ تمہارے بھائی نجاشی فوت ہو گئے اس لئے اٹھو ان کی نماز پڑھیں، چنانچہ آپ کھڑے ہوئے اور صحابہ کرامؓ بھی آپ کے پیچھے کھڑے ہو گئے، پس آپ نے جنازے کی نماز چار تکبیریں کہیں، اس وقت صحابہ کرامؓ یہ گمان کر رہے تھے کہ نجاشی بادشاہ کا جنازہ آپ کے روبرو رکھا گیا ہے، اس کی روایت ابن حبان نے اپنی صحیح میں حضرت عمران بن حصینؓ سے کی ہے، اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ نجاشیؒ کا جنازہ آپ کے سامنے تھا، اگر چہ صحابہ کرامؓ کو نظر نہیں آ رہا تھا، اور نجاشیؒ کے جنازے کی نماز کی حدیث حضرت ابو ہریرہؓ صحاح ستہ میں موجود ہے، اور نسائی کی روایت میں ہے کہ جس دن نجاشیؒ کی وفات کی خبر آئی تو آپ ﷺ نے صرف یہ فرمایا کہ اپنے بھائی کے واسطے استغفار کرو۔ اس باب میں صحیحین میں حضرت جابرؓ سے بھی روایت مذکور ہے۔

اور جب رسول اللہ ﷺ غزوہ تبوک کے لئے تشریف لے گئے تو وہاں حضرت جبرئیل علیہ السلام نے آکر خبر دی کہ مدینہ میں معاویہ بن معاویہ المزنیؓ نے انتقال کیا ہے، کیا آپ ان کی نماز جنازہ پڑھنی چاہتے ہیں تو آپ نے فرمایا کہ ہاں، اس کا پورا واقعہ صحیح بخاری میں مروی ہے، اور طبرانیؒ کی حدیث جو حضرت امامہؓ سے مروی ہے اس میں اس بات کی تصریح ہے کہ (حضرت جبرئیل علیہ السلام نے یہ بھی سوال کیا کہ) کیا آپ یہ چاہتے کہ آپ کے واسطے زمین لپیٹ دی جائے، کہ آپ ان کے جنازہ کی نماز پڑھیں تو فرمایا کہ ہاں پس جبرئیل علیہ السلام نے اپنے بازو زمین پر مارے تو معاویہؓ کا جنازہ آپ کے واسطے بلند ہو گیا اور آپ نے نماز پڑھ لی، پھر بخاری میں یہ بھی مذکور ہے کہ جب آپ نے سلام پھیرا تو دیکھا کہ آپ کے پیچھے فرشتوں کی دو صفیں ہیں اور ہر ایک صف میں ستر ہزار کی تعداد ہے، یہ دیکھ کر آپ نے حضرت جبرئیل علیہ السلام سے دریافت کیا کہ اس شخص نے یہ مرتبہ کہاں سے پایا، تو جبرئیل علیہ السلام نے کہا یہ شخص سورہ قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ بہت پسند کرتا تھا، اور اٹھتے بیٹھتے آتے جاتے اسے پڑھتا رہتا تھا، اسی کا یہ اثر

ہے۔
ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ یہ نمازیں اس خصوصیت کی وجہ سے تھیں کہ اللہ تعالیٰ کے حکم سے ان کا جنازہ روبرو کردیا گیا تھا، ورنہ بہت سے صحابہ کرامؓ نے آپ کے غائبانہ میں انتقال کیا تھا بالخصوص وہ حضرات جنہیں قراء کہا جاتا تھا، ان کو تو کافروں نے دھوکے سے لاکر قتل کردیا تھا جس کی وجہ سے آپ بہت مغموم ہوئے تھے یہاںتک کہ ان کافروں پر لعنت بھی فرمائی تھی، اور فرض نمازوں میں قنوت بھی پڑھنے لگے یہاںتک کہ ایک وقت میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے آپ کو پڑھنے سے روک دئے گئے، اس اہمیت کے باوجود آپ سے ان کے جنازہ کی نماز منقول نہیں ہے، حالانکہ آپ ہر ایک صحابی کے جنازہ کی نماز انتہائی رحم وکرم کے ساتھ پڑھنی چاہتے تھے۔
میں مترجم کہتا ہوں کہ ابوہریرہؓ نے فرمایا ہے کہ ایک حبشیہ عورت مسجد میں جھاڑو دیا کرتی تھی، ایک مرتبہ آپ نے اسے نہیں پایا تو لوگوں سے دریافت کیا تب بتایا گیا کہ وہ تو مرگئی ہے تو فرمایا کہ بھلا تم نے مجھے خبر کیوں نہیں دی ہے، ابوہریرہؓ نے کہا ہے کہ صحابہ کرامؓ نے گویا ان کے معاملہ کو حقیر جانا تھا اس لئے اس کی کوئی اہمیت نہیں دی گئی اور آپ کو اس کی خبر نہیں دی گئی، مگر آپ نے فرمایا کہ میرے ساتھ چلو اور مجھے اس کی قبر بتاؤ، تو لوگوں نے جاکر بتلادی، اس کے بعد آپ نے قبر پر ہی نماز پڑھادی پھر فرمایا کہ یہ قبریں قبر والوں پر تاریکی سے بھری ہوئی ہیں، اور ان پر بھی میری نماز پڑھ دینے سے اللہ تعالیٰ ان کو اہل قبر پر منور کردیتا ہے، بخاری اور مسلم نے اس کی روایت کی ہے۔

**واولی الناس بالصلوۃ علی المیت السلطان ان حضر لان فی التقدیم علیه ازدراء به......الخ**

جنازہ کی نماز پڑھانے کے واسطے سب سے زیادہ مستحق بادشاہ ہے اگر جنازہ پر حاضر ہو۔ ف۔ ایسی صورت میں اسے امام بنانا واجب ہے، کیونکہ اس کی موجودگی میں دوسرے کے امام بننے سے ان کے حق میں خفت اور سبکی ہے۔ ف۔ حالانکہ بادشاہ وقت اللہ کا سایہ ہے، جو اس کی تعظیم کرے گا اللہ اسے عزت دے گا، اور جو اس کی اہانت کرے گا اللہ اسے بے عزت کرے گا، جیسا کہ حدیث سے ثابت ہے۔

**فان لم یحضر فالقاضی۔　　لانه صاحب ولایة فان لم یحضر فیستحب تقدیم امام الحی......الخ**

اگر بادشاہ خود نہ آئے تو اس کے بعد قاضی وقت زیادہ مستحق ہے کیونکہ یہ بھی صاحب حکومت ہے۔ ف۔ یعنی قاضی کو سب پر عام ولایت کا حق حاصل ہے اگرچہ بادشاہ کی طرف سے مقرر کرنے کے بعد ہو، الحاصل ان دونوں کا حق مقرر ہے لہٰذا ان کی تقدیم واجب ہوگئی، فان لم یحضر الخ اگر قاضی شہر بھی نہ آئے تو امام محلہ کو پڑھانا مستحب ہوگا۔ ف۔ الحی دراصل ایک کنبہ ہوتا ہے اس طرح سے کہ ایک دادا کی اولاد اور اس کی اولاد کی اولاد اور ان کی اولاد، پس کئی پشتیں اور اولاد کے مختلف بطون ہوگئے تو یہ سب ایک قبیلہ ہے جیسے قریش کہ ان میں حی اور بطون وغیرہ سب داخل ہیں، اس جگہ یہ مراد ہے کہ جس کنبہ میں سے یہ شخص تھا ان کی مسجد کا امام اس قوم کی رضامندی سے نماز پڑھاتا تھا اور یہ مردہ بھی اس کے پیچھے پڑھتا تھا، پس مستحب یہ ہے کہ یہی امام اس کی نماز جنازہ بھی پڑھادے، لانه رضیه الخ کیونکہ یہ مردہ جب اپنی زندگی میں اس کے پیچھے نماز پڑھنے اور اس کے امام ہونے پر راضی تھا۔ ف۔ تو اب مرنے کے بعد بھی اس کی پسند کا امام بہتر ہے، جیسا کہ شریعت سے اس کی مخالفت نہیں کی جارہی ہے۔

**قال ثم الولی والاولیاء علی الترتیب المذکور فی النکاح فان صلی غیر الولی او السطان اعاد الولی یعنی ان شاء لما ذکرنا ان الحق للاولیاء.**

ترجمہ:- کہا، پھر ولی ہے اور اولیاء کے درمیان زیادہ مستحق ہونے کی وہی ترتیب رکھی جائے گی جو کتاب النکاح میں بیان کی گئی ہے، اس بناء پر اگر ولی یا سلطان کے علاوہ کسی دوسرے نے نماز پڑھادی تو ولی دوبارہ نماز پڑھا سکتا ہے، یعنی وہ اگر چاہے اس بناء پر جو ہم نے پہلے بیان کردی ہے کہ اس میں اصل حق اولیاء ہی کا ہے۔

## توضیح:-اگر ولی یا بادشاہ وقت کے علاوہ کسی دوسرے نے نماز پڑھادی ہو

**قال ثم الولی والاولیاء علی الترتیب المذکور فی النکاح......الخ**

پھر میت کا ولی زیادہ مستحق ہے۔ف۔ متن کی اکثر کتابوں میں اسی ترتیب کے ساتھ مسئلہ بیان کیا گیا ہے، جس کا خلاصہ یہ ہوا کہ سب سے پہلے سلطان پھر قاضی کی ترتیب کو باقی رکھنا واجب ہے، اس کے بعد محلہ کا امام اور اس کو پڑھانا مستحب ہے، اس کے بعد ولی کا حق ہے، حسنؒ نے امام ابو حنیفہؒ سے روایت کی ہے کہ سب سے پہلے خلیفہ وقت یعنی سلطان اعظم پھر جو اس شہر کا سلطان ہو پھر قاضی پھر صاحب الشرط یعنی محتسب حاکم پھر سلطان کا قائم مقام، پھر قاضی کا خلیفہ پھر محلہ کا امام پھر میت کا ولی، اسی روایت کو بہت سے مشائخ نے قبول کیا ہے۔النہایہ والدرایۃ۔اور یہی مذہب مختار ہے۔معف۔امام ابو یوسفؒ نے کہا ہے کہ ہر حال میں ولی اولی ہے، امام شافعیؒ کا بھی یہی قول ہے، اور امام ابو حنیفہؒ کی بھی ایک روایت یہی ہے، کیونکہ نکاح کے مانند یہ حکم بھی ولی سے متعلق ہے، پہلے قول کی وجہ ظاہر الروایۃ کی یہ ہے کہ جب حضرت حسن بن علیؓ نے شہادت پائی تو حضرت حسینؓ نے حضرت سعید بن العاصؓ کو آگے بڑھایا جو کہ معاویہؓ کی طرف سے مدینہ پر حاکم تھے، لیکن انہوں نے ادباً امام بننے میں عذر پیش کیا تو حسینؓ نے فرمایا کہ یہی سنت ہے، اگر یہ بات نہ ہوتی تو میں تم کو آگے نہ بڑھاتا، نوویؒ نے کہا ہے کہ امام مالکؒ واحمد واسحٰق کا یہی قول ہے، ان کے علاوہ اور بھی دوسرے صحابہؓ اور تابعینؒ کا قول یہی ہے، اور ان کے نام بھی نوویؒ نے لکھ دئے ہیں، ابن المنذرؒ نے کہا ہے کہ اکثر علماء سلف وخلف کا بھی یہی قول ہے۔معف۔

**والاولیاء علی الترتیب المذکور فی النکاح......الخ**

میت کے اولیاء اسی ترتیب پر ہوں گے جو نکاح کے بیان میں ذکر کئے گئے ہیں۔ف۔ لیکن نکاح میں عورت کا بیٹا ہی ولی اقرب ہوتا ہے، جب کہ اس جگہ باپ ولی اقرب ہوتا ہے، صحیح روایت کا بھی یہی قول ہے۔ع۔اگر برابر کے دو ولی ہوں جیسے اس کے دونوں سگے یا سوتیلے بھائی ہوں تو ان میں جس کی عمر زیادہ ہوگی وہ مقدم ہوگا، لیکن اسے یہ اختیار نہیں ہے کہ اپنی جگہ کسی اجنبی کو مقرر کردے ہاں اس صورت میں مقرر کر سکتا ہے جبکہ دوسرا بھی اس پر راضی ہو، جیسا کہ اس مسئلہ کو کتاب الصلوۃ میں ذکر کر دیا ہے، اگر شوہر سے بیٹا موجود ہو تو وہ تمام رشتہ داروں کے بعد شوہر کی ولایت ختم ہو جاتی ہے۔الجامع الصغیر۔القاضی خان۔اسی لئے کہا گیا ہے کہ اصل میں رشتہ داری کی بناء پر بیٹا اپنی ماں کا ولی ہے، شوہر نہیں ہے، لیکن جب شوہر اس بیٹے کا باپ ہو تو بیٹے کو مقدم ہونا مکروہ ہے۔البدائع۔ف۔ اگر میت کا ولی نہ ہو تو شوہر اولی ہے اس کے بعد پڑوسی دوسرے اجنبیوں کے مقابلہ میں اولی ہے۔التبیین۔ میت کی نماز جنازہ کے بارے میں عورتوں اور چھوٹے بچوں کو کچھ بھی ولایت نہیں ہے۔الجوہرہ۔ لیکن میت پر عورت کی نماز جائز ہے۔م۔ میت کی نماز صرف ایک بار پڑھی جائے گی، اور دوبارہ اس پر نفل کے طور پر مشروع نہیں ہے۔الایضاع۔اسی بناء پر اگر تمام لوگوں میں وہ قریب ترین ہو تو اس نے نماز پڑھانی شروع کر دی ہو تو کہا گیا ہے کہ مرد اس کی اقتداء کر لیں، لیکن اس میں بندہ مترجم کو تامل ہے، واللہ تعالی اعلم۔م۔

فتاوی کبری میں ہے کہ اگر کسی نے وصیت کی ہو کہ فلاں شخص میری نماز جنازہ پڑھائے تو وصیت باطل ہوگی، اور اسی پر فتوی ہے۔المضمرات۔ھ۔ والعیون وواقعات الصدر الشہید، اور نوادر میں ہے کہ وصیت جائز ہے۔ف۔ یہ اس صورت میں ہے کہ سلطان وغیرہ ایسے لوگ موجود ہوں جو امامت کے حق دار ہوتے ہیں، اور ولی ہو، ورنہ وہ وصیت صحیح ہوئی، اور اگر ولی نے اجازت دے دی ہو تو بھی جائز ہونا چاہئے، کیونکہ صالحین کی دعاء قبولیت کے زیادہ قریب ہوتی ہے، اور نوادر کی روایت اسی پر محمول ہے۔م۔اور چونکہ سلطان اعظم یا سلطان والی یا شہر کے والی یا قاضی میت کے ولی کے مقابلہ میں زیادہ حق دار ہوتے ہیں اس لئے اگر ایسے سلطان وغیرہ نے نماز پڑھ دی تو ولی اب دوبارہ نماز نہیں پڑھ سکتا ہے۔الخلاصہ۔

**فان صلی...... الخ** پھر اگر ولی یا سلطان یا اس کے مانند کسی نے نماز پڑھ دی۔ف۔ ولی کی اجازت کے بغیر **اعاد الولی الخ** تو ولی اگر چاہے دوبارہ نماز پڑھ سکتا ہے **لما ذکرنا الخ** اس بناء پر جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے کہ حقدار تو میت کا ولی ہوتا ہے ۔ف۔ اور سلطان ووالی وقاضی اور ان کے خلفاء کا حق تو ولی سے بھی زیادہ اور مقدم ہوتا ہے، اور خلاصہ میں محلّہ کے امام کو بھی حکم میں سلطان کے برابر سمجھا گیا ہے، لیکن اس میں تامل ہے، کیونکہ محلّہ کے امام کو آگے بڑھانا واجب نہیں ہے۔م۔

**وان صلی الولی لم یجز لاحد ان یصلی بعده لان الفرض یتأدی بالاول والنفل بها غیر مشروع ولهذا رأینا الناس ترکوا عن اخرهم الصلوة علی قبر النبی ﷺ وهو الیوم کما وضع.**

ترجمہ:-اور اگر ولی نے نماز پڑھ لی تو اب کسی کے لئے یہ جائز نہ ہوگا کہ اس کے بعد پھر نماز پڑھے کیونکہ پہلی مرتبہ میں یہی فرض ادا ہو چکا ہے، اور اس نماز میں نفلاً پڑھنا ثابت نہیں ہے، اسی لئے ہم نے ادنی سے اعلی تک تمام لوگوں کو دیکھا ہے کہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ کی قبر پر نماز پڑھنا ترک کر دیا ہے، اور آپ تو اپنی قبر میں آج تک ویسے ہی ہیں جیسے کہ اس میں رکھے گئے تھے۔

## توضیح:-اگر سلطان یا ولی نے نماز پڑھ لی ہو تو غیر کے لئے نماز کا حکم

**وان صلی الولی لم یجز لاحد ان یصلی بعده لان الفرض یتأدی بالاول والنفل بها غیر......الخ**

اگر ولی نے نماز جنازہ پڑھ لی تو۔ف۔ اگرچہ تنہا پڑھی ہو **لم یجز الخ** تو اس کے بعد کسی کے لئے اس جنازہ کی نماز پڑھنی جائز نہیں ہے۔ف۔ اگرچہ اس ولی کے برابر کے دوسرے اولیاء پڑھنا چاہتے ہوں۔ الجوہرہ۔ اس لئے اگر ولی سے اوپر کے مثلاً سلطان وغیرہ نے نماز پڑھ لی ہو جب تو بدرجہ اولی کوئی دوسرا انہیں پڑھ سکتا ہے۔ف۔ **لان الفرض الخ** کیونکہ پہلی مرتبہ جو نماز پڑھی گئی اس سے فرض کی ادائیگی ہو چکی **والنفل بها الخ** اور اس نماز میں نفل پڑھنی ثابت نہیں ہے۔ف۔ یعنی جس کا حق مقدم نہ ہو اس کے لئے نفل کے طور پر نماز جنازہ پڑھنا شریعت سے ثابت نہیں ہے۔ **ولہذا رأینا الخ** اور اس بناء پر کہ یہ نماز نفل کے طور پر نہیں پڑھی جاتی ہے ہم نے تمام لوگوں کو ادنیٰ سے اعلی تک دیکھا ہے کہ انہوں نے رسول اللہ ﷺ کی قبر شریف پر نماز پڑھنی چھوڑ دی ہے۔ف۔ پس اگر نفل نماز جنازہ کی جائز ہوتی تو مزار مبارک پر پڑھنے سے بہتر کون سی عبادت ہو سکتی تھی۔

اگر کسی کو یہ اعتراض ہو کہ قبر پر اب بھی تین دن یا اس کے قریب نماز پڑھنی جائز ہے، جواب یہ ہے کہ اتنی مدت تو اس بناء پر ہے کہ اس تک عموماً جنازہ متغیر نہیں ہوتا ہے لیکن اس کے بعد متغیر ہو جاتا ہے جبکہ صریح نص اس بات پر موجود ہے کہ زمین کسی بھی پیغمبر کے جسم کو نہیں کھاتی ہے، چہ جائیکہ سرور عالم افضل المرسلین ﷺ کا جسم مبارک۔

**ولهذا رأینا الناس ترکوا عن اخرهم الصلوة علی قبر النبی ﷺ وهو الیوم کما وضع......الخ**

آپ رسول اللہ ﷺ تو آج بھی مرقد اطہر میں ویسے ہی تشریف فرما ہیں جیسے کہ رکھے گئے تھے۔ف۔ پس اگر نماز جنازہ کو نفل کے طور پر پڑھنا جائز ہوتا تو اس پر پڑھنے میں کوئی رکاوٹ نہ تھی، ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ اس حکم سے حق دار کو مستثنیٰ کرنا چاہئے کیونکہ جس شخص کا حق ہے اس کے حق میں نماز نفل کے طور پر مشروع رہے گی تاکہ وہ اپنا حق حاصل کر سکے۔ الفتح۔ اس بناء پر دوسرے اجنبیوں کی نفی ہوئی لیکن ولی کے برابر مرتبہ والوں کا حق شاید صرف ولی کے پڑھ دینے سے ساقط ہو گیا، مسئلہ کو سمجھ لیں۔م۔ اب اس سوال کا جواب کہ رسول اللہ ﷺ کی نماز تو صحابہ کرام نے تنہا تنہا پڑھی تھی جیسا کہ صحیح قول میں ہے، تو یہ بات صرف رسول اللہ کی خصوصیات میں سے تھی، امام ابو بکر البزار اور امام طبرانیؒ نے ذکر کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے تو صحابہ کرام کو یہی وصیت فرمائی تھی۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اس بات کا بھی احتمال ہو سکتا ہے کہ حق تعظیم کی وجہ سے صحابہ کرام کے ہر فرد پر یہ بات (بجائے فرض کفایہ ہونے کے) فرض عین ہو اس بناء پر ہر فرد نے اپنا فرض ادا کر دیا، بعض علماء نے کہا ہے کہ قبر پر نماز پڑھنی بھی رسول

اللہ ﷺ کی خصوصیات میں سے تھی کہ آپ کی نماز کی برکت سے قبر منور ہو جایا کرتی تھی، ابن حبانؒ نے کہا ہے کہ یہ بات بھی وہم کی پیداوار ہے کیونکہ آپ کی اقتداء میں صحابہ کرامؓ ہوا کرتے تھے۔ مع۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ ولی کی نماز کے بعد سلطان کے حق میں تو تصریح موجود ہے، چنانچہ جوہرہ میں ہے کہ اگر میت پر ولی نے نماز پڑھ دی تو اس کے بعد دوسرا کوئی نہیں پڑھ سکتا ہے اور اگر سلطان چاہے کہ اس میت پر نماز پڑھ لے تو اس کو اختیار ہے، کیونکہ سلطان کا مرتبہ تو ولی کے مرتبہ سے بھی مقدم ہے، لیکن ولی کے درجہ کے دوسرے ولی نہیں پڑھ سکتے ہیں۔ ھ۔ اس بات کی تصریح ہے کہ ولی کے بعد اس شخص کو دوبارہ پڑھنے کا اختیار باقی رہتا ہے جو اس سے حق میں مقدم ہو، مسئلہ کو یاد رکھ لیں۔ م۔

**وان دفن الميت ولم يصل عليه صلي على قبره لان النبي ﷺ صلى على قبر امرأة من الانصار.**

ترجمہ: -اگر کسی جنازے کو اس کے نماز پڑھے بغیر دفن کر دیا گیا ہو تو اس کی قبر پر نماز پڑھی جائے گی، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے بھی ایک انصاریہ عورت کی قبر پر نماز پڑھائی ہے۔

## توضیح: -اگر نماز جنازہ پڑھے بغیر مردہ کو قبر میں داخل کر دیا گیا ہو، حدیث سے دلیل

**وان دفن الميت ولم يصل عليه صلي على قبره لان النبي ﷺ صلى على قبر......الخ**

ترجمہ سے مطلب واضح ہے امرأة من الانصار انصاریہ عورت کی قبر پر پڑھی تھی۔ ف۔ ابن حبان نے حضرت یزید بن ثابتؓ کی حدیث سے یہ روایت کی ہے، اس حدیث میں ہے کہ آپ نے فرمایا کہ تم نے مجھے اطلاع کیوں نہیں دی، صحابہؓ نے عرض کیا کہ ہمیشہ کی شب بیدار اور ہمیشہ کی روزہ دار تھی، یعنی رات کو عبادت کرنے والی دن کو روزہ رکھنے والی تھی، فرمایا کہ ایسا نہ کیا کرو، جو تم میں سے کوئی مرے مجھے ضرور اس کی خبر دو جب تک کہ میں تم میں موجود ہوں، کیونکہ میری نماز اس پر رحمت ہے، اس کے بعد آپ اس عورت کی قبر پر تشریف لائے اور ہم آپ کے پیچھے صف باندھ کر کھڑے ہو گئے، آپ نے اس پر چار تکبیریں کہیں، حاکمؒ نے اس کی روایت کی ہے، امام مالکؒ نے موطا میں مسکینہ عورت کو رسول اللہ ﷺ کی اطلاع کے بغیر رات کے وقت دفن کئے جانے اور صبح کو آپ کی اس پر چار تکبیروں سے نماز پڑھنے کی روایت کی ہے۔

صحیحین میں ابو ہریرہؓ سے حبشیہ عورت جو مسجد میں جھاڑو دیا کرتی تھی کا قصہ مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ ایک قبر منبوذ (پرانی) پر تشریف لائے اور پیچھے صحابہ کرامؓ نے صف باندھی اور چار تکبیروں کے ساتھ نماز پڑھی، شیخ ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ پھر اس میں اس بات کی بھی دلیل ہے کہ ولی کے علاوہ جس کسی نے بھی جنازہ کی نماز نہ پڑھی ہو وہ اس کی قبر پر نماز پڑھ سکتا ہے حالانکہ یہ بات مذہب کے خلاف ہے اور اس کا کوئی جواب نہیں ہو سکتا ہے، سوائے یہ دعویٰ کرنے کے اس کی نماز بالکل نہیں پڑھی گئی تھی لیکن یہ بات عقل سے بہت بعید ہے کیونکہ صحابہ کرامؓ کے بارے میں کسی طرح اس کا گمان بھی نہیں ہو سکتا ہے کہ انہوں نے بغیر نماز پڑھے دفن کر دیا ہو۔ الفتح۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ جواب حق یہ ہے کہ ولی کی نماز کے بعد بھی سلطان کو یہ اختیار باقی رہتا ہے کہ وہ اس جنازہ کی دوبارہ نماز پڑھا دے جیسا کہ جوہرہ میں ہے۔ ھ۔ تو جب رسول اللہ ﷺ کے طفیل میں سلطان کو یہ حق حاصل ہوا تو خود آپ کو اختیار اصل حاصل تھا پس آپ کی نماز اصل ہونے کی بناء پر سب کی اقتداء صحیح ہو گئی بلکہ چونکہ لوگوں نے نماز کے لئے آپ سے پہلے اجازت نہیں لی تھی اس لئے وہ نماز ہی باطل ہو گئی، اس کے علاوہ مسکینہ اور حبشیہ کی روایتوں میں ہے کہ آپ نے اپنے صحابہؓ کو اپنے پیچھے صف بستہ کیا تو نماز پڑھنے کا حکم بھی آپ ہی کا تھا، پھر تحقیق یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کا جنازہ پر نماز پڑھنا ایک خاص خصوصیت رکھتا تھا چنانچہ اس بات کی تصریح ہے کہ آپ کی نماز سے قبریں منور ہو جاتی ہیں، اور آپ کی نماز ان کے لئے رحمت ہے، یہ خصوصیت کسی دوسرے کے ساتھ نہیں ہے، اسی لئے صحیح حدیث میں ثابت ہے کہ رسول اللہ ﷺ کسی مقروض کی نماز

جنازہ خود نہیں پڑھتے تھے بلکہ دوسروں کو ارشاد فرمادیتے کہ تم اس کی نماز پڑھ لو، اسی طرح حضرت ماعز بن مالکؓ جو رجم کے ذریعہ ہلاک کئے گئے ان کی نماز بھی آپ نے خود نہیں پڑھی اور لوگوں کو پڑھنے سے منع بھی نہیں کیا اسی طرح اس شخص کی نماز بھی آپ نے خود نہیں پڑھی تھی جس نے خود کشی کی تھی، یہ تمام روایتیں صحاح میں موجود ہیں۔

الحاصل کسی کی نماز جنازہ پڑھ دینا اس کی یقینی طور سے اس کے لئے جنت اور مغفرت کا سبب تھا، اور ایسا کیوں نہ ہو جبکہ عام مسلمانوں کی ایک جماعت کی نماز سے آپ نے اس کے لئے جنت واجب ہونا بیان فرمایا ہے تو آپ ﷺ کی نماز کے مقابلہ میں کون آسکتا ہے، کیونکہ سارے اگلے اور پچھلے کی مجموعی نماز اور دعاء بھی آپ کی نماز کے برابر نہیں ہو سکتی ہے، اور اس دعوی میں کچھ بھی شک نہیں ہے، لہٰذا اس جگہ جو اجتہادی حکم ہوگا وہ صرف آپ کے ماسوا دوسروں کے لئے ہوگا، کیونکہ دوسرے تمام اس خصوصیت کے حکم سے باہر ہیں۔

حاصل کلام یہ ہوا کہ رسول ﷺ کی نماز کے بغیر اگر کسی جنازہ کو دفن کر دیا گیا اور اس جنازہ کے حق میں بے انتہا رحمت الٰہی نازل ہوئی یعنی اللہ تعالیٰ کی طرف سے اپنے حبیب سرور عالم ﷺ کو ارشاد ہوا کہ آپ اس کی نماز پڑھیں تو یہ بالکل درست ہے، اور یہی نماز اصل ہوگی اگرچہ کسی زمانہ وقت میں ہو (مقدم ہو یا موخر ہو) اور سلطان وقت کو آپ ہی کی سنت کے طفیل میں ولی سے بھی تقدم اور ولایت حاصل ہوئی اس طور پر کہ ولی کی نماز پڑھ لینے کے بعد اگر وہ چاہے تو وہ پڑھ سکتا ہے، لیکن اس شرط کے ساتھ کہ جنازہ اس وقت تک قبر میں اسی طرح ڈھکا ہوا محفوظ ہو جیسا کہ اسے دفن کیا گیا تھا، مسئلہ کو اچھی طرح سمجھ لیں۔ اور یاد رکھیں۔ م۔

فقہاء نے اس بات کی تصریح کی ہے کہ اگر لوگوں کو مردہ کے بارے میں یہ شک ہو گیا ہو کہ جس طرح اسے دفن کیا گیا تھا وہ اب بھی اس طرح نہ ہوگا بلکہ وہ پھول اور پھٹ کر ریزہ ریزہ ہو گیا ہوگا تو اس کی نماز نہیں پڑھی چاہئے۔ المفید والمزید وجوامع الفقہ۔ اور دوسری تمام کتابیں، اب یہ ایک سوال ہوتا ہے کہ کیا قبر پر نماز پڑھنے کے بارے میں یہ ایک شرط ہے کہ اسے غسل دینے کے بعد دفن کیا گیا ہو، تو اس کا صحیح جواب یہ ہے کہ ہاں شرط ہے۔ پھر اگر یہ سوال کیا جائے کہ نماز کی صحت کے لئے تو جنازے کا نظر کے سامنے ہونا شرط ہے جبکہ وہ جنازہ قبر میں نظروں سے اوجھل ہے اس کی نماز کس طرح صحیح ہوگی، تو اس کا جواب یہ ہے کہ ایسا غائب ہونا اس نماز کے لئے مانع نہیں ہے کیا یہ نہیں دیکھا جاتا کہ وہ دفن سے پہلے بھی تو کفن میں چھپا ہوا تھا۔

پھر یہ تفصیل اسی صورت میں ہوگی جبکہ جنازہ کو غسل کے بعد مگر نماز سے پہلے دفن کیا گیا ہو کیونکہ اگر غسل کے بغیر مگر نماز کے بعد کسی کو دفن کیا گیا ہو تو اگر اس پر اس وقت تک مٹی نہ ڈالی گئی ہو تو اسے نکال کر غسل دے کر دوبارہ نماز پڑھ لی جائے، اور اگر مٹی ڈال دی گئی ہو تو اب نہیں نکالا جائے گا بلکہ قبر پر ہی دوبارہ نماز پڑھ دی جائے، نوادر میں ہے کہ یہ حکم استحسان ہے، اور اگر اس وقت دفن بھی نہیں کیا گیا ہو تو قیاس اور استحسان دونوں کے مطابق غسل دے کر اس پر دوبارہ نماز پڑھی جائے، یہی حکم اس صورت میں بھی ہوگا جبکہ مردہ کو غسل دیتے وقت اس عضو یا پیٹھ وغیرہ پر پانی نہ پہونچا پھر بھی نماز پڑھ دی گئی اور بعد میں پانی میسر ہو گیا یا اس بات کا خیال آ گیا تو اتنے حصہ کو دھو کر غسل پورا کر کے اس پر دوبارہ نماز پڑھ دی جائے۔ المبسوط۔

اگر کسی ایسے شخص نے نماز جنازہ پڑھ دی جسے ولایت کا حق نہ تھا تو بعد میں جسے حق حاصل ہو اگر وہ چاہے تو اس کی قبر پر نماز پڑھ دے (بشرطیکہ وہ شخص پہلی جماعت میں شریک نہ ہوا ہو)۔ المحیط۔ مع۔ اگر جنازہ کا زیادہ حصہ بدن موجود ہو تو بھی اس کی نماز جائز ہے، اس کے بعد اگر دوبارہ باقی حصہ ملا تو نماز دوبارہ نہیں ہوگی۔ مف۔ ھ۔ خلاصہ کلام یہ ہوا کہ اس بات کا ثبوت مکمل ہو گیا کہ قبر پر بھی مردہ کی نماز جائز ہے، تو فرمایا اب اس سوال کا جواب چاہئے کہ وہ کب تک ہو سکتی ہے، محدود وقت میں یا کبھی بھی پڑھی جا سکتی ہے۔

**ویصلی علیه قبل ان یتفسخ والمعتبر فی معرفة ذلك اکبر الرأی هو الصحیح لاختلاف الحال والزمان**

والمکان.

ترجمہ:- قبر پر جنازے کی نماز اس کے پھٹنے سے پہلے تک پڑھی جاسکتی ہے، اس بارے میں اعتبار غالب رائے کا ہوتا ہے، یہی قول صحیح ہے کیونکہ حالت اور زمانہ اور مکان کے مختلف ہونے سے پھوٹنے اور پھٹنے میں اختلاف ہوتا ہے۔

## توضیح:- قبر پر کب تک نماز پڑھی جاسکتی ہے

**ویصلی علیه قبل ان یتفسخ والمعتبر فی معرفة ذلك اکبر الرأی هو الصحیح......الخ**

جنازہ کے پھٹنے اور ریزہ ریزہ ہونے سے پہلے تک قبر پر نماز پڑھی جاسکتی ہے۔ف۔ یہ کس طرح معلوم ہو کہ ابھی وہ منتشر نہیں ہوا ہے تو اس کے بارے میں نوادر وغیرہ میں امام ابو یوسفؒ سے تین دنوں تک کی اجازت مروی ہے، لیکن یہ کوئی لازمی بات نہیں ہے، ممکن ہے کہ انہوں نے اپنے کے لحاظ سے یہ اندازہ لگایا ہو، اسی لئے مصنفؒ نے کہا ہے کہ **والمعتبر الخ** جنازہ کے شکستہ ہو جانے کے اندازہ لگانے میں اب تک غالب رائے کا اعتبار ہے، یہی قول صحیح ہے **لاختلاف الخ** حال اور زمانہ اور قبر کی جگہ کے مختلف ہونے کی وجہ سے۔ف۔ یہانتک کہ موٹا اور تازہ جنازہ دبلے پتلے کے مقابلہ میں جلد ہی شکستہ ہو جاتا ہے۔ع۔ یا دریا میں ڈوب گیا یا برسات کا موسم ہو یا زمین بھیگی ہوئی ہو، نرم ہو تو وہ جلد شکستہ ہوگا، اور گرم موسم اور خشک زمین میں دیر تک درست حالت میں رہتا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ علم یقینی شرط نہیں ہے، بلکہ گمان غالب سے اطمینان قلبی ہو جائے، یہانتک کہ اگر شک باقی ہو نماز جائز نہ ہوگی۔م۔

پھر واضح ہو کہ اگر امام بے وضوء ہو تو اس صورت میں نماز دہرائی جائے گی ورنہ نہیں۔ الخلاصہ۔ نماز جنازہ میں بغیر عذر بیٹھنا جائز نہیں ہے۔ الفتح۔ اور اگر ولی اپنے کسی خاص عذر کی وجہ سے بیٹھ کر امامت کر رہا ہو اور مقتدی کھڑے ہوں تو جائز ہے۔ القاضی خان۔ف۔ اور سواری کی حالت میں نماز جنازہ جائز نہیں ہے۔ المحیط۔ جن باتوں سے نماز فاسد ہوتی ہے ان سے نماز جنازہ بھی باطل ہوتی ہے، سوائے عورت کے محاذی ہونے کے کہ عام نمازوں کی جماعت میں عورت کے محاذی ہونے سے نماز فاسد ہو جاتی ہے لیکن نماز جنازہ فاسد نہیں ہوتی ہے۔ الزاہدی۔ صحیح حدیث میں ہے کہ جس جنازہ میں مسلمانوں کی تین صفیں ہوں اس کے لئے مغفرت کا وعدہ ہے۔م۔ اس لئے اگر سات آدمی نمازی ہوں تو ان میں سے ایک امام اور پہلی صف میں تین اور دوسری صف میں دو اور تیسری صف میں ایک تنہا کھڑا ہو کر جماعت ادا کرلیں۔ التاتارخانیہ۔

مردہ خواہ مرد ہو یا عورت اس کے سینے کے سامنے امام کا کھڑا ہونا بہتر ہے، ویسے جس طرح بھی کھڑا ہو جائے جائز ہے۔ الکافی۔ حضرت انسؓ نے اقرار کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ بھی مرد کے سینہ کے سامنے اور عورت کی سرین کے سامنے کھڑے ہوتے تھے، ابوداؤد، اور ترمذی نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن ہے، حضرت سمرہ بن جندبؓ کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ مردہ عورت کے درمیان کے سامنے کھڑے ہوئے، ترمذی نے کہا ہے کہ یہ حدیث حسن صحیح ہے، ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ درمیان اور وسط سے مراد سینہ ہی ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ دونوں یعنی مرد و عورت کے واسطے سینہ کے سامنے کھڑا ہونا ہی احسن اور اولی ہے، البتہ عورت کے سلسلہ میں ایک حدیث میں سرین کے سامنے کھڑے ہونے کا صراحت کے ساتھ ثبوت ہے کیونکہ حضرت انسؓ کی حدیث میں ایک واقعہ بیان ہے جس سے اس کا جائز ہونا بھی ثابت ہو گیا ہے۔ سمجھ لیں۔م۔ نماز جنازہ میں چار تکبیریں ہیں۔ الکافی۔ مشائخ نے ان میں سے ہر ایک تکبیر کو ایک رکعت کے قائم مقام بتایا ہے، الفتح، یہانتک کہ ایک تکبیر بھی چھوٹ جانے سے نماز نہیں ہوتی ہے۔ الکافی۔ ایک مرتبہ حضرت انسؓ ایک تکبیر بھول گئے تھے تو یاد دلانے پر انہوں نے فوراً قبلہ رو ہو کر تکبیر کہی اور سلام پھیرا، جیسا کہ بخاری میں ہے۔

**والصلوة ان یکبر تکبیرة یحمد الله عقیبها ثم یکبر تکبیرة ویصلی علی النبی ﷺ ثم یکبر تکبیرة یدعو**

**فیها لنفسه وللميت وللمسلمين ثم يكبر الرابعة ويسلم لانه ﷺ كبر اربعا في اخر صلوة صلها فنسخت ماقلبها.**

ترجمہ:- نماز جنازہ کی کیفیت یہ ہوگی کہ امام پہلی تکبیر کہہ کر اللہ تعالیٰ کی حمد ادا کرے پھر دوسری تکبیر کہہ کر رسول اللہ ﷺ پر درود بھیجے پھر تیسری تکبیر کہہ کر اپنے لئے، مردہ کے لئے اور تمام مسلمانوں کے لئے دعا کرے، پھر چوتھی تکبیر کہہ کر سلام پھیر دے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے اپنی زندگی کی آخری نماز میں چار ہی تکبیریں کہی تھیں جس کی وجہ سے اس سے پہلے کی نماز کی تمام صورتیں منسوخ ہوگئی ہیں۔

## توضیح:- نماز جنازہ کی کیفیت، نماز جنازہ کی دعا

**والصلوة ان يكبر تكبيرة يحمد الله عقيبها ثم يكبر تكبيرة ويصلي على النبي ﷺ......الخ**

نماز جنازہ کی کیفیت یہ ہوگی کہ پہلے تکبیر کہے۔ف۔ یعنی نماز کی نیت کے بعد پہلی تکبیر کہے جو تکبیر افتتاح ہوگی اور وہ شرط بھی ہے۔ف۔اور وہ امام دونوں ہاتھ اٹھائے اس کے ساتھ قوم بھی اٹھائے۔الکافی۔ع۔یحمد اللہ الخ اسی پہلی تکبیر کے بعد حمد باری تعالیٰ ادا کرے۔ف۔ ظاہر الروایۃ اتنی ہے، یہانتک کہ الحمد للہ اور اس کے مانند جو کچھ بھی ہو، اور بدائع میں ہے یعنی سبحانك اللهم وبحمدك الخ، پست آواز کے ساتھ بلکہ سوائے تکبیروں کے پوری نماز پست آواز کے ساتھ ہوگی۔التبیین۔اس نماز کے لئے قرآن کی قراءت نہیں ہے، چنانچہ حضرت عمرؓ قراءت نہیں کرتے تھے، جیسا کہ مالکؒ نے اس کی روایت کی ہے، لیکن اگر دعاء کے طور پر صرف سورہ فاتحہ پڑھے تو جائز ہے۔ محیط السرخسی۔ چنانچہ ابن عباسؓ نے سورہ فاتحہ پڑھی اور کہا کہ یہ بھی ایک سنت ہے، جیسا کہ بخاری اور سنن اربعہ نے اس کی روایت کی ہے، اس تفصیل کی بناء پر یہ قراءت فاتحہ واجب نہ ہوگی، اور یہ نماز قراءت کے بغیر ہوئی اور فاتحہ پڑھنا بطور دعا کے ہوا، یہی مذہب محقق ہے۔ واللہ اعلم۔م۔ثم یکبر الخ پھر دوسری تکبیر کہے۔ف۔ہاتھ اٹھائے بغیر، یہی ظاہر الروایہ ہے۔م۔الکافی۔

**ويصلي على النبي ﷺ ثم يكبر تكبيرة يدعو فيها لنفسه وللميت وللمسلمين......الخ**

اور رسول اللہ ﷺ پر درود بھیجے۔ف۔دعا کی قبولیت کے واسطے اللہ تعالیٰ کی حمد وثناء کے ساتھ رسول اللہ ﷺ پر درود لازم ہے صحیح حدیث کی بناپر، پھر درود کے الفاظ میں وہی اولی ہے جو نماز میں پڑھی جاتی ہے۔م۔ثم یکبر الخ پھر تیسری تکبیر کہہ کر خود اپنے لئے اور مردہ کے لئے اور سارے مسلمانوں کے لئے دعا کرے۔ف۔ وہ خواہ زندہ ہو یا مردہ ہو چکے ہوں، اور یہ دعا نہایت اخلاص کے ساتھ تہ دل سے کرنی چاہئے، حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث کے یہی معنی ہیں کہ تم مردہ کے واسطے دعا میں اخلاص کرو، ابوداؤد نے اس کی روایت کی ہے، اس کا مقصد یہ نہیں ہے کہ صرف وہ مردہ ہی کے لئے دعا کرو کیونکہ رسول اللہ ﷺ سے اسی مضمون کی دعا ثابت ہے جو مصنفؒ نے بیان کی ہے۔م۔اس کے لئے کوئی بھی دعا مخصوص نہیں ہے۔ قاضی خان۔ لیکن آخرت پر ایمان سے متعلق ہو۔ف۔م۔

رسول اللہ ﷺ سے یہ دعا مروی ہے، اللهم اغفر لحينا وميتنا وشاهدنا وغائبنا وصغيرنا وكبيرنا وذكرنا وانثانا، اللهم من احييته منا فاحيه على الاسلام ومن توفيته منا فتوفه على الايمان۔ھ۔ قاضی خان۔ ترمذی نے اس کی روایت کی ہے، اور صحیح کہا ہے کہ اس کے علاوہ نسائی اور ابوداؤد نے بھی روایت کی ہے۔ف۔ اگر مردہ چھوٹا بچہ ہو تو یہ کہے اللهم اجعله فرطا واجعله لنا اجرا وذخرا واللهم اجعله لنا شافعا ومشفعا، اور اگر چھوٹی بچی ہو تو مذکر الفاظ اور اس کی ضمیروں کے بدلے مونث الفاظ اور ضمیریں لائے، بخاری۔ ایسا ہی السراج سے منقول ہے، یہ حکم اس وقت ہے جبکہ یہ دعا کر سکتا ہو، اور اگر یاد نہ ہو تو جون سی دعا چاہے کرے۔ الجامع الصغیر۔ قاضی خان۔ھ۔

ثم یکبر تکبیرة یدعو فیھا لنفسه وللمیت وللمسلمین ثم یکبر الرابعة ویسلم لانه علیہ کبر......الخ
پھر چوتھی تکبیر کہہ کر سلام پھیر دے۔ف۔ دائیں بائیں (دونوں طرف) اور اس سلام میں پوری قوم کی اور مردہ کی نیت کرے۔ الفتح۔ نہ کرے۔ قاضی خان۔ چوتھی تکبیر کے بعد سلام سے پہلے کوئی دعا نہیں ہے یہی ظاہر المذہب ہے۔ الکافی۔ حضرت عوف بن مالکؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ علیہ نے ایک جنازہ پر نماز پڑھی تو میں نے آپ کا یہ حصہ یاد رکھ لیا اللھم اغفرله وارحمه وعافه واعطف عنه، الٰہی تو اسے بخش دے، اور اس پر رحم کر دے اور اسے عافیت دے اور اس کو معاف فرما، واکرم منزله وسع مدخله، اور اس کی رہائش گاہ اپنی خاص رحمت سے مکرم بنا اور جہاں داخل ہوتا ہے اسے وسیع کر دے واغسله بالماء والثلج والبرد اور اسے پانی اور برف اور اسے غسل دے۔ف۔ یعنی تیرے کرم سے اس کی مکمل پاکی اور اس کی راحت کی ٹھنڈک ہو، ونقه عن الخطایا کما ینقی الثوب الابیض من الدنس، اور اسے غلطیوں اور گناہوں سے صاف ستھرا اور نکھرا ہوا ایسا کر دے جیسے میل کچیل سے لتھڑا ہوا کپڑا سفید اور شفاف ہو جاتا ہے، وابدله دار اخیرا ام داره، اور اس کے دنیاوی گھر سے بہتر اس کو گھر بدل دے، و اھلا خیرا من اھله، اور اس کے اہل سے بہتر اس کو اہل دے، وزوجا خیرا من زوجه اور اس کے جوڑے یعنی بیوی سے بہتر اس کو جوڑا دے، وادخله الجنة واعده من عذاب القبر و عذاب النار اور اسے جنت میں داخل کر دے اور اس کو عذاب قبر وعذاب جہنم سے پناہ دے، حضرت عوف بن مالکؓ نے کہا ہے کہ جب رسول اللہ علیہ نے اس میت کے لئے ایسی بزرگ اور اعلیٰ درجہ کی دعاء فرمائی تو میری دلی خواہش ہوئی کہ کاش اس کی جگہ میں میت ہوتا، مسلم، ترمذی، اور نسائی نے اس کی روایت کی ہے۔

اور شرح القدوری میں یہ دعاء بھی ہے اللھم اجعل قلوبنا قلوب اخیارنا اللھم آنس وحدته وارحم غربته وبرد مضجعه ولقن وسع مدخله واکرم منزله وتقبل برحمتك حسنته واع بعفوك سیاته اللھم کن له بعد الاحباب حبیبا وبعد الاھل والاقارب قریبا ولدعاء من دعا له سمیعا مجیبا اللھم انه نزل بك وانت خیر منزول به فانه یفتقر الی عفوك وغفرانك وجودك واحسانك وانت غنی عن عذابه اللھم اللھم تقبل شفا عتنا فیه ولا تحرمنا اجره ولا تفتنا بعده وانت ارحم الراحمین۔ مفع۔

الحاصل ہمارے نزدیک جنازہ کی نماز میں چار ہی تکبیریں ہیں لانه علیہ الخ کیونکہ رسول اللہ علیہ نے جو آخری بار نماز جنازہ پڑھائی ہے اس میں چار بار تکبیریں کہیں تو ان تکبیروں نے پہلے کی تمام تکبیروں کو منسوخ کر دیا۔ف۔ یعنی اس کے پہلے کی زائد تکبیریں منسوخ ہو کر آخری فعل چار تکبیروں کا باقی رہا، چار تکبیریں اس وجہ سے بھی ہیں کہ نماز جنازہ میں چار تکبیریں چار رکعتوں کے حکم میں ہیں، لہٰذا نص سے ان کو متعین کرنا اور محدود ہونا ضروری ہے۔م۔ اور ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ علیہ نے آخری جنازہ پر جو تکبیریں کہیں وہ چار تکبیریں تھی، اور عمرؓ نے ابو بکرؓ پر اور ابن عمرؓ نے عمرؓ پر اور حسن بن علیؓ نے علیؓ پر اور ملائکہ نے آدم علیہ السلام پر چار چار تکبیریں کہی ہیں، اس کی روایت حاکم اور دار قطنی و بیہقی اور ابو نعیم نے کی ہے اور ابن حبان نے الضعفاء میں، اور دوسرے طریقوں سے مروی ہے مگر سب ضعیف ہیں، البتہ اکثر صحابہ کرام کا چار تکبیروں پر متفق ہونا دعویٰ کو تقویت پہونچاتا ہے، ساتھ ہی رسول اللہ علیہ کا آخری فعل چار تکبیروں کا ہونا دار قطنیؒ نے عمرؓ سے اور ابن عبد البرؒ نے ابو خیثمہؓ سے اور حارث بن اسامہ نے ابن عمرؓ سے اور حازمی نے ناسخ و منسوخ میں انسؓ سے ذکر کیا ہے، لیکن ان کی سندوں میں ضعف ہے۔

ابن حزمؒ نے محلی میں حضرت عمرو علیؓ وزید بن ثابت وعبد اللہ بن ابی اوفی وزید بن ارقم وبراء بن عازب وابن عمرو وابو ہریرہ وعقبہ بن عامر وابو بکر الصدیق وصہیب وحسن بن علی وعثمان بن عفان رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے چار تکبیریں کہنا ذکر کیا ہے، امام محمدؒ نے آثار میں کہا ہے کہ اخبرنا ابو حنیفه عن حماد بن ابی سلیمان عن ابراھیم النخعی ان الناس الخ، یعنی ابراہیم نخعی

نے کہا ہے کہ جنازے کی نمازوں میں لوگ پانچ، چھ اور چار تکبیریں کہا کرتے یہاںتک کہ رسول اللہ ﷺ انتقال فرمایا، اور ابو بکر صدیقؓ کی خلافت میں بھی اسی طرح رہا، پھر جب عمرؓ خلیفہ ہوئے تو فرمایا اے اصحاب محمد ﷺ ان تکبیروں کے بارے میں جب تم اختلاف کروگے تو تمہارے بعدوالوں میں اختلاف پھیل جائے گا، اور ابھی بھی زمانہ جاہلیت لوگوں کے لئے قریب ہے تو تم کسی ایسی بات پر اتفاق کرلو کہ تمہارے بعد والے بھی اس پر اتفاق کرلیں تو بقیہ صحابہ کرامؓ کی رائے اس بات پر متفق ہو گئی کہ یہ دیکھا جائے کہ رسول اللہ ﷺ نے جو آخری نماز جنازہ پڑھائی تھی اس میں کتنی تکبیریں کہی گئی تھیں، اسی پر عمل کیا جائے، تو انہوں نے دریافت کرکے کہا کہ آخری نماز جنازہ میں چار تکبیریں کہی تھیں، یہ اسناد اگرچہ صحیح ہے مگر منقطع ہے کیونکہ ابراہیم نخعیؒ نے عمرؓ کو نہیں پایا ہے، لیکن اس کا منقطع ہونا ہمارے لئے کچھ بھی نقصان دہ نہیں ہے، بالخصوص ایسی صورت میں جبکہ امام احمدؒ نے اسے اس طرح موصولاً ذکر کیا ہے **حدثنا وكيع حدثنا سفيان عن عامر بن شفيق عن ابى وائل قال جمع عمرؓ الناس فاستشارهم في التكبير على الجنازة فقال بعضهم كبرالنبى ﷺ سبعا وقال بعضهم خمسا وقال بعضهم اربعا فجمع عمرؓ الناس على اربع كا طول الصلوة۔**

اس کی اسناد صحیح اور موصول ہے، اور اس کے آخر میں اس بات کی تصریح ہے کہ حضرت عمرؓ نے لوگوں کو چار تکبیروں پر متفق کرلیا، سب سے دراز نماز کے مانند، لیکن ابن بطالؒ نے ہمام بن الحارث سے ذکر کیا ہے کہ حضرت عمرؓ نے لوگوں کو چار تکبیروں پر جمع کرلیا سوائے بدری صحابہ کے کہ ان کی نمازوں میں پانچ چھ اور سات تکبیریں بھی کہتے تھے، بعض علماء کہتے ہیں کہ تکبیروں کے بارے میں کوئی مقررہ حد اور عدد نہیں ہے، اور انہوں نے ان تمام حدیثوں میں اس طرح توفیق دی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے بدری صحابہ اور بنوہاشم کو فضیلت دی ہے کہ ان کی نمازوں میں سات اور پانچ تکبیریں کہتے اور بقیہ لوگوں کی نماز میں چار تکبیریں کہی تھیں اس وجہ سے یہ ناسخ ہو گئی ہے، کیونکہ ابوہریرہؓ کا اسلام تو فتح خیبر کے بعد کا ہے، لیکن یہ بات رکھنے کے لائق نہیں ہے کہ اس طرح کہہ کر کسی حکم کو اجتہاد سے منسوخ کرنا لازم آتا ہے حالانکہ ایسا کرنا جائز نہیں ہے لیکن حق بات یہ ہے کہ مرفوع حدیثیں جو پہلے ذکر کی جاچکی ہیں اگرچہ ان کی سندیں ضعیف ہیں لیکن اولی تو مختلف سندوں سے ذکر ہونے کی وجہ سے یہ ضعیف بھی حسن ہو چکی ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ یہ بات دنیا میں مشہور اور پھیلی ہوئی ہے، اور اکثر صحابہ کرامؓ سے اس پر بہت زیادہ عمل بھی ثابت ہے سوم امام ابوحنیفہؒ کی اسناد صحیح کے درجہ میں ہے، اگرچہ مرسل ہے پس جب اس کی دوسری حدیث سے تائید ہوگئی تو ضعیف مرفوع حدیث بھی قوی ہوگئی ہے تو معلوم ہوا کہ اسی آخری فعل چار تکبیروں سے رسول اللہ ﷺ کا پانچ، چھ اور سات تکبیروں کا ابتداء میں کہنا منسوخ ہوگیا ہے، اور یہی بات حق ہے، عینیؒ نے کہا ہے کہ صاحب المبسوطؒ نے جو منسوخ ہونے کا دعوی کیا ہے اس میں تامل ہے، اس لئے کہ ہو سکتا ہے کہ سب جائز ہوں، اور فن اصول فقہ کی کتابوں میں یہ بات ثابت اور محقق ہے کہ جب تک ان احادیث میں اتفاق کرنا ممکن ہے کسی کو منسوخ نہیں کیا جائے گا، کیونکہ نسخ کا فیصلہ تو انتہائی مجبوری اور لاچاری میں کیا جاتا ہے، اور ابن المنذرؒ نے کہا ہے کہ حضرات ابن مسعودؓ وزید بن ارقمؓ کے نزدیک پانچ بار تکبیریں ہیں، اور ابن حزمؒ نے ابن عباسؓ اور انسؓ اور ابن سیرین اور جابر بن زید سے تین تکبیروں کی بھی روایت کی ہے، ساتھ یہ بھی کہا ہے کہ ان کی سندیں بہت صحیح ہیں، اور حضرت عمرؓ کے بعد زید بن ارقمؓ جنازہ پر پانچ تکبیریں اور حضرت علیؓ نے بدری صحابی پر چھ تکبیریں اور ابو قتادہؓ نے جنازہ کی نماز میں سات تکبیریں کہیں۔

اور اب میں مترجم کہتا ہوں کہ میرے نزدیک آخری تحقیق یہ ہے کہ حضرت عمرؓ تمام صحابہ کرامؓ کو چار تکبیروں پر مجتمع کرلیا ہے جیسا کہ امام ابوحنیفہؒ کی روایت ابراہیم نخعی سے اور امام احمدؒ کی روایت ابووائلؓ سے واضح ہے، سوائے بدری صحابہ کرامؓ کے جیسا کہ ابن بطال نے ہمام بن الحارثؒ سے ذکر کیا پس ابن حزمؒ حضرت علی وزید بن ارقمؓ کا جو ذکر کیا ہے وہ بدریوں کے واسطے ہے،

اور ابن عباسؓ وغیرہ سے جو تین تکبیریں ذکر کی ہیں اس کے معنی یہ ہوئے کہ تکبیر تحریمہ کے بعد زائد تین تکبیریں ہیں اس طرح کل چار ہی ہو گئیں، اس کے بعد جب بدری صحابہ کرامؓ اور ان کے جیسے لوگوں کا زمانہ ختم ہو گیا تو گفتگو صرف عام مسلمانوں کے بارے میں رہ گئی ہے، اور اس بارے میں تو چار تکبیروں پر ہی اجماع ہے، اب یہ سوال ہوتا ہے کہ چار تکبیروں سے زائد اب جائز ہیں یہ نہیں تو جب ہم ظاہری وجہ پر غور کرتے ہیں کہ حضرت عمرؓ نے اپنے فیصلہ کے وقت زمانہ جاہلیت کے قریبی زمانہ میں گزرنے اور آئندہ آنے والوں کے اختلاف کا خوف کر کے تمام لوگوں کو چار تکبیروں پر متفق کر لیا تھا اور زائد کے ناجائز ہونے کی بات کسی نے نہیں کی تھی تو اصل میں زائد کا جائز ہونا بھی معلوم ہوتا ہے، پھر جب ہم اس جملہ پر غور کرتے ہیں کہ **فجمع عمر علی اربع کاطول الصلوۃ** یعنی حضرت عمرؓ نے تمام صحابہ کو چار پر جمع کر لیا جیسا کہ سب کا اس بات پر اتفاق ہے کہ فرض نمازوں میں سب سے طویل نماز چار رکعتوں والی ہے (کہ اس سے زائد پانچ چھ رکعتوں کی کوئی بھی فرض نماز نہیں ہے جبکہ اس سے کم تین اور دو کی موجود ہیں) جیسا کہ امام احمدؒ کی روایت میں ہے، تو ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ یہ چار تکبیریں نماز کی چار رکعتوں کے برابر ہیں، اور فرض کی رکعتوں متعین اور محدود ہیں تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ چار سے زائد تکبیریں جائز نہیں ہیں، اس کے علاوہ یہ بھی سمجھنے کی بات ہے کہ چار تکبیروں پر اجماع ہونے کے بعد وجہ اجماع کا مذکورہ بالا ہونا جو کہ صراحۃً معلوم ہو چکی ہے اس وجہ پر منحصر نہیں ہے کیونکہ ہمیں اجماع امت پر عمل کرنا واجب اس کی وجہ خواہ کچھ بھی ہو، پس یہی بات ارجح ہوئی کہ رسول اللہ ﷺ کا آخری عمل چار تکبیروں کے کہنے کا ہے، اور اس پر صحابہ کرام کا اجماع ہے، اور یہ کہ یہ چار تکبیریں چار رکعتوں کے حکم میں ہیں ان میں کمی و بیشی کی گنجائش نہیں ہے، ان تمام باتوں کے باوجود اس پر بھی نظر رکھنی ہے کہ یہ مسئلہ اجتہاد ہوا اسی لئے اگر کوئی پانچ یا ان سے بھی زائد تکبیروں کا قائل ہو ہم اس کی نماز کو فاسد نہیں کہیں گے بلکہ خود اس کے لئے اس کے اجتہاد کی بناء پر صحیح ہے، اسی لئے مصنفؒ نے فرمایا ہے۔

**ولو کبر الامام خمسا لم یتابعه الموتم خلافا لزفرؒ لانه منسوخ لما روینا وینتظر تسلیمة الامام فی روایة وهو المختار والاتیان بالدعوات استغفار للمیت والبدایة بالثناء ثم بالصلوة سنة الدعاء ولایستغفر للصبی ولکن یقول اللهم اجعله لنا فرطا واجعله لنا اجر اوذخرا واجعله لنا شافعا ومشفعا.**

ترجمہ:- اگر امام نے پانچ تکبیریں کہدیں تو مقتدی اس کی اتباع میں پانچ نہ کہے، البتہ اس میں امام زفرؒ کا اختلاف ہے، نہ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ ان سے زائد منسوخ ہے ان روایتوں کی بناء پر جو ہم نے بیان کر دی ہیں، اور ایک روایت کے مطابق مقتدی اپنے امام کا انتظار کرے گا، اور یہی قول مختار ہے، اور دعائیں پڑھنا تو مردہ کے لئے استغفار کرنا ہے، اور اس نماز کو شروع کرنا ثناء سے اس کے بعد درود کہ یہ تو دعا کے لئے سنت ہے، نابالغ کے لئے استغفار نہ کرے بلکہ یوں کہے **اللهم اجعله لنا فرطا واجعله لنا اجرا و ذخرا واجعله لنا شافعا و مشفعا.**

## توضیح:- نابالغ کے جنازہ کی دعاء، شروع سے جو پاگل رہا ہو اس کی دعاء

**ولو کبر الامام خمسا لم یتابعه الموتم خلافا لزفر لانه منسوخ لما روینا ......الخ**

اگر امام نے جنازہ کی نماز میں پانچ تکبیریں کہہ دیں۔ف۔ تو شافعیہ اور حنابلہ کے برخلاف ہمارے نزدیک نماز صحیح ہوگی۔ مع۔ لیکن اس زائد تکبیر میں مقتدی اس کی اتباع نہیں کرے گا خلافا لزفر الخ زفرؒ کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے۔ف۔ یہی قول امام احمد اور ظاہریہ کا ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ یہ اجتہادی مسئلہ ہے جبکہ ایسے مسئلہ میں امام کی اتباع جو کہ فرض ہے ترک نہیں کیا جاتا ہے جیسا کہ عیدین کی نماز میں اتباع امام کا حکم ہے، اور ہم یہ کہتے ہیں کہ عیدین کے مسئلہ میں مختلف روایتوں میں اجماع اور احتمال نسخ کے طریقہ کے علاوہ اجتہاد کے طریقہ پر عمل ہوا ہے جو عید کے مسئلہ میں مختلف الحال ہے لہٰذا اس عیدین میں چار

تکبیروں سے زائد میں امام کی متابعت نہیں کی جائے گی لانہ منسوخ الخ کیونکہ چار سے زائد تکبیریں بیان کردہ روایتوں کی بناء پر منسوخ ہیں۔ف۔ اور منسوخ احکام میں متابعت نہیں کی جاتی ہے، عینیؒ نے کہا ہے کہ جبکہ صحابہ کرام کی ایک جماعت کا چار تکبیروں سے زائد پر عمل کرنا بیان کیا جاچکا ہے، ایسی صورت میں اجماع کا دعوی کس طرح درست ہوا، ابن الہمامؒ نے کہا ہے کہ ان صحابہ کرام کا اجتہاد بھی چار تکبیروں سے زیادہ پر تھا، اور ہمارے لئے تو اب بھی چار پر اجماع ہونا ثابت ہے، اور ان سے زائد تکبیروں کو ہم پہلے ہی منسوخ کر چکے ہیں، اس لئے اگر کوئی چار سے زائد تکبیریں کہتا ہے تو اس کی غلطی واضح ہے، اس طرح اب صورت اجتہاد کی باقی نہیں رہی۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ اگر زائد تکبیریں کہنی قطعی غلط بات ہو پھر تو لازمی طور سے نماز فاسد ہو جائے گی، جیسا کہ شافعیہ اور حنابلہ کا قول ہے، بلکہ اس کی وجہ وہی ہوگی جو میں نے بیان کر دی ہے کہ چار تکبیروں پر لوگوں کے اجماع کر لینے کا ثبوت موجود ہے، اور چار سے زائد صورت میں حرام ہونے کو ترجیح ہے اگرچہ اس کے جائز ہونے کا بھی احتمال ہے، اس بناء پر ہم نماز کے صحیح ہونے کو اجتہادی مسئلہ کہتے ہیں اور اس جگہ پہ دونوں باتیں یعنی اتباع امام کا واجب ہونا اور چار پر اجماع کی مخالفت کو ہم مساوی کہتے ہیں اس بناء پر پانچویں تکبیر میں ہم اتباع کرنے کا حکم نہیں دیتے، اب مقتدی پانچویں تکبیر میں اپنے امام کی موافقت نہ کرنے کی صورت میں کیا کرے، تو اس میں روایتیں ہیں ایک روایت میں ہے کہ وہ فورا سلام پھیر دے۔

**وینتظر تسلیمة الامام فی روایة وھو المختار والاتیان بالدعوات استغفار للمیت......الخ**

اور دوسری روایت کے مطابق امام کے سلام پھیرنے کا انتظار کرے، یہی قول مختار ہے۔ف۔ یہی اصح ہے، اور اسی پر فتوی ہے۔ الواقعات۔ یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ مقتدی تکبیروں کو براہ راست امام سے سنتا ہو، اور اگر دوسرے لوگوں یعنی تکبیروں سے سنتا ہو تو ان زائد میں بھی اتباع کرے، کیونکہ شاید امام کی تکبیر یہی ہو، اور مکبر نے اس سے پہلے غلطی کی ہو، جیسے عیدین کے بیان میں گذر گیا ہے، الزندویؒ۔ مع۔ الحاصل نماز جنازہ میں ثناء، درود، اور دعا ہے، والاتیان الخ اور دعائیں کرنا مردہ کے لئے مغفرت مانگنا ہوگا ہے۔

**والبدایة بالثناء ثم بالصلوة سنة الدعاء ولایستغفر للصبی ولکن یقول اللھم......الخ**

اس نماز کو ثناء سے شروع کرنا اور اس کے بعد درود کے ساتھ دعا کرنا سنت ہے۔ف۔ کیونکہ حدیث میں ہے کہ آدمی اللہ تعالی کی حمد وثناء کرے، پھر رسول اللہ ﷺ پر درود بھیجے پھر جو دعا چاہے کرے۔ ابوداؤد۔ ترمذی۔ پھر ترمذی نے کہا ہے کہ یہ حسن صحیح ہے، ان کے علاوہ نسائی وابن حبان وحاکم نے اس کی روایت کی ہے، اسی بناء پر اگر کوئی سورہ فاتحہ ہی کی غرض سے اس نماز میں پڑھے جس میں قراءت قرآن کی غرض نہ ہو تو وہ پڑھنا جائز ہے، اور اس طرح پڑھنے میں چونکہ میت کے لئے دعا کے زیادہ قبول ہونے کی امید ہے تو میت کے ساتھ اخلاص کا تقاضا یہی ہے اس طرح پڑھنا کوئی ایسا رکن نہیں ہے جس کے ترک سے نماز فاسد ہوتی ہو، اسی بناء پر مصنفؒ نے سنت کے لفظ سے اس کی طرف اشارہ کیا ہے، اور ابن الہمامؒ نے تصریح کر دی ہے۔م۔

**ولایستغفر للصبی ولکن یقول اللھم اجعله لنا فرطا واجعله لنا اجرا وذخرا واجعله......الخ**

امام نابالغ کے لئے استغفار نہیں کرے گا۔ف۔ کیونکہ وہ جب گناہ کرتا ہی نہیں ہے تو پھر اس کے لئے استغفار کرنا ہی بے کار ہے ولکن الخ البتہ اس کی جگہ یوں کہے اللھم اجعله الخ الہی اس بچہ کو ہم لوگوں کے لئے فارط (پیشرو) بنادے۔ف۔ جو منزل پر پہلے پہنچ کر پانی وغیرہ کا قافلہ کے لئے سامان تیار کر کے رکھتا ہے، واجعله لنا الخ اور اسے ہمارے لئے ثواب اور نیکی کا ذخیرہ کر دے، واجعله لنا الخ اور اسے ہمارے لئے ایسا شفاعت کرنے والا بنادے جس کی شفاعت قبول ہو۔ف۔ بچہ کی دعا کے لئے الفاظ مختصر مگر بہت بہتر ہیں، حدیثوں میں اس قسم کی باتیں بہت سی منقول ہیں کہ بچے اپنے مسلمان والدین کے دامن پکڑ کر انہیں دوزخ میں لے جانے سے منع کریں گے، اور باری تعالی سے اپنے والدین کے لئے شفاعت کریں گے، اور اپنے رب ارحم الراحمین

کے کرم پر بھروسا کر کے عرض کریں گے کہ ہمیں اس بات کی اجازت دی جائے کہ اپنے والدین کو لے کر ہم جنت میں جائیں۔م۔اگر مردہ ہمیشہ ہی یعنی ابتداء سے موت تک دیوانہ ہی رہا تو بھی اس کے لئے یہی دعا ہوگی۔المحیط۔ع۔

**ولو كبر الامام تكبيرة او تكبيرتين لايكبر الاتى حتى يكبر اخرى بعد حضوره عند ابى حنيفة و محمد و قال ابويوسف يكبر حين يحضر لان الاولى للافتتاح والمسبوق ياتى به ولهما ان كل تكبير قائمة مقام ركعة والمسبوق لايبتدى بما فاته اذهو منسوخ ولو كان حاضرا فلم يكبر مع الامام لاينتظر الثانية بالاتفاق لانه بمنزلة المدرك.**

ترجمہ:-اگر امام نے ایک دو تکبیریں کہہ دیں تو بعد کو آنے والا فوراً تکبیر نہ کہے یہانتک کہ وہ اس کی موجودگی میں دوسری تکبیر کہے، یہ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک ہے، اور امام ابو یوسفؒ نے کہا ہے کہ وہ آتے ہی تکبیر کہدے، کیونکہ پہلی تکبیر تو نماز شروع کرنے کے لئے کہی جاتی ہے جسے مسبوق بھی کہتا ہے، اور طرفین کی دلیل یہ ہے کہ جنازے کی ہر ایک تکبیر ایک رکعت کے قائم مقام ہوتی ہے، اور مسبوق چھوٹی ہوئی رکعت کو پہلے ادا نہیں کرتا ہے کیونکہ ایسا کرنا منسوخ ہو چکا ہے، اور اگر وہ موجود رہتے ہوئے امام کے ساتھ تکبیر نہ کہے تو اس کے بعد کے لئے بالاتفاق انتظار نہ کرے، کیونکہ اب وہ شخص مدرک کے حکم میں ہے۔

## توضیح:-امام کی تکبیر کہہ لینے کے بعد شریک ہونے والا

**ولو كبر الامام تكبيرة او تكبيرتين لايكبر الاتى حتى يكبر اخرى بعد حضوره......الخ**

ترجمہ سے مطلب واضح ہے۔ف۔اس کی موجودگی میں اور تکبیر ہو جانے کے بعد امام کے ساتھ یہ بھی تکبیر کہے، پھر امام کے فارغ ہو جانے کے بعد جنازہ اٹھائے جانے سے پہلے اپنی چھوٹی ہوئی تکبیر کہے مسبوق کی طرح قضاء کرے۔ھ۔**هذا عند ابى حنيفه الخ** یہ طرفین یعنی امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کا قول ہے۔ف۔یہی قول امام مالکؒ واحمد واسحٰق کا ہے، بخلاف عیدین کی تکبیر اولی کے کہ اسے رکوع میں جانے تک قضاء کرلے، **وقال ابو يوسفؒ الخ** اور امام ابو یوسفؒ نے کہا ہے کہ آنے والا آتے ہی تکبیر کہہ کر نماز میں شامل ہو جائے کیونکہ یہ پہلی تکبیر تو نماز شروع کرنے کی ہے اور ہر مسبوق اس پہلی تکبیر کو فوراً ضرور کہتا ہے، **ولهما الخ** اور طرفین کی دلیل یہ ہے کہ جنازے کی ہر تکبیر ایک رکعت کے قائم مقام ہے، اور مسبوق نمازی آکر چھوٹی ہوئی رکعت پہلے نہیں بلکہ امام کے فارغ ہونے کے بعد قضاء کرتا ہے۔ف۔لہٰذا یہاں بھی اسی طرح کرے گا، اور پہلے ادا نہیں کرے گا۔

**اذهو منسوخ ولو كان حاضرا فلم يكبر مع الامام لاينتظر الثانية......الخ**

کیونکہ ایسا کرنا منسوخ ہو گیا ہے۔ف۔چنانچہ ابن ابی لیلیٰؒ نے معاذؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے ابتدائی دنوں میں لوگوں میں یہ طریقہ تھا کہ کچھ نماز ہو جانے کے بعد جب کوئی نماز میں شریک ہونا چاہتا تو وہ پہلے مقتدیوں سے پوچھ لیتا کہ کتنی رکعت ہوئی ہے اور وہ اشارہ سے بتا دیتا، تو وہ پہلے ان چھوٹی ہوئی رکعتوں کو ادا کر لیتا، پھر ایک مرتبہ حضرت معاذؓ ایسے وقت میں آئے کہ لوگ قعدہ میں تھے، تو وہ بھی قعدہ میں شریک ہو گئے پھر جب رسول اللہ ﷺ نماز سے فارغ ہوئے تو کھڑے ہو کر باقی نماز قضاء کی، یہ دیکھ کر رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ معاذؓ نے تمہارے واسطے یہ طریقہ ایجاد کر دیا ہے لہٰذا ان کی اقتداء کرو یعنی جب کوئی آئے اور کچھ نماز اس کی چھوٹ گئی ہو تو وہ امام کے ساتھ شریک ہو کر اس کی آئندہ کی نماز پوری کرے پھر جب امام نماز سے فارغ ہو جائے تب اپنی قضاء نماز کو ادا کرلے، احمد اور طبرانی نے اس کی روایت کی ہے، لیکن ابن ابی لیلیٰ نے معاذؓ سے نہیں سنا ہے اور طبرانی و عبدالرزاق نے اس کو ابو امامہؓ سے سند ضعیف کے ساتھ اور شافعیؒ نے عطاء بن ابی رباح سے مرسل روایت کی ہے،

لیکن بجائے معاذؓ کے ابن مسعودؓ کا واقعہ ذکر کیا ہے۔

الحاصل ہمارے نزدیک مرسل روایت قابل حجت ہے اور اس کے باوجود اس بات پر اتفاق بھی ہے کہ مسبوق اپنی چھوٹی ہوئی نماز کو پہلے قضاء نہیں کرتا ہے بلکہ امام کے فارغ ہونے کے بعد کرتا ہے، کافی میں کہا ہے کہ ابو یوسفؒ تو کہتے ہیں کہ پہلی تکبیر کی دو حیثیتیں ہیں وہ نماز شروع کرنے کے لئے ہے (۲) ایک رکعت کے قائم مقام ہے، مگر یہاں پہلی حیثیت کو ترجیح اسی بناء پر صرف پہلی تکبیر کے وقت ہاتھ اٹھائے جاتے ہیں، اس اختلاف ائمہ کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ اگر امام چوتھی تکبیر کہہ چکا ہے اور اس وقت کوئی شامل ہوا تو امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق اس کی نماز جاتی رہی، لیکن امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق نماز فاسد نہیں ہوئی۔ف۔ اگر آنے والا ایسے وقت میں پہونچا کہ امام نے چاروں تکبیریں کہہ دی ہوں، لیکن سلام نہیں پھیرا ہو تو ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق اسے اب نماز میں شامل نہیں ہونا چاہئے، لیکن قول اصح یہ ہے کہ وہ شامل ہو جائے، اور اسی پر فتویٰ بھی ہے۔المضمرات۔الحیط۔ پھر جنازہ کے اٹھائے جانے سے پہلے تین تکبیریں پے در پے بغیر کسی دعاء وغیرہ کے کہہ لینی چاہئے، الخلاصہ۔ قاضی خان۔ھ۔ ائمہ ثلاثہ کا یہی قول ہے۔ع۔

اگر امام نے پہلی تکبیر کہہ لی اس کے بعد کوئی آیا تو امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے قول کے مطابق وہ اس وقت تک انتظار کرے کہ امام دوسری تکبیر بھی کہہ لے اس کے بعد وہ نماز میں شامل ہو جائے، لیکن امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق وہ فوراً تکبیر کہہ کر شامل ہو جائے، ایسی صورت میں وہ مسبوق نہ ہوگا۔الحیط۔ لیکن اگر اس نے اسی وقت تکبیر کہہ کر داخل نماز ہو گیا تو اس سے اگرچہ نماز فاسد بھی نہ ہوگی مگر اس تکبیر کا کوئی فائدہ بھی نہ ہوگا لہذا بعد میں تکبیر کہنی ہوگی۔ف۔ اور اگر جنازہ ہاتھوں سے اٹھا لیا گیا پھر بھی اب تک کاندھوں تک نہیں رکھا گیا تو ظاہر الروایۃ کے مطابق اب وہ مسبوق تکبیروں کی قضاء نہ کرے۔ الظہیریہ۔ اور اصح قول یہ ہے کہ اگر کاندھوں پر رکھ لیا گیا ہو تو اپنی نماز ختم کر دے۔ف۔

**ولو كان حاضرا فلم يكبر مع الامام لاينتظر الثانية بالاتفاق لانه بمنزلة المدرك ......الخ**

اور ایک شخص شروع سے صف میں موجود تھا پھر بھی اس نے شرکت نہیں کی یعنی امام کے ساتھ تکبیر نہیں کہی۔ف۔ مثلاً نیت کرتا ہوا رہ گیا یا غافل ہو گیا۔ قاضی خان۔ لاینتظر الخ تو بالاتفاق وہ امام کی دوسری تکبیر کا انتظار نہیں کرے گا، لانه الخ کیونکہ وہ ابھی تک مدرک کے حکم میں ہے یعنی وہ شروع سے شریک ہونے والوں کے حکم میں ہے۔ف۔ جیسے پہلی تکبیر امام کے ساتھ کہہ لینے کے بعد کسی عارضہ یعنی حدث وغیرہ کی بناء پر دوسری اور تیسری تکبیر نہیں پائی تو اب وہ دونوں تکبیر کہہ لینے کے بعد امام کے ساتھ ہو جائے، کیونکہ وہ مسبوق نہیں بلکہ مدرک ہے۔ قاضی خان۔ھ۔ اگر امام کو حدث ہوا تو اس نے اپنا خلیفہ بنا دیا تو قول صحیح کے مطابق نماز صحیح ہوگی۔ الظہیریہ۔ھ۔

**ويقوم الذي يصلي على الرجل والمرأة بحذاء الصدر لانه موضع القلب وفيه نور الايمان فيكون القيام عنده اشارة الى الشفاعة لايمانه وعن ابي حنيفة انه يقوم من الرجل بحذاء راسه ومن المرأة بحذاء وسطها لان انسؓ فعل كذلك و قال هو السنة قلنا تاويله ان جنازتها لم تكن منعوشة فحال بينها وبينهم.**

ترجمہ:-اور نماز پڑھانے والا خواہ مرد کو پڑھائے یا عورت کو وہ اس مردے کے سینے کے مقابل کھڑا ہو کیونکہ یہی جگہ قلب کی ہے اور اسی میں ایمان کی روشنی رہتی ہے، لہذا اس کے پاس کھڑے ہونے سے اس بات کی طرف اشارہ ہوتا ہے کہ اس کے ایمان کی وجہ سے اس کی سفارش کرتا ہے، لیکن امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مرد کو نماز پڑھاتے اس کے سر کے مقابل اور عورت کو نماز پڑھاتے وقت اس کے بیچ کے سامنے کھڑا ہو کیونکہ انسؓ نے ایسا ہی کیا اور یہ فرمایا کہ یہی سنت ہے، ہم اس کی تاویل میں یہ کہتے ہیں کہ اس نعش پر (یعنی پردہ کا انتظام) نہ تھا، لہذا آپ اس طرح کھڑے ہو کر ان کے اور قوم کے درمیان

حائل ہو گئے۔

## توضیح:۔ جنازے کی نماز کے لئے امام کہاں کھڑا ہو

**ویقوم الذی یصلی علی الرجل والمرأة بحذاء الصدر لانه موضع القلب......الخ**

مرد ہو یا عورت اس کے جنازے کی نماز پڑھانے والا اس کے سینہ کے مقابل کھڑا ہو۔ف۔اور مرد کا جنازہ آگے اور اس کے بعد عورت کا جنازہ ہو، اسی طرح جبکہ کسی کا تنہا جنازہ ہو تو اس کے لئے سینہ کا مقام بہتر ہے۔م۔اور مبسوط میں ہے کہ سینہ کے نیچے کھڑا ہونا بہتر جگہ ہے، طحاویؒ نے بھی اسی قول کو قبول کیا ہے، بہر صورت قلب سے قریب ہونا چاہئے اسی لئے صدر کا لفظ کہا ہے۔م۔ لانه موضع الخ اس لئے کہ سینہ ہی تو قلب کا مقام ہے، اور اسی قلب میں نور ایمان رہتا ہے، اس بناء پر سینے کے پاس کھڑے ہونے سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ شفاعت یعنی دعائے استغفار اس کے ایمان کی وجہ سے ہے۔

**وعن ابی حنیفة انهیقوم من الرجل بحذاء راسه ومن المرأة بحذاء وسطها......الخ**

اور امام ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ مرد کے جنازہ میں سر کے سامنے سے اور عورت کے جنازے میں درمیان کے سامنے کھڑا ہو کیونکہ حضرت انسؓ نے اسی طرح کھڑے ہو کر نماز پڑھائی ہے پھر بتایا کہ یہی سنت ہے۔ف۔ یہ حدیث ابوداؤد ترمذی اور ابن ماجہ نے روایت کی ہے، اس حدیث میں ہے کہ عورت کے جنازہ پر سبز نعش تھی، اور آخر میں ہے کہ علاء بن زیاد نے پوچھا کہ اے ابو حمزہ یعنی انسؓ: کیا رسول اللہ ﷺ نماز جنازہ پڑھتے وقت مرد ہونے سے اس کے سر کے قریب اور عورت ہونے سے اس کے سرین کے قریب کھڑے ہوتے تھے، تو انسؓ نے فرمایا کہ ہاں، اور یہ بھی بیان کیا گیا ہے کہ ابو غالبؒ نے دریافت کیا تو لوگوں نے بتلایا کہ رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں عورت کے جنازہ پر نعش نہیں ہوتی تھی، اس لئے امام اس کے سرین کے پاس کھڑا ہو کر دوسرے لوگوں سے اس کا پردہ کر لیتا تھا، اس کی روایت احمد، اسحٰق اور ابو یعلی نے کی ہے، لیکن ہند بیجؒ نے نقل کیا ہے کہ سب سے پہلے یہ نعش (پردہ) رسول اللہ ﷺ کی صاحبزادی زینبؓ کے واسطے بنائی گئی تھی۔ مع۔

**قلنا تاویله ان جنازتها لم تکن منعوشة فحال بینها وبینهم......الخ**

ہم کہتے ہیں کہ حضرت انسؓ کے کلام کا مطلب یہ ہے کہ عورت کا جنازہ رسول اللہ ﷺ کے زمانہ میں پردہ دار نہیں ہوتا تھا، اس لئے رسول اللہ ﷺ عورت اور نمازیوں کے درمیان کھڑے ہو کر حائل ہو جاتے تھے۔ف۔ اگرچہ جس عورت پر حضرت انسؓ نے نماز پڑھی تھی اس پر سبز پردہ تھا۔

واضح ہو کہ حضرت سمرہ بن جندبؓ کی حدیث میں ہے کہ ایک عورت اپنے نفاس کے درمیان مر گئی تو رسول اللہ ﷺ اس کے جنازہ کے بیچ میں کھڑے ہوئے، ائمہ ستہ نے اس کی روایت کی ہے، اس حدیث میں وسط سے مراد ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق وہ ہے جو مصنفؒ نے ذکر کیا ہے یعنی کمر کے قریب، اور مبسوط وغیرہ میں ہے کہ وسط سے مراد سینہ ہے، کیونکہ سینہ کے اوپر سر اور دونوں ہاتھ ہوتے ہیں، اور اس کے نیچے پیٹ اور دونوں پیر ہوتے ہیں اس طرح درمیانی حصہ سینہ ہوا۔ معف۔ لیکن عام طور پر مستعمل تو کمر کے معنی میں ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

**فان صلوا علی جنازة رکبانا اجزأهم فی القیاس لانها دعاء وفی الاستحسان لاتجزیهم لانها صلوة من وجه لوجود التحریمة فلا یجوز ترکه من غیر عذر احتیاطا ولاباس بالاذن فی صلوة الجنازة لان التقدم حق الولی فیملك ابطاله بتقدیم غیره وفی بعض النسخ لاباس بالاذان ای الاعلام وهو ان یعلم بعضهم بعضا لیقضوا حقه.**

ترجمہ:۔ اگر لوگوں نے جنازہ کی نماز سواری پر سوار ہو کر پڑھی تو قیاس کے مطابق ان کی نماز جائز ہو گی، کیونکہ یہ نماز حقیقت میں دعا ہے، لیکن استحسان کے مطابق جائز نہ ہو گی، کیونکہ ایک اعتبار سے یہ نماز بھی ہے کیونکہ اس کے لئے تحریمہ ہے،

لہذا حتی الامکان اس قیام کو بلا ضرورت نہیں چھوڑنا چاہئے، اس نماز جنازہ کی امامت کے لئے دوسروں کو اجازت میں کوئی حرج نہیں ہے، اور دوسرے نسخہ میں اس جگہ بالاذن (بغیر الف) کی بجائے (الف کے ساتھ) بالاذان ہے تو اس کے معنی اعلام یعنی خبر دینے کے ہوں گے جس کی صورت یہ ہوگی کہ ایک دوسرے کو دیتے رہیں تاکہ سب مل کر اس کا حق ادا کریں۔

## توضیح:- جنازہ کی نماز سوار ہو کر، ایک مسلمان کا دوسرے مسلمان پر حق

**فان صلوا علی جنازة رکبانا اجزأهم فی القیاس لانها دعاء......الخ**

مطلب واضح ہے وفی الاستحسان الخ اور استحسان کے مطابق جائز نہیں ہے۔ف۔ کیونکہ قیام ترک ہوتا ہے لانها صلوة الخ کیونکہ جنازہ میں تحریمہ کرنا پڑھتا ہے لہذا اس کے اعتبار سے یہ نماز ہے۔ف۔ لیکن دوسری وجہ سے صرف دعاء ہے کیونکہ اس میں نماز کے لوازمات ارکان اور قراءت نہیں ہیں، پھر بھی نماز ہونے کی حیثیت اس میں قوی ہے، فلا یجوز الخ تو احتیاط کے تقاضا کے مطابق حتی الامکان بغیر عذر اس کھڑے ہونے کو چھوڑنا جائز نہیں ہوگا۔ف۔ محیط میں اسی پر زور دیا ہے، اور اس کی نماز پڑھے بغیر جنازے سے پھرنا نہیں چاہئے، اسی طرح نماز کے بعد جنازہ کے وارثین کی اجازت کے بغیر دفن سے پہلے واپس نہیں آنا چاہئے، مگر دفن کے بعد بغیر اجازت کے واپس آسکتا ہے۔ المحیط۔ کیونکہ نماز پڑھنے تک انتظار کرنے سے ایک قیراط اور دفن کرنے تک انتظار کرنے سے دو قیراط ثواب ملتا ہے، اور ہر قیراط احد پہاڑ کے برابر ہوتا ہے، جیسا کہ حضرت ابو ہریرہؓ سے صحیحین میں مروی ہے۔

**ولاباس بالاذن فی صلوة الجنازة لان التقدم حق الولی فیملك ابطاله بتقدیم غیره......الخ**

اور نماز جنازہ کی امامت کے لئے دوسرے کو اجازت دینے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ لان التقدم الخ کیونکہ امامت کرنا ولی کا حق ہے، اس لئے وہ اپنا حق چھوڑ کر دوسرے کو ترجیح دے سکتا ہے، وفی بعض الخ اس جگہ جامع صغیر کے کچھ نسخہ میں لفظ اذان ہے یعنی دوسروں کو اس نماز کے لئے خبر دینے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

وهو ان یعلم الخ اس اذان کی صورت یہ ہو کہ ایک دوسرے کو اس نماز جنازہ میں شرکت کی خبر دیں تاکہ میت کا حق سب مل کر ادا کریں۔ف۔ اگرچہ بازاروں میں اعلان کر دیں، یہی قول اصح ہے۔ المحیط۔ مسلمان کے مسلمان پر یہ حقوق ہیں، سلام کا جواب دینا، مریض کی عیادت کرنا، جنازہ کے پیچھے چلنا، دعوت قبول کرنا، مسلمان کی چھینک پر جبکہ وہ الحمد للہ کہے تو وہ یرحمک اللہ کہنا، جیسا کہ صحیحین کی حدیث میں ہے، عام اطلاع کا کام میت کے لوگ اور اس کے پڑوسی انجام دیں۔ مع۔ جنازہ کی نماز اگر کوئی میدان ہو تو اس میں اور عیدگاہ کے میدان میں اور دوسری جگہوں میں احاطوں میں ہر جگہ برابر جائز ہے۔ المحیط۔ مگر عام لوگوں کے کھیتوں میں زمینوں میں اور راستوں میں مکروہ ہے۔ المضمرات۔ اور جو مسجد جنازہ کی نماز ہی کی نیت سے بنائی گئی ہو اس میں جنازہ مکروہ نہیں ہے۔ التبیین۔

**ولا یصلی علی میت فی مسجد جماعة لقول النبی ﷺ من صلی علی جنازة فی المسجد فلا اجر له ولانه بنی لاداء المکتوبات ولانه یحتمل تلویث المسجد وفیما اذا کان المیت خارج المسجد اختلف المشائخ.**

ترجمہ:- مسجد جماعت میں جنازہ کی نماز نہیں پڑھی جائے رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ جس نے مسجد میں جماعت کی نماز پڑھی اس کے لئے کوئی اجر نہیں ہے، اور اس وجہ سے بھی کہ یہ مسجد تو فرائض کی ادائیگی کے لئے بنائی گئی ہے، اور اس لئے بھی کہ اس میں نماز پڑھنے سے مسجد کے گندہ ہونے کا احتمال رہتا ہے، اور اس صورت میں مشائخ کا اختلاف ہے جبکہ جنازہ مسجد سے باہر ہو۔

## توضیح:- مسجد میں جنازہ کی نماز پڑھنا، حدیث سے دلیل، میت مسجد سے باہر اور نمازی مسجد کے اندر

**ولا یصلی علی میت فی مسجد جماعۃ لقول النبی علیہ السلام من صلی علی جنازۃ......الخ**

مسجد جماعت میں کسی میت کی نماز نہیں پڑھی جائے۔ ف۔ مگر بارش وغیرہ کے عذر سے جائز ہے۔ الکافی، امام مالکؒ کا بھی یہی قول ہے، اور امام شافعیؒ واحمدؒ کے نزدیک بلاعذر بھی جائز ہے، اس دلیل کی بناء پر کہ جب حضرت سعد بن ابی وقاصؓ کا انتقال ہوا تو ام المومنین حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ ان کا جنازہ مسجد میں داخل کردو تاکہ ازواج مطہرات میں ان کے جنازے کی نماز پڑھ لیں، اور لوگوں کے انکار کرنے پر فرمایا کہ رسول اللہ علیہ السلام نے بیضاء کے دو بیٹے سہیل اور اس کے بھائی کی نماز بھی مسجد میں پڑھی تھیں، مسلم نے اس کی روایت کی ہے۔ مفع۔ اس کا جواب اول یہ ہے کہ اول تو یہ ایک واقعہ ہے کہ جس سے عام حکم کا ثبوت نہیں ہوتا ہے، بہت ممکن ہے کہ اس وقت رسول اللہ علیہ السلام اس وقت مسجد میں معتکف ہوں، یا کوئی اور خاص وجہ ہو، دوم اس واقعہ پر بھی صحابہ کی ایک جماعت نے انکار فرمایا، اس کے بعد یہ معلوم نہ ہوسکا کہ انہوں نے اسے تسلیم کرلیا، اور اپنے انکار سے رجوع کرلیا یا وہ اپنے انکار پر قائم ہی رہے، ان صحابہ کا انکار کرنا اس دعوی کی دلیل ہے کہ جس مسجد میں پنجگانہ جماعت ہوتی ہو اس میں جنازہ کو داخل کرنا سنت اور معمول نہ تھا کیونکہ اگر جائز ہوتا یا معمول ہوتا تو اس پر انکار نہ ہوتا۔ مف۔

اور ہمارے نزدیک مسجد میں نماز جنازہ مکروہ ہے۔ لقول النبیؐ الخ۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح مکہ کے دن کعبہ کے اندر نماز پڑھی اس کے لئے اجر یعنی ثواب نہیں ہے۔ ف۔ ابن عبد البرؒ نے کہا ہے کہ فلا اجر لہ کی روایت درست نہیں ہے بلکہ صحیح روایت فلا شیء لہ ہے، یعنی اس کے لئے کچھ بھی نہیں ہے، یہی لفظ سنن ابی داؤد میں ہے اور ابن ماجہ میں فلیس لہ شئی واقع ہے، یعنی اس کے واسطے کچھ نہیں ہے، خطیبؒ نے فرمایا ہے کہ محفوظ روایت میں فلا شیء لہ ہے، اس سے معلوم ہوا کہ سنن ابی داؤد کے بعض نسخوں میں جو فلا شئی لہ لکھا ہوا ہے وہ کاتب کی غلطی ہے، بالخصوص اس صورت میں جبکہ مصنف ابن ابی شیبہؒ کی روایت میں فلا صلوۃ لہ واقع ہوا ہے یعنی اس کی نماز نہیں ہوئی ہے۔ مع۔ پھر اس کی اسناد میں ابن ابی ذیب نے مولی التومۃ صالحؒ سے انہوں نے حضرت ابوہریرہؓ سے مرفوعا روایت کی ہے، اور نسائیؒ نے اپنی مستقل اسناد سے یحیی بن معینؒ سے روایت کی ہے، کہ صالح مولی التومہؒ ایک ثقہ شخص ہے لیکن آخری زندگی میں ان کا حافظہ کمزور ہوکر خلط ملط کردینے کی بیماری لگ گئی تھی، یعنی اپنی اور غیر کی روایت کردہ حدیثوں میں کوئی فرق نہیں کرسکتے تھے، لہٰذا جن لوگوں نے ان کی اس بیماری لگنے کے زمانہ سے پہلے صحیح حالت میں ان سے جو روایت سنی ہے وہ صحیح اور حجت ہے، اور بالاتفاق ابن ابی ذیبؒ نے صالح مولی تومہؒ سے اس مرض کے لاحق ہونے سے پہلے روایت سنی ہے لہٰذا ان کی روایتیں مقبول اور حجت ہوں گی۔ مفع۔

اور امام ابو جعفر الطحاویؒ کے کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ اس باب میں رسول اللہ علیہ السلام سے قولی اور فعلی مختلف روایتیں پائی گئی ہیں اس لئے ان میں گفتگو ضرور ہوگی، چنانچہ حضرت عائشہؓ کی حدیث تسلیم کرلی جائے کہ اس میں کوئی عذر اور کمی نہیں ہے بلکہ معیاری ہے تو بھی اس کے بارے میں یہ کہنا درست ہوسکتا ہے کہ "ایسے وقت کی ہے جبکہ اس سے پہلے ممانعت کا حکم نہیں تھا، کیونکہ اگر پہلے سے ممانعت تھی تو پھر ان کی بات بھی تسلیم کرنے میں عذر ہوگا، اور حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث میں فعل سابق سے ممانعت ثابت ہوتی ہے، لہٰذا مولی کی حدیث سے حضرت عائشہؓ کی حدیث جو فعلی ہے قولی نہیں ہے منسوخ ہوگئی، اور صحابہ کرام کا اس پر انکار کرنا ہمارے خیال کی تائید کرتا ہے، اس طرح یہ ثابت ہوا کہ اس عمل کی پہلے اجازت تھی بعد میں ممانعت ہوگئی ہے اس لئے اس کے منسوخ ہونے کے ہم قائل ہوگئے ہیں، اور اس کے برعکس یعنی یہ نہیں کہہ سکتے ہیں کہ حضرت ابوہریرہؓ سے پہلے ممانعت ثابت ہوئی پھر حضرت عائشہؓ کی حدیث سے اس کا ثبوت ہوکر یہ عمل مباح ہوگیا ہے، ایسا اس لئے نہیں کہہ سکتے ہیں کہ اس طرح دو مرتبہ منسوخ کہنا پڑے گا جبکہ بلاضرورت ایسا کہنا ممنوع ہے، اس کے علاوہ حضرت عائشہؓ کی حدیث جسے امام مسلمؒ نے سند کے طور پر بیان کیا ہے اور دار قطنیؒ وغیرہ نے اس پر طعن کیا ہے اور کہا ہے کہ امام مالکؒ وغیرہ کی صحیح روایات میں تو یہ مرسل ہے، اسی طرح حضرت ابوہریرہؓ کی حدیث کو اس پر ترجیح ہوئی اس بناء پر کہ ابوہریرہؓ کی وہ حدیث سند مرفوع ہے دوم اس میں ممانعت ہے، اس کے برخلاف حضرت عائشہؓ کی حدیث میں اباحت ہے یعنی مسجد میں جنازہ کی نماز پڑھ سکتے ہیں حالانکہ ممانعت کو

اباحت پر مقدم کرنا اصل معروف ہے، بہر صورت نماز جنازہ کو مسجد سے باہر پڑھنا اولی وافضل ہے تا کہ اختلاف سے بچا جائے، اور عبادات کے باب میں احتیاط کرنا ہی اولی ہے، بالخصوص ایسی صورت میں کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث میں جب یہ جملہ ہے کہ وہاں پڑھنے سے کچھ ثواب نہیں ہے۔ مع۔

واضح ہو کہ اگر شافعیہ وغیرہؒ کا اختلاف اگر اس بات میں ہو کہ میت کو مسجد میں داخل کرنا سنت ہے تو اس کے باطل ہونے میں کچھ شبہ نہیں ہے، جبکہ حضرت عائشہؓ کی حدیث سے یہ بات کسی طرح بھی لازم نہیں آتی ہے اور ایسا کس طرح ہو سکتا ہے جبکہ مدینہ منورہ میں جم غفیر اور بے شمار مخلوق نے انتقال کیا ہے، تو اگر مسجد میں داخل کرنا سنت ہی ہوتا تو سارے نہیں تو اکثر جنازے مسجد میں داخل کئے جاتے اور اس بات کے ہزاروں راوی ہوتے، اور صحابہ کرام اس بات کو کس طرح بھول جاتے اور حضرت عائشہؓ کے فرمانے پر انکار کرتے، یہ بات تو روز روشن کی طرح واضح ہے، اور اگر اختلاف صرف مباح ہونے میں ہے تو یہ درست ہے کہ شوافع کے نزدیک مباح ہے، لیکن ہمارے نزدیک مکروہ ہے، اس کے بعد ہم اپنے اندر یہ دیکھتے ہیں کہ اگر اس سے کراہت سے مراد تحریمی ہو تو اس جگہ حق بات یہ ہے کہ یہ مکروہ تحریمی بھی نہیں ہے، بلکہ میرے نزدیک مکروہ تنزیہی ہے، اب اگر یہی بات ہے تو اس کا حاصل یہ نکلا کہ آپس کا یہ اختلاف اولی ہونے میں ہے، ایسی صورت میں شوافعؒ بھی کہیں گے کہ مسجد میں نماز جنازہ اگرچہ مباح ہے، لیکن مسجد سے باہر ہونا ہی افضل ہے، بالآخر آپس میں کوئی اختلاف باقی نہ رہا، جیسا کہ خطابیؒ نے اس بات کی تصریح کر دی ہے کہ بات بالکل محقق ہو چکی ہے کہ حضرت ابو بکر و عمرؓ کی نماز جنازہ مسجد ہی میں پڑھی گئی ہے، اور ہمیں یہ معلوم ہے کہ ان حضرات کی نمازوں میں مہاجرین وانصار سبھوں نے ان میں شرکت کی تھی اور جب ان میں سے کسی نے انکار نہیں کیا تو یہ جائز ہونے کی بڑی دلیل ہے، کلام ختم ہوا اور تفصیل دعوی جواز کی صریح دلیل ہے۔ مف۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ حق بات یہ ہے کہ ان کے نزدیک ایسی نماز جائز بھی تھی اور اس میں کوئی کراہت بھی نہ تھی، کیونکہ جب بیہقی کی روایت کے مطابق حضرت ابو بکرؓ کی اور مؤطا کی روایت کے مطابق حضرت عمرؓ کی نماز میں مسجد میں پڑھی گئی تو یہ جائز نہیں ہے کہ ان حضرات مہاجرین وانصارؓ نے ان افاضل صحابہ کی نماز کا ثواب کھو دیا ہو کیونکہ حضرت ابو بکرؓ کی حدیث میں ثواب کی صراحۃً نفی ہے، ہاں اگر کسی مجبوری کا دعوی کیا جائے، اور عبد الرزاقؒ نے صفیانؒ و معمرؒ سے اور ان دونوں نے ہشام بن عروہؒ سے روایت کی ہے کہ میرے والد نے لوگوں کو ایک جنازے کی نماز کے لئے مسجد سے نکلتے دیکھا تو اس پر انکار کرتے ہوئے فرمایا کہ یہ لوگ کیا کرتے ہیں کیوں نکلتے ہیں حالانکہ اللہ کی قسم میرے والد کی نماز بھی تو مسجد ہی میں پڑھی گئی ہے، جیسا کہ فتح القدیر میں ہے، اور عروہ بن زبیرؓ نے خواہ اپنے والد حضرت زبیر بنؓ کو یا اپنے نانا حضرت ابو بکر صدیقؓ کو ان میں سے جو بھی مراد ہوں ظاہر ہے کہ ان کی نماز کسی عذر کے بغیر ہی پڑھتے دیکھا ہے ورنہ اس طرح کیوں استدلال کرتے۔

الحاصل حق بات یہ ہی ہے واللہ اعلم کہ جب احادیث ونصوص آپس میں ایک دوسرے سے متعارض ہیں تو ان میں توفیق کی صورت میں عام قاعدوں کے مطابق یہ ہو گی کہ قولی حدیث یعنی حدیث حضرت ابو ہریرہؓ کو ترجیح دے کر یہ کہا گیا ہے کہ بلا عذر میت کو مسجد میں داخل کیا جائے تو ثواب نہیں ہے و لانہ بنی الخ اور اس وجہ سے بھی کہ مسجد جماعت تو فرض کی ادائیگی کے لئے بنائی گئی ہے، اور اس وجہ سے بھی کہ اس صورت میں مسجد کے گندہ ہو جانے کا بھی احتمال رہتا ہے۔ ف۔

لہذا کسی عذر کے بغیر جنازہ کو مسجد میں لانا مکروہ ہے، اور یہ کراہت ابن الہمامؒ کے قول اور بظاہر عینیؒ کے کلام کے مطابق صرف تنزیہی ہے، وہ بھی ایسی صورت میں کہ عذر نہ ہو، کیونکہ حضرت عائشہؓ نے سعد بن ابی وقاصؓ کی اور مہاجرین وانصار صحابہ کرام نے بغیر کسی اختلاف اور چہ میگوئیوں کے حضرت ابو بکر و عمرؓ کی اور رسول اللہ علیہ السلام نے بیضاء کے دونوں بیٹوں کی نمازیں مسجد میں پڑھی ہیں اور کسی کی نہیں پڑھی ہے، لہذا اسے عذر ہی کی بناء پر ماننا اور کہنا پڑے گا، اور صحابہ کرام نے حضرت عائشہؓ کے کہنے پر کچھ اعتراض کیا وہ اس وجہ سے کہ صرف امہات المومنین کے لئے جنازہ مسجد میں منگوایا گیا ہے حالانکہ صرف مردوں کی نماز باہر

ہی میں ہو سکتی تھی تو گویا ان کے خیال میں یہ کوئی عذر نہ تھا اس لئے کہ اس میں یہ ممکن تھا کہ جنازہ باہر رکھ کر مسجد میں نماز پڑھ دی جاتی، اسی لئے مصنفؒ نے فرمایا ہے کہ وفیما اذا کان الخ اور اس صورت میں جبکہ جنازہ مسجد سے باہر ہو اور نمازی اندر ہوں تو اس میں مشائخ کا اختلاف ہے۔ف۔اس میں بھی دو صورتیں ممکن ہیں (۱) امام اور تمام نمازی مسجد کے اندر ہوں (۲) یہ امام اور کچھ افراد بھی مسجد سے باہر ہوں، تو خلاصہ میں دونوں صورتوں میں قول مختار کراہت ہی کا بتلایا ہے۔ ھ۔ف۔اور شاید کہ آثار صحابہ میں یہ صورت مکروہ نہ ہو، چنانچہ حضرت عروہ بن الزبیرؓ کا قول اسی صورت پر محمول ہے یعنی لوگ مسجد ہی میں سے نماز پڑھ دیتے کہ اس کے لئے نکلنا کوئی ضروری نہ تھا جیسا کہ ابن الہمامؒ نے تاویل کی ہے، خلاصہ یہ ہوا کہ ممانعت کی حدیث تو صریح نص قولی ہے، اگرچہ اس کے مقابلہ اور معارضہ میں چند افعال ایسے بھی پیش کئے گئے ہیں جن میں جواز کا ثبوت موجود ہے، اس لئے نص پر ہمارا عمل اس وقت ہو گا جبکہ کوئی عذر نہ ہو، اس بناء پر یہ کراہت تنزیہی ہو گی، اور مسجد کے اندر پڑھنے کے افعال کو حجت میں اس وقت پیش کریں گے جبکہ کوئی عذر موجود اور متحقق تھا، اس بناء پر ان احادیث میں اتفاق پایا گیا اور آپس میں کوئی تضاد باقی نہ رہا، بخلاف شوافعؒ کے قول کے کہ وہ بغیر عذر کے بھی جائز فرماتے ہیں کہ ان کے قول کی بناء پر حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث کو چھوڑنا ہی لازم آتا ہے، اور ایسا کرنا حدیث کے ثابت ہو جانے کے بعد درست اور جائز نہیں ہے، اگر کوئی یہ کہے کہ عذر کا دعوی اس جگہ کس طرح ثابت ہوا تو یہ جواب ہو گا کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی ممانعت کی حدیث کی بناء پر کیونکہ صحابہ کرامؓ سے یہ ممکن نہیں ہے کہ نبی کا حکم پائے جانے کے بعد وہ اس کی مخالفت نہیں کر سکتے تھے، الا بعذر یعنی عذر کی بناء پر تو ممکن تھا، اور یہ ظاہر ہے، واللہ تعالی اعلم بالصواب۔م۔

**ومن استهل بعد الولادة سمي وغسل وصلي عليه لقوله ﷺ اذا استهل المولود صلي عليه وان لم يستهل لم يصل عليه ولان الاستهلال دلالة الحيوة فتحقق في حقه سنة الموتي ومن لم يستهل ادرج في خرقة كرامة لبني آدم ولم يصل عليه لمارويناه ويغسل في غير الظاهر من الرواية لانه نفس من وجه وهو المختار.**

ترجمہ:-اور جو بچہ اپنی پیدائش کے وقت رونے کی آواز نکالے (اور مر جائے) تو اس کا نام رکھ کر غسل دیا جائے اور اس کی نماز بھی پڑھی جائے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جو بچہ چلائے اس کی نماز پڑھی جائے اور اگر نہ چلائے تو اس کی نماز نہ پڑھی جائے، اور اس وجہ سے بھی کہ اس کا چلانا اس کی حیات کی علامت ہے، لہذا اس کے حق میں مردوں کے سارے حقوق ثابت ہوں گے، اور جو نہ چلائے اسے کسی کپڑے میں لپیٹ دیا جائے، بنی آدم کی شرافت کا خیال رکھتے ہوئے، اور اس کی نماز بھی نہیں پڑھی جائے اس روایت کی بناء پر جو ہم نے بیان کر دی ہے، اور غیر ظاہر الروایت کے مطابق اسے غسل دیا جائے، کیونکہ ایک اعتبار سے کسی حد تک وہ بھی ایک نفس ہے، یہی قول مختار ہے۔

## توضیح:-بچہ کی نماز، حدیث سے دلیل، بے جان بچہ پیدا ہوا، اس کا کفن، اور اس کا غسل

**ومن استهل بعد الولادة سمي وغسل وصلي عليه لقوله ﷺ اذا استهل المولود......الخ**

جس بچہ نے ولادت کے بعد رونے کی آواز نکالی تو اس کا نام رکھا جائے اور اسے غسل دیا جائے، اور اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے۔ف۔اگرچہ رونے کی آواز کے ساتھ ہی وہ مر جائے، اس استہلال سے مراد ہے کوئی ایسی بات جس سے اس کی زندگی اور جاندار ہونے کا پتہ چلتا ہو، جیسے کسی بھی عضو بدن کا حرکت کرنا، یا رونے کی آواز وغیرہ، ان اعضاء میں آدھے سے زائد کا زندہ نکلنا معتبر ہے۔ مفع۔البدائع۔المحیط۔

**لقوله ﷺ اذا استهل المولود صلي عليه وان لم يستهل يصل عليه......الخ**

رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ بچہ نے اگر استہلال کیا تو اس کی نماز پڑھی جائے اور اگر استہلال نہیں کیا تو اس

کی نماز نہیں پڑھی جائے۔ف۔ حضرت جابرؓ کی اصل حدیث یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ بچہ کی نماز نہیں پڑھی جائے گی اور نہ وہ کسی کا وارث ہوگا اور نہ کوئی اس کا وارث ہوگا، یہانتک کہ وہ استہلال کرے، یعنی آواز سے رولے، ترمذی، نسائی اور ابن ماجہ نے اس کی روایت کی ہے، ترمذی نے آخر میں یہ بھی کہا ہے کہ اصح قول یہ ہے کہ یہ حدیث موقوف ہے، یعنی یہ قول خود حضرت جابرؓ کا ہے، اور حضرت علیؓ کی مرفوع حدیث میں ہے کہ سقط نامکمل بچہ کی نماز نہیں ہے یہانتک کہ وہ استہلال کرے۔الخ۔ ابن عدی نے اس کی روایت کی ہے، اور مغیرہ بن شعبہؓ کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ جنازے کے پیچھے سوار اور پیدل سب برابر ہیں، اور بچہ کی نماز پڑھی جائے، اس کی روایت ترمذی، احمد اور نسائیؒ نے کی ہے۔

واضح ہو کہ رسول اللہ ﷺ کے صاحبزادے ابراہیم جو حضرت ماریہ قبطیہ کے پیٹ سے پیدا ہوئے تھے ان کے بارے میں حدیث میں ہے کہ اگر وہ زندہ رہ جاتے تو صدیق نبی ہوتے اور کوئی قبطی کبھی غلام نہ بنایا جاتا اور جنت میں اس کی دودھ پلائی ہوگی، جیسا کہ اس کی روایت ابن ماجہ نے ابن عباسؓ سے کی ہے، اور وہ سولہ ماہ کے ہو کر انتقال کر گئے، پھر صحیح حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ ان صاحبزادہ کے انتقال پر روئے، پھر ان کی نماز کے بارے میں روایتیں مختلف ہیں بعض میں ہے کہ ان کی نماز پڑھی اور بعض میں اس کے برعکس ہے کہ نہیں پڑھی، لیکن بیہقی اور نوویؒ نے پڑھنے کی روایتوں کو اصح قرار دیا ہے، جو صحابہ کرامؓ کی ایک جماعت سے مروی ہیں۔مف۔ ابن المنذرؒ نے کہا ہے کہ نابالغ کی نماز پڑھے جانے کے بارے میں تمام فقہاء کا اجماع ہے۔مع۔

**ولان الاستهلال دلالة الحيوة فتحقق في حقه سنة الموتى ومن لم يستهل ادرج......الخ**

اور نام رکھنے غسل دینے اور نماز پڑھنے کو لازم کہنے کی وجہ یہ بھی ہے کہ استہلال کرنا یعنی علامت زندگی کا پایا جانا زندگی کی دلیل ہے، اس لئے مردوں کا جو حکم اور طریقہ اس کے حق میں بھی متحقق ہوگا ومن لم یستھل الخ اور جو بچہ نہیں رہا۔ف۔ یعنی اس میں زندگی کی کوئی علامت نہیں پائی گئی ادرج الخ اسے صرف ایک ٹکڑے میں لپیٹ دیا جائے:ف۔ یعنی کفن کے طور پر، کرامة الخ انسان اور انسانیت کے اعزاز واکرام کے طور پر، ولم یصل الخ اور اس کی نماز نہیں پڑھی جائے گی لما روینا الخ اس حدیث کی بناء پر جو ہم نے روایت کردی ہے۔ف۔ یعنی جب نومولود استہلال نہ کرے تو اس کی نماز نہیں ہے ویغسل الخ لیکن غیر ظاہر الروایۃ میں اسے غسل دیا جائے۔ف۔ یہ قول نوادر میں ابویوسفؒ سے مروی ہے، اور طحاویؒ کا قول مختار ہے لانہ نفس الخ کیونکہ یہ بھی ایک حد تک نفس ہے۔ف۔ اگرچہ۔ دوسری وجہ بے جان ہونے کی بناء پر اسی کی نماز لازم نہیں کی گئی ہے، یہی قول مختار ہے۔ف۔ اس کی تفصیل کی بناء پر دونوں صورتوں پر ہمارا عمل ہوتا ہے اسی لئے ہم نے ظاہر الروایۃ کے خلاف نوادر کی اس روایت کو ترجیح دی۔ اگرچہ بچہ پورا نہ بنا ہو تو بھی قول مختار یہ ہے کہ غسل دے کر اسے کپڑے میں لپیٹ کر دفن کر دیا جائے۔مف۔ اور وہ حشر میں بھی اٹھایا جائے گا۔ الظہیر یہ۔ یہی قول ہمارا اور شوافعؒ کا بھی ہے۔ مع۔ اور بندہ مترجم نے اس آیت پاک اَللّٰہُ یَعْلَمُ مَاتَحْمِلُ کُلُّ اُنْثٰی کی تفسیر میں کافی وضاحت سے لکھا ہے۔م۔

**واذا سبى صبى مع احد ابويه ومات لم يصل عليه لانه تبع لهما الا ان يقربا لاسلام وهو يعقل لانه صح اسلامه استحسانا اويسلم احد ابويه لانه يتبع خير الابوين دينا وان لم يسب معه احد ابويه صلى عليه لانه ظهرت تبعية الدار فحكم بالاسلام كما في اللقيط.**

ترجمہ:۔اور جب کوئی بچہ اپنے ماں باپ میں سے کسی ایک کے ساتھ قید کیا جائے اور مر جائے تو اس کی نماز نہیں پڑھی جائے گی، کیونکہ وہ اس وقت تک اپنے والدین کے تابع تھا، البتہ اگر اسے عقل وشعور ہو اور وہ خود اسلام لانے کا اقرار کرتا ہو تو اس کی نماز پڑھی جائے گی، اس لئے کہ اس صورت میں استحسانا اس کا اسلام صحیح مانا جائے گا، یہ کہ اس کے والدین میں سے کسی ایک نے اسلام قبول کر لیا ہو، کیونکہ خیر الابوین دینا (دونوں میں سے جس کا دین بہتر ہو) اس کے ماتحت کر دیا جائے گا، اور اگر اس کے ساتھ اس کے والدین میں سے کوئی ایک بھی قید نہ کیا گیا ہو تو بھی اس کی نماز پڑھی جائے گی، کیونکہ اس کے حق میں دار السلام کا تابع ہونا ظاہر ہو گیا، اس بناء پر اس پر اسلام کا حکم لگایا جائے گا، جیسا کہ گرے پڑے لاوارث بچہ پر حکم لگایا جاتا ہے۔

## توضیح:- جس لڑکے کے ماں باپ میں سے ایک بھی اسلام لے آیا ہو اور وہ بچہ مر گیا ہو، یالاوارث پڑا ہوا مرا بچہ ملا ہو

**واذا سبی صبی مع احد ابویہ ومات لم علیہ لانہ تبع لھما......الخ**

مطلب واضح ہے لانہ تبع الخ کیونکہ وہ اپنے والدین کے تابع ہے۔ف۔ یعنی جو حکم والدین کا ہے، ان والدین کے تابع ہونے کی وجہ سے اس بچہ کا بھی وہم حکم ہوگا، الا ان الخ مگر یہ کہ وہ لڑکا باشعور ہو اور اپنے اسلام کا اقرار کرتا ہو لانہ صح الخ کیونکہ استحسانا اس کا اسلام صحیح ہو گیا تھا اویسلم الخ یا اس کے والدین میں سے کوئی ایک مسلمان ہو گیا ہو۔ف۔ اس کے بعد وہ بچہ مر گیا ہو لانہ یتبع الخ کیونکہ والدین میں سے جس کسی کا بھی دین بہتر ہوتا ہے بچہ کو اسی کے تابع کر دیا جاتا ہے۔ف۔ اس بناء پر موجودہ صورت میں مسلمان ہو جانے والے والدین میں کسی کی بھی ماتحتی میں مسلمان قرار دیا جائے گا اور اس کی نماز پڑھی جائیگی۔

واضح ہو کہ وہ بقول مصنفؒ والدین کے تابع ہے کیونکہ حدیث میں ہے کہ کل مولود یولد علی الفطرۃ فابواہ الخ، یعنی ہر بچہ فطرت اسلام پر پیدا ہوتا ہے پھر اس کے والدین اسکو یہودی، نصرانی یا مجوسی بنالیتے ہیں، یہانتک کہ اس کی زبان ادا کرے خواہ ایمان یا کفر، اس سے معلوم ہوا کہ جبتک بچہ ہے اپنے والدین کے تابع ہے، پھر وہ جب زبان سے ادا کرنے کے قابل ہوگا اس وقت وہ خود ذمہ دار ہوگا، یعنی یا تو اسلام کا کلمہ توحید ادا کرے یا کفر و شرک کا عقیدہ ظاہر کرے اس لئے اگر وہ اسلام لے آیا ہو تو اس کے لئے اس کا سمجھدار ہونا ضروری اور شرط ہے یعنی اسلام کی صفت سمجھتا ہو، اور حدیث میں جو یہ ہے کہ اللہ تعالی پر ایمان لانے سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی بھی عبادت کے لائق نہیں ہے اور وہی رب عزوجل اور محمد ﷺ اس کے رسول برحق ہیں، اور اللہ تعالی کے سارے انبیاء ورسل اور ساری کتابیں اور فرشتے اور قیامت اور مردوں کا زندہ ہونا اور جنت ودوزخ سب چیزیں برحق ہیں، اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے مقررہ کردہ اچھی اور بری تقدیر سب حق پر ہے، اس سے معلوم ہوا کہ صرف لاالہ الا اللہ بغیر سمجھے ہوئے کہہ لینا یا صرف اسی کے مطلب کو سمجھ لینا معتبر نہیں ہے، جب تک کہ سارا اقرار سمجھ کے ساتھ نہ ہو، اسی بناء پر کہا گیا ہے کہ کسی عورت سے نکاح کر لینے اس سے ایمان کے متعلق سوال کر لینے پر ان مذکورہ باتوں میں سے کسی میں اس سے توقف ظاہر ہوا تو وہ مسلمان نہیں اور نکاح بھی باطل ہے، اس جملہ کا یہ مطلب نہیں ہے کہ وہ عورت اس مفہوم فصاحت اور خوبصورتی کے ساتھ ادا کرنے میں توقف کرے، کیونکہ ایسا تو اکثر جاہل عوام ادا نہیں کر سکتے ہیں بلکہ اس کی مراد یہ ہے کہ اگر اس سے یہ دریافت کیا جائے کہ قیامت ہوگی اور مردے زندہ کئے جائیں گے تو کہے ہاں، بیشک، پھر اس سے جب یہ پوچھا جائے کہ حساب و کتاب کے بعد جنت یا دوزخ میں رہنا ہوگا تو بھی کہے کہ ہاں، بیشک۔ اسی طرح ایمان کی کسی بات میں بھی اسے تردد نہ ہو، اور وہ ان تمام کا خود بھی اعتقاد کرے، وہ یہ نہ کہے کہ ہمارے بزرگ اور خاندان والے ایسا کہتے تھے کہ قیامت وجنت ودوزخ ہے اور ہم بھی ان کے کہنے کی بناء پر کہتے ہیں، یا یوں کہے کہ ہمیں کیا معلوم ہے کہ یہ چیزیں ہیں یا نہیں یا ہوں گی یا نہیں، اگر ایسا ہے تو وہ کافر ہے۔ مفع۔

اگر کسی کو اتنا علم نہ ہو اکہ قرآن وحدیث کے حوالہ سے عقائد کو جان لے، مگر اس نے کسی سے یہ پوچھ کر کہ قرآن میں جنت ودوزخ وقیامت وغیرہ سب حق ہیں خود یقین کر لیا کہ یہ سب برحق ہیں تو وہ مومن ہے، اگرچہ وہ اس بات کا ضرور گنہگار رہے گا کہ اس نے اس کی کوشش چھوڑ دی کہ قرآن وحدیث سے ان باتوں کو معلوم کرتا، یہ بات صرف عقائد کے بارے میں واجب ہیں، لیکن عمل کے لئے جزوی مسائل کے بارے میں اجتہاد کے لئے اگر کسی قوم کے ہر شخص نے سیکھنا چھوڑ دیا تو سب گنہگار ہوں گے، اور اگر کسی نے بھی سیکھ لیا تو سب گنہگار ہونے سے بچ گئے، جیسا کہ شرح العقائد وغیرہ میں ہے۔م۔ پھر نابالغ کے سلسلہ کے یہ احکام اسی صورت میں ہوں گے جبکہ ان کے والدین یا ان میں سے کوئی ایک بھی اس کے ساتھ قید ہوا ہو، وان لم یسب الخ

اور بچہ کے ساتھ ان کے ماں باپ میں سے کوئی بھی قید نہ ہوا ہو۔ ف۔ بلکہ مجاہدین نے اسے کہیں پایا ہو اور قدرتی طور پر بچہ کسی طرح مر گیا ہو تو اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی۔

**لانه ظهرت تبعية الدار فحكم بالاسلام كما في اللقيط.......الخ**

چونکہ اس کے حق میں دارالسلام کا تابع ہونا ظاہر ہو گیا، اس لئے اس کے اسلام کا حکم دیا جائے گا، جیسے بڑے ہوئے بچہ میں ہوتا ہے۔ ف۔ یعنی کسی شخص نے جنگل وغیرہ میں کہیں ایک لڑکا پایا اور اس کا کوئی والی یا وارث معلوم نہ ہوتا ہو، تو اگر یہ دارالسلام کے حلقہ میں ملا ہو تو اسے دار اور ملک کے تابع مان کر مسلمان کہدیا جائے گا۔ م۔

واضح ہو کہ کسی کے تابع ہونے کی کئی صورتیں ہوتی ہیں (۱) قوی تبعیت اس میں والدین کی تبعیت ہے، یہاںتک کہ اگر وہ دونوں ہی کافر ہوں تو نابالغ رہنے تک وہ ان کے تابع رہے گا، اور اگر دونوں میں سے ایک ہندو اور دوسرا نصرانی ہو تو وہ نصرانی کے تابع رہے گا، اور اگر ماں نصرانیہ اور باپ مسلم ہو تو مسلمان کے تابع ہوگا، یہ تفصیل دنیاوی احکام کے بارے میں ہیں، اور آخرت کے بارے میں امام ابو حنیفہؒ نے کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ کو ہی علم ہے کہ ان کا کیا حکم ہوگا، یعنی ہم ان کے دوزخی ہونے کا قطعی حکم نہیں دیتے، مگر امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ میں تو جانتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ بے گناہ کسی کو عذاب نہیں دے گا، اسی لئے کہا گیا ہے کہ ایسے بچے جنت والوں کے خدمت گار کی حیثیت سے جنت میں رہیں گے، اور مسلمانوں کے بچے تو بالاجماع وہ سب جنتی ہیں اور اس کے بارے میں بہت سی حدیثیں موجود ہیں، اور اب دوسری تبعیت یعنی جبکہ ماں باپ میں سے کسی کی یا ایک کی تبعیت نہ ہو تو اس کے بعد ہدایہ میں تبعیت دار یعنی علامت اسلام کا لفظ لکھا ہے، اور محیط میں لکھا ہے کہ جب بچہ کے والدین میں سے کوئی نہ ہو تو وہ جس کے ہاتھ میں ہوگا اسی کا تابع اسے مانا جائے گا، اور جب کسی کے ہاتھ میں بھی نہ ہو تو وہ ملک کے تابع ہوگا، یہی اولیٰ ہے، کیونکہ جب کفرستان میں جہاد کرنے پر مال غنیمت میں کوئی بچہ ملے اور کسی مجاہد کے حصہ میں آئے تو وہ اس کے اپنے بچہ کے حکم میں ہوگا، اسی بناء پر اگر وہ مر جائے تو اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی۔ الفتح۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ دارالسلام کے تابع ہونے کی بناء پر اس کو مسلمان ہی ٹھہرایا جائے گا۔ م۔

**واذا مات الكافر وله ولي مسلم فانه يغسله ويكفنه ويدفنه بذلك امر عليؓ في حق ابيه ابي طالب لكن يغسل غسل الثوب النجس ويلف في خرقة وتحفر حفيرة من غير مراعاة سنة التكفين واللحد ولا يوضع فيه بل يلقي.**

ترجمہ:- اور جب کوئی ایسا کافر مر جائے جس کا ولی کوئی مسلم ہو وہ اسے غسل دے گا اور اسے کفن دے گا اور اسے دفن کردے گا، حضرت علیؓ کو ان کے والد کے بارے میں ایسا ہی حکم دیا گیا تھا، البتہ اسی طرح غسل دیا جائے گا جس طرح کسی ناپاک کپڑے کو دھویا جاتا ہے، اور کسی کپڑے میں لپیٹ کر کوئی گڈھا کھود کر دفن کر دیا جائے گا، ان کاموں کے لئے کوئی بھی مسنون طریقہ اختیار نہیں کیا جائے گا، جو کہ کفن دینے اور قبر میں ڈالنے کے موقع پر کیا جاتا ہے اور اہتمام کے ساتھ قبر میں رکھا بھی نہیں جائے گا بلکہ یوں ہی ڈال دیا جائے گا۔

## توضیح:- میت کافر اور ولی مسلمان ہو، میت مسلمان لیکن اس کے قریب رشتہ دار کافر ہوں

**واذا مات الكافر وله ولي مسلم فانه يغسله ويكفنه ويدفنه......الخ**

اور جب کوئی کافر مرا۔ ف۔ ایسا نہ ہو کہ وہ پہلے مسلمان ہو مگر اب مرتد ہو کر کافر ہوا ہو وله الخ اور اس کافر کا کوئی مسلمان وارث ہو۔ ف۔ یعنی ایسا رشتہ دار ہو کہ اگر وہ کافر مسلمان رہتا تو یہ رشتہ دار اس کا ولی اور وارث ہوتا، ایسی صورت میں یہ دیکھنا ہوگا کہ اس میت کافر کا کوئی اور بھی قریبی رشتہ دار موجود ہے یا نہیں، اگر ہو تو اس مسلمان رشتہ دار کو چاہئے کہ اس مردے کو ان کافر رشتہ داروں کے حوالہ کر کے چھوڑ دے کہ وہ جو چاہیں کریں، اور دور سے چاہے جنازہ کے پیچھے ہو جائے، اور اگر کوئی دوسرا اقربی

رشتہ دار، متولی نہ ہو تو وہ مسلمان رشتہ دار اس کافر میت کو دھو کر کفن میں لپیٹ کر گاڑدے۔

**بذلك امر علیؓ فی حق ابیه ابی طالب لکن یغسل غسل الثوب النجس......الخ**

کیونکہ حضرت علیؓ کو ان کے والد (ابو طالب) کے بارے میں ایسا ہی کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔ف۔ چنانچہ ابوداؤد اور نسائیؒ نے حضرت علیؓ سے روایت کی ہے کہ جب ابو طالب نے وفات پائی تو میں رسول اللہ ﷺ کے پاس گیا اور یہ عرض کیا کہ آپ کا بوڑھا چچا گمراہی کی حالت میں مر گیا ہے (یہ سن کر آپ روئے، ابن السعد نے طبقات میں کہا ہے) فرمایا کہ جا کر دھو کر کفن دے کر ابن سعد) اپنے والد کو گاڑدو، پھر کوئی بات کئے بغیر میرے پاس آؤ، چنانچہ میں انہیں دفن کر کے آپ کی خدمت میں حاضر ہوا تو آپ نے مجھے حکم دیا کہ غسل کرلوں چنانچہ میں نے غسل کیا اور آپ نے میرے لئے دعا خیر فرمائی، اس کی روایت ابوداؤد، نسائی، احمد، اسحٰق، ابن ابی شیبہ، بزار اور ابو یعلی نے کی ہے، ابو طالب کا نام عبد مناف تھا اور نبوت کے دسویں شوال کے مہینہ میں انتقال کیا، اور ان سے تین دنوں کے بعد حضرت خدیجہؓ نے وفات پائی۔ لیلۃ المعراج میں پانچوں نمازوں کے فرض ہونے سے پہلے یہ حادثات ہوئے۔ معف۔ ابن کثیرؒ۔ اس روایت سے معلوم ہوا کہ غسل و کفن اور دفن کرے **لکن یغسل الخ** لیکن اس طرح غسل دیا جائے کہ جس طرح ناپاک کپڑے دھوئے جاتے ہیں، اس دھونے میں مسنون طریقہ سے کفن میں لپیٹے اور لحد کئے بغیر ایک گڈھا کھود کر اس میں ڈال دیا جائے۔

**ولایوضع فیه بل یلقی......الخ**

لحد میں نہ رکھا جائے بلکہ صرف گڈھے میں ڈال دیا جائے۔ف۔ اور اگر اسلام چھوڑ کر بددین اور مرتد ہو گیا ہو اس وقت جس مذہب کو قبول کیا ہو اور جن لوگوں کے پاس گیا ہو ان لوگوں کے حوالہ اسے نہ کیا جائے، بلکہ ایک گڈھا کھود کر اس میں کتے کی طرح دھکیل دیا جائے، الخلاصہ۔ع۔ف۔ اور اگر کوئی ایسا شخص مرا کہ وہ خود تو مسلمان ہو چکا ہو لیکن اس کا باپ اور دوسرے تمام رشتہ دار کافر ہوں تو چاہئے کہ وہ ان کو نہ دیا جائے بلکہ مسلمان حضرت اس کی تجہیز و تکفین کریں جیسا کہ حدیث میں ہے کہ یہودی کا ایک جوان لڑکا رسول اللہ ﷺ کی خدمت کیا کرتا تھا جب وہ بیمار ہوا تو رسول اللہ ﷺ اس کی عیادت کو تشریف لے گئے دیکھا کہ اس کا آخری وقت ہے، اسے فرمایا کہ تم مجھ پر ایمان لے آؤ، اس وقت اس کے باپ نے اس سے کہا کہ تم ان ابوالقاسم کی بات مان لو یعنی محمد ﷺ کا کہا مان کر کلمہ پڑھ لو، فوراً اس نے صدق دل سے کلمہ شہادت پڑھا اور انتقال کر گیا، تب رسول اللہ ﷺ وہاں سے یہ فرماتے ہوئے باہر تشریف لائے کہ اللہ تعالیٰ ہی کے لئے حمد و ثناء ہے جس نے اس نوجوان کو میرے وسیلہ سے جہنم کی آگ سے نجات دی ہے، اور اپنے اصحاب سے فرمایا کہ تم اس کے کام انجام دو، اور اسے یہودیوں کے حوالہ نہیں کیا، مبسوط ذخیرہ وغیرہ نے اس کی تصریح کی ہے۔ معف۔

مسلمان کی قبر میں اسے اتارنے کے لئے اس کا کوئی کافر رشتہ دار اترے تو یہ بات مکروہ ہے، کیونکہ لعنت کی جگہ ہے، اس لئے مسلمان کی قبر کو اس سے پاک رکھنا چاہئے۔ المبسوط والمحیط۔ معف۔ مرا ہوا کافر غسل کے بعد بھی پاک نہیں ہوتا ہے یہانتک کہ اگر وہ تھوڑے پانی میں گر جائے تو وہ پانی نجس ہو جائے گا، اسے تو صرف اس خیال سے دھویا جاتا ہے کہ یہ انسان کے لئے ایک امتیازی طریقہ ہے۔ الحجوبی۔

اگر مسلمانوں اور کافروں کے مردے خلط ملط ہو گئے ہوں مگر ان میں سے مسلمانوں کو پہچاننا ممکن ہو تو ان کو غسل دینا ہوگا اور نماز پڑھنی ہوگی۔ البدائع۔ اور اگر کسی طرح ان کی پہچان نہ ہو سکتی ہو اور مسلمانوں کی زیادتی ہو تو ان کو غسل دیا جائے اور ان کی نماز پڑھی جائے انہیں مسلمان گمان کرتے ہوئے، اور اگر کافروں کی زیادتی ہو تو انہیں صرف غسل دیا جائے مگر نماز نہ پڑھی جائے۔ البدائع وغیرہ۔ لیکن امام مالک و شافعیؒ اور احمدؒ کے نزدیک مسلمانوں کی نیت کرتے ہوئے ان کی نماز بھی پڑھی جائے، اور اگر دونوں برابر ہوں تو نماز پڑھنے کے بارے میں دو روایتیں ہیں، اگر مغرب کے وقت جنازہ آئے تو بالاتفاق مغرب کی فرض نماز جنازہ سے

پہلے پڑھی جائے، نماز عید کی طرح، لیکن دو رکعت سنت یا عید کا خطبہ ہو تو اس سے پہلے جنازہ کی نماز پڑھی جائے، لیکن ایک قول میں بعد میں پڑھنے کا حکم ہے، اگر جمعہ کے دن صبح سویرے جنازہ کی تجہیز و تکفین ہو چکی ہو تو جمعہ کی نماز تک اس کی نماز کو مؤخر کرنا مکروہ ہے، البتہ اگر اس کے دفن میں مشغول ہونے سے جمعہ کی نماز فوت ہونے کا خوف ہو تو تاخیر کرنی چاہئے، نوافل پڑھنے کے مقابلہ میں جنازہ کا ساتھ دینا افضل ہے، اس صورت میں کہ اس پر پڑوسی ہونے کا حق ہو یا رشتہ داری ہو یا مردہ نیک صالح ہو یا عالم ہو ورنہ نوافل میں مشغول ہونا افضل ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک نماز جنازہ ہر وقت میں جائز ہے لیکن ہمارے اور ثوری اور احمد و اسحٰقؒ کے نزدیک آفتاب نکلتے وقت، زوال کے وقت اور غروب آفتاب کے وقت مکروہ ہے، جیسا کہ ترمذیؒ نے صحیح سندوں سے ان اوقات میں عقبہ بن عامرؓ سے ممانعت کی روایت کی ہے، اس کے باوجود اگر اس کی نماز ان اوقات میں پڑھ لی جائے تو نماز ادا ہو جائے گی، اور مالکؒ نے صبح کی نماز کے بعد جب تک بالکل سپیدی نہ ہو اور عصر کے بعد جب تک زردی نہ ہو پڑھنے کو جائز کہا ہے۔ مع۔ یہاں تک موت کی حالت اور موت کے بعد غسل اور تکفین اور نماز کے مسائل سے فراغت ہو جانے کے بعد اب جنازہ کو اٹھا کر قبرستان تک لے جانے کے مسائل بیان کئے جا رہے ہیں، کیونکہ نماز کا جائز ہونا تو میت کے اپنے احاطہ میں بھی ممکن تھا، یہاں تک کہ اگر اسی جگہ نماز نہیں پڑھی تو جنازہ اٹھاتے وقت مندرجہ ذیل طریقوں کو مدنظر رکھنا چاہئے۔ م۔

## فصل فی حمل الجنازة

**واذا حملوا الميت على سريره اخذوا بقوائمه الاربع بذلك وردت السنة وفيه تكثير الجماعة وزيادة الاكرام والصيانة وقال الشافعي السنة ان يحملها رجلان يضعها السابق على اصل عنقه والثاني على صدره لان جنازة سعدؓ بن معاذ هكذا حملت قلنا كان ذلك لازدحام الملائكة عليه.**

ترجمہ:- جنازہ کو جب لوگ تابوت پر رکھ دیں تو اس کے چاروں پائے پکڑ کر لے چلیں اسی طرح سے سنت و روایت میں آیا ہے، اور اس طرح جماعت کو زیادہ کرنا مقصود ہے نیز اس جنازہ کی زیادتی تعظیم ہے، اور حفاظت بھی ہے، اور امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ اسے دو آدمی اس طرح اٹھائیں کہ اگلا آدمی اپنی گردن کے پچھلے حصہ پر اٹھائے اور دوسرا پچھلا شخص اسے اپنے سینہ پر رکھے، کیونکہ حضرت سعد بن معاذؓ کا جنازہ اسی طرح اٹھایا گیا تھا، ہم جواب میں یہ کہتے ہیں کہ وہ تو فرشتے کی بھیڑ ہو جانے کی وجہ سے کیا گیا تھا۔

## توضیح:- فصل، جنازہ کو اٹھا کر لے جانے کا بیان، جنازہ اٹھانے کی کیفیت

**فصل فی حمل الجنازة. واذا حملوا الميت على سريره اخذوا بقوائمه الاربع......الخ**

جب لوگ جنازہ کو اٹھائیں۔ ف۔ اس سے مرد مراد ہیں عورتیں مراد نہیں ہیں۔ ھ۔ علی سریرہ الخ اس کے تخت پر۔ ف۔ یا اس کے مانند چارپائی وغیرہ ہو، اخذوا الخ تو چارپائی کے چاروں پائے پکڑے ہوں۔ ف۔ اس وقت جبکہ چار آدمی موجود ہوں تو ہر ایک اس کا ایک ایک پایہ پکڑے۔ م۔ اکثر علماء کا یہی قول ہے۔ ع۔ بذلك الخ اسی طریقہ سے روایتوں میں آیا ہے وفيه تكثير الخ اور اس میں جماعت کی زیادتی کرنی ہے۔ ف۔ چنانچہ اگر ان کے علاوہ بقیہ افراد واپس بھی آ جائیں پھر بھی چار باقی رہ جائیں گے تو بھی ایک جماعت باقی رہے گی، وزیادہ الخ اور میت کے اعزاز و اکرام میں زیادتی ہے والصيانة الخ اور میت کی گرنے پڑنے کے خوف سے حفاظت ہے۔ ف۔ اسی لئے سرہانے کی طرف سے بیچ میں ایک شخص نے اور پاؤں کی طرف بیچ میں ایک نے پکڑا تو یہ ہمارے نزدیک مکروہ ہے۔ شرح الطحاوی۔ ھ۔

**وقال الشافعي السنة ان يحملها رجلان يضعها السابق على اصل عنقه والثاني على صدره......الخ**

اور شافعیؒ نے کہا ہے کہ سنت یہ ہے کہ جنازہ کو صرف دو ہی آدمی اس طرح اٹھائیں کہ سرہانے کا آدمی جنازہ کو اپنی گردن کی جڑ پر رکھے۔ف۔اور پیٹھ مردے کی طرف اور منہ راستہ کی طرف کرے، اور دوسرا شخص اسے اپنے سینہ پر رکھے۔ف۔اور منہ جنازہ کی طرف ہو، یہانتک کہ پاؤں کی طرف کا حصہ اس کے دونوں کاندھوں کے درمیان سینہ سے ملا ہوا ہو۔

**لان جنازة سعد بن معاذ هكذا حملت قلنا كان ذلك لازدحام الملائكة عليه.**

اس وجہ سے کہ حضرت سعد بن معاذؓ کا جنازہ اسی طرح اٹھایا گیا تھا۔قلنا الخ ہم جواب دیتے ہیں کہ یہ صورت اس لئے ہوئی تھی کہ سعد بن معاذؓ کے جنازہ پر ملائکہ علیہم السلام کی بہت زیادہ بھیڑ تھی۔ف۔یہانتک کہ رسول اللہ ﷺ اپنے پنجوں کے بل چلتے تھے، اس جگہ یہ اعتراض ہوتا ہے کہ اتنی زیادہ بھیڑ تو عام انسانوں کو معلوم اور محسوس تو نہیں ہوتی تھی، اور چلنے میں رکاوٹ بھی نہ تھی، البتہ یہ بات تھی کہ فرشتوں کے اٹھالینے کی وجہ سے صرف دو آدمیوں کا اٹھالینا کافی ہوا تھا (ورنہ عام حالات میں دو شخص کا لے جانا انتہائی دشوار تھا)۔ف۔بلکہ کافی اور مکمل جواب یہ ہے کہ صرف دو آدمیوں کا اس طرح جنازہ کو لے چلنے کو ابن سعد نے طبقات میں ضعیف سندوں سے روایت کیا ہے، یہانتک کہ امام نوویؒ نے کہا ہے کہ اس بارے میں کوئی نص ثابت نہیں ہے، اور بیہقیؒ نے بھی اسے ضعیف کہا ہے، البتہ آثار میں ثبوت ہے، جیساکہ طبرانیؒ نے حضرت جابر و سید بن حضیرؓ کا اور بیہقیؒ نے سعد بن وقاصؓ کا جنازہ بین العمودین اٹھائے جانے کی روایت کی ہے اور حضرت عثمان و ابن الزبیرؓ سے بھی اسی طرح جنازہ اٹھانے کے آثار روایت کئے ہیں، مگر حق یہ ہے کہ بین العمودین کے یہ معنی ہو سکتے ہیں کہ سر اور پٹی کا ملان جس جگہ ہوتا ہے اسے پکڑا، یا چاروں طرف سے ہر پٹی کو درمیان سے پکڑا، یہی معنی مراد ہونا اس وجہ سے غالب گمان ہے کہ بعض صحابہ کرامؓ سے چاروں طرف اٹھایا جانا بھی مروی ہے، چنانچہ ابو عبیدہؓ نے اپنے والد عبداللہ بن مسعودؓ سے روایت کی ہے کہ جو شخص جنازہ کے ساتھ جائے اسے چاہئے کہ تخت کے چاروں کونوں کو اٹھائے، کیونکہ یہ سنت ہے، ابن ماجہ، عبدالرزاق، طیالسی اور بیہقیؒ نے اس کی روایت کی ہے۔

سند کے اعتبار سے اس روایت میں صرف یہ کلام ہے کہ ابو عبیدہؓ نے اپنے والد سے یہ روایت نہیں سنی ہے، مگر ایسا ہونے سے بھی ہمارے نزدیک کوئی نقصان نہیں ہے، لہٰذا اسناد صحیح ہے، اور ابن ابی شیبہؒ نے اس کے مانند ابو الدرداءؓ سے روایت کی ہے، اور ابن الجوزیؒ نے علل میں اسی کے مانند ثوبان وانسؓ سے ضعیف اسناد سے روایت کی ہے، اور طبرانی نے اوسط میں حضرت انسؓ سے رسول اللہ ﷺ کی حدیث روایت کی ہے کہ جو جنازہ کے چاروں کنارے اٹھائے گا اللہ اس کے چالیس بڑے گناہ بخش دے گا، ابن ابی شیبہ اور عبدالرزاقؒ نے ابن عمرؓ سے روایت کی کہ انہوں نے جنازہ کے چاروں کنارے اٹھائے، عبدالرزاق نے سند صحیح سے ابو ہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ جس نے جنازہ کے چاروں کنارے اٹھائے تو اس نے اپنا حق ادا کر دیا، حدیث میں ہے کہ جو جنازہ کو چالیس قدم اٹھائے گا اللہ تعالیٰ اس کے چالیس کبیرہ گناہوں کو معاف کر دے گا، اسی بناء پر علماء نے کہا ہے چاروں طرف سے دس دس قدم اٹھانا چاہئے، اور محمد بن الحسنؒ نے امام ابو حنیفہؒ سے روایت کی ہے کہ ہم سے حضرت منصور بن المعتمر نے بیان کیا ہے کہ جنازہ کو چاروں طرف سے اٹھانا سنت ہے، اس سے ثابت ہوا کہ بلا اختلاف یہی سنت ہے، اور اگر کچھ صحابہ کرام کے عمل کو اسی پر محمول کیا جائے جو امام شافعیؒ کا قول ہے تو وہ سنت نہ ہوگا، سنت کی مخالفت سے بچنے کے لئے کہا جائے گا کہ کسی مجبوری کی بناء پر ایسا کیا گیا ہوگا، اور آخری حد اس کی یہ ہوگی کہ وہ بیان جواز کے لئے کیا گیا ہے، چنانچہ ہم بھی اس کے جائز ہونے کے قائل ہیں۔م۔مفع۔

معلوم ہونا چاہئے کہ تخت کے پاؤں کو کندھے پر بوجھ کی طرح نہیں رکھنا چاہئے بلکہ ہاتھوں سے پکڑ کر اٹھائے رکھنا چاہئے، اور کندھے سے ٹیک لگانے میں کوئی حرج نہیں ہے، جیساکہ ابو اللیثؒ کی شرح جامع صغیر میں ہے۔ع۔لیکن شرح الطحاوی میں ہے کہ کندھے پر رکھنے میں مضائقہ نہیں ہے۔ھ۔اور مردہ کو پیٹھ پر یا جانور پر لاد کر لے جانا مکروہ ہے۔فع۔اسی طرح گاڑی پر یا بوجھ کی

طرح سر پر لادنا بھی مکروہ ہوگا۔ م۔ اگر وہ دو تین برس کا چھوٹا بچہ ہو تو اس بات میں مضائقہ نہیں ہے کہ اسے ایک ہی شخص اپنے ہاتھوں پر اٹھالے اور لوگ باری باری لیتے رہیں، اس طرح اس بات میں بھی مضائقہ نہیں ہے کہ سواری پر سوار ہو کر اسے ہاتھ میں لئے رہیں، البحر۔ اسی طرح جنازہ کو لے جاتے وقت اس کا سر آگے کی طرف رکھیں۔ المضمرات۔

**ويمشون به مسرعين دون الخبب لانه ﷺ حين سئل عنه قال مادون الخبب واذا بلغوا الى قبره يكره ان يجلسوا قبل ان يوضع عن اعناق الرجال لانه قد تقع الحاجة الى التعاون والقيام امكن منه وكيفية الحمل ان تضع مقدم الجنازة على يمينك ثم مؤخرها على يمينك ثم مقدمها على يسارك ثم مؤخرها على يسارك ايثارا للتيامن وهذا فى حالة التناوب.**

ترجمہ:- اور اسے لوگ لے چلیں تیز تیز مگر دلکی چال نہ ہو (جس سے جنازہ اچھلنے لگے) کیونکہ رسول اللہ ﷺ سے جب سوال کیا گیا تو آپ نے فرمایا کہ خبب سے کم رفتار ہو، اور لوگ جب اس کی قبر پر پہونچ جائیں تو اسے لوگوں کی گردنوں پر سے اتارنے سے پہلے بیٹھنا مکروہ ہے، کیونکہ اس وقت بھی کبھی لوگوں کو مدد کی ضرورت پڑ سکتی ہے، اور کھڑے رہنے میں زیادہ معاونت ومدد ہو سکتی ہے، اور کندھوں پر جنازہ کو اٹھانے کی کیفیت یہ ہوگی کہ اس کے اگلے حصہ کو پہلے اپنے داہنے کندھے پر پھر پچھلے حصہ کو داہنے کندھے پر پھر اس کے اگلے حصہ کو اپنے بائیں کندھے پر پھر اس کے پچھلے حصہ کو بائیں کندھے پر رکھا جائے، داہنے حصہ کو بائیں حصہ پر ترجیح دیتے ہوئے، یہ اس وقت ہوگا جبکہ لوگ باری باری سے اٹھاتے ہوں۔

**توضیح:- جنازہ لے چلنے کی کیفیت، حدیث سے دلیل، جنازہ کے پیچھے سوار ہو کر، دھونی، رونے والی عورت کا ساتھ چلنا، نوحہ کرنا، دامن پھاڑنا، پیٹنا، آنسو بہانا، جنازہ کے واسطے کھڑے ہونا، جنازہ کے پیچھے ذکر وقراءت کرنا، ہنسنا، دنیاوی معاملات کی باتیں کرنا، قبر پر پہونچ کر اسے اتارنے سے پہلے بیٹھنا، جنازہ کے اٹھانے میں ترتیب**

**ويمشون به مسرعين دون الخبب......الخ**

اور اس جنازہ کو تیزی کے ساتھ لے چلیں۔ ف۔ اس کے مستحب ہونے کے بارے میں فقہاء کا کوئی اختلاف نہیں ہے۔ ع۔ اور تیزی کی حد یہ ہو کہ تخت پر رکھے ہوئے مردہ کو کوئی حرکت نہ ہو۔ التبیین۔ اسی لئے کہا ہے دون الخبب تیز چال ہونے کے باوجود خبب کی کیفیت نہ ہو۔ ف۔ اس طرح یہاں چال کی دو صورتیں ہوئیں، ایک تو یہ کہ تیز چال ہو جیسا کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی مرفوع حدیث میں ہے کہ جنازہ لے جاتے وقت قدم تیزی کے ساتھ اٹھاؤ، کیونکہ اگر مردہ نیک ہوگا تو اس طرح جلدی کے ساتھ تم اسے اپنی (بہتر اور پسندیدہ جگہ پر) پہونچا دوگے، اور اگر وہ بدکار ہو تو تم اسے جلدی سے اپنی گردن سے اتار دوگے۔ بخاری نے اس کی روایت کی ہے، تیز لے جانا سنت ہے۔ التحفہ۔ مگر اسی حد تک کہ مردہ میں پھڑکنے کی حرکت نہ ہو۔ جوامع الفقہ۔ جمہور کا یہی قول ہے۔ ع۔ آہستگی بھی جائز ہے، اس میں کوئی چال متعین نہیں کی گئی ہے۔ المبسوط۔ دوسری بات یہ ہے کہ تیزی کے باوجود خبب نہ ہو۔

**لانه ﷺ حين سئل عنه قال مادون الخبب......الخ**

کیونکہ جب رسول اللہ ﷺ سے لے جانے کی چال کے متعلق پوچھا گیا تو فرمایا کہ خبب سے کم ہو۔ ف۔ اس کی روایت ابوداؤد اور ترمذی نے کی ہے لیکن اسناد ضعیف ہے، اور ابن عباسؓ نے حضرت ام المومنین میمونہؓ کے جنازہ کے بارے میں فرمایا کہ تم لوگ نعش کو حرکت اور جھٹکا نہ دو جیسا کہ صحیحین میں ہے، اور ابو موسیٰؓ کی حدیث میں ہے کہ اس طرح جنازہ لے جاتے دیکھ کر رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ جنازہ کو نرمی کے ساتھ لے کر چلنا تم پر لازم ہے، جیسا کہ ابن ابی شیبہؒ نے روایت کی ہے لہٰذا تیزی

کے ساتھ لے جانے والی حدیث اور اس کو جمع کرنے سے یہ نتیجہ نکلا کہ جس قدر تیزی کے ساتھ کہنے کا مطلب یہ ہوا کہ جس سے لاش کو جھٹکا اور اضطراب نہ ہو، تو وہ خبب سے کم تر چال میں داخل ہے، کیونکہ خبب ایک طرح کی کودتے ہوئے ہرکارہ کی چال ہوتی ہے (دلکی) جس سے خواہ مخواہ میت کو اظطراب ہوگا، اس لئے خبب سے منع کرنے کا مطلب مردہ کو اس قسم کی حرکت سے بچانا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

جنازہ کے پیچھے سوار ہو کر چلنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ البتہ پیدل چلنا افضل ہے۔ اور اس کے آگے سوار ہو کر چلنا مکروہ ہے۔ قاضی خان۔ اس لئے پیدل چلنا مکروہ نہیں ہے، دھونی یا خوشبو کی جلتی ہوئی دھونی، اور بین کرنے والی عورت کا پیچھے چلنا مکروہ ہے، اور اگر وہ نہیں مانتی تو جنازہ کا ساتھ نہیں چھوڑنا چاہئے، بین کرنا، گریبان پھاڑنا، بدن کو پیٹنا خواہ گھر کے اندر ہو یا چلتے وقت ہو ہر حال میں مکروہ تحریمی ہے، اور صرف آنسو بہانے میں کوئی حرج نہیں ہے، پھر بھی صبر کرنا افضل ہے، جنازہ کو دیکھ کر کھڑے ہو جانے کی کوئی حقیقت نہیں ہے، اگرچہ نماز کی جگہ بیٹھے ہوں، یہانتک کہ جب اسے اتارا جائے تب نماز کے واسطے اٹھنا چاہئے، یہی صحیح ہے۔ ق۔ ھ۔ جنازہ کے پیچھے خاموش رہنا چاہئے، بلند آواز کے ساتھ ذکر و قراءت قرآن کرنا مکروہ ہے، لیکن آہستگی کے ساتھ جائز ہے۔ ط۔ ق۔ اس موقع پر ہنسنا یا دنیاوی باتیں کرنا بدترین فحش کام ہے۔ م۔

**واذا بلغوا الی قبرہ یکرہ ان یجلسوا قبل ان یوضع عن اعناق الرجال......الخ**

اور جب اس کی قبر تک پہونچیں تو جنازہ کے اتارنے سے پہلے بیٹھ جانا مکروہ ہے، لانہ قد الخ کیونکہ جنازہ کے لئے مدد کی ضرورت پڑ جاتی ہے، اور جب کہ کھڑے رہنے کی صورت میں زیادہ مدد دی جاسکتی ہے۔ ف۔ اولیٰ یہ ہے کہ ابوہریرہؓ نے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ تم جب جنازہ کے پیچھے جاؤ تو مت بیٹھو یہانتک کہ اسے زمین پر اتار لیا جائے،، ابوداؤد نے اس کی روایت کی ہے، امام احمد و اسحٰقؒ کا بھی یہی مذہب ہے، اور امام مالک و شافعیؒ کے نزدیک بیٹھ جانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ مع۔ امام ابوحنیفہؒ نے ابویوسفؒ کو فرمایا کہ

**وکیفیۃ الحمل ان تضع مقدم الجنازۃ علی یمینک ثم مؤخرھا علی یمینک......الخ**

جنازہ کے اٹھانے کی یہ کیفیت ہوگی کہ جنازہ کے سرہانے کے دائیں حصہ کو اپنے دائیں حصہ پر رکھا جائے، پھر اسی طرح کے پچھلے حصہ کو اپنے دائیں پر رکھا جائے، پھر اگلے حصہ کو اپنے بائیں پر پھر پچھلے حصہ کو اپنے بائیں پر رکھا جائے، کیونکہ داہنے حصہ کو بائیں حصہ پر فضیلت ہے۔ ف۔ یعنی یہ طریقہ اس لئے ہے کہ داہنے سے اٹھانا شروع ہو۔

**وھذا فی حالۃ التناوب......الخ**

یہ صورت اسی وقت ممکن ہے جبکہ اٹھانے والوں میں تنظیم اور باری موجود ہو۔ ف۔ اور یہ بات پانچ آدمیوں کی موجودگی سے بھی ہو سکتی ہے، اور اگر صرف چار ہی آدمی ہوں جس حالت میں ہوں اسی حالت میں قبرستان تک لے جائیں۔ م۔ جنازہ کے پیچھے چلنا افضل ہے، اور آگے بھی جائز ہے مگر یہ کہ دور ہو جائے یا سب ہی آگے ہو جائیں تو مکروہ ہوگا، جنازہ کے دائیں اور بائیں نہیں چلنا چاہئے، امام شافعیؒ کے نزدیک آگے چلنا افضل ہے، لیکن صحابہ کرامؓ سے دونوں طریقے مروی ہیں، اور ہم نے معنی پر غور کر کے اس طرح ترجیح دی ہے کہ جس طرح نماز کی حالت میں اسے آگے رکھا جاتا ہے اسی طرح لے جانے میں بھی آگے ہی رکھنا افضل سمجھا ہے۔

## فصل فی الدفن

**ویحفر القبر ویلحد لقولہ ﷺ الحد لنا والشق لغیرنا ویدخل المیت مما یلی القبلۃ خلافا للشافعی فان عندہ یسل سلا لماروی انہ ﷺ سل سلا۔ ولنا ان جانب القبلۃ معظم فیستحب الادخال منہ واضطربت**

**الروایات فی ادخال النبی ﷺ.**

ترجمہ:- فصل، دفن کے بیان میں، قبر کھودی جائے اور لحد بنائی جائے، رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ لحد ہمارے لئے ہے اور شق ہمارے غیروں کے لئے ہے، اور مردہ کو قبر میں اس حصہ سے داخل کیا جائے جو قبلہ کی طرف ہو، اس میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے کیونکہ ان کے نزدیک سیدھا کھینچ لیا جائے گا جیسا کہ رسول اللہ ﷺ کو کھینچا گیا ہے۔

**توضیح:- فصل، میت کے دفن میں، دفن کا فرض ہونا، لحد، حدیث سے دلیل، قبر کی گہرائی کی حد، قبر کی درازی، قبر کی چوڑائی، میت کو قبر میں اتارنے کا طریقہ، عورت کا میت کو اتارنا، مردہ عورت کو اتارنا**

**فصل فی دفن المیت. ویحفر القبر ویلحد لقولہ ﷺ اللحد لنا والشق لغیرنا......الخ**

میت کو دفن کرنا فرض کفایہ ہے۔ السراج۔ ھ۔ اس پر اجماع ہے، ویحفر الخ اور قبر کھودی جائے، اور لحد بنائی جائے۔ ف۔ اس طرح سے کہ قبر کے اندر قبلہ کی طرف اس طرح گڈھا کیا جائے جس میں مردہ داخل کیا جاسکتا ہو، اور یہ حکم مسلمانوں کے لئے ہے لقولہ الخ رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان کی وجہ سے کہ ہمارے واسطے لحد ہے اور غیروں کے لئے شق ہے۔ ف۔ اس کی روایت ترمذیؒ نے ابن عباسؓ سے کی ہے اور اس مسئلہ میں صحابہ کرامؓ کی ایک جماعت سے ثبوت ہے، نیز مسلم میں حضرت سعدؓ سے مروی حدیث بھی ثبوت ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے لئے بھی لحد بنائی گئی تھی، اور شق کی صورت یہ ہوگی کہ چوڑی قبر کھود کر اس کے اندر پتلی نالی سے بنا کر اس میں مردہ کو دفن کرتے ہیں اس حدیث کا مطلب یہ ہوگا کہ یہود وغیرہ شق بناتے ہیں، ہمارے لئے لحد ہے پس یہی سنت ہے، ائمہ اربعہ سب اسی کے افضل ہونے پر متفق ہیں، لیکن جب زمین ایسی نرم ہو کہ لحد بنانا ممکن نہ ہو تو شق بھی جائز ہے، اور ایسی صورت میں تابوت بنانا بھی جائز ہے، اور لوہے کا تابوت بنانے میں بھی مضائقہ نہیں ہے، جیسا کہ قاضی خان میں ہے، ہمارے مشائخ نے ہر حال میں عورتوں کے لئے تابوت پسندیدہ قرار دیا ہے، کیونکہ اس میں رکھ کر اتارنے میں بھی عورتوں کے لئے زیادہ پردہ ہے۔ المحیط۔ بہر صورت تابوت میں مٹی ڈالنا اور دائیں بائیں کچی اینٹیں رکھنا اور اوپر کے تختہ کے اندر کے حصہ کو مٹی سے لیپ دینا چاہئے تاکہ لحد کے برابر ہو جائے۔ قاضی خان۔ لیکن مردوں کے لئے نرم مٹی کے علاوہ اچھی زمین میں تابوت بالاتفاق مکروہ ہے۔ مع۔

اور جب زمین میں صرف ریت ہی ریت ہو اس وقت گڈھا کر کے مردہ کو اس میں رکھ کر اوپر سے مٹی ڈال دینی جائز ہے۔ مف۔ قبر کی گہرائی درمیانی قد کے انسان کے سینہ تک ہونی چاہئے، پھر جس قدر زائد ہو سکے افضل ہے۔ الذخیرہ۔ الجوہرہ۔ ھ۔ ع۔ اس مسئلہ میں عورت اور مرد برابر ہیں، امام محمدؒ نے کہا ہے کہ اس کی کوئی حد مقرر نہیں ہے۔ ع۔ اور لانبائی مردہ کی لانبائی کے برابر ہونی چاہئے، اور چوڑائی آدھی قامت کے برابر ہونی چاہئے۔ المضمرات۔ ھ۔ پکی اینٹوں کو مردہ سے ملا کر رکھنا مکروہ ہے۔ قاضی خان۔

**ویدخل المیت مما یلی القبلة**

اور مردہ کو قبلہ کی طرف سے داخل کیا جائے۔ ف۔ اس طرح سے کہ جنازہ کو قبلہ کی طرف کنارہ پر رکھ کر اسی جگہ سے قبر میں اتارا جائے اس طرح اتارنے والا بھی قبلہ رخ ہو جائے گا۔ الفتح۔ اتارنے کے لئے قبلہ میں کوئی عورت داخل نہ ہو۔ محیط السرخسی۔ اگر مردہ عورت ہو تو اس کو اتارنے کے لئے اس کے ذی رحم محرم زیادہ بہتر ہوں گے۔ الجوہرہ۔ اور اگر نہ ہوں تو غیروں کے مقابلہ میں صرف کسی قسم کے رشتہ دار ہی بہتر ہوں گے، اور اگر وہ بھی نہ ہوں تو غیروں کو ہی اتارنے کی اجازت ہوگی۔ البحر۔ قبر میں اتارنے والے جفت ہوں یا طاق ہوں سب برابر ہیں۔ الکافی۔ مگر مستحب ہے کہ ایسے آدمی قبلہ رخ ہو کر قبلہ کی طرف سے قبر میں اتاریں جو قوی، امین، اور صالح ہوں۔ تاتارخانیہ۔

خلافا للشافعي فان عنده يسل سلا لماروى انه عليه السلام سل سلا......الخ

بر خلاف امام شافعیؒ کے قول کے کہ ان کے نزدیک سلول کر کے یعنی تابوت سے سر کے حصہ کو پکڑ کر کھینچتے ہوئے اتارا جائے۔ف۔ یعنی میت کا جنازہ جس طرح سے قبر میں لٹایا جائے گا، اسی طرح سے قبر کے پائینتی سے رکھا جائے اور تابوت سے مردہ کے سر کی طرف سے تلوار کی طرح سیدھا کھینچ لیا جائے لما روی الخ کیونکہ مروی ہے کہ رسول اللہ علیہ السلام اسی طرح تابوت سے سیدھے نکال کر قبر میں داخل کئے گئے تھے۔ف۔ پس جس طرح سے آپ داخل کئے گئے ہیں وہی طریقہ افضل ہوگا، لیکن یہ چیز دو باتوں پر موقوف ہے، اول یہ کہ اس روایت کا ثبوت ہو، دوسری بات یہ ہے کہ آپ کا جنازہ مبارک قبلہ کی جانب سے اس حجرہ مبارک میں رکھنا ممکن تھا، پھر اس طرح کیا گیا، اس کے بعد مصنفؒ نے اپنی دلیل دیتے ہوئے فرمایا۔

ولنا ان جانب القبلة معظم فيستحب الادخال منه واضطربت الروايات في ادخال النبي عليه السلام.

ترجمہ:-اور ہماری دلیل یہ ہے کہ قبلہ کی طرف کا حصہ معظم و محترم ہوتا ہے لہٰذا اسی حصہ سے مردہ کو قبر میں ڈالنا مستحب ہے، اور رسول اللہ علیہ السلام کو قبر میں داخل کرنے کا سلسلہ کی روایتیں مختلف ہیں۔

## توضیح:-قبر میں قبلہ کی طرف سے داخل کرنے کی ہماری دلیل رسول اللہ علیہ السلام کو قبر میں داخل کرنے کے سلسلہ کی روایتیں

ولنا ان جانب القبلة معظم فيستحب الادخال منه واضطربت الروايات في ادخال النبي عليه السلام......الخ

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ قبلہ کی طرف کا حصہ محترم و معظم ہے اس لئے اسی طرف سے داخل کرنا مستحب ہے۔ واضطربت الخ اور رسول اللہ علیہ السلام کو اتارنے کے بارے میں روایتیں مضطرب ہیں۔ف۔ چنانچہ بعض میں قبلہ رخ کر کے اور بعض میں کھینچ کر کے ہے اسی لئے کسی پر اطمینان نہیں ہو سکتا ہے، اس لئے قیاس سے اس ایک روایت کی تائید حاصل کی جس میں قبلہ کی طرف سے اتارنا مروی ہے، واضح ہو کہ دونوں صورتوں کے جائز ہونے میں اختلاف کچھ بھی نہیں ہے، بلکہ امام مالکؒ کے نزدیک دونوں صورتیں برابر ہیں، البتہ ہمارے نزدیک قبلہ کی طرف اتارنا افضل ہے، اور امام شافعیؒ کے نزدیک تلوار کی طرح سے کھینچ کر اتارنا افضل ہے، جیسا کہ امام شافعیؒ نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے رسول اللہ علیہ السلام کے اسی طرح کے دفن ہونے کی روایت کی ہے، اور امام شافعیؒ نے کہا ہے کہ ہمارے کچھ اصحاب یعنی شاگردوں نے ابوالزناد وربیعہ اور ابوالنصر کے حوالہ سے بیان کیا ہے کہ رسول اللہ علیہ السلام کو اس طرح دفن ہونے کے بارے میں کوئی اختلاف نہ تھا، اسی طرح حضرت ابوبکر صدیقؓ اور حضرت عمرؓ کو بھی دفن کیا گیا ہے، ابوداؤدؒ نے عبداللہ بن یزیدؓ سے اس کا سنت ہونا روایت کیا ہے، ابن ماجہ نے رسول اللہ علیہ السلام کو سل کر کے (کھینچ کر) اور ابن ابی شیبہ نے اسے انسؓ سے روایت کیا ہے اور اس کی اسناد صحیح ہے، یہ سب امام شافعیؒ کے دلائل ہیں، ان کے علاوہ ابوداؤد نے ابراہیم نخعیؒ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ علیہ السلام قبلہ کی طرف سے داخل ضرور کئے گئے مگر سل یعنی کھینچ کر نہیں نکالے گئے ہیں، اس کی روایت ابن ابی شیبہ نے کی ہے۔ اور ابن ماجہ نے حضرت ابوسعیدؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ علیہ السلام استقبال کے ساتھ قبلہ کی طرف سے داخل کئے گئے۔

اس اسناد میں عطیہ بن سعد العوفی ضعیف ہیں، جواب یہ ہے کہ بخاری نے غیر صحیح میں اور ابوداؤد و ترمذی نے اس سے روایت کی اور وہ صدوق (بڑا سچا) اگرچہ ذرا سی اس سے چوک ہو جاتی ہے، ساتھ النخعیؒ کی مرسل روایت سے اس کی تائید ہو رہی ہے، لہٰذا یہ روایت حضرت ابن عباسؓ کی صریح طور پر معارض ہے، اب ان میں توفیق دینے کی یہی صورت ہو سکتی ہے کہ پہلے تو رسول اللہ علیہ السلام وابوبکرؓ وعمرؓ کو تخت پر سے سل کر کے قبر مبارک کی قبلہ کی جانب اتارا پھر وہاں سے مزار مبارک میں اتارا ہو، پھر عبداللہ بن عباسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ علیہ السلام رات کے وقت ایک قبر میں داخل ہوئے تو آپ کے لئے چراغ روشن کیا گیا

پھر مردہ کو قبلہ کی طرف سے لیا اور فرمایا کہ اللہ تعالیٰ ہم پر رحم کرے کیونکہ تم بہت اوّاہ (آخرت کو یاد کر کے بہت آہ آہ کرنے والے) تھے، اور قرآن پاک کی بہت زیادہ تلاوت کرنے والے تھے، اور اس پر چار تکبیریں کہیں، ترمذیؒ نے اس کی روایت کی ہے اور کہا ہے کہ یہ حدیث حسن ہے، اس کی اسناد میں منہال بن خلیفہ اور حجاج بن ارطاۃ کو امام احمد اور یحییٰ بن سعید و یحییٰ بن معین وغیرہ نے ثقہ قرار دیا ہے، بہر صورت یہ حدیث حسن کے درجہ سے کم نہیں جیسا کہ ترمذیؒ نے بھی اسے حسن کہا ہے، اور عبداللہ ذی البجادین کو رسول اللہ ﷺ نے قبلہ کی طرف سے قبر میں داخل کیا، جیسا کہ الخلال وغیرہ نے اس کی روایت کی ہے، اور حضرت علیؓ نے یزید بن المکفف کو اور محمد بن الحنفیہؒ نے ابن عباسؓ کو قبلہ کی جانب سے داخل کیا ہے، ابراہیم نخعیؒ نے مدینہ والوں کا یہی عمل بیان کیا ہے، اور کہا ہے کہ جب اس کی نرم زمین اس طرح دفن کرنے پر برداشت نہ کر سکی تو انہوں نے سل کرنا اختیار کیا، ابن ابی شیبہؒ نے یہ آثار روایت کئے ہیں، اس سے معلوم ہوا کہ جب دونوں طرح کی روایتیں موجود ہیں تو مصنفؒ نے قیاس کے ذریعہ قبلہ کی طرف سے داخل کرنے کو ترجیح دی ہے، اچھی طرح بحث کو ذہن نشین کر لیں۔ م۔ مفع۔

**فاذا وضع فی لحده یقول واضعه بسم الله وعلی ملة رسول الله ﷺ کذا قاله رسول الله ﷺ حین وضع اباؓ دجانة فی القبر ویوجه الی القبلة بذلك امر رسول الله ﷺ ویحل العقدة لوقوع الامن من الانتشار.**

ترجمہ:- اور جب جنازہ کو اس کی لحد میں رکھا جائے تو اس کا رکھنے والا یوں کہے بسم اللہ وعلی ملة رسول اللہ ﷺ، رسول اللہ ﷺ نے حضرت ابودجانہؓ کو اسی طرح قبر میں رکھا ہے، اور اس کے چہرہ کو قبلہ کی طرف کر دے، کہ رسول اللہ ﷺ نے اسی بات کا حکم دیا ہے، اور کفن کی گرہ کھول دے کیونکہ اس کفن کے منتشر ہونے سے امن ہو گیا ہے۔

**توضیح:- مردہ کو رکھتے وقت کیا کہنا چاہئے، اسے قبلہ رخ کرنا، کفن کی گرہ کھولنا، مردہ عورت کے کام کرنے والے، قبر میں مٹی بچھانی، قبر سے مردہ کو نکالنا اس کے مٹی ہو جانے کے بعد، دوسرے مردہ کو اسی جگہ دفن کرنا، اس جگہ کھیتی وغیرہ کرنا، مردہ کے سرہانے میں تکیہ رکھنا، اس کے نیچے بستر دینا**

**فاذا وضع فی لحده یقول واضعه بسم الله وعلی ملة رسول الله......الخ**

لحد میں رکھے یعنی قبلہ کی طرف سے لاتے ہوئے اور لحد میں رکھتے ہوئے رکھنے والا یوں کہے میں اسے اللہ کے نام سے اور رسول اللہ ﷺ کی ملت پر اسے رکھتا ہوں کذا قاله الخ رسول اللہ ﷺ نے ابودجانہؓ کو قبر میں رکھتے ہوئے اسی طرح فرمایا تھا۔ ف۔ شیخ الاسلام خواہر زادہؒ نے مبسوط میں اسی طرح ذکر کیا ہے، اور بدائع وغیرہ میں بھی اسی طرح مذکور ہے، اور مصنفؒ بھی ان کی تقلید کرنے کی وجہ سے ایک الجھن میں مبتلا ہو گئے ہیں، کیونکہ ابودجانہؓ جن کا اصل نام سماک بن خرشہ ہے وہ تو رسول اللہ ﷺ کے بعد جنگ یمامہ میں شہید ہو گئے اس بناء پر اس جگہ ابودجانہؓ کا نام بالکل غلط ہے، اور رسول اللہ ﷺ نے جنہیں قبر میں ڈالا تھا وہ ذوالبجادین تھے، جن کا نام عبداللہ تھا اور غزوہ تبوک میں انتقال کیا۔ العینی۔

یہ دعا کرنا سنت صحیحہ ہے، جیسا کہ ترمذی و حاکم و ابوداؤد اور ابن حبانؒ نے حضرت ابن عمرؓ سے روایت کیا ہے، اور دوسری روایت میں بسم اللہ وعلی سنة رسول اللہ واقع ہے، اور ابوالعلاء العامرؓ نے اپنے بیٹے کو وصیت کی کہ جب میں مر جاؤں تو میرے لئے لحد بناؤ اور مجھے اس میں رکھتے ہوئے یوں کہو بسم الله وعلی ملة رسول الله ﷺ، پھر مجھ پر مٹی ڈالدو، اور میرے سر کے قریب سورہ بقرہ کا ابتدائی اور آخری حصہ پڑھ دو کیونکہ میں نے رسول اللہ ﷺ سے ایسا ہی سنا ہے، طبرانی نے اس کی روایت کی ہے۔ اور مفع۔ ویوجه الخ اور مردہ کو قبلہ کی طرف متوجہ کر دیا جائے۔ ف۔ یعنی دائیں پہلو پر قبلہ کی طرف متوجہ کر دیا جائے۔ الخلاصہ۔ ھ۔

**بذلك امر رسول الله ﷺ ویحل العقدة لوقوع الامن من الانتشار......الخ**

رسول اللہ ﷺ نے اسی بات کا حکم دیا ہے۔ف۔ حکم دینے کا ثبوت کسی حدیث سے نہیں ملا ہے، کبائر کے شمار میں اس کو فرمایا ہے، واستحلال البیت الحرام قبلتکم احیاء واموا تا، اس سے ثابت ہوتا ہے کہ بیت الحرام زندگی اور موت دونوں حالتوں میں قبلہ ہے، جیسا کہ ابوداؤد اور نسائی نے روایت کی ہے، اور ابو سعیدؓ کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ دفن کئے جانے کے وقت قبلہ کی طرف سے اتارے گئے، اور قبلہ کی طرف نسبت کی گئی ہے، جیسا کہ ابن ماجہ نے روایت کی ہے، الحاصل مردہ کے بائیں جانب کچی اینٹوں یا مٹی کے ڈھیلے سے ٹیک کر قبلہ کی طرف متوجہ کر دیا جائے۔ مع۔ ویحل العقدہ الخ اور کفن کی گرہ کھول دے۔

## چند ضروری مسائل

مردہ عورت کی تجہیز و تکفین کے سلسلہ میں موت کے وقت سے تابوت پر رکھنے تک کے سارے انتظامات عورتوں کے ذمہ ہوں گے وہی سارے کام انجام دیں گی پھر جنازہ اٹھا کر دفن کرنے تک کے سارے کام مردوں کے ذمہ ہوں گے۔ ع۔ قبر میں مٹی بچھانا سنت ہے، الینابیع، اور شافعیہ وحنابلہ کی کتابوں میں ہے کہ میت کے سر کے نیچے کچی اینٹ یا پتھر رکھ دیئے جائیں، مگر ہمارے یہاں اس کا ذکر نہیں کیا گیا ہے۔ السروجی، اگر قبر میں بغیر غسل دئے ہوئے یا بائیں کروٹ پر یا سرہانا بجائے پائنتی ہو کر یا بغیر قبلہ رخ کئے ہوئے دفن کر دیا گیا ہو تو مٹی ڈال دینے کے بعد اکھاڑا نہیں جائے گا، ورنہ اٹھا کر سنت طریقہ سے رکھدیا جائے گا، اگرچہ تختے دیدئے ہوں، اور اگر کوئی مال یا ضروری چیز قبر میں رہ گئی ہو تو صرف اس بات کی اجازت ہے کہ جس طرف وہ مال ہے اسی طرف سے گڈھا کر کے وہ سامان نکال لیا جائے۔ المبسوط۔ اور کہا گیا ہے کہ قبر کھود کر نکال لینے میں بھی کوئی حرج نہیں ہے۔ جوامع الفقہ۔ ع۔ اگرچہ مال ایک درہم ہی ہو۔ البحر۔

میں مترجم کہتا ہوں اس طرح کرنا دفن کے بعد سے ایک دن تک ہونا چاہئے، کہ اس لاش میں کوئی تغیر نہ ہوا ہو، ایک روایت میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی مزار مبارک میں حضرت مغیرہ بن شعبہؓ کی انگوٹھی اس وقت گر گئی تھی جبکہ یہ بھی آپ کی نعش مبارک کو اتارنے کے لئے اور لوگوں کے ساتھ قبر میں اترے تھے، مجبوراً صحابہ سے اجازت لے کر اس کی مٹی ہٹا کر اپنی انگوٹھی نکال لی اور رسول اللہ ﷺ کی دونوں آنکھوں پر بوسہ دیا، مغیرہؓ اس بات پر ہمیشہ فخر کیا کرتے تھے کہ رسول اللہ ﷺ کے بالکل آخری دیدار کا شرف مجھے حاصل ہے، جب مردہ قبر میں مٹی ہو جائے تو اس قبر میں دوسرے کو بھی دفن کرنا، وہاں کھیتی کرنا، عمارت بنانا، اور ہر قسم کے تمام کام جائز ہیں، زندوں کی طرح مردوں کے سر کے نیچے تکیہ رکھنا مکروہ ہے۔ المرغینانی۔ اور اس کے نیچے کوئی بستر بچھانے کو ابن عباسؓ نے مکروہ کہا ہے، ترمذی نے اس کی روایت کی ہے، یہی قول ابو موسیٰؓ کا بھی ہے، اور رسول اللہ ﷺ کے ایک آزاد کردہ غلام شقران نے کہا ہے کہ میں نے ایک سرخ کملی رسول اللہ ﷺ کے نیچے قبر میں ڈال دی تھی، ترمذیؒ نے اس کی روایت کی ہے، شقرانؓ بھی رسول اللہ ﷺ کے دفن میں شریک تھے، عیاضؒ نے کہا ہے کہ اس کی وجہ یہ تھی کہ رسول اللہ ﷺ اس سرخ کملی پر آرام فرمایا کرتے تھے، تو شقرانؓ نے انتہائی غمزدہ ہو کر کہا کہ واللہ حضور ﷺ کے بعد اب اس پر کون بیٹھے گا اسے تو کوئی بھی استعمال نہیں کرے گا، اسی لئے قبر میں بچھادی، اور یہ بھی روایت ہے کہ اس کملی کے واسطے حضرت ابن عباسؓ نے اختلاف کیا تھا تو شقرانؓ نے اس اختلاف کو اس طرح ختم کر دیا، مردہ کے پیچھے مٹی وغیرہ سے اس حد تک ٹیک دیا جائے۔ کہ اس کی وجہ سے بعد میں بھی قبلہ سے رخ نہ پھر جائے۔ مع۔

**ویسوی اللبن علی اللحد لان ﷺ جعل علی قبرہ اللبن ویسجّی قبر المرأۃ بثوب حتی یجعل اللبن علی اللحد ولایسجی قبر الرجل لان مبنی حالھن علی الستر ومبنی حال الرجل علی الانکشاف ویکرہ الأجر والخشب لانھما لاحکام البناء والقبر موضع البلی ثم بالاجر اثر النار فیکرہ تفاؤلا۔**

ترجمہ:-اور قبر پر کچی اینٹیں ٹھیک لگادی جائیں کیونکہ رسول اللہ ﷺ کی قبر پر کچی اینٹیں لگائی گئی ہیں، اور عورت کی قبر کپڑے سے ڈھانک کر رکھی جائے یہانتک کہ وہ کچی اینٹیں قبر پر رکھدی جائیں، اور مرد کی قبر نہ ڈھانپی جائے، کیونکہ عورت کا حال پردہ ہے لیکن مرد کا حال پردہ پر نہیں ہے، بلکہ کھلم کھلا ہونے پر ہے، اور قبر میں پکی ہوئی اینٹ یا لکڑی استعمال کرنا مکروہ ہے، کیونکہ یہ چیزیں تعمیر کو مضبوط کرنے کے لئے ہوتی ہیں جبکہ قبر تو بربادی کی جگہ ہے، پھر پکی ہوئی اینٹ میں آگ کا کچھ اثر ہو جاتا ہے اس لئے نیک فالی کے طور پر اس قسم کی چیزوں کو استعمال کرنا مکروہ ہے۔

## توضیح:-لحد پر کچی اینٹ، عورت کی قبر پر پردہ، پکی اینٹ و لکڑی لحد پر

**ویسوی اللبن علی اللحد لان ﷺ جعل علی قبرہ اللبن.....الخ**

اور لحد پر کچی اینٹیں تہہ بتہ کھڑی کردی جائیں کیونکہ رسول اللہ ﷺ کی قبر مبارک پر اسی طرح کچی اینٹیں لگائی تھیں۔ف۔ چنانچہ حضرت جابرؓ نے کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ لحد میں رکھے گئے اور ہم نے اس لحد پر کچی اینٹیں لگائیں اور آپ کی قبر مبارک ایک بالشت کے انداز سے اونچی کی گئی، ابن حبان نے اس کی روایت کی ہے، اور حاکم کی حدیث جو حضرت علیؓ اور ابن حبان کی حدیث جو حضرت عائشہؓ اور صحیح مسلم کی حدیث جو سعد بن ابی وقاصؓ سے مروی ہے ان سب سے یہ دعوی ثابت ہے، اور ابن ابی شیبہ نے شعبیؒ سے مرسل روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی قبر مبارک پر نرکل لگایا گیا ہے۔ مع۔

اس بندہ مترجم کی رائے یہ ہے کہ اس لحد مبارک کو بند کرنے کے لئے اول تو کچی اینٹیں لگائی گئیں پھر بھی کہیں کہیں کچھ شگاف رہنے پر اسے نرکل لگا کر بند کرایا گیا تھا، اس مطلب کی بناء پر دونوں حدیثوں میں آسانی کے ساتھ مطابقت ہو گئی، بدائع میں بھی کھڑی لگانے کا ذکر ہے، اور یہی قول صحیح ہے، اور "یسوّی اللبن" کی عبارت سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اینٹیں اچھی طرح برابر کر کے لگائی گئیں، عینیؒ نے کہا ہے کہ تمام سوراخ بالکل بند کردئے جائیں، تاکہ مردہ پر مٹی نہ گرے۔ المفید۔ اور کچی اینٹوں کے افضل ہونے پر اجماع ہے۔ مع۔

**ویسجّی قبر المرأۃ بثوب حتی یجعل اللبن علی اللحد......الخ**

اور عورت کی قبر پر اس وقت تک پردہ رکھا جائے کہ اس پر کچی اینٹیں لگادی جائیں۔ف۔ پھر اس کے بعد پردہ کی ضرورت نہیں ہے، لیکن مرد کی قبر پر پردہ نہ کیا جائے۔ف۔ یعنی اس کی کچھ ضرورت نہیں ہے، امام مالکؒ واحمدؒ کا یہی قول ہے **لان مبنی الخ** کیونکہ عورتوں کے ہر معاملہ میں پردہ کا خیال رکھا جاتا ہے اس بناء پر اس کے جنازہ کے اتارنے اور اندر داخل کرنے میں اس کے چہرہ کے کھل جانے کے خوف سے قبر پر پردہ کردیا جائے **ومبنی حال الرجل الخ** اور مردوں کے معاملہ میں پردہ کی ضرورت نہیں ہوتی ہے، یعنی بے پردگی پر مبنی ہے۔ف۔ یعنی مرد کے لئے اجنبیوں سے پردہ کا حکم نہیں ہے، یہانتک کہ نماز میں مرد کا سر کھلنے سے کوئی حرج نہیں ہے مگر عورت کا سر کھل جانے سے نماز فاسد ہو جاتی ہے، اور صحیح روایت میں ہے کہ سیدہ فاطمہؓ کی قبر مبارک ایک کپڑے سے ڈھانکی گئی اور انکے جنازہ کو نعش سے چھپایا گیا، کیونکہ آپ نے اپنی وفات سے پہلے یہ وصیت فرمائی تھی کہ میرے جنازہ پر کھجور کی شاخوں اور پتوں سے نعش بنانا، اس طرح عورتوں کے بارے میں یہ سنت ہو گئی۔ مع۔ نعش کا مطلب یہ ہے کہ جنازہ پر کمان کی طرح شاخیں لگا کر اس پر سے کپڑے کا پردہ ڈال دیا جائے، اس طرح وہ مردہ عورت پورے طور پر اس میں پردہ میں آجائے۔م۔

**ویکرہ الاجر والخشب لانھا لاحکام البناء والقبر موضع البلی ثم بالاجر اثر النار فیکرہ تفاؤلا......الخ**

قبر میں پکی اینٹیں اور لکڑیاں لگانا مکروہ ہے، کیونکہ یہ چیزیں تو عمارت کی مضبوطی کے لئے لگائی جاتی ہیں، جبکہ قبر تو گل کر برباد ہونے کی جگہ ہوتی ہے، اس لئے ان چیزوں کو ایسی جگہ میں لگانا جو رائیگاں ہو جائے وہ اسراف ہے، جو مکروہ ہے، اس طرح یہ

وجہ تو ان دونوں چیزوں کے مطلقاً مکروہ ہونے پر دلالت کرتی ہے ثم بالآجر الخ اور مکروہ ہونے کی دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ پکی اینٹ میں آگ کا اثر ہوتا ہے، اس لئے بد فالی کے خیال سے مکروہ کہا گیا ہے۔ ف۔ گویا اس کا آخرت کا گھر آگ کی مدد اور اس کی آمیزش سے تیار ہوا ہے، بخلاف غسل کے لئے گرم پانی کے استعمال کے، کہ طہارت ہے، اور ہمیں یہ معلوم ہے کہ کچھ گنہگار آگ سے پاک کئے جائیں گے، پس اس جگہ گرم پانی سے غسل دینے میں اس طرح کی ایک نیک فالی ہوگی کہ وہ ابھی سے پاک کر دیا گیا ہے، اسی بناء پر لوبان دانی میں آگ جلا کر جنازہ کے پیچھے چلنا مکروہ ہے، اور قاضی خانؒ نے کہا ہے کہ پکی اینٹ لگانی اسی صورت میں مکروہ ہے کہ وہ مردہ سے ملی ہوئی ہو۔ ھ۔ اور یہ بات معلوم ہونی چاہئے کہ قاضی خان کی لگائی ہوئی شرط اس بناء پر ہے کہ آگ کے اثر سے جو چیز بنی ہے وہ میت سے متصل ہے، ایسی صورت میں گرم پانی سے نہلانے اور کسی چیز کو گرم کر کے اس کے ذریعہ سے استعمال عطر لگانے کا اعتراض ہوتا ہے، لہٰذا، بہر صورت جواب وہی ہے جو میں نے بد فال لینی کی وجہ اوپر بیان کی ہے، کہ آخرت کی منزل آگ سے بنی ہے، اس بناء پر یہ حکم عام ہو جائے گا کہ قبر میں کسی جگہ پختہ اینٹ کا ہونا مکروہ ہے، جیسا کہ اصلی وجہ مصنفؒ نے ذکر کی ہے کہ مکروہ کہنے کی مطلق وجہ اسراف ہے جو شرعاً ممنوع ہے، اس قاعدہ کی بناء پر یہ بھی معلوم ہوا کہ اگر پکی اینٹ اور لکڑی کا کوئی جائز ہو تو مکروہ بالکل نہیں ہونا چاہئے، جیسا کہ تمرتاشی میں ہے کہ اگر کوئی شخص مردہ کو درندہ کے خوف سے بچانے کے لئے یا کفن چوروں کے خوف سے اوپر کے حصہ کو پکی ہوئی اینٹ سے جوڑ دے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔

**ولاباس بالقصب و فی الجامع الصغیر ویستحب اللبن والقصب لانه ﷺ جعل علی قبره طن من قصب ثم یهال التراب ویسنم القبر ولایسطح ای لایربع لانه ﷺ نهی عن تربیع القبور ومن شاهد قبره اخبر انه مسنم۔**

ترجمہ:- اور بانس کے استعمال میں کوئی حرج نہیں ہے، اور جامع صغیر میں ہے کہ کچی اینٹ اور بانس کا استعمال مستحب ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ کی قبر مبارک پر بانس کا ایک گٹھا استعمال ہوا ہے، پھر مٹی ڈال کر بھر دی جائے، اور قبر کو ہان نما بنائی جائے، بالکل ہموار نہ بنائی جائے، یعنی چوکور نہ بنائی جائے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے قبروں کو چوکور بنانے سے منع فرمایا ہے، اور جس شخص نے بھی آپ کی قبر کی زیارت کی ہے اس نے بتلایا ہے کہ آپ کی قبر کوہان نما ہے۔

## توضیح:- قبر پر پکی اینٹ اور بانس استعمال کرنا، قبر میں مٹی ڈالنا

## قبر کی مٹی پر زیادتی مٹی ڈالنے کا طریقہ، قبر کی صورت میں دعاء، حدیث سے دلیل

**ولاباس بالقصب و فی الجامع الصغیر ویستحب اللبن والقصب......الخ**

بانس کے استعمال میں کوئی حرج نہیں ہے۔ ف۔ اس سے اس کا مستحب ہونا معلوم نہیں ہوتا ہے، وفی الجامع الخ اور جامع صغیر میں ہے کہ کچی اینٹ اور بانس کا استعمال مستحب ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ کی قبر مبارک پر بانس کا ایک گٹھا استعمال ہوا تھا۔ ف۔ اس کی روایت ابن ابی شیبہؒ نے ابراہیمؒ سے مرسلاً روایت کی ہے، اور اگر اس بانس کی تیار کی ہوئی چٹائی ہو تو ایک روایت میں جائز مگر دوسری روایت میں مکروہ ہے۔ مع۔

**ثم یهال التراب ویسنم القبر ولایسطح ای لایربع لانه ﷺ نهی عن تربیع القبور......الخ**

پھر قبر میں مٹی ڈال دی جائے۔ ف۔ خواہ ہاتھوں سے مٹی ڈال دی جائے یا پھاوڑے وغیرہ سے۔ الجوہرہ۔ اور قبر کی اپنی مٹی سے اس میں زیادہ مٹی ڈالنا مکروہ ہے، حسنؒ نے امام ابو حنیفہؒ سے اس کی روایت کی ہے۔ التحفہ، المحیط۔ ع۔ اور حدیث میں مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے سر کی طرف سے تین لپ مٹی (دونوں ہاتھوں کو ملا کر) ایک قبر میں ڈالی، اس کی روایت ابن ماجہ نے

ابو ہریرہؓ سے کی ہے۔ ع۔ اس لئے مستحب طریقہ کہ دونوں ہاتھوں سے ایک لپ سرہانے پر ڈالتے ہوئے کہے مِنْهَا خَلَقْنٰكُمْ، اور دوسرا بیچ بدن پر یہ پڑھتے ہوئے ڈالے وَفِيْهَا نُعِيْدُكُمْ اور تیسرا لپ پاؤں کی طرف ڈالتے ہوئے پڑھے، وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً اُخْرٰى، یعنی اس آیت کو تینوں بار میں ختم کردے۔ الجوہرہ۔ ھ۔ ع۔

**ویسنم القبر ولایسطح ای لایربع لانه علیہ السلام نهی عن تربیع القبور......الخ**

اور قبر کوہان نما بنائی جائے، یعنی مثل کوہان کے بنائی جائے، اور جمہور علماء اور اکثر شافعیہ کا یہی قول ہے مع ولایسطح الخ اور مسطح نہ بنائی جائے، ای لایربع الخ یعنی مربع یا چوکور نہ ہو جیسا کہ چبوترہ ہوتا ہے لانه الخ کیونکہ رسول اللہ علیہ السلام نے قبروں کو چوکور کرنے سے منع فرمایا ہے۔ ف۔ اس کی روایت محمدؒ نے امام ابو حنیفہؒ سے کی ہے۔ فع۔ اور یہ بت پرستوں کے چبوترہ کے مشابہ ہوتا ہے، لہٰذا ایسا کرنا مکروہ تحریمی ہوگا، اسی بناء پر ظہیریہ میں مسنم بنانے کو واجب کہا ہے، اور قاضی خان میں ایک بالشت کے برابر اونچا اور محیط میں ہے کہ چار انگلی یا ایک بالشت اونچا بنائے۔ م۔ مع۔

**ومن شاهد قبره اخبر انه مسنم......الخ**

اور جس شخص نے رسول اللہ علیہ السلام کی قبر مبارک کو آنکھوں سے دیکھا ہے اس نے یہی کہا ہے کہ وہ مسنم یعنی کوہان دار ہے۔ ف۔ ابو حنیفہؒ اور بخاریؒ نے نخعیؒ سے اس کی روایت کی ہے۔ فع۔ اور بخاریؒ نے سفیان التمار سے روایت کی ہے کہ میں نے رسول اللہ علیہ السلام کی قبر مبارک کو مسنم دیکھا ہے، اور ابن ابی شیبہؒ اس سے بڑھ کر یہ بھی کہا ہے کہ اسی طرح ابو بکر اور حضرت عمرؓ کی قبروں کو بھی دیکھا ہے یعنی تینوں حضرات کی قبریں مسنم، کوہان دار ہیں، اور ابن شاہینؒ نے محمد بن علی بن الحسین اور قاسم بن محمد وسالم بن عبداللہ سب سے روایت کی ہے کہ تینوں قبریں مسنم ہیں، شعبیؒ نے کہا ہے کہ میں نے شہداء احد کی قبریں مسنم دیکھی ہیں، اور محمد بن الحنفیہؒ وغزالی ورد یانی وغیرہ نے بھی تمام ائمہ کرام سے اس میں اتفاق کیا ہے، اور امام شافعیؒ کے اس قول کو چھوڑ دیا ہے کہ قبر مسطح بنائی جائے، اس دلیل سے کہ مسنم تو اٹھی ہوئی ہوتی ہے، اور حضرت علیؓ نے ابو الہیاجؒ کو یہ کہہ کر بھیجا کہ جو قبر میں مشرف یعنی اونچی ہو اسے برابر کردو، اور جو کوئی صورت بنی ہوئی ہو اسے مٹادو، پھر یہ فرمایا کہ رسول اللہ علیہ السلام نے بھی مجھے اسی طرح اس کام کے لئے بھیجا تھا، جیسا کہ ترمذی نے اس کی روایت کی ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ زمانہ جاہلیت میں قبروں پر عمدہ عمارت بنادیا کرتے تھے، اور مسنم سے ہماری مراد یہ نہیں ہے بلکہ زمین سے صرف اس قدر اونچی ہو کہ وہ کچھ ممتاز معلوم ہوتی ہو تاکہ اسے قبر پہچان کر اسی کی پیشاب وغیرہ کر کے اہانت نہ کی جائے، جیسا کہ فتح القدیر میں ہے، اور امام شافعیؒ کی دوسری دلیل یہ ہے کہ قاسم بن محمدؒ نے اپنی پھوپھی حضرت عائشہؓ سے روایت کی ہے کہ میں نے عرض کیا کہ اے میری اماں جان مجھے رسول اللہ علیہ السلام اور شیخینؓ کی قبر دکھلادیجئے تو آپ نے دروازہ کھول دیا جس سے میں نے تین قبریں دیکھیں اور کہا کہ لاشرفة لاطية سلوحة ببطحاء العرصة الحمراء یعنی نہ بلند اور نہ پست بلکہ سرخ میدان کی کنکریوں سے تھیں، ابو داؤد نے اس کی روایت کی ہے، جواب یہ ہے کہ یہاں مسطح سے مراد چوکور نہیں ہے بلکہ مسنم کوہان نما ہے، جیسا کہ تھوڑا غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے، اور خود قاسم بن محمد سے ابن شاہینؒ کی روایت میں مسنم ہونے کی تصریح ہے جس کا ذکر ہو چکا ہے، اس پر بھی اگر کوئی اعتراض کرے تو بخاریؒ کی روایت میں مسنم ہونے کی تصریح موجود جس سے اس مفہوم کی ترجیح ہوتی ہے، بیہقی اور بغویؒ نے جو یہ کہا ہے کہ ابو داؤد کی روایت اصح اور محفوظ ہونا چاہئے، تو صاحب اللباب نے اسے رد کردیا ہے، اور کہا ہے کہ ان دونوں نے تعصب کی بناء پر ٹھوکر کھائی ہے کیونکہ کوئی شخص بھی صحیح بخاری کی روایت پر ابو داؤد کی روایت کو ترجیح نہیں دے سکتا ہے، اور ابن قدامہ حنبلیؒ نے کہا ہے کہ بخاریؒ کی روایت اصح ہے۔ مع۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ صحیح جواب تو یہی ہے کہ ابو داؤد کی روایت میں مسطح سے مراد مسنم ہے۔

## چند ضروری مسائل

قبر کو کہگل کرنا، چونا سرخی لگانا، پرانی قبر کو لیپنا، زندگی میں قبر صالحین کے مقبرہ میں، قبر پر پانی ڈالنا، قبر پر قرآن اور دعا پڑھنا، قبر کو روندنا، وغیرہ، قبر کی طرف نماز، قبر پر پتھر لگانا، لکھنا، مردہ کا اذان کی آواز سننا، ایک قبر میں دو مرد، تعزیت، تعزیت کے کلمات، معصیت زدہ کا گھر اور مسجد میں بیٹھنا، دروازہ پر بیٹھنا، مردہ کو گھر میں دفن کرنا، مردہ کو منتقل کرنا، دفن کے بعد منتقل کرنا، قبر کو ہموار کر دینا، رات کو دفن کرنا، قبرستان میں جوتے پہن کر چلنا، عورتوں کو قبور کی زیارت کرنا، قبر پر ہاتھ رکھنا، قبر کو مسح کرنا، بوسہ دینا، چھونا، قبر کے پاس سونا، زیارت قبور کی دعا، مردہ کو اس کے اپنے شہر میں منتقل کرنا، مقبرہ کی ہری گھاس کاٹنی، جو کشتی میں مر گیا ہو، قاریوں کو قبر کے پاس بٹھانا، مردہ زندگی میں کسی کا مال نگل گیا اور پائخانہ سے بھی نہیں نکلا تو اس کے مرنے کے بعد پیٹ چاک کرنا، میت کے گھر والوں کا اپنے گھر میں جمع ہونے والوں کو کھانا پکا کر کھلانا، میت کے گھر والوں کے لئے کھانا بھیجنا، مردہ سے منکر و نکیر کا سوال، میت پر لوگوں کے رونے سے عذاب، عید وغیرہ میں مقابر میں کھانا اور چراغ جلانا، قبرستان میں یہودی کی ہڈی ملی، مقابر میں عورت کی ہڈی دیکھنا

(۱) قبر کو لیپنا یا اس پر سرخی چونا لگانا مکروہ ہے۔ المحیط۔ یہی قول امام ثوریؒ و مالک و شافعیؒ کا ہے، اور منیہ میں ہے کہ مختار یہ ہے کہ مکروہ نہیں ہے (۲) اور امام ابو حنیفہؒ نے کہا ہے کہ قبر پر عمارت بنانا مکروہ ہے۔ التبیین۔ ع۔ اور سراجیہ میں ہے کہ مختار یہ ہے کہ مکروہ نہیں ہے۔ الدر۔ میں مترجم کہتا ہوں کہ یہ حکم متون کی عبارت کے مخالف ہے، اور کوئی دلیل شرعی ظاہر نہیں ہے، فاللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ (۳) اگر قبر بہت بوسیدہ ہو گئی ہو تو اسے لیپ دینے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ الجوہرہ۔ ھ۔

(۴) اور زندگی میں اپنے لئے اگر قبر بنوائی تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے، بلکہ اس پر ثواب پائے گا۔ التاتارخانیہ۔ اس لئے اسے مستحب ہونا چاہئے، لیکن یہ کوئی نہیں جانتا ہے کہ اسے کہاں دفن ہونا ہے، اسی لئے مضمرات میں ہے کہ قبرستان میں تنگی کی وجہ دوسرے کو دفن کرنا جائز ہے، اور پہلے جس نے اس میں خرچ کیا ہے وہ خرچ اسے دلوایا جائے۔ م۔ ھ۔ نیک لوگوں کے مقبرہ میں دفن کرنا افضل ہے۔ الجوہرہ

(۵) قبر کی مٹی کو بٹھانے کی غرض سے اس پر پانی چھڑکنے میں کوئی حرج نہیں ہے، لیکن امام ابو یوسفؒ نے اسے مکروہ کہا ہے۔ المحیط۔ (۶) دفن کے تھوڑی دیر بعد وہاں بیٹھ کر قرآن پڑھ دینا اور دعا کرنا مستحب ہے۔ الجوہرہ۔ (۷) قبر کو روندنے یا اس پر بیٹھنے یا سونے یا پیشاب کرنے، پائخانہ کرنے، یا اس پر کوئی علامت بنانے یا اس کی طرف منہ کر کے نماز پڑھنے یا قبروں میں نماز پڑھنے کو امام ابو حنیفہؒ نے مکروہ کہا ہے۔ التبیین۔ ع۔ مگر قاضی خان نے کہا ہے کہ کوئی مضائقہ نہیں ہے کہ اس پر کچھ لکھ دیا جائے یا علامت کے طور پر پتھر رکھ دیا جائے۔

(۸) حسنؒ نے ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے کہ قبر کو جب تک لیپا نہ جائے، وہ مردہ اذان کی آواز سنتا رہتا ہے۔ المغنی۔ للحنابلہ۔ ع۔ اگر یہ روایت صحیح ہو تو ہمارے نزدیک یہ سننا سلام کے منزلہ میں ہے۔ م۔

(۹) ایک قبر میں دو مردے کا دفن کرنا مکروہ ہے مگر مجبوری کی بناء پر، قدوری، سرخسی، مرغینانی و ذخیرہ میں ہے کہ ضرورت کی بناء پر پانچ تک کو دفن کرنا اجماعاً جائز ہے، ان میں جو افضل ہو اسے سب سے پہلے یعنی آگے، اس طرح ہر دو کے بیچ میں تھوڑی مٹی ڈال دی جائے۔

(۱۰) تعزیت کرنا مستحب ہے، اور اس کے بارے میں احادیث میں بہت زیادہ ثواب کا وعدہ ہے، مگر جب کہ عورت جوان ہو تو صرف اس کے محارم اس کی ماتم پرسی کریں (۱۱) دفن کے بعد تعزیت کرنا مستحب ہے، مگر جب یہ مصیبت زدہ افراد زیادہ پریشان ہوں تو پہلے بھی تعزیت کرنے میں مضائقہ نہیں ہے۔ السراج۔

(۱۲) اگر اس تعزیت کے موقع پر سب سے وہی بات کہی جائے جو رسول اللہ علیہ نے فرمائی ہے، یعنی ان لله ما اخذ، وله ما اعطى و كل شيء عنده باجل مسمى یعنی اللہ تعالیٰ کا تھا جو اس نے لے لیا اور جو دیا ہے وہ بھی اسی کا ہے، اور ہر چیز کے لئے اس کے نزدیک ایک وقت مقرر ہے (۱۳) مسلمان کے لئے ثواب کی دعا ہے اور مسلم میت کے لئے مغفرت کی دعا ہے (۱۴) اور اگر مردہ کافر شخص ہو تو اس کی مغفرت نہ چاہے، اور (۱۵) اگر دونوں کافر ہوں تو یوں کہنا چاہئے اللہ تعالیٰ تمہاری اس مصیبت میں بھلائی کر دے اور کمی نہ کرے۔ السراج۔

(۱۶) اس بات میں کوئی مضائقہ نہیں ہے کہ مصیبت زدہ حضرات اپنے گھر یا مسجد میں بیٹھ جائیں تاکہ لوگ تین دنوں تک ان کی تعزیت کو آئیں، اس سے زائد نہیں، مگر اس صورت میں کہ وہ سفر میں تھا اور اب آیا ہو، ویسے یہ ترک کر دینا ہی بہتر ہے (۱۷) اور دروازوں پر بیٹھنا مکروہ ہے (۱۸) عجمی ملکوں میں جو لوگ راستوں پر فرش بچھا کر بیٹھتے ہیں یہ انتہائی بری حرکت ہے۔ الظہیر یہ۔ الخزانۃ۔ ھ۔ ع۔

(۱۹) مردہ کو اس کے لئے اپنے گھر میں دفن نہیں کرنا چاہئے، اگر چہ وہ چھوٹا ہی ہو، بلکہ مسلمانوں کے مقبروں میں لے جانا چاہئے (۲) کیونکہ مردہ کو اس کے اپنے گھر میں دفن کرنا صرف انبیاء علیہم السلام کے ساتھ مخصوص ہے کہ وہ جس جگہ وفات پائیں وہیں دفن کئے جائیں، اور حضرت ابو بکر و عمرؓ کی فضیلت اور خصوصیت رسول اللہ علیہ کی شرافت کی وجہ سے ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ رسول اللہ علیہ نے اپنی زندگی میں فرمادیا ہے کہ میں اور ابو بکر اور عمر سب ایک ہی مٹی سے پیدا ہوئے ہیں، اسی بناء پر آپ کی وفات کے بعد یہی بات پیش آئی، اسی سے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ حضرت یوسف علیہ السلام نے وحی کے ذریعہ معلوم ہو جانے کی بناء پر اپنے جنازہ کو ایک تابوت میں رکھوا دینے کا حکم دیا تھا تاکہ وہاں سے منتقل کر کے حضرت ابراہیم و یعقوب علیہم السلام کے مقبرہ میں لائے جائیں۔

(۲۱) مصنفؒ نے تجنیس میں فرمایا ہے کہ اس سے یہ معلوم ہوا کہ مردہ کو منتقل کرنے میں گناہ نہیں ہے، لیکن عام طریقہ سے نقل کرنے میں دفن کرنے میں تاخیر اور بے فائدہ کام کرنا لازم آئے گا، اور یہی بات اس کی کراہت کے لئے کافی ہے اور ایک دو میل تک منتقل کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، کیونکہ قبرستانوں میں اتنا فاصلہ ہوا ہی کرتا ہے، مگر مستحب یہ ہے کہ انسان جہاں مرے وہیں کے مقبرہ میں دفن کیا جائے، کہا گیا ہے کہ مگر مقدار سفر سے کم ہو، اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ مقدار سفر سے دور بھی نقل کرنا مکروہ نہیں ہے (۲۴) اور حضرت سعد ابی وقاص و سعید بن زیدؓ نے عقیق میں انتقال کیا اور چار فرسخ فاصلہ پر مدینہ میں منتقل کئے گئے۔

(۲۵) اور دفن کر دینے کے بعد اس کی قبر کو کھود کر منتقل کرنا جائز نہیں ہے، اگر چہ دفن کئے ہوئے تھوڑی مدت گذری ہو یا زیادہ، شوافعؒ کے نزدیک یہی قول اصح ہے، امام نوویؒ نے اسی کی تصریح کی ہے، (۲۶) مگر جبکہ کوئی عذر ہو، مصنفؒ نے تجنیس میں کہا ہے کہ عذر یہ ہے کہ جیسے زمین مغصوب ہو یعنی کسی غیر زمین میں اس کی اجازت کے بغیر دفن ہوا ہو اور وہ اجازت نہیں دیتا ہو، یا اس کو شفیع یا پڑوسی نے شفعہ کی بناء پر لے لیا ہو، اس لئے جب یہ صورت نہ ہو تو منتقل کرنا جائز نہیں کیا گیا، اسی بناء پر بہت سے صحابہ کرام جو کفرستان میں دفن کئے گئے تھے بعد میں بھی انہیں منتقل نہیں کیا گیا، کیونکہ کوئی عذر نہ تھا، (۲۷) اس کے بعد اگر زمین کا اصل مالک اس میں کھیتی کرنے کے خیال سے اسے برابر کر کے کھیتی کرے تو اسے جائز ہو گا، کیونکہ وہ اپنی زمین کے اوپر اور نیچے ہر جگہ کا حقدار ہے، اور اگر چاہے تو اپنا باطنی حق چھوڑے، (۲۸) اور ایک عذر یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اس لحد میں کسی کا مال یا کپڑا یا نقد ایک درہم تک گر گیا ہو تو اسے نکالنے کے لئے اس کا کھودنا جائز ہے۔

(۲۹) اگر کسی عورت کا لڑکا کسی مقام میں مرا اور دفن کیا گیا وہ عورت اپنے شہر میں واپس آئی اور اسے صبر نہ ہوا اس لئے اس نے چاہا کہ لاش کو منتقل کر کے لے آئے تو مشائخ نے اس بات پر اتفاق کیا ہے کہ اسے اس بات کی اجازت نہیں ہے (۳۰) اور اب

کچھ متاخرین نے اگرچہ اس کی اجازت دی ہے مگر یہ قابل اعتبار نہیں ہے، جیسا کہ فتح القدیر میں ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ شہداء احدؓ اپنے مقام پر ہی دفن کئے گئے، اور صحیح روایت ہے کہ وہ نہر جو قبور شہداء کے قریب سے گذرتی تھی اس کے جاری کرنے کا لوگوں کو ارادہ ہوا تو سید الشہداء حمزہؓ کی انگلی کھل گئی، اس طرح زمانہ ولید بن عبد المالک میں جب رسول اللہ ﷺ کا قبہ مبارک بنایا گیا تو ایک قدم ظاہر ہو گیا اس لے وہ لوگ بہت گھبرا کر کہنے لگے کہ رسول اللہ ﷺ کا قدم مبارک کھل گیا ہے، لیکن حضرت عروہ بن الزبیرؓ نے کہا ہے کہ یہ رسول اللہ ﷺ کا قدم مبارک نہیں ہے بلکہ حضرت عمرؓ کا ہے، اگرچہ حمزہ اور حضرت عمرؓ دونوں انصاری شہداء احد (۱) میں سے ہیں، ان دونوں کی قبریں چھیالیس برس کے بعد کھودی گئی تھی پھر بھی دونوں ویسی ہی تازہ تھی، گویا کہ کل ہی شہید ہوئے ہوں، اس کے باوجود ان دونوں کو مدینہ منورہ منتقل نہیں کیا گیا، اور اسی بناء پر حضرت عقبہ بن عامرؓ سے صحیح بخاری میں جو روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے آٹھ برسوں کے بعد شہداء احد پر ویسی ہی نماز پڑھی جیسی کے میت کی پڑھتے ہیں، اس نماز پڑھنے میں ہم پر کچھ اشکال اسی لئے لازم نہیں آیا کیونکہ ان شہداء احد میں کچھ بھی تغیر نہیں ہوا اس کے علاوہ یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ یہ رسول اللہ ﷺ کی خصوصیت تھی، یا یہ کہ وہ نماز کی شکل ہو مگر حقیقت میں صرف دعا ہو، کیونکہ سلف و خلف میں سے کسی نے بھی تو ان شہداء پر دوبارہ نفل نماز کی حیثیت سے دوبارہ نہیں پڑھی، اس کی بحث گذر چکی ہے۔

اب اس جگہ اس مسئلہ میں گفتگو ہے کہ انبیاء علیہم السلام نے جس جگہ وفات پائی خاص اسی جگہ انہیں دفن کرنا صرف ان کی خصوصیت تھی اس وجہ سے شہداء جس میدان میں شہید کئے گئے ہوں انہیں اسی میدان میں خواہ کسی حصہ میں دفن کر دینا کافی ہے اس کے لئے خاص اسی جگہ کا ہونا جہاں اس کی جان نکلی ہو ضروری نہیں ہے (۳۲) عوام کے لئے بظاہر مذہب کے مطابق بہتر اور مستحسن صورت یہ ہے کہ وہ جس شہر میں ہوں وہیں کے مقبرہ میں دفن (۱) کئے جائیں، اس بندہ مترجم کو یہ بات بہت محبوب ہے کہ اس زمانہ میں اپنے علاقہ میں اگلے زمانہ کے صلحاء کا جوار اور پڑوس میں ہونا میسر ہو جائے، واللہ تعالیٰ اعلم ہو الموفق والمعین۔ م۔

(۳۳) رات کے وقت بھی دفن کرنا چاروں ائمہ اور جمہور علماء کے نزدیک بالاتفاق حضرت جابرؓ کی حدیث کی بناء پر جائز ہے، یہ حدیث ابوداؤد نے بخاری و مسلم کی شرط پر نقل کی ہے، اور حضرت ام المؤمنین عائشہؓ و سیدۃ النسا فاطمہؓ اور صحابہ کرام کی ایک جماعت رات کو مدفون ہوئی (۳۴) اور دوسری حدیث حضرت جابرؓ میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے رات کے وقت دفن کرنے سے سخت فرمایا ہے یہانتک کہ اس پر نماز پڑھ لی جائے، مگر اس صورت میں جبکہ کوئی خاص ضرورت مجبور کر دے، مسلم نے اس کی روایت کی ہے، یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ بغیر نماز کے دفن کیا جائے بلکہ مفید ہے، کیونکہ انتہائی مجبوری کی حالت میں مثلاً لاش کے بدل جانے کا خوف ہو تو اس صورت میں نماز کے بغیر بھی دفن کر دینا جائز ہے، ظاہر مذہب کے مطابق قبرستان میں جوتے پہن کر چلنے میں کوئی حرج نہیں ہے بشرطیکہ قبروں کو روندنا نہ ہو جیسا کہ امام شافعیؒ کے نزدیک ہے۔

(۳۶) عورتوں کے لئے زیارت قبور مکروہ ہے اس حدیث کی بناء پر لعن اللہ زوارات القبور یعنی اللہ تعالیٰ نے قبروں کی زیارت کرنے والیوں پر لعنت کی ہے، ترمذی نے اس کی روایت کی ہے اور اسے صحیح کہا ہے، اور احمد اور ابن ماجہ نے بھی روایت کی ہے، جمہور علماء کا یہی قول ہے۔ ع۔ اور کہا گیا ہے کہ حضرت بریدہؓ کی حدیث میں ہے کہ میں نے تم کو قبروں کی زیادت سے منع کیا گیا تھا مگر اب زیارت کر لیا کرو، کہ یہ زیارت آخرت کو یاد دلاتی ہے، جیسا کہ صحیح میں ہے، اس اجازت میں عورتیں بھی داخل ہوئیں، اور حضرت عائشہؓ وغیرہا نے بھی زیارت کی ہے۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ ظاہر مذہب قول اولی ہی ہے، اور دلیل کے اعتبار سے بھی وہی قوی ہے، اگرچہ بعض علماء نے دوسرے قول کو اختیار کیا ہے، اور اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ مقبرہ میں جا کر جزع فزع کرنا حرام ہے، لہٰذا ظاہر مذہب پر عمل کرنا ہی زیادہ محتاط عمل ہے۔ م۔

(۳۷) فقیہ ابو اللیث نے قبر پر ہاتھ رکھنا خلاف اولی فرمایا ہے، شرف الائمہؒ نے کہا ہے کہ بدعت ہے، اور فقہاء خراسان نے

کہا ہے کہ کوئی قبر کو نہ مسح کرے نہ بوسہ دے نہ چھوئے، اور حافظ ابو موسیٰ اصبہانی نے کہا ہے کہ یہی قول صحیح ہے۔ مع۔ قبر کے پاس سونا اور کوئی بھی ایسا کام کرنا جو سنت میں مروجہ نہیں ہے مکروہ ہے، اور بطریقہ سنت یہی مقصود ہے کہ قبر کی زیارت اور کھڑے ہو کر دعا کی جائے، جیسا کہ رسول اللہ ﷺ جب بقیع میں جاتے تو فرماتے **السلام علیکم دار قوم مومنین وانا ان شاء اللہ بکم لاحقون، اسأل اللہ لی ولکم العافیہ**۔ الفتح۔ ف۔

جوامع الفقہ میں ہے کہ دعا کرنے والا بوقت دعا قبلہ رخ ہو جائے، اگرچہ رسول اللہ ﷺ کی زیارت میں ہو، یہی قول زعفران شافعیؒ نے بھی اختیار کیا ہے۔ ع۔ امام ابو حنیفہؒ اور آپ کے اصحاب اور سارے مشائخ کے نزدیک بالاتفاق کسی کو یہ قدرت نہیں ہے کہ اپنی آواز کسی مردہ کو سنائے لیکن جب اللہ چاہے تو مردہ سنتا ہے، اور اللہ تعالیٰ کا چاہنا سلام و دعا وغیرہ پہونچنے کا ہمیں شروع سے معلوم ہوا اس لئے اپنے اٹکل سے ہم کسی بھی زائد چیز کو اس میں نہیں بڑھا سکتے ہیں، اور آخرت کی زندگی کو دنیوی زندگی پر قیاس کرنا بالکل غلط ہے، اس مسئلہ میں تمام فقہاء اور علماء امت متفق ہیں۔ م۔ مقتول و مردہ کے لئے اپنی متعین کردہ جگہ کی بجائے قوم کے قبرستانوں میں مدفون ہونا مستحب ہے، اور دفن کرنے سے پہلے دو ایک میل ادھر ادھر لے جا کر دفن کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ الخلاصہ۔ اور اپنے شہر کو منتقل کرنے میں بھی مضائقہ نہیں ہے، لیکن دفن کرنے کے بعد ایسا نہیں کرنا چاہئے، اگرچہ بغیر غسل یا بغیر قبلہ رخ یا الٹی طرف مدفون ہوا ہو، التبیین۔ البتہ اس صورت میں دفن کرنے کے بعد بھی منتقل کرنا جائز ہے جبکہ زمین غصب کی ہوئی ہو، یا کسی نے اس پر شفعہ کا حق کر رکھا ہو۔ القاضی خان۔

ان صورتوں میں مالک کو اختیار ہو گا کہ اگر چاہے اپنی مرضی سے اسے اسی طرح رہنے دے، ورنہ نکالنے کا حکم دے، اور چاہے تو اوپر سے کھیتی وغیرہ کرلے۔ التجنیس۔ اسی طرح جبکہ قبر میں کوئی سامان گر گیا ہو۔ قاضی خان۔ اگرچہ ایک درہم کے برابر ہی ہو۔ ف۔ مقبرہ کی ہری گھاس کاٹنا مکروہ ہے، کیونکہ اس کی تسبیح کرنے سے مردوں کو انس ہوتا ہے اور خشک گھاس لکڑی کے کاٹنے میں مضائقہ نہیں ہے۔ ع۔ قاضی خان۔ جو شخص کشتی میں مر گیا ہو اگر اسے قریب کی زمین پر لا کر دفن کرنا ممکن ہو تو ایسا ہی کرے، ورنہ غسل تکفین اور نماز کے بعد سمندر یا گہرے پانی میں ڈال دیا جائے، قرآن پاک کی تلاوت کرنے والوں کو قبر کے پاس بٹھلانا قول مختار کے مطابق مکروہ نہیں ہے، تجنیس میں ہے کہ اگر مردہ عورت کے پیٹ میں زندہ بچہ کی علامت پائی جا رہی ہو تو پیٹ چاک کر کے بچہ کو نکال لینا چاہئے (ایک موقع پر امام ابو حنیفہؒ نے فتویٰ دیا تھا اس کے بعد وہ بچہ زندہ رہ گیا تھا) اسی طرح اگر زندگی میں وہ کسی کا مال نگل گیا اور وہ پائخانہ سے بھی نہیں نکلا ہو اس کے بعد وہ مر گیا ہو تو اس کا پیٹ چاک کر کے نکالنے میں دو روایتیں ہیں، اور قول ارجح یہی ہے کہ چاک کرنا جائز ہے، اسی کو اس بری حرکت کی بناء پر اس کا حق احترام ختم ہو گیا ہے مردہ کے گھر والوں کا کوئی کھانا پکا کر تعزیت کے لئے آنے والوں اور جمع ہونے والوں کو کھلانا مکروہ تحریمی ہے۔

امام احمدؒ نے حضرت برید بن عبد اللہؓ سے روایت کی ہے کہ ہم لوگ مردہ کے یہاں جمع ہوئے اور ان لوگوں کے کھانا پکانے کھلانے کو نیاحت (آہ و بکاء کرنے) میں شمار کرتے تھے، اس کی اسناد صحیح ہے، پس جب صحابہ کرامؓ اپنے زمانہ میں اس طرح کھانے کھلانے کو نیاحت اور حرام میں شمار کرتے تو یہ بدعت اس زمانہ میں انتہائی قبیح ہے، البتہ اس کے گھر والوں کے لئے ان کے رشتہ داروں اور پڑوسیوں کو اتنا کھانا بھیج دینا مستحب ہے جو ان کے ایک دن رات پیٹ بھر کھانے کے لئے کافی ہو، رسول اللہ ﷺ نے آل جعفر کیلئے تیار کروایا تھا، جیسا کہ ترمذی اور حاکمؒ نے روایت کی ہے اور ان غمزدہ گھر والوں کو کھانے کے لئے اصرار کرے ——— کیونکہ ان کا غم انہیں کھانے سے روکے گا۔ خلاصہ الفتح۔ مردہ سے منکر و نکیر کا سوال قبر ہی میں ہوتا ہے اور عامہ علماء کے نزدیک یہ سوال و جواب اسی امت کے لئے مخصوص نہیں ہے، عامۃ علماء کے نزدیک مردہ کے اوپر اس کے اپنے لوگوں کے رونے کی وجہ سے عذاب نہیں ہوتا ہے ہاں اس صورت میں ہوگا جبکہ اس نے اس کام کی انہیں وصیت کی ہو، جیسا کہ ظہیریہ میں ہے۔ ع۔ اسی طرح اگر وہ اپنی زندگی میں اس سے راضی ہو۔ م۔ عید کے دنوں میں قبرستانوں میں کھانا لے جانا اور

چراغ روشن کرنا وغیرہ کام مکروہ ہیں، خلاصہ میں ہے کہ اگر قبرستان میں کسی یہودی کی ہڈی مل جائے تو اسے توڑنا نہیں چاہئے، اور جمع العلوم میں ہے کہ قبرستان میں عورت کی ہڈی پر بھی نظر کرنا جائز نہیں ہے۔ ع۔

## باب الشهيد

**الشهيد من قتله المشركون او وجد في المعركة وبه اثر اوقتله المسلمون ظلما ولم يجب بقتله دية فيكفن ويصلى عليه ولا يغسل لانه في معنى شهداء احد و قال صلى الله عليه وسلم فيهم زملوهم بكلومهم ودمائهم ولا تغسلواهم.**

ترجمہ:- باب، شہید کے بیان میں، شہید وہ شخص ہے جسے مشرکوں نے قتل کر دیا ہو یا لڑائی کے میدان میں اس حال میں پایا گیا ہو کہ اس پر زخم کا نشان ہو، یا مسلمانوں نے اسے ظلما قتل کیا ہو اور اس قتل کی وجہ سے اس پر دیت لازم نہ ہوئی ہو، ان صورتوں میں اسے کفن دے کر اس پر نماز پڑھی جائے گی لیکن اسے غسل نہیں دیا جائے گا، کیونکہ ایسا مقتول شہداء احد کے حکم میں ہے، اور رسول اللہ ﷺ نے ان کے بارے میں فرمایا تھا کہ ان کو ان کے اپنے ہی کپڑوں اور خون میں لپیٹ دو اور انہیں غسل نہ دو۔

### توضیح:- باب، شہید کے بیان میں، شہید کی وجہ تسمیہ، شہادت کی قسمیں شہید کی تعریف، شہید ہونے کی شرط، شہادت کی صورتیں

**باب الشهيد......** الخ شہید کے بیان میں، ان کا نام شہداء اس لئے رکھا گیا ہے کہ وہ مشہود بالجنۃ ہیں، یعنی ان کے جنتی ہونے کا شریعت کی طرف سے وعدہ ہے، یا اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ **انی شهيد على هؤلاء**، میں ان لوگوں پر شاہد ہوں یا اس لئے کہ یہ لوگ رسول اللہ ﷺ کے ساتھ ہو کر ان لوگوں کے خلاف گواہ ہوں گے جنہوں نے رسول اللہ ﷺ کی دعوت سے انکار کیا اور آپ کے ساتھ ناحق لڑے، یہاںتک کہ آپ کے صحابہ میں سے یہ لوگ لڑائی میں شہید ہوئے۔ م۔ مع۔
شہادت کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جو احکام آخرت کے اعتبار سے شہید ہو، اگرچہ دنیاوی احکام میں اسے غسل وغیرہ دیا جائے، دوسرا وہ جو دنیا اور آخرت دونوں میں شہید ہو، یہاںتک کہ اسے غسل نہ دیا جائے اور اس مسئلہ میں اصل شہداء احدؓ ہیں، ان ہی پر قیاس کرنے میں بعض اعتبار سے امام صاحبؒ اور صاحبینؒ میں اختلاف ہے، جو عنقریب معلوم ہوگا، اس کی تین قسمیں ہیں جن میں ایک دوسرے سے اعلیٰ ہیں، جیسا کہ مصنفؒ نے فرمایا ہے۔

**الشهيد من قتله المشركون او وجد في المعركة وبه اثر اوقتله المسلمون ظلما......الخ**

یعنی امام صاحب اور صاحبینؒ کے درمیان متفق علیہ قول میں، تین صورتوں میں سے پہلی صورت میں **من قتله المشركون** الخ جس مسلمان شخص کو مشرکوں نے قتل کیا ہو۔ ف۔ خواہ تلوار بندوق لکڑی پتھر وغیرہ کے ڈھیلے جیسے کسی آلہ سے ہو، یا کسی ذریعہ سے ہو، بشرطیکہ قتل کرنے کا ہی ارادہ ہو۔ المحیط۔ یہاںتک کہ دشمن نے گھوڑے پر سوار ہو کر یا اسے پیچھے سے ہنکا کر اسے روندیا یا دھکا دیا یا ٹھوکر یا لات مار کر یا پاؤں یا نیزہ مارا اس طرح سے وہ پانی یا آگ میں یا دیوار پر سے گر کر مر گیا اگرچہ خود نیزہ کی چوٹ گہری نہ ہو، یا پتھر مارا یا آگ پھینکی یا پانی میں ڈبو دیا۔ الکافی۔ اور باغیوں اور ڈکیتوں کا حکم بھی مشرکوں جیسا ہے۔ معف۔
امام اعظمؒ کے نزدیک شہید کا عاقل، بالغ اور طاہر ہونا شرط ہے، لیکن صاحبینؒ کے نزدیک شرط نہیں ہے۔ م۔
تین صورتوں میں سے دوسری صورت یہ ہے **او وجد** الخ یا وہ لڑائی کے میدان میں اس حال میں ملا کہ اس پر زخم کے نشانات ہوں۔ ف۔ یہاںتک کہ اس پر آنکھ یا کان یا پیٹ سے خون بہنے یا چلنے کا اثر ہو، اور تیسری صورت یہ ہے کہ **قتله المسلمون** الخ یا اس کو خود مسلمانوں نے قتل کیا ہو۔ ف۔ ایسے آلہ اور سامان سے جو دھاری دار یا قتل کرنے کا ہی آلہ ہو اگرچہ شہر میں ہو، **ظلما** ہوا ہو۔ ف۔ یعنی ناحق ہو اور حق قصاص کے بغیر ہو اور رجم کا وہ مستحق نہ ہو، ظلم کی شرط کے باوجود ایک شرط یہ بھی ہے کہ **لم**

یجب به الخ اس قتل کی وجہ سے اس پر دیت واجب نہ ہوئی۔ف۔ جیسے کہ غلطی سے قتل اور مشابہ عمد میں دیت واجب ہوتی ہے، بلکہ قصاص ہی واجب ہو، اگر چہ وہ کسی وجہ سے ساقط ہو جائے، جیسا کہ باپ نے اپنے بیٹے کو قصداً ناحق قتل کر دیا ہو، اس کے نتیجہ میں اصولی طور پر اسے بھی قتل کیا جانا چاہئے تھا مگر باپ کے احترام کی وجہ سے اس سے قصاص کا حکم ساقط ہو کر دیت لازم آجاتی ہے، اور جیسا کہ باپ کے علاوہ کسی نے دوسرے شخص کو قتل کیا مگر باہم صلح کر لی گئی تو وہ پھر بھی شہید رہا، پس ان تینوں صورتوں میں اس مقتول شہید کا یہ حکم ہوگا، فیکفن کہ اسے کفن دیا جائے۔ف۔ بلا اختلاف

**فیکفن ویصلی علیه ولا یغسل لانه فی معنی شهداء احد......الخ**

اور اس کی نماز پڑھی جائے، یہ حکم ہمارے نزدیک ہے لیکن امام شافعیؒ کا اس میں اختلاف ہے **ولا یغسل** اور اسے غسل نہ دیا جائے یہ حکم بھی غیر اختلافی ہے، کافی وغیرہ میں ہے کہ اس کے علاوہ ایک اور قید بھی ضروری ہے کہ اس نے ارتثاث نہ کی ہو، یعنی اس نے اس زخم کے بعد سے کوئی راحت نہیں پائی اور کھانے پینے کی دوا نہ پائی ہو اور اتنی دیر تک وہ ہوش و حواس میں زندگی گزار نے فرض نماز کا ایک وقت گذر جائے، یا خیمہ میں علاج کے غرض سے آجائے، یہ بھی ارتثاث کے حکم میں ہے اور اگر خیمہ میں علاج کے ارادہ سے نہ لایا گیا ہو تو ارتثاث میں شمار نہ ہوگا۔

واضح ہو کہ اگر لڑائی کے درمیان کھانا پینا کچھ ہوا ہو تو وہ ارتثاث کے حکم میں نہیں ہے البتہ اگر لڑائی کے بعد ہو تو اس سے ارتثاث ہو جائے گا یعنی یہ کہا جائے گا کہ اس نے دنیاوی فائدہ اٹھالیا ہے لہٰذا اب دنیاوی احکام میں وہ شہید نہیں ہے۔م۔فع۔

خلاصہ یہ ہوا کہ شہید آخرت میں زندہ اور اپنے ثواب میں خوش ہے، اور دنیا میں اسے غسل تو نہیں دیا جائے گا مگر اس کی تکفین اور نماز دونوں کام حسب دستور ہوں گے۔

**لانه فی معنی شهداء احد و قال صلی الله علیه وسلم فیهم زملوهم بکلومهم ودمائهم......الخ**

کیونکہ ایسا مقتول شہداء احد کے حکم میں ہے **وقال** ﷺ **الخ** اور رسول اللہ ﷺ نے ان شہداء احد کے بارے میں فرمایا ہے۔ف۔ کہ میں ان لوگوں کا شاہد ہوں **زملوهم الخ** کہ ان کو ان کے زخموں اور خونوں کے ساتھ لپیٹ دو، اور ان کو غسل نہ دو ۔ف۔اس کی روایت احمد و نسائی نے عبداللہ بن ثعلبؓ سے کی ہے، اور جابرؓ نے کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ شہداء احد کو جمع کرتے اور فرماتے کہ ان میں سے قرآن کا زیادہ حافظ ہے، جب آپ کو کسی کا نام بتایا جاتا تو اس کو پہلے لحد میں داخل فرماتے، اور فرمایا کہ میں قیامت میں ان کا گواہ ہوں گا، اور ان کو ان کے خون سمیت دفن کرنے کا حکم دیا، اور انہیں غسل نہیں دیا، ابوداؤد، نسائی اور ابن ماجہ اور ان کی نماز نہیں پڑھی، بخاری اور ترمذی، ابن عباسؓ نے خونوں اور پرانے کپڑوں میں ان کے دفن ہونے کو بیان کیا ہے، ابوداؤد، اور نوویؒ نے کہا ہے کہ اس کی اسناد مسلم کی شرط پر صحیح ہے۔ مفع۔ الحاصل اس جنگ میں چونکہ مومنین جو حق پر تھے اور کافروں نے انہیں ناحق قتل کیا ہے لہٰذا یہ سب شہید ہو گئے۔م۔

**فکل من قتل بالحدید ظلما وهو طاهر بالغ ولم یجب به عوض مالی فهو فی معناهم فیلحق بهم والمراد بالاثر الجراحة لانها دلالة القتل وکذا خروج الدم من موضع غیر معتاد کالعین ونحوه والشافعی یخالفنا فی الصلوة ویقول السیف محاء للذنوب فاغنی عن الشفاعة ونحن نقول الصلوة علی المیت لاظهار کرامته والشهید اولی بها والطاهر عن الذنوب لایستغنی عن الدعاء کالنبی والصبی.**

ترجمہ:۔الحاصل ہر وہ شخص جو کسی دھار دار چیز سے ظلماً قتل کیا گیا، اور وہ پاک ہو بالغ ہو اور اس قتل کی وجہ سے مالی بدلہ واجب نہ ہوا ہو، تو وہ بھی ان (شہداء احد) کے جیسا ہوا، تو اسے بھی ان شہداء کے حکم میں ملا لیا جائے گا، اور اثر سے مراد زخم ہے، کیونکہ یہ جراحت قتل پر دلیل ہے، اسی طرح کسی ایسی چیز سے خون نکلنا بھی ہے جہاں سے عام حالت میں نہ نکلتا ہو، جیسے آنکھ اور اس کے مانند کوئی جگہ، لیکن امام شافعیؒ اس پر نماز پڑھنے کے بارے میں ہم احناف سے اختلاف کرتے ہیں، وہ فرماتے ہیں کہ تلوار

خود ہی گناہوں کو بہت زیادہ محو کرنے والی ہوتی ہے، اس لئے ایسا شخص سفارش چاہنے سے بے نیاز ہے، اور ہم لوگ جو اس پر نماز کے قائل ہیں کہتے ہیں کہ مردہ پر نماز پڑھنا اس کی تعظیم و تکریم کو ظاہر کرنے کے لئے ہوتی ہے، اور شہداء تو اس اظہار تعظیم یا اعزاز کا بہت زیادہ مستحق ہے، اور گناہوں سے پاک ہونے سے دعا سے مستغنی نہیں ہو سکتا ہے، جیسے کہ نبی کریم ﷺ اور چھوٹے بچے۔

## توضیح:- شہید پر نماز نہ پڑھنے میں شافعیہ کی قیاسی دلیل، اور احناف کا جواب

**فکل من قتل بالحديد ظلما وهو طاهر بالغ ولم يجب به عوض مالي فهو في معناه......الخ**

جو شخص دھار دار چیز سے ظلماً قتل کیا گیا یعنی ناحق طور پر۔ف۔ جبکہ یہ لڑائی مسلمانوں کے درمیان ہو ورنہ کافروں سے جس طرح بھی قتل کیا گیا ہو خواہ دھار دار ہو یا نہ ہو وہو طاهر الخ اور یہ مسلمان مقتول پاک اور بالغ ہو۔ف۔ یعنی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وہ عاقل و بالغ ہو اور جنابت و حیض و نفاس سے پاک ہو، لیکن صاحبینؒ کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے، ولم يجب به الخ اور اس قتل کی وجہ سے مالی عوض بھی لازم نہ ہوا ہو۔ف۔ اور نہ اس نے ارتثاث (کسی قسم کا دنیاوی فائدہ) حاصل کیا ہو، تو ایسا شخص بھی شہداء احد کے مانند ہو۔

**فيلحق بهم والمراد بالاثر الجراحة لانها دلالة القتل......الخ**

تو ان ہی کے حکم میں اسے ملایا جائے گا۔ف۔ یعنی دنیاوی احکام میں شہداء احد کے ساتھ جو برتاؤ ہوا تھا وہی اس کے ساتھ بھی ہوگا، اس لئے غسل دئے بغیر اس کو کفن دینا اور نماز پڑھ کر دفن کر دینا ہوگا، والمراد بالاثر الخ اثر سے مراد زخم ہے۔ف۔ یعنی مصنفؒ نے ذرا پہلے جو یہ فرمایا کہ ہے اس میں اثر پایا جا رہا ہو تو اس اثر سے مراد جراحت اور زخمی ہونا ہے۔ لانها دلالة الخ کیونکہ زخمی ہونا دلیل ہے، وكذا الخ اسی طرح عادت کے خلاف جگہ سے خون نکلنا مثلاً ناک کان اور اس جیسی جگہ سے۔ف۔ کان یا پیٹ سے اوپر آکر منہ سے نکلے بخلاف ناک یا پائخانہ کی جگہ یا پیشاب کی جگہ سے خون آنا، کیونکہ ان جگہوں سے نکسیر اور بواسیر وغیرہ جیسی بیماری سے خون نکلتا رہتا ہے، اس لئے یہ قتل کی دلیل نہیں ہے، الزیادات۔ع۔

**والشافعي يخالفنا في الصلوة ويقول السيف محاء للذنوب فاغني عن الشفاعة......الخ**

اور شافعیؒ نماز کے مسئلہ میں ہم سے مخالف ہیں۔ف۔ کیونکہ یہ فرماتے ہیں کہ شہید پر نماز پڑھنا حرام ہے، النووی۔ اور ہم یہ کہتے ہیں کہ نماز پڑھی جائے گی، یہی قول امام شافعیؒ کے شاگرد مزنیؒ کا ہے، امام احمدؒ و اوزاعیؒ و ثوریؒ و مکحولؒ و سعید بن المسیبؒ و حسن بصریؒ و عکرمہؒ اور عقبہ بن عامرؓ و ابن عباسؓ کا قول ہے۔ ویقول الخ اور شافعیؒ اپنی دلیل میں فرماتے ہیں کہ تلوار تو گناہوں کو بالکل مٹا دیتی ہے، اس لئے تلوار کے نشان نے ایسے شخص کو سفارش اور دعا سے بے نیاز کر دیا ہے۔ف۔ اور بخاری اور ترمذی میں حضرت جابرؓ کی حدیث میں ہے کہ رسول ﷺ نے شہداء کی نماز نہیں پڑھی۔

**ونحن نقول الصلوة على الميت لاظهار كرامته والشهيد اولى بها......الخ**

اور ہم احناف کہتے ہیں کہ میت پر نماز پڑھنا اس کے اکرام اور عزت شان کے لئے ہوتی ہے، اور اس مقصد کے لئے شہید زیادہ مستحق ہے۔ف۔ اور حضرت جابرؓ کا نماز سے انکار مکروہ ہونا اس لئے ہے کہ کسی وجہ سے انہوں نے پڑھتے ہوئے نہیں دیکھا تھا، جس کی وجہ یہ تھی کہ اس جنگ احد میں ان کے والد، بھائی اور ماموں بھی سارے گئے تھے اس سلسلے میں کچھ ضروری انتظام کے لئے وہ اس جگہ سے مدینہ منورہ واپس آگئے تھے، اور ان کے پیچھے میں رسول اللہ ﷺ نے ان شہداء احد پر نماز پڑھی تھی، اس لئے انہوں نے جو کچھ دیکھا تھا اسی کی روایت کی۔ع۔ اور گناہوں کے مٹادئے جانے سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ اس کی نماز بھی نہ پڑھی جائے۔

**والطاهر عن الذنوب لایستغنی عن الدعاء کالنبی والصبی......الخ**

اور جو کوئی گناہوں سے پاک ہو وہ دعاء سے مستغنی نہیں ہو جاتا ہے، جیسے انبیاء کرام اور چھوٹے بچے۔ف۔اور تحقیقی بات یہ ہے کہ دعا سے صرف گناہوں کی مغفرت نہیں ہوا کرتی ہے بلکہ گناہ نہ ہونے کی صورت میں درجات کی بلندی اور منزلوں کی رفعت بھی ہوتی ہے، کیونکہ آخرت میں بلندی مراتب کی کوئی حد وانتہاء نہیں ہے۔م۔اور عطاء بن ابی رباح تابعیؒ نے کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے شہداء احد پر نماز پڑھی ہے، ابوداؤدؒ نے اپنے مراسیل میں اس کی روایت کی ہے، اور حاکم نے جابرؓ سے اور امام احمدؒ نے ابن مسعودؓ سے اور دار قطنی نے حضرت ابن عباسؓ سے شہداء کے بیان میں رسول اللہ ﷺ کے نماز پڑھنے کی روایت کی ہے، ابن الہمامؒ نے کسی ایک اسناد کو بھی حسن کے درجہ سے کم ثابت نہیں کیا ہے، جبکہ متعدد ضعیف روایتیں بھی مل کر حسن کے درجہ کو پہونچ جاتی ہیں پھر شداد بن الہاد التابعیؒ نے کہا ہے کہ غزوہ احد میں لشکر جاتے وقت ایک اعرابی آیا اور رسول اللہ ﷺ کے پیچھے چلنے لگا، آخر حدیث تک۔

اس میں یہ جملہ بھی ہے کہ بالآخر اس اعرابی نے شہادت پائی اور رسول اللہ ﷺ نے اس کی نماز پڑھی، نسائی نے اس کی روایت کی ہے، اور عقبہ بن عامرؓ کی حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے آٹھ برس بعد شہداء احد کی اس طرح نماز پڑھی جیسے جنازہ کی نماز پڑھتے تھے، بخاری اور مسلم نے اس کی روایت کی ہے، اور ابو مالک غفاریؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت حمزہؓ کے ساتھ نو شہداء پر نماز پڑھی پھر وہ نو اٹھا لئے گئے، اور حمزہؓ وہیں رہے، پھر دوسرے نو لائے گئے اور حضرت حمزہؓ کے ساتھ رکھے گئے۔الخ۔ جیسا کہ طحاوی اور دار قطنیؒ نے روایت کی ہے، میں مترجم کہتا ہوں کہ اسی طرح دس بار نماز ہوئی اور ہر نماز میں سات تکبیریں کہی گئیں اس طرح حضرت حمزہؓ پر ستر تکبیریں ہو گئیں، جیسا کہ روایتوں میں آیا ہے، اچھی طرح سمجھ لیں، ابن عباس وابن الزبیرؓ سے شہداء احد کی نماز پڑھنے کی روایت موجود ہے۔

اسی طرح شہداء احد کے علاوہ بھی ثابت ہے، چنانچہ ایک اعرابی کے لئے ایک موقع پر غنیمت کا حصہ لگایا گیا تو اس نے کہا کہ میں حضور کے پیچھے اس امید میں لگا تھا کہ میرے حلق پر اس جگہ تیر لگے اور میں شہید ہو کر جنت جاؤں، پھر ایک جہاد میں اس کو اسی جگہ تیر لگا اور وہ شہید ہو گیا تو رسول اللہ ﷺ نے اپنے جبہ کا اسے کفن دیا اور اس کی نماز پڑھی، اور نماز میں دعاء فرمائی کہ الٰہی! یہ تیرا بندہ تیری راہ میں ہجرت کر کے شہید ہوا ہے، میں اس کا گواہ ہوں، اس کے بعد آپ نے اسے غسل تو نہیں دیا مگر اس کی نماز پڑھائی، اس کی روایت نسائی اور طحاوی نے کی ہے، اس حدیث سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ آپ نے غزوہ احد کے شہداء کے علاوہ اور دوسروں کی بھی نماز پڑھائی ہے، پھر عقبہ بن عامرؓ کی اس حدیث سے جو بخاری میں ہے اس بات کی تصریح ہے کہ ایسی نماز پڑھی جیسی میت پر پڑھا کرتے تھے، اس لئے ہم ان تمام حدیث میں یہ نہیں کہہ سکتے ہیں ان میں لفظ صلوۃ مطلقا دعا کے معنی میں ہے بلکہ پوری نماز جنازہ کے معنی ہیں۔

اب اگر کوئی یہ کہے کہ شہید تو زندہ ہوتے ہیں جبکہ نماز مردوں پر پڑھی جاتی ہے، جواب یہ ہے کہ دنیاوی احکام کے اعتبار سے شہید بھی مردہ ہوتا ہے اسی بناء پر شہید کی بیوہ کے لئے یہ جائز ہے کہ وہ کسی سے بھی نکاح کر لے، اور اس کا ترکہ دوسرے مردوں کی طرح تقسیم کر دیا جاتا ہے کیونکہ وہ میراث بن جاتا ہے، اس کے علاوہ اور بھی دوسرے مسائل میں دوسرے مردوں کے برابر ہوا کرتا ہے، اور ان کو زندہ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ وہ آخرت کی زندگی کے اعتبار سے زندہ ہوتا ہے، اس فرمان باری تعالیٰ کے پیش نظر احیاء عند ربھم کہ وہ اپنے رب کے پاس زندہ ہیں، البتہ وہ زندگی جس طرح کی اور جس شان کی ہو صحیح قطعی ہے، اور مردہ کو غسل دینا اور اس کی نماز پڑھنا اس کے دنیاوی احکام میں سے ہیں اس لئے اعتراض یا تعجب کی کوئی بات نہیں ہے۔م۔ مفع۔

**ومن قتله اهل الحرب او اهل البغی اوقطاع الطریق فبای شیء قتلوه لم یغسل لان شهداء احد ما کان**

**كلهم قتيل السيف والسلاح واذا استشهد الجنب غسل عند ابى حنيفة وقالا لايغسل لان ما وجب بالجنابة سقط بالموت والثانى لم يجب للشهادة ولابى حنيفة ان الشهادة عرفت مانعة غير رافعة فلا ترفع الجنابة وقد صح ان حنظلة لما استشهد جنبا غسله الملئكة.**

ترجمہ:-اور جسے کسی حربی نے یا باغی نے یا ڈاکو نے قتل کیا ہو تو خواہ کسی چیز سے بھی اسے قتل کیا ہو اسے غسل نہیں دیا جائے گا اس لئے کہ ان شہداء احد میں سے سب کے سب تو صرف تلوار اور ہتھیار ہی کے مقتول نہ تھے، اور اگر کوئی جنبی شخص شہید کر دیا جائے تو اسے غسل دیا جائے گا، یہ حکم امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے کیونکہ صاحبینؒ کے نزدیک اسے بھی غسل نہیں دیا جائے گا، کیونکہ جنبی ہو جانے کی وجہ سے جو اس پر غسل لازم آیا تھا موت سے ساقط ہو گیا، اور دوسرا یعنی موت کی وجہ سے جو غسل لازم آیا تھا وہ شہید ہو جانے کی وجہ سے واجب نہ ہوا، اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ شہید ہونے کو اس حیثیت سے تو جانا گیا ہے کہ وہ مانع ہے لیکن اسے اسی حیثیت سے نہیں جانا گیا ہے کہ وہ رافع ہے، لہٰذا اس کی جنابت کو ختم نہیں کرے گا اس کے علاوہ یہ روایت صحیح طور سے ثابت ہے کہ حضرت حنظلہؓ چونکہ جنابت کی حالت میں شہید کئے گئے تھے فرشتوں نے انہیں غسل دیا تھا۔

**توضیح:-ذمی اور مستامن کی تعریف، ذمی یا مستامن نے کسی مسلمان کو ظلماً مار ڈالا، اپنی یا مسلمانوں یا ذمیوں کی جان بچاتے ہوئے کوئی ناحق مارا گیا، ایک جہاز پر کافروں نے آگ پھینکی جس سے اس کے اور دوسرے جہاز کے لوگ بھی مر گئے، کافروں نے مسلمانوں کو بھگایا اور وہ دریا میں گر گئے اور مر گئے، کافروں نے اپنے چاروں طرف گوکھرو بچھا دئے جن سے کوئی مسلمان مر گیا، شہید کا کفن، شہید کے کپڑوں میں نجاست، شہید کا خون، حالت جنابت میں شہید، دلیل**

**ومن قتله اهل الحرب او اهل البغى اوقطاع الطريق فباى شىء قتلوه لم يغسل......الخ**

ترجمہ واضح ہے۔ف۔اہل الحرب۔یا حربی سے مراد وہ کفار ہیں جو خود مختار ہوں اور مسلمانوں سے لڑائی جاری رکھے ہوئے ہوں، اہل بغاوت "یا باغی ایسا مسلمان یا ان کی جماعت جو مسلمانوں کے امام سے کسی بات پر ناراض ہو کر اس کی بیعت سے پھر جائیں، اور امام اور اس کے ماننے والیں جنگ کریں، "قطاع الطریق" ڈاکو، ڈکیتی کرنے والے، یہ لوگ جسے مار ڈالیں خواہ کسی چیز سے بھی ہو وہ شہید ہے۔

**لان شهداء احد ما كان كلهم قتيل السيف والسلاح......الخ**

کیونکہ شہداء احد تو سب کے سب تلوار و ہتھیار سے ہی شہید نہیں گئے گئے تھے۔ف۔شاید ایسا ہی ہو۔واللہ اعلم۔(کہ اس کی تحقیق نہیں ہو سکی ہے) مگر اس کے لئے اتنی بات ہی کافی ہے کہ اس مقتول نے بھی رضائے الٰہی کے حصول میں اپنی جان فدا کی ہے، اور ایسا ہی شخص شہید کہلاتا ہے۔ف۔وہ کفار جو مومنوں کے ملک میں وعدہ اور ذمہ داری کے ساتھ رہتے ہیں جن کو ذمی کہا جاتا ہے یا کوئی حربی کافر امان لے کر ہمارے ملک میں آئے جسے مستامن کہتے ہیں، اگر ان میں سے کسی ذمی یا مستامن نے کسی مومن کو ظلماً قتل کیا تو وہ شہید ہے۔المحیط۔ع۔جو شخص اپنی یا کسی مسلمان کی جان یا مال بچانے میں یا اپنے ذمیوں کی جان بچانے میں ناحق کسی آلہ یا کسی چیز سے قتل ہوا ہو تو وہ بھی شہید ہے۔محیط السرخسی۔کافروں نے مسلمانوں کے ایک جہاز پر آگ پھینکی جس سے اس جہاز کے بعد دوسرے جہاز میں بھی آگ لگی اور اس کے مسافر جل کر ختم ہو گئے تو وہ سب شہید ہو گئے، الخلاصہ۔

اور اگر کافروں نے مسلمانوں کو بھڑکایا یہاں تک کہ وہ دریا کے کنارے پہونچے اور ان میں سے کچھ نے خود کو پانی میں ڈال دیا اور مر گئے تو یہ شہید نہیں ہوئے یعنی دنیاوی احکام کے اعتبار سے، اسی طرح اگر اپنے چاروں طرف گوکھرو (بارودی سرنگ وغیرہ)

بچھادئے جس سے کوئی مسلمان مر گیا۔مف۔ شہید کو اس کے اپنے کپڑوں اور خون میں دفن کر دیا جائے۔ الکافی۔ اگر شہید کے کپڑوں میں نجاست لگی ہو تو دھو دی جائے۔العتابیہ۔ خون شہید ناپاک و نجس نہیں ہوتا ہے، ایسا شخص آخرت کے حکم میں بلا اختلاف شہید ہے۔م۔ یہ قول امام ابو حنیفہ کا ہے۔ف۔ کیونکہ ان کے نزدیک طہارت شرط ہے۔

**وقالا لایغسل لان ما وجب بالجنابة سقط بالموت والثانی لم یجب للشهادة......الخ**

اور صاحبینؒ نے کہا ہے کہ اسے غسل نہیں دیا جائے کیونکہ وہ غسل جو جنابت کی وجہ سے لازم ہوا ہے وہ تو موت کی وجہ سے ساقط ہو گیا ہے، اور دوسرا غسل یعنی مرنے کے بعد کا غسل وہ اس کے شہید ہو جانے کی وجہ سے واجب نہیں ہوا ہے۔

**ولابی حنیفة ان الشهادة عرفت مانعة غیر رافعة فلا ترفع الجنابة......الخ**

اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ شہادتؔ کے بارے میں ہمیں یہ معلوم ہوا ہے کہ انسان کے مرنے کے بعد جو ہر شخص کو غسل دینا لازم آتا ہے اس کی شہادت اس کے غسل کے لئے مانع ہو جاتی ہے، اور ایسی بات نہیں ہے کہ انسان پر غسل لازم ہو جانے کے بعد شہادت اسے ختم نہیں کر دیتی ہے یعنی اسے رفع نہیں کر دیتی ہے، لہٰذا وہ جنابت کو دور نہیں کرے گی وقد صح الخ اور حدیث سے یہ بات صحیح ثابت ہو چکی ہے کہ حضرت حنظلہؓ شہادت پانے کے وقت چونکہ وہ جنبی تھے اس لئے فرشتوں نے انہیں غسل دیا تھا۔ف۔ جس کا قصہ یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی طرف سے یہ عام اعلان کیا گیا تھا کہ جہاد کے لئے رسول اللہ ﷺ کے ساتھ چلو، اعلان سنتے ہی سب لوگ گھر سے نکل کھڑے ہوئے، ان ہی لوگوں میں حضرت حنظلہؓ بھی ساتھ چلے، بالآخر لڑائی میں یہ حنظلہؓ شہید کر دئے گئے، پھر جب رسول اللہ ﷺ نے ان کی لاش دیکھی تو مسکرائے اور فرمایا کہ ان حنظلہ کو تو فرشتے غسل دے رہے ہیں، اس عجیب بات کی تحقیق کے لئے حضرت حنظلہ کی بی بی سے سوال کیا گیا تو انہوں نے کہا کہ جی ہاں وہ میرے ساتھ لیٹے ہوئے تھے اتنے میں اچانک جہاد کے لئے اعلان سنتے ہی وہ نکل کھڑے ہوئے، غسل کر کے نکلنے میں انہیں تاخیر کا خوف ہوا تھا، یہ قصہ اسناد صحیح کے ساتھ ابن حبان، حاکم، ابن اسحٰق اور طبرانی نے روایت کی ہے، لہٰذا وہی غسل ملائکہ ان کے لئے کافی ہو گیا جیسا کہ حضرت آدم علیہ السلام کو فرشتوں کا غسل کافی ہوا۔مفع۔

**وعلی هذا الخلاف الحائض والنفساء اذا طهرتا وکذا قبل الانقطاع فی الصحیح من الروایة وعلی هذا الخلاف الصبی لهما ان الصبی احق بهذه الکرامة وله ان السیف کفی عن الغسل فی حق شهداء احد بوصف کونه طهرة ولاذنب عن الصبی فلم یکن فی معناهم ولایغسلؒ الشهید دمه ولاینزع عنه ثیابه لما روینا وینزع عنه الفرو والحشو والسلاح والخف لانها لیستمن جنس الکفن ویزیدون وینقصون ماشاؤا اتماما للکفن.**

ترجمہ۔ اور اسی اختلاف کے مطابق حیض اور نفاس والیوں کا حکم بھی ہے جبکہ وہ دونوں پاک ہو چکی ہوں۔ اسی طرح صحیح روایت کے مطابق خون بند ہونے سے پہلے بھی، اسی اختلاف کے مطابق بچہ کا بھی حکم ہے۔صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ اس شرافت و کرامت کا زیادہ مستحق بچہ ہے اور امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ شہداء احد کے حق میں تلوار ہی غسل کے بجائے کافی ہے۔ اسی وصف کی وجہ سے کہ تلوار گناہوں سے پاک کرنے والی ہے اور بچوں پر تو کوئی گناہ نہیں ہے۔اس لئے نابالغ ان شہداء کے حکم میں نہ ہوا، شہید سے اس کے بدن کے خون کو دھویا نہ جائے۔ اسی طرح شہید کے کپڑے نہ اتارے جائیں۔ اس بناء پر جو ہم نے پہلے روایت کی ہے البتہ اس شہید سے پوستین اور روئی وغیرہ سے بھرے ہوئے کپڑے، اور ہتھیار اور موزے اتار لئے جائیں کیونکہ یہ چیزیں کفن کی جنس سے نہیں ہیں، اور کفن کی تعداد پوری کرنے اور باقی رکھنے کے لئے کچھ کر سکتے ہیں اسی طرح کم بھی کر سکتے ہیں۔

## توضیح، حائض اور نفساء کا شہید ہونا، شہید بچے کا حکم، شہید کے کپڑے

**حدیث سے دلیل، پوستین، ہتھیار، موزہ ٹوپی پائجامہ اور روئی دار کپڑا، شہید کے کفن میں زیادتی و کمی**

**وعلی هذا الخلاف الحائض والنفساء اذا طهرتا وكذا قبل الانقطاع فی......الخ**

اسی اختلاف کے مطابق حائض کا حکم بھی ہے، ف جبکہ تین دن یا زیادہ خون آچکا ہو ورنہ تین دن سے کم ہونے میں بالاتفاق غسل نہیں ہوگا، التمر تاشی۔ ع۔ والنفساء الخ اور نفاس والی عورت کا بھی حکم ہے اذا طهرتا جبکہ دونوں اپنے ایام سے پاک ہو چکی ہوں۔ ف۔ تو ان پر غسل واجب ہوگا، اب اگر غسل سے پہلے دونوں شہید کر دی جائیں تو امام اعظمؒ کے نزدیک حیض و نفاس کا غسل واجب ہے، اور صاحبینؒ کے نزدیک واجب نہیں ہے۔

**وكذا قبل الانقطاع فی الصحيح من الرواية وعلى هذا الخلاف الصبی......الخ**

اسی طرح خون بند ہونے سے پہلے بھی صحیح روایت کی بناء پر۔ ف۔ وہ روایت حسنؒ کے توسط سے امام اعظمؒ کی ہے، کیونکہ موت آجانے سے ایسا ہوتا ہے گویا اس کے خون کے دن بند ہو گئے، وعلی هذا الخ اسی اختلاف کے مطابق نابالغ کا حکم بھی ہے۔ ف۔ کہ امام اعظمؒ کے نزدیک غسل دیا جائے، اور صاحبینؒ کے نزدیک غسل نہیں دیا جائے۔

**لهما ان الصبی احق بهذه الكرامة وله ان السيف كفی عن الغسل فی حق شهداء احد......الخ**

صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ نابالغ اس اکرام واحترام کا زیادہ مستحق ہے۔ ف۔ کہ اسے بھی غسل کے بغیر پاک قرار دیا جائے، وله الخ اور امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ شہدائے احد کے حق میں غسل کی طہارت حاصل کرنے کے لئے تلوار بھی کافی ہے، کیونکہ تلوار، گناہوں سے بہت زیادہ پاک کرنے والی ہوتی ہے۔ ف۔ کیونکہ حدیث میں ہے السيف محاء للذنوب یعنی تلوار گناہوں سے بہت زیادہ پاک کرنے والی ہے، جیسا کہ ابن حبانؒ نے روایت کی ہے۔

**ولا ذنب عن الصبی فلم يكن فی معناهم......الخ**

لہذا یہ نابالغ بے گناہ ان شہداء کے حکم میں نہ ہوا۔ ف۔ لہذا نابالغ کو غسل دیا جائے، اور یہی اولی ہے۔ الفتح۔ اور ایسے دیوانہ میں جو پیدائشی ہو یہی اختلاف ہے، زع، ولا يغسل شہید سے اس کا خون نہیں دھویا جائے اور نہ اس کے کپڑے اتارے جائیں، لما روينا الخ اس حدیث کی بناء پر جس کی روایت ہم نے پہلے بیان کی ہے۔ ف۔ یعنی زملوهم بكلومهم ودمائهم، الخ بلکہ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث کی بناء پر رسول اللہ ﷺ شہدائے احد کے بارے میں حکم دیا کہ ان کے بدن سے لوہا اور پوستین نکال دو، اور ان کو ان کے کپڑے اور خون میں دفن کر دو، ابوداؤد اور ابن ماجہؒ نے اس کی روایت کی ہے۔ ع۔

**وينزع عنه الفرو والحشو والسيف والخف لانها ليس من جنس الكفن......الخ**

اور شہید کے بدن سے یہ فاضل سامان اتار دیئے جائیں: پوستین۔ الحشو روئی وغیرہ سے بھر لگایا ہوا کپڑا السلاح ہتھیار الخف موزے۔ ف۔ ٹوپی، پائجامہ۔ المخیط۔ لانها ليس الخ کیونکہ یہ چیزیں کفن کے جنس سے نہیں ہیں۔ ف۔ اس لئے یہ قاعدہ قرار پایا کہ جو چیز کفن کے جنس میں سے نہ ہو اسے اتار دیا جائے و يزيدون الخ اور کفن کی مقدار باقی رکھنے کے لئے جو سامان سنت سے زیادہ ہو اسے لوگ اتار دیں اور جو کم ہو اسے بڑھا دیں، یعنی کفن سنت پورا ہونا چاہئے۔ الکافی۔ اور فقیہ ابو جعفرؒ نے کہا ہے کہ پائجامہ نہیں اتارنا چاہئے۔ الاسبیجابی۔ والمستحفہ۔ ع۔ اور حنوط لگایا جائے۔ البحر۔

**ومن ارتثَّ غسل وهو من صار خلقا فی حكم الشهادة لنيل مرافق الحيوة لان بذلك يخفف اثر الظلم فلم يكن فی معنی شهداء احد، والارتثاث ان يأكل أو يشرب أو ينام أو يداوی أو ينقل من المعركة لانه نال بعض مرافق الحياة، وشهداء احد ماتوا عطاشا والكأس تدار عليهم فلم يقبلوا خوفا من نقصان الشهادة الا اذا حمل من مصرعه كيلا تطأه الخيول لانه ما نال شيئا من الراحة ولو اواه فسطاط اوخيمة كان مرتثا لما بينا ولو بقی**

**حیا حتی مضی وقت صلوۃ وھو یعقل فھو مرتث لان تلك الصلوۃ صارت دینا فی ذمتہ وھو من احکام الاحیاء.**

ترجمہ:۔ ان شہداء میں سے جو کوئی ارتثاث پائے اسے غسل دیا جائے، اور وہ ایسا شخص ہوگا جو حکم شہادت میں پرانا ہو گیا ہو زندگی کے منافع پالینے کی وجہ سے کیونکہ اس کے پانے کی وجہ سے اس پر ظلم کا اثر ہلکا ہو گیا ہے، تو اب شہداء احد کے حکم میں نہیں رہا، ارتثاث کی صورت یہ ہوگی کہ کھائے یا پئے یا سوئے یا علاج کرائے یا لڑائی کے میدان سے منتقل کر دیا جائے، کیونکہ ان کاموں کی وجہ سے اس نے زندگی کے کچھ منافع حاصل کر لئے، جبکہ اور شہداء نے ایسی صورت میں وفات پائی تھی کہ پانی کا پیالہ ان کے پاس سے دوسرے تک چکر کھاتا رہا اس کے باوجود شہادت کے مرتبہ میں کمی آجانے کے خوف سے انہوں نے اسے لینا قبول نہیں کیا اور پیاسے رہ گئے۔ البتہ اگر ان میں سے کوئی اس کی شہادت گاہ سے اس خیال سے اٹھالیا گیا کہ اسے گھوڑے روند نہ دیں، کیونکہ فقط اتنی سی بات سے اپنی زندگی کا کچھ بھی فائدہ حاصل نہیں کیا، اسی بناء پر اگر لوگوں نے اسے کسی بڑے یا چھوٹے خیمہ میں لا کر رکھ دیا تو وہ مرتث ہوگا، اس بناء پر جو ہم نے پہلے بیان کر دی ہے، اور اگر زخمی ہونے کے بعد بھی وہ ہوش کی حالت میں اتنی دیر زندہ رہ گیا جس میں ایک نماز کا وقت گذر گیا تو وہ بھی مرتث ہے، اس لئے کہ یہ نماز اس کے ذمہ فرض ہو گئی اور یہ بات زندوں کے احکام میں سے ہے۔

## توضیح:۔ اگر زخمی ہونے کے بعد مرتث ہوا، کھایا پیا، آرام پایا، نماز کا وقت گذرا

**ومن ارتث غسل وھو من صار خلقا فی حکم الشھادۃ لنیل مرافق الحیوۃ......الخ**

ترجمہ سے مطلب واضح ہے، اویشرب الخ ارتثاث پانے کی ایک صورت یہ بھی ہے کہ وہ کچھ پیئے یا سو جائے۔ ف۔ یا خرید و فروخت کرے یا بہت باتیں کرے یا نماز پڑھ لے۔ البدائع۔ ع۔ اویداوی یا اس کا علاج کیا جائے، یا لڑائی کے میدان سے اسے زندہ منتقل کیا جائے۔ ف۔ بشرطیکہ یہ تیمارداری کے طور پر ہو۔ الذخیرہ۔ یا ایک رات دن اپنے گرنے کی جگہ پر زندہ پڑا رہ جائے۔ التحفہ۔ المحیط۔ المفید۔ ع۔ لانہ نال الخ، کیونکہ اس نے زندگی کی کچھ راحتیں حاصل کر لیں، جبکہ شہدائے احد پیاسے مر گئے، حالانکہ ان سبھوں کے پاس سے پانی کا بھرا پیالہ چکر کھاتا رہا اس کے باوجود درجہ شہادت میں کمی آجانے کے خوف سے اس کا پینا قبول نہیں کیا۔ ف۔ قصہ ختم ہوا۔ ف۔ ع۔

**الا اذا حمل من مصرعہ کیلا تطاہ الخیول لانہ ما نال شیئا من الراحۃ......الخ**

اور اگر اسے اس کے مقتل سے اٹھالیا گیا ہو تا کہ گھوڑے اسے کچل نہ دیں۔ ف۔ تو یہ منتقل کرنا کچھ نقصان دہ نہیں ہوگا۔ لانہ ما نال الخ کیونکہ اس نے مطلقاً کچھ بھی فائدہ حاصل نہیں کیا۔ ف۔ اس جگہ دلیل میں اہل احد کے بارے میں جو قصہ ہے وہ کیا ہے۔ واللہ اعلم۔ لیکن یہ روایت کہاں کی ہے، البتہ شعب الایمان میں ابو جہیم بن حذیفہ العدویؓ سے روایت ہے کہ جنگ یرموک کے دن میں نے پانی کا مشکیزہ لے کر مقتولوں میں اپنے چچازاد بھائی کو تلاش کیا کہ اس کے منہ میں پانی ٹپکادوں بشرطیکہ کچھ بھی اس میں زندگی باقی رہ گئی ہو، یہانتک کہ میں نے انہیں پالیا، اور ان کے چہرہ پر ہاتھ پھیرا، پھر میں نے ان سے کہا کہ پانی پلادوں تو اشارہ سے کہا کہ ہاں، اچانک ایک آواز اور بھی آئی تو میرے چچازاد بھائی نے کہا یہ وہاں لے جائیں، میں نے وہاں جا کر دیکھا تو عمرو بن العاصؓ کے بھائی ہشام بن العاصؓ ہیں، میں نے ان سے کہا کہ پانی پلادوں، اتنے میں اور ایک آواز آہ کی آئی تو ہشام نے اشارہ سے فرمایا کہ اس کے پاس لے جائیں پس میں وہاں تک پہونچا تو دیکھا کہ ان کا انتقال ہو چکا ہے، پھر میں مشکیزہ لے کر ہشام کی طرف آیا تو دیکھا کہ وہ بھی انتقال کر چکے ہیں، پھر میں بہت جلد اپنے چچازاد بھائی کی طرف آیا تو دیکھا کہ وہ بھی انتقال کر چکے، اس کی روایت بیہقیؒ نے کی ہے، حبیب بن ابی ثابتؒ سے روایت ہے کہ حارث بن ہشام و عکرمہ بن ابی جہلؓ و عیاشؓ بن ابی ربیعہؓ جنگ یرموک میں شہید ہوئے تو حارث کے لئے پانی لایا گیا، اتنے میں عکرمہؓ نے اس طرف دیکھا تو حارث نے کہا پانی عکرمہؓ کے پاس لے جاؤ، اس

لئے عکرمہؓ کے پاس لے کر گئے پھر عیاش نے اس طرف نگاہ دوڑائی تو عکرمہؓ نے کہا کہ عیاش کے پاس پانی لے جاؤ، اب عیاش تک پہنچے سے پہلے ہی ان کا انتقال ہو گیا، اس طرح باقی دونوں کے پاس پہونچنے سے پہلے وہ دونوں بھی انتقال کر گئے، اور کسی نے بھی پانی نہیں چکھا، طبرانی، اور بیہقی نے اس کی روایت کی ہے۔ف۔

میں مترجم کہتا ہوں کہ واقدیؒ نے عکرمہؓ کی شہادت کو واقعہ بعلیک میں بیان کیا ہے لیکن یہ لوگ واقدیؒ سے قوی ہیں، واللہ اعلم۔م۔ خارجہ بن زید نے اپنے والد سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے جنگ احد کے روز مجھے سعد بن الربیعؓ کے پاس بھیجا کہ شہداء میں جا کر دیکھو، اگر مل جائیں تو کہنا کہ رسول اللہ ﷺ نے تمہیں سلام کہا اور حال پوچھا ہے، چنانچہ میں مقتولوں میں ڈھونڈھتا پھرا بالآخر اس حال میں پالیا کہ آخری سانس باقی ہے، اور دیکھا کہ ان کے بدن کے تلوار اور تیر وغیرہ کے ملا کر سب ستر زخم ہیں، اس وقت میں نے کہا کہ اے سعد! آپ کو رسول اللہ ﷺ نے سلام کہا ہے اور حال پوچھا ہے، انہوں نے جواب میں کہا رسول اللہ ﷺ کو بھی اور آپ کو بھی سلام ہو، اور رسول اللہ ﷺ سے کہدو کہ آپ پر فدا ہے، اور مجھے جنت کی خوشبو آرہی ہے، اور کہا کہ میری قوم انصار سے کہدو کہ اگر رسول اللہ ﷺ کو ذرہ برابر بھی صدمہ پہونچ جائے تو تمہارے لئے کوئی عذر نہ ہوگا، اور آنکھوں سے آنسو جاری ہو گئے۔ شرح المصفی لعبد الملک۔ع۔

سب سے بڑی طاقت روحی ہوتی ہے جو حضرت مالک بن انسؒ کے چچا حضرت انس بن النضرؓ سے ہوا کہ جنگ یمامہ کے روز کہا کہ مجھے جنت کی خوشبو آتی ہے اور اپنی تلوار کا میان توڑ دیا اور حملہ آور ہو گئے، بہت روکے گئے مگر نہ مانے بالآخر شہید ہو گئے، اجمعین۔م۔

**ولو آواه فسطاط اوخيمة كان مرتثا لما بينا ولو بقي حيا حتى مضى وقت صلوة وهو......الخ**

اگر زخمی کو بڑے خیمے یا چھوٹے خیمہ میں جگہ ملی تو اس نے ارتثاث پالیا، دنیاوی نفع حاصل کر لیا) اس وجہ سے جو ہم نے بیان کر دیا ہے۔ف۔ زندگی کی راحت حاصل ہو گئی، ولو بقی الخ اور اگر زخمی ہونے کے بعد بے ہوش وحواس کے ساتھ اتنی دیر زندہ رہ گیا کہ نماز کا وقت گذر گیا۔ف۔ یعنی جتنے وقت میں نماز واجب ہے۔ع۔ف۔ اس جگہ لفظ حتی سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ وہ اشارہ سے نماز پڑھنے پر قادر ہے، فهو مرتث الخ تو اس نے ارتثاث کیا لان تلك کیونکہ یہ نماز اس کے ذمہ قرضہ ہو گئی اور یہ زندوں کے احکام میں سے ہے۔

**وقال و هذا مروى عن ابى يوسفؒ ولو اوصى بشئى من امور الاخرة كان ارتثاثا عند ابى يوسفؒ لانه ارتفاق وعند محمد لايكون لانه من احكام الاموات ومن وجد قتيلا فى المصر غسل لان الواجب فيه القسامة والدية فخفف اثر الظلم الا اذا علم انه قتل بحديدة ظلما لان الواجب فيه القصاص وهو عقوبة والقاتل لايتخلص عنها ظاهراً اما فى الدنيا واما فى العقبى وعندابى يوسفؒ و محمدؒ مالايلبث كالسيف ويعرف فى الجنايات ان شاء الله تعالىٰ.**

ترجمہ:۔اور مصنفؒ نے کہا ہے کہ یہ قول امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے اور اگر آخرت کے معاملات میں سے کسی سے متعلق کوئی وصیت کی تو بھی امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ارتثاث ہو جائے گا کیونکہ یہ بھی نفع حاصل کرنا ہے، لیکن امام محمدؒ کے نزدیک وہ مرتث نہیں ہوگا، کیونکہ یہ بات تو مردوں کے احکام میں سے ہے، اور جو شخص کہ شہر میں قتل کیا ہوا پایا جائے اسے غسل دیا جائے، کیونکہ ایسے شخص کے بارے میں زندوں پر قسامت اور دیت لازم آجاتی ہے، جس سے ایک حد تک ظلم کا اثر کم ہو جاتا ہے مگر جبکہ اس بات کا یقین ہو جائے کہ یہ ظلما ہی ہتھیار سے قتل کیا گیا ہے، کیونکہ ایسی صورت میں تو قصاص لازم آتا ہے اور یہ سزا ہوتی ہے اور بظاہر ایسی صورت میں قاتل قتل کئے جانے سے نہیں بچتا ہے، خواہ دنیا میں (اگر پکڑا جائے) ورنہ آخرت میں، اور امام ابو یوسفؒ و محمدؒ کے نزدیک ایسی چیز سے مارے جانے سے جس کے لگنے کے بعد مرنے میں عموما دیر نہیں لگتی اس کا حکم بھی تلوار کی

طرح ہے، اس کی تفصیلی بحث انشاء اللہ آئندہ کتاب الجنایات میں جائے گی۔

## توضیح:۔اگر کچھ وصیت کر کے مرا، شہر میں مقتول ملا

وقال و هذا مروى عن ابى يوسفؒ ولو اوصى بشئى من امور الاخرة كان ارتثاثا......الخ

نماز سے متعلق مذکورہ مسئلہ کے بارے میں مصنفؒ نے کہا ہے کہ یہ حکم امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے۔ف۔ اور ہمارے نزدیک صرف ایک نماز نہیں بلکہ ایک رات دن ہے۔المجتبی۔ع۔ اور اگر اسے اس حال میں ہوش و حواس باقی نہ ہو تو وہ مرتث نہیں ہے، اگرچہ ایک دن رات سے زیادہ میں زندہ رہ جائے۔ مختصر الکرخی۔ع۔اور امام محمدؒ نے کہا ہے کہ ایک رات دن تک رہ جانے میں وہ مرتث شمار ہوگا، اگرچہ اسے شعور نہ ہو، کیونکہ شہدائے احد میں کوئی بھی اتنی دیر تک زندہ نہیں رہا تھا۔فع۔اور اگر اپنی جگہ سے اٹھ کر کھڑا ہو گیا یا دوسری جگہ چلا گیا، تو وہ مرتث ہوگا۔الخلاصہ۔

ولو اوصى بشئى من امور الاخرة كان ارتثاثا عند ابى يوسفؒ لانها ارتفاق......الخ

اور اگر آخرت کے معاملات سے متعلق کسی چیز کی وصیت کی تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ بھی ارتثاث ہے لانه الخ کیونکہ اس میں ثواب پانے کی راحت ہے وعند محمد الخ لیکن امام محمدؒ کے نزدیک یہ ارتثاث نہیں ہے کیونکہ یہ تو زندوں کے نہیں بلکہ مردوں کے احکام میں سے ہے۔ف۔ الصدر الشہیدؒ نے فرمایا ہے کہ امور دنیا سے متعلق وصیت میں بالاتفاق ارتثاث ہے، شرح الطحاویؒ میں کہا ہے کہ ابو یوسفؒ نے امور دنیا کے بارے میں ارتثاث کا حکم دیا ہے، اور امام محمدؒ نے امور آخرت کو ارتثاث نہیں کہا ہے، اس لئے حقیقت میں ان کے نزدیک کوئی اختلاف نہیں۔مع۔بظاہر ان علماء نے امام محمدؒ کے قول کو ترجیح دی ہے، اور وہی اولیٰ ہے، پھر میں نے درالمختار میں دیکھا ہے کہ جوہرہ میں اسی کو اصح کہا ہے۔م۔ نیز یہ سب اسی صورت میں ارتثاث ہوں گے جبکہ لڑائی ختم ہو چکی ہو، کیونکہ اگر ہنوز لڑائی جاری ہو تو ایسی صورت میں بھی ارتثاث نہیں مانا جائے گا۔ التبیین۔ف۔ پھر جس نے ارتثاث کا حکم پالیا وہ غسل کے بارے میں تو شہید نہیں مانا جائے گا لیکن آخرت میں شہید ہوگا، (یعنی وہاں شہادت کا درجہ پائے گا۔

ومن وجد قتيلا فى المصر غسل لان الواجب فيه القسامة والدية فخفف اثر الظلم......الخ

اور جو شخص شہر میں مقتول پایا گیا ہو اسے غسل دیا جائے۔ف۔ اگرچہ وہ ہتھیار سے زخمی ہوا ہو، کیونکہ اس قتل میں قسامت اور دیت لازم آتی ہے۔ف۔ قصاص لازم نہیں آتا ہے، اس بناء پر ظلم کا اثر کم ہو گیا ہے۔ف۔ لہٰذا ایسا شخص شہداء احد کے حکم میں نہیں رہا، اس لئے یہ اگرچہ آخرت کے احکام میں شہید ہوگا لیکن دنیاوی احکام میں شہید نہ ہوگا اور اسے غسل دیا جائے گا۔الا اذا الخ مگر جبکہ یہ بات معلوم ہو جائے کہ وہ دھار دار چیز سے ظلماً مارا گیا ہے۔ف۔ مثلاً ڈاکوؤں نے ڈکیتی کی اور وہی اسے قتل کر کے چلے گئے اس جگہ قاتل ظالم کا ہونا معلوم ہے اگرچہ وہ متعین فی الحال نہ ہو اس لئے یہ شہید ہوگا۔

لان الواجب فيه القصاص وهو عقوبة والقاتل لايتخلص عنها ظاهر......الخ

کیونکہ اس قتل میں بدلہ اور قصاص ہی لازم آتا ہے اور یہ سزا ہے۔ف۔ اگرچہ فی الحال قاتل متعین نہیں ہے، والقاتل الخ اور قاتل کا اس سزا سے بچ کر نہ نکلنا یقیناً معلوم ہے کہ، اگر مل گیا اور وہ متعین ہو گیا تو دنیا ہی میں ورنہ آخرت میں پکڑا جائے گا۔ف۔ بہر صورت وہ قصاص کے جرم میں گرفتار ہوگا۔مع۔ اور اولیٰ یہ ہے کہ اس طرح کہا جائے کہ اس جگہ یہ بات یقینی معلوم ہے کہ قتل ظلماً ہوا ہے اور اس کی سزا قصاص ہے لہٰذا یہ مقتول شہید ہوگا، بخلاف اس صورت کے جبکہ ظلم کا سبب معلوم نہ ہو، تو اس میں یہ احتمال پیدا ہو جاتا ہے کہ شاید اسے کسی نے ظلماً قتل کیا ہو اسی طرح یہ احتمال بھی رہ جاتا ہے کہ یہ کسی کا مال چھین رہا ہوگا کسی اور قسم کی زیادتی کر رہا ہو اس کے نتیجہ میں یہ قتل کیا گیا ہو مگر اس وقت قاتل نے اپنے حق میں گواہ پا کر اپنا تحفظ پایا ہو اور

مقتول ظالم کو اس طرح ڈال دیا ہو فافھم۔ اور اگر اسکا قاتل مسلمان ہو تو امام اعظمؒ کے نزدیک شرط یہ ہو گی کہ اسے کسی دھار دار چیز سے قتل کیا ہو تو شہید ہو گا کیونکہ اگر لاٹھی یا بھاری پتھر سے تو اس کے عوض میں قصاص جاری نہ ہو گا۔

**وعند ابی یوسف ومحمد...... الخ**

اور امام ابو یوسف اور محمدؒ کے نزدیک ایسی کوئی چیز جس سے مر جانے میں دیر نہ لگتی ہو وہ تلوار کے حکم میں ہے ف یہانتک کہ بھاری پتھر اور لاٹھی کے قتل سے جبکہ ظلما ہو معلوم ہو جائے قصاص واجب ہو گا اور وہ مقتول شہید ہو گا لہذا اسے غسل نہیں دیا جائے اسی بناء پر اگر کسی نے کسی پتلی چھڑی سے کسی کو مارا جس سے عموماً انسان نہیں مرتا ہے اگر اتفاقاً کوئی مر جائے تو وہ بالاتفاق شہید نہیں کہلائیگا ویعرف الخ اس کی پوری بحث انشاء اللہ تعالے کتاب الجنایات میں آجائیگی وہیں تفصیلی مسائل معلوم ہو جائینگے۔

**ومن قتل فی حدا و قصاص غسل و صلی علیه لانه باذل نفسه لا یفاء حق مستحق علیه و شهداء احد بذلوا انفسهم لابتغاء مرضات اللہ تعالیٰ فلا یلحق بهم ومن قتل من البغاة او قطاع الطریق لم یصل علیه لان علیاً لم یصل علی البغاة.**

ترجمہ:- اور جو شخص کسی قصاص میں قتل کیا گیا ہو اسے غسل دیا جائے اور اس کی نماز پڑھی جائے کیونکہ ایسا شخص اپنی جان لگا دینے والا ہے اس حق کو پورا کر دینے میں جو اس پر واجب ہوتا تھا اور شہدائے احد کے ساتھ نہیں ملایا جائیگا اور باغیوں اور ڈاکوؤں میں سے جو کوئی قتل کیا گیا ہو اس کی نماز نہیں پڑھی جائیگی کیونکہ حضرت علیؓ نے اپنے باغیوں کی نماز نہیں پڑھی تھی۔

توضیح کوئی شخص حد شرعی میں مارا گیا، امام وقت کی بغاوت میں مارا گیا، ڈکیتی کرتے ہوئے مارا گیا، خودکشی کر لی، گلا گھونٹ کر، دھتورہ کھلا کر، یا پھانسی کے پھندے سے مارا گیا، دریا میں ڈوب کر مر گیا، دیوار کے نیچے دب کر مر گیا، درندہ نے مار ڈالا، رات کے وقت شہر میں قتال کفار یا قصد جہاد میں دست کی بیماری میں، ہیضہ میں، پسلی کی بیماری میں، سل دق میں، طاعون و پلیگ میں، ڈوب کر، جل کر، گر کر، کچل کر، غلطی سے قتل ہو گیا، حلال کمائی کے کسی صدمہ سے

**ومن قتل فی حد او قصاص غسل و صلی علیه لانه باذل نفسه لایفاء حق مستحق علیه...... الخ**

جو شخص کسی حد میں قتل کیا گیا۔ ف۔ مثلاً زنا کے جرم میں سنگسار کر کے مار ڈالا گیا، یا قصاص میں۔ مثلاً کسی کو ناحق قتل کر دیا تھا اس کے بدلے میں قصاصاً قتل کیا گیا، غسل الخ تو اسے غسل دیا جائے اور اس پر نماز پڑھی جائے۔ ف۔ جیسا کہ بخاری میں کہ حضرت ماعز بن مالکؓ کے لئے نماز کی روایت ہے لانه باذل کیونکہ اس نے اپنی جان اس حق کی ادائیگی میں دیدی جو اس پر واجب ہوا تھا۔ ف۔ چنانچہ وہ اس بناء پر قابل تعریف ہے، لیکن شہداء احد کے طور پر جان دیتا تب شہید کے درجہ پر ہوتا۔

**و شهداء احد بذلوا انفسهم لابتغاء مرضات اللہ تعالیٰ فلا یلحق بهم...... الخ**

جبکہ شہدائے احد نے تو اللہ تعالیٰ کی رضامندی حاصل کرنے کے لئے اپنی جانیں قربان کی تھیں۔ ف۔ پس اس شخص میں اور ان شہداء کے درمیان بہت بڑا فرق ہے فلا یلحق الخ تو یہ مقتول ان شہداء کے ساتھ نہیں ملایا جائے گا۔

**ومن قتل من البغاة او قطاع الطریق لم یصل علیه لان علیاً لم یصل علی البغاة...... الخ**

اور امام وقت کے باغیوں میں سے حالت جنگ میں جو قتل کیا گیا، یا کوئی ڈاکو قتل کیا گیا تو اس کی نماز نہیں پڑھی جائے گی، لان علیا الخ کیونکہ حضرت علیؓ نے باغیوں کی نماز نہیں پڑھی۔ ف۔ اس روایت کا ثبوت نہیں ملا ہے، اور ابن سعد وغیرہ نے روایت

کی ہے کہ جب معاویہؓ کے ساتھ صلح کا معاہدہ ہوا، اور حضرت علیؓ کوفہ میں واپس آئے تو آپ کے ساتھیوں میں سے ایک جماعت نے آپ کی مخالفت کی، اور حروراء میں جمع ہو گئے، تو آپ نے عبداللہ بن عباسؓ کو ان کے پاس بھیجا، ابن عباسؓ نے ان کے پاس جا کر ان کے شبہات دور کر دئے، اور آیات واحادیث سے ان کو مطمئن کر دیا، جس کی وجہ سے بہت سے لوگوں نے توبہ کی، اور بہت سے اسی خیال پر اڑے رہے، اور حروراء سے نہروان جا کر حضرت خباب بن الارت کو شہید کر ڈالا، یہ سن کر حضرت علیؓ ان کے مقابلہ کو تشریف لے گئے، اور لڑائی ہوئی بالآخر خوارج کا سردار مارا گیا، یہ واقعہ سنہ ۳۸ھ کا ہے، وہاں سے پھر کوفہ واپس آئے۔

سروجی نے کہا ہے کہ آپ نے مقتول خوارج کو نہ غسل دیا اور نہ ان کی نماز پڑھی، تو آپ کے سامنے یہ سوال کیا گیا کہ کیا یہ لوگ کافر ہو گئے ہیں، فرمایا کہ نہیں البتہ وہ باغی ہو گئے، اور ہمارا یہ سلوک ان کے ساتھ زجر اور سزا کے طور پر ہے۔ مع۔ اور جس نے خود کو قتل کیا اس کی نماز رسول اللہ ﷺ نے نہیں پڑھی، جیسا کہ حضرت جابر بن سمیرؓ سے صحیح مسلم میں مروی ہے، اور یہی روایت ابو یوسفؒ نے امام ابو حنیفہؒ سے روایت کی ہے، ائمہ ثلاثہ کا یہی قول ہے، لیکن حلوائیؒ نے کہا ہے کہ قول اصح کے مطابق اس کی نماز پڑھی جائے گی، میں مترجم کہتا ہوں کہ رسول اللہ ﷺ کے نماز نہ پڑھنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ کسی نے بھی اس کی نماز نہیں پڑھی، جیسا کہ ایک مقروض کی نماز خود نہیں پڑھی مگر دوسروں کو پڑھنے کی اجازت دی تھی، اسی طرح جنہیں سنگسار کیا گیا یا دھتورہ یا پھانسی سے مار ڈالنا بار بار ثابت ہوا ہو وہ باغیوں اور ڈاکوؤں کے حکم میں ہے۔ الخلاصہ۔

جو شخص ڈوب کر یا دیوار وغیرہ سے دب کر یا گر کر یا درندہ کے پھاڑنے سے مرا ہو اسے غسل دیا جائے اور اس کی نماز پڑھی جائے، اور جو شخص شہر میں رات کے وقت ہتھیار سے یا شہر کے باہر ہتھیار یا بغیر ہتھیار کے مارا گیا ہو اور اس سلسلہ میں کسی پر دیت واجب نہ ہوئی ہو، ہمارے نزدیک شہید ہے۔ مع۔ کفار کے ساتھ قتل کرنے میں یا جہاد کے ارادہ کے بعد کسی طرح مارا گیا وہ آخرت میں شہید ہے، اگرچہ اس نے دنیاوی نفع، ارتثاث پالیا ہو، اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے، اسی واسطے مصنفؒ نے یہ نہیں کہا ہے کہ مرتث شہید نہیں ہے، بلکہ صرف یہ کہا کہ اسے غسل دیا جائے، یعنی فقہی احکام کے اعتبار سے وہ شہید نہیں ہے، فتح القدیر میں اس کی تصریح کی ہے۔

آخرت کے شہیدوں میں سے (۱) ایک مبطون بھی ہے یعنی جسے دست اور پیٹ کے خرابی کی بیماری ہو اور بغیر کسی گناہ کئے وہ مر گیا ہو، اس میں ہیضہ والا بھی داخل ہے۔

(۲) سلول یعنی وہ جو سل اور دق کے مرض میں مرا ہو۔

(۳) ذات الجنب پسلی کی بیماری میں مرا ہو۔

(۴) طاعون کے مرض میں مرا ہو، اس حکم میں ہر قسم کی وباء داخل ہے، جب کہ تقدیر سے بھاگنے کی کوشش نہیں کی ہو۔

(۵) پانی میں ڈوب کر مرا ہوا۔

(۶) جل کر مرا ہوا۔

(۷) اوپر سے گر کر مرا ہو۔

(۸) کچل کر مر گیا ہو۔

(۹) غلطی سے قتل ہو گیا ہو۔

(۱۰) حلال کمائی کے حاصل کرتے ہوئے کسی بات سے مر گیا ہو۔

(۱۱) اس طرح علم دین حاصل کرتے ہوئے مرا ہو، علامہ سیوطیؒ نے اسی طرح تقریباً تیس شمار کئے ہیں۔

تنبیہ: ڈوب کر یا جل کر مثلاً مرنا قصداً نہ ہو، اور کسی گناہ کے کام کے طلب میں مشغول نہ ہو، یہاں تک کہ جو لوگ یوں ہی دریاؤں میں مرنے اور سیر و تماشا میں مبتلا ہوتے ہیں وہ اس لائق ہوتے ہیں کہ انہیں گنہگار اور عاصی کہا جائے، یہی تفصیل اور

دوسرے احکام میں بھی ہے، ساتھ ہی نیک نیتی بھی ہو گیا یہ نہیں دیکھا جاتا ہے کہ جو لوگ جہاد میں محض نام و نمود اور غنیمت کی لالچ میں جاتے ہیں ان کو حدیث میں صراحت کے ساتھ شہیدوں میں سے خارج کر دیا گیا ہے، فافہم، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

## باب الصلوة فى الكعبة

**الصلوة فى الكعبة جائزة فرضها و نفلها خلافا للشافعى فيهما و لمالك فى الفرض لانه ﷺ صلى فى جوف الكعبة يوم الفتح ولانها صلوة استجمعت شرائطها لوجود استقبال القبلة لان استيعابها ليس بشرط.**

ترجمہ:- باب، کعبہ کے اندر نماز، کعبہ کے اندر فرض ہو یا نفل ہر قسم کی نماز جائز ہے، ان دونوں نمازوں میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے، اور امام مالکؒ نے صرف فرض نماز میں اختلاف کیا ہے، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے فتح مکہ کے اندر نماز پڑھی ہے، اور اس وجہ سے بھی کہ وہاں نماز پڑھنے میں نماز کی ساری شرطیں پائی جاتی ہیں کیونکہ استقبال قبلہ بھی پایا جاتا ہے، اور پورے قبلہ کا استقبال شرط نہیں ہے۔

### توضیح:- باب، کعبہ میں نماز پڑھنے کا بیان، حدیث سے دلیل، دلیل صحت

**باب الصلوة فى الكعبة. الصلوة فى الكعبة جائزة فرضها و نفلها خلافا للشافعى فيها......الخ**

کعبہ کے اندر نماز جائز ہے۔ف۔ یعنی منع نہیں ہے فرضها الخ، خواہ نماز فرض ہو یا نفل ہو۔ف۔ اس مسئلہ میں امام شافعیؒ بھی متفق ہیں، البتہ اس صورت میں جبکہ اس کا دروازہ کھلا ہوا ہو اور آگے کوئی سترہ نہ بنایا گیا ہو یا چھت پر موجود ہو تو بھی ہمارے نزدیک نماز جائز ہو گی خلافا الخ لیکن امام شافعیؒ کا اختلاف ہے نماز فرض ہو یا نفل ہو دونوں صورتوں میں۔ف۔ یعنی جب دروازہ کھلا ہوا ہو اور آگے سترہ نہ ہو تو امام شافعیؒ کے نزدیک فرض و نفل کی کوئی بھی نماز جائز نہیں ہو گی، اور اگر دروازہ ہو یا آگے سترہ ہو تو جائز ہو گی، امام نوویؒ نے فرمایا ہے کہ یہی قول صحیح ہے، السروجی۔ مع۔ ولمالك الخ اور امام مالکؒ نے صرف فرض نماز میں اختلاف کیا ہے۔ف۔ یعنی واجبات میں یہانتک کہ طواف کی دو رکعتیں اور سنت فجر اور وتر بھی جو کہ واجب کے برابر ہیں امام مالکؒ کے نزدیک جائز نہیں ہیں البتہ نوافل جائز ہیں، جیسا کہ ذخیرہ مالکیہ میں ہے، اور یہی قول امام احمدؒ کا بھی۔ مع۔

اور ہم احناف کے نزدیک ہر طرح اور ہر قسم کی نماز جائز ہے لانه صلى الخ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح مکہ کے دن کعبہ کے اندر نماز ——— پڑھی ہے۔ف۔ دو رکعتیں۔ جیسا کہ صحیحین کی حضرت ابن عمرؓ کی حدیث میں صراحت کے ساتھ ذکر ہے، اور واضح ہو کہ جب آپ ﷺ حجۃ الوداع میں تشریف لے گئے تو یوم النحر میں کعبہ کے اندر داخل ہوئے مگر نماز نہیں پڑھی صرف دعا کی، پھر دوسرے دن داخل ہوئے تو اندر کے حصہ میں دو رکعتیں پڑھیں، پھر نکل کر باب اور حجر اسود کے درمیان دو رکعتیں پڑھ کر فرمایا کہ یہی قبلہ ہے، جیسا کہ حضرت ابن عمرؓ سے دار قطنیؒ نے اسناد حسن کے ساتھ روایت کی ہے، پس صحیحین میں ابن عباسؓ سے جو روایت ہے کہ صرف دعاء کی وہ حجۃ الوداع میں ایک روز کے داخل ہونے پر محمول ہے، اور یہ خود دار قطنی اور طبرانیؒ نے ابن عباسؓ سے صراحت کے ساتھ روایت کی ہے، اور اسامہ بن زیدؓ سے بھی امام احمد و ابن حبانؒ نے دونوں ستونوں کے درمیان نماز پڑھنے کی روایت کی ہے۔

اور حضرت عبداللہ بن السائبؓ کی روایت میں ہے کہ فتح مکہ کے دن رسول اللہ ﷺ نے اپنے دونوں مبارک جوتے اتار کر بائیں طرف رکھے اور نماز میں سورہ المومنون شروع کی، جیسا کہ ابن حبان نے اپنی صحیح میں روایت کی ہے۔ معف۔ اور امام مالکؒ کے قول کی وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ خانہ کعبہ کے اندر نماز پڑھنے سے قبلہ کا کچھ حصہ پیٹھ کے پیچھے ہو جاتا ہے، مگر یہ وجہ کوئی معقول نہیں ہے کیونکہ نص صریح میں اس کا جواز موجود ہے۔

**ولانها صلوة استجمعت شرائطها لوجود استقبال القبلة لان استيعابها ليس بشرط......الخ**

اور اس کے اندر نماز صحیح ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس میں پڑھی ہوئی نماز میں وہ تمام شرطیں پائی جاتی ہیں جو نماز کے ہونے

کے لئے ہوا کرتی ہیں۔ف۔ یعنی طہارت، ستر، استقبال قبلہ وغیرہ، اور اب استقبال قبلہ میں تردد صحیح نہیں ہے، لوجود الخ کیونکہ بلاشبہ استقبال قبلہ پایا جاتا ہے، لان استیعابها الخ کیونکہ پورے قبلہ کا استقبال تو شرط نہیں ہے۔ف۔اس لئے کہ ایسا ہونا ممکن ہی نہیں ہے، کیونکہ قبلہ تو حقیقت میں وہ فضاء ہے چھت اور اس کی دیواریں قبلہ نہیں ہوتی ہیں، اور ان دلائل کے علاوہ قرآن پاک میں صراحۃً موجود ہے کہ ﴿اَنْ طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِيْنَ وَالْعَاكِفِيْنَ وَالرُّكَّعِ السُّجُوْدِ﴾ کہ اے ابراہیم واسمٰعیل دونوں مل کر ہمارے گھر آنے جانے والوں، اور اس میں ٹھہرنے والوں اور رکوع سجدہ کرنے والوں یعنی نماز پڑھنے والوں کے لئے پاک کردو، اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ اس میں نماز پڑھنی صحیح اور جائز ہے، اس لئے اسے پاک رکھو۔م۔ ہمارے نزدیک اس میں نماز باجماعت بھی جائز ہے۔

**فان صلى الامام بجماعة فيها فجعل بعضهم ظهره الى ظهر الامام جاز لانه متوجه الى القبلة ولايعتقد امامه على الخطاء بخلاف مسألة التحرى ومن جعل منهم ظهره الى وجه الامام لم تجز صلاته لتقدمه على امامه واذا صلى الامام فى المسجد الحرام فتحلق الناس حول الكعبة و صلوا بصلوة الامام فمن كان منهم اقرب الى الكعبة من الامام جازت صلاته اذا لم يكن فى جانب الامام لان التقدم والتاخر انما يظهر عند اتحاد الجانب.**

ترجمہ:-اگر امام نے خانہ کعبہ کے اندر پہنچ کر جماعت سے نماز پڑھائی اور ان میں سے کسی نے اپنی پیٹھ اپنے امام کی پیٹھ کی طرف کی تو اس کی بھی نماز صحیح ہوگی، کیونکہ وہ قبلہ کی طرف اپنا رخ کرنے والا ہے، اور جو اپنے امام کو بھی خطاء پر نہیں جانتا ہے، برخلاف تحری کے مسئلہ کے اور ان میں سے جس کسی نے اپنی پیٹھ امام کے چہرہ کی طرف کی تو اس کی نماز صحیح نہ ہوگی کیونکہ وہ اپنے امام سے آگے ہے، اور اگر امام نے مسجد حرام میں نماز پڑھی اور تمام نمازی خانہ کعبہ کے چاروں طرف حلقہ بنا کر کھڑے ہوگئے اور سبھوں نے امام کی نماز کی اقتداء میں نماز پڑھی، تو ان میں سے جو شخص امام کے مقابلہ میں کعبہ سے زیادہ قریب ہوگا اس کی نماز بھی صحیح ہوگی بشرطیکہ وہ امام کی جانب میں نہ ہو، کیونکہ آگے ہونا اور پیچھے ہونا اسی صورت میں ظاہر ہوگا جبکہ ایک ہی طرف ہو۔

## توضیح:-کعبہ کے اندر نماز باجماعت

**فان صلى الامام بجماعة فيها فجعل بعضهم ظهره الى ظهر الامام جاز......الخ**

امام نے مسجد حرام میں نماز پڑھی اور مقتدیوں نے اس کے چاروں طرف حلقہ بنالیا فان صل الخ اور اگر امام نے کعبہ کے اندر جماعت سے نماز پڑھی، اس صورت سے کہ کچھ مقتدیوں نے اپنی پیٹھ امام کی پیٹھ کی طرف کی تو جائز ہے۔ف۔ کیونکہ اقتداء کرنے کے لئے یہ بات شرط ہوتی ہے کہ قبلہ کا استقبال ہو، اور اپنے امام کو غلطی پر نہ سمجھے اور یہ دونوں باتیں یہاں پائی جارہی ہیں لانه متوجه الخ کیونکہ بلاشبہ یہ مقتدی قبلہ کی طرف متوجہ ہے۔ف۔ کیونکہ وہاں جدھر بھی منہ کرے گا عین قبلہ کی طرف منہ ہوگا۔

**ولايعتقد امامه على الخطأ بخلاف مسألة التحرى......الخ**

اور وہ اپنے امام کو خطاء پر بھی نہیں جانتا ہے۔ف۔ اگر اس وقت یہ اعتراض کیا جائے کہ اس صورت میں جبکہ اندھیری رات میں جہاں سمت قبلہ کا پتہ نہ چلتا ہو، مسافروں نے تحری کر کے جماعت سے نماز پڑھی اور مقتدی کی پیٹھ امام کی پیٹھ کی طرف ہوئی اور مقتدی بھی یہ جانتا ہو، تو ایسی صورت میں مسئلہ یہ ہے کہ مقتدی کی نماز جائز نہیں ہوتی ہے، اب جبکہ یہاں بھی یہی صورت ہو رہی ہے تو یہاں بھی نماز جائز نہ ہونا چاہئے، جواب یہ ہے کہ یہاں یقینی طور پر قبلہ کا سمت معلوم ہے، اور امام کے متعلق بھی مقتدی کو قبلہ رخ ہونا یقینی طور سے معلوم ہے۔

**بخلاف مسئلة التحرى ......الخ**

برخلاف تحری کے مسئلہ کے۔ف۔ کہ وہاں مقتدی کی تحری میں قبلہ ایک رخ پر اور امام کی تحری میں اس کے مخالف رخ پر ہو جاتا ہے یہانتک کہ ایک کی پیٹھ دوسرے کی طرف ہو گئی، پھر ان میں سے ہر ایک دوسرے کی جہت کو غلط جانتا بھی ہے، پس اس صورت میں جبکہ مقتدی اپنی سمجھ کے مطابق امام کو قبلہ کے خلاف سمت پر سمجھ رہا ہو، اور تحری میں ہر ایک کا حقیقی قبلہ وہی ہوتا ہے جس طرف اس کی تحری واقع ہوئی ہو۔

**ومن جعل منهم ظهره الى وجه الامام لم تجز صلاته لتقدمه على امامه......الخ**

اور مقتدیوں میں سے جس نے اپنی پیٹھ کو امام کے منہ کی طرف کر دیا تو اس کی نماز جائز نہیں ہے۔ف۔اس وجہ سے نہیں کہ وہ قبلہ رخ نہیں ہے بلکہ لتقدمه الخ اس وجہ سے کہ وہ امام سے مقدم ہے۔ف۔ کیونکہ یہ صورت اسی وقت ممکن ہو گی جبکہ مقتدی امام سے آگے ہو، اور اگر مقتدی نے اپنا منہ امام کے منہ کی طرف کیا تو نماز جائز ہو گی مگر یہ صورت مکروہ ہو گی، اس لئے اپنے اور امام کے درمیان کچھ پردہ ڈال لے تو کراہت ختم ہو جائے گی۔الایضاح۔اور اگر مقتدی کا منہ امام کے بازو اور پہلو کی طرف ہو تو جائز ہے، اور اس کے برعکس ہونے میں بھی۔العتابی۔اور اگر خانہ کعبہ کے باہر مسجد الحرام میں امام نے جماعت کی تو بھی جائز ہو گی۔

**واذا صلى الامام في المسجد الحرام فتحلق الناس حول الكعبة......الخ**

اور جب امام نے کعبہ کی طرف متوجہ ہو کر مسجد الحرام میں نماز پڑھی اس طرح پر کہ مقتدیوں کی زیادتی کی وجہ سے لوگوں نے خانہ کعبہ کے چاروں طرف حلقہ باندھ کر کھڑے ہوئے اور سبھوں نے ایک ہی امام کی اقتداء کی۔ف۔ تو ظاہری صورت یہ ہو گی کہ ایک دیوار کی طرف امام کا منہ اور اس کے پیچھے مقتدیوں کی صف ہے، اور دوسری و تیسری اور چوتھی دیواروں کی طرف مقتدیوں کی صفوں کا رخ ہو گا اور سب امام کی اقتداء کئے ہوئے ہوں گے۔

**فمن كان منهم اقرب الى الكعبة من الامام جازت صلاته اذا لم يكن في جانب......الخ**

تو جو کوئی امام کی نسبت سے کعبہ کی دیوار سے جو زیادہ قریب ہو گا اس کی بھی نماز درست ہو جائے گی، صرف ایک شرط یہ ہے کہ جس جانب امام ہو وہ اس جانب نہ ہو۔ف۔ کیونکہ ایسا شخص امام سے آگے بڑھا ہوا نہیں کہلائے گا۔ لان التقدم الخ کیونکہ آگے اور پیچھے ہونا تو اسی وقت ظاہر ہو گا جبکہ سب ایک ہی طرف ہوں گے۔ف۔اور امام کی طرف میں جو امام سے آگے بڑھ کر خانہ کعبہ سے زیادہ قریب ہو گا وہ امام سے آگے بڑھا ہوا ہو گا۔ لہٰذا اس کی نماز فاسد ہو گی، بخلاف ان مقتدیوں کے جو دوسری جانب ہوں۔م۔اگر امام خانہ کعبہ کے اندر ہو اور دروازہ کھلا ہوا ہو، اور مقتدیوں نے باہر سے اس کی اقتداء کی تو نماز صحیح ہو گی۔ھ۔ت۔

**ومن صلى على ظهر الكعبة جازت صلوته خلافا للشافعيؒ لان الكعبة هي العرصة والهواء الى عنان السماء عندنا دون البناء لانه ينقل الا ترى انه لو صلى على جبل ابى قبيس جاز ولا بناء بين يديه الا انه يكره لما فيه من ترك التعظيم وقد ورد النهي عنه عن النبي ﷺ**

ترجمہ:-اور جس نے خانہ کعبہ کی چھت پر نماز پڑھی اس کی نماز جائز ہو گئی، امام شافعیؒ کا اس میں اختلاف ہے، کیونکہ ہمارے نزدیک کعبہ نام ہے اس میدان اور فضاء کا خالی آسمان تک اور اس کی عمارت کا نام نہیں ہے، کیونکہ بدلتا رہتا ہے، اسی لئے تم کیا یہ نہیں دیکھتے کہ اگر کسی نے ابو قبیس نامی پہاڑ پر کھڑے ہو کر نماز پڑھی تو بھی درست ہو جائے گی، حالانکہ اس کے سامنے کوئی عمارت نہیں رہتی ہے، البتہ ترک تعظیم کے خیال سے چھت پر پڑھی ہوئی نماز مکروہ ہو گی، اور رسول اللہ ﷺ سے اس کی ممانعت ثابت بھی ہے۔

توضیح:-کعبہ کی چھت پر نماز، دلیل، دیوار کعبہ پر کھڑے ہو کر نماز، امام نے عورتوں کی نیت کی، اور

## ایک عورت امام کی محاذی ہو گئی، سجدہ کا محل اور غیر محل میں ہونا، رکعت و سجدہ کے چھوٹنے میں شک، دلیل واجب و بدعت یا سنت و بدعت ہونے میں شک

**ومن صلى على ظهر الكعبة جازت صلوته خلافا للشافعيؒ لان الكعبة هي العرصة......الخ**

جس کسی نے عمارت کعبہ پر نماز پڑھی اس کی نماز جائز ہے۔ف۔ یعنی یہ نماز ہو گئی اگر چہ مکروہ ہوئی، امام شافعیؒ کا اس میں اختلاف ہے۔ف۔ بلکہ امام مالکؒ کا بھی اس میں اختلاف ہونا چاہئے، کیونکہ ذخیرہ المالکیہ میں ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک عمارت کعبہ کے کچھ حصہ کا استقبال کرنا اور امام مالکؒ کے نزدیک پوری عمارت کا ارادہ کرنا شرط ہے، پس اس بناء پر دونوں حضرات کے نزدیک چھت پر نماز جائز نہ ہو گی، لیکن ہمارے نزدیک جائز ہو گی۔

**لان الكعبة هي العرصة والهواء الى عنان السماء عندنا دون البناء لانه ينقل......الخ**

کیونکہ ہمارے نزدیک اس کا میدان اور خالی آسمان تک کی فضاء کعبہ ہے، خود اس کی تعمیر شدہ مکان کعبہ نہیں ہے۔ف۔ یعنی اس کی دیوار اور چھت نہیں ہے **لانه ينقل الخ** کیونکہ یہ عمارت اور اس کے پتھر وغیرہ تو اس جگہ سے دوسری جگہ منتقل کئے جاسکتے ہیں مگر دوسری جگہ منتقل کئے جانے کے بعد اسے کعبہ نہیں کہا جاسکتا ہے، **الا ترى الخ** کیا یہ نہیں دیکھتے کہ اگر کسی نے ابو قبیس کی چوٹی پر جو عمارت کعبہ سے بہت اونچی ہے چڑھ کر نماز پڑھی تو جائز ہو جائیگی حالانکہ اس وقت اس کے سامنے عمارت کعبہ نہیں آتی ہے۔ف۔ یہانتک کہ اگر اس کے سامنے سیدھی لکیر کھینچی جائے تو وہ اس عمارت سے بہت اونچائی پر جائے گی، اس سے معلوم ہوا کہ وہ فضاء آسمان تک کعبہ ہے، اسی لئے اس کی چھت پر بھی استقبال موجود ہے، اس لئے نماز جائز ہو گی۔

**الا انه يكره لما فيه من ترك التعظيم وقد ورد النهي عنه عن النبي ﷺ......الخ**

البتہ اتنی بات ہے کہ چھت پر چڑھ کر پڑھنا مکروہ ہے، کیونکہ ایسا کرنے سے تعظیم کعبہ کو ترک کرنا لازم آتا ہے وقد ورد الخ ور رسول اللہ ﷺ کے کلام سے اس بات کی ممانعت ثابت ہوتی ہے۔ف۔ جیسا کہ حضرت ابن عمرؓ سے مرفوعا روایت ہے کہ ان سات جگہوں میں نماز جائز نہیں ہے (۱) خانہ کعبہ کی چھت پر اور (۲) قبرستان میں (۳) گھورے میں (جہاں گھر اور محلّہ کے کچرے پھینکے جاتے ہیں) (۴) اور جہاں اونٹ وغیرہ ذبح کئے جاتے ہیں (۵) اور حمام میں (۶) اور جہاں رات کو اونٹ بندھتے ہیں (۷) اور بیچ راستہ میں، ابن ماجہ اور ترمذی نے اس کی روایت کی ہے، اور تنقیح التحقیق میں کہا ہے کہ ابو صالح راوی کی ایک جماعت نے تائید اور توثیق کی ہے، لیکن دوسرے لوگوں نے انہیں ضعیف کہا ہے۔مف۔ خلاصہ یہ ہوا کہ چھت کے اوپر نماز پڑھنی تمام شرطوں کے پائے جانے کی وجہ سے فی نفسہا جائز ہے البتہ بے ادبی ہونے کی بناپر پڑھنا صحیح نہیں ہے۔م۔

## چند ضروری مسائل

اور دیوار کعبہ پر کھڑے ہو کر اس طرح نماز پڑھی کہ منہ اس کی چھت کی طرف ہو تو نماز صحیح ہو گی، لیکن اگر اس طرف پیٹھ ہو جائے تو باطل ہو گی۔مع۔ امام نے عورتوں کی امامت کی بھی نیت کر لی، اور ایک عورت نے امام کے محاذی ہو کر اسی کی جہت میں استقبال قبلہ کیا تو سبھوں کی نماز فاسد ہو جائے گی۔

پہلا فائدہ:- جو سجدہ اپنے وقت اور محل پر ادا ہو اس کی ادائیگی کے لئے نیت کی ضرورت نہیں ہے، اور جب اپنے وقت سے بے وقت ادا کیا جائے تو اس وقت نیت ضروری ہے، موقع سے چھوٹ جانے کا اعتبار اس صورت میں ہو گا جبکہ اس درمیان پوری ایک رکعت ہو جائے۔

دوسرا فائدہ:- جب شک ہو جائے کہ رکعت چھوٹی یا سجدہ چھوٹا تو دونوں کو ادا کر لے، لیکن پہلے سجدہ ادا کر لے، اور اگر رکعت پہلے ادا کر لی تو نماز فاسد ہو گئی۔

تیسرا فائدہ:۔جس چیز میں دلیل سے اختلاف ہو جائے کہ یہ واجب ہے یا بدعت تو احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ اس پر عمل کر لیا جائے،اور جس چیز کے بارے میں سنت یا بدعت ہونے میں شک ہو جائے،تو اسے چھوڑ دیا جائے۔الظہیر یہ۔محیط السرخسی۔ع۔

**انتهى كتاب الصلاة بحمد الله وبتوفيقه، ويليه كتاب الزكاة.**

☆☆☆

# عین الہدایہ

## اردو شرح ہدایہ

از

مولانا سید امیر علی رحمۃ اللہ علیہ

مترجم فتاویٰ عالمگیری

مکتبہ رحمانیہ
اقرأ سنٹر اردو بازار لاہور

# عین الهدایہ اوّل

## اُردو شرح ہدایہ نصف دوم

از کتاب الزکوۃ تا کتاب الحج

مولانا سید امیر علیؒ (مرحوم)
مترجم فتاویٰ عالمگیری



مکتبہ رحمانیہ
اقرأ سنٹر غزنی سٹریٹ۔ اُردو بازار۔ لاہور

ابواب و فصول و مسائل و دلائل — صفحہ



چونکہ فہرست میں جمیع مسائل و دلائل کا لانا طوالت کثیر بلکہ غیر ممکن تھا لہٰذا جس باب سے متعلق اصل مسئلہ تھا اشارہ کیا گیا اور جب کسی مسئلہ کی ضرورت ہو اسی باب کے مسائل سے تلاش کر کے استخراج کرنا چاہئے اور دلائل پر اصول و فروع کے آگاہی کے ساتھ غور کرنا چاہئے کیونکہ جو شخص غور سے اس کے دلائل سمجھ لے وہ فقہ میں ماہر ہو سکتا ہے اور بہت سے مسائل متعلق آداب و اخلاق جلد چہارم میں سے ملیں گے اور اس میں بھی انشاء اللہ تعالیٰ فہرست ضروریات شامل ہوگی۔

فقط

# کتاب الزکوٰۃ

چونکہ قرآن پاک میں نماز کے بعد زکوۃ ملائی گئی۔ کما قولہ تعالیٰ۔ اقیموا الصلوۃ واٰتوا الزکوۃ الآیہ۔ اور حدیث اسلام کے پانچوں ارکان میں بھی اقام الصلوۃ وایتاء الزکوۃ۔ اور بعد ہجرت کے دوسرے سال زکوۃ فرض ہوئی تو مصنفؒ نے بعد نماز کے زکوٰۃ کو بیان کیا۔ عرف شرع میں وہ جزو مال ہے جو خالصاً لوجہ اللہ تعالیٰ ادا کیا جاتا ہے۔ اور فقہاء کی اصطلاح میں اس مال کے اداء کا نام زکوۃ ہے کیونکہ زکوۃ واجب ہونے سے بھی فعل وجوبا بجالانا مراد ہے۔ نسفی وغیرہ نے کہا کہ مالک کر دینا اپنے مال میں سے ایک جزو کا کسی مسلمان فقیر کو جو ہاشمی یا اس کا غلام نہ ہو خالصاً للہ تعالیٰ بشرطیکہ مالک اس سے اپنی ہر طرح کی منفعت قطع کرے مع۔ واضح ہو کہ زکوٰۃ دین کے کھلے ہوئے ارکان میں سے ہے اور جب کوئی شخص اللہ تعالیٰ و محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لایا تو وہ دل و زبان سے ہر فرائض کا معتر ہوا یعنی نماز کے تو ظاہر کہ فرض عین ہے اور اقرار زکوۃ کے یہ معنی کہ اگر مال ہوگا تو ادا کروں گا۔ جیسے حرام سے اجتناب کے یہی معنی کہ جب موقع پیش آوے گا باز رہوں گا پس یہ وجوب تو ہر شخص پر ہے اور وجوب الاداء بعد مال کے ہے۔ اور اجماع ہے کہ انبیاء علیہم السلام پر فرض نہیں کیونکہ ملک مالی نہیں ہے۔ مفع۔ حضرت ابوذرؓ کی حدیث میں ہے کہ مال کی بہتات کرنے والے برباد ہوئے اور فرمایا کہ جس کسی اونٹ و گائے والے نے اس کی زکوٰۃ نہ دی اور مر گیا تو قیامت میں یہ جانور نہایت بزرگ و موٹے تازے آکر اس کو سینگوں و کھروں سے ماریں گے اور دوسرا وار کرنے تک پہلا پھر جائے گا یہی حال رہے گا یہاں تک کہ لوگوں کے فیصلہ ہو۔ (رواہ الترمذی وغیرہ وہو حدیث صحیح)۔ الزکاۃ واجبۃ۔ زکوۃ واجب۔ ف۔ یعنی قطعی ہے حتی کہ اس کا منکر کافر ہے۔ بالاجماع۔ سات شروط کے ساتھ چار مالک میں اور تین مال میں چنانچہ فرمایا کہ وہ فرض ہے۔ علی الحر۔ آزاد پر۔ ف۔ خواہ عورت ہو یا مرد ہو لہذا غلام پر نہیں پس ایک تو آزاد ہو۔ دوم۔ العاقل۔ عاقل ہو۔ ف۔ پس مجنون پر نہیں سوم۔ البالغ۔ بالغ ہو۔ ف۔ پس طفل پر نہیں ہے۔ چہارم۔ المسلم۔ مسلمان ہو۔ ف۔ پس کافر پر نہیں ہے اگرچہ آخرت میں وہ کفر پر انواع عذاب پاوے گا۔ پس مسلمان عاقل بالغ آزاد پر وجوب۔ اذا ملک نصابا جب کہ وہ مالک نصاب ہو۔ ف۔ اور نصاب اقسام اموال میں سے اس قدر جس پر زکوۃ ہونا آئندہ بیان ہوگا پس ایک تو یہ مال بقدر نصاب ہو۔ دوم۔ ملکا تاما۔ مالک ہونا بملک تام ہو۔ ف۔ یعنی مالک ہونے کے سبب آثار پر قدرت ہو حتی کہ قرضدار یا مکاتب کا مال نہ ہو اور کسی پر ضمانت کی وجہ سے یا عورت پر خلع کا عوض یا عورت کا مہر جو ہنوز وصول نہیں ہوا ہے نہ ہو۔ سوم۔ وحال علیہ الحول۔ اور اس پر ایک سال گذر جاوے۔ ف۔ پس بدون سال گذرنے کے زکوٰۃ ادا کرنا واجب نہیں ہے اگرچہ زکوۃ کا سبب یعنی مال موجود ہے۔ بیان ہر ایک کا یہ ہے۔ اما الوجوب فلقولہ تعالیٰ واٰتوا الزکوۃ۔ رہا واجب ہونا زکوۃ کا تو تین دلیل سے اول قولہ تعالیٰ واٰتوا الزکوۃ۔ ف۔ یعنی حکم کے صیغہ سے اور یہ صیغہ موجب یعنی فرض کرنے والا

ہے۔ ولقولہ علیہ السلام ادوا زکوۃ اموالکم۔ اور دوم بدلیل قولہ علیہ السلام ادوازکوۃ اموالکم۔ ف۔ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خطبہ حجۃ الوداع میں فرمایا۔ اتقوا اللہ وصلوا خمسکم وصوموا شہرکم وادوا زکوۃ اموالکم واطیعوا اللہ اذا امرکم تدخلوا جنۃ ربکم۔ اس کو ترمذی نے روایت کیا اور کہا کہ حسن صحیح ورواہ ابن حبان والحاکم عن ابی امامہؓ اور ابوالدرداء رضی اللہ عنہم کی حدیث میں حج البیت بھی ہے (رواہ الطبرانی) وعلیہ اجماع الامۃ۔ اور دلیل سوم یہ کہ اسی پر اجماع امت ہے۔ ف۔ حتیٰ کہ جو منکر ہو کافر ہے اور جو اقرار کرے مگر ادا نہ کرے وہ فاسق ہے۔ واضح ہو کہ ابتدائے اسلام میں جس نے زکوۃ ادا نہ کی اس سے حاکم قدر زکوۃ مع اس کے مثل یعنی دوچند بطور جرمانہ لیتا تھا اور وہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے آل و اولاد پر حرام تجس ہے۔ (کمافی حدیث ابوداؤد والنسائی)۔ پھر یہ منسوخ ہوگیا اور جس نے ادا نہ کیا ہو وہ قدر مفروض ادا کرے اور یہی ائمہ اربعہ وجمہور علماء کا قول ہے۔ مع۔ اگر کہا جاوے کہ دلائل سے تو فرض ہونا مقطوع ہوا پھر کتاب میں واجب کیوں کہا جواب یہ کہ المراد بالوجوب الفرض لانہ لا شبھۃ فیہ مراد واجب سے فرض ہے کیونکہ اس میں کچھ شبہہ نہیں ہے۔ ف۔ خلاصہ یہ کہ شرع میں واجب وہ کہ جو بندہ کے ذمہ اس کا کرنا قطعاً لازم ہو پھر ہم کو جس دلیل سے ثبوت پہنچا اگر قطعی بلاشبہہ ہو تو ہم اس کو فرض کہتے ہیں اور اگر کچھ شبہ ہو تو واجب کہتے ہیں اور یہاں مصنف نے اس اصطلاح پر کلام نہیں کیا بلکہ شرعی اطلاق کیا۔ اور حدیث معاذ رضی اللہ عنہ میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پھر ان کو آگاہ کر کہ اللہ تعالیٰ نے ان پر ان کے اموال میں زکوۃ فرض فرمائی ہے جو ان کے تونگروں سے لے کر انھیں کے فقیروں کو تقسیم ہوگی۔ (کمافی السنن وغیرہا)۔ تو فرض کا اطلاق موجود ہے۔ م۔ واشتراط الحریۃ۔ اور آزادی کا شرط ہونا۔ لان کمال الملک بھا۔ اس واسطے ہے کہ کامل ملکیت اسی کے ساتھ ہوتی ہے۔ ف۔ اور امام جصاصؒ نے شرح الطحاوی میں اپنی اسناد کے ساتھ جابرؓ سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مکاتب کے مال میں زکوۃ نہیں یہاں تک کہ آزاد ہو۔ ع۔ حالانکہ مکاتب کی گردن مملوک ہے اور ہاتھ خود مختار ہے تو محض غلام جس کی گردن وہاتھ دونوں مملوک ہیں اس پر زکوۃ بدرجہ اولیٰ نہیں اور آزاد ہونے پر زکوۃ مصرح ہے۔ م۔ والعقل والبلوغ لما نذکرہ اور عقل وبلوغ شرط ہونا اس دلیل سے جس کو ہم ذکر کریں گے۔ والاسلام لان الزکوۃ عبادۃ۔ اور اسلام شرط ہونا اس وجہ سے ہے کہ زکوۃ ایک عبادت جنت ہے۔ ولا یتحقق العبادۃ من الکافر۔ اور کافر سے کوئی عبادت متحقق نہیں ہوتی ف۔ ورنہ وہ ثواب جنت کا مستحق ہو اور یہ باطل ہے۔ ولابد من ملک مقدار النصاب۔ اور ملک بھی بقدر نصاب ہونا ضرور ہے۔ ف۔ یعنی کوئی مقدار جو اس قسم کے مال میں مقدر ہو۔ لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قدرہ السبب بہ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سبب زکوۃ کو قدر نصاب کے ساتھ مقدر کردیا ہے۔ ف۔ چنانچہ فرمایا کہ خرما کے پانچ وسق سے کم میں زکوۃ نہیں اور پانچ راس اونٹ سے کم تک زکوۃ نہیں ہے۔ کما رواہ البخاری عن ابی سعیدؓ مع۔ بلکہ حدیث معاذ میں مصرح ہے کہ تونگروں سے لے کر فقیروں پر تقسیم ہوگی تو ضرور ہوا کہ کس قدر مال پر تونگر ہوگا اور وہ حدیث سے بیان ہوا۔ پھر آیا ہر روز واجب ہو تو ضرور ہے کہ تونگر فقیر ہو جاوے یا کوئی حد ہے کہ اس میں تونگر اپنے مال وحاصلات سے

مقدار حاصل کرے تو زیادہ کرے۔ ولا بد من الحول لانہ لابد من مدۃ یتحقق فیھا النماء۔ اور سال گزرنا ضرور ہے کیونکہ اتنی مدت کی ضرورت تھی جس میں نمو اور بڑھاور ہو۔ وقدرھا الشرع بالحول۔ اور شرع نے اس مدت کو ایک سال مقدر کیا ہے۔ ف۔ اور اسی پر اجماع سلف وخلف واقع ومتوارث چلا آیا ہے۔ لقولہ علیہ السلام لازکوۃ فی مال حتی یحول علیہ الحول۔ بدلیل حدیث کہ کسی مال میں زکوٰۃ نہیں یعنی واجب الاداء نہیں یہاں تک کہ اس پر سال گذر جاوے۔ ف۔ چنانچہ دارقطنی وابن عدی نے انسؓ سے اور دارقطنی نے ابن عمرؓ سے اور ابن ماجہ نے عائشہؓ سے اور ابوداؤدؒ نے حضرت علیؓ سے روایت کی اور اسناد ابوداؤد میں عاصم بن ضمرہ کو ابن معین وابن المدینی ونسائیؒ نے ثقہ کہا تو حدیث حسن ہے اور باقی روایات کی اسانید اگرچہ ضعیف ہیں مگر مؤید اور قوی ہوگئیں۔ علاوہ بریں اس پر اجماع ہے تو افادہ ہوا کہ کبھی متن ثابت کی اسناد ضعیف ہوتی ہے جیسے شرط حول۔ ولانہ ممکن بہ من الاستنماء اور اس وجہ سے کہ یہ قابو دینے والا ہے بڑھاور کا۔ ف۔ یعنی سال کے اندر آدمی کو وقت ملتا ہے کہ تجارت وغیرہ سے مال کو بڑھاوے پس فقراء کی خبرگیری کو زکوٰۃ نکلے۔ لاشتمالہ علی الفصول المختلفۃ۔ کیونکہ سال تو مختلف فصلوں میں سب کو شامل ہے۔ والغالب تفاوت الاسعار فیھا۔ اور ان فصلوں میں غالباً نرخوں کا تفاوت ہوتا ہے۔ ف۔ تو آدمی کو تجارت میں نفع حاصل ہو کر مال بڑھ جاتا ہے پس مدار اگرچہ نمو اور بڑھاور پر ہے اور وہ سال میں ہو جاتی ہے۔ فادیر الحکم علیہ۔ تو حکم ادائے زکوٰۃ کا مدار اسی پر کر دیا گیا۔ ف۔ اگر کہا جاوے کہ جس نے مال دفینہ کر دیا اس پر بھی زکوٰۃ ہے حالانکہ وہاں کچھ بھی بڑھاور نہیں۔ جواب یہ کہ مالک کی حماقت ہے کہ اس نے زمین کے حوالہ کیا حالانکہ اس کو اپنے مال پر تجارت وغیرہ کی قدرت حاصل ہے تو اس کی قدرت معتبر ہوئی اور حماقت معتبر نہ ہوئی۔ م۔ رہا یہ کہ جب زکوٰۃ بعد سال کے واجب الاداء ہوئی تو آیا فی الفور ادا کرنی واجب ہے یا تاخیر جائز ہے۔ تو ظاہر الروایۃ کچھ مذکور نہیں اور اس میں اختلاف مشائخ ہے چنانچہ فرمایا ثم قیل ھی واجبۃ علی الفور۔ پھر کہا گیا کہ وہ علی الفور واجب ہے۔ ف۔ حتی کہ تاخیر میں گنہگار رہوگا۔ لانہ مقتضی مطلق الامر۔ کیونکہ یہی مقتضائے امر ہے جب امر مطلق ہو۔ ف۔ لیکن اصول میں قول مختار یہ کہ امر مطلق تو فی الفور یا تاخیر کسی کو مقتضی نہیں بلکہ خارجی دلیل چاہیے پس یہاں خارج سے ظاہر ہے کہ زکوٰۃ تو فقیر کی حاجت روائی کے لیے ہے تو فوراً ادا کرنی واجب ہے۔ (کما فی الفتح)۔ اور یہی قول اصح ہے۔ (التہذیب ع)۔ یہی عامہ اہل حدیث کا قول ہے۔ ع۔ اور نوادر میں امام محمدؒ نے کہا کہ جو تاخیر کرے اس کی گواہی مردود ہے (المحیط)۔ وقیل علی التراخی۔ اور کہا گیا کہ زکوٰۃ ادا کرنے میں دیری جائز ہے۔ لان جمیع العمر وقت الاداء۔ کیونکہ تمام عمر اس کے اداء کا وقت ہے۔ ف۔ یعنی اگر فی الفور ادا نہ کی تو جب کبھی عمر میں ادا کرے تو ادا ہوگی قضا نہ ہوگی تو معلوم ہوا کہ اس کے ادا کا وقت موت تک ہے۔ ولھذا لا یضمن بھلاک النصاب بعد التفریط۔ اور اسی وجہ سے جب واجب الاداء زکوٰۃ دینے میں تقصیر پھر کل مال تلف ہو گیا تو وہ مقدار زکوٰۃ

کا ضامن نہیں ہوتا۔ ف۔ یہی قول صحیح ہے پس اگر فی الفور واجب ہوتی تو ضامن ہوتا۔ اور بعض کے نزدیک زکوٰۃ کا ضامن ہے اور یہی قول امام مالک وشافعی واحمد کا ہے۔ مع۔ اور اگر خود تمام مال صرف کر دیا تو مقدار زکوٰۃ کا بالاتفاق ضامن ہے۔ اور حق یہ کہ اگر فی الفور ادا نہ کرے تو ترک واجب کا گنہگار ہے اور دینے کا وقت نہیں گیا حتی کہ جب دے دے ادا ہوگی۔ پھر عقل وبلوغ شرط ہے۔ ولیس علی الصبی والمجنون زکوٰۃ۔ اور طفل یعنی غیر بالغ پر اور مجنون پر زکوٰۃ نہیں ہے۔ ف۔ یہی ایک جماعت سلف سے مروی ہے اور حسن بصری نے اس پر صحابہ رض کا اجماع نقل کیا۔ مع۔ خلافا للشافعی۔ بخلاف قول شافعی رح کے ف۔ کہ ان کے نزدیک غیر بالغ اور مجنون کے مال پر زکوٰۃ ہے اور یہی قول مالک واحمد ہے بدلیل حدیث عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خطبہ پڑھا اور فرمایا کہ جو شخص کسی مالدار یتیم کا متولی ہو تو اس کے مال کو تجارت میں لگا دے اور بیکار نہ چھوڑے کہ اس کو صدقہ کھا جاوے۔ ترمذی نے کہا کہ حدیث ضعیف ہے اور امام احمد نے کہا کہ صحیح نہیں اور اس کے مانند طبرانی رح کی حدیث انس رض میں ہے۔ شمس الائمہ سرخسی وغیرہ نے جواب دیا کہ صدقہ سے مراد نفقہ ہے کیونکہ حدیث میں اس کو بھی صدقہ فرمایا ہے اور یوں ہی صدقۃ الفطر اور یہ اس وجہ سے کہ زکوٰۃ تمام مال کو نہیں کھاتی ہے علاوہ بریں یہ روایات ضعیف ہیں۔ مع۔ فانہ یقول هی غرامة مالية فتعتبر بسائر المؤنات كنفقة الزوجات وصار كالعشر والخراج۔ اور شافعی کہتے ہیں کہ زکوٰۃ تو مال پر ایک حق لازمی ہے تو باقی مؤنت پر قیاس ہوگی جیسے جوروں کا نفقہ اور یہ حق مانند عشر اور خراج کے ہوگیا۔ ولنا انها عبادة فلا تتادى الا بالاختيار تحقيقا لمعنى الابتلاء ولا اختيار لهما لعدم العقل۔ اور ہماری دلیل یہ کہ زکوٰۃ ایک عبادت ہے تو یہ عبادت نہ ادا ہوگی مگر باختیار تاکہ ابتلاء کے معنی محقق ہوں اور طفل ومجنوں کے لیے کچھ اختیار نہیں بوجہ عقل نہ ہونے کے۔ ف۔ حاصل یہ کہ مال دینے میں نفس تنگی کرتا ہے جب سمجھ ہو پھر جب اختیار کے ساتھ دے دے تو نفس کی مخالفت وعبودیت ہے اور خود اختیاری بعد بلوغ وعقل کے ہوتی ہے۔ بخلاف الخراج لانہ مؤنۃ الارض۔ بخلاف خراج کے کہ وہ تو زمین کی مؤنت ہے۔ وكذلك الغالب فی العشر معنی المؤنۃ ومعنی العبادۃ تابع۔ اور اسی طرح عشر میں بھی مونت کے معنی غالب ہیں اور عبادت کے معنی تابع ہیں۔ ف۔ اسی واسطے خراج وعشر تو پیداوار ہے اور سال گذرنے پر نہیں ہے اور عشر میں فقراء پر خرچ کیے جانے سے معنی عبادت ہیں۔ مع۔ پھر یہ تو ایسے مجنون میں جو سال بھر میں برابر مجنون رہا۔ ولو افاق بعض السنۃ اور اگر اس کو سال کے بعض وقت میں افاقہ ہوگیا۔ ف۔ اگرچہ قلیل ہو اور وہ ابتداء سال وآخر میں نصاب کا مالک رہا تو اس پر اس سال کی زکوٰۃ واجب ہوگی۔ ع۔ یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ الکافی ہو الاصح ھ۔ فهو بمنزلة افاقة فی بعض الشهر فی الصوم۔ تو یہ بمنزلہ اس کے کہ ماہ رمضان کے بعض وقت میں اس کو افاقہ ہوا۔ ف۔ خواہ دن یا رات میں چنانچہ تمام مہینے کے روزے اس پر واجب ہو جاتے ہیں اگرچہ قضا کرے یا کفارہ دے۔ مع۔ وعن ابی یوسف انہ یعتبر اکثر الحول۔ اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ انہوں نے سال کا اکثر وقت اعتبار

کیا۔ ف۔ پس اگر اکثر وقت مجنون رہا تو سال بھر مجنون ہے اور افاقہ رہا تو مفیق ہے لیکن ظاہر الروایۃ اول ہے۔ پھر جنون دو قسم ہے ایک یہ کہ مجنون ہی بالغ ہوا اور یہ اصلی ہے۔ دوم یہ کہ بحالت عقل وہ بالغ ہوا تھا پھر جنون طاری ہو گیا اور یہ عارضی ہے۔ ولا فرق بین الاصلی والعارضی اور حکم جنون اصلی میں و عارضی میں کچھ فرق نہیں ہے۔ ف۔ یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ ع۔ حتی کہ جس جنون میں سال کے اندر کچھ افاقہ ہو زکوۃ واجب ہوگی۔ وعند ابی حنیفہ انہ اذا بلغ مجنونا۔ اور ابوحنیفہؒ کا مذہب یہ ہے کہ مجنون جب مجنون ہی بالغ ہوا۔ ف۔ پھر کسی وقت اس کو افاقہ ہوا۔ یعتبر الحول من وقت الافاقۃ۔ تو افاقہ کے وقت سے سال شروع ہونا معتبر ہوگا۔ بمنزلۃ الصبی اذا بلغ۔ بمنزلہ طفل کے جب بالغ ہوا۔ ف۔ تو وقت بلوغ ہی سے سال شروع ہوتا ہے۔ پس امامؒ کے مذہب پر سال شروع ہونا تو معتبر ہو گیا پس اگر سال میں سے ایک روز بھی افاقہ میں رہے تو زکوۃ واجب ہوگی۔ م۔ اور جو بار بار مجنون و مفیق ہوتا ہے وہ بمنزلہ عاقل کے ہے۔ ع۔ اگر تمام سال انماء رہا تو بھی زکوۃ واجب ہے (قاضی خاں)۔ پھر ملک تمام یعنی کامل یہ ہے کہ ملک و قبضہ دونوں مجتمع ہوں ورنہ تمام نہیں جیسے عورت نے مہر معین پر قبضہ نہیں پایا اگرچہ ملک ہے یا مکاتب یا قرضدار کے قبضہ میں مال ہے مگر ملک مولی یا قرض خواہ کی ہے (السراج)۔ اگر خریدی ہوئی چیز پر قبضہ نہ کیا ہو تو صحیح یہ کہ وہ قبضہ نصاب ہے۔ (محیط السرخسیؒ)۔ ولیس علی المکاتب زکوۃ۔ اور مکاتب پر زکوۃ نہیں۔ لانہ لیس بمالک من کل وجہ لوجود المنافی وھو الرق۔ کیونکہ وہ ہر وجہ سے مالک نہیں کیونکہ ملک کے منافی بات پائی جاتی ہے اور وہ رقیت ہے۔ ف۔ اور حدیث میں ہے کہ مکاتب پر جب تک ایک درم رہے وہ غلام ہے ولھذا لم یکن من اھل ان یعتق عبدہ اور اسی وجہ سے مکاتب ایسے لوگوں سے نہیں کہ غلام کو آزاد کرے۔ ف۔ مثلاً مکاتب نے کمائی کر کے ایک غلام خریدا تو وہ اس غلام کو آزاد نہیں کر سکتا۔ م۔ جس غلام کو مولی نے تجارت کی اجازت دی اگر اس پر قرضہ نہ ہو تو صحیح یہ کہ جب مولی نے اس سے مال لے لیا تب زکوۃ ادا کرنا لازم ہے (محیط السرخسیؒ)۔ ومن کان علیہ دین یحیط بمالہ۔ اور جس شخص پر اس قدر قرضہ ہو کہ اس کے تمام مال کو محیط ہو۔ ف۔ اور اس قرضہ کا کوئی بندہ مطالبہ کرنے والا ہو خواہ یہ قرضہ بندوں کا ہو یا اللہ تعالیٰ کے واسطے ہو جیسے چرنے والے جانوروں کی زکوۃ برخلاف نذر و کفارات وغیرہ کے جن کا مطالبہ امام نہیں کرتا ہے۔ فلا زکوۃ علیہ۔ تو ایسے مقروض پر کچھ زکوۃ نہیں ہے۔ ف۔ یہی قول ایک جماعت سلف و خلف کا اور مذہب امام احمد کا ہے۔ مع۔ وقال الشافعی یجب۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ اس مقروض پر بھی زکوۃ واجب ہے۔ ف۔ یہی اُن کا اظہر قول ہے۔ لتحقق السبب وھو ملک نصاب تام۔ کیونکہ سبب موجود اور وہ مالک ہونا نصاب نامی کا۔ ف۔ یعنی ایسے نصاب کا جس میں قوت نمو یعنی بڑھاؤ رہے۔ ولنا انہ مشغول بحاجتہ الاصلیۃ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ اس کا مال اس کی اصلی حاجت میں مشغول ہے۔ ف۔ اور وہ ادائے قرضہ ہے کیونکہ قرضہ دینا آخرت میں مہلک ہے۔ فاعتبر معدوما۔ تو یہ مال گویا

معدوم شمار ہوا۔ کالماء المستحق بالعطش۔ جیسے وہ پانی معدوم شمار ہوتا ہے جو پیاس بجھانے کے لیے مستحق ہے۔ ف۔ پس اس کے ہوتے ہوئے تیمم جائز ہے۔ وثیاب البذلۃ۔ اور جیسے ضروری روزمرہ کے کپڑے۔ والمھنۃ۔ اور کار خدمت کے کپڑے۔ ف۔ کہ ان کا ہونا زکوۃ کے حق میں کالعدم ہے۔ مع۔ اگر مرد پر زوجہ کا مہر میعادی یا فی الحال ادا کرنے والا واجب ہو تو بھی زکوۃ واجب نہیں (المحیط السرخسی)۔ اور یہی صحیح و ظاہر المذہب ہے اور مشائخ نے کہا کہ اگر دین مہر ادا کرنے کی نیت ہی نہ ہو تو یہ زکوۃ سے مانع نہیں کیونکہ اس کا مطالبہ نہیں ہوتا اور یہ قول خوب ہے۔ (الجواہر) مترجم کہتا ہے کہ بلکہ یہاں اسی پر فتوی رہے گا۔ م۔ یہ سب اس وقت کہ وجوب زکوۃ سے پہلے اس پر قرضہ ہو گیا ہو اور اگر زکوۃ واجب ہو جانے کے بعد اس پر یہ قرضہ ہوا تو زکوۃ ساقط نہ ہوگی۔ (الجوہرہ)۔ یہ اس وقت کہ مطالبہ کا قرضہ اس کے سب مال کو محیط ہو۔ وان کان مالہ اکثر من دینہ۔ اور اگر اس کا مال اس کے قرضہ سے زائد ہو۔ زکی الفاضل۔ تو قرضہ کی مقدار سے جو بڑھتی ہے اس کی زکوۃ ادا کرے۔ اذا بلغ نصابا۔ بشرطیکہ یہ بڑھتی قدر نصاب کو پہونچ جاوے۔ بالفراغۃ عن الحاجۃ۔ مع حاجت کے فارغ ہونے کے۔ ف۔ یعنی نصاب بھی ہو اور اس کی حاجت اصلی سے فارغ بھی ہو تب زائد میں زکوۃ واجب ہے۔ والمراد بہ۔ اور دین سے مراد۔ دین لہ مطالب من جھۃ العباد۔ ایسا قرضہ ہے جس کا کوئی مطالبہ کرنے والا بندوں کی طرف سے ہو۔ ف۔ اگرچہ اللہ تعالی ہی کے واسطے بندہ مطالبہ کرے جیسے چرائی کے جانوروں کی زکوۃ کو امام المسلمین ہی مطالبہ کرتا ہے۔ تو ایسا قرضہ وجوب زکوۃ سے روکتا ہے ورنہ نہیں۔ حتی لا یمنع دین النذر والکفارۃ حتی کہ جس پر نذر و کفارہ کا قرضہ ہے وہ وجوب زکوۃ سے مانع نہیں۔ ف۔ مثلاً ایک کے پاس دوسو درم ہیں اور اس نے کسی قدر درم خیرات کرنے کی نذر کی یا اس پر قسم کا کفارہ لازم ہے اور اس نے نذر یا کفارہ ادا نہ کیا حتی کہ سال گذر گیا تو اس پر دوسو درم کی زکوۃ واجب ہوگی اس لئے کہ نذر و کفارہ وہ خود ادا کرے اور امام المسلمین یا قاضی اس پر مطالبہ نہیں کرے گا۔ ودین الزکوۃ۔ اور رہا دین زکوۃ۔ ف۔ پس اگر چرنے والے جانوروں کی زکوۃ اس نے نہیں دی تھی، تو یہ قرضہ مانع حال بقاء النصاب لانہ ینتقص بہ النصاب۔ وجوب زکوۃ سے مانع ہے درحالیکہ فقط قدر نصاب باقی ہوں کیونکہ زکوۃ کے جانور نکال کر نصاب کم ہو جائے گا۔ ف۔ اور اس میں اتفاق ہے۔ اور اگر اسباب تجارت وغیرہ کی زکوۃ نہ دی تھی وہ اس پر قرضہ ہے اور لب صرف ایک نصاب ہے کہ نکالنے سے کمی آتی ہے تو بھی ظاہر الروایۃ میں وجوب زکوۃ سے مانع ہے۔ وکذا بعد الاستھلاک اور یہی حکم بعد تلف کرنے کے ہے۔ ف۔ یعنی اگر نصاب مع حصہ زکوۃ کے سب اس نے تلف کر دیا حتی کہ زکوۃ اس کے ذمہ قرضہ رہی پھر فقط دوسو درم پائے اور ان پر سال گذر گیا تو بھی ظاہر الروایۃ میں زکوۃ واجب نہ ہوگی کیونکہ اگر اس میں سے قرضہ مذکور طرح دین تو باقی نصاب سے کم ہے۔ مع۔ اور ذخیرہ میں ہے کہ اگر چرائی کے جانوروں کی زکوۃ نہ دی پھر جانور تلف ہوئے تو صحیح یہ کہ ضامن نہ ہوگا۔ ع۔ خلافا لزفرؒ فیھما۔ زفرؒ نے دونوں صورتوں میں

خلاف کیا۔ ف: یعنی زکوٰۃ دین ہو یا اس نے تلف کر دی ہو وجوب زکوٰۃ سے مانع نہیں ہے۔ وِلابی یوسف فی الثانی۔ اور خلاف کیا ابو یوسف نے دوسری صورت میں۔ ف: جب کہ مال کو تلف کر ڈالے تو وجوب زکوٰۃ سے مانع نہیں۔ علی ماروی عنہ۔ بنابر اس روایت کے جو ابو یوسف سے مروی ہوئی۔ ف: یعنی غیر ظاہر الروایۃ میں ورنہ ظاہر الروایۃ میں تو بدون ذکر خلاف کے بھی مروی ہے کہ دونوں صورتوں میں وجوب زکوٰۃ سے مانع ہیں۔ لان لہ مطالبا۔ کیونکہ دین الزکوٰۃ کا مطالبہ کرنے والا بندہ موجود ہے۔ وھو الامام فی السوائم ونائبہ فی اموال التجارۃ۔ اور وہ بندہ چرائی والے جانوروں کی زکوٰۃ میں امام المسلمین ہے اور دیگر اموال تجارت میں امام کا نائب ہے۔ ف: اگر کہا جاوے کہ سوائے چرائی کے جانوروں کے نقد اموال وتجارت کی زکوٰۃ مانگنے امام کا کوئی نائب نہیں آتا اور یہ تو معروف ہے۔ جواب یہ کہ امام نے خود مالکوں کو اجازت دے دی۔ فان الملاک نوابہ۔ پس مالکان مال خود نائبان امام ہیں۔ ف: پس مالک مال زکوٰۃ نکالنے میں صاحب زکوٰۃ ہے اور یہ زکوٰۃ فقیروں کو ادا کرنے میں امام کا نائب ہے۔ م۔ اصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ خذ من اموالھم صدقۃ الآیۃ۔ لے ان کے مالوں میں سے زکوٰۃ کو الخ ہر مال میں سے امام کو زکوٰۃ لینے کا حکم ہے لہذا حضرت رسول اللہ صلعم و حضرت ابوبکرؓ جانوروں و نقود و اموال تجارت سب کی زکوٰۃ لے کر مصارف کے حق میں صرف کرتے تھے یہاں تک کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کا وقت خلافت ہوا تو آپ نے دیکھا کہ اہل اسلام میں زکوٰۃ معروف ہو چکی لیکن آئندہ ایک زمانہ ہوگا کہ سلاطین لوگوں کے مالوں پر ہوس کا ہاتھ پھیریں گے پس مالکان مال کو نائب کر دیا کہ خود ادا کریں اور صحابہ رضی اللہ عنہم نے اتفاق کیا۔ مع۔ کسی نے بیع میں ضمانؔ درک کر لی پھر وہ بیع درحقیقت استحقاق میں لی گئی اور مشتری کے ثمن کی ضمان اس ضامن پر آئی تو مشائخ نے کہا کہ سال کے اندر ہوا تو مانع ہے اور اگر بعد سال کے ہوا تو مانع نہیں۔ (البدائع)۔ اگر قرضہ جو وجوب زکوٰۃ سے مانع تھا ساقط ہو گیا مثلاً قرض خواہ نے اس کو معاف کر دیا تو جس وقت سے سقوط ہوا اُسی وقت سے زکوٰۃ واجب ہونے کا سال شروع ہوگا۔ (الفتح)۔ اگر ایک شخص کے پاس چار سو درم ہیں اور ان قرضوں کے اقسام سے سو درم ہیں تو دو سو درم پر زکوٰۃ واجب ہوگی اور اگر صرف دو سو درم ہوں تو زکوٰۃ بالکل واجب نہ ہوگی۔ م۔

واضح ہو کہ زکوٰۃ اس مال نصاب پر واجب ہوتی ہے جو اصلی حاجت سے بھی فارغ ہو لہذا فرمایا۔ ولیس فی دور السکنی وثیاب البدن واثاث المنزل ودواب الرکوب وعبید الخدمۃ وسلاح الاستعمال زکوٰۃ۔ یعنی زکوٰۃ واجب نہیں رہنے کے گھروں میں اور بدن کے کپڑوں میں اور گھر کے اثاثہ میں (جیسے چارپائی برتن چکی وغیرہ) اور سواری کی غرض کے جانوروں میں اور خدمت کے غلاموں میں اور استعمال کے ہتھیاروں میں۔ ف: اور اہل وعیال کے کھانے کے اناج وطعام میں اور زینت وتجمل کے ظروف میں جب کہ سونے وچاندی کے نہ ہوں اور یوں ہی موتیوں ویاقوت وہیرے ولعل وغیرہ زیوروں میں جب کہ تجارت کے واسطے نہ ہوں اور اسی طرح ان فلوس میں جو خرچ کے واسطے خرید ے ہوں۔ (المبسوط)

---

ف: ضمان الدرک یہ کہ ایک نے مشتری سے کہا کہ تو یہ چیز بے خوف خرید لے اگر یہ کسی دوسرے کی ملک نکلی تو میں تیرے درموں کا ضامن ہوں۔ ۱۲ م

لانها مشغولة بالحاجة الاصلیه۔ کیونکہ یہ چیزیں اصلی حاجت میں گھری ہوئی ہیں۔ف۔ اور اصلی حاجت اس کو کہتے ہیں کہ جس سے انسانی ہلاکت وتکلیف دور ہو خواہ حقیقۃً یا تقدیراً۔ مع۔ اور یہ چیزیں اسی قسم سے ہیں۔ ولیست بنامیة ایضاً۔ اور یہ چیزیں بڑھاور والی بھی نہیں ہیں۔ف۔ یعنی جب تجارت کے واسطے ہوں تو اشیائے تجارت میں مقدار نصاب پر زکوٰۃ واجب ہوگی اور جب یہ چیزیں استعمال و صرف میں ہیں تو کچھ نمو نہیں ہے۔ وعلی هذا کتب العلم لاهلها۔ اور اسی حکم پر علم کی کتابیں اہل علم کے واسطے ہیں۔ف۔ شمس الائمہ سرخسی نے شرح مبسوط میں کہا کہ ہمارے مشائخ کا قول ہے کہ فقیہ اگر کتابوں میں سے اس قدر مالک ہے کہ مال عظیم کو پہونچتی ہیں لیکن اس کو ان کتابوں کی احتیاج ہے تو فقیہ کو صدقہ لینا حلال ہے مگر جب کہ حاجت سے زائد ہے۔ (الفتح)۔ اگر یہ کتابیں اہل علم کے پاس نہ ہوں بلکہ کسی جاہل کے پاس ہوں مگر وہ تجارت کے واسطے نہیں ہیں تو ان میں بھی زکوٰۃ واجب نہ ہوگی کیونکہ نمو نہیں ہے لیکن اس کو زکوٰۃ لینا بوجہ ان کتابوں کے حلال نہ ہوگا جب کہ ان کی قیمت بقدر نصاب ہو۔ (کذا فی شرح الکاکی)۔ اگر یہ کتابیں تجارت کے واسطے ہوں تو کسی کے پاس ہوں نصاب پر زکوٰۃ واجب ہوگی۔ هن ع۔ والآلات المحترفین۔ اور اسی حکم اہل حرفہ کے آلات ہیں۔ لما قلنا۔ بوجہ اس کے جو ہم نے بیان کیا۔ف۔ کہ یہ چیزیں اصلی حاجت میں مشغول ہیں جیسے بادرچیوں وحلوائیوں ورنگریزوں کی دیگیں وکڑھاو وغیرہ اور عطاروں وبڑھیوں وغیرہ کے آلات۔ اور ذخیرہ میں ہے کہ اگر نیت ہو کہ آخر میں ان کو فروخت کردوں گا تو اس نیت کا کچھ اعتبار نہیں ہے۔ اگر کاریگروں نے ایسی چیزیں خریدیں جن کا اثر باقی نہیں رہتا۔ جیسے دھوبی نے صابون واشنان وریہ در بیٹھا خرید اور نانوائی نے لکڑی ونمک روٹیوں کے لیے خریدا اور دباغ نے چمڑے کے لیے چربی وتیل خریدا تو چاہے جس قدر روپیہ کے ہوں ان میں زکوٰۃ واجب نہیں اور اگر ایسی چیزیں ہوں جن کا اثر بنائی ہوئی چیزوں میں رہتا ہے جیسے رنگریز نے کسم وزعفران ورنگ خریدا اور باورچی نے قلیہ کے تل خریدے تو ان میں زکوٰۃ ہے۔ مع۔ اصل یہ کہ نقود اور سونا چاندی اور ان کے ظروف وزیور اور اس زمانہ میں کاغذ زر یعنی نوٹ۔ ان چیزوں کے سوائے باقی اسباب واموال میں ان میں زکوٰۃ کے لیے تجارت کی نیت یا جانور ہوں تو جنگل میں چرائی معتبر ہے اور املاک فارغہ یعنی گھر وزمین میں حساب حاصلات ہے۔ م مع۔ اگر مال کسی پر قرضہ ہو تو اس میں کئی صورتیں ہیں چنانچہ فرمایا۔ ومن له علی آخر دین۔ اور جس شخص کا دوسرے پر قرضہ ہے۔ فجحده سنین اور اس نے کئی برس اس قرضہ سے انکار رکھا۔ ثم قامت له بینه۔ پھر اس کے گواہ کھڑے ہو گئے۔ ف۔ حالانکہ پہلے نہ تھے حتی کہ یہ قرضہ اب ایسا قرضہ ہوا کہ جس کے گواہ ہیں۔ لم یزکه لمامضی۔ تو وہ گذرے ایام کی زکوٰۃ اس قرضہ کی نہ دے گا۔ف۔ اور مصنفؒ نے جو کہا کہ۔ قامت له بنیة۔ یہ کلام بہت جامع ہے۔ معناه صارت له بنیة۔ اس کلام کے معنی یہ کہ اس کے گواہ ہو گئے۔ بان اقر عند الناس بایں طور کہ مدیوں نے لوگوں کے نزدیک قرضہ کا اقرار کر دیا۔ف۔ تو یہ اس کے اقراری گواہ ہو گئے۔ و بایں طور کہ اہل عدل کو اس نے مخفی کر کے مدیوں سے باتیں کیں اور اس نے تنہا سمجھ کر اقرار کیا جس کو اہل عدل نے سنا اور مدیوں کو بے شبہہ پہچان لیا یا دیکھ لیا۔ تو بغیر تفصیلی حال کے یہ لوگ گواہی

دیں۔ (المترجم)۔ یوں ہی جب گواہ بھول گئے تھے پھر ان کو اپنی گواہی یاد ہوگئی۔ یا کہیں باہر گئے تھے وہاں سے آگئے۔ مع۔ اگر قرضہ پر ابتداء سے گواہ عادل ہوں تو گذرے ایام کے زکوۃ بھی واجب ہو گی۔ (المبسوط۔ شیخ الاسلام)۔ اور اگر گواہ غیر عادل ہوں تو بھی بقول صحیح زکوٰۃ واجب ہوگی اور اگر مدیون مقر ہو تو خواہ وہ تونگر ہو یا تنگدست ہو یا مفلس ہو بہر حال زکوۃ واجب ہوگی۔ (الکافی)۔ اگر قاضی نے اعلان کرا دیا ہو کہ فلاں مفلس ہے اور اس مفلس پر اس کا قرضہ ہو جو بعد چند سال کے وصول ہو گیا تو شیخین رح کے قول میں گذرے ایام کی زکوٰۃ واجب ہے۔ شرح الجامع الصغیر لقاضی خاں۔ امام محمدؒ کے نزدیک قرضدار منکر ہے قرضہ پر زکوۃ نہیں اگرچہ گواہ ہوں کیونکہ گواہ کبھی قبول نہیں ہوتے اور یہی صحیح ہے۔ ابن ملک۔ و۔ وھی مسئالۃ المال الضمار۔ اور یہ مال الضمار کا مسئلہ ہے۔ ف۔ مال ضمار ہر وہ مال جو اصل میں مملوک ہو قبضہ سے باہر اور اس سے نفع اٹھانے کی امید نہ ہو۔ (المحیط۔ جد) اور اگر امید ہو تو ضمار نہیں ہے۔ نع۔ وفیہ خلافا زفر والشافعی۔ اور مال ضمار میں زفر و شافعی کا خلاف ہے۔ ف۔ چنانچہ اس مسئلہ میں ان کے نزدیک گذرے ایام کی زکوۃ واجب ہے اور یہی ایک روایت احمد ہے۔ مع۔ ومن جملۃ المال المفقود والآبق والضال والمغصوب اذا لم یکن علیہ بینۃ والمال الساقط فی البحر والمدفون فی المفازۃ اذا نسی مکانہ والذی اخذہ السلطان مصادرۃ۔ اور منجملہ ضمار کے وہ مال ہے جو مفقود ہوگیا اور وہ غلام جو بھاگ گیا۔ اور وہ جانور و غلام جو بہک کر گم ہوگیا اور وہ مال جس کو کسی نے غصب کر لیا بشرطیکہ غاصب پر گواہ نہ ہوں اور وہ مال جو سمندر میں گر پڑا اور وہ مال جس کو جنگل میں دفینہ کر دیا جب کہ اس کی جگہ بھول گیا ہو اور وہ مال جس کو سلطان نے مالک سے جدا کر لیا ہو۔ ف۔ پھر بعد کئی سال کے یہ چیزیں ملیں تو گذرے ایام کی زکوٰۃ نہیں۔ م۔ اور اگر چرائی کے جانور غصب کر لیے تو مالک پر زکوۃ نہیں اگرچہ غاصب مقر ہو۔ (البحر)۔ ووجوب صدقۃ الفطر بسبب الآبق والضال والمغصوب علی ھذا الخلاف۔ اور بھاگے غلام و بھٹکے غلام و غصب کیے ہوئے غلام کی طرف سے صدقۃ الفطر واجب ہونا اسی اختلاف پر ہے۔ ف۔ چنانچہ ہمارے نزدیک نہیں واجب اور زفر و شافعی کے نزدیک واجب ہے۔ لھما ان السبب قد تحقق وفوات الید غیر مخل بالوجوب کمال ابن السبیل۔ زفر و شافعی کی دلیل وجوب یہ ہے کہ صدقہ فطر کا سبب تو متحقق موجود ہے اور رہا قبضہ نہ ہونا تو وہ وجوب کا مخل نہیں ہے جیسے مسافر کا مال۔ ف۔ کہ حالت سفر میں اس کے قبضہ میں نہیں حالانکہ بالاتفاق اس پر صدقہ فطر بلکہ زکوۃ واجب ہے۔ ولنا قول علی کرم اللہ وجہہ لا زکوۃ فی مال الضمار۔ اور ہماری دو دلیلیں عدم وجوب کے ہیں ایک تو قول حضرت علی کرم اللہ وجہہ کہ مال ضمار میں زکوٰۃ نہیں ہے۔ ف۔ یوں ہی ہمارے مشائخ نے ذکر کیا اور زیلعی نے علم الروایۃ میں نہیں پایا۔ ولیکن ابوعبید قاسم بن سلام نے کتاب الاموال میں کہا کہ حدثنا یزید بن ھارون عن ھشام بن حسان عن الحسن البصری قال اذا حضر الوقت الذی یودی فیہ الرجل زکوۃ اوی عن کل مال وعن کل دین الا ماکان ضمارا لا یرجوہ یعنی حسنؒ نے فرمایا کہ جب کسی شخص کا وہ وقت آوے جس میں وہ اپنی زکوۃ ادا کرتا ہے تو ہر مال سے و ہر قرضہ سے زکوۃ ادا کرے سوائے اس مال

کے جو ضمار ہے کہ اس کی امید نہیں رکھتا۔ ف۔ اسناد صحیح۔م۔ ابن۔ ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدثنا عبد الرحمٰن بن سلیمان عن عمرو بن میمون قال اخذ الولید بن عبد الملک الخ۔ یعنی عمرو بن میمون نے کہا کہ ولید بن عبد الملک بادشاہ نے اہل کوفہ میں سے ایک شخص ابو عائشہ نام کا بیس ہزار مال لے کر بیت المال میں ڈال دیا پھر جب عمر بن عبد العزیز رح خلیفہ ہوئے تو اس شخص کے فرزندان نے آکر خلیفہ سے اپنے مظلمہ کی نالش کی پس آپ نے میمون کو لکھا کہ ان لوگوں کا مال ان کو دے دے اور ان سے اسی سال کی زکوۃ لے لے کیونکہ اگر وہ مال ضمار نہ ہوتا تو ہم ان سے گذرے برسوں کی زکوۃ وصول کرتے۔ انا ابو اسامہ عن ہشام عن الحسن قال علیہ زکوۃ ذلک العام۔ یعنی حسن بصری نے کہا کہ ضار والے پر اسی سال کی زکوۃ ہے امام مالک رح نے موطا میں ایوب السختیانی رح سے روایت کی عمر بن عبد العزیز نے ایسے مال کی نسبت جس کو بعض سلاطین نے ظلم لیا تھا یوں لکھا کہ وہ واپس دے دو اور گذرے برسوں کی زکوۃ لے لو پھر پیچھے سے دوسرا فرمان بھیجا کہ اس میں سے صرف ایک سال کی زکوۃ لی جاوے کیونکہ وہ مال ضمار تھا۔ اسناد میں ایوب رح نے عمر بن عبد العزیز کو نہیں پایا لیکن ہمارے نزدیک مضر نہیں ہے۔ شافعی رح تو قول صحابی کو حجت نہیں رکھتے اور تو تابعین کا قول ہے۔ لیکن ہمارے نزدیک اثبات مذہب کے واسطے دلیل ہے۔ ولان السبب ھو المال النامی۔ اور دلیل دوم یہ کہ سبب زکوۃ تو وہ مال ہے جو نمو والا ہو۔ ولا نماء الا بالقدرۃ علی التصرف۔ اور نمو نہیں مگر جب کہ تصرف کی قدرت ہو۔ ولا قدرۃ علیہ۔ اور تصرف کی قدرت مال ضمار پر حاصل نہیں۔ ف۔ تو اس میں زکوۃ بھی نہیں ہے پھر قدرت تصرف خواہ بذات خود ہو یا بذریعہ نائب ہو اور خواہ حقیقتاً قبضہ سے ہو یا حکماً بذریعہ امکان قبضہ ہو پس یہ قدرت تو مال مسافر و مدفون و مقروض سب کو شامل ہے چنانچہ فرمایا۔ وابن السبیل یقدر بنائبہ۔ مسافر کو اپنے نائب کے ذریعہ سے قدرت تصرف حاصل ہے۔ ف۔ تو اس پر زکوۃ واجب ہے۔ والمدفون فی البیت۔ اور جو مال کہ کوٹھری میں دفن ہو۔ ف۔ یا ایسی جگہ جہاں آسانی سے مل سکتا ہے۔ نصاب لتیسر الوصول الیہ۔ وہ نصاب زکوۃ ہے کیونکہ اس کو قبضہ تصرف میں لانا آسان ہے حتی کہ اگر اس کو یا اس کی جگہ بھول گیا تو بعد سال کے زکوۃ واجب ہوئی۔ وفی المدفون فی الارض او الکرم اختلاف المشائخ۔ اور جو مال کہ زمین کھیت یا باغ میں دفن ہو تو اس میں مشائخ کا اختلاف ہے۔ ف۔ جب کہ جگہ بھول گیا۔ بعض نے کہا کہ سب کھودنا ممکن تو وہ بمنزلہ کوٹھری کے ہو گیا۔ تاج الشریعہ ع۔ حتی کہ غیر کی زمین و دار ہو تو بھی ضمار نہیں۔ (البحر)۔ اور بعض نے کہا کہ سب کھودنا متعذر اور حرج عظیم ہے جو شرع نے دور کیا تو وہ نصاب نہیں ہے۔ تاج الشریعہ ع۔ اقول اسی حرج سے بندے نے اس کو تصرف میں لانے سے چھوڑا تو اللہ تعالیٰ اعلی واجل ہے کہ حق الزکوۃ ساقط نہ کرے پس اظہر قول دوم ہے۔ واللہ اعلم۔ پس جب کبھی ہاتھ آوے تو اسی سال کی زکوۃ واجب ہو گی۔م۔ ولو کان الدین علی مقر ملی او معسر تجب الزکوۃ۔ اور اگر قرضہ ہو پس اگر قرضہ کسی قرضدار مقر پر ہو خواہ وہ مقر مالدار ہو یا تنگدست ہو زکوۃ واجب ہو گی۔ لامکان الوصول الیہ ابتداء۔ کیونکہ قرضہ وصول کر لینا ممکن ہے یا تو ابتداء میں۔

ف ۔ جب کہ مدیون مذکور مالدار ہے۔ او بواسطة التحصیل۔ یا بواسطہ تحصیل کے۔ ف ۔ جب کہ تنگدست ہو یعنی اس کی کمائی سے بحکم قاضی یا باہمی رضامندی حاصل کرے پس ایسے قرضہ پر اس کو حکماً قدرت حاصل ہے۔ یہ اس بنا پر کہ قرض میں میعاد لازم نہیں ہے۔ ولکن الو کان علی جاحد اور یوں ہی اگر قرضہ کسی منکر پر ہو۔ وعلیہ بینة۔ اور اس پر گواہ موجود ہوں۔ ف ۔ تو زکوٰۃ واجب ہے اگرچہ گواہ غیر عادل ہوں یہی صحیح ہے۔ (الکافی م)۔ امام محمد نے اصل میں کہا کہ قرضہ پر زکوٰۃ نہیں واجب یعنی اگرچہ گواہ عادل ہوں۔ تحفہ اور مبسوط شمس الائمہ میں کہا کہ یہی صحیح ہے کیونکہ ہر گواہ قبول نہیں ہوتے اور ہر قاضی عادل نہیں ہے۔ مفع۔ او علم القاضی بہ لما قلنا۔ یا قاضی کو اس قرضہ کا علم ہو بوجہ اس کے جو ہم نے بیان کیا۔ ف ۔ یعنی وصول ممکن ہے کیونکہ قاضی اپنے علم کے موافق اموال میں حکم کر دے گا۔ ع الکافی۔ لیکن فتویٰ یہ کہ قاضی اپنے علم پر حکم نہ دے اور شاید یہ سوائے اموال کے حدود دین ہو مگر اصح واوفق یہ کہ امام محمد کے قول پر فتویٰ دیا جاوے۔ واللہ اعلم۔ م۔ ولو کان علی مقر مفلس۔ اور اگر قرضہ کسی مدیون مقر مفلس پر ہو۔ ف ۔ یعنی قرضدار اقرار کرتا ہے مگر قاضی نے اس مرد کی افلاس کا حکم دیا اور اعلان کر دیا ہے۔ فہو نصاب عند ابی حنیفة لان تفلیس القاضی لا یصح عندہ تو یہ قرضہ بھی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک نصاب زکوٰۃ ہے کیونکہ قاضی کا اس کو مفلس کرنا امام کے نزدیک صحیح نہیں ہے۔ ف ۔ کیونکہ یہ ایک قسم کی ممانعت و مجبوری ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک تفلیس القاضی صحیح ہے تو امام محمد اپنی اصل پر رہے چنانچہ کہا۔ وعند محمد لا یجب لتحقق الافلاس عندہ بالتفلیس۔ اور امام محمد کے نزدیک ایسے قرضہ کی زکوٰۃ واجب نہ ہوگی کیونکہ امام محمد کے نزدیک تفلیس القاضی سے افلاس متحقق ہو جاتا ہے۔ وابو یوسف مع محمد فی تحقق الافلاس۔ اور ابو یوسف افلاس متحقق ہونے میں امام محمد کے موافق ہیں۔ ومع ابی حنیفة فی حکم الزکوة رعایة لجانب الفقراء اور زکوٰۃ واجب ہونے میں ابو حنیفہ کے موافق ہیں بنظر رعایت فقراء کے۔ ف ۔ کیونکہ جب زکوٰۃ واجب ہوئی تو فقیروں کو ان کی حاجت روائی پہونچے گی۔ م۔ ابن رستم نے امام محمد سے روایت کی کہ ایک نے دوسرے کو ودیعت دی جس کو اس نے کئی سال نہیں پہچانا[ف] پھر یاد کیا تو مالک ودیعت پر گذری ایام کی زکوٰۃ واجب ہے۔ قدوری نے کہا کہ یہ صحیح ہے۔ م ع۔ ومن اشتری جاریة للتجارة۔ اور جس شخص نے تجارت کے لیے خریدی ایک باندی۔ ف ۔ یا اور کوئی چیز۔ ونواھا للخدمة۔ اور خدمت کے لیے اس کی نیت کر لی۔ ف ۔ پس اگر یہ نیت ہو کہ اس تجارتی باندی سے سال دو سال خدمت بھی لوں گا تو وہ تجارتی ہے اور اگر یہ نیت ہو کہ تجارت سے خارج کر لی تو اس کا حکم فرمایا کہ بطلت عنھا الزکوة۔ تو اس باندی سے زکوٰۃ باطل ہو گئی۔ ف ۔ (الخلاصہ م)۔ کیونکہ وہ باندی خدمت کے واسطے ہو گئی۔ لاتصال النیة بالعمل وھو ترك التجارة۔ کیونکہ نیت متصل بعمل ہوئی اور وہ ترک تجارت ہے۔

ف ۔ واضح ہو کہ نیت جب کارآمد ہوتی ہے کہ کام سے متصل ہو جاوے پس جب کسی باندی یا کسی چیز کے حق میں خدمت کی نیت کر لی تو اس چیز میں تجارت ترک کی پس نیت مذکور اس فعل یعنی ترک تجارت

[ف] عینیؒ نے لکھا کہ اس شخص کو نہیں پہچانا جس کے پاس ودیعت ہے حتیٰ کہ بمنزلہ مال ضمار ہو گیا، ۱۲۰۔ فافہم۔ م۔

سے ملی تو کار آمد ہوئی اور وہ تجارت سے خارج ہو گئی پس زکوٰۃ واجب نہ ہوگی۔ وان نواها للتجارة بعد ذلك لم تكن للتجارة۔ اور اگر بعد اس کے یعنی باندی کی خدمت کی نیت کر لینے کے بعد پھر باندی کی تجارت کے واسطے نیت کی تو وہ باندی تجارت کے واسطے نہ ہو جائے گی۔ ف۔ اس لئے کہ تجارت کا فعل ابھی نہیں ہوا۔ حتی یبیعها۔ یہاں تک کہ اس باندی کو فروخت کرے۔ ف۔ یعنی وہ کرے جو تجارت کا فعل ہے۔ فیکون فی ثمنها زکوٰۃ۔ تو اب اس باندی کے ثمن میں زکوٰۃ ہے۔ ف۔ حاصل یہ کہ خالی نیت سے تجارت کی نہ ہوئی اور بعد فعل تجارت کے ہو گئی۔ لان النية لم تتصل بالعمل اذ هو لم يتجر فلم تعتبر۔ کیونکہ جب تک خالی نیت تھی تو نیت کسی عمل تجارت سے متصل نہ ہوئی کیونکہ اس نے تجارت کا کوئی فعل نہیں کیا تو نیت معتبر نہ ہوئی۔ ف۔ اور یہی کل نیت کا حال ہے۔ ولهذا يصير المسافر مقيما بمجرد النية۔ اور اسی وجہ سے مسافر خالی نیت سے مقیم ہو جاتا ہے ف۔ کیونکہ اقامت کا فعل یہی کہ سفر ترک کرے تو در حقیقت خالی نیت نہیں بلکہ فعل سے متصل ہے۔ ولا يصير المقيم مسافرا بالنية الا بالسفر۔ اور مقیم فقط نیت سے مسافر نہ ہوگا لیکن سفر کے ساتھ۔ ف۔ جب کہ چلنا شروع کرے۔ یوں ہی روزہ دار خالی نیت سے افطار کرنے والا نہ ہوگا اور خالی نیت سے روزہ دار ہو جائے گا۔ مسلمان خالی نیت سے کافر ہو جائے گا جب کہ کفر کا معتقد ہو اور کافر خالی نیت سے مسلمان نہ ہوگا مگر جب کہ اسلام لاوے۔ مع۔ وان اشترى شيئاً ونواه للتجارة كان للتجارة۔ اور اگر کوئی چیز خریدی اور تجارت کے واسطے اس کی نیت کی تو وہ تجارت کی ہوگی۔ لاتصال النية بالعمل۔ کیونکہ نیت متصل بعمل ہے۔ ف۔ یعنی خریداری کیونکہ تجارت یہی خرید و فروخت ہے۔ بخلاف ما اذا ورث ونواه للتجارة۔ بخلاف اس کے اگر میراث میں کوئی چیز پائی اور اس کی نیت تجارت کے لیے کر لی۔ ف۔ تو وہ تجارت کے واسطے نہ ہوگی جب تک کہ اس کو فروخت نہ کرے۔ لانه لا عمل منه۔ کیونکہ نیت کے ساتھ اس سے کوئی عمل نہیں ہوا۔ ولو ملكه بالهبة او بالوصية او النكاح او الخلع او الصلح عن القود ونواه للتجارة كان للتجارة عند ابی یوسف لاقترانها بالعمل۔ اور اگر وہ ہبہ سے کسی چیز کا مالک ہوا یعنی کسی نے اس کو ہبہ مقبوضہ کر دیا۔ یا وصیت سے مالک ہوا یا نکاح کے ذریعہ سے مہر کے غلام یا اسباب[1] کا مالک ہوا یا خلع کے ذریعہ سے مالک ہوا یا قصاص کے عوض صلح کر کے مالک ہوا اور اس چیز کی نیت تجارت کر لی تو ابو یوسفؒ کے نزدیک وہ تجارت کے واسطے ہو جائے گی کیونکہ نیت متصل بعمل ہے۔ ف۔ یعنی ہبہ وغیرہ جب اس نے قبول کیا تب ہی مالک ہوا تو نیت اس کے فعل قبول سے متصل ہوئی۔ اور ایجاب و قبول تجارت یعنی بیع کے رکن ہیں۔ وعند محمد لا یصیر للتجارة لانها لم تقارن عمل التجارة۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک یہ چیز تجارت کے واسطے نہیں ہوگی کیونکہ نیت تو کسی عمل تجارت سے متصل نہ ہوئی۔ ف۔ اور قبول مخصوص تجارت کا فعل نہیں ہے کیونکہ سوائے خرید و فروخت کے دیگر عقود میں بھی ایجاب و قبول ہوتا ہے۔ وقيل الاختلاف على عكسه۔ اور کہا گیا کہ اختلاف اس کے برعکس ہے۔ ف۔ یعنی ابو یوسفؒ کے نزدیک وہ تجارت کے لیے نہ ہوگی اور امام محمدؒ کے نزدیک ہو جائے گی الحاصل

[1] قولہ مالک ہوا مرد اس طرح کہ اس نے اپنی باندی کا کسی کے ساتھ نکاح کیا اور عورت اس طرح کہ اس نے خود اپنا مہر وصول کیا ۱۲ م۔

درم و دینار تو بذات خود ثمن ہیں تو ان میں زکوۃ ہر طرح واجب ہوگی چاہے جیسے رکھے اگرچہ خرچ کرنے کی نیت سے روکے۔ اور جانوروں میں زکوۃ اس وقت کہ مفت کے جنگل میں چرائے جاویں اور عروض و اسباب میں اس وقت کہ تجارت کی نیت ہو خواہ وہ خرید کے وقت ضرور ہے کہ صریح نیت کرے یا تجارتی مال کے عوض کوئی مال عین بدلے یا تجارتی گھر کو کسی اسباب کے عوض اجارہ پر دے دے تو یہ عین و اسباب دلالۃً نیت سے تجارت کے لیے ہوں گے۔ ہاں مضارب نے اگر کوئی چیز خریدی تو ہر حال میں تجارت کی ہوگی اور جو چیز اس کی زمین خراجی یا عشری سے یا اجارہ پر مانگے لی ہوئی سے پیداوار ہوئی تو اس میں تجارت کی نیت صحیح نہیں ہے کیونکہ اس میں ایک حق تو عشر یا خراج موجود ہے پھر زکوۃ لازم نہ ہوگی۔ ۔ ولا یجوز اداء الزکوۃ الا بنیتہ مقارنۃ للاداء۔ اور ادائے زکوۃ نہیں جائز مگر ایسی نیت کے ساتھ جو اداء سے متصل ہو۔ ف۔ یعنی اداء کے ساتھ موجود ہو۔ او مقارنۃ لعزل مقدار الواجب۔ یا ایسی نیت کے ساتھ جو مقدار واجب نکالنے سے متصل ہو۔ ف۔ یعنی جس قدر زکوۃ واجب ہوئی ہے اس کو نصاب میں سے جدا کرنے کے وقت زکوۃ کی نیت ہو۔ پھر چاہے فقراء کو دینے کے وقت نیت نہ ہو تو اول کافی ہے۔ لان الزکوۃ عبادۃ۔ کیونکہ فعل زکوۃ تو عبادت ہے۔ ف۔ اور اگر زکوۃ مقدار مال کا نام ہو تو کہو کہ وہ مال ادا کرنا عبادت ہے۔ فکان من شرطہا النیۃ۔ تو اس کی شرط میں سے نیت بھی ہوئی۔ ف۔ تاکہ وہ دوسرے صدقہ سے ممتاز ہو۔ والاصل فیہا الاقتران۔ اور نیت میں اصل اقتران ہے۔ ف۔ یعنی اصل یہ کہ فعل زکوۃ کے ساتھ ملی ہوئی نیت ہو۔ الا ان الدفع یتفرق۔ اور بات اتنی ہے کہ مقدار واجب فقیروں کو دینا متفرق واقع ہوتا ہے۔ ف۔ پس ہر بار نیت کرنے میں حرج شدید ہے فاکتفی بوجودہا حالۃ العزل۔ تو مقدار واجب کو نصاب سے جدا کرنے کے وقت نیت ہونے پر اکتفا کیا گیا۔ تیسیراً۔ بغرض آسانی دینے کے۔ ف۔ یعنی بغرض اس کے کہ حرج شرع نے دور کیا ہے تو آسانی لازم ہے اور وہ اسی طرح کہ جدا کرتے وقت زکوۃ کی نیت کرے۔ کتقدیم النیۃ فی الصوم جیسے روزہ میں تقدیم نیت کافی ہے۔ ف۔ کیونکہ طلوع صبح کے ساتھ ہی نیت شرط کرنے میں حرج شدید ہے م۔ واضح ہو کہ نیت کا فعل کے ساتھ ہونا جیسے حقیقتاً ویسے حکماً بھی کافی ہے۔ مثلاً فقیر کو بغیر نیت دیا خواہ اپنا مال یا غیر کی طرف سے غیر کا مال اور ابھی وہ فقیر کے قبضہ میں اسی طرح قائم ہے پس زکوۃ کی نیت کی یا غیر نے اجازت دی تو جائز ہے یا وکیل مسلمان یا ذمی کافر کو مقدار واجب بہ نیت زکوۃ دی کہ فقیروں میں تقسیم کر دے پھر وکیل نے تقسیم کی وقت نیت نہ کی تو جائز ہے کیونکہ موکل ہی کی نیت معتبر ہے۔ اگر وکیل کو کچھ مال دیا کہ یہ صدقہ یا کفارہ قسم وغیرہ ہے پھر وکیل نے ہنوز فقراء کو تقسیم نہ کیا تھا کہ موکل نے زکوۃ کی نیت کر لی تو صحیح ہے۔ وکیل نے اگر دو موکلوں کی زکوتیں خلط کر دیں تو وکیل ضامن ہوا اور موکلین اپنی اپنی زکوۃ ادا کریں۔ لیکن اگر فقیروں نے کسی کو اپنی طرف سے مال زکوۃ وصول کرنے کا وکیل کیا تو اس صورت میں ملانا جائز ہے اور ضامن نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر کسی نے لوگوں کو خیرات بطور چندہ وصول کیں اور سب کو خلط کر دیا تو وہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک ضامن ہے اور جواز کا طریقہ یہی ہے کہ فقراء اس کو وکیل کر دیں۔ جیسا کہ آخر کتاب الوقف ہندیہ میں ہے۔ وکیل کو کہا کہ جہاں چاہے صرف کر تو اس کو اختیار ہے

کہ خود لے جب کہ فقیر ہو۔ اگر یہ نہیں کہا تو خود نہیں لے سکتا مگر اپنے فرزند بالغ کو دے سکتا ہے ھ م ع د۔ جس نے مقدار واجب جدا کی تو عہدہ زکوٰۃ سے بری نہ ہوگا یہاں تک کہ فقراء کو دے دے۔ اگر کہا جو کچھ آخر سال تک صدقہ دوں وہ میں نے زکوٰۃ میں سے نیت کی تو جائز نہیں ہے۔ (السراجیہ)۔ ومن تصدق بجمیع مالہ لا ینوی الزکوٰۃ سقط فرضہا عنہ۔ اور جس نے اپنا تمام مال زکوٰۃ صدقہ کر دیا حالانکہ نیت زکوٰۃ نہیں ہے تو فرض زکوٰۃ اس سے ساقط ہوگیا۔ ھذا استحسان۔ یہ حکم بدلیل استحسان ہے لان الواجب جزء منہ۔ کیونکہ واجب تو اس میں سے ایک جزو ہے۔ ف یعنی چالیسواں حصہ تو کان متعینا فیہ۔ تو وہ نصاب میں متعین تھا۔ فلا حاجۃ الی التعیین۔ تو معین کرنے کی کچھ حاجت نہیں ہے۔ ف پس کل کے صدقہ کرنے میں وہ متعین جزو زکوٰۃ بھی ادا ہوگیا۔ یہ اس وقت کہ کچھ نیت نہ تھی یا نفل صدقہ کی نیت تھی۔ اور اگر کسی واجب مانند نذر وغیرہ کی نیت ہو تو جس کی نیت ہے وہی واقع ہوگا اور مقدار زکوٰۃ کا ضامن رہے گا۔ (التبیین)۔ ولو ادی بعض النصاب۔ اور اگر اس نے نصاب کا بعض حصہ دیا ہو تو۔ سقط زکوٰۃ المؤدی۔ دیے ہوئے کے حصہ زکوٰۃ بھی ساقط ہوگئی۔ عند محمدؒ یہ حکم امام محمدؒ کے نزدیک ہے۔ لان الواجب شائع فی الکل۔ کیونکہ جس قدر مقدار واجب تھی وہ کل نصاب میں پھیلی ہوئی تھی۔ ف مثلاً دوسو درم میں ۵ درم تھے اور اس نے چالیس درم صدقہ کر دیے تو ان میں ایک درم زکوٰۃ بھی نکل گیا اور یہی روایت امام ابوحنیفہ سے بھی ہے اور یہی اشبہ ہے (کمافی الزاہدی)۔ وعن ابی یوسف لا یسقط لان البعض غیر متعین۔ اور امام ابویوسف کے نزدیک اس حصہ کی زکوٰۃ ساقط نہ ہوگی کیونکہ زکوٰۃ کے لیے نصاب کا یہ ٹکڑا کچھ متعین نہ تھا۔ لکون الباقی محلا للواجب۔ کیونکہ جس قدر باقی رہا وہ بھی زکوٰۃ واجبہ کا محل ہے۔ ف تو کل مقدار یعنی مثلاً ۵ درم اسی میں سے ادا ہو سکتے ہیں۔ بخلاف الاول۔ بخلاف مسئلہ اول کے۔ ف جب کہ کل مال دے دیا کیونکہ قدر واجب تو لامحالہ اس میں داخل ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

**فروع** دوسرے پر قرضہ تھا اور بعد سال بھر کے کل قرضہ سے جو قدر نصاب تھا قرضدار کو بری کیا تو اس میں زکوٰۃ بھی ادا ہوگئی۔ ف۔ اور اگر قرضدار خود صاحب نصاب ہو تو قرض خواہ زکوٰۃ کا ضامن ہوگا۔ یہی اصح ہے۔ المحیط ع۔ زکوٰۃ کو اعلان سے ادا کرنا چاہیے بخلاف دوسرے صدقات کے (القاضیخان امف)۔ اگر فقیر کو معلوم نہ ہوا کہ یہ زکوٰۃ ہے تو جائز ہے کیونکہ زکوٰۃ دینے والے کی نیت معتبر ہے۔ شیخ الاسلام۔ عیدین میں جو اپنے عزیز و اقارب فقراء اور لڑکوں و مبارکباد دینے والوں یا نیا پھل لانے والوں کو جب کہ مسلمان ہوں جو کچھ دیتا ہے اگر زکوٰۃ کی نیت کرے تو وہ زکوٰۃ ہوگی کیونکہ ان میں سے کوئی چیز واجب نہیں ہے۔ عیدوں و خوشی کے ایام میں جو مرد عورتیں کام کاج کرتی ہیں اور ان کو اجرت پر مقرر نہیں کیا ہے تو سوائے اجرت کے جو کچھ دے اگر زکوٰۃ کی نیت کرے تو ادا ہوگی۔ جمع العلوم والمجتبیٰ ع۔ اپنے پاس جو مال ہے اس کی زکوٰۃ کی نیت سے فقیر کو اپنا قرضہ جو فلاں پر ہے دلوایا تو ہمارے نزدیک جائز ہے یعنی جب کہ فقیر کو وصول ہو جاوے (البحر)۔ اور اگر ایسی صورت میں خود قرضدار کو ہبہ کیا تو نہیں جائز ہے (الکافی) زکوٰۃ میں سال قمری

کا اعتبار ہے۔ (القنیہ)۔ اور سال کے اول و آخر میں نصاب پورا ہونا کافی ہے اگرچہ درمیان میں کم ہو جاوے جیسا کہ کتاب میں آتا ہے اور اگر نقود یا مال تجارت کو اسی کے جنس سے یا غیر جنس سے بدل لیا تو سال کا حکم نہیں قطع ہوگا اور اگر چرائی کے جانوروں کو جنس یا غیر جنس سے بدلا تو سال کا حکم بدل گیا اور اب سے نیا سال شروع ہوگا حتی کہ اس کے گذرنے پر زکوٰۃ واجب ہوگی۔ (المحیط السرخسی) اور جو مال درمیان سال میں ملا اگر اسی جنس کا ہو تو آخر میں سب ملا کر سب کی زکوٰۃ دے خواہ ملنے والا مال نفع سے ملا ہو یا میراث وہبہ وغیرہ تجارت میں لگا یا ہو یا نقد ہو۔ بشرطیکہ پہلے سے قدر نصاب سے کم نہ ہو ورنہ نہیں۔ (البدائع)۔ اور اگر بالکل غیر جنس ملا جیسے اونٹ تھے اور بکریاں ملیں تو ملایا نہ جاوے اور اس پر جدید سال شروع ہوگا۔ (الجوہرہ)۔ اور جو بعد ختم سال کے بالاتفاق نہیں ملایا جائے گا۔ (شرح الطحاوی)۔ نصاب چاندی و سونے و جانوروں کا بیان ہوتا ہے۔ م۔

---

# باب صدقۃ السوائم

## (باب زکوٰۃ سوائم کے بیان میں)

سوائم جمع سائمہ وہ جانور جو مباح جنگلوں میں چرائے جاتے ہیں تو ان کے نر و مادہ اور ملے ہوئے میں زکوٰۃ واجب ہے بشرطیکہ مقصود دودھ اور نسل یعنی بچوں کی بڑھاور اور موٹائی و داموں کی زیادتی ہو۔ حتی کہ اگر یہ نہیں بلکہ سواری یا گوشت مقصود ہو تو زکوٰۃ نہیں۔ (المحیط البدائع)۔ اور اگر تجارت مقصود ہو تو ان میں زکوٰۃ السوائم نہیں بلکہ زکوٰۃ التجارۃ ہوگی۔ (البدائع)۔ مترجم کہتا ہے کہ مباح جنگل کی قید ضرور ہے حتی کہ اگر قیمت دینی پڑے جیسے ہمارے وقت میں خلاف طریقہ اسلام کے حاکم کا عملدرآمد ہے تو ان میں زکوٰۃ نہیں رہی۔ ملتقط۔ پھر میں نے درمختار میں شمنی رح سے مصرح پایا فالحمد للہ العلام الغیوب۔ (المترجم) پھر سال بھر مباح میں چرنے والے بقصد مذکور سائمہ ہیں اور اگر سال میں اکثر حصہ چرائی پر رہے اور باقی دنوں باندھ کر کھلائے گئے تو وہ بھی سائمہ ہیں۔ (المحیط السرخسی)۔ اور اگر نصف سال باندھ کر چارہ دیا ہو تو سائمہ نہیں۔ (التبیین) اور اگر تجارت کے واسطے ہیں پھر ان کو چھ مہینے یا زیادہ چرائی پر رکھا تو سائمہ نہ ہو جاویں گے مگر جب کہ ان کو سوائم کر دے جیسے تجارت کے واسطے غلام تھا اور چاہا کہ کئی سال اس خدمت لے اور نہیں کیا تو وہ بحال خود تجارت کا غلام ہے مگر جب کہ نیت کرے کہ اس کو تجارت سے خارج کر کے خدمت کے لیے کر لیا۔ (الخلاصہ)۔ اور اگر چاہا کہ سوائم کو باندھ کر چارہ دے اور کام میں لاوے مگر ارادہ پورا نہ کیا حتی کہ چرائی پر سال گذر گیا تو ان میں زکوٰۃ السوائم واجب ہے۔ (قاضی خاں)۔ اور اگر ان کو تجارت کے لیے خریدا تھا پھر درمیان میں سائمہ کر دیا تو جب سے کیا ہے اسی وقت سے سال شروع ہوگا۔ (محیط السرخسی)۔ سوائم وقف اور خیل وقف میں زکوٰۃ نہیں۔ الجوہرہ۔ د۔

## فصل فی الابل

فصل سوائم اونٹ کی زکوۃ میں۔ لیس فی اقل من خمس ذود صدقۃ۔ پانچ راس اونٹ سے کم میں کچھ زکوۃ نہیں ہے۔ ف۔ اور نصاب میں قیاس کو دخل نہیں۔ ف۔ فاذا بلغت خمسا۔ پس جب مقدار پانچ پہونچے۔ ف۔ تو نصاب ہوا۔ سائمۃ۔ درحالیکہ یہ سائمہ ہوں۔ وحال علیھا الحول۔ اور ان پر سال پلٹ جاوے۔ ففیھا شاۃ الی تسع۔ تو پانچ میں ایک بکری ہے نو تک ف۔ بکری مادہ لی جاوے جو پورے سال کی ہو کہ دوسرے میں لگی ہو۔ (الجوہرہ) اور پانچ کے بعد نو تک عفو ہے وہی ایک بکری رہے گی۔ فاذا کانت عشرا۔ پھر دس ہو جاویں۔ ففیھا شاتان الی اربع عشرۃ۔ تو دس میں دو بکریاں ہیں چودہ تک۔ فاذا کانت خمس عشرۃ ففیھا ثلث شیاہ الی تسع عشرۃ۔ پھر جب پندرہ ہو جاویں تو پندرہ میں تین بکریاں ہیں ۱۹ تک۔ فاذا کانت عشرین ففیھا اربع شیاہ الی اربع وعشرین۔ پھر جب ۲۰ ہو جاویں تو ۲۰ میں چار بکریاں ہیں ۲۴ تک۔ ف۔ پس ۲۰ تک ہر پانچ میں ایک بکری رہی اور چار عفو ہوں گی۔ فاذا بلغت خمسا وعشرین۔ پھر جب اونٹ ۲۵ تک پہونچ جاویں۔ ففیھا بنت مخاض۔ تو ان میں ایک بنت مخاض ہے۔ وھی التی طعنت فی الثانیۃ اور بنت مخاض وہ مادہ بچہ جو دوسرے سال میں لگی ہو۔ ف۔ مخاض حاملہ تو بنت مخاض اس واسطے ہوئی کہ جب دوسرے سال میں لگتی ہے تو اس کی ماں گابھن ہو جاتی ہے۔ پس یہ بنت مخاض پچیس میں واجب ہوگی۔ الی خمس وثلثین۔ ۳۵ تک۔ ف۔ تو درمیان میں دس عفو رہے۔ فاذا کانت ستا وثلثین۔ پھر جب ۳۶ ہو جاویں۔ ففیھا بنت لبون۔ تو ۳۶ میں ایک بنت لبون ہے۔ وھی التی طعنت فی الثالثۃ۔ اور بنت لبون مادہ بچہ جو تیسرے سال میں لگی ہو۔ الی خمس واربعین۔ ۴۵ تک ف۔ پس ۳۶ سے ۴۵ تک ۹ عفو ہیں۔ فاذا کانت ستا واربعین۔ پھر جب اونٹ ۴۶ ہو جاویں ففیھا حقۃ۔ تو ان میں ایک حقہ ہے۔ وھی التی طعنت فی الرابعۃ۔ اور حقہ وہ مادہ بچہ جو چوتھے سال میں لگی ہو۔ الی ستین۔ ۶۰ تک۔ ف۔ تو ۴۶ سے ۶۰ تک ۱۴ عفو ہیں۔ فاذا کانت احدی وستین۔ پھر جب ۶۱ ہو جاویں۔ ففیھا جذعۃ۔ تو ۶۱ میں جذعہ ہے۔ وھی التی طعنت فی الخامسۃ۔ اور جذعہ وہ مادہ بچہ جو پانچویں سال میں لگی ہو۔ الی خمس وسبعین۔ ۷۵ تک یہی جذعہ دینا پڑے گی۔ فاذا کانت ستا وسبعین۔ پھر جب ۷۶ ہو جاویں۔ ففیھا بنتا لبون الی تسعین تو ۷۶ میں دو بنت لبون ہیں ۹۰ تک۔ فاذا کانت احدی وتسعین۔ پھر جب ۹۱ ہو جاویں۔ ففیھا حقتان الی مائۃ وعشرین۔ تو ۹۱ میں دو حقہ ہیں ۱۲۰ تک۔ بھذا اشتھرت کتب الصدقات عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ جس طرح مذکور ہوا اُسی کے زکوۃ کے ساتھ فرمان حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مشتہر ہوئے۔ ف۔ جیسا کہ صحیح بخاری میں حضرت انس سے بلکہ صحیح ابن حبان میں حدیث عمرو بن حزم میں مذکور بلکہ عامہ اعصار سلف وخلف میں معمول ومشہور ہیں۔ ثم اذا زادت علی مائۃ وعشرین تستانف الفریضۃ۔ پھر جب ۱۲۰ سے بڑھیں تو فریضہ دوہرایا جاوے از سر نو۔ ف۔ یہ پہلا دوہرانا شروع ہوا۔ فیکون فی الخمس شاۃ وحقتان۔ تو پانچ کی زیادتی پر ایک بکری اور دو

حقہ ہوں گی۔ ف۔ یعنی یک صد و بست کے دو حقہ اور پانچ کی ایک بکری پس ۱۲۵ پر دو حقہ و ایک بکری ہوئی تو پانچ کی زیادتی پر ایک بکری ہے۔ وفی العشر شاتان۔ اور دس میں دو بکریاں۔ ف۔ یعنی ۱۳۰ پر دو حقہ و دو بکریاں اسی طرح دو حقہ کے اوپر ہر پانچ پر ایک بکری کے حساب سے بڑھے گا۔ چنانچہ وفی خمس عشرۃ ثلث شیاہ وفی العشرین اربع شیاہ۔ اور پندرہ میں تین بکریاں اور بیس میں چار بکریاں ف۔ یعنی ۱۳۵ پر دو حقہ تین بکریاں اور ۱۴۰ پر دو حقہ چار بکریاں۔ وفی خمس وعشرین بنت مخاض۔ اور پچیس میں بنت مخاض۔ ف۔ یعنی ۱۴۵ میں دو حقہ و ایک بنت مخاض ہوئیں پھر یہ دوہرانا چلا جائے گا۔ الی مائۃ وخمسین۔ ایک سو پچاس تک۔ ف۔ جب ایک سو پچاس پورے ہوئے۔ فیکون فیہا ثلث حقاق۔ تو ایک سو پچاس میں تین حقہ ہو جاویں گے۔ ثم تستانف الفریضۃ۔ پھر فریضہ دوہرایا جاوے۔ ف۔ یہ دوسرا دوہرانا شروع ہوا۔ فیکون فی الخمس شاۃ۔ پس پانچ میں ایک بکری ہوگی۔ ف۔ یعنی ۱۵۰ پر پانچ بڑھے تو ۱۵۵ پر تین حقہ و ایک بکری ہوئیں ہر پانچ پر ایک بکری چنانچہ کہا۔ وفی العشر شاتان وفی خمس عشرۃ ثلث شیاہ وفی عشرین اربع شیاہ۔ اور دس بڑھنے میں دو بکریاں اور پندرہ میں تین بکریاں اور بیس میں چار بکریاں ہوئیں۔ ف۔ پس ۱۵۰ پر ۲۰ بڑھے تو ۱۷۰ پر تین حقہ و چار بکریاں ہوئیں۔ وفی خمس وعشرین بنت مخاض۔ اور پچیس میں بنت مخاض۔ ف۔ تو ۱۷۵ پر تین حقہ و ایک بنت مخاض۔ وفی ست وثلثین بنت لبون۔ اور ۳۶ میں بنت لبون۔ ف۔ تو ۱۸۶ میں تین حقہ و ایک بنت لبون ہے۔ فاذا بلغت مائۃ وستا وتسعین۔ پھر جب دس بڑھ کر ۱۹۶ تک پہونچے ففیہا اربعۃ حقاق۔ تو ۱۹۶ میں چار حقہ ہیں۔ الی مائتین۔ دو سو تک۔ ف۔ اور اگر چاہے تو بجائے چار حقہ کے پانچ بنت لبون دے دے۔ (قاضی خاں)۔ ثم تستانف الفریضۃ ابدا کما تستانف فی الخمسین التی بعد المائۃ والخمسین۔ پھر فریضہ ہمیشہ ہر پچاس کے واسطے اس طرح دوہرایا جایا کرے گا جیسا کہ ایک سو پچاس کے بعد پچاس کے لیے دوہرایا گیا تھا۔ ف۔ یعنی دو سو کے بعد ہر پچاس کا حساب رہے گا اس طرح کہ ہر پانچ کے واسطے ایک بکری ۲۴ تک پھر ۲۵ پر بنت مخاض اور ۳۶ پر بنت لبون اور ۴۶ پر حقہ پچاس تک۔ تو دو سو پچاس پر پانچ حقہ ہوئے پھر آئندہ پچاس کے واسطے بھی اسی طرح ہر پانچ پر بکری یہاں تک کہ ۲۵ پر بنت لبون آخر ۴۶ پر حقہ پچاس تک پس تین سو پر چھ حقہ ہوئے غرضکہ ہر پچاس کا حساب ہوتا رہے گا۔ م۔ وھذا عندنا۔ اور یہ ہمارے نزدیک ہے۔ ف۔ واضح ہو کہ ایک سو ۱۲۰ تک تو اتفاق ہے اور بعد اس کے اختلاف ہے۔ وقال الشافعی۔ اور شافعی نے کہا۔ ف۔ اور یہی قول احمدؒ ہے کہ اذا زادت علی مائۃ وعشرین واحدۃ ففیہا ثلث بنات لبون۔ جب ایک سو بیس پر ایک بڑھے تو اس میں تین بنت لبون دینی پڑیں گی۔ ف۔ کیونکہ یہ چالیس کا سہ چند ہے۔ اور اصل ان کے نزدیک یہ کہ ہر چالیس پر بنت لبون اور ہر پچاس پر ایک حقہ ہے۔ چنانچہ کہا کہ۔ فاذا صارت مائۃ وثلثین ففیہا حقۃ وبنتا لبون پھر جب ۱۳۰ ہو جاویں یعنی دس بڑھیں تو اس میں ایک حقہ و دو بنت لبون ہیں۔ ف۔ یعنی ۱۳۰ دو چالیس و ایک پچاس ہے تو دو بنت لبون و ایک حقہ دینی پڑیں گی۔ پھر دس بڑھیں ۱۴۰ ہوں تو دو حقہ و ایک بنت لبون اور ۱۵۰ پر تین حقہ ہوئے اور ہمارے نزدیک بھی ۱۵۰ پر تین حقہ ہیں اور آگے معلوم ہوگا کہ درمیان میں وجہ اختلاف کیا ہے۔ م۔ ثم یدار الحساب علی الاربعینات والخمسینات بعد اس کے امام شافعی کے

نزدیک حساب گھومایا جائے گا ہر چالیس و پچاسے پر ۔ فیجب علی کل اربعین بنت لبون وفی کل خمسین حقۃ تو ہر چالیس پر ایک بنت لبون اور ہر پچاس پر ایک حقہ واجب ہوا کرے گا۔ لما روی انہ علیہ السلام کتب اذا زادت الابل علی مائۃ وعشرین ففی کل خمسین حقۃ وفی کل اربعین بنت لبون ۔ کیونکہ روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمان میں تحریر فرمایا کہ جب اونٹ ایک بیس سے بڑھیں تو ہر پچاس میں ایک حقہ اور ہر چالیس میں ایک بنت لبون ہے ۔ ف ۔ یہ صحیح بخاری کی اسی حدیث انسؓ میں جس کا حوالہ اوپر گذرا ہر چالیس و پچاس کا حساب مذکور ہے ۔ من غیر شرط عود ما دونھا۔ بدون شرط عود اس سے کم کے ۔ ف ۔ یعنی حدیث میں اربعینات سے کم کی صورت میں ابتدائی فریضہ کا عود کرنا شرط نہیں فرمایا کہ ہر پانچ میں بکری و ہر ۲۵ میں بنت مخاض بھی ہو تو اس سے مفہوم ہوا کہ کمتر سب عفو ہے ۔ مترجم کہتا ہے بلکہ حدیث محتمل ہے کہ ۱۲۰ کے بعد مجموعہ چالیس زیادہ ہوں تو بنت لبون ہے یا ایک زیادہ ہو تو بنت لبون چالیس تک اور اکتالیسویں سے حقہ پچاس تک ہے لیکن ابوداؤد کی روایت ابن المبارک عن یونس عن الزہری میں دوسرے معنی مصرح ہیں ۔م ۔ ولنا انہ علیہ السلام کتب فی آخر ذلک فی کتاب عمرو بن حزمؓ ۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرو بن حزمؓ کو جو فرمان دیا اس میں اس بیان کی آخر میں لکھا ۔ فما کان اقل من ذلک ۔ پس جو اس سے کم ہو ۔ ف ۔ یعنی پچاس و چالیس سے کم ہو ۔ ففی کل خمس ذود شاۃ ۔ تو ہر پانچ راس میں ایک بکری ہے ۔ فنعمل بالزیادۃ ۔ پس ہم لوگ اس زیادت پر عمل کرتے ہیں ۔ ف ۔ کیونکہ چالیس و پچاس کے حساب سے یہ نفی نہیں کہ کم میں کچھ نہ ہو ۔ پس ہم نے چالیس و پچاس میں موافق فرمان انسؓ کے اور کم میں موافق فرمان عمرو بن حزم کے عمل کیا ۔ مفع ۔ میں کہتا ہوں کہ شارحین کی یہ تقریر توضیح نہیں جب کہ استدلال شافعی کے تحریر میں نے بیان کر دی کہ مراد حدیث یہ کہ ایک سو بیس ۱۲۰ کے بعد جب زیادہ ہوں تو ایک سے چالیس تک بنت لبون کیونکہ ابوداؤد کی روایت زہری میں ہے کہ پھر جب ایک سو بیس کے بعد ایک زیادہ ہوں تو تین بنت لبون ۱۲۹ تک ہیں پھر جب پورے ۱۳۰ ہو جاویں تو دو بنت لبون و ایک حقہ ہے الخ ۔

پس تحقیق جواب یہ ہے کہ یہ روایت مرسل ہے جو تفسیر ٹھہرائی گئی اور فرمان عمرو بن حزمؓ جس کا مصنفؒ نے حوالہ دیا ہے اس کو ابوداؤد نے مراسیل میں اور اسحٰق بن راہویہ نے مسند میں اور طحاوی نے مشکل الآثار میں حماد بن سلمہ سے روایت کیا کہ میں نے قیس بن سعد سے محمد بن عمرو بن حزم کا فرمان مانگا تو مجھے دے کر کہا کہ میں نے اس کو ابوبکر بن محمد بن عمرو بن حزم سے لیا اور مجھ سے ابوبکر نے کہا کہ یہ فرمان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے میرے دادا کے واسطے لکھا تھا جب یمن بھیجا ہے پھر آخر تک روایت ذکر کی ۔ اس میں ہے کہ پھر جب ۱۲۰ سے بڑھیں تو اعادہ کیا جاوے اول فریضہ اونٹ کا الخ ۔ پھر اگر عبد الرزاق و نسائی و ابن حبان کی روایت فرمان عمرو بن حزمؓ میں یہ زیادت نہیں ہے تو کچھ مضر نہیں ۔ کیونکہ زیادت ثقہ مقبول ہے بلکہ موئد اس کی حدیث سفیان ثوری عن ابی اسحاق عن عاصم عن علی رضی اللہ عنہ ہے جو بالکل اس کے موافق ہے ۔ (رواہ ابن ابی شیبہ) ۔ اور اس میں دیگر آثار بھی ہیں پس معلوم ہوا کہ وہ جو حدیث میں آیا کہ پھر جب ۱۲۰ سے بڑھیں تو ہر چالیس پر بنت لبون اور ہر پچاس پر حقہ ہے اس کے معنی یہی ہیں کہ جب

چالیس تک پہونچے ورنہ ایک بڑھنے سے بنت لبون چالیس تک جیسا کہ ابوداؤد کی مرسل زہری میں ہے وہ ابوداؤد کے مرسل حماد بن سلمہ سے متعارض ہے اور مرسل حماد بن سلمہ عن قیس بن سعدؓ اس وجہ سے مرجح ہے کہ اول تو اس کے موید قول حضرت علی کرم اللہ وجہہ وغیرہ۔ دوم یہ کہ اس سے خاص نقل فرمان ثبوت ہوتا ہے۔ سوم جمیع روایات میں موافقت ہو جاتی ہے۔ چہارم اصل یہ کہ عفو میں نص سے نقصان پنجم یہ محکم ہے اور وہ محتمل۔ تو یہی مرجح ہے لیکن ضرور ہے کہ حساب چالیس و پچاس کا بعد ۱۵۰ کے تاویل کریں اور موافق قول شافعیؒ کے حدیث عمرو بن حزم کا ترک لازم آتا ہے تو ہر ایک نے اپنے اجتہاد کو لیا۔ پس یہ انتہائے تحقیق المقام ہے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

پھر اختلاف دو مقام پر ہے اول تو ۱۲۰ سے لے کر ۱۵۰ تک کیونکہ یہ مقدار صرف (۳۰) ہے پھر ۱۵۰ سے لے کر ۲۰۰ تک میں چالیس و پچاس کا حساب درست مگر چالیس سے کم میں ہمارے نزدیک مثل ابتداء کے اور شافعیؒ کے نزدیک نہیں ہے۔ بالجملہ نصاب اونٹ کی زکوٰۃ کا یہ ہے جو مذکور ہوا۔ والبخت والعراب سواء۔ اور بختی و عربی دونوں برابر ہیں۔ ف۔ یعنی اونٹ کسی قسم کے ہوں جب حد نصاب کو پہونچیں زکوٰۃ واجب ہوگی۔ لان مطلق الاسم یتناولھما۔ کیونکہ ابل کا لفظ دونوں کو شامل ہے۔ ف۔ تو جب حدیث میں ابل پر زکوٰۃ ہے تو بختی ہوں یا عربی یا مختلط ان پر زکوٰۃ ہے۔ م۔ کمتر عمر کا بچہ جو نصاب میں شمار ہو ابوحنیفہ و محمدؒ کے نزدیک بنت مخاض ہے (شرح الطحاوی) اور اندھا و بچہ شمار ہوگا مگر زکوٰۃ نہ لیا جائے گا اور واضح ہو کہ زکوٰۃ لینے والا ایسی اونٹنی نہیں لے گا جو بچہ کو دودھ پلاتی ہو یا گوشت کے لیے موٹی کی گئی یا حاملہ ہو اور اونٹوں کی زکوٰۃ میں مادہ کے سوائے نر نہیں لے گا (محیط سرخسی)

**فصل فی البقر:** (فصل جنس گائے کی زکوٰۃ میں)۔ واضح ہو کہ بقر اسم جنس ہے نر و مادہ پر بولا جاتا ہے اور بقرہ ایک راس اور کہا گیا کہ مؤنث ہے۔ اس کا نصاب (۳۰) ہے چنانچہ فرمایا۔ لیس فی اقل من ثلثین من البقر صدقۃ۔ ۳۰ بقر سے کم میں زکوٰۃ نہیں۔ فاذا کانت ثلثین سائمۃ وحال علیہا الحول ففیہا تبیع او تبیعۃ۔ پھر جب ۳۰ ہو جاویں درحالیکہ سائمہ ہوں اور ان پر سال گزر جاوے تو ان میں ایک تبیع اور تبیعہ واجب ہے۔ وھی التی طعنت فی الثانیۃ۔ اور تبیع یا تبیعہ وہ بچہ جو دوسرے سال میں لگا ہو۔ ف۔ اور یہاں و بکریوں میں کچھ مادہ بچہ دینا متعین نہیں۔ ف۔ اور یہی کمتر عمر ہے جب زکوٰۃ کے جانوروں میں شمار ہوگا۔ (شرح الطحاوی)۔ وفی اربعین مسن او مسنۃ۔ اور چالیس میں ایک مسن یا مسنہ واجب ہے۔ وھی التی طعنت فی الثالثۃ۔ اور مسن یا مسنہ وہ بچہ جو تیسرے سال میں لگا ہو۔ بھذا امر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم معاذا رضی اللہ عنہ۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کو یہی حکم دیا تھا۔ ف۔ جب ان کو یمن بھیجا ہے۔ (کما رواہ الاربعۃ وابن حبان والحاکم)۔ اور ابن عبد البرؒ نے کہا کہ اس کی اسناد متصل ہے اور ابن حزمؒ نے اسی پر جزم کیا کیونکہ مسروقؒ نے یمن میں معروف پایا کہ معاذ بن جبل نے اسی نصاب پر زکوٰۃ وصول کی۔ (ملخص الفتح)۔

فاذا زادت علی اربعین۔ پھر جب چالیس سے بڑھیں۔ ف۔ تو امام ابوحنیفہ سے تین روایات ہیں

اول یہ کہ۔ وجب فی الزیادۃ بقدر ذلک۔ زیادتی میں بقدر اس کے واجب ہے۔ الی ستین۔ ساٹھ تک۔ ففی الواحدۃ الزائدۃ ربع عشر مسنۃ۔ پس ایک زائد میں مسنہ کا چالیسواں حصہ ہے۔ وفی الاثنین نصف عشر مسنۃ۔ اور دو زوائد میں بیسواں حصہ مسنہ کا۔ وفی الثلثۃ ثلثۃ ارباع عشر مسنۃ اور تین زائد میں تین چالیسویں حصے۔ ف۔ یعنی مسنہ کی قیمت لگا کر مثلاً فرض کرو کہ دس آنہ کا ہے تو اس کے چالیس حصہ کر کے تین حصہ چنانچہ تین پیسے ہوئے۔ اور علی ہذا القیاس م۔ وھذا روایۃ الاصل اور یہ مبسوط کی روایت ہے۔ لان العفو ثبت نصا بخلاف القیاس ولا نص ھھنا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مال زکوٰۃ میں عفو کا ثبوت از روئے نص کے ہوا بخلاف قیاس کے اور یہاں یعنی چالیس سے زائد کی عفو میں کوئی نص نہیں۔ ف۔ تو ہم قیاس سے ثابت نہیں کر سکتے ہیں۔ لیکن آگے آتا ہے کہ ایک نص وارد ہے مگر جب کہ ماؤل ہو۔ م۔ وروی الحسن عنہ انہ لا یجب فی الزیادۃ شئی حتی یبلغ خمسین ثم فیہا مسنۃ وربع مسنۃ او ثلث تبیع۔ اور روایت دوم وہ جو حسن بن زیاد نے ابو حنیفہ سے روایت کی کہ زیادتی میں کچھ واجب نہ ہوگا یہاں تک کہ پچاس پہونچیں پھر پچاس میں ایک پورا مسنہ ہوگا اور اس کے ساتھ مسنہ کی چوتھائی قیمت یا تبیع کی تہائی قیمت ہوگی۔ لان مبنی ھذا النصاب علی ان یکون بین کل عقدین وقص وفی کل عقد واجب۔ اس روایت کی وجہ یہ کہ نصاب بقر کا مبنی اس شان پر ہے کہ ہر دو عقد کے درمیان وقص یعنی عفو ہو اور ہر عقد پر جا کر واجب ہو۔ ف۔ عقد یعنی دہائی کی گرہ جیسے ۳۰، ۴۰، ۵۰، ۶۰، ۷۰ وغیرہ تو ۳۰ اور ۴۰ کے درمیان عفو ہے اور ۴۰ کے عقد پر تبیعہ واجب اسی طرح ۴۰ سے دہائی تک عفو ہے اور ۵۰ پر جا کر واجب ہوا۔ وقال ابو یوسف ومحمد لا شئی فی الزیادۃ حتی تبلغ ستین۔ اور صاحبین نے کہا کہ چالیس سے بڑھنے میں کچھ واجب نہ ہوگا یہاں تک کہ ساٹھ کو پہونچیں۔ ف۔ اور یہی مالک وشافعی واحمد کا قول ہے۔ وھو روایۃ عن ابی حنیفۃ۔ اور یہی تیسری روایت امام ابو حنیفہ رح سے ہے۔ ف۔ یہی روایت اوثق ہے (المحیط)۔ اور یہی مختار ہے۔ (جوامع الفقہ)۔ اسی پر فتوی ہے۔ (البحر)۔ لقولہ علیہ السلام لمعاذ رض لا تاخذ من اوقاص البقر شیئا۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے معاذ رض کو ارشاد فرمایا کہ اوقاص البقر سے کچھ نہ لینا۔ وفسروہ بما بین اربعین الی ستین۔ اور علماء نے اوقاص کی تفسیر کی کہ وہ مقدار جو ۴۰ اور ۶۰ کے درمیان ہے۔ ف۔ یعنی دو نصاب کے درمیان۔ قلنا قد قیل ان المراد بھا الصغار۔ ہم جواب دیتے ہیں کہ یہ بھی کہا گیا کہ اس مقام پر اوقاص سے بہت چھوٹے بچے مراد ہیں۔ ف۔ یعنی عجلہ جو سال بھر کے نہ ہوں۔ مترجم کہتا ہے کہ اس تاویل میں اشکال ہے۔ دارقطنی اور ابوبکر البزار رح نے ابن عباس رض سے روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے معاذ رض کو یمن بھیجا اور حکم دیا کہ ہر تیس بقر سے تبیع یا تبیعہ لے اور ہر چالیس سے مسن یا مسنہ لے پس اہل یمن نے کہا کہ پھر اوقاص لینے اوقاص میں کیوں نہیں لیتے تو معاذ رض نے کہا کہ مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس میں کچھ حکم نہیں دیا اور میں عنقریب دریافت کر لوں گا جب وہاں حاضر ہوں گا پس سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں حاضر ہو کر دریافت کیا تو آپ نے فرمایا کہ اوقاص میں کچھ نہیں ہے ابن الہمام نے کہا کہ اس کی اسناد میں ضعف ہے اور معجم طبرانی کی روایت معاذ بن جبل رض میں مذکور ہے کہ مجھے

حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صدقہ اہل یمن میں حکم دیا کہ بقر ہر تیس ۳۰ میں تبیعہ اور ہر چالیس میں مسنہ اور ساٹھ میں دو تبیع اور ستر میں تبیعہ و مسنہ لوں اور حکم دیا کہ اس کے مابین کچھ نہ لوں مگر جب کہ مسنہ یا جذع کو پہونچے ورواہ القاسم بن سلام یعنی ابو عبیدؒ۔ ابن الہمام نے کہا کہ روایت مرسل ہے اور راوی غیر مشہور۔ میں کہتا ہوں کہ مرسل اور غیر مجروح سے ضرر نہیں اور یہ مفید ہے کہ بعد دریافت کے روایت کی۔ فاحفظ فانہ نافع م ثم فی الستین تبیعان او تبیعتان۔ پھر ساٹھ میں دو تبیع یا دو تبیعہ ہیں۔ ف سے بحساب ہر تیس پر تبیع یا تبیعہ کے۔ وفی سبعین مسنہ و تبیع۔ اور ستر میں ایک مسنہ و ایک تبیع۔ ف سے یعنی ۴۰ کا مسن یا مسنہ اور ۳۰ کا تبیع یا تبیعہ۔ وفی ثمانین مسنتان۔ اور اسی میں دو مسنہ ہیں۔ ف سے بحساب ہر چالیس پر مسنہ کے۔ وفی تسعین ثلثہ اتبعۃ۔ اور نوے ۹۰ میں تین تبیعہ ہیں۔ وفی المائۃ تبیعان و مسنۃ۔ اور سو میں دو تبیعہ و ایک مسنہ ہے۔ وعلی ھذا۔ اور اسی قیاس پر حساب کرنا چاہیے۔ فیتغیر الفرض فی کل عشرۃ من تبیع الی مسنۃ و من مسنۃ الی تبیع۔ پس فرض زکوٰۃ متغیر ہوتا جائے گا ہر دہائی پر تبیع سے مسنہ کی طرف اور مسنہ سے تبیعہ کی طرف۔ لقولہ علیہ السلام فی کل ثلثین من البقر تبیع او تبیعۃ وفی کل اربعین مسن او مسنۃ۔ بدلیل قولہ علیہ السلام بقر سے ہر تیس میں ایک تبیع ہے یعنی نر یا مادہ اور ہر چالیس میں مسن نر یا مسنہ مادہ ہے۔ ف سے رواہ ابوداؤدؒ عن علیؓ ورواہ الطبرانی عن معاذؓ۔ ع۔ والجوامیس والبقر سواء۔ جاموس و بقر برابر ہیں۔ ف سے یعنی زکوٰۃ کے حق میں حکم یکساں ہے حتی کہ ہر تیس بھینسوں پر ایک سال گذرا ہوا بچہ نر یا مادہ ہے اور ہر چالیس بھینسوں پر دو سال گذرا ہوا نر یا مادہ بچہ ہے۔ لان اسم البقر یتناولہما۔ کیونکہ بقر کا نام گائے و بھینس دونوں کو شامل ہے۔ ف سے اور بیل و بھینسا اسی جنس میں ہیں اذ ھو نوع منہ۔ کیونکہ جاموس یعنی گاومیش ایک قسم گاؤ کی ہے۔ الا ان اوھام الناس لا یسبق الیہ فی دیارنا لقلتہ۔ مگر ہمارے مرغینان میں چونکہ بھینس بہت کم ہیں تو گاؤ بولنے سے گاومیش کی طرف خیال نہیں جاتا ہے۔ ف سے اور ہمارے دیار ہندوستان میں بھی دونوں کا نام علیحدہ معروف ہونے سے جنس و ذات کا خیال چھوڑ کر گائے کہنے سے بھینس کی طرف بالکل ذہن متبادر نہ ہوگا۔ مگر زکوٰۃ تو اصل حقیقت پر مبنی ہے ہاں قسم کی بناء البتہ عرف متبادر پر ہے۔ فلذلک لا یحنث بہ فی یمینہ لایاکل لحم بقر۔ اسی وجہ سے اگر کسی نے قسم کھائی کہ گوشت گاؤ نہ کھاؤں گا تو بھینس کا گوشت کھانے سے حانث نہ ہوگا۔ ف سے یعنی قسم نہ ٹوٹے گی۔ میں کہتا ہوں کہ امام مصنف کے ملک میں تو گاومیش اور گاؤ میں ذاتی جنسیت کے ساتھ نام کی بھی کچھ شرکت ہے لہٰذا قسم نہ ٹوٹنا ایک نوع متبادر پر ہے اور ہمارے دیار میں تو کچھ شبہہ نہیں کہ بھینس کے گوشت سے مانند بکری کے گوشت کے حانث نہ ہوگا۔ (واللہ تعالیٰ اعلم۔ م) اگر پالتو مادہ اور جنگلی نر سے پیدا ہوئے ہوں تو ان پر زکوٰۃ ہے اور برعکس ہو تو نہیں ہے۔ (المحیط السرخسی۔ م ع)۔ اگر گائیں بھینسیں مختلط ہوں تو نصاب پورا کرنے کے لیے ان کو ملا کر شمار کرنا واجب ہے پھر دونوں قسم میں سے جس قسم کے زیادہ ہوں اسی قسم سے زکوٰۃ میں لیا جاوے اور اگر مساوی ہوں تو اعلیٰ میں ادنیٰ لیا جاوے اور ادنیٰ میں سے اعلیٰ لیا جاوے۔ (البحر۔ م)۔ افضل یہ کہ بقر کی زکوٰۃ میں نر سے تبیع اور مادہ میں سے تبیعہ دی جاوے۔ (الغایہ۔ م)

## فصل فی الغنم

فصل فی الغنم: فصل غنم کی زکوٰۃ کے بیان میں. ف غنم ہر شخص کے لیے مفت غنیمت ہے بخلاف گائے کے کہ وہ سینگ بھونک کر پیٹ پھاڑ کر دیتی ہے. غنم اسم جنس ہے جو بکری و بھیڑ دونوں قسم کو شامل ہے. اس کا کمتر نصاب چالیس ہے چنانچہ فرمایا. لیس فی اقل من اربعین من الغنم السائمۃ صدقۃ. غنم کی چالیس چرائی والیوں سے کم میں زکوٰۃ نہیں ہے. فاذا کانت اربعین. پھر جب چالیس ہو جاویں. ف جن میں سال بھر کا بچہ بھی شمار ہوگا نہ کم کا. (شرح الطحاوی). اور وہ بھی پالتو مادہ سے پیدا ہوا اگرچہ نر جنگلی بکرا یا ہرن ہو نہ برعکس. (محیط السرخسی). یس شمار چالیس ہو. سائمۃ. درحالیکہ سائمہ ہوں. وحال علیھا الحول. اور ان پر سال پلٹ جاوے. ففیھا شاۃ. تو ان میں ایک شاۃ واجب ہے. ف نر ہو یا مادہ. پھر جب چالیس سے بڑھیں تو بھی ایک ہی واجب رہے گی. الی مائۃ و عشرین. ایک سو بیس تک. فاذا زادت واحدۃ ففیھا شاتان الی مائتین. پھر جب ۱۲۰ پر ایک زیادہ ہوئی تو اس میں دو بکریاں واجب ہیں دو سو تک. فاذا زادت واحدۃ ففیھا ثلث شیاہ. پھر جب دو سو پر ایک زیادہ ہو تو اس میں تین بکریاں ہیں. ف پھر یہی تین بکریاں واجب رہیں گی یہاں تک کہ چار سو پورے ہوں. فاذا بلغت اربع مائۃ ففیھا اربع شیاہ. پھر جب چار سو ہو جاویں تو اس میں چار بکریاں واجب ہیں. ثم فی کل مائۃ شاۃ. پھر ہر سینکڑے پر ایک بکری بڑھتی جاوے گی. ف حتی کہ پانچ سو پر پانچ اور چھ سو پر چھ ہیں. علی ہذا القیاس. ھکذا ورد البیان فی کتاب رسول اللہ علیہ السلام. ایسا ہی بیان نصاب وارد ہوا ہے فرمان حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں. ف جو عمرو بن حزمؓ کو لکھ دیا. وفی کتاب ابی بکر الصدیق رضی اللہ عنہ. اور فرمان زکوٰۃ حضرت صدیق رضی اللہ عنہ. ف رواہ البخاری. اور فرمان حضرت عمرؓ میں. رواہ ابو داؤد وغیرہ. وعلیہ انعقد الاجماع. اور اسی پر اجماع منعقد ہوا. ف اور یہی فقہاء سلف و خلف اور چاروں مجتہدین وغیرہم کا مذہب ہے. مع. والضان والمعز سواء. اور قسم ضأن و معز دونوں اس میں یکساں ہیں. ف حتی کہ نصاب پورے ہونے میں دونوں کو ملایا جائے گا. اور اس میں کچھ اختلاف نہیں. مع. لان لفظۃ الغنم شاملۃ للکل. کیونکہ لفظ غنم دونوں کو شامل ہے ف جیسے اسم جنس اپنے انواع کو شامل ہوتا ہے. والنص ورد بہ. اور نص بلفظ غنم وارد ہے ف تو دونوں شامل رہیں. ویوخذ الثنی فی زکوتھا. اور ثنی اس کی زکوٰۃ میں لیا جائے گا. ف خواہ ضان کا ہو یا معز کا. ولا یوخذ الجذع من الضان الا فی روایۃ الحسن عن ابی حنیفۃ. اور ضان کا جذع نہیں لیا جائے گا. ظاہر الروایۃ میں سوائے حسن بن زیاد کی روایت ابوحنیفہ کے. والثنی ما تمت لہ سنۃ. اور ثنی وہ بچہ کہ پورا سال بھر کا ہو. ف دوسرے میں لگا ہو. اور گائے کا ثنی دو برس کا اور اونٹ کا پانچ برس کا ہے. والجذع ما اتی علیہ اکثرھا. اور جذع وہ بچہ کہ جس پر سال کا زیادہ حصہ گزرا ہو. ف یہی ظاہر المذہب ہے اور بدائع وغیرہ میں کہا کہ جس پر چھ ماہ گزرے ہوں. مع. وعن ابی حنیفۃ وھو قولھما انہ یوخذ الجذع. اور امام ابوحنیفہ سے روایت ہے کہ ضان کا جذع لیا جاوے اور یہی صاحبین کا

قول ہے۔ لقولہ علیہ السلام انما حقنا الجذعۃ والثنی۔ کیونکہ حدیث ہے کہ ہمارا حق تو جذعہ وثنی ہے ف یہ روایت تو غریب ہے لیکن مسعر رضی اللہ عنہ کی حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دو مصدقین سے روایت ہے کہ ہم کو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حاملہ بکری لینے سے منع فرمایا اور ہم جذعہ یا ثنیہ لیں گے۔ (کمارواہ ابوداؤد والنسائی واحمد)۔

اسی طرح حدیث سفیان بن عبداللہ میں حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ سخلہ یعنے جذعہ سے چھوٹا تعداد نصاب میں شمار ہوگا اور زکوۃ میں نہ لیا جائے گا۔ اور گوشت کے موٹے تازے اور بچہ کو دودھ پلانے والی اور حاملہ اور غنم کا نر نہیں لیا جائے گا بلکہ جذعہ یا ثنیہ لیا جائے گا اور یہ عدل ہے اور حدیث کو مالکؒ نے موطا میں روایت کیا۔ مع۔ ولانہ یتاوی بہ الاضحیۃ۔ اور جذعہ اس وجہ سے جائز ہوگا کہ اُس کی قربانی جائز ہے۔ ف۔ کما فی حدیث عاصم بن کلیب رحمہ اللہ عنہ ابی داؤد وابن ماجہ واحمد والحاکم۔ فکذا الزکوۃ۔ تو زکوۃ بھی جائز ہے۔ وجہ الظاہر حدیث علیؓ موقوفاً ومرفوعاً۔ وجہ ظاہر الروایۃ کی حدیث حضرت علیؓ ہے جس کو حضرت علی کا قول کر کے موقوف اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول کر کے مرفوع روایت کیا گیا کہ۔ لا یوخذ فی الزکوۃ الا الثنی فصاعدا۔ زکوۃ میں نہیں لیا جائے گا مگر ثنی یا اس سے بڑھ کر ف تو ثنی سے کم یعنی جذعہ جائز نہ ہوا۔ ولان الواجب ھو الوسط وھذا من الصغار۔ اور اس وجہ سے کہ واجب تو اوسط درجہ کا ہے اور جذعہ ادنی درجہ میں ہے۔ ف تو جذعہ جائز نہ ہوا۔ ولھذا لا یجوز فیھا الجذع من المعز۔ اور اسی ادنی ہونے کی وجہ سے معز کا جذعہ زکوۃ میں لینا بالاتفاق نہیں جائز ہے ف رہا جذعہ الضان کی قربانی ہونا تو فرمایا کہ۔ جواز التضحیۃ بہ عرف نصا۔ جذع کا قربانی میں جائز ہونا نص سے معلوم ہوا۔ ف کہ جب مسنہ میسر ہونا مشکل ہو تو ضان کا جذع ذبح کرو۔ (رواہ مسلم عن جابرؓ) اور زکوۃ میں کوئی نص نہیں ہے۔ اگر کہا جاوے کہ روایت نص تو اوپر گذری کہ انما حقنا الجذع والثنی۔ تو جواب دیا کہ المراد بمارویٰ الجذع من الابل۔ مراد اس روایت سے اونٹ کا جذع ہے۔ ف سروجیؒ نے کہا کہ تاویل بعید ہے اس واسطے کہ اونٹ میں مذکر یعنی نر تو لیا نہیں جاتا۔ مع۔ پھر مخفی نہیں رہا کہ مسعر رضی اللہ عنہ کی حدیث ابوداؤد ونسائی واحمد میں اور حدیث سفیانؒ کے موطا میں صریح اس تاویل کو رد کرتی ہیں اور وہ بلاشبہ بحکم مرفوع ہے تو غیر ظاہر الروایۃ کو ترجیح دینا واجب ہوا یعنی امام وصاحبین کے نزدیک بالاتفاق جذع الضان لینا جائز ہے مف۔ ویوخذ فی زکوۃ الغنم الذکور والاناث۔ اور غنم کی زکوۃ میں نر و مادہ دونوں لینا جائز ہے۔ لان اسم الشاۃ ینتظمھما وقد قال علیہ السلام فی اربعین شاۃ شاۃ۔ کیونکہ شاۃ کا لفظ نر و مادہ دونوں کو شامل ہے حالانکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ چالیس شاۃ میں ایک شاۃ واجب ہے۔ ف تو شاۃ خواہ نر ہو یا مادہ ہو دے دے والحدیث رواہ ابوداؤد والترمذی۔ م۔

حضرت الصدیق وحضرت عمر رضی اللہ عنہما کے فرمان زکوۃ میں یہ عبارت موجود ہے۔ وماکان

**مسئلہ:** من خلیطین فانھما تیراجعان بالسویۃ ولا یجمع بین متفرق ولا یفرق بین مجتمع مخافۃ الصدقۃ۔ یعنی اور جو چیز کہ دو خلیط سے ہو تو دونوں باہم عدل کے ساتھ رجوع کریں اور جمع نہ کیا

جاوے درمیان متفرق کے اور نہ تفرقہ کیا جاوے درمیاں مجتمع کے بخوف زکوٰۃ۔ شافعیؒ نے کہا کہ اس حکم سے مثلاً ۵ اونٹ یا ۳۰ گائے یا ۴۰ غنم اگر دو شخصوں میں بشرائط خلط مخلوط ہوں تو اس نصاب واحد میں زکوٰۃ واجب ہوگی اور ہمارے نزدیک زکوٰۃ واجب نہیں اور حدیث کے یہ معنی نہیں ہیں ورنہ ہر ایک پر نصاب سے کم میں زکوٰۃ لازم آوے اور یہ خلاف حدیث ہے پس جمع و تفریق باعتبار ملک کے مالکان و مصدق دونوں کو منع ہے۔ چنانچہ اگر کسی نے ملک میں ۱۲۰ بکریاں مجتمع ہیں تو ایک بکری واجب ہے پس اگر مصدق ان کو ۴۰، ۴۰، ۴۰ کے تین ٹکڑے کرے تو تین بکریاں لازم آویں اور اگر تین شخصوں کی درحقیقت ہوں تو ان پر خلط کرنے سے ایک ہی بکری رہ جاوے۔ اسی طرح اگر چالیس بکریاں دو آدمیوں کی ہیں تو ان کو مجتمع کر کے نصاب نہ بناوے حالانکہ ہر ایک کے ۲۰ ہیں اور اگر ایک کی ہوں تو وہ دو ٹکڑے نہ کرے کہ زکوٰۃ نہ ہو پس حاصل یہ کہ اگر واقعی خلیط ہوں تو مصدق نے جو لیا ہے دونوں خلیط باعتبار اپنے حصہ کے سمجھ لیں اور اگر خلیط نہ ہوں تو بخوف صدقہ جمع و تفریق نہیں جائز ہے پس قولہ لا یجمع بین متفرق۔ متفرق ملک والے جانوروں کو مصدق جمع نہ کرے تاکہ نصاب پورا کرے اور نہ مالکان مجتمع کرکے (۱۲۰) بکریوں پر ایک ہی بکری دیں۔ ولا یفرق بین مجتمع مخافۃ الصدقۃ اور مجتمع کو متفرق نہ کرے۔ بخوف صدقہ حتیٰ کہ مالک واحد ۴۰ غنم کو دو جگہ متفرق نہ کرے تاکہ زکوٰۃ لازم نہ آوے یا مصدق ۱۲۰ کو ملک واحد میں مجتمع جن میں ایک بکری ہے تین ٹکڑے کر کے تین بکریاں نہ لے۔ پس مصدق تو نصاب بنانے یا صدقہ بڑھانے کی غرض سے جمع و تفریق نہ کرے اور مالکان نصاب توڑنے یا صدقہ گھٹانے کے لیے جمع و تفریق نہ کریں اور میں نے اس تفریق سے بعضے جہلاء کا زعم توڑا جو اس مسئلہ کو مخالف حدیث زعم کرتے ہیں حالانکہ عین موافق و محقق ہے۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

## فصل فی الخیل

فصل فی الخیل: (فصل گھوڑوں کی زکوٰۃ میں)۔ خیل ہر قسم کے گھوڑے کو شامل ہے خواہ مذکر ہو یا مونث ہو۔ واضح ہو کہ جو گھوڑا جہاد وغیرہ میں استعمال کا ہو اس میں بالاتفاق زکوٰۃ نہیں۔ ع۔ اور جو گھوڑا تجارت کا ہے بالاتفاق اس کی قیمت پر زکوٰۃ ہے۔ (المضمرات)۔ اور جو گھوڑے چرائی و نسل کے ہیں ان میں اختلاف ہے چنانچہ فرمایا۔ اذا کانت الخیل سائمۃ۔ جب خیل سائمہ ہوں۔ ذکورا و اناثا۔ نر و مادہ ملے ہوئے۔ ف۔ تو اصح یہ کہ ان کے نصاب کی کچھ تعداد نہیں اور نہ ان کی ذات سے جزو زکوٰۃ ہے اور بالاجماع ان کی زکوٰۃ کو امام جبراً نہیں وصول کرے گا بلکہ اس کے مالک پر واجب ہے۔ فصاحبہا بالخیار۔ تو ان کا مالک مختار ہے یعنی دو باتوں میں ایک یہ کہ۔ ان شاء اعطی من کل فرس دینارا۔ اگر چاہے تو ہر گھوڑے سے دینار دے ایک۔ دوم ان شاء قومہا و اعطی عن کل مائتین خمسۃ دراہم۔ اگر چاہے تو ان کی قیمت لگا کر ہر دو سو درم سے پانچ درم دے دے۔ ف۔ یعنی مثلاً قیمت انداز کرنے والوں نے چار سو درم کا گھوڑا بتلایا تو ہر دو سو پر پانچ کے حساب سے دس درم اس گھوڑے کی زکوٰۃ دے دے۔ وھذا عند ابی حنیفۃ وھو قول زفر۔ اور یہ حکم زکوٰۃ واجب ہونے کا امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہے اور یہی زفرؒ کا قول ہے۔ وقالا لا زکوٰۃ فی الخیل۔ اور ابویوسف

ومحمد نے کہا کہ خیل میں زکوٰۃ نہیں۔ ف۔ یہی مالک وشافعی واحمد کا قول ہے۔ لقولہ علیہ السلام لیس علی المسلم فی عبدہ ولا فی فرسہ صدقۃ۔ بدلیل حدیث کہ نہیں ہے مسلمان پر اس کے غلام میں اور نہ اس کے گھوڑے میں کچھ صدقہ۔ ف۔ رواہ الستہ۔ ہم کہتے ہیں کہ غلام تجارت میں بالاجماع صدقہ ہے تو غلام خدمت مراد ہے اسی طرح فرض جہاد وضرورت رتو خیل سائمہ میں صدقہ نہ ہونا کہاں سے ثبوت ہوا۔ بلکہ دلیل موجود ہو تو زکوٰۃ واجب ہوگی۔ ولہ قولہ علیہ السلام فی کل فرس سائمۃ دینارا وعشرۃ دراھم۔ اور امام ابوحنیفہ کی دلیل حدیث کہ ہر چرائی کے گھوڑے میں ایک دینار یا دس درم واجب ہیں۔ ف۔ یہ حدیث بدون ذکر دس درم کے دارقطنی وبیہقی نے روایت کر کے کہا کہ ضعیف ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اس کی قوت کے واسطے حدیث ابوہریرہؓ ہے کہ جس میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے زکوٰۃ نہ دینے والوں کے ذکر میں گھوڑوں کا ذکر فرمایا کہ ایک وہ مرد جس نے گھوڑے کو اظہار ثروت وتعفف کی راہ سے باندھا پھر وہ اس گھوڑے کی گردن وپیٹھ میں اللہ تعالیٰ کا حق نہیں بھولا۔ (کمارواہ البخاری ومسلم)۔ تو پیٹھ کے بعد گردن کا حق وہی زکوٰۃ ہے کیونکہ بالاتفاق سوائے زکوٰۃ کے دیگر حقوق ساقط ہیں۔ سفع۔ پھر اگر کہا جاوے کہ صحاح الستہ کی حدیث جس سے صاحبین نے استدلال کیا وہ اس کے معارض واضح واقوی ہے تو جواب یہ کہ وہ ماؤل ہے۔ دتاویل ما رویاہ۔ اور تاویل اس حدیث کی جو صاحبین نے روایت کی۔ ف۔ یہ کہ گھوڑے سے مراد اس میں فرس الغازی ہے۔ ف۔ یعنی غازی مسلمان پر اس کے گھوڑے کی زکوٰۃ نہیں اور احمد بن زنجویہ نے کتاب الاموال میں کہا کہ حدثنا علی بن الحسن حدثنا سفیان بن عیینۃ عن ابن طاؤس عن ابیہ قال الخ یعنی طاؤس نے کہا کہ میں نے ابن عباسؓ سے پوچھا کہ کیا خیل میں زکوٰۃ ہے فرمایا کہ غازی فی سبیل اللہ کے گھوڑے پر زکوٰۃ نہیں ہے۔ مع۔ وھوا المنقول عن زید بن ثابت۔ اور یہی زید بن ثابت رضی اللہ عنہ سے منقول ہے۔ ف۔ کتب الروایۃ میں نہیں ملی۔ ہاں شیخ ابوزیدؒ نے کتاب الاسرار فقہ میں ذکر کیا ہے۔ مع۔ والتخییر بین الدینار والتقویم ماثور عن عمرؓ۔ اور اختیار ہونا کہ چاہے ایک دینار دیدے یا قیمت لگا کر زکوٰۃ دے یہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔

ف۔ واضح ہو کہ زکوٰۃ الخیل کے مسئلہ میں فتاوی قاضی خاں وخلاصہ وکافی میں ہے کہ فتوی صاحبین کے قول پر ہے۔ مگر شمس الائمہ سرخسی وصاحب التحفہ نے قول ابوحنیفہؒ کو ترجیح دی کہ فرسہ کی اضافت سے اس کی سواری واستعمال کا گھوڑا مراد ہے۔ تو ایسے گھوڑے میں زکوٰۃ نہ ہونے سے کیونکہ لازم آیا کہ عموماً کسی گھوڑے میں زکوٰۃ نہیں۔ پھر گردن پر حق سوائے زکوٰۃ کے اور نہیں رہا۔ حدیث میں جب آپ سے گدھوں کو پوچھا گیا تو ارشاد فرمایا کہ اس کے بارہ میں مجھ پر کچھ نازل نہیں ہوا۔ پس اگر گھوڑوں میں زکوٰۃ تجارت مراد ہوتی تو وہ گدھوں میں بھی بلاخلاف موجود ہے پس گھوڑوں میں زکوٰۃ سائمہ ثابت ہے۔ بعض نے کہا کہ ثبوت پہلے تھا پھر نسخ ہو گیا بدلیل حدیث علیؓ مرفوعاً کہ میں نے تم کو زکوٰۃ الخیل وزکوٰۃ غلاموں عفو کیا پس درم ودینار کی زکوٰۃ لاؤ (رواہ الترمذی والنسائی)۔ جواب۔ کچھ بھی دلالت نسخ نہیں بلکہ خدمتی غلام بالاجماع مراد ہیں تو وہی گھوڑے بھی۔ ابن المنذر نے کہا کہ خلفائے راشدین سے زکوٰۃ الخیل ثابت نہیں۔ جواب آنکہ غلط دعوی ہے بلکہ دارقطنی نے جویریہ عن مالک عن الزہری عن السائب بن یزید رضی

اللہ عنہ روایت کی کہ سائب نے فرمایا کہ میں نے اپنے باپ کو دیکھا کہ طیل کو مغنم لاتے پھر اس کی زکوٰۃ حضرت عمرؓ کو ادا کرتے تھے۔ ابن عبد البر نے کہا کہ یہ حدیث صحیح ہے۔ عبدالرزاق نے ابن جریح عن عمرو بن دینار عن جبیر بن یعلی بن امیہ عن امیہ روایت کی جس میں حضرت عمرؓ نے یعلی کو ہر فرس سے ایک دینار لینے کا حکم کیا۔ عبدالرزاق عن ابن جریح عن ابن ابی حصین عن ابن شہاب الزہری روایت کی کہ حضرت عثمانؓ خیل کی زکوٰۃ لیتے اور مجھے سائب بن یزیدؓ نے خبر دی کہ میں گھوڑوں کی زکوٰۃ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس لایا تھا۔ مع۔ یہ روایات صحیح ثبت ہیں کہ قول ابو حنیفہ احوط ہے اور قول صاحبین بوجہ موافقت جمہور کے لینا آسان ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ پھر بقول ابو حنیفہؒ مختلط نر و مادہ میں تو زکوٰۃ ہے۔ ولیس فی ذکورہا منفردۃ زکوٰۃ۔ اور فقط تنہا مذکر گھوڑوں میں زکوٰۃ نہیں ہے۔ لانہا لا تتناسل۔ کیونکہ فقط نروں سے تناسل نہیں ہوتا۔ ف۔ تو جب نمو نہ ہوا تو زکوٰۃ بھی نہیں ہے۔ وکذا فی الاناث المنفردات فی روایۃ اور یہی حکم تنہا گھوڑیوں میں بھی ایک روایت میں ہے۔ وعنہ الوجوب فیہا۔ اور دوسری روایت میں امامؒ سے فقط گھوڑیوں میں وجوب زکوٰۃ ہے۔ لانہا تتناسل بالفحل المستعار بخلاف الذکور۔ کیونکہ فقط گھوڑیاں تو غیر کے گھوڑے سے جنتی ہیں برخلاف نروں کے۔ وعنہ انہا تجب فی الذکور المنفردۃ ایضاً۔ اور امامؒ سے دوسری روایت میں فقط نر گھوڑوں میں وجوب زکوٰۃ آیا ہے۔ ف۔ شیخ محقق ابن الہمام رحمہ اللہ تعالیٰ نے فتح القدیر میں تحقیق سے روایات میں ترجیح دی کہ فقط گھوڑیوں مادہ کی صورت میں زکوٰۃ واجب ہے اور گھوڑوں یعنی فقط نر گھوڑوں کی صورت میں نہیں واجب ہے۔ مع۔ ولا شئی فی البغال والحمیر۔ اور خچروں وگدھوں میں کچھ زکوٰۃ واجب نہیں ہے۔ ف۔ اگرچہ سائمہ اور مختلط نر و مادہ ہوں۔ لقولہ علیہ السلام لم ینزل علی فیہا شئی۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ خچروں وگدھوں کی زکوٰۃ میں مجھ پر کچھ حکم نازل نہیں ہوا۔ ف۔ (کما رواہ البخاری)۔ لیکن اس میں خچروں کا ذکر نہیں ہے۔ شاید کہ دونوں کو ایک قسم شمار کیا جیسا کہ عرف میں ہے۔ والمقادیر تثبت سماعا۔ اور مقادیر زکوٰۃ تو سمعی ہیں۔ ف۔ قیاسی وعقلی نہیں تو جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ سماع نہیں ہوا تو ان میں زکوٰۃ واجب نہ ہوگی۔ الا ان یکون للتجارۃ۔ مگر جب کہ خچر وگدھے تجارت کے لیے ہوں۔ ف۔ تو تجارتی زکوٰۃ ان میں واجب ہوگی۔ لان الزکوٰۃ حینئذ تتعلق بالمالیۃ کسائر اموال التجارۃ۔ کیونکہ زکوٰۃ تو اس حالت میں مالیت سے متعلق ہوگی جیسے دیگر اموال تجارت میں ہوتی ہے۔ ف۔ وعلی ہذا سکھلائے ہوئے چیتے وکتے میں زکوٰۃ تجارت واجب ہے (السراجیہ) یوں ہی تجارتی بلیوں میں ہونا چاہیے۔

## فصل

مسائل متعلقہ زکوٰۃ سوائم کے بیان میں۔ لیس فی الفصلان۔ نہیں ہے فصلان بالضم اونٹ کے بچوں میں جو بنت مخاض سے چھوٹے ہوں۔ والعجاجیل جمع عجول یعنی نہ گائے کے بچوں میں جو تبیعہ نہ ہوں۔ والحملان بالضم یعنی نہ غنم نے بچوں میں۔ صدقۃ عند ابی حنیفۃ۔ زکوٰۃ نزدیک ابو حنیفہ کے۔ ف۔ یعنی جب خالی فصلان وعجاجیل وحملان ہوں تو ابو حنیفہ کے نزدیک ان میں زکوٰۃ واجب نہیں۔ الا ان یکون معہا کبار۔ مگر جب کہ ان بچوں کے ساتھ بڑے بھی ہوں۔ ف۔ یعنی پورے سال کے یا زیادہ۔ اگر کہا جاوے کہ یہ بچے خود ہی بڑے ہو جانے کے اس

واسطے کہ زکوٰۃ تو بعد سال کے واجب ہوتی ہے۔ جواب میں بعض نے کہا کہ بعد سال کے اس قابل ہوں گے کہ اب سے ان پر زکوٰۃ کا سال شروع ہو یا ابتدائے سال زکوٰۃ شمار کیا جاوے۔ بعض نے کہا کہ بلکہ یہ صورت ہے کہ مالیں بعد چھ ماہ کے قدر نصاب بچہ جنیں پھر مائیں مر گئیں اور بچہ رہے تو کیا وہ سال ان پر محول ہوگا یا نہیں۔ علی ہذا سال بھر و زیادہ کے جانور تھے اور درمیان سال میں اس نے سال سے کم بچے خریدے پھر بڑے مر گئے۔ (التحفہ)۔ اور جامع صغیر میں ہے کہ مائیں بعد دس ماہ کے مریں اور بچے رہ گئے تو بعد دو ماہ گذرنے کے کیا سال زکوٰۃ ان بچوں پر محول ہوگا۔ حاصل جواب امام اعظمؒ کے نزدیک یہ کہ نہیں مگر جب کہ کوئی سال بھر یا زیادہ کا بھی ہو۔ ع۔ وھذا آخر اقوالہ۔ اور یہ امام اعظمؒ کے تین اقوال میں سے آخری قول ہے۔ وھو قول محمد۔ اور یہی امام محمد کا قول ہے۔ ف۔ اور یہی سفیان ثوریؒ کا قول ہے۔ ع۔ وکان یقول اولاً یجب فیہا ما یجب فی المسان۔ اور ابو حنیفہ پہلے یہ کہتے تھے کہ ان بچوں میں وہ واجب ہوگا جو مسنہ جانوروں میں واجب ہوتا ہے۔ ف۔ یعنی بڑوں کی زکوٰۃ۔ وھو قول زفر ومالک۔ اور یہ زفر و مالک کا قول ہے۔ ثم رجع وقال فیہا واحدۃ منہا۔ پھر ابو حنیفہؒ نے رجوع کیا اور کہا کہ ان بچوں میں انھیں میں کا ایک واجب ہوگا۔ وھو قول ابی یوسف والشافعی۔ اور یہی ابو یوسف و شافعی کا قول ہے۔ ف۔ مبسوط میں ایک حکایت ذکر کی کہ ابو یوسف نے کہا کہ میں نے جا کر ابو حنیفہؒ سے پوچھا کہ ایک شخص کے پاس چالیس حملان ہیں تو ان میں کیا واجب ہوگا۔ امامؒ نے کہا کہ مسنہ بکری واجب ہوگی۔ میں نے کہا کہ پھر تو چالیس حملان کی قیمت اس مسنہ کی قیمت سے زیادہ نہ ہوئی تو برابر ہوگی۔ تب ایک ساعت غور کر کے کہا کہ ہاں مسنہ نہیں بلکہ انھیں میں کا ایک واجب ہوگا۔ میں نے کہا کہ بھلا کیا سال بھر سے کم بچہ زکوٰۃ میں لے لیا جائے گا۔ تب ایک ساعت غور میں گئے پھر کہا کہ تب تو اس میں کچھ واجب نہ ہوگا۔ بعض نے کہا کہ اس میں ابو حنیفہؒ کی تعریف ہے کہ ایک مجلس میں تین قول کہے ان میں سے کوئی متروک نہیں ہے۔ بعض مشائخ نے کہا کہ نہیں بلکہ یہ مجنون و اطفال سے واقع ہونا محال ہے۔ پھر امام ابو حنیفہؒ سے یہ کیونکر واقع ہوگا۔ فوائد الظہیریہ مع۔ میں کہتا ہوں کہ امام مصنف کا کلام بھی اسی طرف مشعر ہے۔ مگر بعض مشائخ نے کہا کہ حکایت تو مشہور ہے پس ناچار تاویل کی جاوے کہ امام ابو یوسف کا امتحان کرنے کو ایسا کیا ہوگا۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ بغیر اسناد تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر موضوعات حدیثیں مشہور ہیں حتی کہ زمخشری نے کشاف میں لکھیں بلکہ علامہ بیضاوی نے اس سے نقل کیں ہاں سراج المنیر میں صرح تردید کر دی پس تردید اولیٰ ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ بالجملہ اول تو مسنہ واجب کہتے پھر ان میں کا ایک واجب کہا۔ پھر اس سے بھی رجوع کیا۔ وجہ قولہ الاول ان الاسم المذکور فی الخطاب ینتظم الصغار والکبار۔ قول اول کی وجہ یہ کہ نص میں جو اسم مذکور ہے وہ چھوٹے و بڑوں سب کو شامل ہے جیسے یعنی ابل و بقر و شاۃ جیسے بڑے ویسے بچے حتی کہ گائے کا گوشت نہ کھانے کی قسم میں حلوان عجل کھانے سے جھوٹا ہوگا تو بچوں پر بھی وہی زکوٰۃ بڑوں کی واجب ہے لیکن لازم آتا ہے کہ عمدہ مال یا درحقیقت کل مال لیا گیا اور یہ منع ہے لہذا رجوع کیا۔ وجہ الثانی تحقیق النظر من الجانبین۔ قول دوم کی وجہ طرفین کا پورا لحاظ ہے۔ ف۔ چنانچہ فقیروں کو بھی ایک بچہ مل گیا اور مالک پر تمام بچوں کی برابر قیمت کا مسنہ دینا

لازم نہ ہوا۔ کما یجب فی المهازیل واحد منها۔ جیسے مہزول جانوروں میں سے انہیں میں سے ایک واجب ہوتا ہے۔ ف۔ توضیح یہ کہ مثلاً زکوۃ میں مسنہ واجب ہوتی اور مسنات میں سے بعض بڑی وقوی موٹی تازی ہے اور بعض چھوٹی کمزور لاغر ہے اور بعض درجہ اوسط پر ہے توزکوۃ میں یہی اوسط واجب ہے پھر اگر سب ہی جانور منزول یعنی دُبلی ریغل ہوں تو بضرورت واجب درجہ اوسط سے اتر کر انہیں مہزولوں میں سے ایک جائز ہے اسی طرح واجبی عمر سے اتر کر ناقص عمر کا بھی جائز ہے لیکن ابوداؤد ونسائی کی حدیث سُوید بن غفلہؓ میں دودھ پیتا بچہ لینے سے صریح ممانعت ہے۔ لہذا اس قول سے رجوع کیا۔ اور کہا کہ کچھ واجب نہیں ہے۔ ودجه الاخیر۔ اوراس قول اخیر کی وجہ یہ ہے۔ کہ ان المقادیر لا یدخلها القیاس۔ مقادیر نصاب میں دخل قیاس کونہیں ہے۔ فاذا امتنع ایجاب ماورد به الشرع امتنع اصلا۔ توجب ممتنع ہوا واجب کرنا ایسی چیز کا جس کے ساتھ شرع وارد ہوئی ہے تو بالکل امتناع ہوگیا۔ ف۔ یعنی مثلاً ۲۵ پر بنت مخاض اور ۳۶ پر بنت لبون وغیرہ توجب ابتداء سے بنت مخاض ہی ندارد ہے تو زائد پر بنت لبون کہاں سے آوے اور اگر خرید کر دے توگویا تمام مال یا عمدہ دیدے اور اگر انہیں میں سے دے تو خلاف منصوص ہو۔ علاوہ بریں مثلاً ۲۵ میں ایک دے تو ۳۶ میں پھر ۴۶ میں آخر تک کیونکر دے۔ پھر واضح ہو کہ موطاے مالک کی حدیث سفیان بن عبدالبر میں ہے کہ حضرت عمر بن خطابؓ نے مجھے زکوۃ وصول کرنے کو بھیجا پس میں نصاب کے شمار میں سخلہ (سال سے کم بچہ ۱۲) کو بھی گن دیتا توان لوگوں نے کہا کہ آپ سخلہ کو شمار کرتے حالانکہ زکوۃ میں لیتے پس جب میں واپس آیا تو میں نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے عرض کیا آپ نے ارشاد فرمایا کہ ہاں سخلہ ان پر تعداد نصاب میں شمار ہوگا اور ہم اس کو زکوۃ میں نہیں لیں گے۔ اصل حدیث موطا میں ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ سخلہ بھی نصاب میں شمار ہے لہذا ابوحنیفہؒ نے فرمایا۔ واذا کان فیها واحدة من المسان جعل الکل تبعاً له فی انعقادها نصابا دون تادیة الزکوة۔ اور جب ان بچوں میں کوئی ایک بھی مسنہ ہو تو یہ سب بچے اس مسنہ کے تابع شمار کیے جاویں مگر نصاب منعقد ہونے میں تابع ہیں نہ زکوۃ ادا ہونے میں۔ ف۔ بلکہ زکوۃ میں توجب مسنہ واجب ہوا وہی لیا جائے گا۔ اور سخلہ نہیں لیا جائے گا م۔ یہ اس وقت ہے کہ جتنے واجب زکوۃ ہوئے ہیں ایک یا دو وہ ان بچوں میں موجود ہوں ورنہ وجوب نہ ہوگا۔ اس کا بیان یہ کہ ۱۱۹۔ حملان یعنی بکری کے حلوان بچہ ہیں اور دو بچے پورے سال بھر کے ہیں تو دونوں زکوۃ میں واجب ہوں گے اور اگر حملان ۱۲۰ ہوں اور ایک مسنہ ہو تو امام ابوحنیفہ ومحمد کے نزدیک یہی ایک مسنہ واجب ہوگا اور ابویوسف کے نزدیک ایک مسنہ وایک بچہ واجب ہوگا اور یہی قیاس اونٹ وگائے کے بچوں میں ہے۔ جب مسنہ واجب ہوا تو وہ دیا جاوے اگرچہ درجہ اوسط سے کم ہو۔ اگر سال گذر کر مسنہ مرگیا تو باقی بچوں سے زکوۃ باطل ہوگئی اور اگر بچے مرگئے اور مسنہ رہ گیا تو اس کا چالیسواں حصہ لیا جائے گا۔ مع۔ ثم عند ابی یوسف لا یجب فی مادون الاربعین من الحملان وفیما دون الثلثین من العجاجیل۔ پھر امام ابویوسف کے نزدیک چالیس حملان سے اور تیس عجاجیل گائے کے بچے سے کم میں زکوۃ واجب نہیں ہوتی۔ ف۔ جیسے اس وقت بھی کہ بڑے ہوں تو اس نصاب سے کم میں نہیں واجب ہوتی ہے۔ پھر زیادہ کی صورت میں جب بڑے ہوں تو معلوم ہیں اور مشکل تو ان بچوں میں ہے۔ ویجب فی خمس وعشرین من الفصلان

واحد۔ اور اونٹ کے فصیل بچوں میں جب کہ ۲۵ ہوں ایک بچہ واجب ہے۔ ف۔ یہ تو آسان ہے مگر بڑوں ۳۶ پر ایک بنت لبون اور ۴۶ پر ایک حقہ تھا پس بچوں کی صورت میں کیا ہوگا تو فرمایا۔ ثم لا یجب شئی حتی تبلغ مبلغاً لو کانت مسان یثنی الواجب پھر زائد میں کچھ واجب نہ ہوگا یہاں تک کہ بچوں کی تعداد اس مبلغ کو پہونچ جاوے کہ اگر مسنات ہوتی تو واجب جوڑا ہوتا ف۔ یعنی بچوں کی تعداد اتنی ہو جاوے کہ اس تعداد پر بڑوں میں جو چیز واجب ہوتی ہے وہ دو ہوتی ہے اور وہ ۷۶ ہے کیونکہ ۷۶ پر بنت لبون واجب ہوتی ہیں تو بچوں میں سے دو بچہ واجب ہوں گے۔ ثم لا یجب شئی حتی یبلغ مبلغاً لو کانت مسان ثلیث الواجب۔ پھر اس کے بعد کچھ واجب نہ ہوگا یہاں تک کہ ایسے مبلغ کو پہونچ جاویں کہ اگر مسنات ہوتی تو واجب تین ہوتیں۔ ف۔ اور یہ مبلغ ۱۴۵ ہے کہ اس وقت تین حقہ واجب ہوتے ہیں تو ۱۴۵ بچوں پر تین بچہ واجب ہوں گے۔ پھر واضح ہو کہ ۱۹۶ پر چار حقہ واجب ہوتے ہیں تو ۱۹۶ بچوں پر چار بچہ ہوں گے وعلی ہذا القیاس۔ میں کہتا ہوں کہ ۱۹۶ پر چاہیے چار حقہ کی جگہ پانچ بنت لبون دیدے حالانکہ پانچ بچہ دینے میں اشکال ہے۔ فافہم۔ پھر یہی قیاس گائے وبکری کے بچوں میں ہے م۔ ولا یجب فیما دون خمس وعشرین فی روایۃ۔ اور یہا بیان اونٹ کے ۲۵ سے کم بچوں میں تو ایک روایت میں واجب نہیں۔ وعنہ انہ یجب فی الخمس خمس فصیل وفی العشر خمسا فصیل علی ھذا الاعتبار۔ اور ابو یوسف سے دوسری روایت میں یہ کہ پانچ بچوں میں ایک فصیل کا پانچواں حصہ واجب اور دس میں دو پانچویں وعلی ہذا القیاس۔ ف۔ ۱۵ میں تین پانچویں اور ۲۰ میں چار پانچویں اور پچیس میں ایک بچہ۔ وعنہ انہ ینظر الی قیمۃ خمس فصیل فی الخمس والی قیمۃ شاۃ وسط فیجب اقلہما۔ اور ابو یوسف سے تیسری روایت میں یہ کہ پانچ فصلان کی صورت میں ایک فصیل کی قیمت کے پانچویں حصہ کو ایک مسنہ بکری کی قیمت کو دیکھیں پس جو دونوں میں سے کم ہو وہ واجب ہے۔ وفی العشر الی قیمۃ شاتین والی قیمۃ خمسی فصیل۔ اور دس فصلان کی صورت میں اوسط دو بکریوں مسنہ کی قیمت کو اور فصیل کی قیمت کے دو پانچویں مقدار کو دیکھیں جو کم ہو واجب ہے۔ علی ھذا الاعتبار علی ہذا القیاس۔ ف۔ پندرہ وبیس فصلان کی صورتوں میں ہے۔ قال ومن وجب علیہ مسن فلم یوجد۔ مصنف نے کہا کہ اور جس شخص پر مسن یعنی ایک سال کا جو دو سال سے کم اوسط درجہ کا واجب ہوا وہ موجود نہیں ہے۔ ف۔ یعنی اوسط درجہ کا مسنہ نہیں مگر اعلی یا ادنی موجود ہے۔ اخذ المصدق اعلی منہا ورد الفضل۔ تو مصدق اس سے اعلی کو لے کر زیادتی کو پھیر دے۔ ف۔ مثلاً اوسط مسنہ کی قیمت دو روپیہ ہے اور اعلی کی قیمت ڈھائی روپیہ ہے تو اعلی لے کر آٹھ آنہ واپس کردے۔ او اخذ دونہا واخذ الفضل۔ یا مسنہ واجبہ اوسط سے ادنی کو لے اور زیادتی کو لے۔ ف۔ مثلاً ادنی کی قیمت پونے دو روپیہ ہیں تو ادنی کو اور اس کے ساتھ چار آنہ لے۔ وھذا یبنی علی ان اخذ القیمۃ فی باب الزکوۃ جائز عندنا علی ما نبینہ ان شاء اللہ تعالی۔ اور یہ مسئلہ اس بنا پر ہے کہ باب زکوٰۃ میں قیمت لینا ہمارے نزدیک جائز ہے چنانچہ ہم اس کو انشاء اللہ تعالی ذکر کریں گے۔ ف۔ پھر ظاہر عبارت کتاب سے معلوم ہوتا ہے کہ اس بارہ میں مصدق کو اختیار ہے یہی تجرید میں مذکور ہے۔ مع۔ بلکہ صحیح یہ کہ اختیار مالک کو

ہے (النہایہ)۔ نہیں بلکہ معنی کتاب یہ کہ مصدق دونوں صورتوں میں سے کسی صورت سے وصول کرے۔ الا ان فی الوجہ الاول۔ مگر دونوں میں فرق یہ کہ اول صورت میں۔ ف۔ جب کہ اعلیٰ لے کر زیادتی پھیرنے پڑتی ہے۔ له ان لا یاخذ۔ مصدق کو اختیار ہے کہ اعلیٰ جانور کو نہ لے۔ ویطالبه بعین الواجب۔ اور مالک سے عین واجب کا مطالبہ کرے۔ ف۔ یعنی مثلاً جانور اوسط مسنہ دیدے۔ او قیمتہ یا اوسط کی قیمت دیدے۔ لانه شراء۔ کیونکہ یہ تو خرید ہے ف۔ اور کسی پر خرید کرنے کے لیے جبر نہیں ہوسکتا۔ وفی الوجہ الثانی یجبر۔ اور دوسری صورت میں مصدق پر جبر کیا جائے گا۔ ف۔ کہ ادنیٰ مسنہ و زیادتی لیوے۔ لانه لا بیع فیه بل هو اعطاء بالقیمة۔ کیونکہ اس میں کچھ بیع نہیں بلکہ زکوۃ دینا بذریعہ قیمت ہے۔ ف۔ غایت یہ کہ قیمت بالکل نقد نہیں دی۔ م۔ یہی قول صحیح ہے السراج الکافی ھع۔ اور مصدق صرف اوسط درجہ کا لے گا اور اگر سب ہی جید ہوں تو پھر جید لے۔ ت۔ ویجوز دفع القیم فی الزکوۃ عندنا۔ اور ہمارے نزدیک زکوۃ میں قیمت دے دینا جائز ہے ف۔ بالاجماع وہ قیمت جو ادا کے روز ہو۔ یہی اصح ہے اور قیمت اسی شہر کی معتبر ہوگی جہاں مال ہے اور اگر جنگل میں ہو تو وہ قیمت دے جو وہاں سے قریب تر آبادی میں ایسے جانور کی ہو۔ مف۔ اور اصل اس میں صحیح بخاری کی حدیث انس رضی اللہ عنہ ہے جس میں یہ مذکور ہے کہ جس کے پاس اونٹوں میں زکوۃ جذعہ واجب ہوئی اور اس کے پاس جذعہ نہیں مگر حقہ ہے تو اس سے حقہ قبول کیا جاوے اور وہ حقہ کے ساتھ دو بکریاں کردے اگر اس کو میسر آویں یا ۲۰ درم دے دے۔ اور جس پر زکوۃ حقہ واجب ہوئی اور اس کے پاس حقہ نہیں مگر جذعہ ہے تو جذعہ قبول کیا جائے گا اور مصدق اس کو بیس درم یا دو بکریاں دے دے گا۔ الخ۔

اور واضح ہو کہ زیادتی لینے و پھیرنے میں دو بکریاں یا ۲۰ درم کچھ لازمی تقدیر نہیں بلکہ اس زمانہ میں یہی نرخ تھا پس ہر زمانہ کے نرخ پر مدار ہوگا۔ مفع۔ اور اگر چار اوسط درجہ کی واجب ہوئیں اور ان کی قیمت میں مالک نے تین موٹی تازی دے دیں یعنی مصدق کے نزدیک بھی اسی قیمت کی ہیں تو جائز ہے۔ اسی طرح اوسط درجہ کی بنت مخاض کے برابر قیمت کی دبلی بنت لبون دے دی بدلے میں تو جائز ہے کیونکہ منصوص تو زکوۃ میں اوسط درجہ کا جانور ہے پس اعلیٰ اس میں داخل نہ ہوگا اور جید ہونا سوائے سود والوں کے اور چیزوں میں معتبر ہے۔ (الفتح)۔ بالجملہ زکوۃ میں ادائے قیمت جائز ہے۔ وکذا فی الکفارات۔ اور یوں ہی کفارات میں ادائے قیمت جائز ہے۔ ف۔ مراد مالی کفارے ہیں مثلاً قسم کے کفارہ میں روزہ رکھنا یا کھانا یا کپڑا واجب ہے پس بادشاہ کے واسطے تو روزہ رکھنا حتمی کر دیا گیا اور باقی لوگوں کو دس مساکین کا کھانا یا کپڑا دینا بھی کفارہ ہے پس بجائے اس کے اگر نقد قیمت دے دے تو جائز ہے۔ وصدقة الفطر۔ اور یوں ہی صدقہ فطر میں نقد قیمت دینا جائز ہے۔ والعشر والنذر۔ اور یوں ہی قیمت دے دینا عشر میں اور نذر میں جائز ہے۔ ف۔ یعنی اس کی زمین کی پیداوار میں دسواں حصہ واجب ہوا اس نے سب فروخت کر کے دسواں حصہ قیمت دی یا دسواں حصہ اندازہ کر کے دے دی تو جائز ہے اور اگر یہ اشرفی صدقہ کرنے کی نذر کی پھر اس کے برابر درم

صدقہ کر دیے تو جائز ہے بخلاف اس کے اگر وہ غلام آزاد کرنے کی نذر کی تو ان کے برابر قیمت کا ایک غلام آزاد کرنے سے ادا نہیں ہوگی۔ مفع۔ اور قیمت وہ معتبر ہوگی جو وجوب کفارہ یا صدقہ فطر وغیرہ کے روز تھی۔ د۔ وقال الشافعی لا یجوز اتباعا للمنصوص۔ اور امام شافعیؒ نے کہا کہ قیمت ادا کرنا بوجہ منصوص کے اتباع کے نہیں جائز ہے۔ ف۔ یعنی منصوص تو بنت مخاض یا مسنہ وتبیعہ ہے اور یوں ہی کفارات وصدقہ فطر میں پس اسی کی اتباع واجب ہے اور قیمت نہیں جائز ہے۔ کما فی الھدایا والضحایا۔ جیسے ہر قسم کی ہدی وقربانیوں میں۔ ف۔ بالاتفاق قربانی کے سوائے قیمت نہیں جائز ہے۔ ولنا ان الامر بالاداء الی الفقیر ایصال للرزق الموعود الیہ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ فقیر کو ادا کرنے کا حکم جو شرع نے دیا ہے یہ اس کو وعدہ دیا ہوا رزق پہونچاتا ہے۔ ف۔ یعنی حق تعالیٰ نے ہر جاندار کے رزق کا وعدہ فرمایا ہے تو اس وعدہ پر رزق پہونچانے میں ایک سبیل یہ کہ مالداروں کو حکم دیا کہ فقیروں کو زکوۃ ادا کریں۔ فیکون ابطالا لقید الشاۃ۔ تو یہ بکری کے قید کا ابطال ہے ف۔ یعنی اس سے معلوم ہوا کہ کچھ بکری خاصۃً دینے کی قید نہیں ہے۔ فصار کالجزیۃ۔ تو یہ مثل جزیہ کے ہوگیا۔ ف۔ اور جزیہ میں کوئی خصوصیت بالاتفاق نہیں ہے۔ اور حدیث انس رضی اللہ عنہ اوپر گذری جس سے صاف ظاہر ہے کہ کوئی خاص بنت لبون یا حقہ یا جذعہ کی خصوصیت نہیں ہے۔ اور نیز بخاری کی روایت طاؤس جو معاذؓ کی زکوۃ الیمن وصول کرنے میں تعلیقاً مذکور ہے مصرح ہے اور ابن ابی شیبہ نے عبدالرحمٰن بن سلیمان عن مجاہد عن قیس بن ابی حازم عن الصنابحی الاحمسی قال ابصر النبی الخ۔ یعنی صنابحی احمسی رضی اللہ عنہ نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے زکوۃ کے اونٹوں میں عمدہ اونٹ دیکھ کر فرمایا کہ یہ کہاں سے آیا تو مصدق نے عرض کیا کہ میں نے ناکارہ دو اونٹوں سے اس کو بدل لیا ہے۔ فرمایا کہ پھر تو خوب ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ بنت مخاض وبنت لبون وغیرہ جن کی تنصیص ہے وہ مقدار مالیت کے لیے بیان ہوئی ہیں ورنہ ان کی خصوصیت نہیں ہے۔ مف۔ بخلاف الھدایا لان القربۃ فیہا اراقۃ الدم۔ بخلاف ہدی جانوروں کے کیونکہ ہدی وقربانی میں تو تقرب قربان کرنا ہوتا ہے۔ ف۔ حتی کہ بعد قربانی کرنے کے اگر جانور ضائع ہو گیا تو اس پر کچھ لازم نہیں۔ وھو لا یعقل۔ اور قربان کر کے خون بہانا کی قربت میں عقل کو دخل نہیں ف۔ یعنی ہم اس قدر جانتے ہیں کہ قربان کرنا تقرب ہے مگر علت کو متعین نہیں کر سکتے کہ کیا وجہ ہے۔ ووجہ القربۃ فی المتنازع فیہ سد خلۃ المحتاج وھو معقول۔ اور زکوۃ وغیرہ جن میں گفتگو ہے ان میں وجہ قربت کی محتاج کی احتیاج رفع کرنا اور یہ عقل سے معلوم ہے۔ ف۔ بلکہ اکثر اوقات قیمت دینے میں محتاج کا زیادہ نفع ہے۔ ف۔

واضح ہو کہ استبدال کبھی جائز ہے مثلاً چار دبلی پتلی کے عوض تین موٹی تازی لیں تو جائز ہے سوائے ان چیزوں میں جن میں ربٰو یعنی سود جاری ہے جن کا بیان کتاب البیوع میں آوے گا چنانچہ ناکارہ ایک صاع خرما کے عوض آدھا صاع عمدہ چھوہارے کھا دیا تو نہیں جائز اگرچہ قیمت میں زیادہ ہوں اور ایک صاع جو کے عوض نصف صاع عمدہ چھوہارے دیے تو نہیں جائز ہے۔ مع۔ ولیس فی العوامل والحوامل والعلوفۃ صدقۃ۔ عوامل وحوامل وعلوفہ میں زکوۃ نہیں ہے۔ ف۔ عوامل جمع عاملہ وہ جانور جو کام کے واسطے ہوں حوامل جمع حاملہ جو لادنے کے لیے ہوتے ہیں۔ علوفہ وہ جانور جن کو سال یا زائد حصہ میں باندھ کر کھلایا

ہو۔ تو ان جانوروں میں ہمارے وشافعی واحمد وغیرہم کے نزدیک زکوۃ نہیں۔ خلافا لمالک۔ اس میں امام مالک کا خلاف ہے۔ له ظواهر النصوص۔ دلیل امام مالکؒ کی ظاہری نصوص ہیں۔ ف۔ چنانچہ قولہ تعالیٰ خذ من اموالهم صدقة۔ عام اموال کو شامل ہے اور یوں ہی حدیث کہ پانچ راس اونٹ میں بکری ہے۔ ہر قسم کے اونٹوں کو شامل ہے۔ ولنا قوله علیه السلام لیس فی الحوامل والعوامل والبقرة المثیرة صدقة۔ اور ہماری دلیل قوله علیه السلام کہ جو اہلِ عوامل و ہل چلانے والے بیل ہیں زکوۃ نہیں ہے۔ ف۔ اس طرح مجموع تو غریب ہے لیکن ابوداؤد کی حدیث علیؓ مرفوعاً میں مذکور ہے کہ عوامل پر کچھ نہیں ہے۔ ورواه الدارقطنی اور ابن القطان نے کہا کہ اسناد صحیح اور راوی سب ثقہ معروف ہیں۔ عبدالرزاق نے اس کو حضرت علی رضی اللہ عنہ کا قول روایت کیا۔ اور عوامل میں حوامل بھی داخل ہیں اور رہی مثیرہ یعنی زمین گوڈنے و ہل چلانے والا جانور تو دارقطنی وعبدالرزاق نے جابر رضی اللہ عنہ سے موقوف روایت کی اور اسناد صحیح ہے۔ مفع۔ اور میرے نزدیک عوامل میں مثیرہ یعنی ہل چلانے والے بھی داخل ہیں پس حدیث علی رضی اللہ عنہ اس استدلال کے واسطے کافی ہے۔ م۔ ولان السبب هو المال النامی۔ اور اس دلیل سے کہ سبب زکوۃ وہ مال ہے جو نامی ہو۔ ف۔ یعنی اس میں نمو اور بڑھاؤ ہو۔ ودلیله الاسامة او الاعداد للتجارة۔ اور نمو کی دلیل تو سائمہ کرنا یا تجارت کے لیے مہیا کرنا۔ ولم یوجد۔ حالانکہ ان دونوں میں سے کوئی بات نہیں پائی گئی۔ ولان فی العلوفة تتراکم المؤنة فینعدم النماء معنی۔ اور اس جہت سے کہ علوفہ کے کھلانے میں پیہم بار خرچ پڑتا ہے تو معنی کی راہ سے نمو معدوم ہے۔ ف۔ تو زکوۃ واجب نہ ہوگی۔ م۔ اگر لادنے یا سواری یا گوشت کے لیے چرائی میں رکھے تو زکوۃ نہیں اور اگر تجارت کے لیے ہوں تو زکوۃ التجارہ ہے۔ (البدائع)۔ اور واضح ہو کہ بالاجماع زکوۃ السائمہ و زکوۃ التجارۃ دونوں جمع نہ ہوں گے۔ اور یہی قول مالک وشافعی واحمد ہے۔ مع۔ ثم السائمة هی التی یکتفی بالرعی فی اکثر الحول۔ پھر سائمہ وہ جانور ہے جو سال کے اکثر حصہ میں چرائی پر اکتفا کرے۔ ف۔ ہمارے وامام احمد وبعض شافعیہ کے نزدیک۔ حتی لو علفها نصف الحول او اکثر کانت علوفة لان القلیل تابع للاکثر۔ حتی کہ اگر جانور کو آدھے سال یا زیادہ باندھ کر کھلایا ہو تو وہ علوفہ ہے کیونکہ قلیل تابع کثیر ہے ولا یاخذ المصدق خیار المال ولا رذالته ویاخذ الوسط۔ اور مصدق نہیں لے گا بہتر مال اور نہ بدتر مال بلکہ لے گا درجہ اوسط کا مال۔ ف۔ اسی پر اہل العلم کا اجماع ہے۔ ع۔ اور وسط یہ کہ گھٹے ہوئے میں سے اعلیٰ ہو اور بڑھے ہوئے سے ادنیٰ ہو۔ المنتقی۔ ع۔ لقوله علیه السلام لاتاخذوا من حزرات اموال الناس۔ کیونکہ حدیث میں ہے کہ لوگوں کے اموال میں سے مت لو حزرات۔ ای کرائمها یعنی عمدہ وبہتر۔ وخذوا من حواشی اموالهم۔ اور لو ان کے اموال میں سے حواشی۔ ای اوسطها۔ یعنی اوسط درجہ کے۔ ف۔ یہ روایت غریب ہے اور بیہقی نے عروہ بن الزبیر سے مرسل روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی مصدق کو فرمایا کہ لاتاخذ من حزرات اموال الناس شیئا وخذ الشارف والبکر وذات العیب۔ اور ابن ابی شیبہ وابوداؤد نے بھی عروہ سے مرسل روایت کی۔ اور حدیث معاذؓ میں ہے کہ خبردار لوگوں کے اموال سے عمدہ مت لیجیو۔ (کما فی الصحیح)۔ اور موطاء میں ہے کہ حضرت عمرؓ کا گذر زکوۃ کی بکریوں کی طرف ہوا تو ایک بکری موٹی تازی بڑے

تھن والی دیکھ کر فرمایا کہ یہ بکری کیسی ہے لوگوں نے کہا کہ زکوٰۃ میں سے ہے تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اس بکری والوں نے اس کو خوشی خاطر سے نہ دیا ہوگا تم لوگوں کو فتنہ میں مت ڈالو لوگوں کی حزرات مت لو۔ پھر مجتبیٰ میں ہے کہ اگر سوائم میں کانی و لنگڑی و سوکھی ہوں تو نصاب میں شمار ہوں گی لیکن زکوٰۃ میں نہ لی جاویں گی مگر جب کہ عیب دار کی قیمت ایسی تندرست کے برابر ہو جو زکوٰۃ میں واجب ہے۔ مع۔ پھر حدیث مرسل تو دلالت کرتی ہے کہ عیب دار لی جائے گی لیکن مذہب میں اس کے خلاف روایت ہے۔ مف۔ ولان فیہ نظرا من الجانبین۔ اور اوسط اس دلیل سے واجب ہے کہ اس میں جانبین کا لحاظ ہے۔ ف۔ یعنی زکوٰۃ دینے والے اور فقیر دونوں کا لحاظ ہے۔

**المسئلۃ:** ومن کان لہ نصاب۔ اور جس شخص کے پاس ایک نصاب ہو۔ ف۔ مثلاً اونٹ ہوں۔ فاستفاد فی اثناء الحول۔ پھر اس نے درمیان سال میں استفادہ پایا۔ ف۔ تو کیا اول نصاب میں ملا کر زکوٰۃ دی جاوے یا نہیں تو جواب یہ کہ اگر غیر جنس ہو مثلاً بکری یا روپیہ تو بالاجماع نہ ملایا جائے گا اور اگر اسی جنس کا ہو تو دیکھا جاوے کہ اگر اسی نصاب اول سے مستفاد ہو مانند اولاد یا منافع کے تو بالاجماع ملایا جاوے۔ اور اگر اصل سے مستفاد نہ ہو اور من جنسہ۔ اول کی جنس سے ہو۔ ضمہ الیہ وزکاہ بہ۔ تو بھی اول سے ملا کر اس کے ساتھ زکوٰۃ دی جاوے۔ وقال الشافعی لا یضم اور شافعی نے کہا کہ ملایا نہ جاوے۔ لانہ اصل فی حق الملک فکذا فی وظیفتہ بخلاف الاولاد والارباح لانہا تابعۃ فی الملک حتی ملکت بملک الاصل۔ کیونکہ یہ مستفاد تو مملوک ہونے میں اصل ہے پس اپنے وظیفہ زکوٰۃ میں بھی اصلی رہے گا یعنی تابع ہو کر اول میں ملایا نہ جائے گا برخلاف اولاد اور منافع کے کیونکہ اولاد تو ملکیت میں اصل کے تابع ہیں حتی کہ اصل ہی کے مملوک ہونے سے ان کی ملک ثبوت ہوئی۔ ف۔ بخلاف دیگر مستفاد کے بحدیث ابن عمر کہ جس نے مال استفادہ کیا تو اس پر زکوٰۃ نہیں حتی کہ سال پلٹ جاوے (رواہ الترمذی ونحوہ ابن ماجہ وفیہ ضعف)۔ ولنا ان المجانسۃ ہی العلۃ فی الاولاد والارباح۔ اور ہماری دلیل یہ کہ اولاد اور منافع میں ملانے کی علت یہی جنسیت ہے۔ ف۔ یعنی چونکہ اولاد اسی جنس سے ہیں لہٰذا تابع کر کے ملائی گئیں۔ لان عندہا تیعسر التمییز۔ کیونکہ مجانست ہونے سے امتیاز کرنا مشکل ہوتا ہے۔ فیعتبر اعتبار الحول مستفاد۔ پس ہر مستفاد کے لیے سال کا علیحدہ شمار کرنا بہت دشوار ہے۔ ف۔ حتی کہ جو شخص درم کا نصاب رکھتا ہو اور وہ ہر روز دو ایک درم استفادہ حاصل کرتا ہے تو کہاں تک ہر ایک پر علیحدہ سال شمار کرے گا۔ ع۔ وما شرط الحول الا للتیسیر۔ اور سال پلٹنے کی شرط تو اسی آسانی کے لیے دی گئی ہے۔ ف۔ اور حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ اگر صحیح مان لی جاوے تو ہر مستفاد کو عام نہیں اس واسطے کہ اولاد بالاجماع ملائی جاتی ہیں تو پھر بالاتفاق ہم کو اختیار رہا کہ ایسے ہم جنس کو خاص کریں جس کے نہ ملانے میں حرج و مشقت ہے۔ مف۔ میں کہتا ہوں بلکہ حرج و مشقت خود قرآن سے دلیل تخصیص ہے تو قیاس کی بھی حاجت نہ رہی۔ م۔

**فرع:** اونٹوں کی زکوٰۃ دے دی پھر دوسرے سال کے آخر میں ان کو نقد روپیہ سے فروخت کیا اور اس کے پاس نصاب روپیہ کا موجود ہے تو اونٹوں کا روپیہ اول روپیہ میں نہیں ملاوے بقول

ابوحنیفہ اور ملاوے بقول صاحبین۔ مف۔ قال والزکوٰۃ عند ابی حنیفۃ وابی یوسف فی النصاب دون العفو۔ قدوریؒ نے فرمایا کہ ابوحنیفہ وابویوسف کے نزدیک زکوٰۃ کا تعلق نصاب سے ہوتا ہے نہ عفو سے ف۔ جو کہ ہر دو نصاب کے درمیان میں ہوتا ہے مثلاً ۲۵ اونٹ میں بنت مخاض ہے پھر ۳۶ پر بنت لبون تو درمیان میں عفو ہے۔ وقال محمد وزفر فیھما۔ اور امام محمد وزفر نے کہا کہ نصاب وعفو دونوں میں زکوٰۃ ہے۔ حتی لو ھلک العفو وبقی النصاب بقی کل الواجب عند ابی حنیفۃ وابی یوسف۔ حتی کہ اگر عفو ہلاک ہوئے اور نصاب پورا رہ گیا تو امام ابوحنیفہ وابویوسف کے نزدیک جو واجب تھا وہ پورا باقی ہے۔ وعند محمد وزفر یسقط بقدرہ۔ اور امام محمد وزفر کے نزدیک بقدر ہلاک شدہ کے ساقط ہو جائے گا۔ ف۔ مثال یہ کہ ۸۰ بکریاں تھیں جن میں ایک بکری واجب ہے پھر سال گذرنے پر چالیس تلف ہوگئیں تو شیخینؒ کے نزدیک چالیس باقی پورا نصاب ہے جس پر ایک بکری واجب تھی وہ باقی ہے اور امام محمدؒ وزفرؒ کے نزدیک نصف مال ہلاک ہوا تو نصف واجب ساقط ہوگیا پس نصف سنہ بکری کی قیمت دیدے۔ لمحمد وزفر ان الزکوٰۃ وجبت شکر النعمۃ المال وکل نعمۃ۔ امام محمد وزفر کی دلیل یہ کہ زکوٰۃ تو نعمت مال کا شکرانہ واجب ہوا ہے اور کل مال نعمت ہے ف۔ تو جو واجب ہوا وہ کل کا شکرانہ ہے۔ بلکہ فرمان ابوبکر الصدیق رضی اللہ عنہم میں ہے کہ پھر جب اونٹوں کی تعداد پچیس سے ۳۵ تک پہونچے تو ان میں ایک بنت مخاض ہے۔ اور یوں ہی لکھا ہے کہ پھر جب ۶۱ سے ۷۵ تک پہونچیں تو ان میں حقہ ہے یوں ہی ۱۲۰ تک ذکر فرمایا اور اسی طرح غنم میں لکھا کہ چالیس سے ۱۲۰ تک میں ایک بکری الخ۔ یہ تو روایۃ البخاری میں اور یوں ہی فرمان حضرت عمرؓ میں بروایت ابوداؤد مذکور ہے اور یہ صریح ہے کہ نصاب مع عفو میں زکوٰۃ ہے۔ مف۔ ولھما قولہ علیہ السلام فی خمس من الابل السائمۃ شاۃ۔ اور شیخین کی دلیل یہ حدیث کہ پانچ ابل سائمہ میں ایک بکری ہے۔ ولیس فی الزیادۃ شیء حتی تبلغ عشرا۔ اور زیادت میں کچھ نہیں یہاں تک کہ دس کو پہونچے۔ وھکذا قال فی کل نصاب۔ اور یوں ہی ہر نصاب میں بیان فرمایا۔ نفی الوجوب عن العفو۔ تو عفو سے وجوب کی نفی کی۔ ف۔ یہ حدیث تو نہیں ثابت ہوئی صرف ابن الجوزی نے تحقیق میں حوالہ دیا کہ اس کو ابویعلی اور ابواسحق الشیرازی نے روایت کیا (الفتح)۔ ابوعبید نے کتاب الاموال میں روایت فرمان حضرت صلی اللہ علیہ وسلم میں یوں ذکر کیا کہ اونٹ جب ۱۲۰ پر زیادہ ہوں تو اس پر کچھ نہیں یہاں تک کہ ۱۳۰ پر پہونچیں مع۔ شیخ محقق ابن الہمام نے کہا کہ اگر یہ ثبوت بھی ہو تو امام محمد وزفر کی قوت حدیث کو نہیں پہونچ سکتی تو ازراہ دلیل امام محمد کا قول اظہر ہے کیونکہ جو ہلاک ہوا اس کو فقط زائد عفو میں قرار دینا خواہ نخواہ زبردستی ہے اس لیے کہ کل جانوروں میں سے نصاب کے کچھ جانور متعین نہیں ہیں بلکہ انھیں کل میں ہیں۔ اور مشائخ کا یہ کہنا کہ زائد کا نام شرع میں عفو ہے تو یہ نص صریح کا معارضہ ہے ہم اس کی جانب توجہ نہیں کریں گے (الفتح)۔ امام مصنف نے امام ابوحنیفہؒ کے واسطے دوسری دلیل ذکر کی۔ ولان العفو تبع للنصاب فیصرف الھلاک اولاً الی التبع کالربح فی مال المضاربۃ۔ اور اس دلیل سے کہ عفو تو نصاب کا تابع ہے تو ہلاک کو پہلے تابع کی طرف پھیرا جائے گا جیسے مال مضاربت میں نفع کو۔ ف۔ یعنی جب شرکت مضاربت

پر مال تجارت کو دیا اور اس میں نفع ہوا اور برابر مضارب تجارت کرتا تھا کہ ناگاہ کچھ مال تلف ہوا تو یہ نقصان بالاتفاق پہلے نفع پر ڈالا جاتا ہے جب کفایت نہ کرے تو جو کچھ کمی ہے وہ اصلی سرمایہ پر ڈالی جاتی ہے۔ ولهذا قال ابوحنيفة يصرف الهلاك بعد العفو الى النصاب الاخير۔ اسی واسطے ابوحنیفہ رحؒ نے فرمایا کہ جس قدر تلف ہوا وہ عفو کے بعد اخیر کے نصاب کی طرف پھیرا جاوے۔ ف۔ جب کہ عفو سے پورا نہ ہو مثلاً ۵۲ اونٹ میں سے ۲۱ اونٹ تلف ہوئے تو اخیر نصاب ۴۶ ہے۔ پس ۲۱ میں سے پہلے چھ تو عفو میں ڈالے جاویں ۴۶ رہے۔ پھر دوسرا نصاب ۳۶ ہے تو ۱۰ عفو میں ڈالے جاویں ۳۶ رہے پھر باقی پانچ کم کرنا لازم ہوا تو ۳۱ رہے پس بنت مخاض واجب ہے۔ پس کمی عفو کے بعد اخیر نصاب پر ڈالیں اگر پوری نہ ہو تو عفو میں پھر پورے تو ثم الى الذي يليه۔ پھر اس نصاب سے جو اخیر سے پیچھے لگا ہوا ہے ف۔ پھر پوری نہ ہو تو اس سے نیچے والے عفو میں پھر نصاب میں۔ الى ان ينتهي۔ یہاں تک کہ کمی پوری منتہی ہو جاوے۔ لان الاصل هو النصاب الاول۔ کیونکہ اصل تو نصاب اول ہے۔ ف۔ مثلاً اونٹ میں پانچ نصاب اول ہے۔ وما زاد عليه تابع۔ اور جو اس پر زائد ہوا وہ تابع ہے۔ ف۔ کیونکہ اس میں زائد کے معنی ہیں پھر جب دس ہو پہنچے تو یہ اول کی راہ سے تابع اور اپنی ذات سے دوسرا نصاب اصل ہوا حتی کہ ۵ اکا نصاب اس کے تابع ہے۔ علی ہذا القیاس۔ اور یہ خاصۃً امام ابوحنیفہ رحؒ کا قول ہے۔ وعند ابی یوسف یصرف الی العفو اولاً ثم الى النصاب شائعاً۔ اور ابویوسف رحؒ کے نزدیک پہلے تو عفو کی طرف پھیرا جاوے پھر کمی ہو تو نصاب میں شائع قرار دی جاوے۔ ف۔ ابویوسف رحؒ سے یہی روایت جامع میں ہے۔ مثل ایک شخص کے پاس ۹ اونٹ ہیں بعد سال کے چار تلف ہو گئے تو امام ابوحنیفہ و محمد رحؒ کے نزدیک چار عفو گئے اور پانچ میں ایک مسنہ بکری واجب رہی اور امام ابویوسف و زفر کے نزدیک ۹ میں ایک مسنہ واجب تھی تو اس کی قیمت نو آنہ فرض کرو پس چار آنہ ساقط ہوئے اور پانچ آنہ ادا کرے۔ اور یہی صاحب مالکیہ و شافعیہ و حنابلہ نے اپنی کتابوں میں لکھا ہے۔ مع۔ اگر ۱۳ میں سے چار تلف ہوئے تو بقول ابوحنیفہ رحؒ ۳ عفو میں اور ایک اخیر نصاب دس سے خارج ہوا۔ تو ایک بکری واجب رہی اور بقول ابویوسف رحؒ ۳ عفو گئے۔ اور باقی دس دو نصاب ہیں دو بکریاں ہوئیں ان کی قیمت کے دس حصہ میں سے ایک حصہ ساقط ہے اور بقول محمد رحؒ دو بکریوں کی قیمت کے ۱۳ حصہ ہیں سے چار حصہ ساقط ہیں۔ م۔ اور امالی میں ابویوسف رحؒ نے اپنا قول مثل امام محمد کے بیان کیا اور یہی اصح ہے۔ مع۔ واذا اخذ الخوارج الخراج وصدقة السوائم لا يثنى عليهم۔ اور اگر خارجیوں نے خراج کو اور سائمہ جانوروں کی زکوٰۃ کو وصول کر لیا تو لوگوں سے مکرر نہ لی جاوے گی۔

ف۔ واضح ہو کہ حضرت امیر المومنین علی کرم اللہ وجہہ جو اپنے وقت میں خلیفہ برحق تھے اور امیر معاویہ رضؓ سے جو قاتلان عثمان رضی اللہ عنہ کے مطالبہ پر لڑنے لگے یہ قرار داد ہوئی کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کی ایک جماعت کو حکم قرار دیا جاوے حضرت امیر المومنین نے منظور فرمایا۔ اس بات پر آپ کے لشکریں سے ایک گروہ آپ کی جماعت و طاعت سے خارج ہو کر موضع حروراء میں جمع ہوا کہ یہ امام برحق نہیں ورنہ حکم ٹھہرانا کیا معنی تھے۔ آپ نے ابن عباس رضؓ کو بھیجا۔ ابن عباس نے ان کو موافق فہمائش حضرت علی کرم اللہ

وجہہ کے دلیل سنت سے قائل کیا پس بہت سے نادم ہو کر طاعت میں آ گئے اور باقی کمبخت علانیہ باغی ہو کر جماعت سنت اور طاعت امام عادل کرم اللہ وجہہ سے خارج ہو کر باغی ہوئے اور موضع نہروان میں جا کر مجتمع ہوئے۔ اور اپنی رائے سے مسائل و عقائد ایسے نکالے جن سے حضرت علی کرم اللہ وجہہ پر طوفان قائم کریں جیسے روافض فرقے ایسے اقوال بنائے جن سے حضرات خلفائے ثلثہ سابقین پر بہتان باندھیں۔ چونکہ امیر معاویہؓ کو حضرت خلیفہ برحق کرم اللہ وجہہ سے عقائد و آپ کی برحق خلافت میں کچھ نزاع نہ تھا لہٰذا آپ نے امیر معاویہؓ کو چھوڑ کر اس خارجی گروہ نہروان پر بذات خود بنفس نفیس لشکر کشی کی کیونکہ یہ لوگ عقائد اسلام و سنت میں فتنہ ڈالنے والے دشمن تھے اور اُن کو قتل و غارت کر کے منتشر کر دیا گیا مگر یہ کمبخت دور دراز ملکوں کو چل دیے۔ اس وقت سے برابر آپ کی جان پر خارجیوں کی طرف سے خوف کیا جاتا تھا آخر ابن ملجم نے دغا سے آپ کو نماز میں شہید کیا جیسے ابو لولوء نے حضرت فاروق اعظم کو نماز میں شہید کیا تھا۔

پھر جاننا چاہیئے کہ ان لوگوں نے قرآن کی آیات میں اپنی احمق سمجھ سے معنی لگائے لہٰذا آپ نے اولاً ابن عباسؓ کو حجت کے لیے بھیج دیا تھا۔ اب مسئلہ یہ ہے کہ ایسا خارجی فرقہ جو امام عدل سے منحرف ہو کر کسی شہر و دریا کے لوگوں پر مسلط ہو جاوے اور ان سے خراج جو کافروں پر ہے وصول کرے اور وہاں کے مسلمانوں سے ان کے سوائم جانوروں کی زکوٰۃ وصول کرے پھر امام عادل مع لشکر پہونچ کر اُن پر غالب ہو تو وہاں کے لوگوں سے کیا خراج و زکوٰۃ دوبارہ لی جاوے تو جواب مسئلہ یہ کہ دوبارہ نہیں لی جائے گی۔ لان الامام لم یحمھم۔ کیونکہ امام نے لوگوں کی حفاظت نہیں کی۔ والجبایۃ بالحمایۃ۔ اور محصول تو حمایت پر ہے۔ ف- یعنی کفار کسی عقیدہ کفر پر سوائے اسلام کے مول جب انہوں نے اطاعت سے رہنا منظور کر لیا تو وہ ہمارے عہد ذمہ میں ہیں ان کی جان و مال کی حفاظت کرنا مثل اپنی جان و مال کے فرض ہے پھر خراج جو ان سے لیا جاتا ہے وہ اس واسطے ہے کہ اسی خراج سے فوج کا خرچ دیا جاوے جو ان کی جان و مال کو غیروں سے محفوظ رکھے لہٰذا جب امام عادل نے ان کو خارجیوں کے تسلط سے نہیں بچایا تو اب خراج کا مستحق نہیں رہا۔ وافتوا بان یعیدوھا دون الخراج۔ اور وہاں کے لوگوں کو فتوٰی دیا جائے گا کہ زکوٰۃ کو دوبارہ خود محتاجوں کو دے دیں نہ خراج کو۔ ف- یعنی خراج تو ضرورت حفاظت کے واسطے تھا اس کا اعادہ ظاہر و باطن کچھ نہیں ہے مگر زکوٰۃ تو ایک طاعت الٰہی عزوجل ہے جو برضامندی امام عادل کے ہاتھوں مسلمان فقراء کو دی جاتی ہے حالانکہ مسئلہ مذکورہ میں وہ خارجیوں نے وصول کر لی تو مسلمانوں کو فتوے یہ دیا جاوے کہ زکوٰۃ کو دوبارہ بالمحت خود دے دیں۔ فیما بینھم وبین اللہ تعالیٰ۔ یعنی خفیہ طور پر اپنے واللہ تعالیٰ کے درمیان میں ف- براہ دیانت و طاعت۔ برخلاف خراج کے جو خارجیوں کو بھی ملنا جائز ہو گیا۔ لانھم مصارف الخراج۔ کیوں کہ خوارج بھی وہ چیز ہیں جہاں خراج صرف کی جاوے۔ لکونھم مقاتلۃ۔ کیونکہ خوارج بھی لڑنے والوں میں ہیں۔ ف- اور خراج کا مصرف لڑنے والوں میں ہوتا ہے جو کافروں و دشمنوں کے حملہ سے ملک کو محفوظ رکھیں اور حملہ کرنے والوں سے لڑیں اور خوارج بھی کافروں سے بدرجہ اولیٰ لڑیں گے جب کہ وہ تو امام عادل سے لڑتے ہیں۔ واضح ہو کہ یہ صریح ہے کہ خوارج بالکل کافر نہیں ہیں اور یہی حکم روافض میں ہے یہی قول صحیح ہے۔ کما مر فی المقدمہ وبہ صرح الشامی وغیرہ۔ م۔ والزکوٰۃ مصرفھا الفقراء ولا یصرفونھا الیھم۔ اور زکوٰۃ کا مصرف تو مسلمان فقیر ہیں اور

خوارج اس کو فقیروں میں خرچ نہ کریں گے۔ ف ۔ کیونکہ خوارج تو اہل عدل کا قتل کرنا مباح جانتے ہیں۔ لہٰذا زکوٰۃ کو مالک لوگ بطور خود دوبارہ فقراء کو دے دیں۔ وقیل ۔ اور کہا گیا یعنی فقیہ ابو جعفرؒ نے کہا کہ اذا نوی بالدفع الیھم۔ جب مالک نے خارجیوں کو دیتے وقت نیت کی۔ التصدق علیھم ۔ ان کو صدقہ دینے کی۔ ف ۔ جیسے زکوٰۃ میں فقیر کو صدقہ دینے کی نیت ہوتی ہے ۔ سقط عنہ ۔ تو مالک سے زکوٰۃ ساقط ہو جائے گی۔ وکذا ما دفع الی کل جائر۔ ایسے ہی ہر اس مال کے دینے میں جو کسی ظالم زبردست کو دینا پڑے ۔ ف ۔ جب یہ نیت کرے کہ اس فقیر کو زکوٰۃ دیتا ہوں تو زکوٰۃ ساقط ہو جائے گی پھر خوارج کو یا سلطان ظالم کو فقیر قرار دینا جائز ہے ۔ لانھم بما علیھم من التبعات فقراء ۔ کیونکہ ایسے لوگ بوجہ اُن مظلمے کے جو اُن کے پیچھے لگے ہوئے ہیں فقیر ہیں۔ ف ۔ یعنی ان ظالموں پر امام عادل کی اور تمام لوگوں کی جو مال خلاف عدل شرعی لیے ہیں یا شرعاً کیکر عام مسلمانوں کے حقوق بیت المال و خزانہ کے اپنی خواہش پر خرچ کر کے سب کے تاوان و مظلمہ اٹھائے ہیں وہ اس قدر زائد ہیں کہ جو کچھ ان کے قبضہ میں دولت جمع ہے اول تو یہ ان کی ذاتی نہیں اور اگر ہو تو بھی سب کے حقوق جو ان کی گردن پر ہیں ادا کرنے میں عشر عشیر کو بھی کفایت نہ کرے گی تو یہ لوگ محض فقیر ہوئے ۔ م ۔ مبسوط میں ہے کہ ہمارے زمانہ کے ظالم بادشاہ جو کچھ زکوٰۃ جانوروں کی اور زمین کا عشر و خراج وغیرہ لیتے ہیں اصح یہ کہ مالکان مال سے یہ سب ساقط ہو جاتا ہے بشرطیکہ مالکوں نے ان کو دیتے وقت صدقہ و زکوٰۃ دینے کی نیت کی ہو کیونکہ مسلمانوں کے اموال و حقوق جو ان کے قبضہ میں ہے اس سے ادا کریں تو کچھ بھی ان کے ہاتھ نہیں رہے گا۔ شیخ محمد بن سلمہ نے فتوی دیا کہ علی بن عیسی بن ماہان کو صدقہ لینا جائز ہے حالانکہ وہ بلخ و خراسان کا بادشاہ تھا اور اس پر کفارہ قسم لازم آیا تھا تو مشائخ نے فتوی دیا کہ تو فقیر ہے اگر روزے رکھ کر کفارہ دے تو ادا ہوگا پس اس نے غمناک ہو کر رونا شروع کیا کہ علماء مجھے فتوی دیتے ہیں کہ تیرے اوپر جو حقوق ہیں ان کے قرض میں تو فقیر ہے اور یہی یحیی بن یحیی المصمودی المالکی نے بعضے بادشاہان ملک مغرب کو فتوی دیا تھا اور اس کی وجہ یہی تھی کہ وہ کہ بادشاہ پر کھانا و آزاد کرنا آسان ہے تو روزہ کا فتوی ہو ۔ مفع ۔ اور اس آسانی و مشکل کا اختیار کسی عالم کو شرع اسلامی میں نہیں ہو سکتا بلکہ یہ تو نصرانیوں و یہودیوں کا زعم ہے ۔ اور عالم اسلام تو شرع شریف پر فتوی دے گا خواہ آسان ہو یا مشکل ہو۔ م ۔ الحاصل دو قول ہوئے اول یہ کہ زکوٰۃ اعادہ کریں اور دوم یہ کہ خوارج و ظالموں کو فقیر کی نیت سے دی ہو تو اصح یہ کہ ادا ہو گئی ۔ والاول احوط ۔ امام مصنفؒ نے کہا کہ قول اول میں زیادہ احتیاط ہے ف ۔ کیونکہ بالیقین ادا ہو گئی۔ اگرچہ قول دوم اوفق و آسان ہے کیونکہ عموماً حکام ظالم ہیں پس اگر اعادہ کا حکم ہو تو زکوٰۃ مکرر ہوئی جاتی ہے اور اولی یہ کہ مفتی فی زماننا قول دوم پر فتوی دے ۔ واللہ تعالی اعلم ۔ م ۔ شیخ صدر الشہید نے کہا کہ یہ حکم ظاہری اموال میں ہے جیسے جانور و عشر جن کی زکوٰۃ امام وصول کر کے تقسیم کرتا ہے اور باطنی اموال مانند زر نقد و اموال تجارت باطنی تو اگر سلطان نے یہ مال لیا تو صحیح یہ کہ زکوٰۃ نہ ہوگی اگرچہ نیت کرے ۔ مع ۔ اسی پر فتوی ہے ۔ الولوالجیہ ۔ فتوی اس پر کہ اموال ظاہری میں ساقط ہوگی نہ باطنی میں۔ التجنیس و پھر واضح ہو کہ بنو تغلب ایک قوم نصارٰے عرب سے تھی جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان پر جزیہ باندھنا چاہا تو کہنے لگے کہ ہم بھی عرب ہیں ہم کو ادائے جزیہ سے شرم آتی ہے اگر آپ ہم پر جزیہ باندھیں گے تو ہم بھاگ کر آپ کے دشمنوں یعنی اہل روم سے مل جاویں گے پس حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے صحابہ رضی اللہ عنہم سے مشورہ کیا پھر ایک شخص تغلبی نے آ کر عرض کیا کہ یا امیر المومنین ہم لوگوں سے مصالحہ کر لیجئے تو آپ کے ان سے

اس امر پر صلح کی کہ جو مسلمانوں سے لیا جاتا ہے اس کا دوچند ان سے لیا جاوے پھر بعد حضرت عمرؓ کے حضرت عثمانؓ نے بھی تعرض نہ کیا حالانکہ اس وقت تمام شام وروم وفارس وغیرہ مسلمانوں کے تحت میں ہو چکے تھے لہٰذا اگلوں وپچھلوں سب پر یہ صلح لازم ہو گئی لہٰذا فرمایا۔ ولیس علی الصبی من بنی تغلب فی سائمۃ شئی۔ اور بنو تغلب میں سے طفل کے چرائی جانوروں میں کچھ نہیں ہے۔ وعلی المرأۃ ما علی الرجل منھم اور تغلبی عورت پر وہ ہے جو ان کے مرد پر ہے۔ لان الصلح قد جری علی ضعف ما یوخذ من المسلمین۔ کیونکہ صلح ان کے ساتھ اس پر جاری ہوئی کہ جو مسلمانوں سے لیا جاتا ہے اس کا دوچند ان سے لیا جاوے۔ ویوخذ من نساء المسلمین دون صبیانھم۔ اور مسلمانوں کی عورتوں سے لیا جاتا ہے نہ اطفال سے۔ ف۔ تو ان کے اطفال سے بھی نہ لیا جائے گا مگر عورتوں سے دوچند لیا جائے گا جیسے ان کے مرد سے لیا جاتا ہے۔ م ت۔ حسن نے ابوحنیفہؒ سے روایت کی کہ تغلبی عورتوں سے بھی نہ لیا جائے گا۔ یہی قول شافعی وزفر وثوری کا ہے اور کرخیؒ نے کہا کہ یہی اقیس ہے کیونکہ یہ دراصل جزیہ ہے اور عورتوں پر جزیہ نہیں ہوتا۔ اور امام جصاص رازی نے فرمایا کہ ان کے اطفال پر عشر دوچند واجب ہے جو زمین کی پیداوار ہے۔ مع۔ وان ھلک المال بعد وجوب الزکوٰۃ سقطت الزکوٰۃ۔ اور اگر زکوٰۃ واجب ہونے کے بعد مال تلف ہو گیا تو زکوٰۃ ساقط ہو گئی۔ ف۔ یہی قول امام ثوری واحمد کا ہے۔ وقال الشافعی یضمن اذا ھلک بعد التمکن من الاداء۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ اگر ادا کرنے کا قابو ہونے کے بعد مال تلف ہوا ہو تو وہ زکوٰۃ کا ضامن ہو گا۔ لان الواجب فی الذمۃ۔ کیونکہ زکوٰۃ تو ذمہ واجب ہوتی ہے۔ فصار کصدقۃ الفطر۔ تو مانند صدقۃ الفطر ہو گیا۔ ولانہ منعہ بعد الطلب۔ اور اس وجہ سے کہ اس نے بعد طلب کے زکوٰۃ کو روکا۔ ف۔ یعنی فقیر نے مانگا اور اس نے نہ دی۔ فصار کالاستھلاک۔ اور تلف ہونا ایسا ہو گیا جیسے اس نے خود تلف کر ڈالا۔ ف۔ حالانکہ خود تلف کر ڈالنے میں بالاجماع ضامن ہو گا۔ ولنا ان الواجب جزء من النصاب۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ واجب تو نصاب کا ایک جزو ہے۔ ف۔ اور ذمہ نہیں واجب ہے۔ تحقیقاً للتیسیر۔ بوجہ آسانی محقق ہونے کے۔ ف۔ کیونکہ جزو نکالنے کا کام انسان کی قدرت میں ہے اور خود جزو تو مال میں موجود ہے۔ فیسقط بھلاک محلہ۔ تو یہ جزو اپنا محل تلف ہونے سے ساقط ہو گیا۔ ف۔ کیونکہ آدمی اب اس کو نکال نہیں سکتا۔ کدفع العبد الجانی بالجنایۃ یسقط بھلاکہ۔ جیسے مجرم غلام کا دے دینا اس کے ہلاک سے ساقط ہو جاتا ہے۔ ف۔ یعنی کسی کے غلام نے دوسرے کا غلام خطاءً سے قتل کیا تو حکم یہ کہ قاتل غلام خود دے دیا جاوے یا اس کا فدیہ دے اور مالک نے دینا اختیار کر لیا پھر قبل سپرد کرنے کے وہ مر گیا تو دینا ساقط ہو گیا۔ اگر کہا جاوے کہ یہی ہوتا اگر وہ مستحق کے مانگنے پر نہ روکتا۔ جواب آنکہ اس نے مستحق سے نہیں روکا۔ والمستحق ما یعینہ المالک ولم یتحقق منہ الطلب۔ اور مستحق تو وہ فقیر ہو گا جس کو مالک معین کرے اور ایسے معین کی طرف سے مانگنا متحقق نہیں ہوا۔ ف۔ اگر کہا جاوے کہ جب زکوٰۃ فوراً ادا کرنے کا حکم ہے تو فقیر کی طرف سے خود شرع نے طلب کر لی مگر اس نے نہ دی۔ جواب یہ کہ جب دیتا تو ادا ہوتی نہ قضاء پس وقت دینے کا گذر نہیں گیا اور اگر فوراً دینا واجب ہو تو بھی تاخیر کا گناہ ہے نہ آنکہ وقت گزار دیا۔ م۔ رہا یہ کہ اگر ساعی یعنی زکوٰۃ وصول کرنے والے نے مانگی اور نہ دی ہو تو فرمایا کہ۔ وفی طلب الساعی قیل یضمن۔ اور بعد طلب ساعی کے کہا گیا کہ ضامن ہو گا۔ ف۔ یعنی اگر ساعی

نے زکوٰۃ مانگی اور اس نے نہ دی یہاں تک کہ سب مال تلف ہوگیا تو شیخ ابوالحسن الکرخیؒ نے کہا کہ زکوٰۃ کا ضامن ہوگا حتی کہ جب اس کو مال میسر آوے تو یہ تاوان ادا کرے۔ وقیل لا یضمن۔ اور کہا گیا کہ نہیں ضامن ہوگا۔ لان عدام التفویت۔ کیونکہ اس نے خود تلف نہیں کر دیا۔ ف۔ یہی قول ابوالطاہر الدیاس وابوسہل الزجاجی کا اور مشائخ ماوراء النہر کا ہے یہی اصح ہے۔ المبسوط البدائع۔ یہی صحیح ہے۔ (المفید والمزید) وفی الاستہلاک وجب التعدی۔ اور تلف کر ڈالنے میں اس کی طرف سے تعدی و حد تجاوز پایا گیا۔ ف۔ لہٰذا بالاجماع ضامن ہوتا ہے۔

**الفرع:** مال تجارت کو مال تجارت سے بدلا تو یہ استہلاک نہیں ہے اور اگر مال تجارت کو دے کر جو چیز بدل لی اس میں عدم تجارت کی نیت کی تو یہ استہلاک ہے اور اگر نیت نہ کی تو تجارت کا بدل تجارت ہے اگرچہ مالک کے نزدیک نہ ہو اور خدمت کا بدل اس کے واسطے خدمت کے ہے اگرچہ مالک کے نزدیک تجارت کا ہو۔ (الکافی۔ ف)۔ وفی ھلاک البعض یسقط بقدرہ اعتبارا لہ بالکل اور بعض نصاب تلف ہونے کی صورت بقدر تلف کے ساقط ہوگا بر قیاس کل کے۔ ف۔ یعنی جیسے کل تلف ہونے میں کل واجب ساقط ہوتا ہے ایسے ہی بعض نصاب میں بعض واجب ساقط ہوگا مثلاً ۴۰ بکریوں میں سے ۲۰ مریں تو نصف ہلاک ہوئیں پس نصف بکری ساقط ہوئی۔ وان قدم الزکوۃ علی الحول وھو مالک للنصاب جاز۔ اور اگر کسی نے سال گذرنے سے پہلے زکوٰۃ ادا کر دی تو جائز ہے درحالیکہ وہ مالک نصاب ہو۔ ف۔ یعنی نصاب کامل نہ ناقص۔ (الخلاصہ ۔م)۔ یہی امام شافعی واحمد کا قول ہے۔ مع۔ لانہ ادی بعد سبب الوجوب فیجوز۔ کیونکہ اس نے سبب وجوب کے بعد ادا کیا تو جائز ہے۔ ف۔ یعنی زکوٰۃ واجب ہونے کا سبب یہی نصاب ہے اور یہ موجود تو زکوٰۃ دے دینا بھی جائز ہے۔ کما اذا کفر بعد الجرح۔ جیسے بعد زخمی کرنے کے کفارہ دے دیا تو جائز ہے۔ ف۔ صورت یہ کہ ایک نے شکار کو بندوق ماری وہ گولی خطاء سے ایک مسلمان کو لگی اور ایسا مجروح کر دیا کہ زندگی کی امید نہیں پس قتل خطاء میں کفارہ ایک بردہ آزاد کرنا چاہیے وہ مجروح کی موت سے پہلے آزاد کیا تو جائز ہے۔ واضح ہو کہ اگر مجروح نہیں مرا تو بھی وہ آزاد ہو چکا ۔م۔ پھر تین شرطیں ملحوظ ہیں اول یہ کہ پیشگی دیتے وقت نصاب پر سال چلتا ہو۔ دوم آخر سال میں نصاب پورا ہو۔ سوم درمیان میں اصل نصاب بالکل مفقود نہ ہو جاوے۔ (شرح الطحاوی ۔م)۔ حتی کہ اگر دو سو درم تھے وہ کل تلف ہوگئے سوائے ایک درم کے پھر اس کو ہبہ یا صدقہ یا میراث سے مال مل گیا کہ دو سو درم آخر سال پر پورے ہوگئے تو پیشگی دیا ہوا زکوٰۃ ہوا برخلاف اس کے اگر پہلا ایک درم بھی نہ رہا ہو تو پیشگی اس کی زکوٰۃ نہ ہوئی بلکہ جب سے جدید مال ملا ہے سال تمام ہوتے اس کی زکوٰۃ دی۔ (الفتح البحر)۔ اور پیشگی زکوٰۃ نفل صدقہ ہوگئی (شرح الطحاوی)۔ یعنی واپس نہیں لے سکتا بخلاف اس کے جب مال نصاب نہیں ملا تو یہ خود فقیر ہے لہٰذا اگر پیشگی دیا ہوا ساعی یا امام کے پاس قائم ہو تو واپس لے سکتا ہے۔ (ملخص الفتح) وفیہ خلاف مالکؒ اور تقدیم زکوٰۃ میں امام مالک کا خلاف ہے۔ ف۔ اور ان پر حجت حدیث علی رضی اللہ عنہ ہے کہ حضرت عباسؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قبل وقت آنے کے پیشگی زکوٰۃ ادا کرنے کو پوچھا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو اجازت

دے دی۔ (رواہ الترمذی)۔ اور دوسری روایت ترمذی و ابوداؤد میں پیشگی لینا مصرح ہے۔ ویجوز التعجیل لاکثر من سنۃ لوجود السبب۔ اور ایک سال سے زیادہ کے لیے تقدیم زکوٰۃ بھی جائز ہے کیونکہ سبب یعنی نصاب کامل موجود ہے۔ ف۔ بحدیث ابن مسعودؓ کہ حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم سے عباس رضی اللہ عنہ سے دو سال کی زکوٰۃ پیشگی قبول کر لی۔ (رواہ الطبرانی فی الاوسط)۔ محمد بن ذکوان راوی کو ابن حبان نے قوی کیا اگرچہ دوسروں نے ضعیف کیا ہو۔ م ع۔ ویجوز لنصب اذا کان فی ملکہ نصاب واحد خلافا لزفر۔ اور کئی نصابوں کی زکوٰۃ پیشگی دے دینا جائز ہے جب کہ اس کے ملک میں ایک ہی نصاب ہو اس میں زفرؒ کا خلاف ہے۔ ف۔ اور شافعی و احمد کا بھی۔ کیونکہ جو اس کے ملک میں نہیں اُس کی پیشگی زکوٰۃ بغیر وجود سبب ہے۔ ع۔ اور ہمارے نزدیک جائز۔ لان النصاب الاول ھو الاصل فی السببیۃ والزائد علیہ تابع لہ۔ کیونکہ سبب ہونے میں اصل تو نصاب اول ہے یعنی وہ موجود ہے اور جو اس نصاب پر زائد نصاب ہو وہ اول کے تابع ہے۔ ف۔ پس زائد تابع کا وجود اس کے اصل کے وجود سے موجود ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ اگر دو سو درم ہوں اور چار سو کی زکوٰۃ دی پس اگر نیت میں کہا کہ آخر سال تک چار سو ہو گئے تو ان کی زکوٰۃ ورنہ دوسرے سال کے لیے موجود کی زکوٰۃ ہے تو جائز ہے (محیط السرخسی) اور اگر نیت نہ کی اور ہزار کی زکوٰۃ دے دی پس اگر آخر سال پر ہزار ہو گئے تو جائز ہو گئی اور اگر وہی دو سو درم رہے پھر استفادہ ہوا تو وقت استفادہ سے سال پورا ہونے پر اس کی زکوٰۃ ادا کرے۔ (البحر) حیوانات مختلفہ میں سے بعض کی پیشگی دی پھر وہ تلف ہوئے تو دوسروں سے ادا نہ ہوگی۔ (محیط السرخسی)۔

---

# باب زکوٰۃ المال

(باب زکوٰۃ مال کے بیان میں)

سوائم جانور جن کی زکوٰۃ مذکور ہو چکی درحقیقت مال ہیں لیکن ہماری عرف میں مال سے نقد و اسباب سمجھ میں آتا ہے۔ م ف۔ پھر ان میں سونا و چاندی خلقی نامی یعنی اصل خلقت میں مال نامی ہیں حتی کہ تجارت یا عدم تجارت یا نفقہ کوئی نیت ہو یا نہ ہو اور ان کے سوائے فعلی نامی ہوتے ہیں حتی کہ فعل تجارت یا چرائی کی نیت و فعل ہونا چاہیے۔ (البدائع)۔ روپیہ و چاندی کو مقدم کیونکہ زمان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں یہی مقدم اور یہی بکثرت متداول ہے لہذا کہا کہ۔

**فصل فی الفضۃ:** فصل اول چاندی کے بیان میں۔ ف۔ چاندی اکثر روپیہ کی ساخت میں اور کمتر زیور و ظروف و متاع کی ساخت میں مملوک ہوتی ہے لہذا فرمایا۔ لیس فیما دون مائتی درھم صدقۃ۔ دو سو درم وزن سے کم میں صدقہ نہیں ہے۔ لقولہ علیہ السلام لیس فیما دون خمسۃ اوسق صدقۃ ولا فیما دون

خمس ذود صدقۃ ولا فیما دون خمس اواق (من الورق مسلم) صدقۃ۔ یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نہیں کم پانچ وسق میں زکوۃ اور نہ کم پانچ راس میں زکوۃ اور نہ کم پانچ اواقی (روپیہ میں صحیح مسلم) زکوۃ۔ رواہ البخاری ومسلم۔ وسق ساٹھ صاع کا یعنی چھوہارے وغیرہ میں۔ اور ذود یعنی اونٹ ہیں۔ اور اواقی جمع اوقیہ۔ والاوقیہ اربعون درھما۔ اور ایک اوقیہ چالیس درم وزن ہے۔ ف۔ چنانچہ حضرت ام المومنین عائشہؓ نے مہر ازواج مطہرات کو ساڑھے بارہ اوقیہ کو پانچ سو درم فرمایا۔ (کمافی صحیح مسلم)۔ پس ہر اوقیہ چالیس درم وزن ہوا۔ ف۔ پس دوسو درم وہ جن کا وزن پانچ اوقیہ ہو۔ فاذا کانت مائتین وحال علیھا الحول ففیھا خمسۃ دراھم۔ پس جب پورے دوسو درم (یعنی پانچ اوقیہ وزن) ہوں اور ان پر سال گذر جاوے تو ان میں پانچ درم واجب ہیں۔ لانہ علیہ السلام کتب الی معاذؓ ان خذ من کل مائتی درھم خمسۃ دراھم ومن کل عشرین مثقالا من ذھب نصف مثقال۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ کو لکھا کہ ہر دوسو درم میں پانچ درم لے اور ہر بیس مثقال سونے میں نصف مثقال لے۔ ف۔ اس حدیث کا حال تو اللہ تعالےٰ جانے لیکن دارقطنی میں ہے کہ جب معاذؓ کو یمن بھیجا تو ہر چالیس دینار پر ایک دینار اور ہر دوسو درم پر پانچ درم الخ کا حکم کیا۔ مفع۔ میں کہتا ہوں کہ مصنفؒ نے اسی کے معنی ذکر کیے اور چونکہ مشہور یہ کہ معاذؓ بعد وفات حضرت صلی اللہ علیہ وسلم واپس آئے اور وقت بھیجنے کے اہل یمن کو ایمان واسلام کی ہدایت کرنے کو کہا تھا تو مصنفؒ نے زکوۃ کا حکم بذریعہ خط کے قرار دیا اور میں نے سابق میں اس بحث کو لکھا اور ترجیح دی کہ معاذ رضی اللہ عنہ کا مکرر آنا وجانا روایات سے ظاہر ہوتا ہے چنانچہ یہ روایت دارقطنی بھی اسی کو موئد ہے۔ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ یہ روایت اگرچہ ضعیف ہے لیکن چالیسواں حصہ درم کی زکوۃ میں احادیث کثیرہ مشہور ہیں۔ قال ولا شئی فی الزیادۃ حتی تبلغ اربعین۔ قدوری نے کہا کہ پھر دوسو پر زیادتی میں کچھ واجب نہیں یہاں تک کہ چالیس تک پہنچے۔ فیکون فیھا درھم۔ تب اس میں ایک درم ہوگا۔ ف۔ پس دوسو چالیس پر چھ درم ہوئے۔ ثم فی کل اربعین درھما درھم۔ پھر ہر چالیس درم میں ایک درم ہوگا۔ وھذا عند ابی حنیفہؒ۔ اور یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے۔ ف۔ یہ قول حضرت عمرؓ وابوموسیٰ رضی اللہ عنہما کا اور علمائے تابعین میں سعید بن المسیب وحسن بصری وعطاء وطاؤس وشعبی وزہری ومکحول کا اور فقہاء میں اوزاعی وعمرو بن دینار کا ہے۔ مع۔ وقالا ما زاد علی المائتین فزکاتہ بحسابھا۔ اور صاحبین ابویوسف ومحمدؒ نے کہا کہ دوسو پر جو کچھ بڑھے تو اس کی زکوۃ بحساب دوسو کے ہے۔ ف۔ چنانچہ اگر ایک درم زائد ہوا تو درم کا چالیسواں حصہ زکوۃ پر بڑھا۔ واسی اختلاف پر اگر ایک شخص کے پاس دوسو پانچ درم ہوں اور ان پر دو برس گذر گئے تو ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس پر دس درم زکوۃ واجب ہے کیونکہ سال اول میں ۲۰۵ پر پانچ درم واجب ہوئے تو صرف دوسو درم رہے ان پر دوسرا سال گذرنے پر پھر پانچ درم لازم ہوگئے تو دس درم دونوں سال کے ہوگئے اور صاحبین کے نزدیک اس پر فقط پانچ درم مع آٹھواں حصہ درم کے دونوں سال میں واجب ہوں گے اس لیے کہ اول سال میں ۲۰۵ پر پانچ درم وایک درم کا آٹھواں حصہ واجب ہوا تو دوسرے سال میں اس کے پاس دو درم سے آٹھواں حصہ کم باقی رہے تو اس قدر کمی کی وجہ سے دوسرے سال میں کچھ زکوۃ واجب نہ ہوئی (الفتح)۔ کیونکہ کمی اگرچہ قلیل ہو زکوۃ واجب نہیں ہوتی۔ (التاتارخانیہ)۔ پس یہ اسی وجہ سے کہ صاحبین

کے نزدیک دوسو پر قلیل وکثیر جو زائد ہو اس پر بحساب مذکور زکوۃ کا جزو ہے۔م۔ وھو قول الشافعی۔ اور یہی قول ہے امام شافعی۔ ف۔ اور مالک واحمد و داؤد کا اور یہی حضرت علی وابن عمر رضی اللہ عنہما وابراہیم نخعیؒ سے مروی ہے۔مع۔ لقولہ علیہ السلام فی حدیث علیؓ وما زاد علی المائتین فبحساب ذلک۔ صاحبین کی دلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جو حدیث علی رضی اللہ عنہ کے آخر میں ہے کہ اور جو کچھ دوسو پر زائد ہو بحساب اس کے ہے۔ ف۔ رواہ ابوداؤد۔ اور راوی نے کہا کہ مجھے معلوم نہیں کہ یہ جملہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اپنی طرف سے فرمایا ہے یا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمایا ہوا بیان کیا ہے اور ابوداؤد نے کہا کہ شعبہ وسفیان ثوری وغیرہما نے اس حدیث کو صرف حضرت علی رضی اللہ عنہ تک وقف رکھا اور مرفوع نہیں کیا۔مع۔ میں کہتا ہوں کہ وجہ استدلال یہ کہ جو زائد ہو عام ہے کہ چالیس یا کم ایک دو درم جو کچھ زائد ہو اس پر زکوۃ کا حساب ہے۔ مخفی نہیں کہ یہ بھی مراد ہو سکتی ہے کہ زائد پر بحساب مذکور ہر چالیس پر ایک درم ہوگا مگر ظاہر اول اور یہ محتمل ہے۔م۔ ولان الزکوۃ وجبت شکر النعمۃ المال۔ اور دوسری دلیل یہ کہ زکوۃ تو نعمت مال کا شکرانہ واجب ہے ف۔ اور زائد جو کچھ ہو مال ہے تو اس پر شکرانہ لازم ہوا۔ وہم ہوگا کہ پھر ابتداء میں دوسو سے کم مال پر بھی شکرانہ لازم ہونا چاہیئے حالانکہ دوسو شرط ہیں۔ جواب دیا کہ واشتراط النصاب فی الابتداء لتحقق الغناء۔ اور ابتداء میں دوسو درم نصاب کی شرط ہونا اس لیے کہ توانگری موجود ہو۔ ف۔ جس کے شکرانہ میں فقیر کو زکوۃ دے اور دوسو کے بعد زیادتی تو توانگری پر اور زیادتی ہے۔ وہم ہوگا کہ چرائی کے جانوروں میں مثلاً چالیس بکریوں پر توانگری نصاب ہو کر ایک بکری سال بھر کی واجب ہوئی تو پھر اس توانگری پر ۱۲۰ تک زیادتی کیوں بحساب نہیں ہے۔ جواب دیا کہ وبعد النصاب فی السوائم تحرزا عن التشقیص۔ سوائم میں بعد نصاب کے زیادتی کے حساب سے وجوب نہ ہونا ٹکڑے کرنے سے بچاؤ کے لیے ہے۔ ف۔ تاکہ مالک کے مال میں فقیر چالیسویں حصہ کا شریک نہ ہو جائے۔ مخفی نہیں کہ متعدد مسائل میں صاحبین وشافعی نے ٹکڑا باعتبار قیمت کے لگایا تو وہی یہاں بھی ہوگا۔ علاوہ بریں چالیس کے بعد ۱۲۰ تک دوبار چالیس چالیس معاف ہیں۔ فافہم۔م۔ ولابی حنیفۃ قولہ علیہ السلام فی حدیث معاذ لاتاخذ من الکسور شیا۔ اور ابوحنیفہؒ کی دلیل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول جو حدیث معاذ رضی اللہ عنہ میں ہے کہ کسور میں کچھ مت لیجیو۔ ف۔ بلکہ چالیس پر ایک درم پورا لیجیو اور اس سے کم میں کسر ہوتی ہے تو کسر میں سے آدھا وتہائی وغیرہ کچھ مت لیجیو۔م۔ یہ حدیث دارقطنی نے بسند ضعیف روایت کی۔ مفع۔ امام ابوبکر الجصاص نے بالاسناد شرح الطحاوی میں اس کو روایت کیا غایۃ البیان۔ ع۔ اور دلیل دوم۔ قولہ علیہ السلام فی حدیث عمرو بن حزم ولیس فیما دون الاربعین صدقۃ۔ قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جو عمرو بن حزم رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے کہ چالیس سے کم میں صدقہ نہیں ہے۔ ف۔ چنانچہ عبدالحق نے کتاب الاحکام میں ذکر کیا مگر نسائیؒ وابن حبان وغیرہ میں اسی قدر ہے کہ جو زائد ہو تو ہر چالیس درم میں ایک درم ہے پس اس میں کمی سے تعرض نہیں ہے تو استدلال کا طریقہ یہ کہ حدیث صحیح میں آیا کہ ھاتوا ربع العشور من کل اربعین درھما درھم پس ربع العشور یعنی دسویں حصہ کا چہارم زکوۃ دینے کی تفسیر یہ کہ من کل اربعین درھما درھم۔ کیونکہ یہ جملہ مفعول سے حال کی جگہ ہے تو دینا اس صفت پر ہوا کہ ہر چالیس میں ایک درم ہے پس یہ دوسو سے زائد کا پورا بیان ہے اور حدیث علی کرم اللہ وجہہ کہ زائد میں بحساب مذکور زکوۃ ہے۔ کچھ صریح منطوق نہیں کہ ایک دو زائد میں بھی

زکوۃ ہے تو دونوں میں موافقت ہوگئی کہ زائد میں بحساب مذکور زکوۃ ہے یعنی ہر چالیس درم پر ایک درم کیونکہ اگر ایک دو زائد پر ہو تو حدیث عمرو بن حزمؒ جو عبد الحق نے ذکر کی اس کے معارض ہوگی اور وجہ ترجیح موجود کہ ہر چالیس پر ایک درم مراد ہے اس لیے کہ نظائر زکوۃ میں عفو ہے اور اس لیے کہ آسانی و تخفیف کے ساتھ اتباع نص حاصل کرنا شرعاً محمود ہے۔ ولان الحرج مدفوع وفی ایجاب الکسور ذلک لتعذر الوقوف۔ اور اس لیے کہ حرج تو شرعاً دور کیا گیا ہے حالانکہ کسور واجب کرنے میں یہ حرج موجود ہے کیونکہ کسور کے حساب پر واقف ہونا متعذر ہے۔ ف۔ چنانچہ اگر اس کے پاس دو سو سات درم ہوں تو کسور واجب کرنے میں اول سال اس پر دو سو کے پانچ درم اور سات کے عوض چالیس ٹکڑے میں سے سات ٹکڑے واجب ہوئے پس اس کے پاس چالیس کے ۳۳ ٹکڑے اور دو سو ایک درم باقی رہے پس دوسرا سال گزرنے پر اس کی زکوۃ میں دو سو کے پانچ درم اور ایک درم کے عوض چالیسواں ٹکڑا درم کا اور ۳۳ ٹکڑوں کے عوض ایک درم کے ایک ہزار چھ سو ٹکڑوں میں سے ۳۳ ٹکڑے واجب ہوئے۔ اول یہ تو یہ حساب بہت سے فقہاء نہیں سمجھ سکتے تو عوام پر اس کا سمجھنا محال ہے۔ دوم ادا کرنا متعذر کیونکہ درم کے ایک ہزار چھ سو ٹکڑے کرنا محال ہے اور شرع نے مشکل کو دور کیا تو محال قطعاً دور ہے پس بالیقین زکوۃ کسر پر واجب نہیں ہے۔ م۔ والمعتبر فی الدراہم وزن سبعة۔ اور درموں میں وزن سبعہ معتبر ہے۔ وهو ان یکون العشرة منها وزن سبعة مثاقیل۔ وزن سبعہ یہ کہ درم میں سے دس کا وزن سات مثقال ہو۔ ف۔ بالجملہ قدر واجب وزن سے پانچ اوقیہ کا چالیسواں حصہ ہو اور امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک قیمت معتبر نہیں ہے۔ م۔ جامع الفقہ میں ہے کہ زکوۃ میں وزن اہل مکہ اور کیل اہل مدینہ معتبر ہے یہی حدیث ابو داؤد اور نسائی میں ثابت ہے۔ اور خطابیؒ نے کہا کہ اسی معیار پر زمانہ جاہلیت و اسلام میں درم تھے صرف صورت و نقش کا فرق ہوا۔ یہی قاضی عیاض کا قول ہے اور اسی کو نوویؒ نے صواب کہا اور مثقال کا تغیر زمانہ جاہلیت و اسلام میں نہیں ہوا اور اسی پر عصر اول سے اب تک اجماع ہے۔ ابو عبید نے کہا کہ بنو امیہ نے درم کے چھ دانگ کیے اور اس پر سب لوگ متفق ہو گئے۔ ماوردیؒ نے کہا کہ احکام اسلام میں سے وزن درم چھ دانگ اور ہر دس درم بوزن سات مثقال ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مختلف سکوں کو جمع کر کے ہر دس درم کو سات مثقال کے وزن پر لیا اور یہ باجماع صحابہ رضی اللہ عنہم ہوا۔ مع۔ بذلك جرى التقدير فی دیوان عمر۔ اور اسی اندازہ کے ساتھ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے دفتر میں تقدیر جاری ہوئی۔ ف۔ یعنی باجماع صحابہ رضی اللہ عنہم۔ واستقر الامر علیہ۔ اور اسی پر یہ امر مستقر ہو گیا۔ ف۔ پہلے معلوم ہوا کہ مثقال ہمیشہ سے ایک حال پر رہا یعنی بیس قیراط تو سات کے ۱۴۰ قیراط ہوئے اور دس درم کا یہی وزن ٹھہرا تو ہر درم ۱۴ قیراط کا ہوا اور دینار ایک مثقال ۲۰ قیراط کا اور ہر قیراط پانچ جو کا ہے۔ پس زمانہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے ۱۴ قیراط کے درم پر زکوۃ و خراج و مہر و دیت و چوری کا نصاب و صدقۃ الفطر اسی وزن پر رہا۔ مجتبیٰ میں جمع النوازل والعیون سے منقول ہے کہ ہر شہر میں وہاں کے درم و دینار کا اعتبار ہے اور اسی کو امام سرخسی نے اختیار کیا کیونکہ ہر زمانہ میں اس زمانہ والوں کی عادت معتبر ہے۔ مع۔ واضح ہو کہ اگر ہم جو کی ایک رتی شمار ہو اور روپیہ صرف ۱۱ ماشہ کا ہو تو چالیس روپیہ پر پانچ درم یعنی چالیسواں حصہ یعنی ایک روپیہ زکوۃ ہے الخ

اگر ساڑھے گیارہ ماشہ کا روپیہ ہو تو ۳۸ روپیہ اور ایک چہارم روپیہ پر نصاب پورا ہو کر چالیسواں حصہ واجب ہو گا۔ خلاصہ یہ کہ درم ۷۰ جو کا اور مثقال ۱۰۰ جو کا ہوتا ہے پس جتنے جو کی ایک رتی ہو اسی حساب سے دوسو درم چاندی کا نصاب اور ۲۰ مثقال سونے کا نصاب حساب لگا کر تولہ یا روپیہ و اشرفی کے حساب میں لانا چاہیے اور روپیہ میں جو خفیف میل ہوتا ہے وہ وزن سے خارج نہ ہو گا چنانچہ مصرح بیان فرمایا بقولہ۔ واذا کان الغالب علی الورق الفضة فھو فی حکم الفضة۔ اور اگر روپیہ میں چاندی غالب یعنی زائد ہو تو وہ روپیہ چاندی کے حکم میں ہے۔ ف۔ کیونکہ یہ دھات کھوٹی چاندی ہے تو اس پر چاندی کی زکوۃ ہے۔ واذا کان الغالب علیھا الغش فھو حکم العروض۔ اور جب سکہ پر میل غالب ہو تو یہ سکہ اسباب کے حکم میں ہیں۔ ف۔ جب کہ چاندی ان میں سے الگ نہ ہو سکے۔ (الینابیع ع)۔ تو اس اسباب میں زکوۃ واجب ہونے کے لیے یعتبر ان یبلغ قیمتھا نصابا۔ یوں اعتبار ہو گا کہ اس کی قیمت بقدر نصاب پہونچ جاوے۔ ف۔ کیونکہ یہ کھوٹی چاندی بھی نہیں بلکہ ایک دھات ہے جس میں چاندی کا جزو بھی ملا ہوا ہے۔ عروض جمع عرض اور مراد سوائے مال غیر منقول و چرائی جانوروں و نقود کے دیگر اموال ہیں اور مترجم نے اس کا ترجمہ اسباب رکھا ہے۔ پھر اسباب پر زکوۃ اسی وقت کہ اسباب کی قیمت بقدر نصاب ہو بالجملہ غلبہ کا اعتبار ہے۔ لان الدراھم لا تخلو عن قلیل غش لانھا لا تنطبع الا بہ وتخلو عن الکثیر۔ اس واسطے کہ درم تو قلیل میل سے خالی نہیں ہوتا کیونکہ وہ مسکوک نہیں ہوتا بدون خفیف میل کے۔ اور درم بہت میل سے خالی موجود ہوتا ہے فجعلنا الغلبة فاصلة۔ تو ہم نے غلبہ کو حد فاصل قرار دیا۔ ف۔ حتی کہ چاندی کا غلبہ ہو تو چاندی کے حکم میں ہے۔ اور اگر میل غالب ہو تو میل کے حکم میں اسباب ہے پس مدار غلبہ پر رہا۔ وھو ان یزید علی النصف اعتبارا للحقیقة۔ اور غلبہ یہ کہ آدھے سے زائد ہو باعتبار حقیقت کے۔ ف۔ کیونکہ جب آدھے سے زیادتی ہو تو فی الحقیقة زائد غالب ہے۔ اور ہم آئندہ باب الصرف میں انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کریں گے۔ ف۔ جس باب میں باہم نقود کا مبادلہ و بیع مذکور ہے۔ الا ان فی غالب الغش لا بد من نیة التجارة کما فی سائر العروض لیکن بات یہ کہ جو روپیہ کہ میل غالب ہونے سے عروض کے حکم میں ہیں تو دیگر اسباب کی طرح زکوۃ واجب ہونے کے لیے ان میں بھی تجارت کی نیت ضرور ہے۔ الا اذا کان تخلص منھا فضة تبلغ نصابا۔ مگر جب کہ ان میں سے چاندی جدا کر کے اتنی نکل سکتی ہے کہ وہ نصاب کو پہونچ جاوے۔ ف۔ اور اس کی صورت یہ کہ مثلاً چاندی کے خول کے اندر تانبے کا پتر جو اس سے وزن میں زائد ہے رکھ کر منڈھ دیا گیا تو یہ درم ایسے ہیں کہ اوپر سے چاندی خالص جدا ہو سکتی ہے پس اگر ایسے درم اس قدر ہوں کہ ان میں یہ خالص چاندی دوسو درم وزن کو پہونچ جاوے تو چاندی کی زکوۃ واجب ہو گی۔ لانہ لا یعتبر فی عین الفضة القیمة ولا نیة التجارة۔ لیکن عین چاندی میں قیمت معتبر نہیں اور نہ تجارت کی نیت مذکور۔ ف۔ بلکہ ملک کامل کافی ہے۔ پھر غایۃ البیان معترض ہے کہ درموں میں اس قدر چاندی معلوم ہونا کافی ہے اگرچہ جدا نہ ہو۔ عینیؒ نے جواب دیا کہ آگ میں گلا کر جدا کرنے ہی سے یہ علم ہو گا۔ مترجم کہتا ہے کہ سوال وجواب دونوں بیکار ہیں اور تحقیق یہ کہ جن درموں میں چاندی کم اور جستہ یا رانگ وغیرہ زائد ہے اس کی دو صورتیں اول یہ کہ دونوں گلا کر اس طرح خلط ہیں کہ چاندی جدا نہیں ہو سکتی تو چاندی اس دوسری دھات میں مستہلک

و فنا ہو گئی پس اگر تجارت کی نیت ہو تو اس میں جست کی زکوۃ واجب ہوگی جب کہ اس کی قیمت بقدر نصاب ہو۔ دوم یہ کہ جست سے چاندی جدا ہو سکتی ہو یعنی مستہلک نہ ہو جس کی صورت مذکور ہو چکی۔ فاحفظ۔ م۔ اگر چاندی جدا ہونے والی قدر نصاب سے کم مگر اس کے پاس دوسری چاندی یا اس کے درم ہیں جن کا مجموعہ نصاب ہے تو زکوۃ دے۔ اگر درم میں چاندی و میل کی دھات برابر ہوں تو احتیاطاً زکوۃ واجب ہے۔ (شرح الاقطع۔ ع و قاضی خان والخلاصہ والبحر)۔ کل درم و روپیہ جس میں چاندی غالب ہے بوجہ عام رواج کے بیان کی ضرورت نہیں ہے اور اگر سکہ کے سوائے چاندی میں تھوڑا میل کر دیا تو بغیر بیان فروخت کرنا حرام اور مشتری کو خیار عیب ہوگا اور اگر ایسی چاندی پر سال گذر جاوے تو زکوۃ الفضہ واجب ہوگی جب کہ پانچ اوقیہ ہو۔ ش م۔ کیونکہ جو چاندی کے حکم میں ہے اس میں وزن معتبر ہے خواہ سکہ ہو یا نہ ہو خواہ گلائی ہو یا بغیر گلی خواہ ڈھالی ہو یا نہ ہو۔ (الخلاصہ)۔ اور جو مقدار زکوۃ میں دیتا ہے اس میں بھی وزن معتبر ہے نہ قیمت حتی کہ کھری دوسو درم چاندی کا چالیسواں حصہ پانچ درم چاہیے پس اگر کھوٹی چاندی پانچ درم وزن میں بھر دیدے تو شیخین کے نزدیک جائز مگر مکروہ ہے اور اگر کھوٹی پانچ درم کے عوض میں کھری چار درم جو قیمت میں ان سے کچھ زیادہ ہیں دیے تو نہیں جائز ہے۔ اگر کھوٹی چاندی کی زنجیر ہے جس میں چالیس لڑیں ہیں اور وزن میں دوسو درم مگر قیمت بلحاظ ساخت کے دوسو پچیس درم ہے پس اگر زنجیر میں سے چالیسواں حصہ ایک لڑی دیدے تو جائز ہے اور اگر پانچ درم دیدے تو بھی جائز ہے اور اگر اس کی زکوۃ غیر جنس سے ادا کرنا چاہے تو بالاجماع قیمت معتبر ہوگی۔ دوسو درم شمار میں ہیں مگر وزن میں ایک جو کم تو زکوۃ واجب نہیں (البدائع بوقع) ڈیڑھ سو درم کا زیور بقیمت دوسو درم ہے تو بالاجماع زکوۃ نہیں۔ ع۔ باب زکوۃ میں چاندی و سونے میں میل ہونا کوئی علیحدہ صفت اعتبار نہیں ہوتی بلکہ کمی میل میں وہ سونا چاندی ہی معتبر رہتے ہیں۔ (المحیط البدائع التحفہ) انگریزی چاندی میں اگر میل کم ہو تو وزن میں بمنزلہ چاندی ہے کہ زکوۃ میں شمار معتبر اور اس کے ظروف کا استعمال ممنوع ہے اور اگر میل زائد ہو تو نہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

چاندی میں سونا مخلوط ہے اگر چاندی غالب ہے پس جو نصاب کو پہونچے اس کی زکوۃ ہے اور اگر چاندی کم ہو تو وہ سب بمنزلہ کھوٹی سونے کے ہے کیونکہ سونا زیادہ گراں قیمت ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ ب ف۔

**فصل فی الذہب**: (فصل دوم سونے کی زکوۃ میں)۔ لیس فیما دون عشرین مثقالا من ذھب صدقۃ۔ بیس مثقال سونے سے کم میں زکوۃ نہیں ہے۔ ف۔ ایک مثقال ۲۰ قیراط اور یہی ایک دینار تھا۔ فاذا کانت عشرین مثقالا ففیھا نصف مثقال۔ پھر جب بیس مثقال ہو تو اس میں نصف مثقال زکوۃ ہے۔ لما روینا۔ بدلیل اس کے جو ہم نے روایت کر دی۔ ف۔ یعنی حدیث معاذؓ اور قوی حدیث علیؓ و حدیث عمرو بن حزم بھی گذریں۔ ب ف۔ والمثقال ما یکون کل سبعۃ منھا وزن عشرۃ دراھم وھو المعروف۔ اور مثقال وہ کہ ہر سات اس میں سے بوزن دس درم ہوں اور یہی معروف ہے۔ ف۔ یعنی مراد یہی معروف ہے جس کی تعریف کی حاجت نہیں جس کا حوالہ درم میں گذرا کہ ہر دس درم بوزن سات مثقال ہوں۔ ب ف۔ ثم فی کل اربعۃ مثاقیل قیراطان۔ پھر بعد نصاب مذکور کے ہر چار مثقال پر دو قیراط ہیں۔ لان

الواجب ربع العشر. کیونکہ واجب تو چالیسواں حصہ ہے۔ وذلك فيما قلنا۔ اور یہ حساب اس میں درست ہے جو ہم نے کہا۔ اذكل مثقال عشرون قيراطا۔ کیونکہ ہر مثقال ۲۰ قیراط ہوتا ہے۔ ف۔ تو چار مثقال کے ۸۰ قیراط اور اس کا چالیسواں حصہ دو قیراط ہیں۔ الحاصل پہلا نصاب ۲۰ مثقال ہیں۔ جب اس پر پورے چار مثقال بڑھیں تو دو قیراط زکوۃ بڑھی۔ وليس فيما دون اربعة مثاقيل صدقة۔ اور چار مثقال سے کم بڑھنے میں کچھ صدقہ نہیں ہے۔ عند ابی حنیفہؒ۔ یہ امام ابوحنیفہ کا مذہب ہے۔ وعندهما يجب بحساب ذلك۔ اور صاحبین کے نزدیک بحساب مذکور واجب ہے۔ ف۔ حتی کہ ۲۰ مثقال پر اگر ایک مثقال زیادہ ہو تو صدقہ میں نصف مثقال مع اس کے بیسویں حصہ کے یعنی نصف قیراط کے ہوگا۔ وهي مسئلة الكسور۔ اور یہ وہی مسئلہ کسور ہے۔ ف۔ جو درم کی زیادتی میں گذرا۔ وكل دينار عشرة دراهم في الشرع۔ اور ہر دینار شرع میں دس درم ہے۔ فيكون اربعة مثاقيل في هذا كاربعين درهما۔ تو چار مثقال اس میں مانند چالیس درم کے ہوئے۔ ف۔ پس جیسے درم میں امام ابوحنیفہ کے نزدیک شرعاً چالیس سے کم میں صدقہ کچھ نہیں بڑھتا تھا اسی طرح چار مثقال سے کم میں زکوۃ نہیں بڑھے گی۔ اور اس بیان سے افادہ فرمایا کہ دینار و مثقال برابر ہیں۔ م۔ اور غایۃ البیان معترض ہوا کہ اول تو مصنف نے کہا تھا کہ دس درم بوزن سات مثقال ہیں نہ وزن ایک دینار مع۔ جواب یہ کہ اول بیان وزن ہے یعنی دس درم کا وزن سات مثقال یا سات دینار ہے اور یہاں بیان قیمت ہے یعنی ایک دینار جو ایک مثقال سونا ہوا شرع نے اس کی قیمت دس درم ٹھہرائی تھی بایں معنی کہ مثلاً کسی کو دھوکے سے مار ڈالا تو اس کی دیت اگر اشرفیوں سے دے تو ہزار دینار اور اگر درم سے دے تو دس ہزار درم دے۔ یوں ہی چوری جس پر ہاتھ کاٹا جاوے ایک دینار یا دس درم ہے پس احکام جاننے کے واسطے دینار کی مالیت دس درم رکھی تھی پھر وہ ہر زمانہ کے نرخ پر ہے۔ م ع ف۔ قال وفي تبر الذهب والفضة وحليهما واوانيهما الزكوة۔ اور کہا کہ سونے و چاندی کے پتر یعنی بغیر مضروب دیئے سکہ کی ہوئی چاندی وسونے میں اور دونوں کے زیور وظروف میں زکوۃ واجب ہے۔

ف۔ اگرچہ مرد نے اپنا زیور بنوایا جو حرام ہے اور اگرچہ ظروف کا استعمال حرام ہے پس ہر زیور مرد وعورت کا اور مہر انگوٹھی کی چاندی اور تلوار کے قبضہ کی چاندی اور جو لگام وزین میں جڑی ہو حتی کہ چاندی کے کیلوں کو جمع کر کے زکوۃ کا حساب لگانا واجب ہے اور ہر چیز جو چاندی کی کہلاوے اگرچہ وہ کھونٹی ہو ملانا واجب ہے۔ م فتح ھ۔ حتی کہ چاندی کا کیس جو گھڑی پر ہوتا ہے۔ م۔ وقال الشافعي لا تجب في حلي النساء وخاتم الفضة للرجال۔ اور شافعی نے کہا کہ عورتوں کے زیور میں اور مردوں کی چاندی کی مہر انگوٹھی میں زکوۃ واجب نہیں۔ ف۔ اور یہی قول مالک واحمد کا ہے۔ ع۔ لانه مبتذل في مباح۔ کیونکہ یہ مباح میں بتذل ہے۔ ف۔ یعنی جس زیور کا استعمال مباح ہے وہ بتذل طور پر مستعمل ہوتا ہے۔ فشابه ثياب البذلة۔ تو بتذل کپڑوں کے مشابہ ہوا۔ ف۔ حالانکہ ان کپڑوں میں بالاتفاق زکوۃ نہیں ہے۔ اور ثیاب البذلہ وہ کہ ہر وقت استعمال میں آویں۔ ولنا ان السبب مال نام۔ اور ہماری دلیل یہ کہ زکوۃ کا سبب مال نامی ہے۔ ف۔ اور نماز دو طرح ایک وہ کہ خلقی ہو جیسے سونا چاندی اور دوم وہ کہ فعلی ہو بذریعہ تجارت کے۔ ودليل النماء موجود۔ اور دلیل نمو کے یہاں موجود ہے۔ وهو الاعداد للتجارة خلقة۔ اور وہ پیدائشی طور پر تجارت کے

واسطے مہیا ہونا ف سے کیونکہ سونے چاندی کی ذات سے انتفاع نہیں ہوتا بلکہ خرید فروخت سے لہذا ان میں نیت تجارت شرط نہیں جب کہ پیدائشی طور پر یہ مال نامی ہیں۔ والدلیل ھوالمعتبر۔ اور دلیل ہی معتبر ہے ف سے نہ لوگوں کا فعل جنھوں نے سونا چاندی ظروف و زیور میں استعمال کر دیا۔ بخلاف الثیاب۔ برخلاف ثیاب بذلہ کے ف سے کیونکہ ان میں کوئی دلیل نماء نہیں ہے نہ پیدائشی اور نہ فعلی۔ پھر دلائل احادیث میں سے اول تو عموم سونا چاندی پر زکوٰۃ کا حکم جو مذکور ہو چکا۔ دوم خصوص زیور میں حدیث حسین المعلم عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک عورت اپنی دختر کو ساتھ لیے آئی اور دختر کے ہاتھ میں سونے کے دو کڑے موٹے تھے تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تو ان کی زکوٰۃ دیتی ہے۔ بولی کہ نہیں۔ آپ نے فرمایا کہ کیا مجھے یہ خوش معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ ان کے عوض تجھے آگ کے دو کنگن پہنوائے پس اس نے کڑوں کو نکال کر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں ڈال دیا اور کہا کہ یہ للہ ولرسولہ ہیں۔ (رواہ ابو داؤد والنسائی)۔

منذری نے مختصر میں کہا کہ اس کی اسناد میں کچھ کلام نہیں پھر سب رجال کی توثیق ذکر کی۔ ابن القطان نے کہا کہ یہ اسناد صحیح ہے۔ ترمذی نے اس کو ابن لہیعہ سے روایت کر کے کہا کہ ابن لہیعہ اور مثنی بن الصباح ضعیف ہے اور اس باب میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ صحیح نہ ہوا۔ منذریؒ نے کہا کہ شاید ترمذی کی مراد اپنی دونوں اسانید ہیں ورنہ اسناد ابوداؤد میں کچھ کلام نہیں اور خالد بن الحارث وحسین المعلم دونوں صحیحین کی راوی ہیں اور عمرو بن شعیب میں اگرچہ بعض نے کلام کیا مگر ترمذی نے بخاریؒ سے نقل کیا کہ میں نے دیکھا کہ احمد بن حنبل واسحق بن راہویہ وعلی بن المدینی وابوعبید وعامہ محدثین حدیث عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ سے حجت لیتے تھے اس کو مسلمانوں میں سے کسی نے ترک نہیں کیا۔ بالجملہ بعد صحت اسناد کے ترمذی کا قول قبول نہیں ہے بلکہ ابوداؤد نے محمد بن عمرو بن عطاء کے طریق سے حضرت عائشہؓ سے فتخات (بلغیر نگینہ کی انگوٹھی) کی حدیث روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا کہ تو ان کی زکوٰۃ دیتی ہے میں نے عرض کیا کہ نہیں تو فرمایا کہ یہ مجھے آگ سے کافی ہیں۔ اس کی اسناد بھی صحیح ہے اور دارقطنی نے کہا کہ محمد بن عطاء مجہول ہے تو بیہقی و ابن القطان نے رد کر دیا کہ یہ محمد بن عمرو بن عطاء ہے اور وہ ثقات میں سے ہے چونکہ دادا کی طرف منسوب ہوا تو دارقطنی کو وہم ہو گیا اور ابوداؤد کی روایت میں شیخ محمد بن ادریس یعنی امام ابوحاتم الرازی نے مبین کر دیا ہے۔ بلکہ تیسری حدیث ام سلمہ رضی اللہ عنہا کہ میں سونے کی ہنسلیاں پہنتی تھی تو میں نے کہا کہ یا رسول اللہ کیا یہ بھی کنز ہے فرمایا کہ جو چیز نصاب زکوٰۃ کو پہونچ جاوے اور تو اس کی زکوٰۃ دیدے ہے وہ کنز نہیں ہے۔ (رواہ ابوداؤد)۔ اور حاکم کی روایت میں ہے کہ جب تو اس کی زکوٰۃ دیدے تو کنز نہیں ہے ابوداؤد کی اسناد میں بیہقی نے کہا کہ ثابت بن عجلان منفرد ہے اور عبدالحق نے کہا قابل حجت نہیں ہے۔ صاحب التنقیح نے کہا کہ کچھ مضر نہیں کیونکہ ثابت بن عجلان سے بخاری نے روایت کی اور ابن معین نے کہا کہ ثقہ ہے اور مثل عبدالحق کے کسی نے نہیں کہا چنانچہ شیخ تقی الدین بن دقیق العید نے کہا کہ یہ عبدالحق کا تجاہل ہے۔ حاکم کی اسناد میں محمد بن مہاجر راوی کو ابن الجوزی نے کہا کہ ابن حبان کے قول سے وہ جھوٹی حدیثیں بنانے والا ہے صاحب التنقیح نے کہا کہ ابن الجوزی سے یہ بہت خراب خطا ہوئی کیونکہ محمد بن مہاجر جو کذاب وضاع ہے وہ

دوسرا ہے اور یہ محمد بن مہاجر جس نے ثابت بن عجلان سے روایت کی مرد ثقہ شام کا رہنے والا ہے اس کی احمد وابن معین ابوزرعہ والبوداؤد وغیرہم نے توثیق کی اور صحیح مسلم میں اس سے روایت موجود ہے اور اس کی متابعت میں عتاب بن بشیر نے ثابت بن عجلان سے یہی حدیث روایت کی اور عتاب بن بشیر کو ابن معین نے ثقہ کہا اور بخاری نے متابعات میں اس کی روایت داخل کی۔ اگر کہا جاوے حضرت جابرؓ سے مرفوع روایت ہے کہ زیور میں زکوۃ نہیں تو ابن الجوزی نے کہا کہ مرفوع نہیں بلکہ موقوف از قول جابرؓ ہے۔ بیہقی نے کہا کہ یہ باطل ہے اس کی کچھ اصل نہیں بلکہ جابرؓ کا قول روایت کیا جاتا ہے۔ پھر آثار صحابہ رضی اللہ عنہم البتہ بنظر سرسری بعض معارض ہیں چنانچہ مالکؒ نے موطا میں ابن عمرؓ سے روایت کی کہ اپنی بیبیوں و بیٹیوں کے سونے کے زیور سے زکوۃ نہیں نکالتے تھے۔ جواب یہ کہ اول تو یہ فعل ہے علاوہ ازیں محتمل کہ معنی یہ ہوں کہ خود زیور کو زکوۃ میں نہ دیتے تھے کیونکہ دارقطنی نے روایت کی کہ ابن عمرؓ نے سالمؓ کو لکھا کہ میری بیٹیوں کے زیوروں کی زکوۃ ہر سال دیدے۔ اور ابن ابی شیبہ نے ابن عمرؓ سے روایت کی کہ اپنی زوجات کو حکم کرتے کرتے کہ اپنے زیوروں کی زکوۃ نکالیں۔ پس یہ معارض ہیں اور نفی پر اثبات مقدم ہے۔ حضرت عمرؓ نے ابوموسیٰ اشعری کو لکھا کہ مسلمانوں کی عورتوں کو حکم کر کہ زیوروں کی زکوۃ نکالیں۔ (رواہ ابن ابی شیبہ)۔ حضرت ابن مسعودؓ نے کہا کہ زیور میں زکوۃ ہے (رواہ عبدالرزاق)۔ اور عطاء وابراہیم نخعی وسعید بن جبیر و طاوس و عبداللہ بن شداد سے یہی معنی ابن ابی شیبہ نے روایت کیے۔ مفع۔ میں کہتا ہوں کہ بعض آثار عائشہ و انس جو معارض ہیں شاید ان میں مراد سوائے چاندی و سونے کا زیور ہے لہٰذا عطاء و نخعی نے کہا کہ سنت جاری ہو چکی کہ سونے و چاندی کے زیور میں زکوۃ ہے۔ بالجملہ جب اس قدر احادیث مرفوعہ و آثار صحابہ رضی اللہ عنہم بأسانید صحیحہ موجود ہیں تو کچھ شک نہیں کہ زیور میں جب کہ سونے یا چاندی کا ہو زکوۃ واجب ہے بشرطیکہ نصاب پورا ہو یا روپیہ کے ساتھ ملا کر نصاب ہو۔ یہی مذہب صحیح ہے اور اس کے معارض کوئی نص ثابت نہیں ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ ایک کے پاس پورا نصاب سونا اور پورا نصاب چاندی ہے اس نے ایک کی طرف سے پیشگی زکوۃ دی تو دونوں کی طرف سے واقع ہوگی کیونکہ دونوں جنس واحد ہیں اس دلیل سے کہ دونوں ملا کر نصاب بنانا جائز ہے تو کسی کی تعیین لغو ہوگی ہاں اگر ایک نصاب قبل سال گذرنے کے تلف ہو گیا تو دوسرا متعین ہو گیا۔ (الکافی)۔ فلوس میں زکوۃ نہیں ہے مگر جب تجارت کے لیے ہوں اور دو سو درم قیمت کو پہونچ جاویں تو زکوۃ واجب ہے۔ (المحیط)

## فصل فی العروض۔ فصل چہارم زکوۃ عروض کے بیان میں۔

ف۔ ابن المنذر نے کہا کہ عروض میں وجوب زکوۃ پر اہل علم کا اجماع ہے جن میں مدینہ کے فقہاء سبعہ یعنی سعید بن المسیب و قاسم بن محمد و عروۃ بن الزبیر وابوبکر بن عبدالرحمن بن الحارث و خارجہ بن زید و عبیداللہ بن عبداللہ بن عتبہ و سلیمان بن یسار بھی ہیں۔ مالکؒ سے روایت ہے کہ عروض میں نہیں حتیٰ کہ اس کے دام نقد ہو جاویں اور یہی ابن عباس سے مروی ہے۔ مع عروض جمع عرض وہ ہر متاع و چیز سوائے درم و دینار کے (کمافی الصحاح)۔ اور یہی یہاں مراد ہے کیونکہ چرائی کے جانوروں میں نیت تجارت ہو تو زکوۃ التجارۃ یعنی قیمت لگا کر زکوۃ واجب ہوتی ہے۔ مف۔ الزکوۃ

واجبة فی عروض التجارة. عروض تجارت میں زکوٰۃ واجب ہے۔ ف۔ یس تجارت کی نیت وعمل ہونا چاہیئے۔ کائنة ماکانت۔ چاہے کوئی متاع وچیز ہو۔ ف۔ یعنی خواہ ایسی جنس ہو جس میں زکوٰۃ ہے جیسے چرائی کے جانور ہیں یا ایسی جنس ہو جن میں زکوٰۃ بدون تجارت نہیں جیسے خچر وگدھے۔ مفح۔ بلکہ سکھلائے ہوئے کتے وچیتے۔ کمافی السراجیہ ۵۔ اذا بلغت قیمتها نصابا من الورق اوالذھب بشرطیکہ اس عروض کی قیمت نصاب کو پہونچ جاوے خواہ درم سے یا اشرفی سے۔ ف۔ عروض کی قیمت لگانے میں سکہ دار روپیہ ودرم یا اشرفی کا اعتبار ہے حتی کہ گھوڑا تجارت کا بعوض دوسو درم وزن کے گلائی چاندی کے خریدا جس کی قیمت دوسو سکہ دار نہیں ہیں تو اس گھوڑے میں زکوٰۃ نہیں اگرچہ اس چاندی میں زکوٰۃ واجب تھی۔ (الذخیرہ والظہیریہ مع)۔ لقوله علیه السلام فیها یقومها فیودی من کل مائتی درهم خمسة دراهم۔ کیونکہ حدیث میں عروض تجارت کے حق میں ہے کہ عروض کی قیمت لگاوے پس ہر دوسو درم سے پانچ درم دے۔ ف۔ یہ حدیث اگرچہ غریب ہے لیکن اس باب میں احادیث مرفوعہ موجود ہیں جیسے ابوداؤد کی حدیث سمرۃ بن جندب رضی اللہ عنہ کہ ہم لوگوں کو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم حکم فرماتے کہ جو بیع کے واسطے مہیا ہو اس سے زکوٰۃ نکالیں۔ ابن عبد البر نے کہا کہ اس کی اسناد حسن ہے۔ حاکم کی حدیث ابوذر رضی اللہ عنہ میں ہے کہ اونٹ میں اس کی زکوٰۃ اور غنم میں اس کی زکوٰۃ اور بز میں اس کی زکوٰۃ ہے۔ نوویؒ نے کہا کہ بز بزاء موحدہ وزاے منقوطہ ہے یعنی کپڑا۔ پس کپڑے میں زکوٰۃ تجارت ہے۔ فخ۔ اور آثار میں سے حضرت عمرؓ سے بروایت احمد وعبد الرزاق ودار قطنی مروی کہ چمڑے وحباب کو فرمایا کہ قیمت لگا کر اس کی زکوٰۃ ادا کر۔ ابن عمرؓ نے کہا کہ ہر مال تجارت میں ہر سال زکوٰۃ ہے رواہ عبد الرزاق باسناد صحیح۔ ابن عمرؓ نے کہا کہ عروض میں زکوٰۃ نہیں مگر جب کہ تجارت کے لیے ہوں۔ (رواہ البیہقی)۔ عروۃ بن الزبیر وسعید بن المسیب قاسم بن محمد نے کہا کہ عروض میں ہر سال کے پیچھے زکوٰۃ ہے۔ (رواہ عبد الرزاق مع)۔ ولانها معدة للاستنماء باعداد العبد۔ اور اس دلیل سے کہ عروض بھی بڑھاؤ اور حاصل کرنے کے لیے بندہ کے مہیا کرنے سے مہیا ہوگا۔ ف۔ یعنی بطریق تجارت۔ پس یہ از راہ فعل کے مال نامی ہوگیا۔ فاشبه المعد باعداد الشرع۔ تو مشابہ ہوگیا ایسے مال سے جو شرع کے مہیا کرنے سے نامی ہے ف۔ یعنی سونا چاندی۔ اور مراد یہ کہ از راہ خلقت کے مال نامی ہے پس ادب کے طور پر شرع کا نام لیا حالانکہ شرع نے تو عروض تجارت اور سونا چاندی دونوں کو مال نامی قرار دیا ہے پس حاصل یہ کہ سونا چاندی جو خلقی مال نامی ہیں ان کے مشابہ عروض بھی ہو جائے گا جب کہ بندہ اس کو بڑھاؤ حاصل کرنے کے لیے مہیا کرے۔ لہذا فرمایا۔ ویشترط نیة التجارة لیثبت الاعداد۔ اور تجارت کی نیت شرط ہے تاکہ بڑھاؤ کا مہیا کرنا ثبوت ہو۔ ف۔ کیونکہ مہیا کرنا جب بغرض خدمت واستعمال حاجت ہو تو بالاجماع زکوٰۃ نہیں ہے۔ پھر ملک خود اختیاری بطور بیع یا اجارہ حاصل کرنے کے وقت تجارت کی نیت ہو تو وہ مال تجارت ہے خواہ صریح نیت کرے یا مثلاً تجارتی مال کے عوض مال خریدے تو یہ دلیل ہے کہ تجارت کے لیے ہے مگر جب کہ اس کے برخلاف تجارت سے خارج کرنے کی نیت کرے اور اگر یہ قصد کیا کہ اس سے دو ایک برس خدمت لے کر فروخت کردوں گا تو بھی تجارتی مال رہا۔ یہ تو ملک حاصل کرنے

کے وقت نیت ہے اور اگر بعد ملک ہو جانے کے نیت کی مثلاً میراث کا حصہ اسباب بوجہ وراثت کے اس کا ہو گیا پھر تجارت کی نیت کی تو جب تک تجارت کا فعل نہ کرے تب تک وہ اسباب تجارت نہ ہوگا م۔مع۔ پھر شرط ہے کہ وہ قابل تجارت بھی ہو حتی کہ مثلاً خراجی زمین بہ نیت تجارت خریدی تو اس پر فراج ہے نہ زکوۃ۔ نخاشی نے ٹٹو وغیرہ جانور واسطے تجارت کے خریدے پھر جانوروں کے واسطے جھولیں و لگامیں و رسیاں وغیرہ خریدیں پس اگر جانور کے ساتھ میں یہ چیزیں خریدار کو نہیں دیتا تو استعمالی ہیں ان پر زکوۃ نہیں اور اگر دیتا ہے تو ان چیزوں میں بھی زکوۃ واجب ہے۔ اسی طرح عطر و تیل بیچنے والے نے دو سو درم کی شیشیاں خریدیں پس اگر تیل کے ساتھ خریدار کو دے دیتا ہے تو ان پر زکوۃ ہے ورنہ نہیں۔ (کمافی قاضی خاں و محیط السرخسی والذخیرہ وہ مف)۔ تجارتی گھر جس اسباب کے مال تجارت ہے اگرچہ صریح نیت نہ ہو جب کہ اصل میں ہے اور جامع میں لکھا کہ نیت پر موقوف ہے اور مشائخ بلخ نے اسی کو صحیح کہا۔ اور جو اسباب بطریق ہبہ یا صدقہ یا وصیت پایا جس میں کچھ مبادلہ نہیں یا بطریق مہر یا بدل الخلع یا بدل عتق یا صلح خون کے پایا جس میں غیر مال کے عوض مال ملا ہے تو اصح یہ کہ اس اسباب میں نیت تجارت نہیں صحیح ہے۔ (البحر)۔ یعنی فقط نیت سے تجارتی نہ ہوگا جب تک کہ تجارت کا فعل نہ کرے۔ پھر جب نیت مع فعل جمع ہوں تو تجارتی ہوا کہ اس وقت سے سال گذرنے پر اس کی قیمت درم یا دینار سے لگاوے اور ہر نصاب کی زکوۃ دے۔م۔ ثم قال پھر امام محمد و قدوری نے کہا کہ یقومہا بما ھو انفع للمساکین۔ عروض کی قیمت ایسے نقد سے لگاوے جو مساکین کے واسطے زیادہ نافع ہو۔ احتیاطاً لحق الفقیر۔ یعنی احتیاط حق فقیر کے۔ قال ؒ ھذا روایۃ عن ابی حنیفۃ۔ مصنف ؒ نے فرمایا کہ یہ بھی امام ابوحنیفہ ؒ سے ایک روایت ہے۔ وفی الاصل خیرہ۔ اور دوسری روایت اصل یعنی مبسوط میں مالک کو اختیار دیا ہے۔ ف۔ یعنی مالک مختار ہے چاہے درم سے یا دینار سے قیمت لگاوے۔ لان الثمنین فی تقدیر قیم الاشیاء بھما سواء۔ کیونکہ اشیاء کی قیمت اندازہ کیے جانے میں دونوں نقد برابر ہیں۔ ف۔ چاہے جس نقد سے اندازہ کرے تو اندازہ صحیح و جائز ہوگا۔ پس فقیر کے لیے انفع کے ساتھ اندازہ کرنا شرط نہ ہو لہذا انفع کی روایت کچھ اندازہ صحیح ہونے میں نہیں ہے بلکہ تفسیر الانفع ان یقومہا بما یبلغ نصابا۔ فقیر کے لیے انفع لحاظ رکھنے کے معنی یہ ہیں کہ ایسے نقد سے اندازہ کرے جس کے ساتھ اندازہ کرنے میں نصاب پورا ہوتا ہو۔ ف۔ مثلاً ایک گھوڑا مال تجارت ہے اور سونا اس وقت گراں ہے تو وہ ۲۰ مثقال سونے کا نہیں مگر دو سو درم سکہ کا ہے تو بالاتفاق اس کو درم سے اندازہ کرے۔ ن ف۔ وعن ابی یوسف انہ یقومہا بما اشتری ان کان الثمن من النقود۔ اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ عروض کا اندازہ قیمت ایسے نقد کے ساتھ کرے جس کے عوض خریدا تھا بشرطیکہ اس کے دام کسی نقد سے دیے ہوں۔ لانہ ابلغ فی معرفۃ المالیۃ۔ کیونکہ اس طریقہ سے مالیت پہچاننے میں پوری آسانی ہے۔ وان اشتراہا بغیر النقود قومہا بالنقد الغالب۔ اور اگر عروض کو نقد کے سوائے کسی چیز کے عوض خریدا ہو تو ایسے نقد سے اندازہ کرے جس کا چلن سب سے زیادہ ہو۔ ف۔ اور یہی شافعی کا قول ہے مثلاً گھر کے عوض تجارتی گھوڑا خریدا اور شہر میں اشرفیوں کا چلن تجارتوں میں زیادہ ہے تو اسی سے اندازہ کرے۔ وعن محمد انہ یقومہا

بالنقد الغالب علی کل حال۔ اور امام محمد سے مروی ہے کہ عروض کا اندازہ ہر قیمت ہر صورت میں زیادہ چلن والے نقد کے ساتھ کرے ف سے خواہ نقد کے عوض خریدا ہو یا مال کے۔ کما فی المغصوب والمستھلک جیسے مغصوب اور مستہلک میں ہوتا ہے۔ف سے صورت مغصوب یہ کہ زید نے عمرو کا گھوڑا بالطریق ناجائز اپنے قبضہ میں کر لیا تھا حتی کہ گھوڑا تلف ہو گیا تو زید اس کو قیمت تاوان دے پھر قیمت کا اندازہ ایسے نقد سے ہوگا جس کا وہاں چلن زیادہ ہے۔ اور مستہلک کی مثال یہ کہ زید نے عمرو سے یہ گھوڑا عاریتاً دو کوس ایک جگہ جانے کے لیے لیا تھا پھر وہاں سے آگے دس کوس لے گیا کہ وہ تھک کر مر گیا تو قیمت کا ضامن ہوا اور اسی طرح قیمت کا اندازہ ہوگا م۔ بالجملہ جب درم یا دینار کسی ایک ہی نصاب سے پورا ہوتا ہو تو جس سے پورا ہوتا ہو اسی سے اندازہ کرنا بالاتفاق واجب ہے اور اگر ہر ایک سے پورا ہوتا ہو تو اختلاف ہے امام کے نزدیک بالانفع وامام محمد کے نزدیک بغالب النقد اور امام ابو یوسف کے نزدیک ثمن یا بغالب نقد۔ کما فی الخلاصہ۔ ن ف۔ پھر واضح ہو کہ عروض کی قیمت وہیں اندازہ کی جاوے جہاں مال موجود ہے حتی کہ اگر کسی مطلب سے مال دوسرے شہر میں بھیجا اور وہاں وقت زکوٰۃ آیا تو وہیں کی قیمت اندازہ ہوگی۔

پھر واضح ہو کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک قیمت اس روز کی معتبر ہے جس دن وجوب زکوٰۃ ہوا اور صاحبین کے نزدیک ادائے زکوٰۃ کے دن جو قیمت ہو معتبر ہے۔ مثلاً اول روز رمضان کو وجوب ہوا اور قیمت دو سو درم ہے تو پانچ درم واجب ہوئے پھر اس نے ماہ عید میں زکوٰۃ ادا کرنی چاہی حالانکہ اس وقت نرخ بڑھ کر قیمت دو سو چالیس درم ہو گئی تو ابو حنیفہ رح کے نزدیک پانچ درم دیدے اور صاحبین کے نزدیک اب چھ درم دینا واجب ہیں۔ اگر عروض گیہوں یا کوئی وزن کی چیز یا گنتی (گنتی یعنی غیر متفاوت ۱۲م) کی چیز ہو پس اگر اس نے عین مال کا چالیسواں حصہ دے دیا تو بالاتفاق جائز ہے خواہ نرخ گراں ہو یا ارزاں۔ اور اگر قیمت دینی چاہی تو اختلاف مذکور جاری ہوگا۔ اگر عین مال میں نقص ہو جانے سے نرخ گھٹ گیا مثلاً گیہوں بھیگ گئے تو بالاتفاق اسی روز کی قیمت معتبر ہے جس دن ادا کرنا چاہتا ہے اور اگر عین مال میں زیادتی ہو جانے سے نرخ بڑھ گیا ہو مثلاً جانور دبلا پتلا تھا وہ بعد وجوب کے موٹا تازہ ہو گیا تو بالاتفاق جس دن وجوب ہوا اسی روز کی قیمت معتبر ہوگی۔ مف۔ واضح ہو کہ تجارتی اسباب خریدا اور قبضہ نہ کیا تو صحیح قول پر قبضہ سے پہلے وہ نصاب ہے یعنی اس پر زکوٰۃ کا سال شروع ہو جائے گا۔ (محیط السرخسی)۔ یہی رہن کا حکم ہے مگر جب کہ رہن کا اسباب مرتہن کے قبضہ میں ہو تو راہن پر زکوٰۃ نہیں (البحر)۔ اگر اس کے پاس کئی نصاب مختلف کامل ہوں مثلاً نصاب درم و نصاب دینار و نصاب عروض تجارت اور نصاب سوائم۔ اور اس پر قرضہ بھی ہے تو پہلے اس قرضہ کی طرف درم و دینار کو محسوب کیا جاوے پھر اگر قرضہ اس سے بھی زیادہ ہو تو عروض کو محسوب کیا جاوے پھر اگر قرضہ کچھ بڑھا تو سوائم محسوب ہوں اور یہ اس وقت کہ سوائم کی زکوٰۃ وصول کرنے والا حاضر ہو گیا ہو کیونکہ وہ اسی ظاہر مال سے زکوٰۃ وصول کرے گا لہذا قرضہ کی طرف باطنی مال درم دینار و عروض پھرا جاتا ہے اور اگر صدقہ سوائم وصول کرنے والا موجود نہ ہوا تو مالک مختار ہے جو مال چاہے قرضہ میں لگا دے۔ (شرح المبسوط للسرخسی)۔

واذا کان النصاب کاملا فی طرفی الحول فنقصانہ فیما بین ذلک لا یسقط الزکوۃ۔ اور جب کہ سال کے دونوں طرف میں نصاب پورا ہو تو اس کے مابین میں نصاب گھٹ جانا زکوۃ کو ساقط نہیں کرتا۔ لانہ یشق اعتبار الکمال فی اثنائہ۔ کیونکہ درمیان سال میں نصاب پورے رہنے کا اعتبار کرنے میں مشقت ہے۔ ف۔ پس یہ شرط ہے کہ ابتداء میں پورا ہو اور انتہا میں پورا ہو۔ اما لابد منہ۔ رہا جس کے پورا مشروط ہونے سے چارہ نہیں۔ فی ابتدائہ للانعقاد وتحقق الغناء۔ تو وہ ابتدائے سال میں واسطے سال منعقد ہونے اور تونگری تحقق ہونے کی ہے۔ وفی انتہائہ للوجوب۔ اور انتہائے سال میں واسطے زکوۃ واجب ہونے کے۔ ف۔ یعنی قدر معلوم دینے کے واسطے پس ان دو موقع پر نصاب پورا ہونا لابد ہے۔ ولا کذلک فیما بین ذلک لانہ حالۃ البقاء۔ اور اس کے مابین میں ایسا نہیں کیونکہ وہ حالت بقاء ہے۔ ف۔ یعنی تونگری متحقق ہو کر سال شروع ہو گیا پس درمیان میں اس حالت کا بقاء ہے تو اس میں کمال لابدی نہیں۔ پھر یہ اس وقت کہ درمیان میں اس مال سے باقی ہے صرف نصاب میں کمی آئی۔ بخلاف ما لو ھلک الکل برخلاف اس کے جب کہ کل مال تلف ہو گیا۔ ف۔ یعنی کچھ باقی نہ رہا کہ حالت بقاء کہلاوے۔ حیث یبطل حکم الحول۔ تو سال کا حکم باطل ہو جائے گا۔ ف۔ یعنی اس پر جو وجوب زکوۃ منعقد ہو کر سال مشروط گذرنا تھا وہ مٹ گیا۔ ولا تجب الزکوۃ۔ اور زکوۃ واجب نہ ہوگی۔ ف۔ جب کہ یہ سال پورا ہو۔ لانعدام النصاب فی الجملۃ۔ کیونکہ بالکلیہ نصاب معدوم ہو گیا۔ ولا کذلک فی المسئلۃ الاولی۔ اور پہلے مسئلہ میں جب کہ فقط کمی آئی ایسا نہیں ہے۔ لان بعض النصاب باقی فبقی الانعقاد۔ کیونکہ کچھ نصاب باقی ہے تو انعقاد باقی رہا۔ ف۔ اگر درمیان میں مال بالکل جاتا رہا ایک بھی نہ رہا پھر آخر سال میں نصاب کامل موجود ہوا مثلاً اس کو نقد مال بوجہ میراث یا ہبہ یا صدقہ وغیرہ کے مل گیا تو جو سال مٹ چکا وہ گیا۔ اور یہ نصاب جدید جس وقت سے ملا اسی وقت سے اس کا سال شروع ہوگا۔ م۔ قال وتضم قیمۃ العروض الی الذھب والفضۃ حتی یتم النصاب۔ اور عروض کی قیمت کو سونے و چاندی میں ملایا جاوے تاکہ نصاب پورا ہو۔ ف۔ یعنی جب اگر عروض کے ساتھ سونا چاندی ہو اور قیمت عروض بقدر نصاب نہ ہو تو اس کو سونے چاندی میں ملا کر پورا کریں اور یہ بالاجماع ہے۔ لان الوجوب فی الکل باعتبار التجارۃ۔ کیونکہ وجوب زکوۃ تو ان سب سے باعتبار تجارت یعنی خرید و فروخت کی بڑھاوے کے ہے۔ وان افترقت جھۃ الاعداد۔ اگرچہ اعداد کی راہ جدا ہے۔ ف۔ یعنی سونا چاندی براہ خلقت واسطے خرید و فروخت و استنماء کے ہیں اور عروض براہ فعل بندہ ہیں۔ لہذا عروض کی اجناس مختلفہ کو قیمت کے حساب سے ایک میں ملاتے ہیں۔ ویضم الذھب الی الفضۃ۔ اور سونے کو چاندی کے ساتھ ملایا جاوے۔ للمجانسۃ من حیث الثمنیۃ۔ کیونکہ ثمن ہونے میں دونوں ہم جنس ہیں۔ ومن ھذا الوجہ صار سببا۔ اور اسی جہت سے وہ سبب زکوۃ ہوا۔ ف۔ تو زکوۃ میں دونوں ہم جنس ہیں بخلاف اس کے اگر قسم کھائی کہ سونا ہاتھ میں نہ لوں گا تو چاندی سے حانث نہ ہوگا اس واسطے کہ بحسب الذات مختلف ہیں۔ ثم تضم بالقیمۃ عند ابی حنیفۃ رح۔ پھر ابو حنیفہؒ کے نزدیک ملانا بالقیمت ہوگا۔ ف۔ یہی قول احمد و ثوری ہے۔ معنی یہ کہ سونے کی قیمت لگا کر چاندی میں ملا دیا جاوے اور جس قدر ہو زکوۃ دے دی جاوے۔ وعندھما بالاجزاء وھو روایۃ عنہ۔ اور صاحبین

کے نزدیک بحساب اجزاء کے ملایا جاوے اور یہ ابوحنیفہؒ سے بھی ایک روایت ہے۔ ف۔ یہی قول مالکؒ
وایک روایت احمدؒ ہے۔ یعنی مثلاً دس مثقال سونا ہو تو آدھا نصاب ہو اور دو سو درم کا آدھا نصاب ملا
کر پورا نصاب ہو گیا۔ اور ثمرہ اختلاف کا اختلاف قیمت پر ظاہر ہے۔ حتی ان من کان له مائة درهم
وخمسة مثاقيل ذهب تبلغ قيمتها مائة درهم فعليه الزكوة عنده خلافا لهما۔ حتی کہ جس شخص کے پاس
سو درم ہوں اور پانچ مثقال سونا جس کی قیمت سو درم ہے تو ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس پر زکوٰۃ واجب
ہوگی بخلاف صاحبینؒ کے۔ ف۔ کیونکہ بظاہر الروایۃ پانچ مثقال کی قیمت جب سو درم ہیں تو دو سو درم مل
کر نصاب ہو گیا۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک پانچ مثقال چہارم نصاب طلاء ہے اور سو درم نصف نصاب
تو مل کر تین چوتھائی نصاب ہوا تو زکوٰۃ نہ ہوئی۔ هما يقولان المعتبر فيهما القدر دون القيمة۔ صاحبینؒ کہتے
ہیں کہ سونے چاندی میں معتبر تو وزن ہے نہ قیمت حتی لا يجب الزكوة في مصوغ وزنه اقل من مائتين
وقيمته فوقها۔ حتی کہ جس ساختہ چیز مثلاً پیالہ کا وزن دو سو درم سے کم ہوا اور اس کی قیمت دو سو
سے زیادہ ہو زکوٰۃ بالاتفاق واجب نہیں ہوتی۔ ف۔ تو اسی سبب سے کہ قیمت معتبر نہیں اور وزن معتبر
ہے۔ وهو يقول ان الضم للمجانسة وهو يتحقق باعتبار القيمة دون الصورة فيضم بها۔ ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں
کہ ضم (ملانا ۱۲) کرنا بوجہ ہم جنسی کے ہے اور یہ ضم کرنا باعتبار قیمت کے متحقق ہوگا نہ باعتبار صورت کے تو
اسی قیمت کے ساتھ ضم کیا جاوے۔ ف۔ بخلاف مسئلہ پیالہ کے کہ وہاں کسی چیز کا ضم کرنا نہیں تو اس پر
قیاس فاسد ہے۔ اگر دس مثقال طلا بقیمت سو درم ہوں اور سو درم دیگر تو بالاتفاق منضم ہوں کیونکہ
امام کے نزدیک دو سو درم براہ قیمت ہوگی اور صاحبینؒ کے نزدیک دونوں نصفا نصف پورا نصاب ہوئے
اور اگر سو درم کے ساتھ دس مثقال بقیمت پچاس درم ہوں تو صاحبینؒ کے نزدیک زکوٰۃ واجب اور امامؒ کے
نزدیک نہیں۔ اگر ۱۵۰ درم اور پانچ مثقال طلاء تو صاحبینؒ کے نزدیک زکوٰۃ ہے اور امامؒ کے نزدیک اگر
پانچ مثقال کی قیمت پچاس درم ہو تو ضم ہے ورنہ نہیں یہی صحیح ہے۔ (المحیط السرخسیؒ)۔ اور فقیہ ابوجعفرؒ نے
کہا کہ درموں کا سونا پندرہ مثقال ہو تو واجب ہے اور یہی صحیح ہے۔ مع۔ اگر طلاء و چاندی ہر ایک نصاب
ہو اور اس نے ایک نصاب کو دوسرے میں ملایا کہ سونے یا چاندی سے ادا کرے تو مضائقہ نہیں مگر
واجب ہے کہ قیمت لگانا ایسے نقد سے ہو جو مقدار اور رواج میں فقراء کو زیادہ نافع ہو ورنہ ہر ایک سے
چالیسواں حصہ ادا کرے۔ (المحیط السرخسی)۔ اگر سونے کے حساب سے کچھ فاضل ہے جو چار مثقال نہیں اور
درم نصاب سے اس قدر فاضل کہ چالیس درم نہیں تو دونوں فاضل کو ملا دے تاکہ چالیس درم یا چار
مثقال ہو جاویں۔ (المضمرات)۔ یاقوت موتی و جواہرات میں زکوٰۃ نہیں اگرچہ اس کے ہار بنے ہوں مگر
جب کہ تجارت کے لیے ہوں تو زکوٰۃ واجب ہے باعتبار قیمت کے (الجوہرہ) نانوائی نے اگر لکڑیاں و نمک
واسطے خمیری روٹی کے خریدیں تو زکوٰۃ نہیں۔ اور اگر حلوہ پر لگانے کے لیے تل خریدے تو ان پر زکوٰۃ ہے۔
(الذخیرہ) جس کے ذمہ ادائے زکوٰۃ ہے اس کو قرض لینا مستحب ہے بشرطیکہ غالباً ادا کرنے پر قادر ہوگا ورنہ
افضل یہ کہ قرض نہ لے اس لیے کہ قرض خواہ کا جھگڑا آخرت میں سخت ہے (المحیط السرخسی)۔ اگر مال گر پڑا اس
کو فقیر نے اٹھایا پھر مالک نے اس کو زکوٰۃ دینے کی نیت کی پس اگر مال اس کے ہاتھ میں قائم اور وہ مال

پہچانے تو جائز ہے (الخلاصہ)۔ جس پر زکوۃ باقی ہے اور وہ مرگیا تو زکوۃ ساقط ہوگئی۔ (المحیط)

# باب فیمن یمر علی العاشر

## (باب اس مال والے کے بیان میں جو عاشر پر گذرے)

عاشر، جو امام کی طرف سے راہ پر مقرر ہو کہ تاجروں سے عشر یعنی دہاگی وصول کرے اور اس کی جہت سے تاجر لوگ چور و رہزنوں سے محفوظ رہتے ہیں اور وہ جیسے ظاہری اموال سے دہاگی لے گا اسی طرح اموال باطنہ از قسم دینار و درم جو تاجر کے ساتھ ہوں ان کا محصول بھی وصول کرے گا۔ (الکافی) اور جیسے مسلمان سے لے گا جو زکوۃ ہے اسی طرح ذمی و حربی تاجروں سے بھی لے گا جو محصول ہے نہ زکوۃ مگر مسلمان سے چالیسواں حصہ اور ملک اسلام کے رہنے والے کافر تاجر سے جس کو ذمی کہتے ہیں بیسواں حصہ لے گا اور ملک حرب کے کافر تاجر سے جس کو حربی کہتے ہیں دسواں حصہ لے گا جب کہ کوئی قرارداد خاص نہ ہو۔ تو عاشر اس کا نام صرف اسی اعتبار پر ہے جو حربی سے دہاگی لیتا ہے۔ اگر عاشر نے ظلم کے ساتھ وصول کیا تو اسی کی مذمت حدیث میں ہے کہ مکاس داخل جنت نہ ہوگا یعنی ابتداء میں نہ جاوے گا۔ مع۔ اذا مر علی العاشر بمال۔ اگر تاجر گذرا عاشر پر مال کے ساتھ۔ ف۔ اگرچہ مال باطن ہو کیونکہ ظاہر یعنی سوائم کا صدقہ لینا کچھ عاشر کی طرف مرور ہے مشروط نہیں پس اگرچہ مال باطن لے کر گذرا تو عاشر مذکور تاجر مسلمان و ذمی و حربی سے ہر ایک سے مقرری مع شرائط وصول کرے گا۔ اور اگر مال والے نے شرائط سے انکار کیا۔ فقال اصبتہ منذ اشہر۔ پس کہا کہ میں نے اس کو چند مہینہ سے پایا۔ ف۔ یعنی سال پورا نہیں ہوا۔ او علی دین۔ یا مجھ پر قرضہ ہے۔ ف۔ تو زکوۃ واجب نہیں۔ وحلف صدق۔ اور اس بات پر قسم کھا گیا تو اس کی تصدیق کی جائے گی۔ ف۔ لیکن یہ شرط اسی تاجر کے لیے جو دار الاسلام کا ہو چنانچہ آئندہ معلوم ہوگا۔

والعاشر من نصبہ الامام علی الطریق۔ اور عاشر وہ شخص جس کو امام نے مقرر کیا ہو راستہ پر۔ ف۔ واسطے حفاظت مال تجار کے (المبسوط)۔ لیاخذ الصدقات من التجار۔ تاکہ وہ تاجروں سے صدقات وصول کرے۔ ف۔ اور شرط ہے کہ وہ آزاد مسلمان ہو اور ہاشمی نہ ہو۔ (الغایۃ البحر)۔ تو یہود کا مقرر کرنا نہیں جائز ہے۔ و۔ پھر جو مسلمان تاجر سے لیا وہ زکوۃ ہے پس اس کو زکوۃ کے خزانہ میں رکھے اور وہ چالیسواں حصہ ہے۔ اور جو ذمی تاجر سے لے وہ بیسواں حصہ ہے اس کو خزانہ جزیہ و خراج میں رکھے اور اس سے اس کا جزیۃ الراس ساقط نہ ہوگا اور سال میں ایک بار کے سوائے ذمی سے زیادہ نہ لیا جائے گا۔ (السراج) فمن انکر منہم تمام الحول۔ پس جس نے ان تاجروں میں سے سال پورا ہونے سے۔ او الفراغ من الدین۔ یا فارغ از قرضہ ہونے سے انکار کیا۔ کان منکر اللوجوب۔ تو وہ وجوب محصول سے منکر ہوا۔ والقول قول المنکر مع الیمین۔ اور قسم کے ساتھ منکر کا قول قبول ہوتا ہے۔ ف۔ تو قسم سے اس کا قول قبول ہوگا۔ وکذا اذا

قال ادیتھا الی عاشر اخر۔ اور یوں قسم سے تصدیق کیا جائے گا جب کہ اس نے کہا کہ میں نے عشر کو دوسرے عاشر کو ادا کر دیا۔ مرادہ اذا کان فی تلک السنۃ عاشر آخر۔ اور مراد یہ کہ جب اس سال میں دوسرا عاشر رہا ہو۔ ف۔ تب اس کے قول کی تصدیق ہوگی۔ لانہ ادعی وضع الامانۃ موضعھا۔ کیونکہ اس نے امانت کو اپنے موقع پر رکھنے کا دعوی کیا۔ ف۔ اور امانت دار جب مال امانت کو اس کے موقع پر صرف کرنے کا مدعی ہو تو قسم سے اس کا قول قبول ہوتا ہے۔ بخلاف ما اذا لم یکن عاشر آخر فی تلک السنۃ بخلاف اس کے جب اس سال میں کوئی دوسرا عاشر نہ ہو۔ ف۔ کہ اس وقت قبول نہ ہوگا۔ لانہ ظھر کذبہ بیقین۔ کیونکہ اس کا دروغ بالیقین ظاہر ہوگیا۔ وکذا اذا قال ادیتھا انا۔ اور اسی طرح جب اس نے کہا کہ میں نے صدقہ کو خود دے دیا۔ یعنی الی الفقراء فی المصر۔ یعنی شہر میں فقیروں کو دے دیا۔ ف۔ تو بھی قسم سے تصدیق ہوگی۔ لان الاداء کان مفوضاً الیہ فیہ۔ کیونکہ ادا کرنا اسی کے سپرد تھا شہر میں۔ ف۔ یعنی جب تک مال کے ساتھ شہر میں تھا تو وہ امانت دار تھا تو قسم سے اس کا قول قبول ہوگا بخلاف اس کے جب کہے کہ شہر سے مال لے کر نکلنے کے بعد میں نے فقیروں کو دیا تو صحیح نہیں کیونکہ اب وہ عاشر کی حمایت میں ہے۔ وولایۃ الاخذ بالمرور لدخولہ تحت الحمایۃ۔ اور عاشر پر گذرے محصول لینے کا استحقاق عاشر کو بوجہ تاجر کے اس کی حمایت میں آجانے کی ہے۔ ف۔ دلیکن یہ عموماً مقصود نہیں کیونکہ جو ذمی تاجر سے لیا جاوے وہ جزیہ ہے اور جزیہ میں جب وہ کہے کہ میں نے خود ادا کر دیا تو تصدیق نہ ہوگی کیونکہ ذمی فقیر اس کے مستحق نہیں اور مسلمان فقیروں پر صرف کی اس کو صلاحیت نہیں ہے (التبیین)۔ وکذا الجواب فی صدقۃ السوائم فی ثلثۃ فصول۔ اور یوں ہی صدقہ السوائم میں تین صورتوں میں بھی حکم ہے۔ ف۔ اول یہ کہ چند ماہ سے میری ملک ہوئے ہیں۔ دوم مجھ پر قرضہ ہے جو ان کو محیط ہے۔ سوم میں نے دوسرے عاشر کو جو اس میں تھا ادا کیا تو قسم سے تصدیق ہوگی۔ وفی الفصل الرابع وھو ما اذا قال ادیت بنفسی الی الفقراء فی المصر لا یصدق وان حلف۔ اور رہی چوتھی صورت اور وہ یہ کہ اس نے کہا کہ میں نے ان جانوروں کا صدقہ بذاتِ خود شہر میں فقیروں کو ادا کر دیا ہے تصدیق نہ ہوگی اگرچہ قسم کھاوے۔ ف۔ اور اگرچہ امام کو اس کا سچا ہونا معلوم ہوجاوے بلکہ اس سے دوبارہ لیا جائے گا۔ وقال الشافعی یصدق لانہ اوصل الحق الی المستحق۔ اور شافعی نے کہا کہ اس کی تصدیق کی جائے گی کیونکہ اس نے حق کو مستحقوں کو پہنچا دیا۔ ولنا ان حق الاخذ للسلطان فلا یملک ابطالہ بخلاف الاموال الباطنۃ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ سوائم کی زکوۃ لینے کا حق سلطان کو حاصل ہے تو یہ شخص اس حق کو باطل کرنے کا مالک نہیں بخلاف باطنی اموال کے۔ ف۔ کہ ان میں البتہ یہ امام کی طرف سے تقسیم کا نائب ہے کو امین ہوا پس قسم سے قول قبول ہوا۔ اور اس میں قسم سچائی کے لیے ہے اور اگر ہم سچائی مان لیں تو بھی جائز نہیں کیونکہ اس نے امام کا حق باطل کیا لہذا اس سے دوبارہ لیا گیا۔ ثم قیل الزکوۃ ھو الاول والثانی سیاسۃ۔ پھر کہا گیا کہ زکوۃ تو اول ہے جو اور یہ دوم بطور سیاست ہے۔ ف۔ یعنی زکوۃ تو وہی ہوچکا جو خود دے دیا اور دوبارہ لینا بطور سیاست ہے تاکہ کوئی اور ایسا نہ کرے۔ وقیل ھو الثانی

والاول ینقلب نفلا۔ اور کہا گیا بلکہ زکوۃ تو یہی دوم ہے اور جو پہلے دیا تھا وہ نفل ہو جائے گا۔ و ھو الصحیح۔ اور یہی قول صحیح ہے۔ ثم فیما یصدق فی اسوائمہ واموال التجارۃ۔ پھر جن صورتوں میں کہ سوائم واموال تجارت میں اس کے قول کی تصدیق ہوتی ہے۔ ف۔ یعنی تین صورتوں میں ان میں سے ایک یہ کہ میں نے دوسرے عاشر کو جو اس سال میں تھا ادا کر دیا۔ لم یشترط اخراج البراءۃ فی الجامع الصغیر۔ اس میں براءت نامہ نکالنے کی شرط جامع صغیر میں نہیں فرمائی۔ ف۔ یعنی تصدیق ہونے کے واسطے یہ شرط نہیں کہ اس عاشر کا براءت نامہ دکھلانے کی شرط کی ہے۔ وھو روایۃ الحسن عن ابی حنیفۃ۔ اور یہی حسن نے ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے روایت کی۔ لانہ ادعی۔ کیونکہ اس نے ایک دعویٰ کیا۔ ف۔ یعنی میں نے دوسرے عاشر کو ادا کیا۔ ولصدق دعواہ علامۃ فیجب ابرازھا۔ اور اس کے صدق دعویٰ کے واسطے ایک علامت ہے یعنی تحریر پس اس کو ظاہر کرنا واجب ہے۔ وجہ الاول الخط یشبہ الخط فلا یعتبر علامۃ۔ اور روایت جامع صغیر کی وجہ یہ کہ خط تو دوسرے خط سے مشابہ ہوتا ہے پس وہ علامت ہونا معتبر نہ ہوگا۔ ف۔ اور یہی روایت اصح ہے (الکافی ف) وماصدق فیہ المسلم صدق فیہ الذمی۔ اور جس شرط میں مسلم کی تصدیق ہوگی اس میں ذمی کی بھی تصدیق ہوگی۔ لان مایوخذ منہ ضعف مایوخذ من المسلم۔ کیونکہ جو ذمی سے لیا جاتا ہے وہ دوچند اس مقدار کا ہے جو مسلم سے لی جاتی ہے۔ فیراعی تلک الشرائط تحقیقاً للتضعیف۔ تو دوچند کے معنی محقق ہونے کے لحاظ سے ان شرائط کا بھی لحاظ ہوگا۔ ف۔ کہ سال گذرے اور نصاب ہو اور قرضہ سے فراغت و نیت تجارت ہو۔ میں کہتا ہوں کہ قولہ ماصدق فیہ۔ میں لفظ ما عام ہے لیکن اوپر معلوم ہوا کہ ذمی نے اگر شہر میں فقیروں کو اموال باطنہ کا عشر تقسیم کرنے کا دعویٰ کیا تو صحیح نہیں ہے لہذا مترجم نے ترجمہ میں خاص کر دیا کہ شرائط وجوب میں جن شرائط میں مسلمان کی تصدیق ہو ذمی کی بھی تصدیق ہو گی۔ کیونکہ ان کے جان ومال کی حفاظت ہم پر مثل اپنے واجب ہے بخلاف حربی کافروں کے لہذا فرمایا ولایصدق الحربی۔ اور حربی تاجر کی تصدیق نہ ہوگی ف۔ یعنی التفات ہی نہ ہوگا اگرچہ گواہ لاوے۔ ف۔ الا فی الجواری یقول من امہات اولادی۔ مگر باندیوں میں درحالیکہ وہ کہتا ہے کہ یہ میری اولاد کی مائیں ہیں۔ اوغلمان معہ یقول ھم اولادی۔ یا ایسے غلمان میں جو اس کے ساتھ ہیں درحالیکہ وہ کہتا ہے کہ یہ میری اولاد ہیں۔ ف۔ خلاصہ یہ کہ حربی تاجر جو امان لے کر ہمارے ملک میں تجارت کے لیے داخل ہوا ہے اول تو امام المسلمین اجازت میں اس سے شرط کرے گا کہ سال بھر سے کم یہاں ٹھہرے ورنہ میں تجھ پر جزیہ باندھوں گا پھر تو یہاں سے جانے نہ پائے گا جب اس نے منظور کیا اور داخل ہوا پھر عاشر کے ناکہ سے گذرا تو اس کے ساتھ باندیاں ہیں ان کو دعویٰ کرتا ہے کہ میرے ام ولد ہیں یعنی ان لونڈیوں کو میں اپنے تصرف میں لایا کہ ان سے میری اولاد ہوئی یا غلمان یعنی لونڈے چھوکرے ہیں جن کو دعویٰ کرتا ہے کہ میری اولاد ہیں تو تسلیم ہے اس کا قول مانا جائے گا اور غلمان سے اشارہ کیا کہ ان کی عمر ایسی ہو کہ حربی مذکور کی اولاد ہو سکتی ہوں تب ہی تصدیق ہوگی۔ لان الاخذ منہ بطریق الحمایۃ۔ کیونکہ حربی سے عشر لینا بطور حمایت وحفاظت ہے۔ وما فی یدہ من المال یحتاج الی الحمایۃ۔

اور جو کچھ مال اس کے قبضہ میں ہے اس کو حمایت کی احتیاج ہے۔ ف۔ تو نصاب وسال پلٹنا و فراغت قرضہ ونیت تجارت کسی کی شرط نہیں بلکہ جب ہم نے اس کے پاس کے مال کو محفوظ رکھا تو حق حفاظت یعنی عشر لے لیں گے۔ غیر ان اقرارہ بالنسب من فی یدہ منہ صحیح۔ مگر اتنی بات البتہ کہ جو آدمی اس کے قبضہ میں ہے اس کے نسب کا اقرار اس کی طرف سے صحیح ہے۔ ف۔ یعنی ہم اس کے اقرار کو مان لیں گے کہ مثلاً یہ میرا بیٹا یا بیٹی ہے۔ فکذا بامومیۃ الولد لانہا یبتنی علیہ۔ پس یوں ہی ام ولد ہونے کا اقرار صحیح کیونکہ ام ولد ہونا تو ولد ہونے پر مبنی ہے۔ ف۔ پس جب ولد ہونے کا اقرار صحیح تو ام ولد ہونے کا اقرار بھی صحیح ہے۔ فالغمت صفۃ المالیۃ فیھن۔ تو ان باندیوں میں مال ہونے کی صفت معدوم ہے۔ والاخذ لا یجب الامن المال۔ اور عشر لینا نہیں ٹھیک مگر مال سے ف۔ تو ان باندیوں وان کی اولاد سے عشر نہ ہوگا لیکن اس دعوی پر اس سے قسم لی جائے گی۔ بخلاف اس دعوی کے کہ یہ میرے مدبر ہیں یا دارالحرب کے آزاد کیے ہوئے ہیں تو تصدیق نہ ہوگی۔ فع۔ رہا بیان اس مقدار کا جو لی جاوے۔ قال ویوخذ من المسلم ربع العشر۔ کہا کہ مسلمان تاجر سے چالیسواں حصہ لیا جاوے۔ ف۔ کیونکہ یہ دراصل زکوۃ میں ہے۔ ومن الذمی نصف العشر۔ اور ذمی سے اس کا دوچند بیسواں حصہ۔ ومن الحربی العشر۔ اور حربی تاجر سے اس کا دو چند یعنی دسواں حصہ لیا جاوے۔ ف۔ یہ دونوں فراج میں رہیں۔ ھکذا امرعمرؓ سعاتہ۔ ایسا ہی حضرت عمرؓ نے اپنے ساعیوں کو حکم فرمایا تھا۔ ف۔ ساعی عامل زکوۃ وعاشر جو کام کرے۔ (رواہ عبدالرزاق ومحمد بن الحسن فی الآثار)۔ چونکہ یہ محضر صحابہ رضی اللہ عنہم میں بلا خلاف تھا تو اجماع ہوگیا۔ (کذا قال القدوری فی شرح المختصر۔ مع)

وان مر حربی بخمسین درھما لم یوخذ منہ شئی الا ان یکونوا یاخذون منا من مثلھا۔ اور اگر کوئی حربی صرف پچاس درم کے ساتھ گذرا تو اس سے کچھ نہیں لیا جائے گا مگر آنکہ ایسے قلیل مال میں سے وہ لوگ ہم سے لے لیتے ہوں۔ ف۔ تو ہم بھی ان کے آدمی سے لے لیں گے۔ لان الاخذ منھم بطریق المجازاۃ۔ کیونکہ حربیوں سے لینا بطریق مجازات ہے یعنی بدلا۔ بخلاف المسلم والذمی لان الماخوذ زکوۃ۔ بخلاف مسلمان اور ذمی کے کہ جو لیا جاتا ہے وہ زکوۃ ہے۔ ف۔ جب کہ مسلم سے لیا گیا۔ اوضعفھا۔ یا اس کا دوچند محصول ہے۔ ف۔ جب کہ ذمی سے لیا گیا۔ فلابد من النصاب۔ تو نصاب کی مقدار ہونا ضرور ہے۔ ف۔ جس میں سے زکوۃ یا اس کا دوچند لیا جاوے، وھذا فی الجامع الصغیر۔ اور یہ جامع صغیر میں ہے۔ ف۔ کہ حربی کے مال قلیل سے بدلے کے طور پر لینا جائز ہے۔ وفی کتاب الزکوۃ لا یاخذ من القلیل وان کانوا یاخذون منا منہ لان القلیل لم یزل عفوا ولانہ لا یحتاج الی الحمایۃ۔ اور کتاب الزکوۃ مبسوط میں ہے کہ حربی کے قلیل مال سے عاشر کچھ نہ لیوے اگرچہ حربی لوگ ہم سے ایسے مال میں سے لے لیتے ہوں اس لئے کہ قلیل مال برابر معفو رہا ہے اور اس لیے کہ قلیل مال میں حفاظت کی احتیاج نہیں۔ ف۔ حالانکہ عاشر کا استحقاق لینے کا بوجہ حفاظت راہ کے ہے۔ وان مر حربی بمائتی درھم ولا یعلم کم یاخذون منا یاخذ منہ العشر۔ اور اگر حربی

دوسو درم (یا زیادہ) کے ساتھ گذرا اور یہ معلوم نہیں کہ وہ لوگ ہم سے کس قدر لیتے ہیں تو عاشر اس سے عشر یعنی دسواں حصہ لے لے۔ لقول عمر رضی اللہ عنہ فان اعیاکم فالعشر۔ بدلیل قول عمر رضی اللہ عنہ کے کہ پھر اگر تم کو تھکا دے تو دہائی۔ ف۔ یعنی اگر تم عاجز ہو جاؤ یہ جاننے سے کہ حربی تم سے کیا لیتے ہیں تو پھر تم دسواں حصہ لو۔ وان اعلم انہم یاخذون منا ربع العشر او نصف العشر یاخذ بقدرہ۔ اور اگر یہ بات معلوم ہو کہ حربی لوگ ہم سے چالیسواں حصہ یا بیسواں حصہ لیتے ہیں تو ہمارا عاشر بھی اسی قدر لے۔ ف۔ کیونکہ بدلا ہماری طرف سے بھلائی کا ضرور ہے۔ وان کانوا یاخذون الکل لا یاخذ الکل۔ اور اگر معلوم ہو کہ حربی لوگ ہم سے کل مال لے لیتے ہیں تو ہمارا عاشر حربی سے کل مال نہیں لے گا۔ لانہ غدر۔ کیونکہ یہ تو بدعہدی ہے۔ ف۔ کہ بعد امن دینے کے کل مال چھین لیا اور غدر کرنا ہماری شان نہیں اگرچہ حربی کفار ایسا کریں۔ چنانچہ اگر حربی لوگ بعد امان دینے کے ہمارے تاجر کو قتل کر ڈالیں تو ہم نہیں قتل کریں گے۔ (الفتح)۔ لیکن محیط السرخسی میں کہا کہ ہمارا عاشر بھی کل لے لے سوائے اس قدر مال کے جس سے وہ اپنے وطن پہونچ جاوے۔ ۃ۔ میں کہتا ہوں کہ گویا شرط امان بھی تھی کہ جان سے نہ ماریں گے جب کہ ان کو معلوم تھا کہ مال کا بدلا مال ہوگا۔ فافہم واللہ اعلم۔م۔ وان کانوا لایاخذون اصلا لایاخذ۔ اور اگر حربی لوگ ہم سے کچھ نہ لیتے ہوں تو ہمارا عاشر بھی کچھ نہ لے گا۔ لیترکوا الاخذ من تجارنا۔ تاکہ وہ ہمارے تاجروں سے بھی لینا چھوڑیں۔ ف۔ جو اُن کے ملک میں تجارت کے لیے جاتے ہیں۔ ولانا احق بمکارم الاخلاق۔ اور اس لیے کہ ہم تو اخلاق کریمہ کے زیادہ لائق ہیں۔ ف۔ جب کہ اُن کا نہ لینا ہمارے ساتھ نیک خوئی پر دلالت کرتا ہے حالانکہ ان کی نیک خوئی خالصاً لوجہ اللہ تعالیٰ نہیں تو ہمارے واسطے نیک خوئی کی شاخ بوجہ عدل کی جڑ کے بہت خوب پھل دے گی۔م۔ وان مر الحربی علی عاشر فعشرہ ثم مر مرۃ اخری قبل ان یعود من دارہ۔ ف۔ لم یعشرہ حتی یحول الحول۔ اور اگر حربی کا گذر کسی عاشر پر ہوا پس اس نے عشر وصول کر لیا پھر وہ حربی دوسرے بار وہاں گذرا یعنی قبل اس کے کہ اپنے ملک جاکر لوٹے تو ہمارا عاشر اس سے دوبارہ عشر نہ لے گا یہاں تک کہ سال پلٹ جاوے۔ ف۔ حاصل یہ کہ حربی امان لے کر داخل ہوا تو اسے اعلام ہے کہ سال بھر یہاں رہا تو تجھ پر جزیہ باندھا جائے گا اور تو یہیں کا شمار ہو کر دارالحرب نہ جانے پائے گا۔ پس عاشر نے اس سے عشر لیا پھر اس کا گذر اسی راہ پر ہوا تو ایک صورت یہ کہ بعد سال کے ہوا یا قبل سال کے اگر بعد سال کے ہوا تو عاشر اس سے دوبارہ عشر لے گا۔ اور اگر قبل سال کے ہوا تو دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ ہنوز وہ دارالاسلام کے اندر پہلی امان سے موجود ہے اور جابجا شہروں کے جانے ہیں اس کا دوبارہ گذر عاشر کے ناکہ پر ہوا تو دوبارہ عشر نہ لے گا۔ لان الاخذ فی کل مرۃ استیصال المال وحق الاخذ لحفظہ۔ اس لیے کہ ہر بار عشر لینا تو مال کو جڑ سے نیست کر دینا ہوا حالانکہ لینے کا حق تو حفاظت مال کے لیے تھا۔ ف۔ اس کا عوض برعکس ہوا۔ ولان حکم الامان الاول باق۔ اور اس لیے کہ اول امان کا حکم سال بھر کے اندر باقی ہے۔ ف۔ تو ایک عشر کا حق ابھی موجود ہے جب تک سال پلٹ نہ جاوے۔ وبعد الحول یتجدد الامان۔ اور بعد سال پلٹنے کے امان نئی ہو جائے گی۔ ف۔ کیونکہ سال کے اندر لوٹ جانا امان میں مشروط تھا اور جب حربی نے ہم پر اعتماد کر کے خطیہ یہی سال گذار دیا تو

امان اول نہیں رہی اب ہم کو اس پر ہر طرح قابو ہے۔ لانہ لایمکن من المقام الاحولا۔ کیونکہ حربی کو یہاں ٹھہرنے کا قابو نہیں دیا گیا مگر ایک سال۔ ف۔ یعنی قریب ایک سال کے (النہایہ)۔ یا صحیح عبارت بعض نسخ کے بغیر کلمہ الا ہے اس طرح کہ لانہ لایمکن من المقام حولا۔ یعنی حربی کو ایک سال ٹھہرنے کا قابو نہیں دیا گیا۔ حالانکہ وہ سال پلٹنے تک یہیں موجود ہے۔ پس یہ تو دوسری گفتگو ہے کہ امام اس پر جزیہ باندھے گا یا جانے دے۔ غرض جو کچھ ہو عاشر سے متعلق اسی قدر کہ بعد سال کے اب وہ نئی امان پر ہے ورنہ قتل ہو جاتا۔ والاخذ بعدہ لایستاصل المال۔ اور بعد سال کے عشر لینا مال کو جڑ سے استیصال نہیں کرتا۔ ف۔ بلکہ ہم خود آپس میں لیتے ہیں۔ صورت دوم یہ کہ۔ ان عشرہ فرجع الی دار الحرب ثم خرج من یومہ ذلک عشرہ ایضاً۔ اس سے عشر لیا پھر وہ (کسی وقت سال میں) دار الحرب کو لوٹ کر داخل ہوا پھر وہ داخل ہونے کے روز ہی واپس آیا تو بھی عشر لے گا۔ ف۔ یعنی اگرچہ اسی روز ہمارے ملک کو امان لے کر آیا اور عاشر کی طرف گذرا تو دوبارہ عشر لے اگرچہ اس نے سال میں کئی بار ایسا کیا ہو۔ کیونکہ یہ تو حفاظت امان کا عوض ہے اور جب وہ واپس ہو کر داخل دار الحرب ہوا تو امان جاتی رہی۔ لانہ رجع بامان جدید۔ کیونکہ وہ پھر آیا تو امان جدید کے ساتھ آیا۔ وکذا الاخذ بعدہ لا یفضی الی الاستیصال اور یوں ہی بعد اس کے عشر لینا بھی استیصال مال کی جانب مفضی نہیں ہے۔ ف۔ اور اگر اول مرتبہ اپنے سہو یا اس کے فریب سے عشر لینا چھوٹ گیا ہو تو اب گذرا ہوا عشر نہیں لے گا۔ (التبیین)۔ وان مرذمی بخمر او خنزیر۔ اور اگر ذمی شراب یا سور (یا دونوں) کو لے کر گذرا۔ عشر الخمر دون الخنزیر۔ تو شراب کا عشر لیا جاوے نہ سور کا۔ وقولہ عشر الخمر ای من قیمتھا۔ اور مصنف نے جو کہا کہ عشر الخمر شراب کا عشر لیا جاوے یعنی شراب کی قیمت میں سے دسواں حصہ لیا جاوے۔ ف۔ نہ کہ عین شراب کا دسواں حصہ وقال الشافعی لایعشرھما لانہ لاقیمۃ لھما۔ اور شافعیؒ نے فرمایا کہ ان دونوں کا عشر نہیں لے گا کیونکہ ان دونوں کی کچھ قیمت نہیں ہے۔ وقال زفر یعشرھما لاستوائھما فی المالیۃ عندھم۔ اور زفر رحمہ اللہ تعالیٰ نے کہا کہ دونوں کا یعنی دونوں کی قیمت کا عشر لیوے کیونکہ یہ دونوں مالیت میں کافروں کے نزدیک یکساں ہیں۔ ف۔ یعنی وہ لوگ دونوں کو مال ٹھہراتے ہیں۔ وقال ابویوسف یعشرھما اذا مربھما جملۃ۔ اور ابویوسف نے بھی کہا کہ دونوں کا عشر لیوے بشرطیکہ دونوں ساتھ لیے گذرا ہو۔ کانہ جعل الخنزیر تبعا للخمر۔ گویا ابویوسف نے خنزیر کو خمر کا تابع کیا۔ ف۔ جب کہ دونوں کو یکبارگی لیے ہونے کی قید لگائی بلکہ کہا فان مربکل واحد علی الانفراد عشر الخمر دون الخنزیر۔ اور اگر ہر ایک کو تنہا لیے گذرا تو خمر کا عشر لیوے نہ خنزیر کا۔ ف۔ مگر ظاہر الروایۃ میں خواہ دونوں ہوں یا تنہا ہو خمر کا عشر ہے نہ خنزیر کا پس دونوں میں فرق کیا گیا۔ ووجہ الفرق علی الظاہر ان القیمۃ فی ذوات القیم لھا حکم العین والخنزیر منھا۔ اور وجہ فرق کی بنا بر ظاہر الروایۃ کے یہ ہے کہ جو چیزیں ذوات القیم ہیں ان کی قیمت کا حکم ان کی عین ذات کا حکم ہے اور خنزیر بھی ذوات القیم سے ہے۔ ف۔ اور شراب نہیں ہے اور ذوات القیم وہ چیزیں کہ ان کا مثل ٹھیک نہیں بلکہ قیمت ان کا قائم مقام ہو جیسے ایک سور کے بالکل مثل دوسرا نہیں جان سکتے کیونکہ افراد میں فرق ہوتا ہے بخلاف اس کے جب کہ ایک خم میں سے ایک مٹکیا شراب لی پھر اسی خم سے یہ مٹکیا بھر

لی تو یہ مثل سابق ہے۔ اور اس کے بدل میں قیمت بھی بجائے اس کے ہو سکتی ہے۔ پس جس کا مثل اس طرح صورت و معنی میں ہو اس کو ذات المثل کہتے ہیں۔ وذوات الامثال لیس لہا ھذا الحکم والخمر منھا۔ اور جو چیزیں ذوات الامثال ہیں ان کی قیمت کا یہ حکم نہیں کہ قیمت عین ذات کی جگہ ہے اور خمر بھی ذوات الامثال سے ہے۔ ف۔ تو سور کی قیمت سے لینا گویا عین سور لینا ہوا اور خمر کی قیمت سے لینا عین خمر نہ ہوا۔ حاصل یہ کہ چیزیں دو قسم ہیں ایک مثلی کہ جن کا بدل اس کے مثل حقیقی براہ صورت و معنی موجود ہے جیسے گیہوں و شراب وغیرہ حتی کہ اگر کسی کے گیہوں تلف کرے تو اس پر اس کے مثل لازم ہے اور اگر وہ بازار میں نہ مل سکیں تو اس وقت قیمت دلوائی جائے گی۔ دوم قیمتی کہ جن کا مثل نہیں جیسے بکری و گھوڑا وغیرہ کہ ہر فرد کا حساب علیحدہ ہے تو ناچار قیمت ہی اس کے قائم مقام ہے۔ پس مسئلہ مذکور میں خنزیر کی قیمت اس کے قائم مقام ہے تو عشر نہ لیا جاوے اور خمر کی قیمت اس کے قائم مقام نہیں بلکہ اس کی شراب اس کے قائم مقام ہے تو قیمت خمر سے عشر لیا جاوے۔ ولان حق الاخذ للحمایۃ اور دوسری دلیل یہ کہ عشر لینے کا حق تو بوجہ حمایت و حفاظت کے ہے۔ والمسلم یحمی خمر نفسہ۔ اور مسلمان حفاظت رکھتا ہے اپنی ذاتی شراب کی۔ ف۔ مگر نہ پینے کے واسطے بلکہ للتخلیل۔ سرکہ کرنے کے واسطے۔ فکذا یحمیہا علی غیرہ۔ پس اسی طرح خمر کو غیر کے لیے حفاظت کرے۔ ف۔ تو حفاظت کا حق یعنی عشر لے۔ ولا یحمی خنزیر نفسہ بل یجب تسییبہ بالاسلام۔ اور حفاظت نہیں کرے گا اپنے ذاتی سور کی بلکہ اسلام کے ساتھ ان کو چھوڑ دینا واجب ہے۔ ف۔ یعنی اگر کوئی نصرانی جس کے ملک میں سور ہیں مسلمان ہو گیا تو اسلام لانے کے ساتھ اس پر یہ بھی واجب ہے کہ خنازیر کو مطلقاً چھوڑ دے۔ فکذا لا یحمیہ علی غیرہ۔ تو اسی طرح وہ غیر کے لیے بھی حفاظت نہ کرے گا۔ ف۔ تو اس کا عشر بھی نہیں لے سکتا۔

واضح ہو کہ مسلمان کے حق میں سور و شراب کوئی بھی مال متقوم نہیں ہیں یعنی ایسا مال نہیں کہ اس کی کچھ قیمت ہو اور ذمی کافر کے حق میں خنزیر مال متقوم نہیں اگرچہ کافر اس کو اپنے نزدیک اپنے معاملات میں مال متقوم خیال کرے کیونکہ خنزیر ابتدائے زمانہ سے آج تک سب شرائع میں نجس العین رہا اور کبھی حلال نہیں ہوا بخلاف شراب کے کہ وہ ہماری شریعت میں حرام ہے تو بعض سابق شرائع میں حلال بھی رہی پس اس کی دو جہتیں ہیں کہ مسلمان کے حق میں مال نہیں ہے اور ذمی نصرانی کے حق میں مال ہے پس قول زفرؒ بھی ساقط ہو گیا۔ بلکہ قول شافعیؒ کا بھی جواب نکل آیا لیکن ان کے ساتھ بنائے اختلاف اس اصل پر ہے کہ سوائے پینے و خرید فروخت کے سرکہ کرنے کو شراب کی حفاظت جائز ہے یا نہیں۔ اور یہ انشاء اللہ تعالیٰ اپنے موقع پر آوے گا۔ م۔ اگر ذمی مردار کی کھالیں لے کر گذرا تو امام محمدؒ نے اس کو ذکر نہیں کیا اور مشائخ نے کہا کہ عاشر کو اس کا عشر لینا چاہیے۔ (المحیط)۔ امید ہے کہ اس میں کوئی مجتہد مخالف نہ ہو گا۔ م۔ اگر ایسی چیزیں لے کر گذرا جو جلد بگڑ جاتی ہیں جیسے دودھ و ترکاریاں و فواکہ و خربزہ وغیرہ جن کی قیمت نصاب ہے تو صاحبین کے نزدیک ان کا عشر لیوے اور امام کے نزدیک نہیں (السراج) کیونکہ عاشر کے پاس جنگل میں فقراء نہیں جن کو دے سکتا حتی کہ اگر فقراء ہوں یا اپنے کارپردازوں کے لیے

چاہے تو لے سکتا ہے۔ (الفتح)۔ ولو مر صبی او امرأۃ من بنی تغلب بمال۔ اور اگر بنو تغلب نصرانیوں کا کوئی طفل یا عورت مع مال گذرے۔ فلیس علی الصبی شئی وعلی المرأۃ ما علی الرجل۔ تو طفل پر کچھ نہیں ہے اور عورت پر اس قدر جو تغلبی مرد پر ہے۔ ف۔ یعنی مسلمانوں سے دو چند ہے۔ لما ذکرنا فی السوائم۔ بوجہ اس دلیل کے جو باب سوائم میں گذر چکی۔ ف۔ لیکن وہاں فتح القدیر میں عورت سے نفی کو ترجیح دی اور یہاں حکم مذکور ہی صحیح ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ ومن مر علی عاشر بمائۃ درہم واخبرہ ان لہ فی منزلہ مائۃ اخری قد حال علیہا الحول لم یزک التی مر بہا۔ اگر ایک شخص سو درم کے ساتھ عاشر کے ناکہ پر گذرا اور اس کو آگاہ کیا کہ میرے گھر میں دوسرے سو درم ہیں کہ دونوں پر سال گذر گیا ہے تو عاشر ان سو درم کی زکوۃ نہ لے گا جن کو ساتھ لے کر گذرا۔ لقلتہ۔ بوجہ ان کے قلیل ہونے کے۔ ف۔ کہ نصاب سے کم ہیں۔ وما فی بیتہ لم یدخل تحت حمایتہ۔ اور جو اس کے گھر میں ہے وہ عاشر کے تحت حمایت نہیں آئے۔ ف۔ اور یہ مال ایسا ہے کہ اس کی زکوۃ دینے کا مالک خود مجاز ہے بخلاف سوائم کے کہ اگر ساتھ لم ہوں اور باقی نصاب تک گھر میں ہوں تو زکوۃ وصول کرے۔ (کما فی السراج ہ) ولو مر بمائتی درہم بضاعۃ۔ اور اگر دو سو درم بضاعت کے ساتھ گذرا۔ ف۔ اور بضاعت یہ کہ کسی تاجر یا غیر سے درخواست کی کہ میرے یہ دو سو درم بھی تجارت میں بطور احسان لگا دیجیو۔ تو حکم یہ کہ۔ لم یعشرھا۔ عاشر اس کا عشر نہ لے گا۔ لانہ غیر ماذون باداء زکوۃ۔ کیونکہ یہ شخص اس کی اداء زکوۃ کے واسطے اجازت یافتہ نہیں ہے۔ ف۔ بلکہ مالک نے اس کو صرف تجارت میں لگانے کی اجازت دی ہے۔ ع۔ قال وکذا المضاربۃ مصنف نے کہا کہ یہی حکم مضاربت کا ہے۔ یعنی اذا مر المضارب بہ علی العاشر۔ یعنی جب کہ مضارب مع مال مضاربت کے جو نصاب ہے ناکہ پر گذرا۔ ف۔ تو عاشر اس سے زکوۃ نہیں لے گا۔ مضاربت یہ کہ مثلاً زید نے عمرو کو دو سو روپیہ دیا کہ اس سے تجارت کر اور جو کچھ نفع ہو وہ ہم دونوں کے درمیان نصفا نصف ہو۔ وکان ابوحنیفۃ یقول اولا انہ یعشرھا لقوۃ حق المضارب حتی لا یملک رب المال نھیہ عن التصرف فیہ بعد ما صار عروضا فنزل منزلۃ المالک۔ اور ابوحنیفہ پہلے کہتے تھے کہ عاشر اس سے زکوۃ لے گا بوجہ قوت حق مضارب کے حتی کہ روپیہ کے اسباب تجارت ہو جانے کے بعد مالک کو اختیار نہیں ہوتا کہ مضارب کو اس میں تصرف تجارتی سے منع کرے تو مضارب بمنزلہ مالک کے قرار دیا گیا۔ ف۔ تو جیسے مالک سے عشر لیتا یوں ہی مضارب سے وصول کرے گا۔ ثم رجع الی ما ذکرہ فی الکتاب وھو قولھما۔ پھر ابوحنیفہؒ نے قول اول سے اس قول کی طرف رجوع کیا جو کتاب میں مذکور ہے اور یہی صاحبینؒ کا قول ہے۔ لانہ لیس بمالک ولا نائب عنہ فی اداء الزکوۃ۔ کیونکہ مضارب درحقیقت مالک نہیں اور نہ ہی مالک کی طرف سے ادائے زکوۃ میں نائب ہے۔ الا ان یکون فی المال ربح یبلغ نصیبہ نصابا فیوخذ منہ لانہ مالک لہ۔ مگر آنکہ مال میں اس قدر نفع ہو کہ مضارب کا حصہ قدر نصاب پہونچ جائے تو اس حصہ میں سے حق لے لیا جائے گا کیونکہ مضارب اس کا مالک ہے۔ ف۔ میں کہتا ہوں کہ یہ مسئلہ نص صریح ہے کہ مشترک اسباب میں قبل تقسیم کے ہر ایک اپنے حصہ کا مالک ہوتا ہے۔ ولو مر بعبد ماذون لہ بمائتی درہم۔ اور اگر دو سو درم کے ساتھ ایسا غلام گذرا جس کو تجارت کی اجازت دی گئی

ہے۔ ف ــــ یعنی اپنے مالک کی طرف سے۔ ولیس علیہ دین۔ اور اس غلام ماذون پر قرضہ بھی نہیں ہے تو یعشرہ۔ عاشر اس سے حق لے گا۔ ف ــــ لیکن اس پر وارد ہوتا ہے کہ غلام بھی اس مال کا مالک نہیں اور نہ اس کو ادائے زکوٰۃ کی اجازت ہے اور شروع باب میں محیط السرخسی سے گذرا کہ صحیح یہ کہ مولی پر بھی اس کی زکوٰۃ جب ہی لازم ہوگی کہ ماذون سے لے کر اپنے قبضہ میں لا دے۔ پس بالفعل نہ مولی پر لازم ہے اور نہ غلام مجاز ہے۔ قال ابو یوسف لا ادری ان ابا حنیفۃ رجع عن ھذا ام لا۔ ابو یوسف نے کہا کہ مجھے نہیں معلوم کہ ابو حنیفہ نے اس سے رجوع کیا یا نہیں۔ وقیاس قولہ الثانی فی المضاربۃ وھو قولھما انہ لا یعشرہ۔ اور مضاربت میں امام ابو حنیفہ کے دوسرے قول پر اس کو قیاس کر کے یہ حکم نکلتا ہے کہ ماذون کے مال سے بھی عشر نہ لے گا اور یہی صاحبین کا قول ہے۔ ف ــــ کیونکہ جیسے مضارب کو ادائے زکوٰۃ کا اختیار نہ تھا اور نہ وہ مالک تھا ویسا ہی ماذون کا حال ہے پس جیسے امامؒ نے مضارب کے مسئلہ میں قول اول سے بوجہ مذکور رجوع کیا یوں ہی یہاں رجوع ہو سکتا ہے۔ لان الملک فیما فی یدہ للمولی ولہ التصرف۔ کیونکہ ماذون کے پاس جو کچھ ہے وہ مولی کی ملک ہے اور ماذون کو اس میں صرف تجارتی تصرف کا اختیار ہے۔ فصار کالمضارب۔ تو ماذون بھی مثل مضارب کے ہے ف ــــ بلکہ اس سے بھی کمتر ہو گیا لہذا شارح کاکی وغیرہ نے جزم کیا کہ صحیح یہ کہ مضارب کے مسئلہ میں امام کا رجوع کرنا یہی ماذون کے مسئلہ میں رجوع ہے اور یہی مضید میں مذکور ہے۔ مع۔ اور بعض نے زعم کیا کہ نہیں بلکہ ماذون و مضارب میں فرق ہے۔ وقیل فی الفرق بینھما ان العبد یتصرف لنفسہ حتی لا یرجع بالعھدۃ علی المولی فکان ھو المحتاج الی الحمایۃ۔ اور دونوں میں وجہ فرق یہ بیان کی گئی کہ غلام ماذون اپنی ذات کے واسطے تصرف کرتا ہے حتی کہ عہدہ کا رجوع مولی پر نہیں ہوتا تو غلام ماذون ہی حمایت کا محتاج ہے۔ ف ــــ پس عاشر حق حمایت ماذون سے لے گا۔

والمضارب یتصرف بحکم النیابۃ حتی یرجع بالعھدۃ علی رب المال فکان رب المال ھو المحتاج۔ اور مضارب بحکم نیابت تصرف کرتا ہے حتی کہ عہدہ کا رجوع رب المال پر ہوتا ہے پس رب المال ہی محتاج حمایت ہوا۔ ف ــــ تو عاشر حق حمایت کو مضارب سے نہیں لے سکتا۔ یہ دونوں میں فرق ہے۔ فلا یکون الرجوع فی المضارب رجوعا منہ فی العبد۔ تو امام ابو حنیفہ کا رجوع کرنا مضارب کے مسئلہ میں وہی رجوع در صورت غلام ماذون کے نہ ہوگا۔ ف ــــ حاصل آنکہ مضارب کی صورت میں مالک مال پر حق عاشر ہے اور ماذون کی صورت میں ماذون پر ہے پس جب دونوں میں فرق ہوا تو ابو حنیفہ کا مضارب کے مسئلہ میں رجوع کرنا اور کہنا کہ مضارب سے عاشر حق نہیں لے گا یہی رجوع غلام ماذون کے مسئلہ میں بوجہ فرق کے نہیں ہوگا۔ اور فرق کی دلیل یہ کہ اگر مضارب نے لین دین کیا اور گھٹی آئی اور تجارت پر قرضہ چڑھ گیا تو جنھوں نے مضارب کو ادھار دیا ان کا ذمہ و عہدہ مالک مال پر ہے چنانچہ وہ لوگ مالک کی طرف رجوع کر کے وصول کریں گے۔ اور غلام ماذون کی صورت میں یہ عہدہ خود ماذون پر ہے حتی کہ اسی کے دامن گیر ہوں گے اور وہی ذمہ دار ہے پس وہی ان کے قرضہ میں فروخت کیا جائے گا مگر آنکہ مولی ادا کر کے چھڑا دے۔ پھر فتح القدیر میں ہے کہ نتیجہ اس فرق کا صرف یہ کہ مضارب محتاج حمایت نہیں اور ماذون

محتاج ہے لیکن صرف اسی قدر سے عشر لینے کا حق نہیں ہوتا جب تک کہ ملکیت ذاتی یا نیابت ادائے زکوۃ مع شرائط زکوۃ نہ ہو اور یہ ماذون میں بھی مفقود تو یہ فرق رائیگاں ہوا پس صحیح یہ کہ ماذون سے بھی نہیں لے گا جیسا کہ کافی میں ہے۔ مف۔ وان کان مولاہ معہ یوخذ منہ لان الملک لہ۔ اور اگر ماذون غلام کا مولی بھی ساتھ ہو تو مولی سے عاشر لے لے گا کیونکہ اس کی ملک ہے۔ الا اذا کان علی العبد دین یحیط بمالہ۔ مگر جب کہ غلام ماذون پر اس قدر قرضہ ہو کہ جو مال اس کے پاس ہے سب کو محیط ہے۔ ف۔ یعنی مال و قرضہ قریب برابر کے ہے تو اس وقت اس مال سے جو ماذون کے پاس ہے کچھ نہیں لیا جائے گا اگرچہ مولی ساتھ ہو۔ لانعدام الملک۔ بوجہ معدوم ہونے ملک مولی کے۔ ف۔ بقول ابوحنیفہ رح اوللشغل یا بوجہ مشغول ہونے مال کے۔ ف۔ یعنی مال قرضہ میں مشغول ہے بقول صاحبین۔ بہرحال امام و صاحبین سب کے نزدیک نہیں لیا جاوے گا۔ قال ومن مر علی عاشر الخوارج فی ارض قد غلبوا علیہا۔ فرمایا کہ جو شخص خارجیوں (یا باغیوں) کے عامل پر گذرا ایسی سرزمین میں جہاں خارجی غالب (مسلط) ہو گئے ہیں فعشرہ۔ پس خارجیوں کے عامل نے اس سے عشر لے لیا۔ ف۔ پھر وہ سلطان عادل و اہل السنۃ کے عاشر پر گذرا۔ یثنی علیہ الصدقۃ۔ تو مکرر اس پر صدقہ رکھا جائے گا۔ ف۔ یعنی خارجی عاشر کو دینے سے معذور نہ ہوگا بلکہ اس سے دوبارہ وصول لے لیا جائے گا۔ اذا مر علی عاشر اہل العدل۔ جب کہ وہ اہل عدل کے عاشر پر گذرے۔ لان التقصیر جاء من قبلہ من حیث انہ مر علیہ۔ کیونکہ تقصیر تو اسی کی طرف سے ہوئی کہ وہ خارجی عاشر کی راہ پر گذرا۔ ف۔ بخلاف اس کے جب کہ خارجی و باغی کسی ملک پر مسلط ہوئے۔ اور وہاں کے لوگوں سے زکوۃ و خراج وصول کر لیا کیونکہ یہ لوگ مجبور ہیں بلکہ سلطان عدل ان کی حفاظت نہ کر سکا۔ م۔ الکافی ع۔

**فروع:** چوپائے و نقود کو کہا کہ میری نہیں یا عروض کو کہا کہ تجارتی نہیں تو قسم سے قبول ہوگا۔ (السراج و الطحاوی)۔ مال لے کر ناکہ سے گذر گیا اور عاشر کو معلوم نہ ہوا پھر علم ہوا پس جب کبھی گذرے تو مسلمان و ذمی سے چھوٹا ہوا وصول کر لے نہ حربی سے۔ (المحیط، التبیین)

---

# باب فی المعادن والرکاز

(باب کانوں و دفینہ کے بیان میں)

معادن جمع معدن۔ کان جس میں خلقی سونا و چاندی وغیرہ دھات زمین میں مرکب ہوں۔ کنز و دفینہ یعنی روپیہ و اشرفی وغیرہ جس کو آدمیوں نے دفن کیا۔ رکاز جو زمین میں مرکوز ہو یہ معدن و کنز دونوں کو شامل ہے۔ یہاں معدن کے مقابلہ میں رکاز بمعنی دفینہ ہے۔ ارض خراجی جس زمین پر خراج واجب ہو۔ ارض عشری جس پر عشر واجب ہو۔ قال معدن ذہب او فضۃ او حدید او رصاص او صفر۔ معدن سونے یا چاندی یا لوہا یا رانگ یا پیتل کی۔ ف۔ یا تانبے کی۔ وجد فی ارض خراج او عشر۔ جو کہ زمین خراجی یا عشری

نہیں پائی گئی۔ ف۔ ف گھر میں۔ ففیہ الخمس۔ تو اس میں پانچواں حصہ ف یعنی حق فقراء ہے۔ پس عشر کا خراج کے ساتھ اس زمین پر معدن کا پانچواں حصہ بھی ہو گا تو معلوم ہوا کہ بیہڑ وجنگل کی کان میں بدرجہ اولی پانچواں حصہ واجب ہو گا۔ ھذا عندنا۔ یہ حکم ہمارے نزدیک ہے۔ وقال الشافعی لاشی علیہ فیہ لانہ مباح سبقت یدہ الیہ کالصید الا اذا کان المستخرج ذھبا اوفضۃ فیجب فیہ الزکوۃ ولا یشترط الحول فی قول۔ اور شافعی نے کہا کہ معدن پانے والے پر معدن کی بابت کچھ واجب نہیں کیونکہ یہ ایک مباح چیز تھی کہ پہلے اسی شخص کے ہاتھ لگی تو اسی کی ہوئی جیسے شکار یعنی جس نے پہلے پکڑا اسی کا ہو گیا مگر جب کہ کان سے برآمد سونا یا چاندی ہو تو اس میں زکوۃ واجب ہو جائے گی نہ پانچواں حصہ۔ اور سال گذرنا مشروط نہیں ایک قول میں۔ ف۔ اور یہی قول ان کے مذہب میں صحیح ٹھہرایا گیا ہے۔ لانہ نماء کلہ والحول للتنمیۃ۔ اس وجہ سے کہ یہ تو بالکل نماء یعنی عین زیادتی ہے اور سال پلٹنے کی شرط تو بڑھاؤ ہی کے واسطے تھی۔ ف۔ اور حجت شافعیؒ کی یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بلال بن الحارث المزنی رضی اللہ عنہ کے واسطے مدینہ کے نواح فرع سے معادن قبلیہ کو اقطاع میں دیا پس ان معادن سے سوائے زکوۃ کے کچھ نہیں جاتا تا یوم۔ (رواہ مالک وابوداؤد)۔ ابوعبید نے کہا کہ اول تو یہ حدیث منقطع ہے دوم حضرت صلعم نے زکوۃ کا حکم نہیں کیا بلکہ یہ فرمایا کہ ان معادن سے تا یوم یہی لی جاتی ہے پھر اس کے معارض قرآن وحدیث صحیح موجود ہے۔ ولنا قولہ علیہ السلام۔ اور دلیل سنت ہمارے واسطے قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ۔ ف۔ العجماء جبار والبئر جبار والمعدن جبار۔ وفی الرکاز الخمس عجماء یعنی سینگوں والے جانور ہدر ہیں اور کنواں ہدر ہے اور معدن ہدر ہے۔ اور رکاز میں پانچواں حصہ ہے ف۔ اس حدیث کو ائمہ صحاح الستہ نے روایت کیا اور مراد یہ ہے کہ سینگوں والے جانوروں نے اگر اتفاق سے کسی کو مار ڈالا تو اس کے خون کا قصاص یا دیت کسی پر نہیں ہے اور اگر کنواں کھودنے کے لیے مزدوروں کو مقرر کیا انہوں نے کھودا پھر اوپر سے کنواں پھٹ پڑا کہ کوئی مزدور مر گیا تو خون ہدر ہے یوں ہی کان کھودنے میں اگر مرا تو ہدر ہے اور رکاز میں جو مال نکلا اس پر پانچواں حصہ واجب ہے۔ اب دلیل یہ کہ رکاز کا لفظ معدن اور کنز یعنی کان اور دفینہ دونوں کو شامل ہے تو اس حدیث سے معلوم ہوا کہ کان اور دفینہ دونوں میں پانچواں حصہ واجب ہے اور یہ جو فرمایا کہ والمعدن جبار۔ تو اس کے یہ معنی کہ کان کھودنے میں جو مزدور تلف ہو اس کا خون ہدر ہے جیسے عجماء وکنوئیں کا حکم ہے۔ اور یہ معنی نہیں کہ معدن کا مال ہدر ہے کیونکہ اول تو خلاف محاورہ دوم بالاتفاق سونا وچاندی اس میں سے ہدر نہیں ہے۔ پس معنی صحیح یہ کہ جراحت عجماء وچاہ معدن ہدر ہے اور جو معدن سے نکلے اس میں خمس ہے مگر بجائے معدن کے رکاز فرمایا۔ وھو من الرکز۔ اور رکاز مشتق رکز سے ف۔ جو رکز ہو حتی کہ جو ارادہ دل میں ہو اس کو مرکوز خاطر کہتے ہیں۔ فاطلق علی المعدن۔ پس معدن پر رکاز کا لفظ کہا ف۔ کیونکہ وہ زمین کے اجزاء میں مرکوز ہوتا ہے۔ اور معدن نہیں کہا تاکہ رکاز کا لفظ معدن ودفینہ پر حدیث صحیح دلیل صریح ہے۔ اور دلیل دوم قولہ تعالے واعلموا انما غنمتم من شئی فان للہ خمسہ الایہ یعنی آگاہ ہو کہ جو کچھ تم غنیمت پاؤ تو اس کا پانچواں حصہ للہ ہے الخ یعنی فقیروں کے لیے ہے۔ تو ہر غنیمت

میں پانچواں حصہ ہے اور معدن و دفینہ بھی غنیمت ہے۔ لانہا کانت فی ایدی الکفرۃ۔ کیونکہ یہ معادن تو کافروں کے قبضہ میں تھیں۔ ف۔ اس طرح کہ جن زمینوں میں ہیں وہ کافروں کے تحت میں تھیں۔ وحوتہا ایدینا غلبۃ۔ اور ہمارے ہاتھ ان پر حاوی ہو گئے از راہ غلبہ کے۔ ف۔ یعنی ہم نے غالب ہو کر اپنے قبضہ میں لیا۔ فکانت غنیمۃ۔ تو یہ معادن غنیمت ہوئیں۔ وفی الغنائم الخمس۔ اور کل غنیمتوں میں پانچواں حصہ ہے۔ ف۔ پس معادن میں اللہ تعالیٰ پانچواں حصہ ہوا۔ بخلاف الصید۔ برخلاف شکار کے۔ ف۔ جس پر شافعیؒ نے قیاس فرمایا تو قیاس مع الفارق ہے۔ لانہ لم یکن فی ید احد۔ کیونکہ صید تو کسی کے قبضہ میں نہ تھی۔ ف۔ حتی کہ کافروں کا قبضہ ان پر نہ تھا پھر مسلمانوں نے فتح کیا تو ان کا بھی قبضہ نہ ہوا لہٰذا جو کوئی قبضہ میں لاوے اُسی کا ہوگا۔ پھر اگر کہا جاوے کہ معادن جب غنیمت ٹھہریں تو جن مجاہدین غازیوں نے فتح کیا تھا یہ انھیں کا حق ہوا پس چاہیئے تھا کہ پانچ حصہ کر کے ایک پانچواں تو اللہ تعالیٰ حق فقراء ہوتا اور باقی چار پانچویں غازیوں یا ان کے وارثوں کو دیے جاتے حالانکہ تم کہتے ہو کہ باقی چار پانچویں حصے معدن پانے والے کے ہیں تو جواب یہ کہ غنیمت ہونا بحکم الید یعنی قبضہ ہے۔ الا ان للغانمین ید احکمیۃ لثبوتہا علی الظاہر۔ مگر بات یہ کہ غازیوں کا قبضہ تو حکمی قبضہ تھا نہ حقیقی کیونکہ وہ قبضہ تو ظاہر پر تھا۔ ف۔ لہٰذا وہ ان کے بٹوارہ میں نہ آئیں۔ واما الحقیقۃ فللواجد۔ رہا حقیقی قبضہ تو وہ پانے والے کا ہوا۔ ف۔ پس معادن میں دو طرح کا قبضہ ہوا ایک قبضہ حکمی بدیں معنی کہ جو زمین کا قابض ہے وہ حکماً اس کے اندر کے کانوں کا بھی قابض ہے دوم قبضہ حقیقی اور یہ قبضہ جب ہی ہوتا ہے کہ درحقیقت اس پر دسترس حاصل ہو۔ فاعتبرنا الحکمیۃ فی حق الخمس۔ پس ہم نے حکمی قبضہ کو تو خمس کے بارہ میں اعتبار کیا۔ والحقیقۃ فی حق الاربعۃ الاخماس حتی کانت للواجد۔ اور حقیقی قبضہ کو چار پانچویں کے حق میں اعتبار کیا حتی کہ یہ باقی مال سب پانے والا کا ہوا۔ ف۔ خواہ پانے والا آزاد ہو یا غلام یا بالغ یا طفل یا مرد یا عورت خواہ مسلمان یا مسلمانوں کا ذمی کافر ہو۔ اور اگر دار الکفر کا حربی کافر ہو جو امان لے کر دار الاسلام میں آیا تھا تو اس سے سب واپس لیا جائے گا۔ لیکن اگر سردار اسلام نے اس کو ڈھونڈھنے کی اجازت دی اور کچھ مال ٹھہرا دیا ہو تو موافق شرط کے پاوے گا۔ (محیط السرخسی ف ع ت)۔ دار الاسلام کے دو شخصوں نے معادن تلاش کرنے میں شرکت کی پھر ایک نے پائی تو چار پانچویں حصے اسی پانے والے کے ہیں۔ ع البحر۔ یعنی عقد شرکت باطل ہے۔ م۔ مزدوروں کو معدن میں مقرر کیا تو ان کی مزدوری اور کان سے جو کچھ حاصل ہو سب مستاجر کا ہے۔ ع البحر۔ یہ اس وقت کہ معدن مذکور جنگل یا زمین خراجی وعشری میں پائی ہو۔ ولو وجد فی دارہ معدنا۔ اور اگر اپنے خاص گھر میں معدن پائی۔ فلیس فیہ شئی۔ تو اس میں کچھ حق نہیں ہے ف۔ یعنی سب پانے والے کی ہے اور پانچواں حصہ نہ لیا جائے گا۔ عند ابی حنیفۃ۔ یہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہے۔ وقالا فیہ الخمس لاطلاق ما رویناہ۔ اور صاحبین نے کہا کہ گھر کی کان میں بھی پانچواں حصہ واجب ہے بوجہ اطلاق اس حدیث کے جو ہم نے روایت کی۔ ف۔ یعنی حدیث وفی الرکاز الخمس مطلق ہے کہ کوئی رکاز اور کہیں پائی جاوے خواہ گھر میں یا اور جگہ تو اس میں خمس واجب ہے۔ ولہ انہ من اجزاء الارض۔ اور ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ کہ معدن تو اجزائے زمین سے ہے۔ یعنی مرکب فیہا زمین

میں مرکب ہے۔ ف۔ کوئی علیحدہ دفینہ کے طور پر رکھی نہیں ہے۔ ولا مؤنۃ فی سائر الاجزاء۔ تو اس جزو معدنی پر بھی کوئی بار خرچہ کا نہ ہوگا۔ لان الجزء لا یخالف الجملۃ۔ کیونکہ جزو اپنے کل سے مخالف نہیں ہوتا ہے بخلاف الکنز۔ برخلاف دفینہ کے۔ ف۔ کہ وہ اگرچہ گھر میں ملے خمس واجب ہوتا ہے۔ لانہ غیر مرکب فیھا۔ کیونکہ دفینہ تو زمین میں مرکب نہیں ہے۔ ف۔ بلکہ زمین کے اندر موضوع یعنی بطور ودیعت رکھا ہوا ہے۔ وان وجد فی ارضہ اور اگر اس نے معدن کو اپنی زمین میں پایا۔ ف۔ یعنی مملوکہ خاص جو مثلاً امام سے خاص اپنا مال دے کر خریدے۔ فعن ابی حنیفۃ فیہ روایتان۔ تو امام ابوحنیفہ سے اس میں دو روایتیں ہیں۔ ف۔ روایۃ الاصل میں واجب نہیں مثل گھر کے اور روایت جامع صغیر میں واجب ہے۔ فوجہ الفرق علی احدھما وھو روایۃ الجامع الصغیر ان الدار ملکت خالیۃ عن المؤن دون الارض پس وجہ فرق درمیان زمین وگھر کے دونوں روایتوں میں ایک روایت پر اور وہ روایت جامع صغیر سے یہ ہے کہ گھر تو مملوک ہوا اس حالت سے کہ بار خرچہ سے خالی ہے نہ زمین۔ ف۔ کیونکہ زمین مملوکہ پر جیسی ہو بار خرچہ رہے گا اگرچہ خرید لے۔ ولھذا اوجب العشر والخراج فی الارض دون الدار۔ اسی واسطے عشر یا خراج فقط زمین پر واجب ہوتا ہے نہ گھر پر۔ فکذا ھذہ المؤنۃ۔ پس یوں ہی یہ خرچہ بھی۔ ف۔ یعنی معدنی پانچواں حصہ بھی زمین پر ہوگا نہ گھر پر۔

پھر واضح ہو کہ رکاز میں سے ایک قسم معدن کا یہ بیان ہوا۔ رہا بیان قسم دوم یعنی دفینہ کا تو فرمایا۔ وان وجد رکازا ای کنزا۔ اور اگر اس نے رکاز یعنی دفینہ پایا۔ ف۔ کیونکہ رکاز تو معدن کو بھی شامل ہے۔ پس بیان معدن کے بعد رکاز سے یہی مراد کہ اس نے دفینہ پایا تو۔ وجب فیہ الخمس۔ اس میں خمس واجب ہے۔ عندھم۔ یہ بالاتفاق امام وصاحبین کا قول ہے۔ لما رویناہ۔ بدلیل اس حدیث کے جو ہم روایت کر چکے۔ ف۔ یعنی فی الرکاز الخمس۔ پھر اختلاف اماموں میں باقی چار پانچویں حصوں میں ہے کہ کس کے واسطے ہونگے۔ (شرح الطحاوی)۔ واسم الرکاز یطلق علی الکنز لمعنی الرکز۔ اور لفظ رکاز کا اطلاق دفینہ پر بوجہ معنی رکز کے ہے۔ وھو الاثبات۔ اور معنی رکز کے ثابت کر دینا۔ ف۔ پس اگر اللہ تعالیٰ جل شانہ کی قدرت ایجاد نے ثابت کر دیا ہو تو وہ معدن ہے اور اگر بطریق فعل مخلوق کے ثابت کر دیا ہو تو وہ دفینہ ہے۔ بالجملہ دفینہ خواہ جنگل بیہڑ میں یا زمین عشری یا خراجی میں یا گھر میں کہیں پایا جاوے بالاتفاق اس میں پانچواں حصہ واجب ہے بشرطیکہ بحکم غنیمت ہو چنانچہ تفصیل فرمائی۔ لقولہ ثم ان کان علی ضرب اھل الاسلام کالمکتوب علیہ کلمۃ الشھادۃ فھو بمنزلۃ اللقطۃ وقد عرف حکمھا فی موضعھا۔ پھر اگر یہ دفینہ اہل الاسلام کے ضرب پر ہو جیسے ان پر کلمہ شہادت لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ لکھا ہو تو یہ مال بمنزلہ لقطہ کے ہے اور لقطہ کا حکم اپنی جگہ میں بیان ہوا ہے۔ ف۔ یعنی آئندہ کتاب اللقطہ میں انشاء اللہ تعالیٰ آوے گا خلاصہ یہ کہ اس صورت میں یہ مال غنیمت نہیں بلکہ کسی مسلمان کی ملک ہے جس کو پانے والے نے پڑے مال کی طرح لیا تو اس کے ساتھ پڑے مال کی طرح برتاؤ ہوگا۔ وان کان علی ضرب اھل الجاھلیۃ کالمنقوش علیہ الصنم۔ اور اگر اہل الجاہلیہ[1] یعنی کفر کی ضرب پر ہو جیسے اس پر بت کی تصویر ہو۔ ف۔ یا نصرانی صلیب

[1] اہل الجاہلیہ یعنی زمانہ جاہلیت والے لوگ کیونکہ اللہ تعالیٰ کی معرفت سے بالکل جاہل تھے اگرچہ ریاضی فلسفہ وغیرہ فنون سے ماہر ہوں۔ ۱۲ م

کی صورت ہو۔ فقیہ الخمس علی کل حال لما بینا۔ تو اس میں پانچواں حصہ ہر حال پر ہے بدلیل مذکورہ بالا۔ ف
یعنی تمیں رکاز اور غنیمت جس پر غازیوں کا حکمی قبضہ اور پانے والے کا حقیقی قبضہ متحقق ہوا اور ہر حال سے یہ
مراد کہ کسی زمین میں پاوے اور سوائے حربی کے کوئی پاوے۔ پس پانچواں حصہ واجب ہونے میں خلاف نہیں رہا
یہ کہ باقی کس کو ملے گا تو فرمایا۔ ثم ان وجد فی ارض مباحۃ۔ پھر اگر اس کو مباح زمین میں پایا۔ ف جیسے
پہاڑوں کے غار یا جنگل یا بیہڑ ہیں۔ فاربعۃ اخماسہ للواجد۔ تو چار پانچویں حصے پانے والے کے واسطے ہیں
لانہ تم الاحراز منہ اذلا علم بہ للغانمین فیختص ھو بہ۔ کیونکہ اپنے حرز میں کرنے کا پورا ہونا اسی شخص سے
ہوا کیونکہ فتح کرنے والے غازیوں کو اس کا علم بھی نہ تھا پس یہی شخص اس دفینہ کے ساتھ اختصاص پاوے
گا۔ ف یعنی مختص اسی کا ہوگا۔ واضح ہو کہ جب غازیوں نے کفرستان کے شہر پر فتح پائی اور مال غنیمت
اکٹھا کیا تو اس کی ملک جب پوری ہوگی کہ احراز پورا ہو جاوے جیسا کہ انشاء اللہ تعالیٰ مفصل آوے گا اور
مسئلہ مذکورہ میں دارالاسلام ہو جانے کے بعد دفینہ ملا ہے تو پانے والے کا حقیقی قبضہ وحفظ ہے لہٰذا کہا
کہ غازیوں کو تو اس کا علم بھی نہ تھا تو حرز میں لانا کیونکر ہوتا۔ وان وجد فی ارض مملوکۃ فکذا الحکم عند
ابی یوسف لان الاستحقاق بتمام الحیازۃ وھو منہ۔ اور اگر اس نے مملوکہ زمین میں پایا یعنی وہ زمین اپنی یا
غیر کے مملوکہ خاص ہے تو بھی امام ابو یوسف کے نزدیک یہی حکم ہے کیونکہ استحقاق تو پورے طور پر اپنی چیز
لانے کے ساتھ ہے اور یہ اسی شخص سے پایا گیا۔ ف تو یہی چار پانچویں کا مستحق ٹھہرا۔
وعند ابی حنیفۃ ومحمد ھو للمختط لہ۔ اور ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک باقی اس شخص کا
جس کے لیے اختطاط کیا گیا۔ وھو الذی ملکہ الامام ھذہ البقعۃ اول الفتح۔ اور مختط لہ وہ شخص جس کو
امام نے ابتدائے فتح میں اس قطعہ زمین کا مالک کر دیا۔ ف اور اس کے حدود پر خط کر دیا پس باقی کا
حقدار یہی مختط لہ مسلمان یا اس کے وارث ہیں اگرچہ کتنی پشت پیچھے ہوں۔ لانہ سبقت یدہ الیہ۔ کیونکہ
مختط لہ کا ہاتھ اس پر سابق ہو چکا۔ وھی ید الخصوص۔ اور یہ قبضہ خصوص قبضہ ہے۔ ف یعنی قبضہ
حکمی بطور خاص ہے۔ فیملک بہ مافی الباطن وان کانت علی الظاھر۔ پس اس قبضہ خصوص کی جہت سے
اس چیز کا مالک ہوگا جو باطن زمین میں ہے اگرچہ اس کا قبضہ ظاہر پر ہے۔ ف بخلاف غازیوں کے قبضہ
حکمی کے کہ ان کا قبضہ حکمی عام تھا پس غازی وان کے ورثہ مالک نہ ہونے اور مختط لہ بوجہ خاص قبضہ حکمی
کے مرکوز کا بھی مالک ہو گیا۔ کمن اصطاد سمکۃ فی بطنھا درۃ۔ جیسے کسی نے مچھلی شکار کی جس کے پیٹ میں
موتی ہے۔ ف تو وہ مچھلی کا مع موتی کے مالک ہو جائے گا خواہ موتی چھیدا ہوا ہو یا نہ ہو یہی ظاہر الروایۃ ہے
مع۔ اگر مختط لہ یا اس کے وارثوں نے یہ زمین فروخت کر دی ہو تو بھی اس دفینہ کے مالک مختط لہ یا
ورثہ ہوں گے۔ نہ مشتری۔ ثم بالبیع لم یخرج عن ملکہ۔ پھر بوجہ فروخت کرنے اس زمین کے یہ دفینہ
اس کے ملک سے خارج نہیں ہوا۔ ف کیونکہ بیع میں وہ چیز داخل ہو جاتی ہے جو زمین میں مرکب ہو
جیسے کان یا اس کے تابع ہو جیسے درخت وغیرہ اور جو علیحدہ ہو جیسے کٹا ہوا درخت رکھا ہو وہ داخل
نہیں تو یہ دفینہ بھی اس قطعہ زمین کے بیع میں داخل نہ ہوگا۔ لانہ مودع فیھا بخلاف المعدن لانہ من اجزائھا
لینتقل الی المشتری۔ کیونکہ دفینہ تو زمین میں ودیعت رکھا ہے برخلاف کان کے کہ وہ اجزاء زمین سے ہے

تو معدن بجانب مشتری منتقل ہو جائے گی۔ ف۔ یہ اس وقت کہ خاص مختط لہ یا اس کے ورثہ معلوم ہوں وان لم یعرف فی المختط لہ یصرف الی اقصی مالک یعرف فی الاسلام علی ما قالوا۔ اگر مختط لہ نہ پہچانا جاوے تو باقی دفینہ صرف کیا جاوے انتہائے مالک کی جانب جو اسلام میں پہچانا جاوے بنا بر اس کے جو متاخرین مشائخ نے کہا ہے۔ ف۔ یعنی ابتدائے فتح اسلام کے بعد فلاں شخص اس کا مالک معلوم ہوا لیکن یہ معلوم نہیں کہ وہ مختط لہ ہے یا اس نے مختط لہ سے یہ قطعہ بطور خرید وغیرہ پایا ہے۔ بہر حال اعلیٰ طبقہ میں انتہا پر جو مالک معلوم ہو اس کو ملے گا۔ مع۔ یا اس کے وارثوں کو اگر ہوں۔ البدائع۔ ورنہ بیت المال میں رکھا جاوے۔ محیط السرخسی۔ ذمی مختط لہ کو کچھ نہیں ملے گا۔ (العنایہ)۔ یہ سب اس وقت کہ جو بالفعل مالک ہے وہ مدعی نہ ہو اور اگر اس نے کہا کہ اس کو میں نے رکھا ہے تو بالاتفاق اسی کا قول قبول ہوگا۔ ع۔ بالجملہ جب علامت سے دفینہ اسلامی معلوم ہو تو وہ بمنزلہ لقطہ ہے اور اگر دفینہ کفر معلوم ہو تو وہ رکاز اور اس میں پانچواں حصہ ہے اور باقی میں بروجہ مذکور اختلاف ہے۔ ولو اشتبہ الضرب یجعل جاھلیا فی ظاھر المذھب۔ اور اگر اس کی ضرب مشتبہ ہو یعنی اس پر شبہ پڑے کہ اسلامی ہے یا کفری ہے تو ظاہر المذہب میں وہ کفری قرار دی جائے گی۔ ف۔ یہی حق ہے۔ ف۔ لانہ الاصل۔ کیونکہ اس کا کفری ہونا ہی اصل ہے۔ وقیل یجعل اسلامیا فی زماننا۔ اور کہا گیا کہ وہ ہمارے زمانہ میں اسلامی قرار دی جاوے۔ لتقادم العھد۔ کیونکہ عہد بہت قدیم ہو چکا۔ ف۔ تو ظاہرا وہ کافروں کا دفینہ نہیں ہے۔ ع۔ نہیں بلکہ اب تک نکلتا ہے تو حق وہی ظاہر المذہب ہے۔ سف۔ ومن دخل دار الحرب بامان فوجد فی دار بعضھم رکازا۔ اور جو شخص کہ دار الکفر میں امان لے کر داخل ہوا پھر وہاں کسی حربی کے مکان میں رکاز پائی۔ ف۔ خواہ معدن یا دفینہ۔ نح۔ ردہ علیھم۔ تو اس رکاز کو مالکان مکان کو واپس دے۔ تحرزا عن الغدر لان ما فی الدار فی ید صاحبھا خصوصا۔ غدر و بدعہدی سے احتراز کرنے کے واسطے کیونکہ گھر میں جو چیز ہے وہ خصوصاً مالک مکان کے قبضہ میں ہے۔ ف۔ یعنی اس پر مالک مکان کا قبضہ حکمی بطور خاص ہے۔ تو اس کو لے لینا بدعہدی ہے۔ پھر اگر اس نے مالک مکان کو نہ دی بلکہ نکال لایا تو مالک ہوا مگر حلال نہیں پھر اگر بیع کر دی تو بیع ہو گئی مگر مشتری کو بھی حلال نہیں۔ (شرح الطحاوی)۔ پس اس کی راہ یہی کہ صدقہ کر دے۔ (البحر) یہ تو جب حربی میں کے گھر میں پائی ہو۔ وان وجد فی الصحراء۔ اور اگر اس نے رکاز دار الحرب کے صحراء میں پائی۔ ف۔ یعنی ایسی زمین میں جس کا خصوص مالک کوئی نہیں ہے۔ (المحیط) فھو لہ۔ تو یہ رکاز اسی پانے والے کی ہے۔ لانہ لیس فی ید احد علی الخصوص۔ کیونکہ یہ رکاز کسی کے خصوص قبضہ میں نہیں ہے۔ ف۔ یعنی قبضہ حقیقی تو گھر کی صورت میں بھی نہ تھا لیکن قبضہ حکمی تو گھر کی صورت میں خصوص قبضہ حکمی موجود تھا اور صحراء کی صورت میں خصوص قبضہ حکمی نہیں ہے۔ فلا یعد غدرا۔ تو یہ غدر نہیں شمار ہوگا۔ ف۔ یعنی شرعاً غدر نہیں ہے۔ رہا یہ وہم کہ صحراء پر ان کا عموم قبضہ حکمی موجود ہے تو یہ وہم اس وجہ سے صحیح نہیں کہ دار الحرب دار العدل نہیں حتیٰ کہ راس العدل توحید الٰہی عز و جل ہے وہی وہاں ندارد تو دار الکفر درحقیقت دار القہر ہے تو ان کا قبضہ حکمی بطور عموم کچھ چیز نہیں ہے۔ کذا قیل م۔ پس اگر پانے والا اس کو نکال لایا تو بطور حلال مالک ہوا۔ ولا شیء فیہ۔ اور اس میں کچھ حق نہیں۔ ف۔ نہ خمس اور نہ کوئی اور۔ م۔ لانہ بمنزلۃ المتلصص غیر

مجاهد. کیونکہ یہ شخص بمنزلہ متلصص غیر مجاہد کے ہے. ف ـ لص چور جو خفیہ مال لے جاتا ہے اور متلصص جس نے لص کی مشابہت کی.

واضح ہو کہ جب مسلمان کا کوئی گروہ جس کو یہ قوت ہے کہ اپنی حفاظت کر سکے وہ امام سے اجازت لے کر دار الحرب میں داخل ہوا تو یہ گروہ غازیوں کا جو کچھ چھین لاوے غنیمت ہے اور اگر دو چار آدمی بدون اجازت امام کے بطور چوروں کے داخل ہو کر اموال نکال لائے تو یہ غازی نہیں اور نہ اموال غنیمت کہ پانچواں حصہ واجب ہو مگر ان کو حلال ہے اسی طرح یہ شخص جو امان لے کر گیا تھا اور صحراء سے رکاز نکال لایا بمنزلہ متلصص غیر مجاہد کے ہے پس جیسے متلصص کے مال میں پانچواں حصہ نہیں اسی طرح اس شخص کے رکاز نکال میں کچھ نہیں ہے م. اگر یہ شخص بغیر امان لیے داخل ہوا ہو تو حربی کے گھر یا صحراء جہاں سے رکاز لاوے سب اسی کے بغیر خمس ہے (المحیط السرخسی) . اور سب اس کو حلال ہے اور اگر نکال لانے پر قابو نہ پاوے تو اس طرح تلف کر دے کہ حربی لوگ نہ پاویں جس سے ان کو ظلم پر قوت حاصل ہو. م. ولیس فی الفیروزج الذی یوجد فی الجبال خمس. جو فیروزے کہ پہاڑوں میں پائے جاویں ان میں پانچواں حصہ نہیں ہے. ف ـ پھر جب پانے والے نے ان کو تجارت میں لگایا تو زکوۃ التجارت واجب ہوگی ورنہ نہیں م. اگر کافروں کے خزینہ یا دفینہ یا گودام میں فیروزے یا موتی یا پارہ وغیرہ ملے اور مغلوب کر کے لیے گئے تو ان میں بالاتفاق پانچواں حصہ ہے. پس جو فیروزہ یا لعل یا سرمہ وغیرہ پہاڑوں میں پیدائشی ملیں ان میں خمس نہیں. مع. لقولہ علیہ السلام لاخمس فی الحجر. کیونکہ حدیث میں ہے کہ پتھر میں پانچواں حصہ نہیں. ف ـ یہ الفاظ تو غریب ہیں اور ابن عدی نے لازکوۃ فی الحجر. مگر اسناد ضعیف ہے اور ابن ابی شیبہ نے عکرمہؒ تابعی کا قول اسی معنی میں روایت کیا. او البسط فی العینی وغیرہ م). وفی الزیبق الخمس. اور زیبق یعنی معدنی پارہ میں پانچواں حصہ ہے. فی قول ابی حنیفۃ آخرا وھو قول محمد. ابو حنیفہؒ کے آخر قول میں اور یہی امام محمد کا قول ہے. خلافا لابی یوسف بخلاف قول ابو یوسف کے. ف ـ کہ اس میں کچھ واجب نہیں. اور یہی ابو حنیفہؒ کا پہلا قول تھا. مع. ولا خمس فی اللؤلؤ والعنبر. اور خمس نہیں موتی اور عنبر میں. ف ـ اور عنبر نبات بحری ہے. ف. یا مچھلی کے قسم ہے. ع. بالجملہ موتی و عنبر میں جب کہ سمندر سے حاصل ہوں خمس نہیں. عند ابی حنیفۃ ومحمدؒ. نزدیک امام ابو حنیفہ و محمدؒ کے. ف ـ دلیل یہ کہ امام شافعی و ابو عبید نے روایت کی کہ حدثنا ابن ابی مریم عن داؤد بن عبد الرحمن العطار سمعت عمرو بن دینار یحدث عن ابن عباس قال لیس فی العنبر خمس مہ. یعنی ابن عباسؓ نے کہا کہ عنبر میں پانچواں حصہ نہیں ہے. ابو عبید نے اسی کے مانند جابرؓ سے روایت کیا مع وقال ابو یوسف فیھما وفی کل حلیۃ یخرج من البحر خمس. اور ابو یوسفؒ نے موتی و عنبر میں اور ہر زیور میں جو سمندر سے نکلے کہا کہ خمس واجب ہے. ف ـ سمندر سے زیور نکلنا بدیں معنی کہ ان کا زیور بطور ہار وغیرہ بنا کر پہنتے ہیں. کما فی قولہ تعالی حلیۃ تلبسونھا الآیۃ. لان عمرؓ اخذ الخمس من العنبر. کیونکہ حضرت عمرؓ نے عنبر سے پانچواں حصہ لیا تھا. ف ـ جیسا کہ ابو عبیدؒ نے باسناد ضعیف روایت کیا لیکن

---

مہ ہذا اسناد صحیح ۱۲ م.

ابن الہمامؒ نے کہا کہ صحیح نہیں ہوا بلکہ عبدالرزاق وابن ابی شیبہ نے عمر بن العزیز سے البتہ عنبر میں خمس لینا صحیح روایت کیا۔ اور یہی قول حسن بصری وزہری کا ہے۔ مفع۔

ولهما ان قعر البحر لم يرد عليه القهر فلا يكون الماخوذ منه غنيمة وان كان ذهبا او فضة۔ اور امام ابوحنیفہ ومحمد کی دلیل یہ ہے کہ سمندر کے قعر پر قہر وارد نہیں ہوتا یعنی قعر سمندر مثل کفار کے مغلوب ومقہور نہیں کیا گیا تو جو کچھ قعر البحر سے کمس کرلیا جاوے وہ مال غنیمت نہ ہوگا اگرچہ وہ سونا و چاندی ہو۔ ف۔ اور جب غنیمت نہ ہوا تو اس میں خمس بھی واجب نہ ہوا۔ علاوہ بریں پانی میں یا جو اس سے پیدا ہو خمس نہیں تو عنبر وموتی بھی نہ ہوا۔ والمروی عن عمر فيما دسره البحر۔ اور حضرت عمرؓ سے جو مروی ہے ایسی صورت میں ہے کہ سمندر نے اس کو کنارے اُگل دیا ہو۔ ف۔ یعنی جب سمندر کے موج نے کنارے عنبر بہا دیا تو جس نے پایا اس میں پانچواں حصہ واجب ہے۔ وبه نقول۔ اور اس کے موافق تو ہم بھی کہتے ہیں۔ ف۔ واضح ہو کہ تنقیح اسانید سے معلوم ہوا کہ مذہب ابوحنیفہ ومحمدؒ بقول جابر وابن عباس رضی اللہ عنہما ہے اور مذہب ابو یوسفؒ بقول تابعین یعنی حسن بصری وعمر بن عبدالعزیز وزہری اور سوائے اس کے اس باب میں کوئی نص نہیں ہے تو ہمارے نزدیک قول صحابی مقدم وحجت ہے۔ م۔ مچھلی میں کچھ واجب نہیں۔ قاضی خاں الخلاصہ۔ متاع وجده ركازا۔ متاع بطور رکاز پائی گئی۔ ف۔ یعنی سوائے سونا و چاندی کے ہتھیار وآلات واثاث البیت وغیرہ دفینہ نکلے۔ فهو للذي وجده۔ تو یہ متاع دفینہ اس کے واسطے جس نے پائی۔ وفيه الخمس۔ اور اس میں پانچواں حصہ فقیروں کا ہے۔ معناه وجده فی ارض لامالك لها لانه غنيمة بمنزلة الذهب والفضة۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ متاع مذکور ایسی زمین میں پائی گئی کہ اس کا کوئی مالک خاص نہیں ہے کیونکہ یہ متاع بھی بمنزلہ سونے وچاندی کے مال غنیمت ہے۔ ف۔ تو خمس واجب ہوا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

**فرع**: کان ودفینہ پانے والے پر جس صورت میں خمس واجب ہوا تو اس کو اختیار ہے کہ خمس کو جو للہ تعالیٰ ہے اپنی ذات پر اور اپنے اصول پر واپنے فرع پر اور اجنبی پر صرف کردے بشرطیکہ یہ لوگ محتاج ہوں۔ الدر۔ اور اصول سے مراد وہ لوگ جن سے یہ شخص پیدا ہوا جیسے والدین واجداد۔ اور فروع سے مراد وہ لوگ جو اس شخص سے پیدا ہوں جیسے اولاد اور پوتے ناتی وغیرہ۔ اور واضح ہو کہ خمس ہر قلیل وکثیر میں ہے کوئی قید نصاب وغیرہ کی نہیں ہے۔ اگر وہ بیت المال میں رکھا جاوے تو یہ غنائم کے خزانہ میں رہے گا۔ م۔

# باب زکوۃ الزروع والثمار

## (باب کھیتوں وپھلوں کی زکوۃ میں)

بعض علماء نے کہا کہ اس کو زکوۃ کہنا صاحبین کے قول پر ہے کیونکہ وہی اس میں مقدار نصاب شرط کرتے ہیں۔ یہ قول کچھ نہیں ہے اس واسطے کہ کھیتوں وپھلوں سے جو لیا جاتا ہے وہ زکوۃ ہی کے مصارف میں صرف ہوتا ہے تو اس کی زکوۃ ہونے میں شک نہیں۔ اور اصل زکوۃ تو پاک کرنا ہیں اموال کے ہر قسم میں اس کے شرائط جداگانہ ہیں۔ م ۔ف۔ یہ زکوۃ بھی فرض ہے اور اس کا سبب زمین کی بڑھاور بذریعہ حقیقی پیداوار و حاصلات کے ہے بخلاف خراج کے کہ خراج تو پیداوار کا قابو ہونے پر بھی لازم ہوگا حتی کہ اگر زمین کی کاشت ممکن تھی مگر اس نے نہ کی تو خراج لازم ہے لیکن یہ زکوۃ تو جب ہی ہوگی کہ پیداوار حقیقتاً حاصل ہو حتی کہ اگر کھیتی آسمانی آفت سے ضائع ہوئی تو یہ زکوۃ واجب نہ ہوگی۔ اس کا رکن تملیک ہے یعنی مالک کرنا حتی کہ مانند زکوۃ کے اس کو بھی مردہ کے کفن یا مسجد کی مرمت میں صرف کرنا جائز نہیں ہے۔ شرط ادائے وہی جو باب الزکوۃ میں گزری۔ شرط الوجوب دو قسم ہیں قسم اول اہلیت پس ۱۔ بلا خلاف مسلمان ہی پر واجب ہے۔ ۲۔ اس کا فرض ہونا جانتا ہو۔ رہا عاقل وبالغ ہونا شرط نہیں حتی کہ طفل ومجنون کی زمین پر وجوب ہوگا کیونکہ یہ تو زمین پر بار ہے لہٰذا امام المسلمین اس کو جبراً لے سکتا ہے۔ یوں ہی جب کہ وہ مرگیا اور قرض کا اناج قائم ہے تو اس سے لیا جائے گا۔ بخلاف زکوۃ کے اور یوں ہی زمین کا مالک ہونا بھی اس میں شرط نہیں ہے حتی کہ وقفی اراضی میں اور غلام ماذون ومکاتب کی اراضی میں واجب ہے۔ قسم دوم ۱۔ زمین عشری ہو حتی کہ خراجی زمین کی پیداوار میں سے یہ زکوۃ نہیں ہے۔ ۲۔ پیداوار وحاصلات کا وجود ہو یعنی حقیقتاً موجود ہو۔ ۳۔ پیداوار بھی وہ چیز ہو جس کی زراعت سے زمین کی بڑھاور مقصود ہوتی ہے یعنی مثلاً گیندے کے درخت نہ ہوں بلکہ اناج وغیرہ جو پیداوار کہلاتی ہے (البحر)۔ قال ابوحنیفۃ۔ کہا امام ابوحنیفہ نے۔ ف۔ یہی قول عمر بن عبدالعزیز وابراہیم نخعی ومجاہد کا و مذہب احمد وحماد وزفر کا ہے۔ بع۔ فی قلیل ما اخرجۃ الارض وکثیرہ العشر۔ جس چیز کو زمین نکالے خواہ قلیل ہو یا کثیر ہو اس میں عشر ہے۔ ف۔ یعنی دسواں حصہ۔ پیداوار اس قسم کی ہو جس سے استنماء مقصود ہوتا ہے جیسے گیہوں وجو وباجرا وجوار وچنواں وچاول واقسام اناج وساگ وترکاریاں وریاحین وگلاب وغیرہ کے پھول ورطاب ونیشکر یعنی گنا وپونڈا وزیرہ وخربزہ وکھیرا وککڑی وبینگن وکسم وان کے مانند چیزیں خواہ باقی رہنے والی ہوں یا نہ ہوں۔ القاضیخاں وجیسے کتان وتخم کتان۔ شرح المجمع۔ اور جیسے اخروٹ وبادام ولموں ودھنیا (المضمرات)۔ رائی اور ایسے ہی پہاڑ وجنگل کے ان درختوں میں جن کے امام المسلمین نے حفاظت کی ہے۔ (الظہیریہ)۔ سواء سقی سیحا۔ خواہ یہ آب جاری سے سینچی گئی ہو اوسقتہ السماء یا اس کو بارش ابر نے سینچا ہو۔ ف۔ اور اعتبار سال میں اکثر ایام کا ہے (الخزانہ) پس اگر چند روز اس نے کنوئیں سے سینچا اور زیادہ پانے اس کو دریا ونہر سے یا بارش سے ملاکو اس

میں عشر ہوگا۔م۔ الا القصب والحطب والحشیش. سوائے نرکل و ایندھن کی لکڑی و گھاس کے ف۔ کہ ان چیزوں میں کچھ نہیں ہے اور یوں ہی بید مجنون و جھاڑ میں نہیں کیونکہ ان سے زمین کی پیداوار حاصلات مقصود نہیں ہوتی ہے بلکہ یہ چیزیں زمین کو خراب کرتی ہیں حتی کہ اگر ان درختوں کی یا لتو دگھاس و نرکل وشاخیں یا درخت چنار و صنوبر وغیرہ ہوں جن کو کاٹ کر درخت کرتا ہے تو اس میں عشر واجب ہوگا۔ (محیط السرخسی)۔ اور یوں ہی عشر واجب نہیں ان چیزوں میں جو زمین کے تابع ہیں جیسے نخل و شجر و گوند وقطران البحر اور ایسے بیجوں میں نہیں جو سوائے زراعت یا دوا کے اور کام کے نہیں جیسے تخم خربزہ و تخم ضارین و نانخواہ و کلونجی۔ (المضمرات)۔ اور یوں ہی عشر نہیں ہے تنب و صنوبر و درخت پنبہ و درخت بینگن میں اور کندر و کیلہ و انجیر میں۔ (الخزانہ)۔ اور اگر کسی کے گھر میں درخت پھل دار ہو تو عشر نہیں ہے۔(شرح المجمع لابن ملک)۔ جنگلی درختوں کا میوہ جمع کرے تو اس میں بھی کچھ نہیں ہے۔م۔ بالجملہ ہر قلیل و کثیر میں اگرچہ باقی رہنے والی نہ ہو بقول ابوحنیفہ عشر واجب ہے۔

وقالا لا یجب العشر الا نیما لہ ثمرۃ باقیۃ اذا بلغ خمسۃ اوسق۔ اور صاحبین نے کہا کہ عشر نہیں مگر انھیں میں جن کے پھل و پیداوار باقی رہتے ہیں جب کہ پانچ وسق پہونچ جاویں۔ والوسق ستون صاعا بصاع النبی صلعم۔ اور ایک وسق ساٹھ صاع کا حضرت صلعم کے صاع سے ہوتا ہے۔ف۔ اور ہر صاع چار من شرعی پس پانچ وسق کے ایک ہزار دو سو من شرعی ہوئے۔مف۔ من شرعی قریب آدھ سیر کے ہوتا ہے۔م۔ اور اگر پیداوار دو قسم ہو ہر ایک پانچ وسق سے کم ہے تو باہم ملائی نہ جاوے اور اگر ایک قسم کی عمدہ و ناکارہ ہوں تو جمع کی جاویں اور نوع واحد وہ کہ جس کا باہم بڑھتی سے بیچنا نہیں جائز ہے۔مف۔ جیسے عمدہ گیہوں سیر بھر کے عوض سوا سیر ناکارہ گیہوں خریدنا نہیں جائز ہے کیونکہ سود ہے جیسا کہ بیوع کے باب الربو میں انشاء اللہ تعالیٰ آوے گا۔م۔

ولیس فی الخضراوات عندھما عشر۔ اور سبزیوں میں صاحبین کے نزدیک عشر نہیں ہے۔ف۔ سبزیوں سے مراد مانند ساگ و ترکاریاں و کھیرے و ککڑی و خربزہ و بینگن و ریاحین و گلاب وغیرہ کے پھول و مانند ان کے چیزیں ہیں اور امام کے نزدیک ان سب میں عشر واجب ہے۔مف۔ انجیر و پستہ میں صاحبین کے نزدیک علی الصحیح واجب ہے۔ اور کمون و کرویہ و رائی میں واجب ہے۔مع۔ فالخلاف فی موضعین پس اختلاف امام و صاحبین میں دو جگہ ہے۔ اول۔ فی اشتراط النصاب۔ نصاب شرط کرنے میں۔ف۔ یعنی امام کے نزدیک کوئی مقدار خاص شرط نہیں اور صاحبین کے نزدیک پانچ وسق ہونا شرط ہے۔ دوم۔ فی اشتراط البقاء۔ بقاء شرط کرنے میں۔ف۔ چنانچہ امام کے نزدیک شرط نہیں اور صاحبین کے نزدیک ثمر باقیہ شرط ہے۔م۔ ثمر باقیہ وہ ہے کہ جو سال بھر بغیر معالجہ باقی رہے برخلاف اس کے جس میں علاج کی ضرورت ہو جیسے انگور بغیر ترکیب کے نہیں رہ سکتا اور جیسے مصر میں گرمی کا خربزہ۔مف۔ اور جیسے کابل کا سردہ۔ اور مراد علاج و ترکیب سے یہ کہ معمولی نگہداشت سے زائد اس میں حاجت ہو جیسے ہندوستان میں کابل کے انگور کی پٹاریاں بنا کر آتی ہیں پھر بھی وہ سال بھر نہیں رہتا۔ بخلاف گیہوں وغیرہ کے۔م۔ لھما فی الاول قولہ علیہ السلام۔ صاحبین کی دلیل شرط اول یعنی نصاب میں یہ قول حضرت صلی اللہ

علیہ وسلم ہے۔ لیس فیما دون خمسۃ اوسق صدقۃ۔ یعنی پانچ وسق سے کم میں صدقہ نہیں ہے ف۔ یہ
بخاری کی حدیث طویل میں ہے اور مسلم کی حدیث میں بھی ہے بایں لفظ۔ لیس فی حب ولا تمر صدقۃ حتی
تبلغ خمسۃ اوسق۔ یعنی کسی دانہ و چھوہارے میں صدقہ نہیں یہاں تک کہ پانچ وسق پہونچے۔ دوسری روایت
میں بجائے چھوہارے کے تمر یعنی پھل ہے۔ اور ابوداؤد کی روایت میں وسق ساٹھ مختوم یعنی گون ہے اور
ابن ماجہ کی روایت میں ساٹھ صاع ہے۔ مف۔ پھر یہ دلیل جب تمام ہو کہ اس سے زکوۃ تجارت نہیں بلکہ
زکوۃ پیداوار ہو۔ پھر صاحبین کی دلیل قیاسی یہ کہ۔ لانہ صدقۃ فیشترط فیہ النصاب لتحقق الغناء۔
اس وجہ سے کہ یہ بھی صدقہ ہے تو اس میں بھی نصاب شرط ہوگا واسطے تونگری موجود ہونے کے۔ ف۔
کیونکہ فقیروں کو صدقہ دینا تونگر پر ہے لہذا زکوۃ کی جگہوں پر صرف ہوتا اور کافر پر واجب نہیں ہوتا۔ مع۔
ولابی حنیفۃ قولہ علیہ السلام ما اخرجت الارض ففیہ العشر۔ اور ابوحنیفہ کی دلیل قولہ علیہ السلام جو کچھ
زمین نے نکالا تو اس میں دسواں حصہ ہے۔ من غیر فصل۔ یہ قول بدون تفصیل ہے۔ ف۔ کہ پانچ
وسق ہو ورنہ نہیں۔ م۔ پھر حدیث الخدری رضی اللہ عنہ میں مرفوعاً ہے کہ فیما سقت الانہار والغیم وفیما
سقی بالسانیۃ نصف العشر۔ یعنی عشر اس میں جس کو دریا و نہروں اور ابر نے سیراب کیا اور آدھا عشر اس
میں جو سانیہ سے سینچا گیا۔ رواہ مسلم۔ اور یہی معنی صحیح بخاری کے حدیث ابن عمرؓ میں ہیں۔
عمر بن عبدالعزیز و مجاہد و ابراہیم نخعی سے عبدالرزاق و ابن ابی شیبہ نے آثار روایت کیے کہ ہر قلیل و
کثیر میں جس کو زمین نے اگایا عشر واجب ہے حتی کہ ابراہیم نخعی نے کہا کہ ساگ کے دس مٹھوں میں
ایک مٹھا ہے مف۔ اور ابن ماجہ نے معاذ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ مجھے حکم فرمایا کہ بارش و نہر کے
سینچے ہوئے سے عشر اور چرس و ڈول سے سینچے ہوئے سے نصف العشر لوں۔ ت۔ ابن الہمام نے کہا
کہ یہ حدیث عام ہے اور حدیث وسق خاص ہے پس شافعیؒ تو مطلقاً خاص کو مقدم کرتے ہیں اور ہمارے
نزدیک جب ناسخ و منسوخ معلوم نہ ہو اور تعارض واقع ہو تو ترجیح و توفیق دی جاوے اور یہی اصل صحیح
ہے اور اس کو صاحبین مانتے ہیں تو ان پر حجت تمام ہے کیونکہ بمقتضائے عام ہر قلیل و کثیر پر عمل کرنا
احتیاطاً واجب ہے اور پانچ وسق کی حدیث کو تاویل سے موافق کرنا ممکن۔ مف۔ وتاویل ما رویاہ
زکوۃ التجارۃ۔ اور صاحبین کی حدیث پانچ وسق کی تاویل یہ کہ وہ زکوۃ التجارۃ میں ہے۔ لانہم کانوا
یتبایعون بالاوساق وقیمۃ الوسق اربعون درھما۔ کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے زمانہ میں لوگ وسق
کے حساب سے خرید فروخت کرتے اور ایک وسق چھوہارے کی قیمت چالیس درم تھی۔ ف۔ تو پانچ
وسق کے دو سو درم ہوگئے۔ بلکہ کہا گیا کہ لفظ صدقہ بھی اسی کو مشعر ہے کیونکہ پیداوار میں معروف عشر ہے
مف۔ اور صاحبین کی دلیل قیاسی کہ تونگری کے لیے نصاب ضرور ہے یہاں جاری نہیں ہوتا۔ ولا معتبر بالمالک
فیہ۔ اور اس میں تو مالک ہی کا اعتبار نہیں۔ ف۔ حتی کہ زمین وقفی اور زمین غلام ماذون و طفل وغیرہ کی
پیداوار پر یہ عشر لازم ہے۔ فکیف بصفتہ وھو الغناء۔ تو پھر مالک کی صفت یعنی تونگری کا اعتبار کہاں سے
ہوگا۔ ف۔ جب کہ اس کی ذات ہی شرط نہیں ہے۔ بالجملہ شرائط زکوۃ کا قیاس یہاں سب وجوہ سے بالاتفاق
جاری نہیں ہے۔ ولھذا لا یشترط الحول۔ اور اسی وجہ سے اس عشر میں سال پلٹنا بالاتفاق شرط نہیں۔

لانہ للاستنماء وھو کلہ نماء۔ کیونکہ سال پلٹنا تو نمو حاصل کرنے کے لیے تھا اور یہ تو کل ہی نمو ہے۔ ف یعنی زمین ہے جو پیداوار وبڑھاور مقصود ہوتی وہ یہی تو ہے جو اناج یا پھل حاصل ہوے۔ پس ظاہر ہوا کہ مذہب ابوحنیفہؒ اصح بلا غبار ہے حتی کہ دوسرے مذاہب کے فقہاء محققین نے اس کا اقرار کیا، امام شیخ ابوبکر بن العربی نے کہا کہ اس مسئلہ میں جس قدر مذاہب ہیں سب میں مذہب ابوحنیفہؒ از راہ دلیل اقوی ہے اور مساکین کے حق میں احوط اور شکرانہ نعمت کے حق میں اولی ہے اور عموم قرآن و حدیث اسی پر دلالت کرتے ہیں۔ مع۔ ولھما فی الثانی۔ اور صاحبین کی دلیل شرط ثانی یعنی پیداوار باقی رہنے والی ہو۔ قولہ علیہ السلام۔ یہ قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ہے۔ لیس فی الخضراوات صدقۃ خضراوات میں کچھ صدقہ نہیں ہے۔ ف کیونکہ خضراوات میں یہی علت تھی کہ باقی رہنے کے قابل نہیں ہیں تو جو چیز باقی رہنے کے قابل نہ ہو اس میں صدقہ نہیں ہے۔ والزکوٰۃ غیر منفی فتعین العشر۔ اور زکوٰۃ کی نفی نہیں تو عشر ہی متعین ہوا۔ ف یعنی حدیث میں احتمال ہے کہ صدقہ زکوٰۃ نہیں یا صدقہ عشر نہیں مگر بالاتفاق صدقہ زکوٰۃ تو ہے پس یہی رہ گیا کہ حدیث سے عشر نہیں ہے۔

پھر واضح ہو کہ حدیث مذکور ترمذی و حاکم وغیرہ نے روایت کی مگر ترمذی نے تصریح کر دی کہ اس کی اسناد صحیح نہیں اور نہ اس باب میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ صحیح ہوا۔ ابن الہمام نے کہا کہ بہتر اس میں دارقطنی کی حدیث مرسل ہے جو موسیٰ بن طلحہ تابعی نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا کہ خضراوات سے کچھ صدقہ لیا جاوے۔ مرسل ہمارے نزدیک حجت ہے ولیکن اس کے معنی آگے بیان ہوں گے۔ مف۔ ولہ ماروینا۔ اور ابوحنیفہ کی دلیل وہ حدیث جو ہم نے روایت کر دی۔ ف بدین معنی کہ زمین جو کچھ نکالے اس میں عشر ہے۔ پس یہ عام احوط دارجح ہے۔ وم ویہما محمول علی صدقۃ یاخذھا العاشر۔ اور صاحبین کی مروی حدیث خضراوات تو وہ ایسے صدقہ پر محمول ہے جس کو عاشر لیتا ہے ف چنانچہ مرسل روایت میں اشارہ ہے کہ نہ لیا جاوے فرمایا۔ پس حاصل یہ ہوا کہ خضراوات لے کر جب عاشر پر گذر ہو تو عاشر اس میں سے صدقہ نہ لے۔ وبہ یاخذ ابوحنیفۃ فیہ۔ اور اس میں ابوحنیفہ بھی اسی حدیث سے تمسک کرتے ہیں۔ ف اس وجہ سے کہ عاشر کے پاس فقراء نہیں تو عشر ضائع ہو جائے گا حتی کہ اگر اپنے کارپردازوں کے صرف کے لیے تو روا ہے۔ بالجملہ حدیث مرسل سے یہ نہیں نکلا کہ مالکان خضراوات خود بھی فقراء کو نہ دیں حالانکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ یاایھا الذین امنوا انفقوا من طیبات ماکسبتم ومما اخرجنا لکم من الارض۔ تو زمین کی پیداوار سے جو حاصل ہو اس میں سے صدقہ کرنے کا حکم فرمایا ہے۔ خواہ وہ باقی رہنے والی چیز ہو یا نہ ہو۔ عاشر البتہ ایسی چیز لے کر نہ رکھے جو بگڑ جاوے اور جب مالکان خود فقراء شہر کو دے دیں تو اس کا باقی نہ رہنا کیا مضر ہوگا جب کہ وہ اس کو کھا جاویں۔ م۔ ولان الارض قد تستنمی بما لا یبقی۔ اور اس دلیل سے کہ زمین سے کبھی نماء ایسی چیز سے حاصل کیا جاتا ہے جو باقی رہنے والی نہیں ہے۔ ف چنانچہ خربزہ وغیرہ کاشت کر کے زمین سے نماء و نفع حاصل کیا جاتا ہے تو غیر باقی چیزوں سے زمین کو نماء ہوا۔ والسبب ھی الارض النامیۃ۔ اور سبب اس زکوٰۃ کا یہی زمین نامیہ ہے۔ ف تو جب زمین میں غیر باقیہ پیداوار ہو تو عشر واجب ہوگا۔ ولھذا یجب فیھا الخراج

اور اسی جہت سے اس میں خراج واجب ہوتا ہے۔ ف۔ رہا یہ کہ ہم نے گھاس و نرکل وغیرہ کا استثناء کیا تو اس کی تفصیل یہ کہ اما الحطب والقصب والحشیش لا تستنبت فی الجنان عادة۔ درخت جو ایندھن ہوتے ہیں اور نرکل و گھاس تو عادت کی راہ سے یہ چیزیں باغوں میں نہیں اگائی جاتی ہیں۔ بل تنفی عنها۔ بلکہ باغوں کو ان سے پاک کرتے ہیں۔ ف۔ تو جس زمین میں یہ چیزیں اگیں وہ ارض نامیہ نہ ہوئی۔ حتی لو اتخذها مقصبة۔ حتی کہ اگر مالک نے خود زمین کو نرکل کا کھیت۔ او مشجرة یا ایندھن کے درختوں کا باغ۔ او منبتا للحشیش۔ یا گھاس اگانے کا تختہ بنا لیا۔ یجب فیها العشر۔ تو ان میں عشر واجب ہوگا۔ ف۔ اس سے ظاہر ہوا کہ جو چراگاہیں محفوظ رکھی جاتی ہیں تاکہ ان سے حاصلات ہو تو ان میں عشر واجب ہے اور ظاہر یہ کہ قیمت سے ادا کرے گا مگر میں نے صریح نہیں دیکھا۔ م۔ والمراد بالمذکور القصب الفارسی اور نرکل مذکور سے مراد فارسی نرکل ہے۔ ف۔ جس سے قلم بناتے و چھتوں میں ڈالتے ہیں۔ اما قصب السکر۔ رہا قصب۔ السکر یعنی نیشکر جس کو ہندی میں گنا و لونڈا بولتے ہیں۔ وقصب الذریرة۔ اور قصب الذریرہ۔ ف۔ جو ہندوستان میں معروف ہے۔ ففیهما العشر۔ تو ان دونوں قصب میں عشر واجب ہے۔ لانه یقصد بهما استغلال الارض۔ کیونکہ ان سے زمین کا غلہ یعنی حاصلات مقصود ہوتی ہے بخلاف السعف والتبن۔ برخلاف خرما کے شاخوں اور بھوسے کے۔ لان المقصود الحب والثمر دونهما۔ کیونکہ اصل مقصود تو دانہ و چھوہارا ہے نہ بھوسا و شاخیں۔ ف۔ پس چونکہ شاخیں و بھوسا مقصود نہیں تو ان میں عشر نہیں اگرچہ بھوسا مفید کام میں آتا ہے اور شاخوں و کھجور کے پتوں سے پنکھا و چٹائی وغیرہ کا کام لیا جاتا ہے۔

مترجم کہتا ہے کہ جس زمین میں جوار اس غرض سے بوئی گئی کہ بیلوں کا چارہ ہو تو بقیاس مقصبہ وغیرہ کے عشر ہونا چاہیے۔ پھر میں نے فتح القدیر میں دیکھا کہ اگر دانہ بندھنے سے پہلے کاٹ لیا تو بھی عشر واجب کیونکہ بھوسا مقصود ہوگیا۔ فافہم۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ یہ عشر اس وقت کہ بارش یا نہر و دریا کے پانی سے سینچی گئی ہو یا عشری ہو۔ (کما فی حدیث البخاری)۔ قال وما سقی بغرب او دالیة او سانیة۔ اور جو سینچے گئے بذریعہ غرب یا دالیہ یا سانیہ کے۔ ففیه نصف العشر علی القولین۔ تو اس میں نصف العشر ہے دونوں قول پر۔ ف۔ یعنی نصف عشر میں اتفاق ہے مگر یہ نصف عشر امامؒ کے نزدیک مطلقاً اور صاحبین کے نزدیک ثمرہ باقیہ کے پانچ وسق سے ہے۔ ع۔ غرب چرس دالیہ چرخ جس پر بہت سے ڈول باندھتے اور بیل اس کو چرخ دیتا ہے۔ سانیہ اونٹنی جس کے ذریعہ سے سینچتے ہیں۔ اور دالیہ ڈھیکلی کو بھی کہتے ہیں۔ میں کہتا ہوں کہ ایچ کر سینچنا بھی اسی میں داخل ہے۔ بالجملہ بارش و اس کے مانند دریا کی سینچ کے سوائے صورتوں میں نصف العشر رہ گیا جیسا کہ صحیح بخاری کی حدیث زیور میں ہے۔ لان المؤنة تکثر فیه۔ کیونکہ اس سینچ میں خرچہ کثیر ہو جاتا ہے۔ ف۔ تو نصف رہا۔ وتقل فیما یسقی بالسماء او سیحا۔ اور جس میں کہ بارش یا دریا کے پانی سے سینچ ہو خرچہ کم پڑتا ہے۔ ف۔ تو پورا عشر تھا۔ وان سقی سیحا و بدالیة۔ اور اگر دریا کے پانی سے اور دالیہ کے ذریعہ سے دونوں طرح سینچے گئے۔ فالمعتبر اکثر السنة تو سال کے اکثر کا اعتبار ہے۔ ف۔ حتی کہ اگر سال میں زیادہ مہینے آب دریا سے سینچ ہوئی تو عشر ہوگا

اور اگر زیادہ مہینہ تک دالیہ سے ہو تو نصف العشر ہوگا۔ کما ہو فی السائمۃ۔ جیسا کہ چرائی کے جانوروں میں بھی معتبر ہے۔ ف۔ جب کہ باندھ کر بھی کھلایا ہو۔ پھر صاحبین نے جب کہ عشر کے واسطے پانچ وسق ہونا شرط کیا حالانکہ بہت چیزیں ہیں کہ ان کا معمول وسق پر نہیں ہے تو بیان فرمایا کہ اس میں صاحبین نے باہم اختلاف کیا ہے۔ وقال ابویوسف فیما لا یوسق۔ اور ابویوسف نے ایسی چیزوں میں جن کا معمول وسق سے نہیں ہے۔ کالزعفران۔ جیسے زعفران ف۔ کہ گونوں سے نہیں بلکہ سیروں سے ہے۔ والقطن اور روئی۔ ف۔ کہ وہ گٹھوں وغیرہ سے ہے۔ ویجب العشر اذا بلغت قیمتہ خمسۃ اوسق من ادنی مایوسق۔ تو مانند زعفران و روئی میں عشر واجب ہوگا جب کہ اس کی قیمت کمتر درجہ کی وسق چیز سے پانچ وسق پہونچ جاوے۔ کالذرۃ فی زماننا۔ جیسے ہمارے زمانہ میں جوار ہے۔ ف۔ ذرہ بالضم جوار۔ عنث۔ حاصل یہ کہ کمتر درجہ کی چیز جو وسق سے معمول ہے اس کے پانچ وسق کی قیمت کو اس زعفران وغیرہ کی قیمت پہونچے تو اس میں عشر واجب ہوگا۔ لانہ لا یمکن التقدیر الشرعی فیہ۔ کیونکہ غیر وسقی میں شرعی نصاب کا اندازہ کرنا ممکن نہیں ہے۔ فاعتبرت قیمتہ کما فی عروض التجارۃ۔ تو اس کی قیمت کا اعتبار کیا گیا جیسے اسباب تجارت میں۔ ف۔ کہ دوسو درم یا بیس مثقال طلاء سے اندازہ نہیں ہوسکتا لہذا بحساب قیمت ہے۔ وقال محمد یجب العشر اذا بلغ الخارج خمسۃ اعداد من اعلی ما یقدر بہ نوعہ۔ اور امام محمد نے کہا کہ غیر وسقی چیز میں اس چیز کی نوع جس وجہوں پر اندازہ ہوتی ہے ان میں اعلیٰ وجہ کے اندازہ پر پانچ عدد پہونچ جاوے تو عشر واجب ہوگا۔ ف۔ مثلاً روئی یا اس کی نوع کی چیزیں چھوٹے اندازہ سے بڑے تک یوں ہے کہ ایک اوقیہ قطن ہے ایک رطل ہے ایک من ہے ایک وقر یعنی گٹھا ہے ایک حمل یعنی ایک بار شتر ہے پس ان پانچ میں سے کمتر اوقیہ ہے اور اعلیٰ اندازہ حمل بالکسر ہے۔ فاعتبر فی القطن خمسۃ احمال۔ پس امام محمد نے روئی میں پانچ حمل اعتبار کیے کل حمل ثلث مائۃ من۔ ہر بار تین سو من شرعی۔ ف۔ یعنی عراقی ہیں جیسا کہ ابوبکر الرازی الجصاص نے بیان فرمایا۔ اور من شرعی قریب آدھ سیر کے ہوتا ہے اور چھ سو رطل ہوئے۔ بالجملہ روئی میں جب پانچ حمل ہوا اور ہر حمل ۶۰۰ رطل تو عشر واجب ہوگا۔ وفی الزعفران خمسۃ امناء۔ اور زعفران میں پانچ من اعتبار کیے۔ ف۔ یعنی جب دس رطل زعفران ہو تو ایک رطل واجب ہے۔ کیونکہ زعفران کے لیے جو اندازہ ہیں ان میں من سب سے اعلیٰ ہے تو جب اس اعلیٰ اندازہ پر پانچ عدد پہونچے تو عشر واجب ہے جیسے چھوہارے وغیرہ میں وسق اعلیٰ اندازہ تھا جب پانچ وسق ہو تو عشر ہے۔ لان التقدیر بالوسق کان لاعتبار انہ اعلی ما یقدر بہ۔ کیوں کہ (حدیث میں) وسق کا اندازہ اسی اعتبار سے تھا کہ یہی سب سے اعلیٰ اندازہ ہے جس سے اندازہ کیا جاتا ہے۔ ف۔ یعنی کیلی چیزوں میں وسق کا کیل سب سے اعلیٰ تھا تو معلوم ہوا کہ ہر نوع میں جو سب سے اعلیٰ اندازہ ہو وہی معتبر ہے۔

واضح ہو کہ بعض چیزیں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں کیلی تھیں یعنی پیمانہ سے بکتی تھیں اور اب وزنی ہو گئیں اور برعکس بھی ہوا اور پیمانوں میں بھی تفاوت کثیر واقع ہوا اور تمام بحث اس میں ہوع کے باب الربوا میں انشاء اللہ تعالیٰ آوے گی اور چونکہ فتوی امام ابوحنیفہ رح کے قول پر کہ ہر قلیل و کثیر میں عشر ہے تو زیادہ تحقیق قول صاحبین بیکار ہے۔ م۔ رہا بیان وقت ادائے عشر مذکور۔ پس وقت اس کا

وقت خروج زراعت ظہور ثمر ہے نزدیک امام ؒ ۔ (البحر)۔ پس امام دے گا جب پھل ظاہر ہو کر کسی کام کے ہو جاویں اور آفت سے محفوظ ہو جاویں۔ (النہر ۔د)۔ اگر پیشگی عشر دیا پس اگر قبل زراعت کر دے کے ہو تو جائز نہیں اور اگر بونے کے بعد اگنے سے پہلے ہو تو بھی اظہر یہ کہ نہیں جائز ہے اور اگر بعد اگنے کے ہو تو جائز ہے۔ پھلوں کا پیشگی عشر اگر بعد ظہور ہو تو جائز اور اس سے پہلے نہیں جائز ہے یہی ظاہر الروایۃ ہے (شرح الطحاوی)۔ اور اگر تمام پیداوار و حاصلات خود تلف ہوئی تو عشر ساقط ہوا اور اگر کوئی حصہ تلف ہوا تو اسی قدر ساقط ہوا اور اگر مالک نے تلف کر دی تو عشر اس کے ذمہ قرضہ ہوا کہ ادا کرے اور اگر دوسرے نے تلف کی تو اس سے ضمان لے کر ادا کرے۔ (البحر)۔ اشارہ ہے کہ اگر ضمان اس کو معاف کر دے تو عشر اپنے پاس سے ادا کرے۔ م۔ اگر مالک مرا تو حاصلات سے لے لیا جاوے مگر جب کہ اس کو تلف کر چکا و بغیر وصیت مر گیا ہو۔ (البحر)۔

وفی العسل العشر اذا اخذ من ارض العشر۔ اور شہد میں عشر ہے جب کہ وہ زمین عشری سے حاصل کیا گیا ہو۔ ف۔ یعنی چھتے سے موم ملا ہوا جس طرح حاصل ہوا اگر وہ زمین خراجی سے ملا تو کچھ نہیں اور اگر عشری سے ملا تو اس میں عشر واجب ہے۔ اس میں خلاف نہیں مگر امام ؒ کے نزدیک ہر قلیل و کثیر میں ہے اور ابو یوسف ؒ کے نزدیک بقیمت بروجہ مذکور اور امام محمد ؒ کے نزدیک پانچ فرق میں دسواں حصہ ہے۔ فرق کا بیان پانی کی طہارت و نجاست میں بحث قلتین میں گذرا۔ م۔ وقال الشافعی۔ اور کہا شافعی ؒ نے۔ ف۔ اور مالک نے کہ شہد میں۔ لا یجب۔ کچھ واجب نہیں۔ لانہ متولد من الحیوان فاشبہ الابریسم۔ کیونکہ شہد تو مکھی جانور سے پیدا ہوتا ہے تو ابریشم کے مشابہ ہو گیا۔ ف۔ کہ وہ بھی ریشم کے کیڑوں سے پیدا ہوتا ہے اور بالاتفاق ابریسم یعنی پھلہ یعنی ریشم میں کچھ نہیں ہے۔ ولنا قولہ علیہ السلام فی العسل العشر۔ اور ہماری دلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عسل میں عشر ہے۔ ف۔ بایں الفاظ تو روایت عقیلی مگر ضعیف ہے اور صحیح روایت مع تحقیق آگے آتی ہے۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔ بالجملہ جب حدیث میں عشر لینا ثابت ہوا تو قیاس مردود ہے علاوہ بریں قیاس مذکور صحیح نہیں ہے۔ ولان النحل یتناول من الانوار والثمار۔ اور اس لیے کہ شہد کی مکھی تو شگوفہ و غنچہ اور پھلوں سے تناول کرتی ہے۔ ف۔ اس طرح کہ سونڈ کے مانند اس کے دم اور منہ کی طرف سے کھانے کے آلات ہیں اور وہ چھوٹی تھیلیوں میں مثل تھنوں کے دودھ کے پیدا ہوتا ہے نہ کہ وہ گوہ ہے جیسا کہ عوام گمان کرتے ہیں۔ (کما فی کتب الحیوان)۔ پس جب اس نے شگوفہ و پھلوں سے لطیف اجزاء کھائے۔ وفیہما العشر۔ اور ان شگوفہ و پھلوں میں عشر واجب ہے۔ فکذا مایتولد منہا۔ تو جو چیز ان شگوفہ و پھلوں سے پیدا ہوا اس میں بھی عشر لازم ہے۔ ف۔ کیونکہ اصل تو ثمار و حاصلات ہے پس زمین و درخت سے اناج و پھل و شگوفہ ہیں اور شگوفہ دلیل سے شہد ہے تو ریشم کے کیڑوں پر قیاس نہ ہوگا چنانچہ بیان کیا۔ بقولہ بخلاف دود القز۔ برخلاف ریشم کے کیڑوں کے۔ لانہ یتناول الاوراق۔ کیونکہ یہ کیڑے تو پتیاں کھاتے ہیں۔ ف۔ یعنی شہتوت کی پتیاں۔ ولا عشر فیہا۔ اور ان پتیوں میں عشر نہیں۔ ف۔ تو جو ان سے پیدا ہو یعنی ریشم اس میں بھی نہیں ہے۔ ثم عند ابی حنیفۃ یجب فیہ العشر قل او کثر لانہ لا یعتبر النصاب۔ پھر امام ابو حنیفہ ؒ کے نزدیک شہد میں

عشر واجب ہے خواہ مقدار قلیل ہو یا کثیر ہو کیونکہ امامؒ نصاب کا اعتبار نہیں کرتے ہیں۔ وعن ابی یوسف اور امام ابو یوسفؒ سے۔ ف ـــ ظاہر الروایۃ میں یہ کہ۔ انہ یعتبر فیہ قیمۃ خمسۃ اوساق کما ھو اصلہ ابو یوسفؒ عسل میں پانچ وسق کی قیمت ہونا معتبر رکھتے ہیں جیسے کہ ان کے نزدیک اصل قرار پائی ہے۔ ف ـــ ہر ایسی چیز میں جو وسق کے پیمانہ سے معمول نہ ہو۔ وعنہ۔ اور ابو یوسفؒ سے۔ ف ـــ نوادر میں یہ کہ انہ لا شئی فیہ حتی یبلغ عشر قرب۔ شہد میں کچھ نہیں یہاں تک کہ دس مشکیزہ پہونچے ف ـــ تب ایک مشکیزہ واجب ہوگا۔ لحدیث بنی شبابۃ۔ بدلیل حدیث بنو شبابہ کے۔ ف ـــ ش ب ابہ انہم کانوا یؤدون الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کذلک۔ کہ بنو شبابہ یوں ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کا عشر ادا کرتے تھے۔ ف ـــ رواہ الطبرانی فی الکبیر۔ ع۔ وعنہ۔ اور ابو یوسفؒ سے ف ـــ املاء کی روایت میں یہ کہ۔ خمستہ امناء پانچ من۔ ف ـــ یعنی قریب ڈھائی سیر کے ہو تو عشر واجب ہے۔ وعن محمد خمسۃ افراق۔ اور امام محمدؒ سے پانچ فرق۔ ف ـــ اس کا نصاب مروی ہے۔ کل فرق ستۃ وثلثون رطلاء لانہ اقصی ما یقدر بہ۔ ہر ایک فرق ۳۶ رطل ہے کیونکہ فرق ہی اعلی ان پیمانوں کا ہے جن سے شہد کا اندازہ کیا جاتا ہے۔ وکذلک قصب السکر۔ اور یوں ہی نیشکر یعنی گنے کا حکم ہے۔ ف ـــ یعنی ۳۶ رطل میں عشر واجب ہے۔

بالجملہ حاصل مسئلہ یہ کہ عسل میں امام ابو حنیفہؒ وصاحبینؒ کے نزدیک بالاتفاق عشر واجب ہے لیکن اختلاف یہ کہ امامؒ کے نزدیک ہر قلیل وکثیر میں و ابو یوسفؒ کے نزدیک پانچ وسق کی قیمت میں اور ثالثؒ کے نزدیک ایک سو اسی [۱۸۰] رطل میں۔ امام مالکؒ وشافعیؒ کے نزدیک عسل میں عشر نہیں ہے۔ تحریر دلیل یہ ہے کہ سلیمان بن موسیٰ نے ابو سیارہ المتعی رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ میں نے کہا یا رسول اللہ میرے یہاں نحل ہیں (یعنی شہد کی مکھیاں میری زمین میں ہیں جن سے مجھے شہد حاصل ہوتا ہے) فرمایا کہ عشور ادا کر۔ میں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میرے واسطے ان کی حمایت فرما دیجیے پس آپ نے حمایت کر دی (رواہ ابن ماجہ) یعنی حمایت کے یہ کہ وادی کو ابو سیارہؓ کے لیے محفوظ کر دیا کہ کوئی دوسرا اس کو نہ لے سکے۔م وقد رواہ احمد والبوداؤد الطیالسی وابو یعلی رحمہم اللہ تعالیٰ۔ اس کی اسناد صحیح ہے جیسا کہ بیہقی وغیرہ نے تصریح کی لیکن منقطع ہے جیسا کہ ترمذیؒ نے بخاریؒ سے نقل کیا کہ حدیث مرسل ہے کیونکہ سلیمان بن موسیٰؒ نے کسی صحابی کو نہیں پایا۔ میں کہتا ہوں کہ ابو سیارۃ المتعی نسبت بنو متعان کی طرف ہے جیسا کہ روایت ابو داؤد میں مصرح ہے بایں لفظ کہ جاء ھلال احد بنی متعان الی رسول اللہ صلعم بعشور نحل لہ وسالہ ان یحمی لعوادیا یقال لہ سلبۃ فحماہ لہ فلما ولی عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ الخ۔ یعنی بنو متعان میں سے ایک شخص ہلال رضی اللہ عنہ اپنے نحل کے عشور لے کر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا اور آپ سے درخواست کی کہ آپ اس کے واسطے سلبہ نام وادی کو محفوظ کر دیں پس آپ نے اس کے لیے محفوظ کر دیا پھر جب عمر رضی اللہ عنہ خلیفہ ہوئے الخ۔ باقی روایت آتی ہے۔ محتمل ہے کہ ہلال رضؓ وہی ابو سیارہ ہوں لیکن ابن حجرؒ نے نہیں لکھا اگرچہ یہی ظاہر ہے۔ پھر استدلال یہ کہ ابو سیارہؓ کو بلفظ امر یوں حکم دیا کہ ادا العشور یعنی عشور ادا کر۔ اور اصول میں ٹھہر چکا کہ اصل امر واسطے وجوب کے ہے مگر جب کہ کوئی

قرینہ استحباب کی طرف پھیرے۔ پس امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہاں کوئی مانع نہیں تو عشر واجب ہے اور مطلقاً کوئی نصاب شرط نہیں حتی کہ عشور بلفظ جمع فرمایا گویا ہر ایک چھتے میں سے دسواں حصہ دے اگرچہ سب چھتوں کو ملا کر اس کا دسواں بھی وہی ہوا پس تنبیہ یہ کہ کسی چھتے کا دسواں کافی نہیں ہے۔ اگر کہو کہ حمایت چاہی اس کے عوض ہے جواب کہ اول ادائے عشور کا حکم دیا بعد اس کے حمایت کی درخواست ہے اور ابو داؤد و نسائی کی حدیث ہلال متعیؒ میں مصرح ہے کہ پہلے عشور لائے تھے پھر وادی سلبہ کی حمایت چاہی تھی بلکہ عشور تو اپنی مملوکہ زمین کی مکھیوں کا بغیر شرط حمایت لائے پھر غیر مملوک وادی کا بھی عشر ادا کرنا بشرط حمایت قبول کیا۔ پھر مرسل ہونا حدیث کا کچھ مضر نہیں جب کہ ہمارے نزدیک حجت ہے اور اگر دوسری احادیث متصل سے معاضدت دیا ہم قوت ہو جاوے تو مطلقاً حجت ہوگی۔ اس کا بیان یہ کہ ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل الیمن کو لکھا کہ شہد والوں سے عشور لیے جاویں۔ رواہ عبد الرزاق والبیہقی اور اس کی اسناد متصل ہے۔ ابن الہمام وعینی نے لکھا کہ اس میں کوئی علت نہیں سوائے اس کے کہ عبد اللہ بن محرر میں کلام ہے چنانچہ ابن حبان نے کہا کہ یہ شخص اللہ تعالیٰ کے بہتر بندوں میں سے تھا مگر بغیر جانے جھوٹ بول جاتا اور بے سمجھے احادیث کو لوٹ پوٹ کر جاتا۔ ابن الہمام نے کہا کہ اس کا نتیجہ یہ کہ وہ اکثر غلطی کھاتا تھا۔ میں کہتا ہوں کہ غور تو اس خاص حدیث میں ہے اور جب حدیث مرسل ابو سیارہ متعی اور حدیث متصل ہلال متعی میں عشور لینا ثبوت ہوا تو ظاہر ہے کہ عبد اللہ بن محررؒ نے نہ غلطی کی اور نہ قلب کیا۔ بلکہ ابن ماجہ نے باسناد متصل حدیث عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عسل سے عشر لیا۔ پس ثبوت ہوا کہ ادائے عشور کا حکم کیا اور ثبوت ہوا کہ عشور وصول کیے پس وجوب سے پھیرنے کی کیا وجہ ہوگی۔ کہا گیا کہ ہاں دو وجہ ہیں اول حدیث سعد بن ابی ذبابؓ جس کو شافعی نے روایت کیا اور اس میں مذکور ہے کہ جب سعد بن ابی ذبابؓ مسلمان ہو کر اپنی قوم کے پاس گئے کہ وہ بھی مسلمان ہو گئے تھے واپس آئے تو ان سے کہا کہ اے قوم عسل کی زکوۃ دو کیونکہ ایسے مال میں بہتری نہیں جس کی زکوۃ نہ دی جاوے تب قوم نے کہا کہ تم کس قدر دیکھتے ہو۔ کہا کہ دسواں حصہ۔ پس سعدؓ دسواں حصہ لے کر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس لائے حضرت عمرؓ نے اس کو فروخت کر کے مسلمانوں کے صدقات میں داخل کر دیا۔ وقد رواہ ابن ابی شیبہ اور ابو حاتم الرازیؒ نے کہا کہ حدیث صحیح ہے۔ شافعیؒ نے کہا کہ دیکھو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عشر کا حکم نہ کیا بلکہ سعد کی قوم نے کار خیر کے طور پر سعدؓ کی رائے سے اتفاق کر کے دے دیا۔ شیخ ابن الہمامؒ نے جواب دیا کہ رائے بمعنی علم موافق حکم حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے جب کہ اصلی وجوب تھا یا مقدار میں اجتہاد ہو بہر صورت نقل نہ ہوا بعد۔ میں کہتا ہوں بلکہ احادیث مذکورہ بالا سے عشور مصرح ہے پس رائے تو موافق حکم حضرت صلعم ظاہر ہے اس سے عدول کیوں ہوگا۔ اور حق میرے نزدیک یہ ہے کہ معنی حدیث بنظر سیاق اس کو مقتضی ہیں کہ سعد بن ابی ذباب رضی اللہ عنہ نے قوم کے عسل سے اس وقت عشر لیا کہ زمانہ خلافت حضرت عمر رضی اللہ عنہ تھا پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم نہیں کیا جب کہ سعدؓ کا فعل بزمانہ خلافت حضرت عمر رضی اللہ عنہ ہے۔ جیسا کہ صریح سیاق ہے وجہ دوم واسطے استحباب کے یہ بیان ہوئی کہ ابو داؤد

کی حدیث ہلال متعی رضی اللہ عنہ میں ہے کہ پھر جب عمرؓ خلیفہ ہوئے تو سفیانؒ نے حضرت عمرؓ کو اس بارہ میں لکھ کر درخواست کی الخ وکذا رواہ النسائی اور معنی یہ کہ انھوں نے عشر دینے سے انکار کیا تھا چنانچہ طبرانیؒ نے کہا کہ حدثنا اسمعیل بن الحسن الخفاف المصری حدثنا احمد بن صالح حدثنا ابن وھب انا اسامۃ بن زید عن عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ قال ان بنی سیارۃ الخ۔ دارقطنی نے کہا کہ صحیح بنی شبابہ ہے۔ یعنی بنو شبابہ جو قبیلہ فہم سے ایک بطن ہے یہ لوگ اپنے نحل سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو عسل کا عشر دیتے کہ ہر دس مشکیزہ میں ایک مشکیزہ دیتے تھے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ان کے دو وادی کی حمایت کرتے پھر جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ خلیفہ ہوئے تو وہاں سفیان بن عبد اللہ الثقفی کو عامل مقرر کیا۔ (سفیان بن وہب۔ ف ابوداؤد و نسائی)۔ پس بنو شبابہ نے انکار کیا کہ سفیان کو کچھ دیں اور کہنے لگے کہ ہم تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیا کرتے تھے۔ پس سفیانؒ نے حضرت عمرؓ کو عرضی بھیجی تو حضرت عمرؓ نے لکھا کہ نحل تو ذباب غیث ہے اس کو اللہ تعالیٰ اپنے بندوں میں سے جس کی طرف چاہتا ہے رواں کرتا ہے بطور رزق کے پس اگر وہ لوگ جو کچھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ادا کرتے تھے مجھے ادا کریں تو ان کی وادیوں کی حمایت کر ورنہ نحل و لوگوں کے درمیان تخلیہ کر دے (یعنی جو چاہے نکال لے جاوے) پس ان لوگوں نے جو کچھ حضرت صلعم کو ادا کرتے تھے وہ ادا کرنا منظور کر لیا اور سفیان نے ان کے وادیوں کی حفاظت رکھی۔ ابوداؤد و نسائی کی روایت میں وادی سلبہ کا نام مصرح ہے۔

مترجم کہتا ہے کہ جواب یہ کہ اس سے اداے عشور کو مستحب سمجھنا بوجہ معنی حدیث میں خطا کرنے کے پیدا ہوا اور حق معنی یہ ہیں کہ بنو متعان نے اپنی زمینوں کے نحل کا عشر ادا کیا اور سوائے اس کے وادی سلبہ کی حفاظت اپنے نام لی اور یوں ہی بنو شبابہ نے سوائے اپنے نحل کے جو ان کے وادی میں تھے دوسرا دو وادی کی حفاظت چاہی پس زمانہ خلافت حضرت عمر رضی اللہ عنہ میں ان لوگوں نے سوائے عشور اپنے نحل وادی کے دیگر وادیوں محفوظہ کے عشر سے انکار کیا اور چونکہ لوگوں میں سے کوئی ان وادیوں سے بوجہ حفاظت کے تعرض نہ کرتا تھا بلکہ صرف یہی لوگ بنو متعان و بنو شبابہ نکالا کرتے تھے تو ان لوگوں نے چاہا کہ اپنے نحل کے عشر کے سوائے دوسرے وادیوں کا عسل بطور مباح کے جمع کریں اور مباح میں سے عشر نہ دیں پھر جب حضرت خلیفہ برحق امیر المومنین عمر رضی اللہ عنہ کو معلوم ہوا تو آپ نے فیصلہ فرمایا کہ مباح میں ہر شخص کو اختیار ہے لیکن اگر یہ لوگ عشر دینا منظور کریں اور امام حاکم حمایت کرے تو اس میں عشر ہے ورنہ ہر شخص مجاز ہے کچھ ان لوگوں کی خصوصیت نہیں ہے وہذا ہو التحقیق واللہ تعالیٰ اعلم۔ م ن ع۔

وما یوجد فی الجبال من العسل والثمار ففیہ العشر۔ اور پہاڑوں میں جو شہد و پھلوں سے پایا جاوے تو اس میں عشر واجب ہے۔ ف۔ یہ روایت امام محمدؒ نے کتاب الزکوٰۃ میں ذکر کی اور یہ روایت اسد بن عمرو شاگرد ابی حنیفہؒ ہے۔ ع۔ اور فتاوی الظہیریہ سے اس مسئلہ میں قید لگائی کہ جمع کرے چنانچہ کہا کہ جو درخت کسی کے مملوک خاص نہیں ہیں جیسے وہ درخت جو پہاڑوں میں پائے جاتے ہیں ان کے پھلوں سے جو کچھ جمع کرے تو ان میں عشر واجب ہے۔ بہ۔ وعن ابی یوسف انہ لا یجب لانعدام السبب وھی الارض النامیۃ۔ اور ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ ان پھلوں میں عشر واجب نہیں ہوتا کیونکہ سبب نادارد

ہے . اور سبب زمین نامیہ ہے . ف ۔ یعنی پیدا کرنے والی زمین اس عشر واجب ہونے کا سبب ہے اور وہ یہاں ندارد ہے . عینی رح نے کہا کہ یوں کہنا بہتر تھا کہ زمین مملوک اس کا سبب ہے . انتہی . میں کہتا ہوں کہ خالی زمین کی ملکیت موجب عشر نہیں ہوتی بلکہ حقیقی پیداوار چاہیے اور وہ زمین مزروعہ سے ہوتی ہے پھر قول ابو یوسف رح میں نظر ہے کیونکہ مدار عشر کا حقیقی پیداوار حاصل ہونے پر ہے حتی کہ اگر زمین مزروعہ ہو ہو اور پیداوار حاصل نہ ہو تو عشر ندارد ہے م . وجہ الظاهر ان المقصود حاصل وهو الخارج . اور ظاہر الروایۃ یعنی عشر واجب ہونے کی دلیل یہ ہے کہ جو مقصود ہے وہ حاصل ہے یعنی پیداوار حاصل ہے . ف تو جب پیداوار موجود ہوئی تو اس میں سے عشر واجب ہوا . اس سے معلوم ہوا کہ ظہیریہ میں جو جمع کرنے کی قید ہے وہ خود مصنف رح کی عبارت میں بھی لی گئی اس طرح کہ قوله مالیوجد بمعنی مالیوخذ بخاء معجمہ ہے یا یہی اصل لفظ ہو یعنی پہاڑوں کے درختوں سے جو پھل حاصل کیے جاویں ان میں عشر واجب ہے . پھر اگر امام ان کی حمایت کرے تو مانند عسل بنو شبابہ کے عشر واجب ہوگا مگر آنکہ وہ بیت المال کے واسطے حفاظت کرے . فافہم . م .

**فروع** اگر اپنی زمین عشری کسی کو اجارہ پر دی تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک موجر یعنی مالک زمین پر عشر واجب ہوگا اور صاحبین رح کے نزدیک مستاجر پر واجب ہے (الخلاصہ) . اور اگر کسی مسلمان کو عاریت دی جس نے زراعت کی تو امام ابو حنیفہ و صاحبین کے نزدیک مستعیر پر عشر واجب ہے اور اگر کافر کو عاریت دی تو ابو حنیفہ رح کے نزدیک معیر پر عشر ہے اور صاحبین رح کے نزدیک مستعیر کافر پر ہے لیکن امام محمد رح کے نزدیک ایک ہی عشر ہے اور ابو یوسف رح کے نزدیک دو عشر واجب ہیں (محیط السرخسی) اور بٹائی پر دینے کی صورت میں صاحبین کے نزدیک زمین کے مالک و کاشتکار دونوں پر حصہ رسد ہوگا اور امام ابو حنیفہ کے قول پر مالک زمین پر واجب ہے لیکن اپنے حصہ میں عین پیداوار میں ہے اور کاشتکار کے حصہ میں مالک پر قرضہ ہے . (البحر الرائق) . میں کہتا ہوں بٹائی میں جب کاشتکار مشترک ہو تو اس کے حصہ میں صاحبین کا اختلاف مذکور جاری ہونا چاہیے . واللہ تعالیٰ اعلم . م .

قال وکل شیء اخرجته الارض مما فیه العشر لایحتسب فیه اجر العمال ونفقة البقر . امام محمد رح نے جامع صغیر میں لکھا کہ زمین نے جو ایسی پیداوار نکالی جس میں عشر واجب ہوتا ہے (یا نصف العشر واجب ہوتا ہے ف) . تو پیداوار میں سے کام کرنے والوں کی اجرت و بیلوں کا دانہ چارہ نہیں محسوب کیا جائے گا . لان النبی علیه السلام حکم بتفاوت الواجب لتفاوت المؤنة فلامعنی لرفعها . اس واسطے کہ آنحضرت صلعم نے بلحاظ مختلف خرچ کے مختلف واجبات کا حکم دیا ہے تو خرچ محسوب کرنے کے کچھ معنی نہیں ہیں . ف ۔ چنانچہ سابق حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ و حدیث ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ عند الترمذی و حدیث معاذ رض عند ابن ماجہ اس پر دلالت کرتی ہے . ت ن . حاصل یہ کہ خرچہ نکال لینے سے آسمانی وغیرہ میں تفاوت نہیں رہتا حالانکہ تفاوت منصوص ہے . بیان یہ کہ اگر آسمانی بارش سے پیداوار ہوئی اور وہ فرض کرو کہ (۲۰) قفیز ہے تو دہائی دو قفیز واجب ہوئی اور اگر بیلوں وغیرہ سے خرچہ اٹھا کر سینچے تو پیداوار میں نصف عشر کا ایک ہی قفیز ہوا جب کہ اسی قدر پیداوار ہو پس اگر خرچہ نکال لیا جاوے تو کچھ وجہ نہیں کہ اول بغیر خرچ کے پیداوار میں دو قفیز ہو

اور اس میں بغیر خرچہ کے ایک ہو لہذا لازم ہے کہ خرچہ محسوب کرنے سے پہلے نصف عشر لیا جاوے اور اگر عشر ہو تو عشر لیا جاوے ۔ م ع ۔ قال تغلبی له ارض عشر فعلیه العشر مضاعفا عرف ذلك باجماع الصحابة رضوان الله علیهم اجمعین ۔ امام محمدؒ نے کہا کہ ایک تغلبی کی زمین عشری ہے تو اس پر دوچند عشر واجب ہوگا ۔ یہ بات صحابہ رضی اللہ عنہم کے اجماع سے ثابت ہوئی ہے ۔ ف ۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ ایک عشری زمین تغلبی کی تھی یا اس کو ایک تغلبی نے خرید کیا تو اس پر خرچہ دوچند واجب ہوگا کیونکہ اس پر دوچند کے حساب سے خراج مقرر ہوا ہے ۔ وعن محمدؒ ان فیما اشتراه التغلبی من المسلم عشرا واحدا لان الوظیفة عنده لا تتغیر بتغیر المالك ۔ اور امام محمدؒ سے روایت آئی کہ تغلبی نے مسلمان سے جو زمین عشری خریدی اس پر ایک ہی عشر واجب ہے اس واسطے کہ مالک کے بدلنے سے امام محمدؒ کے نزدیک جو وظیفہ بندہ گیا وہ تبدیل نہیں ہوتا ہے ۔ فان اشتراها منه ذمی فهی علی حالها عندهم لجواز التضعیف علیه فی الجملة کما اذا مر علی العاشر ۔ پھر اگر تغلبی سے یہ زمین کسی دوسرے ذمی نے جو تغلبی نہیں ہے خریدی تو یہ وظیفہ اس پر بھی بالاتفاق واجب رہے گا کیونکہ ذمی پر فی الجملہ دوچند کا وجوب ہوتا ہے جیسے عاشر کے ناکہ پر گذرنے میں ہوتا ہے ۔ ف ۔ یعنی اگر عاشر پر گذر ہوا تو مسلمان سے دوچند ذمی سے لیا جاتا ہے تو معلوم ہوا کہ ذمی اس لائق ہے کہ بعض اوقات اس سے دوچند لیا جاوے تو جب اس نے تغلبی سے یہ زمین خریدی تو بھی دوچند واجب رہے گا ۔ وکذا اذا اشتراها منه مسلم او اسلم التغلبی عند ابی حنیفةؒ سواء کان التضعیف اصلیا او حادثا ۔ اور اسی طرح اگر تغلبی سے اس زمین کو مسلمان نے خرید کیا یا تغلبی مسلمان ہو گیا تو بھی ابوحنیفہؒ کے نزدیک وظیفہ دوچند رہے گا خواہ یہ امر اصلی ہو یا حادث ہو ۔ ف ۔ یعنی خواہ اس طرح ہو کہ تغلبی نے اپنے باپ سے میراث پائی کہ اصلی اس پر دوچند عشر تھا یا مثلاً تغلبی نے مسلمان سے خریدی کہ اس پر دوچند عشر بندھ گیا پھر وہ مسلمان ہو گیا یا یہ زمین کسی مسلمان نے خریدی تو بھی وظیفہ دوچند رہے گا ۔ لان التضعیف صار وظیفة لها ۔ کیونکہ یہی دوچند عشر ہی اس زمین کا وظیفہ ہو گیا ہے فتنتقل الی المسلم بما فیها کالخراج ۔ پس یہ زمین مع اپنے بار محصول کے منتقل ہوگی جیسے خراج ۔ ف ۔ یعنی اگر مسلمان نے کسی ذمی کی زمین خراجی خریدی تو یہ زمین مع خراج کے پاس منتقل ہوتی ہے حتی کہ اس سے اس زمین کا محصول اسی قدر بطور عشر لیا جائے گا جیسے ذمی سے بطور خراج لیا جاتا تھا ۔

وقال ابویوسف یعود الی عشر واحد لزوال الداعی الی التضعیف ۔ اور امام ابویوسفؒ نے کہا کہ اب دوچند منسوخ ہو کر فقط ایک ہی عشر کی جانب عود کرے گی اس واسطے کہ دوچند کی جانب جو امر باعث تھا (یعنی کفر تغلبی و ذمی) وہ جاتا رہا ۔ ف ۔ تو تغلبی مسلمان ہو جاوے یا مسلمان خریدے بہرحال اس پر ایک عشر رہ جائے گا ۔ وقال فی الکتاب وهو قول محمدؒ فیما صح عنه ۔ اور کتاب میں کہا کہ صحیح روایت میں امام محمدؒ سے بھی یہی قول ثابت ہوا ہے ۔ ف ۔ حاشیہ میں ہے کہ کتاب سے مبسوط مراد ہے ۔ وعلی ہذا صاحبینؒ کے نزدیک یہ حکم ہوا کہ تغلبی یا ذمی مسلمان ہو جاوے یا مسلمان خریدے تو اس کا وظیفہ گھٹ کر ایک عشر رہ جائے گا ۔ قالؒ اختلفت النسخ فی بیان قوله ۔ شیخ مصنفؒ نے کہا کہ امام محمدؒ کے قول بیان کرنے میں نسخ مختلف ہیں ۔ والاصح انه مع ابی حنیفةؒ فی بقاء التضعیف ۔ اور اصح یہ کہ دوچند وظیفہ

باقی رہنے میں امام محمدؒ کا قول امام ابوحنیفہؒ کے ساتھ ہے۔ ف۔ یعنی امام محمدؒ کے نزدیک بھی دوچند باقی رہتا ہے اور وجہ یہ کہ امام محمدؒ کے نزدیک اگر تغلبی نے مسلمان سے خریدی ہو تو ایک ہی عشر باقی رہا تھا لہذا فرمایا کہ۔ الا ان قولہ لایتاتی الا فی الاصلی۔ مگر بات یہ ہے کہ امام محمد کا قول نہیں واقع ہوسکتا مگر اسی تضعیف میں جو اصلی ہے۔ ف۔ نہ اس تضعیف میں جو حادث ہوجاوے۔ لان التضعیف الحادث لا یتحقق عندہ لعدم تغیر الوظیفہ۔ کیونکہ تضعیف جو حادث ہو وہ امام محمد کے نزدیک متحقق نہیں ہوسکتی کیونکہ وظیفہ متغیر نہیں ہوتا۔ ف۔ یہی اصح ہے۔ مع۔ توضیح مقام یہ کہ امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک جب اصل یہ ٹھہری کہ زمین پر لگان تمیں حال پر ہے مسلمان پر عشر یا نصف عشر بحق صدقہ اور تغلبی پر دوچند بطور خراج اور ذمی پر خراج پس جو لگان موظف یعنی بندھ کر جاری ہوا اور اسی کو وظیفہ کہا گیا ہے تو یہ وظیفہ پھر مالک کے بدلنے سے نہیں بدلتا تو ضرور ہوا کہ تغلبی کی زمین اگر مسلمان نے خریدی یا تغلبی مسلمان ہوگیا تو دوچند جو اس زمین کا وظیفہ تھا بحال خود رہے گا اور اگر مسلمان کی زمین تغلبی نے خریدی تو اس کا وظیفہ بھی بحال سابق ایک عشر رہے گا اور دوچند نہیں ہوگا۔ تو تضعیف جدید نہیں متحقق ہوسکتی اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تغلبی خریدار پر دوچند ہوجائے گا کیونکہ بالاجماع بنوتغلب پر دوچند ہے بغیر تفصیل قدیم و جدید کے پس یہ تضعیف جدید ہوئی پھر اگر مسلمان نے خریدی یا وہ تغلبی خریدار خود مسلمان ہوگیا تو یہ تضعیف جدید مثل قدیم اصلی کے بحال خود رہے گی اور امام ابویوسفؒ کے نزدیک متغیر ہوکر عشر رہ جائے گی اور امام محمدؒ کے نزدیک بھی عشر رہے گی مگر جب کہ تغلبی نے مسلمان سے خریدی ہو کیونکہ وظیفہ عشر تھا وہ متغیر نہ ہوا اور اگر تغلبی خود مسلمان ہوا یا مسلمان نے تغلبی سے خریدی تو بحال خود تضعیف یعنی دوچند وظیفہ رہے گا۔ م۔ ولو کانت الارض لمسلم۔ اور اگر زمین کسی مسلمان کی ہو۔ باعہا من نصرانی۔ اس نے کسی نصرانی (یا یہودی وغیرہ) کے ہاتھ فروخت کردی۔ یرید بہ ذمیا غیر تغلبی۔ نصرانی سے مراد کوئی ذمی سوائے تغلبی کے ہے۔ ف۔ بنوتغلب بھی عرب نصرانی تھے۔

حاصل یہ ہوا کہ مسلمان نے اپنی زمین قدیمی عشری کو سوائے تغلبی کے کسی ذمی نصرانی یا یہودی وغیرہ کے ہاتھ فروخت کیا۔ وقبضہا۔ اور مشتری ذمی نے زمین مبیعہ پر اپنا قبضہ کرلیا۔ ف۔ اور امام ابوحنیفہ وابویوسف کے نزدیک مالک بدلنے سے تغیر ہوتا ہے اور امام محمد کے نزدیک نہیں ہوتا ہے پھر شیخین کے نزدیک یہاں تغیر میں اختلاف ہے چنانچہ فرمایا۔ فعلیہ الخراج عند ابی حنیفۃؒ لانہ الیق بحال الکافر۔ تو اس ذمی مشتری پر خراج لازم ہے یہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہے کیونکہ خراج ہی کافر کے حال سے زیادہ مناسب ہے۔ وعند ابی یوسف علیہ العشر مضاعفا۔ اور ابویوسف کے نزدیک اس پر عشر دوگنا لازم ہوگا۔ ویصرف مصارف الخراج۔ اور یہ دونا عشر مصارف خراج میں صرف ہوگا۔ ف۔ اگرچہ نام اس کا عشر دوچند ہے اور عشر کے مصارف وہ ہیں جو زکوۃ کے مصارف ہیں لیکن یہ دوچند عشر درحقیقت خراج ہے۔ اور چونکہ یہاں تغیر کرنا لازم آیا تو جہاں تک آسان تغیر ہو وہی اختیار کرنا چاہیے تو ہم نے اس ذمی پر دونا عشر کردیا۔ اعتباراً بالتغلبی وھذا اھون من التبدیل۔ بقیاس تغلبی کے اور یہ تبدیل سے آسان ہے۔ ف۔ یعنی خراج کی دو صورتیں شرع میں ہیں ایک تو

صورت ومعنی دونوں طرح۔ اور دوسرے خالی معنی میں نہ صورت میں جیسے تغلبی پر دونا عشر کہ وہ بنام عشر ہے مگر حقیقت میں خراج ہے تو ہم نے بھی خراج اسی خریدار ذمی پر بدلا کیونکہ عشر کو بالکل بدل کر اول صورت کا خراج کرنے سے یہ آسان ہے۔ م۔ وعند محمد ھی عشریۃ علی حالھا۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک یہ زمین بحال خود عشری ہے۔ لانہ صار مؤنتہ لھا فلا تتبدل۔ کیونکہ عشر اس زمین کا بار مقرر ہو گیا تو اب تبدیل نہ ہوگا۔ ف۔ اگرچہ کافر کے قبضہ میں ہو جاوے۔ کالخراج۔ جیسے خراج۔ ف۔ کہ وہ کافر کی زمین پر تھا پھر مسلمان کے پاس بھی اس زمین پر خراج ہی رہتا ہے بالاتفاق نہیں بدلتا بالجملہ اسی قیاس پر عشر نہیں بدلا لیکن کچھ شک نہیں کہ مسلمان کے پاس عشر میں ایک معنی عبادت کے ہیں اور وہ کافر سے متحقق نہیں تو اس کا مصرف کیونکر ہوگا۔ بیان فرمایا کہ ثم فی روایۃ۔ پھر امام محمد سے ایک روایت میں۔ یصرف مصارف الصدقات۔ یہ عشر بھی زکوۃ کے مصارف میں صرف ہو۔ وفی روایۃ مصارف الخراج۔ اور دوسری روایت میں خراج کے مصارف میں صرف ہو۔ ف۔ پھر جو زمین مسلم نے کسی ذمی کے ہاتھ بیچی تھی اگر اس ذمی کے پاس نہ رہ سکی خواہ بذریعہ شفعہ کے یا بیع ہی پھیر لی گئی۔ تو فرمایا فان اخذھا منہ مسلم۔ پھر اگر لے لیا اس زمین کو ذمی سے مسلم نے۔ ف۔ یعنی جس کو مسلم نے ذمی کے ہاتھ بیچا تھا اس کو ذمی سے کسی مسلم نے لیا۔ بالشفعۃ۔ بذریعہ شفعہ کے۔ ف۔ حتی کہ گویا بیع مذکور اس مسلمان شفیع کے ہاتھ ہوئی۔ او ردت علی البائع لفساد البیع۔ یا وہ زمین کو پھیر دی گئی بوجہ بیع فاسد ہونے کے۔ ف۔ یعنی ابتدائی بیع جو مسلم نے ذمی کے ہاتھ کی تھی وہ کسی وجہ سے فاسد تھی اور بیع فاسد میں مبیع پھر جانا چاہیے تو پھر وہ زمین مسلمان بائع کو پھر گئی۔ غرض کہ دونوں صورتوں میں ذمی کے پاس نہ رہی بلکہ ایک مسلمان کے پاس ہو گئی۔ فھی عشریۃ کما کانت۔ تو وہ زمین عشری رہے گی جیسے تھی۔ اما الاول فلتحول الصفقۃ الی الشفیع کانہ اشتراھا من المسلم۔ دلیل وجہ اول (جب کہ ذمی سے مسلم نے شفعہ میں لے لی) یہ کہ صفقہ بیع تحویل پاکر شفیع کی طرف گیا گویا اس زمین کو مسلمان نے بائع مسلمان سے خریدا۔ ف۔ صفقہ ایک بار کا ایجاب وقبول یعنی وہی پہلی بیع ہی شفیع کے لیے ہو گئی بخلاف اس کے اگر شفعہ میں نہ لیتا بلکہ ذمی سے دوسرے صفقہ بیع کے ساتھ خریدتا تو یہ ہوتا کہ پھر ذمی سے مسلمان نے خریدی اور اس کا حکم دیگر ہے۔ واما الثانی۔ اور رہی وجہ دوم۔ ف۔ جب کہ بیع بوجہ فساد کے پھر گئی۔ فلانہ۔ تو عشری رہنے کی دلیل یہ کہ۔ بالرد والفسخ بحکم الفساد وجعل البیع کان لم یکن۔ فساد کی جہت سے واپسی وبیع ٹوٹ جانے میں وہ بیع گویا کالعدم شمار کی گئی۔ ف۔ گویا واقع نہ ہوئی تھی کیونکہ بیع فاسد توڑی جانے کے لائق ہے نہ پورے ہونے کے۔ ولان حق المسلم لم ینقطع بھذا الشراء لکونہ مستحق الرد۔ اور اس وجہ سے کہ مسلمان بائع کا حق اس خرید کی وجہ سے منقطع نہ ہوا کیونکہ یہ خرید تو واپس ہونے کی سزاوار ہے۔ ف۔ تو ابھی عشر ہی رہے گا۔ ہاں اگر واپس نہ ہوئی اور رہا بھی قبضہ ہو چکا تو ذمی پر لگان پڑے گا۔ قال واذا کانت لمسلم دار خطۃ۔ امام محمدؒ نے کہا کہ اگر کسی مسلمان کے لیے دار خطہ ہو۔ ف۔ یعنی امام نے وقت فتح کے اس مسلمان کو یہ مقام بطور

ملک کے مخلوط کر دیا ہو۔ اور معلوم ہے کہ گھر خواہ مسلمان کا ہے یا ذمی کا ہو اس پر کچھ لگان نہیں ہے
فجعلھا بستانا۔ پھر مسلم نے اس خط کو باغ بنا لیا۔ ف۔ ورنہ بغیر اس کے اس پر کچھ نہیں اگرچہ
اس کے درختوں سے پیداوار ہو۔ فح۔ پھر جب اس کو بستان بنایا جس میں پھل پھول ترکاریاں وغیرہ
پیدا ہوتی ہیں۔ فعلیہ العشر۔ تو اس پر عشر واجب ہوگا۔ معناہ اذا سقاہ بماء العشر۔ اس کے معنی
یہ کہ جب اس کو عشری پانی سے سینچا ہو ف تب عشر رہے گا۔ اما اذا کانت تسقی بماء الخراج
ففیھا الخراج۔ اور اگر اس بستان کو خراجی پانی سے سینچتا ہو تو اس میں خراج لازم ہوگا۔ لان المؤنۃ
فی مثل ھذا تدور مع الماء کیونکہ بار خرچہ تو ایسی وجہ میں پانی کے ساتھ دائر ہے ف یعنی
جس قسم کا پانی ہو اسی قسم کا خرچہ خواہ عشر یا نصف العشر یا خراج لازم ہوگا۔

واضح ہو کہ عشری پانی وہ ہے جو عشری زمین کے کنوئیں یا اس کے قدرتی چشمہ کا ہو اور یوں ہی بارش کا اور بڑے دریاؤں کا پانی عشری ہے (المحیط)۔ بادشاہان عجم وغیرہ کی کھودی نہروں کا اور خراجی زمین کے کنوئیں و چشمہ کا پانی سب خراجی ہیں۔ ولیس علی المجوسی فی دارہ شئی۔ اور مجوسی پر اس کے گھر کی بابت کچھ لگان نہیں۔ ف۔ جیسے ہر قسم کے ذمی مانند ہنود و نصاریٰ و یہود پر مانند مسلمان کے کچھ نہیں ہے۔ لان عمرؓ جعل المساکن عفوا۔ کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مسکنوں کو عفو کر دیا ہے۔ ف۔ جیسا کہ ابو عبیدؒ کی کتاب الاموال میں بلا اسناد مذکور ہے اور شیخ الاسلام خواہر زادہؒ نے ذکر کیا کہ عبد الرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ نے حضرت عمرؓ کو خبر دی کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا کہ مجوسیوں کے ساتھ اہل کتاب کا برتاؤ کرو سوائے ان کی عورتوں سے نکاح والی کا ذبیحہ کھانے کے۔ جب حضرت عمرؓ نے سنا تو ان کے اراضی کی پیمائش کرا کے ہر زمین پر اس کی برداشت کے لائق جزیہ مقرر کیا اور ان کے گھروں کو اور جو درخت کہ گھروں میں ہوں سب کو عفو کیا۔ اس سے ثبوت ہوا کہ جب مجوسیوں سے یہ برتاؤ ہے تو اہل الکتاب سے بدرجہ اولیٰ یہی برتاؤ ہوگا مع۔ وان جعلھا بستانا فعلیہ الخراج۔ اور اگر مجوسی نے اپنے دار کو بستان کر دیا تو اس پر خراج واجب ہے۔ ف۔ اور یہی حکم یہودی و نصرانی کا ہے۔ وان سقاھا بماء العشر۔ اگرچہ یہ ذمی اس بستان کو عشری پانی سے سینچے۔ ف۔ یعنی مجوسی یا اہل کتاب کے حق میں پانی کا اعتبار نہ ہوگا بلکہ اب خراجی یا عشری کسی سے سینچتا ہو بہر حال اس پر خراج ہی واجب ہوگا۔ لتعذر ایجاب العشر اذ فیہ معنی القربۃ فتعین الخراج وھو عقوبۃ یلیق بحالہ۔ کیونکہ عشر واجب کرنا متعذر ہے کیونکہ عشر میں ایک معنی قربت و طاعت کے ہیں (جو کافر سے ممکن نہیں) تو خراج ہی متعین ہوا اور خراج ایک سزا ہے جو ذمی کافر کے حال کو لائق ہے۔ ف۔ اور صاحبین سے اس میں صریح روایت نہیں۔ وعلی قیاس قولھما یجب العشر فی الماء العشری۔ اور صاحبین کے قول یعنی اصل پر قیاس کر کے یہ نکلا کہ عشری پانی سے سینچتے ہیں عشر واجب ہوگا۔ الا ان عند محمد عشر واحد وعند ابی یوسف عشران۔ مگر اتنا فرق ہے کہ امام محمد کے نزدیک ایک عشر ہے اور ابو یوسف کے نزدیک دو عشر ہیں۔ وقد مر الوجہ۔ اور اس کی وجہ گذر چکی۔ ف۔ یعنی امام محمدؒ کے نزدیک جو وظیفہ مقرر ہو

گیا وہ بدلتا نہیں اور ابو یوسف کے نزدیک خراج سے دو چند عشر آسان ہے جو کبھی کافر کے ذمہ ہوتا ہے تو یہی رکھا جائے گا۔ م۔ ثم الماء۔ پھر پانی ف دو قسم ہے ایک عشری۔ دوم خراجی۔ العشوی ماء السماء عشری تو آسمانی پانی ف یعنی بارش کا پانی جو زمین عشری میں جمع ہو۔ ع۔ والا بار والعیون۔ اور پانی کنوؤں و چشموں کا۔ ف جو عشری زمین میں ہوں۔ محیط میں ہے کہ جو کنواں یا چشمہ زمین عشری میں ہو اس کا پانی زمین کے تابع ہو کر عشری ہوگا اور جو خراجی زمین میں ہو وہ خراجی ہوگا۔ مع۔

واضح ہو کہ بہت کنوئیں مسلمانوں نے دار الکفر فتح کر لینے کے بعد بنائے ہیں پس جو کنواں نظر آوے کیا تو مسلمانوں کا بنایا ہوا معلوم ہے یا اس کی حالت سے آگاہی بطور تحقیق شرعی نہیں ہے تو واجب ہوا کہ ہم جس کنوئیں کو دیکھیں یہی حکم کریں کہ وہ اسلامی ہے۔ بف۔ تو ہر کنوئیں و چشمہ کا پانی عشری ہوا۔ والبحار التی لا تدخل تحت ولایۃ احد۔ اور پانی اس بحار کا جو کسی کی ولایت میں داخل نہیں ہیں۔ ف بحار جمع بحر سمندر و اس کے مانند۔ حاصل یہ کہ جن بحار پر کسی کا قبضہ نہیں ان کا پانی بھی عشری ہے۔ والماء الخراجی الانھار التی شقھا الاعاجم۔ اور آب خراجی وہ نہریں ہیں جن کو عجمیوں نے کھودا ہے۔ ف کیونکہ وہ خراجی مال سے کھودی گئی ہیں۔ جیسے نہر زرگرد اور نہر مرو اور نہر ملک وغیرہ تو ان کا پانی خراجی ہوا پس پانی کی وجہ سے وہ زمین جو ان سے سینچی جاوے خراجی ہوگئی (مبسوط فخر الاسلام۔ مع)۔ اگر مجوسی نے اپنے دار کو بستان نہیں بنایا مگر اس میں درخت میوہ دار ہیں تو اس میں کچھ نہیں (المبسوط)۔ اور اسی پر صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے۔ (قاضیخاں۔ ع)۔ اور اس اجماع کو ابو عبیدؒ نے کتاب الاموال میں نقل کیا ہے۔ بف۔

واضح ہو کہ اراضی عشری چھ ہیں اول تمام عرب۔ دوم وہ ملک جس کے لوگ اپنی خوشی سے مسلمان ہوگئے سوم وہ ملک جو فتح کر کے مجاہدین میں تقسیم ہوگیا۔ چہارم وہ خراب جو عشری پانی سے سینچ کر قابل زراعت کی گئی۔ پنجم وہ خراجی زمین جس کا پانی منقطع ہو کر عشری پانی سے سیراب ہوئی۔ ششم مسلمان نے اپنے گھر کو بستان بنا کر عشری پانی سے سیراب کیا۔ اراضی خراجی آٹھ ہیں۔ اول جو ملک جہاد سے فتح کر کے وہیں کے لوگوں کے پاس بعوض خراج کے چھوڑا گیا جیسے سواد عراق و مصر۔ دوم جس موات کو کافر نے بحکم امام قابل زراعت کیا ہو یا وہ مسلمانوں کی طرف ہو کر لڑا یا کوئی مدد کی پس امام نے اس کو بطور خیر خواہی کے انعام دی۔ سوم ذمی نے اپنے گھر کو بستان بنایا اگرچہ عشری پانی سے سیراب کرے۔ چہارم کسی قوم نے خراج پر صلح کی۔ پنجم جو زمین کہ آب خراجی سے سیراب کی گئی۔ ششم کافر سے مسلمان نے فریدی۔ ہفتم عشری زمین خراجی پانی سے سینچی گئی۔ ہشتم۔ مسلمان نے اپنے گھر کو بستان کر کے خراجی پانی سے سیراب کیا۔ مع۔ وماء جیحون وسیحون۔ اور پانی دریائے جیحون و سیحون کا۔ ف جو ترکستان میں ہیں۔ ودجلۃ والفرات۔ اور پانی دریائے دجلہ و فرات کا۔ ف جو سلطنت روم میں واقع ہیں پس ان کا پانی عشری عند محمد لانہ لا یحمیھا احد کالبحار۔ امام محمد کے نزدیک عشری ہے کیونکہ سمندروں کی طرح ان کا کوئی محافظ نہیں ہے۔ ف اور ان پر کسی کا قبضہ نہیں ہوتا۔ وخراجی عند ابی یوسف لانھا یتخذ علیھا القناطر من السفن وھذا ید علیھا۔ اور امام ابو یوسف کے نزدیک خراجی ہے کیونکہ دریاؤں پر کشتیوں کے پل بنائے جاتے ہیں اور یہ فعل ان دریاؤں پر ایک طرح کا قبضہ ہے۔ ف حاصل

یہ کہ جیسے خاص نہروں پر استحقاق وقبضہ ہوتا ہے وہ ان دریاؤں میں امام محمدؒ کے نزدیک نہیں پس عشری ہے اور ابو یوسفؒ کے نزدیک بذریعہ پل وغیرہ کے قابو ہوتا ہے تو خراجی ہے۔ اقول یہی اختلاف روئے زمین کے دوسرے دریاؤں میں ہونا چاہیے جیسے ہندوستان میں گنگا جمنا وغیرہ ہیں۔م۔ امام احمد نے کہا کہ حدثنا عبد الرزاق عن همام عن ابی صالح عن ابی هريرة رضی الله عنه قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم سیحان وجیحان والنیل والفرات کل من انهار الجنة۔ یعنی سیحون وجیحون ونیل وفرات ہر ایک جنت کے دریاؤں سے ہے۔مع۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ اسناد صحیح ہے اور معنی یہ کہ ظہور میں یہ دریا روئے زمین پر ہیں اور باطن ان کا جنت میں ہے اور صحیح میں نیل وفرات کا ذکر حدیث معراج میں ہے اور تحقیق الاسرار تفسیر مترجم میں مبسوط مذکور ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔م۔ پھر چونکہ پیداوار اراضی کے عشر وغیرہ میں شرط بلوغ وغیرہ یعنی اوصاف اہلیت تصرف کے مشروط نہیں ہیں۔ لہذا بیان فرمایا۔ وفی ارض الصبی والمرأة التغلبيين ما فی ارض الرجل۔ اور تغلبی طفل وعورت کی زمین پر وہ پڑے گا جو مرد تغلبی کی زمین پر ہے۔ یعنی العشر المضاعف فی العشرية۔ یعنی زمین عشری میں دو چند عشر۔ والخراج الواحد فی الخراجية۔ اور زمین خراجی میں ایک خراج۔ ف۔ پس خراج دو چند نہ ہوگا۔ لان الصلح قد جری علی تضعیف الصدقة دون المؤنة المحضة۔ کیونکہ صلح تو جاری ہوئی صدقہ کے دو چند پر بدون مونت محضہ کے۔ ف۔ یعنی تغلبی قوم سے صلح اس شرط پر ٹھہری کہ ان سے دو چند اس کا لیا جاوے جو مسلمانوں سے لیا جاوے اور مسلمانوں سے جو لیا جاتا ہے اس میں معنی صدقہ وعبادت کے ہیں اور وہ عشر ہے تو عشر کا دو چند تغلبی سے لیا جائے گا۔ اور خراج محض لگان ہے جس میں کوئی معنی عبادت کے نہیں تو نہ وہ مسلمان سے لیا جاوے اور نہ تغلبی پر اس کا دو چند ہو۔ ہاں اگر مسلمان نے کسی ذمی کی زمین خراجی خریدی تو اس زمین پر جو خراج بندھا تھا وہ مسلمان کو دینا پڑے گا۔ اسی طرح تغلبی نے اگر ایسی زمین خریدی ہو تو اس پر بھی ایک خراج ہوگا تو معلوم ہوا کہ تغلبی سے خراج دو چند نہ ہوگا۔

ثم علی الصبی والمرأة اذا کانا من المسلمین العشر۔ پھر طفل وعورت جب کہ مسلمانوں سے ہوں تو ان پر عشر واجب ہے۔ فیضعف ذلک اذا کانا منهم۔ تو عشر دو چند ہوگا جبکہ طفل وعورت ان تغلبیوں سے ہوں۔ ف۔ لہذا تغلبی طفل وعورت کی زمین پر عشر دو چند اور خراج واحد واجب ہوا۔ ولیس فی عین القير والنفط فی ارض العشر شئ۔ اور چشمہ قیر اور چشمہ نفط میں جب کہ زمین عشری میں ظاہر ہوں کچھ واجب نہیں۔ ف۔ قیر ق ی ر۔ اس کو قادر اور زفت بھی کہتے ہیں بدبودار تیل معروف ہے نفط ن ف ط، بھی ایک قسم کا تیل ہے جو پانی کی سطح پر چھایا ہوتا ہے جیسے مٹی کا تیل ہے۔مع م۔ اسی طرح نمک کی جھیل میں بھی کچھ واجب نہیں۔ (المبسوط ع)۔ لانه لیس من انزال الارض۔ کیونکہ قیر ونفط کوئی بھی زمین کے انزال سے نہیں۔ ف۔ انزال جمع نزل بمعنی پیداوار نباتی۔ اور ظاہر ہے کہ زمین پر اس کی پیداوار نباتی کے اندر عشر کا حق ہے۔ وانما هو عین فوارة کعين الماء۔ اور قیر اور نفط تو جوش کرکے نکلنے والا چشمہ ہے جیسے پانی کا چشمہ۔ وعلیه فی ارض الخراج خراج۔ اور آدمی پر خراجی زمین میں خراج ہے۔ ف۔ یعنی چشمہ قیر ونفط جب کہ خراجی زمین میں ہوں تو عین چشمہ ناپ کر چھوڑ دیا جائے گا اور اس کے گرد جو زمین ہے اس کی بابت خراج واجب ہوگا۔ع ت۔ وهذا اذا کان حریمه صالحا للزراعة

اور یہ حکم اس وقت ہے کہ چشمہ مذکور کا گرد قابل زراعت ہو۔ ف۔ اگرچہ مالک نے اس کی زراعت نہ کی ہو۔ لان الخراج یتعلق بالتمکن من الزراعۃ۔ کیونکہ خراج تو زراعت پر قابو ہونے سے متعلق ہو جاتا ہے۔ ف۔ اور قابل زراعت پر قابو حاصل ہے بخلاف اس کے جب کے گرداگرد بھی قیر ونفط کا یا نمک کا اثر ایسا پہونچا ہو کہ قابل زراعت نہیں ہے تو خراج بھی واجب نہ ہوگا جیسے شورہ زمین پر خراج نہیں ہے۔ مع۔

**فروع** کسی مالک زمین پر عشر وخراج دونوں جمع نہ ہوں گے۔ دلیل اول یہ کہ ابوحنیفہؒ نے حماد عن ابراہیم عن علقمہ عن عبداللہ بن مسعودؓ روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ لایجمع علی مسلم عشر وخراج فی ارض۔ یعنی کسی مسلمان پر ایک زمین میں عشر وخراج جمع نہ کیا جائے گا۔ دلیل دوم اجماع الصحابہؓ ہے کہ انھوں نے کبھی جمع نہیں کیا۔ (الفتح)۔ طعام پیداوار میں سے کچھ نہ کھاوے یہاں تک کہ عشر ادا کرے (الظہیریہ)۔ اگر عشر جدا کر دیا تو باقی کھانا حلال ہے۔ امام ابوحنیفہؒ نے کہا کہ جو پھل خود کھائے یا دوسروں کو کھلائے تو اس کے عشر کا ضامن ہے۔ (محیط السرخسی)۔ امام کو اختیار ہے کہ خراج کے لیے قید خانہ میں محبوس کرے جس نے کئی برس خراج نہ دیا تو گذشتہ خراج امامؒ کے نزدیک نہ لیا جائے گا۔ (قاضی خان)۔ قابو ہوا مگر زراعت نہ کی تو عشر ساقط مگر خراج لازم رہے گا۔ کھیتی پکنے سے پہلے فروخت کر دی تو عشر مشتری پر اور بعد پکنے کے بائع پر ہے۔ صاحبین کے نزدیک عشر مستاجر پر ہے اور حاوی میں کہا کہ ہم اسی کو لیتے ہیں بیت المال میں جس شخص کا حق ہو اگر اس نے اپنے حق پر قابو پایا تو دیانت کی راہ سے اس کو لینا جائز ہے۔ ودیعت رکھنے والا مرگیا اور کوئی وارث نہیں تو جس کے پاس ودیعت ہے اس کو روا ہے کہ اپنی ذات پر یا غیر پر خرچ کرے جب کہ قابل صرف ہو۔ خراج چھوڑ دینا جائز ہے اور عشر نہیں۔ مد۔

---

# باب من یجوز دفع الصدقات الیہ ومن لایجوز

(باب ان لوگوں کے بیان میں جن کو صدقات جائز ہیں اور جن کو نہیں جائز ہیں)

زکوٰۃ کا سبب ونصاب کے انواع وقدر واجب وزکوٰۃ کے ملحقات بیان کرکے جہاں یہ مال صرف کیا جاوے اس کو شروع کیا۔ تاج الشریعہ۔ مع۔ اور حدیث میں ہے کہ زکوٰۃ مسلمان تونگروں سے لی جائے گی اور انھیں کے فقیروں میں بانٹ دی جائے گی مگر اس میں سے آل محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے کچھ نہیں جائز ہے۔ پس معلوم ہوا کہ زکوٰۃ کا مصرف فقراء ومحتاجین ہیں۔ م۔ الاصل فیہ قولہ تعالیٰ انما الصدقات للفقراء الآیۃ۔ اصل اس میں قولہ تعالیٰ انما الصدقات للفقراء والمساکین والعاملین علیہا والمولفۃ قلوبہم وفی الرقاب والغارمین وفی سبیل اللہ وابن السبیل فریضۃ من اللہ واللہ عزیز حکیم۔ یعنی صدقات تو منحصر ہیں واسطے فقیروں ومسکینوں اور ان عاملوں کے جو صدقات پر مقرر

ہیں اور ان لوگوں کے لیے جن کے دل ملائے جاویں اور رقاب یعنی گردنیں آزاد کرانے میں اور غارمین کے لیے اور اللہ تعالیٰ کی راہ میں اور مسافر کے لیے یعنی صدقات ان آٹھ اقسام کے منحصر ہیں درحالیکہ یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے فریضہ ہے اور اللہ تعالیٰ سب پر غالب اور بڑی حکمت والا ہے۔ حاصل یہ کہ صدقات انھیں آٹھ اقسام مذکورہ کے لیے ہیں غیروں کے لیے نہیں ہیں۔ پس جو قسم ان میں سے موجود ہو وہ مصرف ہوگی اور جو نہ ہو وہ نہیں۔ م ع ف۔ فهذه ثمانية اصناف۔ پس یہ آٹھ اقسام ہیں۔ ف جو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ مبارک میں موجود تھے۔ وقد سقط منها المولفة قلوبهم۔ اور اب حالت یہ کہ ان میں سے مولفۃ قلوبہم ساقط ہو گئے۔ ف یعنی ایسے لوگ جن کو تالیف قلوب کے طور پر دیا جاتا تھا وہ ساقط ہو گئے۔

لان الله تعالىٰ اعز الاسلام واغنى عنهم۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اسلام کو غالب کر دیا اور ایسے لوگوں سے بے پروا کر دیا۔ ف اور مولفہ قلوبہم تین قسم تھے۔ اول قوم کفار تھے جن کو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس واسطے عطا کرتے کہ ان کے دلوں کو اس حقیر مایہ دنیاوی سے اسلام کی طرف لاویں۔ قسم دوم۔ وہ کفار جن کو اس واسطے دیتے کہ مسلمانوں سے ان کا شر و فساد دور ہو۔ قسم سوم وہ لوگ جو اسلام لائے مگر ان کا اعتماد کمزور تھا تو ان کو اس واسطے عطا کرتے کہ ثابت قدم رہیں۔ پھر کافروں کو دینا بطور جہاد تھا کیونکہ جہاد کبھی شمشیر و سناں سے ہے اور کبھی لطف و احسان سے بالجملہ تالیف قلوب کے واسطے دینا منصوص ہے۔ طبرانی رح نے یحییٰ بن ابی کثیر رح تابعی سے روایت کی کہ المولفۃ قلوبہم میں ابوسفیان صخر بن حرب اموی اور حارث بن ہشام مخزومی و عبدالرحمٰن بن یربوع مخزومی اور سہیل بن عمرو العامری و حویطب بن عبدالعزی عامری اور عبدالعزی اسدی و حکیم بن حزام اسدی اور ابوسفیان بن الحارث بن عبدالمطلب ہاشمی اور عیینہ بن حصن الفزاری و اقرع بن حابس التمیمی اور مالک بن عوف نضری و عباس بن مرداس السلمی اور علاء بن حارثہ ثقفی اور صفوان بن امیہ جمحی ہیں۔ صحیح مسلم میں ہے صفوان بن امیہ نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم مجھے سب سے زیادہ دشمن لگتے پھر آپ برابر مجھے عطا کرتے گئے یہاں تک کہ مجھے سب سے زیادہ محبوب ہو گئے۔ ابن ابی شیبہ رح نے شعبی تابعی رح سے روایت کی کہ مولفہ قلوبہم حضرت صلعم کے عہد میں تھے پھر جب حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ خلیفہ ہوئے تو منقطع ہو گئے۔

طبرانی رح نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کی عیینہ بن حصن فزاری و اقرع بن حابس تمیمی دونوں حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے پاس اپنی زمین کے واسطے معافی لینے آئے پس حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے فرمان لکھ دیا پھر دونوں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس گواہی کو لائے تو آپ نے وہ فرمان چاک کر دیا اور کہا کہ یہ تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم تم کو اس واسطے دیتے کہ اسلام کی طرف تمہارے دلوں کی تالیف فرماویں۔ اور اب اللہ تعالیٰ نے اسلام کو غالب اور تم سے بے پروا کر دیا پس اگر تم اسلام پر ثابت قدم رہو تو بہتر ورنہ ہمارے تمہارے درمیان تلوار فیصلہ ہے۔ وہ دونوں پھر کر حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے پاس آئے اور عرض کیا کہ آپ خلیفہ ہیں یا عمر رضی اللہ عنہ ہیں آپ نے فرمایا کہ انشاء اللہ تعالیٰ وہ خلیفہ ہے۔ اس وقت سے مولفۃ قلوبہم کا حق منقطع ہوا اور صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے کسی نے اس پر انکار نہیں کیا حالانکہ اس سے فتنہ و فساد کا اور بعضوں کے مرتد ہو جانے اور آتش قتال بھڑکنے کا خوف تھا لیکن

سب صحابہؓ متفق رہے۔ مفع۔ وعلی ذلک انعقد الاجماع۔ اور اسی پر اجماع الصحابہؓ منعقد ہوگیا۔ ف۔ یعنی اجماع سکوتی ثبوت ہوا۔ اور یہ مسئلہ اس قبیل سے ہے کہ علت ختم ہونے سے حکم ختم ہوا یعنی مولفۃ قلوبہم کو دینا بوجہ کمی اہل اسلام کے تھا تو اسی وقت رہا جب تک کمی رہے پھر جب اذا جاء نصر اللہ والفتح ورایت الناس یدخلون فی دین اللہ افواجا الخ سورہ نازل ہوا اور لوگ دین اسلام میں فوج فوج داخل ہوئے تو اسلام قوی ہوگیا اور صحیح بخاری میں ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس سورہ کی تفسیر میں صحابہ رضی اللہ عنہم کا امتحان لیا اور ابن عباس بچے تھے یہ بولنے میں ہیبت کھاتے تھے آخر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے پیار کے ساتھ فرمایا کہ کہو تو ابن عباسؓ نے عرض کیا کہ یہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات شریف کی خبر ہے۔ اس کو پسند فرمایا۔ توضیح یہ کہ حضرت صلعم کو اسی وقت تک اس دنیا میں رکھا کہ اسلام پھیل جاوے اور کلمہ الہی بلند ہو پس فوج فوج داخل ہونے پر اسلام قوی ہوگیا اور اللہ تعالے نے اپنے حبیب پاک صلعم کو اپنے جوار قرب القرب میں اٹھالیا۔ جب اسلام قوی ہوگیا تو مولفۃ قلوبہم کی حاجت نہیں رہی پس صدقات ان کے واسطے نہیں رہے اور اسی پر صحابہ رضی اللہ عنہم نے اجماع کیا۔ فلیفہم۔ پس اب باقی سات اقسام یہ ہیں فقیر و مسکین و عامل و فک الرقاب و غارمین و فی سبیل اللہ و ابن السبیل م۔ اول فقیر۔ والفقیر من لہ ادنی شیء۔ فقیر وہ شخص کہ جس کے پاس کمتر چیز ہو۔ ف۔ یعنی توانگری جو نصاب زکوۃ پر ہے اس سے کم موجود ہو۔ پس اس کو سوال کرنا حلال نہیں۔ دوم مسکین۔ والمسکین من لا شیء لہ۔ اور مسکین وہ شخص کہ جس کے واسطے کچھ نہ ہو۔ ف۔ تو اس کو اپنے یومیہ روزینہ یا ستر ڈھانکنے کی قدر کپڑے کا سوال کرنا حلال ہے۔ وھذا مروی عن ابی حنیفۃ۔ اور یہ قول امام ابوحنیفہ سے مروی ہے ف۔ یہ قول حضرت ابن عباس و جابر بن زید و مجاہد و عکرمہ و زہری و حسن بصری و مالکؒ اور ابواسحٰق شاگرد شافعی اور ثعلب و اخفش و ابوعبیدہ و یونس و ابن السکیت و ابن قتیبہ کا ہے اور نہایہ میں کہا کہ جمیع اہل اللغۃ کا قول ہے۔ مع۔ اور یہی قول اصح ہے۔ ک۔ وقد قیل علی العکس۔ اور اس کے برعکس بھی کہا گیا۔ ف۔ یعنی فقیر جس کے پاس کچھ نہ ہو اور مسکین جس کے پاس کچھ ہو۔ یہی قول امام شافعی و طحاوی و اصمعی و ابن الانباری کا ہے۔ ع۔ ولکل وجہ۔ اور ہر قول کے واسطے ایک وجہ موجود ہے۔ ف۔ دلیل قول دوم قولہ تعالیٰ۔ اما السفینۃ فکانت لمساکین یعملون فی البحر۔ یعنی خضر علیہ السلام نے جس کشتی کو عیبدار کر دیا تھا وہ مسکینوں کی تھی جو سمندر میں کام کیا کرتے تھے اس میں کشتی کے مالکوں کو مسکین کہا۔ جواب یہ بطور ترحم و شفقت ہے۔ دلیل قول اول۔ قولہ تعالیٰ او مسکینا ذا متربۃ۔ یعنی مسکین جو خاک آلودہ ہے یعنی بھوک سے اپنا پیٹ زمین پر لگائے ہے۔ اور حدیث صحیح میں ہے کہ مسکین وہ نہیں جس کو ایک یا دو لقمہ یا ایک یا دو چھوہارے پھیر دیں بلکہ مسکین وہ ہے کہ پہچانا نہ جاوے تاکہ اس کو کچھ دیا جاوے اور نہ وہ کھڑا ہو کر لوگوں سے مانگتا ہے۔ وقال تعالیٰ للفقراء الذین احصروا فی سبیل اللہ الآیہ۔ اس آیت میں ان کو ایسا فقیر کہا کہ سوال نہ کرنے سے جاہل ان کو توانگر خیال کرتا ہے۔ اور بات ممکن نہیں جب تک ظاہر حال اچھا نہ ہو تو معلوم ہوا کہ فقیر کے پاس کچھ ہوتا ہے۔ یہ جمہور کی دلیل ہے۔ مفع ثم ھما صنفان او صنف واحد سنذکرہ فی کتاب الوصایا انشاء اللہ تعالیٰ۔ پھر فقیر و مسکین دو صنف ہیں

یا ایک ہی قسم ہے ہم اس کو انشاء اللہ تعالیٰ کتاب الوصایا میں ذکر کریں گے۔ ف یعنی اس مقام پر تو دونوں میں سے ہر ایک مصرف زکوۃ ہے چاہے قسم واحد ہوں یا دو ہوں اور ثمرہ اختلاف باب وصیت میں ظاہر ہوگا حتی کہ اگر کسی نے اپنی تہائی کی زید و فقراء و مساکین کے واسطے وصیت کی تو ابوحنیفہ رح کے نزدیک فقراء و مساکین دو صنف ہیں پس تہائی کے تین حصہ کر کے ایک حصہ زید کو اور ایک حصہ فقراء کو اور ایک حصہ مساکین کو دیا جاوے اور ابو یوسف کے نزدیک آدھا زید کو اور آدھا ان دونوں کو بنابریں کہ دونوں صنف واحد ہیں۔ فخر الاسلام نے کہا کہ قول ابوحنیفہ صحیح ہے۔ مفع۔

**فروع** زکوۃ دینا ایسے شخص کو روا ہے جس کو سوال کرنا حلال نہیں جب کہ وہ فقیر ہو یعنی مالک نصاب نہ ہو یا نصاب نامی نہ ہو جب کہ حاجت مستغرق ہو پس اگر کسی کے پاس بہت سے نصاب غیر نامیہ ہوں یعنی سوائے سونا چاندی و تجارت کے ہوں اور وہ حاجت میں مستغرق ہوں تو بھی وہ شخص فقیر ہے۔ یہیں سے ہم نے کہا کہ زکوۃ عالم کے لیے جائز ہے اگرچہ اس کے پاس ہزاروں کی کتابیں ہوں جب کہ پڑھانے یا صحیح کرنے میں مکرر نسخوں وغیرہ کا محتاج ہو اور اگر یہ کتابیں کسی جاہل کی ملک ہوں تو اس کو زکوۃ حلال نہیں اگرچہ اس کے پاس نصاب نامی نہ ہو۔ یہی حال صرفہ کے آلات کا ہے جب کہ صاحب حرفہ کے یا غیر صاحب حرفہ کی ملک ہوں۔ حاصل یہ کہ نصاب تین طرح پر ہیں۔ اول وہ نصاب کہ مالک پر زکوۃ واجب کرتا ہے اور وہ نصاب نامی ہے خواہ پیدائش کی راہ سے نامی ہو جیسے سونا چاندی اور خواہ مہیا کرنے سے جیسے اسباب تجارت ہے مگر شرط یہ کہ قرضہ سے سالم ہو۔ پس اس نصاب کا مالک زکوۃ دے اور اس کو زکوۃ لینا حلال نہیں۔ دوم وہ نصاب کہ موجب زکوۃ نہیں یعنی جس میں دونوں باتوں مذکورہ سے کوئی بات نہ ہو پس وہ دو قسم پر ہے ایک یہ کہ مالک کی حاجت میں مستغرق ہو تو مالک کو زکوۃ لینا حلال ہے۔ دوسرے یہ کہ حاجت میں مستغرق نہ ہو تو اس کو زکوۃ لینا حلال نہیں مثلاً کسی کے پاس اثاث البیت اس قدر ہے کہ جس کی قیمت نصاب ہے اور وہ سب کے استعمال کا محتاج نہیں یا غلام یا گھوڑا یا گھر ہے جس کی سواری یا خدمت یا سکونت کا محتاج نہیں تو اس کو زکوۃ لینا حلال نہیں۔ اور اگر ان چیزوں کی طرف اس کو اصلی احتیاج ہو تو اس کو زکوۃ لینا حلال مگر سوال کرنا حرام ہے۔ قسم سوم وہ نصاب جس سے سوال کرنا حرام ہوتا ہے اور وہ ایک روز کا روزینہ ہے پس زکوۃ لینا جائز مگر سوال کرنا حرام ہے پھر بعض مشائخ کے نزدیک اگر ایک روز کا روزینہ نہیں مگر اس کو کمائی کرنے کی قدرت ہے تو بھی اس کو سوال کرنا حرام ہے اور اس میں اختلاف ہے مف۔ عالم فقیر کو زکوۃ و صدقہ دینا جاہل کو دینے سے افضل ہے۔ (الزاہدی) سوم عامل وہ شخص تونگر یا محتاج جس کو امام المسلمین نے صدقات کے وصول کرنے پر مقرر کیا ہو۔ (الکافی)۔ والعامل یدفع الامام الیہ ان عمل بقدر عملہ۔ اور عامل امام کو دے دے گا اگر اس نے کام کیا ہو بقدر اس کے عمل کے۔ ف حتی کہ اگر مالکان مال خود لا کر امام کو دے گئے تو عامل مستحق نہ ہوگا اور اگر بعض صدقات کو عامل نے وصول کیا تو اسی میں اس کو ملے گا۔ فیعطیہ مایسعہ واعوانہ پس عامل کو امام اس قدر دے گا جو عامل و اس کے مددگاروں کو کفایت کرے۔ ف اور ان کے عیال کو بھی مگر اندازہ مدت کا ان کے جانے و آنے تک کا زمانہ ہے۔ (المفید)۔ اور اس کی وجہ یہ کہ عامل و اس کے ساتھیوں نے اپنے آپ کو مسلمانوں کے کام کے لیے فارغ کر دیا تو رزق کے مستحق ہوئے

اور یہ بطریق اجارہ نہیں ہے کیونکہ اجارہ میں تو کام ومدت واجرت سب معلوم ہونا چاہیے۔ پھر عامل کے ساتھی لوگوں میں سے ایک عریف ہے جو عامل کو اہل الصدقات بتلاوے جیسے قبیلہ کا نقیب ہوتا ہے دوم قاسم یعنی بٹائی کرنے والا اور سوم کاتب جو لکھتا جاوے۔ (کماذکرہ النوویؒ)۔ اور امام المسلمین وقاضی کو زکوٰۃ میں سے نہیں ملے گا جو اہل الصدقہ کو اپنی زکوٰۃ خود امام کو دے گیا اس میں سے عامل کو نہیں ملے گا۔ اگر عامل کا قدر کفایت اس قدر ہو کہ جو مال وصول کر لایا ہے سب کو مستغرق کرتا ہے تو نصف سے زیادہ نہیں دیا جائے گا۔ (کمافی جوامع الفقہ)۔ اور اگر یہ مال عامل کے پاس ضائع ہو گیا تو دینے والوں کی زکوٰۃ ادا ہو گئی لیکن عامل کا حق ساقط ہو گیا۔ (المبسوط مع)۔ عامل نے چاہا کہ اپنے مددگاروں کا اور اپنا حق قبل واجب ہونے کے دے دے تو اس کو مال میں سے لینا جائز ہے اور نہ لینا افضل ہے (الخلاصہ)۔ پھر عامل واس کے مددگاروں کو جو قدر کفایت دے گا اس میں درجہ اوسط کی کفایت دے۔ غیر مقدر بالثمن۔ درحالیکہ اس کا اندازہ آٹھویں حصہ کے ساتھ نہیں ہے۔ خلافا للشافعی۔ اس میں امام شافعیؒ نے خلاف کیا ہے۔ ف۔ کہ شافعیؒ کے نزدیک آٹھ قسم مصارف میں ہر ایک کا آٹھواں حصہ ہے تو عامل کا بھی آٹھواں ہوا۔ لیکن المولفۃ قلوبہم چونکہ بالاجماع ساقط ہو چکے ہیں تو سات میں سے ہر ایک کا ساتواں حصہ ہے۔ اور ہمارے نزدیک یہ تقدیر کچھ نہیں ہے۔ لانہ استحقاقہ بطریق الکفایۃ۔ کیونکہ عامل کا استحقاق تو بطریق کفایت ہے۔ ف۔ نہ بطور اجرت کیونکہ اجارہ صحیح نہیں اور کسی معاوضہ میں مال زکوٰۃ دینا بھی صحیح نہیں۔ اور نہ بطور فقر ومحتاجی کیونکہ عامل کا تونگر ہونا بھی جائز ہے۔ ولہذا یاخذ وان کان غنیا۔ اور اسی جہت سے عامل اس کو لے گا اگرچہ وہ تونگر ہو۔ الا ان فیہ شبہۃ الصدقۃ فلا یاخذھا العامل الھاشمی تنزیھا لقرابۃ الرسول علیہ السلام عن شبہۃ الوسخ۔ لیکن اس مال میں صدقہ کا شبہہ ہے (جو عامل نے پایا) تو ایسے صدقہ کو ہاشمی عامل نہ لے گا واسطے پاک رکھنے قرابت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے میل کچیل کے شبہہ سے۔ ف۔ اسی واسطے ہاشمی کو عامل ہونے سے حدیث میں ممانعت وارد ہے مف۔ بالجملہ ہاشمی کو حلال نہ ہونا بوجہ کرامت قرابت حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم۔ والغنی لایوازیہ فی استحقاق الکرامۃ۔ اور تونگر یعنی غیر ہاشمی استحقاق کرامت میں ہاشمی کا مقابل نہیں ہو سکتا۔ فلم تعتبر الشبھۃ فی حقہ۔ تو غنی کے حق میں شبہہ صدقہ کا اعتبار نہ ہوا۔ ف۔ جو ہاشمی مکرم کے حق میں معتبر تھا۔ حاصل مقام یہ کہ عامل نے اللہ تعالیٰ کے واسطے کام کیا تو پھر جو کچھ اس کو بطور کفایت دیا گیا اگرچہ کام کے بعد دیا گیا ہے ضرور اس میں صدقہ کا شبہہ ہے پس عامل غیر ہاشمی میں سے فقیر وغنی دونوں کو حلال ہے۔ اور شبہہ کیونکہ نص قرآنی میں عامل کو فقراء پر عطف فرمایا تو صدقہ جیسے فقراء کے لیے ہوا عامل کے لیے بھی ہوا اگرچہ تونگر ہو اور اگر عامل ہاشمی ہے خواہ فقیر ہو یا تونگر ہو تو اس کو حلال نہیں کیونکہ حدیث میں ہے کہ یہ صدقات تو لوگوں کے میل کچیل سے ہیں اور یہ حلال نہیں واسطے محمد کے اور نہ واسطے آل محمد کے (رواہ مسلم)۔ اور حدیث میں ہے کہ ہم اہل البیت ہیں ہمارے واسطے صدقہ حلال نہیں ہے۔ (رواہ البخاری)۔ پھر ہاشمی اولاد ہاشم ہیں یعنی علی وعباس وجعفر وحارث بن

عبدالمطلب اور ان کی اولاد۔ اور یہی قول مالک اور صحیح قول شافعی ہے اور بنو المطلب پر بھی حرام کہتے ہیں اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو حضرت علی رضی اللہ عنہ کو اہل یمن کے صدقات وصول کرنے کو بھیجا تو یہ تصریح نہیں کہ صدقات میں سے ان کو دیا اور ہاشمی عامل کو صدقات کے سوائے دوسرے مال سے رزق دینا جائز ہے (کما فی الخلاصہ)۔ طالب العلم کو زکوۃ لینا جائز ہے جب کہ دین روشن کرنے یعنی تحصیل میں مشغول ہو۔ الواقعات۔ ت د۔ چہارم۔ وفی الرقاب یعنی فک الرقاب۔ ف۔ رقاب جمع رقبہ یعنی گردن۔ پس مال زکوۃ گردنیں چھڑانے و آزاد کرانے میں صرف کیا جاوے اور اس کی دو صورتیں ممکن ہیں اول یہ کہ غلاموں کو خرید کر آزاد کر دیا جاوے لیکن یہ صورت نہیں لی اور دوم اختیار کی یعنی۔ ان یعان المکاتبون منہا فی فک رقابہم۔ یہ کہ مکاتبوں کی اعانت کی جاوے مال زکوۃ سے اپنی گردنیں آزاد کرانے میں۔ وھو المنقول۔ اور یہی تفسیر منقول ہے۔ ف۔ یعنی قولہ تعالیٰ وفی الرقاب کی تفسیر یہی منقول ہے کہ مکاتبوں کی مدد کی جاوے جیسا کہ مترجم نے تفسیر میں ابن کثیر و ابن جریر وغیرہ سے مبسوط نقل کیا ہے۔

پھر واضح ہو کہ قولہ تعالیٰ فکاتبوھم ان علمتم فیھم خیرا واتوھم من مال اللہ الآیہ۔ میں مکاتب کرنے پر ترغیب دی اور مکاتب وہ غلام جس کے مولیٰ نے لکھا دیا کہ جب مجھے اس قدر مال ادا کرے تب تو آزاد ہے پس مولیٰ نے موافق ارشاد الٰہی عزوجل اس کو مکاتب کیا اور امام نے تمام مسلمانوں کی طرف سے ان کے اموال زکوۃ سے اس کی ادائے کتابت میں مدد کی بالجملہ فی الرقاب یہی کہ مکاتبوں کی اعانت میں دیا جاوے۔ اور یہی قول مالک و شافعی و احمد اور اکثر علمائؒ کا ہے اور براء بن عازبؓ سے روایت ہے کہ ایک شخص نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ مجھے ایسا عمل بتلائیے کہ جنت سے قریب اور دوزخ سے دور کرے فرمایا کہ بردہ آزاد کر اور گردن چھڑا دے۔ اس نے عرض کیا کہ کیا یہ دونوں ایک نہیں ہیں فرمایا کہ نہیں بلکہ آزاد کرنا یہ کہ تنہا اس کو آزاد کر اور گردن چھڑانا یہ کہ اس کے ثمن میں تو بھی مدد کر۔ (رواہ احمد و ابن حبان والحاکم م بمعنٰہ)۔ تونگر مکاتب کو دینا بھی جائز ہے اگرچہ جانتا ہو۔ (الخلاصہ والمحیط)۔ واضح ہو کہ غلام جو مال پاوے درحقیقت ملک مولیٰ ہے اور مکاتب بھی غلام ہے لیکن مولیٰ کا احسان ہے کہ اس کی کمائی اسی کی ٹھہرائی پھر اگر مکاتب اپنا بدل کتابت ادا نہ کر سکے تو قاضی اس کو پھر مملوک کر دے گا اور جو کچھ مال اس کے پاس ہے سب اس کے مالک کا ہے۔ م۔ اگر تونگر کے مکاتب کو زکوۃ دی گئی پھر وہ عاجز ہو گیا تو مولیٰ کو یہ مال لینا حلال ہے۔ ع۔ ہاشمی کے مکاتب کو زکوۃ دینا نہیں جائز کیونکہ ایک وجہ سے یہ مال مولیٰ کے ملک میں دیا گیا اور شبہہ ایسی صورت میں بمنزلہ حقیقت کے ہے۔ (محیط السرخسی)۔ مصرف پنجم الغارمین جمع غارم۔ والغارم من لزمہ دین ولا یملک نصابا فاضلا عن دینہ۔ اور غارم وہ شخص کہ جس پر قرضہ ہو اور اپنے قرضہ سے فاضل کسی نصاب کا مالک نہ ہو۔ ف۔ یعنی مال بقدر قرضہ ہو یا اس کا قرضہ لوگوں پر ہو جس کو وصول نہ کر سکتا ہو اور اس کے سوائے نصاب نہ ہو۔ (الذخیرہ۔ ع۔ ف)۔ عورت فقیرہ کا مہر اس کے شوہر تونگر پر ہے کہ مانگے تو وہ دے دے تو ایسی عورت کو دینا جائز نہیں ورنہ جائز ہے۔ ف۔ فقیر کو دینے سے

قرضدار کو دینا بہتر ہے۔ (المضمرات الظہیریہ ھد)۔ وقال الشافعی من تحمل غرامۃ۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ غارم وہ ہے جو برداشت کرے غرامت ف یعنی اپنا مالی خسارہ ونقصان۔ فی اصلاح ذات البین۔ اصلاح ذات البین۔ ف یعنی مسلمانوں کے باہمی اختلاف وپھوٹ کی اصلاح کرنے میں۔ تاج الشریعہ۔ واطفاء النائرۃ اور بجھانے میں عداوت کی آگ کی جو بھڑک اٹھی۔ بین القبیلتین۔ دو قبیلہ کے درمیان۔ ف پس اس شخص نے اپنا مال خرچ کرکے یا اپنی کمائی چھوڑ کر ان دونوں گروہوں کی پھوٹ دور کرنے میں اللہ تعالیٰ کے واسطے کوشش کی یہاں تک کہ دونوں میں اتفاق ومحبت ہوگئی مگر یہ بیچارہ مالی خسارہ میں پڑ گیا تو امام المسلمین تمام مسلمانوں کے مال زکوۃ سے اس مرد نیک کو دیوے۔ ہم کہتے ہیں کہ ہاں ایسے شخص کو بھی دیا جاوے مگر غارم وہی جس پر قرضہ چڑھا ہو۔ مترجم کہتا ہے کہ اکثر جہاں رسم نکاح وغیرہ کی شادی میں حد شرعی سے زائد اسراف کرتے بلکہ اکثر رسوم غمی میں خلاف شرع کھانا وغیرہ کرنے میں قرضدار ہو جاتے ہیں ایسے لوگ تمام مسلمانوں کی طرف سے مستحق نہ ہوں گے مگر جب کہ توبہ کریں واللہ تعالیٰ اعلم۔

مصرف ششم۔ وفی سبیل اللہ۔ اور راہ الٰہی میں۔ ف اس میں اقوال ہیں ازاں جملہ یہ کہ فی سبیل اللہ سے مراد تمام وجوہ قربت کے ہیں یعنی ہر ایسا کام جس سے قرب الٰہی حاصل ہو کما فی البدائع۔ ع)۔ اور معروف مذہب میں یہ جو مصنفؒ نے ذکر فرمایا کہ منقطع الغزاۃ عند ابی یوسف۔ غازیوں کا منقطع ابو یوسفؒ کے نزدیک ف یعنی ابو یوسف کے نزدیک فی سبیل اللہ سے مراد غازیوں میں سے جو اپنے مال سے منقطع ہوا یا فقیر و محتاج ہے اور یہی قول ابو حنیفہ وشافعیؒ کا ہے۔ (السروجی والکاکی وابن المنذر وخزانۃ الاکمل۔ مع)۔ اور یہی قول صحیح ہے۔ (المضمرات ھ)۔ لانہ المتفاہم عند الاطلاق۔ کیونکہ مطلق فی سبیل اللہ کہنے کی صورت میں بھی مفہوم متبادر ہوتا ہے۔ ف گویا یہی حقیقت شرعیہ ہوگیا ہے تو حاصل یہ کہ آیت میں فی سبیل اللہ سے مراد غازیوں میں سے فقیر ہیں کہ ان کو زکوۃ میں سے دیا جاوے۔ وعند محمد منقطع الحاج۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک حاجیوں میں کا منقطع۔ ف یعنی جو حج میں مال سے منقطع ہو یا کسی وجہ سے وہ محتاج ہو۔ یہی امام احمد کا قول ومختار بخاریؒ ہے۔ ع الکاکی۔ اور ابن المنذر نے قول محمدؒ مثل ابو حنیفہ نقل کیا۔ مؤید اس کے جو امام اسبیجابیؒ نے لکھا کہ مراد اہل جہاد میں اور کچھ اختلاف بیان نہیں کیا۔ اور دیری میں ہے کہ فی سبیل اللہ ایسے حاجی وغازی جو اپنے اموال سے دور پڑ گئے ہوں (السروجی مع)۔ شاید فقراء وغازیوں میں اتفاق ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک منقطع حاجی بھی شامل ہیں م۔ لما روی ان رجلا جعل بعیرا لہ فی سبیل اللہ فامرہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یحمل علیہ الحاج۔ کیونکہ روایت ہے کہ ایک شخص نے اپنا ایک اونٹ فی سبیل اللہ کر دیا تھا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو ارشاد فرمایا کہ اس پر حاجیوں کو سوار کرے۔ ف چنانچہ ابو داؤد کی حدیث میں ہے کہ ابو معقل کو ارشاد کیا کہ اپنا اونٹ جو فی سبیل اللہ کر چکا ہے اس عورت ام معقل کو حج میں سوار جانے کو دیدے کہ یہ بھی فی سبیل اللہ ہے۔ (وقد رواہ احمد وکذا روی فی حدیث النسائی والحاکم والبزار والطبرانی)۔ اور بخاری کی حدیث صحیح میں ہے کہ ہم لوگوں کو حج کے واسطے حضرت صلعم نے زکوۃ کے اونٹوں پر سوار کر دیا۔ اور نیز صحیح میں ہے کہ خالدؓ نے اپنی درع کو فی سبیل اللہ وقف کیا ہے۔ اس سے ظاہر ہے کہ فی سبیل اللہ یعنی جہاد میں زرہ وغیرہ وقف کی ہے۔ مع۔ مخفی نہیں کہ

حدیث ام معقل میں شاید عام معنی رکھے ہوں تو وہ جمیع وجوہ تقرب کو شامل ہیں حالانکہ مسجد بنانے وغیرہ میں بالاتفاق مال زکوٰۃ صرف نہ ہوگا اور یہاں بحث یہ آیت میں فی سبیل اللہ سے کیا مراد ہے۔

پھر واضح ہو کہ فقراء عام ہیں اور غازی فقیر یا حاجی فقیر خاص ہوگیا۔ اور یہی واضح ہو کہ حاجی جب کہ فقیر ہو الپس اگر وہ سبیل اللہ میں داخل نہ ہو تو بھی اس کو فقیر یا ابن السبیل کے معنی میں بالاتفاق مال ملے گا۔ معف۔ ہاں فرق یہ ہوگا کہ اس وقت اس کو حاجت سے زیادہ لینا روا نہیں ہے اور فقیر کو جس قدر ملے سب لینا جائز ہے۔ م۔ ولا یصرف الی اغنیاء الغزاۃ عندنا۔ اور ہمارے نزدیک تونگر غازیوں پر زکوٰۃ صرف نہ کی جائے گی۔ ف۔ خلافاللشافعی۔ ع۔ لان المصرف ھو الفقراء۔ کیونکہ جو زکوٰۃ کا مصرف ہے وہ فقراء پر منحصر ہے۔ ف۔ پس تونگر غازی مصرف نہیں ہے لیکن عامل اس سے مستثنیٰ ہے کیونکہ عامل کو قدر کفایت دیا جائے گا اگرچہ وہ تونگر ہو۔ م۔ مع۔ مصرف ہفتم۔ وابن السبیل۔ یعنی ساتواں مصرف ابن السبیل ہے۔ من کان لہ مال فی وطنہ۔ ابن السبیل وہ شخص کہ جس کا مال اس کے وطن میں ہو۔ ف۔ حتی کہ وہ درحقیقت تونگر ہے۔ وھو فی مکان آخر لاشئی لہ فیہ۔ حالانکہ بالفعل وہ ایسے مقام دیگر میں ہے کہ اس کے ملک میں یہاں کچھ نہیں ہے۔ ف۔ پس اس راہ سے وہ فقیر ہے۔ پس اس کو زکوٰۃ سے قدر حاجت سے زیادہ لینا حلال نہیں۔ اسی کے ساتھ لاحق ہوا وہ شخص کہ وطن میں ہو مگر مال پر قابو نہ ہو۔ ہ۔ مثلاً مال میعادی ہو یا مدیون غائب یا مفلس یا منکر ہو اگرچہ گواہ موجود ہوں علی الاصح۔ د۔ کیونکہ اعتبار تو محتاجی کا ہے۔ پھر مال وصول ہونے تک اگر اس کے پاس زکوٰۃ کے مال سے کچھ بچ رہا تو اس کو صدقہ کرنا واجب نہیں ہے۔ (التبیین ھم۔ ابن السبیل کو صدقہ لینے سے قرضہ لینا بہتر ہے۔ (الظہیریہ)۔ یعنی جب کہ غالباً ادا کرنے پر قادر ہوگا۔ م۔

واضح ہو کہ عطاء نے ابوسعید خدریؓ سے مرفوع روایت کی کہ کسی تونگر کو صدقہ حلال نہیں سوائے پانچ کے ایک غازی فی سبیل اللہ کو۔ دوم اس کو جو صدقات پر عامل ہو۔ سوم غارم کو۔ چہارم اس شخص کو جس نے صدقہ کی چیز اپنے مال سے خریدی۔ پنجم وہ کہ مسکین کو جو صدقہ ملا ہو اس نے اس تونگر کو ہدیہ دے دیا۔ (رواہ ابو داؤد)۔ یہ روایت دلالت کرتی ہے کہ غازی تونگر کو زکوٰۃ جائز ہے اور غارم وہ کہ اصلاح ذات البین میں اس کا مال خسارہ ہوا ہو اگرچہ وہ تونگر ہو۔ علمائے حنفیہ کے جواب میں تکلف کیا کہ مراد غنی سے وہ ہے جو کمائی پر قدرت رکھتا ہو۔ وفیہ نظر۔ اور بعض نے کہا کہ معاذ رضی اللہ عنہ کی حدیث صحیحین میں ہے کہ فترد فی فقرائہم۔ یعنی ان کے تونگروں سے زکوٰۃ لے کر ان کے فقیروں میں واپس کی جائیں گی۔ اس سے ظاہر ہے کہ مصرف فقراء ہیں تو اس کے معارضہ میں حدیث ابوداؤد مقبول نہ ہوگی۔ اس میں بھی نظر یہ ہے کہ عامل کو تونگر بالاتفاق پاوے گا اور جیسے وہ مسلمانوں کے کام میں لگا رہا اسی طرح غارم و غازی بھی ہے۔ اور شاید تحقیق یہ ہو کہ آیت میں غارم بمعنی مدیون ہے اور غارم بمعنی مصلح بین القبیلتین جب غرم خسارہ اٹھاوے اور اہل اسلام مال زکوٰۃ سے اس کو دیدے تو عامل کے ساتھ الحاق کر کے اس کو روا ہے لیکن کلام عنقریب آوے گا اور غازی تونگر شاید کہ راہ میں محتاج ہو یا سرحدی حفاظت میں عامل کے ساتھ لاحق ہو۔

ورنہ مخفی نہیں کہ غازی تونگروں کے مصرف سے شاید کچھ نہیں بچے گا جو لنجھے اپاہج فقیروں کو پہونچے مگر بقول شافعیؒ جب کہ صرف ساتویں حصہ میں سب غازی رکھے جاویں اور یہ مقام غور ہے کہ جس سے ایک مجتہد کے سب فروغ نہ لینے میں مشکل لاحق ہوتی ہے۔ فافہم۔م۔ قال فہذہ۔ مصنف نے کہا کہ پس یہ ساتوں مذکورہ بالا۔ جہات الزکوٰۃ۔ مصارف زکوٰۃ کی راہیں ہیں۔ ف۔ یعنی زکوٰۃ کا صرف کرنا فقط انھیں جہات میں ہوگا ان سے تجاوز نہیں ہوسکتا۔ فللمالک ان یدفع الی کل واحد منہم۔ پس مالک کو اختیار حاصل ہے کہ قدر زکوٰۃ کو ان اقسام میں سے ہر ایک کو دے دے۔ ف۔ یعنی قدر زکوٰۃ کے برابر یا کم و بیش ٹکڑے کرکے ہر صنف کو ایک ٹکڑا دے دے۔ ولہ ان یقتصر علی صنف واحد۔ اور اس کو اختیار ہے کہ ایک ہی صنف پر اقتصار کرے۔ ف۔ حتی کہ جو مقدار زکوٰۃ ہے اس کو مثلاً فقراء کے قسم یا اور کسی قسم واحد پر تقسیم کردے۔م۔ بلکہ چاہے کسی قسم کے ایک ہی شخص کو دیدے۔ ف۔ بلکہ ایک ہی شخص کو دے دینا افضل ہے جب تک کہ قدر مذکور ایک نصاب کامل نہ ہو۔ (الزاہدی)۔ اور اگر نصاب بھی اور جس کو دیتا ہے وہ قرض دار ہو کہ قرضہ ادا کرکے اس کے پاس نصاب سے کم بچے گا تو بھی یہی حکم ہے۔ یوں ہی اگر عیالدار ہو کہ تقسیم کرنے میں ہر ایک کو نصاب سے کم پہونچے گا تو بھی یہی حکم ہے (القاضی خان)۔ وقال الشافعی لا یجوز الا ان یصرف الی ثلثۃ من کل صنف۔ اور امام شافعیؒ نے کہا کہ نہیں جائز ہے مگر یہ کہ صرف کی جاوے تین فرد پر ہر قسم سے۔ ف۔ یعنی سات اصناف مذکورہ میں سے ہر صنف کے تین افراد پر صرف کرے حتی کہ تین فقیروں و تین مسکینوں و تین مکاتبوں و علی ہذا القیاس کو دے اور یہ نہیں جائز کہ ایک ہی شخص یا ایک ہی صنف کو تقسیم کردے۔ لان الاضافۃ بحرف اللام للاستحقاق۔ کیونکہ حرف لام سے اضافت تو استحقاق کے واسطے ہوتی ہے۔ ف۔ اور آیت کریمہ میں بھی اضافت ہے یعنی قولہ تعالٰے انما الصدقات للفقراء والمساکین الخ۔ پس للفقراء کے معنی یہ ہوئے کہ فقراء ان صدقات کے مستحق ہیں اور صیغہ کے کمتر تین افراد ہونا ضرور ہیں۔ اس دلیل میں کئی وجہ سے کلام ہے ازانجملہ یہ کہ استحقاق ملکیت یہاں ممکن نہیں ورنہ جمیع فقراء مثلاً جو شمار سے باہر ہیں سب کی ملکیت اس مال میں ثبوت ہو جاوے اور پھر روا نہ ہوگا کہ ان میں سے صرف تین کو غیروں کا حق دے دیا جاوے۔

ازاں جملہ امام نوویؒ نے جو علمائے شافعیہ سے ہیں کہا کہ اگر صنف فقراء میں مثلاً تین سے زائد ہوں تو ان کی ملک ثبوت نہ ہوگی اور تین کی ملک بھی ان کے وارثوں کو منتقل نہیں ہوتی تو یہ ملک نہیں ورنہ منتقل ہونا ضرور تھا تو ملک و استحقاق کے معنی نہیں ہوسکتے۔ اور ازاں جملہ فی الرقاب اور فی سبیل اللہ میں لام نہیں بلکہ فی ہے مگر مجازاً بمعنی لام لینے سے بھی یہاں ملک و استحقاق کے معنی بالبداہۃ باطل ہیں۔ اس کے سوائے مفاسد بہت ہیں چاہو عینی وغیرہ میں دیکھو۔ ولنا ان الاضافۃ لبیان انہم مصارف لا لاثبات الاستحقاق۔ اور ہماری دلیل یہ کہ اضافت مذکورہ (جو بذریعہ لام کے ہے) واسطے بیان اس امر کے ہے کہ یہی اصناف مصارف زکوٰۃ ہیں یعنی جہاں زکوٰۃ صرف کی جاوے گی نہ واسطے استحقاق ثابت کرنے کے۔ ف۔ یعنی لام واسطے اختصاص کے ہے اور کلمہ انما واسطے حصر کے تو آیت

میں بیان اس امر کا ہے کہ صدقات کا اختصاص انھیں اصناف میں ہے غیروں میں تجاوز نہیں ہے۔ اور لام کے یہ معنی نہیں کہ ان لوگوں کا حق ہے۔ وھذا لما عرف ان الزکوۃ حق اللہ تعالیٰ۔ اور یہ اس لیے کہ معلوم ہو چکا کہ زکوۃ حق اللہ تعالیٰ ہے۔ وبعلۃ الفقر صاروا مصارف۔ اور بوجہ محتاجی کے یہ اصناف مذکورہ اس کے مصارف ٹھہرے۔ ف۔ یعنی ان میں زکوۃ صرف ہو۔ پس جو کوئی محتاج ہو اس کو قدر واجب دینے سے زکوۃ کی بندگی ہو جائے گی خواہ سب اصناف کے محتاج ہوں یا ایک قسم یا ایک شخص ہو۔ فلا یبالی باختلاف جہاتہ۔ تو محتاجی کے جہات مختلف ہونے کی طرف التفات نہ کیا جائے گا۔ ف۔ یعنی محتاجی ہونا ادائے زکوۃ کو کافی ہے خواہ محتاجی بجہت فقر ہو یا مسکینی یا غرامت یا مسافرت وغیرہ پس ان سب جہات کا لحاظ کچھ شرط نہ ہوا۔ والذی ذھبنا الیہ مروی عن عمرؓ وابن عباسؓ۔ اور یہ مذہب جس پر ہم گئے ہیں حضرت عمرؓ و ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے۔ ف۔ ابن جریرؒ نے حضرت عمرؓ سے اس آیت میں روایت کی کہ ان اصناف میں سے جس صنف کو دے دے ادا ہوگی۔ اور اسی کے مانند ابن عباسؓ سے روایت کی۔

واضح ہو کہ بیت المال میں چار قسم کے اموال جمع ہوتے ہیں۔ اول چرائی جانوروں کی زکوۃ اور پیداوار کا عشر اور جو مسلمان تاجروں سے راہ کا عاشر وصول کرتا ہے۔ قسم دوم وہ پانچواں حصہ جو جہاد کی غنیمت یا معدن و رکاز سے وصول ہوا ان دونوں قسموں کا مال انھیں اصناف میں صرف ہوگا جن کو حق عز وجل نے قولہ تعالیٰ انما الصدقات للفقراء والمساکین الآیہ۔ میں بیان فرمایا ہے۔ ہاں غنیمت میں سے ذوی القربیٰ کا حصہ ہمارے نزدیک ساقط ہے اور شافعیؒ کے نزدیک ثابت ہے۔ قسم سوم اموال خراج و جزیہ اور بنو تغلب کا مصالحہ اور جو مال کہ عاشر نے ذمی و حربی تاجروں سے وصول کیا۔ یہ اموال دریاؤں پر پل بنانے و سڑکیں و نہریں و رباطات و سرائیں بنانے میں اور عدالت کے حاکموں و کوتوال وغیرہ و مدارس کے معلموں و اہل لشکر کی تنخواہوں میں صرف ہوگا۔ قسم چہارم وہ مال جو میت کے ورثہ سے بچ رہا یا وہ لاوارث مرا تو یہ مال فقیر مردوں کے کفن اور لاوارث بچوں کی کفالت اور کمائی سے عاجزوں کی دستگیری میں اور شفاخانہ جاری کرنے و اسی قسم کے کاموں میں صرف ہوگا پس سلاطین پر واجب ہے کہ ان اموال کو انھیں مصارف میں صرف کریں اور خود قسم سوم سے صرف اس قدر لیں جو ان کو مع وزرا و مددگاروں کی کفایت کرے اور اگر ایسا نہ کیا تو ظالم مفسد قرار پاویں گے اور اللہ تعالیٰ کے نزدیک جوابدہ ہوں گے۔ شرح مختصر الطحاوی للاسبیجابیؒ۔ مع۔ ولا یجوز ان یدفع الزکوۃ الی ذمی۔ اور جائز نہیں ہے کہ زکوۃ کسی ذمی کو دی جاوے۔ ف۔ ذمی وہ یہودی یا نصرانی یا مجوسی یا ہندو وغیرہ جو اسلام کی حکومت میں مطیع ہو کر رہتا ہے اور ہم اس کی جان و مال کی حفاظت کے ذمہ دار ہیں۔

واضح ہو کہ صدقات تین قسم ہیں اول فریضہ یعنی زکوۃ۔ دوم واجبہ مانند نذر و کفارات و صدقۃ الفطر۔ سوم مستحبہ جو سوائے مذکورہ ہیں۔ پھر اگر ذمی محتاج ہو تو امام وغیرہ کو یہ اختیار نہیں کہ صدقہ زکوۃ میں سے اس کو دے۔ لقولہ علیہ السلام لمعاذؓ خذھا من اغنیائھم وردھا فی فقرائھم۔ بدلیل آنکہ معاذ رضی اللہ عنہ کو فرمایا تھا کہ زکوۃ کو ان کے تونگروں سے لے اور ان کے فقیروں میں پھیر دے۔

ف صحاح الستہ میں یوں ہے کہ پھر ان کو آگاہ کر کہ اللہ تعالیٰ نے ان پر ان کے اموال میں صدقہ فرض فرمایا ہے جو ان کے تونگروں سے لیا جائے گا اور ان کے فقیروں میں پھیر دیا جائے گا۔ حاصل یہ کہ مسلمانوں سے لے کر انھیں کے فقراء میں تقسیم کر دیا جائے گا۔ ابن المنذرؒ نے نقل کیا کہ اسی پر اجماع ہے۔ مع ویدفع الیہ ماسوی ذلک من الصدقۃ۔ اور ذمی کو ماسوائے زکوٰۃ کے ہر صدقہ دینا جائز ہے۔ ف خواہ واجبہ ہو یا مستحبہ ہو۔ وقال الشافعی۔ اور کہا شافعی۔ ف اور مالک نے کہ لایدفع۔ نہیں دے وھو روایۃ عن ابی یوسفؒ۔ اور یہی ایک روایت ابو یوسفؒ سے ہے۔ اعتبارا بالزکوٰۃ۔ بر قیاس زکوٰۃ کے۔ ف یعنی جیسے زکوٰۃ دینا ذمی کو بالاتفاق نہیں جائز ہے اسی قیاس پر دیگر صدقات بھی نہیں جائز ہیں اور ابو یوسفؒ سے اصح روایت یہ کہ ذمی کو زکوٰۃ وصدقہ واجبہ دینا نہیں جائز ہے اور صدقہ نفل دینا روا ہے۔ مع۔ بالجملہ ذمی کو زکوٰۃ بالاتفاق منع اور صدقہ نفل بالاتفاق روا اور صدقہ واجبہ مثل نذر وفطرہ و کفارات میں اصح روایت ابو یوسف سے منع اور امام ابو حنیفہ ومحمد سے جواز مگر فقراء مسلمین کو دینا بہتر ہے شرح الطحاوی۔ ولنا قولہ علیہ السلام تصدقوا علی اھل الادیان کلھا۔ ہماری دلیل جواز یہ حدیث ہے کہ سب دین والوں کو صدقہ دو۔ ف رواہ ابن ابی شیبہ عن جریر بن عبدالحمید عن اشعث عن جعفر عن سعید بن جبیر مرسلا فی قولہ تعالیٰ ما تنفقوا من خیر یوف الیکم۔ فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تصدقوا علی اھل الادیان۔ (وروی نحوہ عن محمد بن الحنفیہ)۔ رہا حربی محارب اور حربی مستامن تو ان کو دینا بالاجماع نہیں جائز ہے اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا انما ینھاکم اللہ عن الذین قاتلوکم الآیہ۔ مفع۔ اگر کہا جاوے کہ پھر صدقہ زکوٰۃ بھی دینا جائز ہوگا جواب دیا کہ لولا حدیث معاذ لقلنا بالجواز فی الزکوٰۃ۔ اگر معاذ رضی اللہ عنہ والی حدیث نہ ہوتی تو ہم ذمی کو زکوٰۃ دینا جائز ہونے کے قائل ہوتے۔ ف اور حدیث معاذ رضی اللہ عنہ مشہور ہے کہ اس کو ائمہ نے قبول کیا ہے۔ بلکہ زکوٰۃ کے عدم جواز پر وارد ہے فافہم واضح ہو کہ سراج سے ہندیہ میں لایا کہ حربی مستامن کو نفل صدقہ دینا ہے اور اسی پر زیلعی نے تبیین میں جزم کیا لیکن کلام ابن الہمام وعینی ونقل البحر عن الغایۃ متفق ہیں کہ نہیں جائز ہے اور اسی پر اعتماد ہونا چاہیے۔ اور ذمی کے مسئلہ میں ابو یوسفؒ کے قول پر فتویٰ ہے۔ کما فی الحاوی۔ اور ذمی کو عشر دینا بھی نہیں جائز ہے۔ ت۔ ولا یبنی بھا مسجد۔ اور مال زکوٰۃ سے کوئی مسجد نہیں بنائی جاوے۔ ف یعنی اس سے مسجد بنانا نہیں جائز اور نہ نل وسقایہ بنانا اور نہ کنوئیں ونہریں کھودنا اور نہ حج وجہاد وغیرہ میں صرف کرنا۔ مع۔ ولا یکفن بھا میت۔ اور نہ مال زکوٰۃ سے کسی میت کو کفن دیا جاوے۔ ف کہ یہ بھی جائز نہیں۔ لانعدام التملیک وھو الرکن۔ کیونکہ اس میں مالک کرنا منعدم ہے حالانکہ مالک کرنا زکوٰۃ کا رکن ہے۔ ف کیونکہ زکوٰۃ وہ فعل ہے کہ نصاب موجب میں سے اپنے وقت پر جو مقدار اس نصاب میں ہو اس کا کسی فقیر کو مالک کر دے۔ یہ اس بنا پر کہ زکوٰۃ نام فعل کا ہے اور ابن الہمامؒ نے کہا کہ اس وجہ سے کہ اللہ تعالیٰ نے زکوٰۃ کو صدقہ فرمایا یعنی بقولہ انما الصدقات للفقراء الخ۔ اور صدقہ کی حقیقت یہ کہ فقیر کو مال کا مالک کر دے۔ پس عمارت بنانے میں یہ تملیک نہ ہونا ظاہر ہے اور میت کو کفن دینے میں بھی کیونکہ میت اس لائق نہیں کہ اس کو مالک کرے بلکہ کفن دینا میت کو یا اس کے وارثوں کو مالک

کرنا بھی نہیں ہوتا چنانچہ مسئلہ ہے کہ اگر وارث زندہ نے میت کو قبر سے نکال لیا اور گم کر دیا تو کفن جس نے دیا تھا اسی کو واپس ہوگا نہ وارثان میت کو۔ مف ع۔ ولایقضی بھا دین میت۔ اور مال زکوٰۃ سے کسی میت کا قرضہ بھی ادا نہ کیا جائے گا۔ ف ۔ ہمارے اور ائمہ ثلثہ کے نزدیک بالاجماع کیونکہ تملیک یہاں بھی نہیں لان تضاد دین الغیر لایقتضی التملیک منہ۔ کیونکہ غیر کا قرضہ ادا کرنا اس کی ملک میں دینے کو مقتضی نہیں ہے۔ ف۔ یعنی اگر آدمی نے غیر کا قرضہ ادا کیا تو ادا ہو جائے گا مگر یہ لازم نہیں کہ مال پہلے قرضدار کی ملک ہو کر قرض خواہ کو ادا ہو کیونکہ یہاں ایک مسئلہ یہ ہے کہ اگر زید نے بکر قرضدار کی طرف سے خالد قرض خواہ کو قرضہ دے دیا پھر بکر و خالد نے زید سے سچا اقرار کر دیا کہ ہمارے درمیان کچھ قرضہ نہ تھا تو زید مختار ہے کہ خالد سے اپنا مال واپس کرے۔ اس سے ظاہر ہوا کہ اگر پہلے وہ قرضدار کی ملک ہو کر ادا ہوتا تو واپس لینے کا اختیار بکر کو ہوتا نہ زید کو۔ تو معلوم ہوا کہ قرضدار کی تملیک نہیں لازم ہے۔ لاسیما فی المیت۔ خصوصاً میت کی صورت میں۔ ف ۔ میت کی تملیک کچھ نہیں ہو سکتی کیونکہ وہ قابل تملیک ہی نہیں رہا۔ ابن الہمام نے کہا کہ غیر کا قرضہ ادا کرنے میں غیر کی تملیک اس وقت لازم نہیں ہوتی کہ جب غیر نے حکم نہ دیا ہو۔ اور اگر غیر نے حکم دیا یعنی زندہ قرضدار نے دوسرے سے کہا کہ میرا قرضہ ادا کردے تو قرض خواہ پہلے اس مال کو قرضدار کی نیابت میں قرضدار کے لیے قبضہ کر کے پھر اپنے قرضہ کی وصولی میں قابض ٹھہرے گا۔ اور غایۃ البیان میں محیط و مفید سے لایا کہ اگر زکوٰۃ کے مال سے کسی زندہ یا مردہ کا قرضہ اس کے حکم سے ادا کیا تو جائز ہے یعنی جب کہ قرضدار مذکور فقیر محتاج ہو۔ فتاوی قاضی خاں میں بھی ظاہرا اسی کے موافق ہے لیکن ہدایہ و خلاصہ میں عدم جواز از جانب میت ہے چنانچہ خلاصہ میں ہے کہ اگر ادائے زکوٰۃ کی نیت سے مسجد بنائی یا حج یا عتق کیا یا کسی زندہ یا مردہ کا قرضہ بدون اجازت زندہ کے ادا کیا تو جائز نہیں ہے۔ پس اجازت میں زندہ کی قید لگانا بیان ہے کہ مردہ میں اجازت پایا ہے اجازت کسی طرح جواز نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ بھی بیان کی گئی کہ جواز کے واسطے ضرور تھا کہ قرض دار کی ملکیت میں دینا متحقق ہو جاوے اور مردہ کی اجازت اسی صورت سے ہو سکتی ہے کہ مرنے کے قریب اس نے محتاجی میں تونگر کو زکوٰۃ سے اپنے قرضہ ادا کرنے کا حکم دیا تھا پھر مر گیا اور تونگر نے ادا کیا پس میت کے حکم دینے کے وقت ادا نہیں کیا ورنہ زندہ کا ادائے قرض ہوتا اور جب بعد مرنے کے ادا کیا تو اس وقت مردہ قابل تملیک نہ تھا حتی کہ قرض خواہ کا قبضہ اس کی نیابت میں ہوتا۔ اگر کہا جاوے کہ مردہ بعد موت کے اپنی ضروریات تجہیز و تکفین کے قدر مالک رہتا ہے تو اس قرضہ کی ضرورت میں بھی مالک ہونے کے قابل کیوں نہ ہو۔ جواب یہ کہ زندگی و قابلیت میں جس مال کا مالک ہو چکا تھا اس میں سے بقدر تجہیز و تکفین کا مالک رہے گا اور بعد موت کے نئی ملکیت حاصل کرنے کے قابل نہیں رہا۔ اب ایک اشکال یہ پیدا ہوا کہ مسئلہ واپسی زید میں جب کہ بکر و خالد نے قرضہ نہ ہونے کا اقرار کیا ہے قرضدار کی تملیک ہو چکی جب کہ ادائی اس قرضدار فقیر کے حکم سے ہو غایت یہ کہ قرض خواہ کا ذاتی قبضہ مٹ گیا لیکن اس سے بکر کے لیے نیابت کا قبضہ صحیح رہنا چاہیے واللہ تعالیٰ اعلم۔

مسئلہ: زید نے اپنی موجودہ نصاب کی زکوٰۃ دینی چاہی پس فقیر کو حکم دیا کہ میرا قرضہ جو فلاں پر ہے وصول

کرے اور نیت کی کہ زید کے پاس جو مال عین موجود ہے اس کی زکوٰۃ میں وصول کرے تو جائز ہے۔ اگر زید نے قرضدار مذکور کو جو محتاج ہے اپنا قرضہ سب یا تھوڑا بہ نیت زکوٰۃ صدقہ دیا تو یہ اسی مال قرضہ کی زکوٰۃ سے جائز ہے اور دوسرے مال عین کی زکوٰۃ یا کسی دوسرے پر قرضہ کی زکوٰۃ سے نہیں جائز ہے (الفتح)۔ ولا تشتری بھا رقبۃ تعتق۔ اور مال زکوٰۃ سے کوئی بردہ خرید کر آزاد نہ کیا جائے گا ف یعنی اس کام میں یہ مال صرف کرنا ہمارے نزدیک نہیں جائز ہے۔ خلافا لمالک حیث ذھب الیہ فی تاویل قولہ تعالیٰ وفی الرقاب۔ برخلاف امام مالکؒ کے چنانچہ قولہ تعالیٰ (فی الرقاب کی تاویل میں مالکؒ اس طرف گئے ہیں۔ ف یعنی فی الرقاب کے یہ معنی لیتے ہیں کہ مال زکوٰۃ سے مملوک بردون کو خرید کر آزاد کیا جائے۔ بخاریؒ نے یہ تاویل ابن عباس سے روایت کی ہمارے نزدیک فی الرقاب آزادی رقاب میں مکاتبوں کی اعانت ہے۔ اور یہی جمہور کا قول ہے اور مملوکوں کو خرید کر آزاد کرنے میں زکوٰۃ کا مال صرف کرنا زکوٰۃ نہیں ہوتا تو نہیں جائز۔ ولنا ان الاعتاق اسقاط الملک۔ اور ہماری دلیل یہ کہ اعتاق یعنی آزاد کرنا تو ملک کو ساقط کرنا ہوتا ہے۔ ف پس مملوک محتاج کی گردن سے اپنی ملکیت دور کردے۔ ولیس تملیک۔ اور یہ تملیک نہیں۔ ف حالانکہ زکوٰۃ کا رکن تو تملیک ہے۔ پس زکوٰۃ ادا نہ ہوگی۔ اگر کہو کہ جب آزاد کیا تو اس کو اپنے اختیار کا مالک کر دیا۔ جواب ہاں مگر مال زکوٰۃ کا مالک نہیں کیا تو زکوٰۃ ادا نہ ہوئی۔ چونکہ مکاتب کو اس مال کا مالک کر دیا جو کہ دے کر اس نے اپنی آزادی حاصل کی لہذا زکوٰۃ ادا ہوتی ہے۔ م۔ ولا تدفع الی غنی۔ اور زکوٰۃ کسی تونگر کو نہ دی جائے گی۔ ف تونگر وہ کہ نصاب کا مالک ہو خواہ مال نامی ہو یا نہ ہو اگرچہ ایک مہینہ کے طعام سے اس قدر اناج ہو جو دوسو درم (یا جنس دینار ۲۰ م) کا ہوتا ہے۔ (المحیط والجوامع)۔ اور یہی قول جمہور مشائخ و مختار صدر شہید ہے (الذخیرہ)۔ لقولہ علیہ السلام لا تحل الصدقۃ لغنی ولا لذی مرۃ سوی۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ نہیں حلال ہے صدقہ یعنی زکوٰۃ کسی غنی کو اور نہ صاحب قوت تندرست کو۔ ف رواہ ابوداؤد والترمذی عن ابن عمرؓ مرفوعاً۔ ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن ہے۔ اور شک نہیں کہ اسناد حسن ہے اور راوی متکلم فیہ کی ابن معین و ابن حبان نے توثیق کی۔ اور اس حدیث کے طرق کثیرہ ایک جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم سے مرفوع وارد ہیں جن میں عینی وغیرہ نے طول دیا۔ اور اسناد کی راہ سے سب سے بہتر سند وہ جو نسائی و ابوداؤد نے عبیداللہ بن عدی بن الخیار رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ مجھے دو مردوں نے خبر دی کہ وہ دونوں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آئے اس وقت کہ آپ صدقہ تقسیم فرماتے تھے پس دونوں نے سوال کیا دونوں کہتے ہیں کہ آپ نے نظر مبارک اٹھا کر ہم دونوں کو دیکھ کر نگاہ نیچی کر لی پس آپ نے ہم دونوں کو تندرست توانا دیکھ کر فرمایا کہ اگر تم چاہو تو میں تم دونوں کو دے دوں اور حال یہ کہ اس صدقہ میں کسی غنی کا حق نہیں اور نہ قوی کمائی کرنے والے کا۔ تنقیح میں کہا کہ حدیث صحیح ہے۔ امام احمد نے کہا کیا اچھی اس کی اسناد جید ہے یمف۔ یوں ہی حدیث ابوہریرہ رضی اللہ عنہ مرویہ صحاح الستہ کہ ان کے فقراء میں پھیری جائے گی۔ اس کے ساتھ حدیث مذکورہ بالا ملانے سے صاف معلوم ہوا کہ تونگر کو غازی ہو یا اصلاح کرنے والا غارم ہو زکوٰۃ میں استحقاق نہیں ہے یمف۔ وھو باطلاقہ حجۃ علی

الشافعی فی غنی الغزاۃ۔ اور یہ حدیث اپنے اطلاق کے ساتھ شافعی پر تونگر غازیوں میں حجت ہے۔
ف۔ یعنی امام شافعی تجویز کرتے ہیں کہ غازیوں کے تونگر کو زکوٰۃ روا ہے جب کہ غازیوں کے دفتر میں اس کے نام کا وظیفہ نہ ہو اور اس نے مال غنیمت سے نہ پایا ہو۔ لیکن ان پر یہ حدیث حجت ہے کہ اس میں لاتحل لغنی۔ نکرہ تحت نفی واقع ہونے سے عام ہوا تو کسی غنی کو حلال نہ رہا اور غنی مطلق ہے کسی قسم کا ہو اس کو حلال نہیں رہا۔ وکذا حدیث معاذ رض علی ما رویناہ۔ اور یوں ہی حدیث معاذ رض ان پر حجت ہے جیسا کہ ہم اوپر روایت کر چکے۔ ف۔ کیونکہ اس میں فقراء میں تقسیم کرنا ثبوت ہے اور اغنیاء سے تو لینا چاہیئے نہ دینا۔ ابن الجوزی رح نے زعم کیا کہ حدیث معاذ رض میں سات اصناف مصارف سے صرف ایک قسم فقراء مذکور ہے۔ ابن الہمام نے کہا کہ یہ زعم کچھ نہیں صحیح ہے کیونکہ وہاں تو بیان ہے جن سے زکوٰۃ لی جاوے اور جن کو دی جاوے گی پس جو غنی ہونے کی صفت رکھتا اس سے لی جاوے اور جو فقر و محتاجی کی صفت رکھتا ہو اس کو دی جانی بتلائی گئی۔ پس اگر تونگر کو بھی دی جاوے تو ہنوز علم نہ ہوا حالانکہ حدیث میں ہے۔ فاعلمھم ان اللہ افترض الخ۔ یعنی ان کو آگاہ کر کہ الخ۔ بلکہ میں کہتا ہوں کہ ایک قسم کے تونگر وہ ہوئے کہ ان سے زکوٰۃ لی جاوے اور ان کو دی بھی جاوے حالانکہ ان لوگوں کو بھی معلوم ہوا کہ اغنیاء سے صرف لی جائے گی لہذا ابن الہمام نے محال ٹھہرایا کہ وقت ضرورت کے بیان نہ ہو بلکہ ایسا بیان جس سے ان کو جہل مرکب ہو جاوے کہ جو فی الواقع ہو اس سے برخلاف سمجھ رکھیں۔ اگر کہا جاوے کہ حدیث ابوداؤد و ابن ماجہ بروایت ابوسعید رض میں پانچ تونگروں کو صدقہ حلال ہونا مذکور ہے ایک عامل۔ ۲۔ جس نے مال سے صدقہ کی چیز خریدی۔ ۳۔ غارم۔ ۴۔ غازی فی سبیل اللہ ۵۔ جس کو فقیر نے صدقہ کی چیز بطور ہدیہ دے دی۔ چنانچہ سابق میں ذکر ہو چکی۔ ابن الہمام نے کہا کہ اول تو اس حدیث کے ثبوت میں کلام ہے۔ دوم اگر ثبوت ہو تو حدیث معاذ رض کی برابری نہیں کر سکتی۔ سوم۔ اگر برابر ہو تو بھی حدیث معاذ رض کو ترجیح ہو گی کہ جس سے عدم الجواز نکلتا ہے اور اس سے جواز۔ حالانکہ ناجائز کو ترجیح ہوا کرتی ہے باوجودیکہ امام شافعی نے غازی تونگر کو موافق ظاہر کے نہیں رکھا بلکہ جب ہی کہ دیوان میں نام نہ ہو اور اس نے غنیمت سے پایا نہ ہو حالانکہ اس حدیث میں تو کوئی قید مذکور نہیں ہے۔ مع۔

مترجم کہتا ہے کہ حق یہ ہے کہ حدیث ابوسعید رض جس سے امام شافعی رح نے استدلال کیا ہے کچھ زکوٰۃ کے مصارف میں نص نہیں ہے یعنی حدیث کا مقصود یہ نہیں ہے کہ مال زکوٰۃ جہاں جہاں صرف کیا جائے گا ان میں پانچ قسم کے تونگر بھی ہیں کیونکہ ان میں ایک خریدار صدقہ اور دوم جس کو فقیر نے ہدیہ دیا ہو داخل ہیں بلکہ یہ حدیث تو صرف بیان اس امر کا ہے کہ صدقہ کی چیز بعض وجوہ میں تونگر کو حلال ہو جاتی ہے۔ یہ بیان اس واسطے کہ حضرت عمر رض نے جو گھوڑا صدقہ کر دیا تھا اس کو مال دے کر خریدنا چاہا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منع کر دیا کہ اپنے صدقہ میں عود مت کر۔ (کما فی البخاری)۔ اور حدیث معاذ رض اور حدیث لاتحل الصدقۃ لغنی الخ۔ دونوں مصارف زکوٰۃ کے واسطے نص ہیں اور ہلا جماع جو حدیث کہ اسی مطلب کے واسطے ہو وہ اس میں مقدم ہو گی ایسی حدیث پر جو اس مطلب کے لیے نہیں

ہے مگر اس سے ہم کو یہ مطلب ظاہر ہوتا ہے کیونکہ شاید ہمارا قصور ہے پس حدیث ابوسعیدؓ میں مفصل یہ بیان نہیں کہ پانچوں اغنیاء میں سے غازی و غارم کو کس طرح مال زکوٰۃ وصول ہوا۔ کیونکہ کبھی توانگر کو ایسی حالت پیش ہوتی ہے کہ بغیر سوال کے اس کو صدقہ ملنا جائز ہو جاتا ہے جیسے ابن السبیل ہے پس اگر ایک شخص توانگر دور سے دو گروہ میں صلح کرانے آیا اور اس میں اپنا مال سب صرف کر دیا حتی کہ اس وقت محتاج ہے تو اس کو ابن السبیل کے الحاق میں حلال ہو گیا اور یوں ہی غازی کہ گھر میں توانگر ہے مگر اس وقت واپسی میں محتاج ہے تو اس کو روا ہے۔ (کما اشار الیہ الامام ابوبکر الرازی الجصاصؒ۔م۔)

ولا یدفع المزکی زکوٰۃ مالہ۔ اور زکوٰۃ دینے والا نہ دیوے یعنی عمداً نہ دیوے اپنے مال کی زکوٰۃ کو ف۔ ایسے کسی شخص کو جس کے ساتھ قرابت ولادت رکھتا ہے یعنی نہ دیوے۔ الی ابیہ وجدہ۔ اپنے باپ کو اور دادا و نانا کو۔ وان علا۔ اگرچہ دادا و نانا اونچے درجہ کا ہو۔ ف۔ یعنی پردادا و پرنانا اور ان سے اوپر درجہ کا ہو۔ پس جائز نہیں عمداً زکوٰۃ دینا اپنے باپ و ماں کو اور نہ باپ کی جانب کے اجداد یعنی دادا و پردادا وغیرہ و جدات یعنی دادی و پردادی وغیرہ کو اور نہ ماں کی جانب کے اجداد یعنی نانا و پرنانا وغیرہ و جدات یعنی نانی و پرنانی وغیرہ کو جن سے اس زکوٰۃ نکالنے والے کی پیدائش ہے۔ ولا الی ولدہ۔ اور نہ دیوے اپنے فرزند۔ وولد ولدہ۔ اور فرزند کے فرزند کو۔ وان سفل۔ اگرچہ فرزند نیچے درجہ کا ہو ف۔ یعنی جو اس سے پیدا ہوا ہو بیٹا و پوتا اور پوتے کا بیٹا و پرپوتا کتنے ہی نیچے درجہ کا ہو۔م۔ اور اگرچہ وہ مزکی کے نطفہ سے بطور زنا پیدا ہوا ہو یا حلال جورو سے ہو مگر اس نے انکار کیا تھا کہ یہ میرے نطفہ سے نہیں ہے حتی کہ قاضی نے بعد لعان کے اس کی جورو کو الگ کیا ہو اور یہ فرزند اپنے ماں کی طرف منسوب ہوا ہو۔م ع۔ غرضیکہ اصول کو نہ دے جن سے خود پیدا ہوا اور فروع کو نہ دے جو اس سے پیدا ہوئے ہیں۔ لان منافع الاملاک بینھم متصلۃ فلا یتحقق التملیک علی الکمال۔ کیونکہ املاک کے منافع زکوٰۃ نکالنے والے وان لوگوں میں باہم متصل ہیں تو تملیک پورے طور پر متحقق نہ ہوگی۔ ف۔ اور معلوم ہو چکا کہ تملیک رکن زکوٰۃ ہے۔ رہے باقی قرابات سوائے اصول و فروع کے تو ان کو زکوٰۃ دینا جائز جب کہ محتاج ہوں بلکہ اس میں صدقہ اور صلہ رحم دو باتوں کا ثواب ہو گیا جیسا کہ حدیث میں ہے مانند بھائیوں و بہنوں و چچا و پھوپھی و ماموں و خالہ وغیرہ کے۔ اگر ان میں سے کوئی اس کی پرورش میں ہو یعنی یہی اس کو نفقہ دیتا ہو اور قاضی نے اس پر اس کا نفقہ فرض نہیں کیا ہے اس حالت میں اس نے بجائے نفقہ کے زکوٰۃ اس شخص کو دی جس کو نفقہ دیتا ہے تو زکوٰۃ ادا ہو گئی اور اگر قاضی نے اس پر نفقہ فرض کر دیا ہو تو ادا نہ ہوگی مگر جب کہ اس کو نفقہ میں محسوب نہ کرے۔ مف۔ ولا الی امرأتہ۔ اور نہ دیوے اپنی جورو کو۔ للاشتراک فی المنافع عادۃ۔ بوجہ مشترک ہونے منافع کے ازراہ عادت۔ ف۔ یعنی عادت جاری ہے کہ جورو اور شوہر ایک دوسرے کے مال و متاع سے نفع حاصل کرتے تو جو مال جورو کو زکوٰۃ میں دیا اس سے خود نفع اٹھائے گا پس صدقہ کا کمال نہ رہا۔ اور اللہ تعالیٰ نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو فرمایا کہ ووجدک عائلا فاغنی۔ یعنی تجھے حاجت مندی سے مستغنی کر دیا۔ اس کی تفسیر میں کہا گیا کہ یعنی حضرت ام المومنین خدیجۃ الکبریٰ کے مال کے ساتھ توانگر کر دیا۔ اس سے ظاہر ہوا کہ بی بی کے مال سے خاوند توانگر ہوتا ہے یعنی باعتبار

حصول راحت ومنفعت کے۔ وعلی ہذا برعکس اس کے لہذا فرمایا کہ۔ ولاتدفع المرأة الی زوجہا عند ابی حنیفة لما ذکرنا۔ اورعورت بھی اپنی زکوۃ اپنے شوہر کو نہ دے۔ یہ ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے بوجہ اس کے جو ہم ذکر کرچکے۔ ف یعنی اشتراک منافع۔ اور یہی قول مالکؒ واحمدؒ کا ہے۔ وقالا تدفع الیہ۔ اور صاحبین نے کہا کہ عورت اپنے خاوند کو دے۔ ف اور یہی قول شافعیؒ ہے۔ لقولہ علیہ السلام لها اجران اجر الصدقة واجر الصلة۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ تو دو ثواب پاوے گی ثواب صدقہ اور ثواب صلہ۔ قالہ لامرأة ابن مسعود وقد سألته عن التصدق علیہ۔ یہ کلام آپ نے عبداللہ بن مسعودؓ کی بی بی کو فرمایا تھا درحالیکہ اس نے ابن مسعودؓ کو صدقہ دینے کو آپ سے پوچھا تھا۔ قلنا ھو محمول علی النافلة۔ ہم کہتے ہیں کہ یہ فرمان صدقہ نافلہ پر محمول ہے۔ ف یعنی سوائے زکوۃ کے نفل صدقہ میں عورت اپنے شوہر محتاج کو دے کر دو چند ثواب لے۔ بلکہ یہی ظاہر حدیث ہے چنانچہ صحیحین ونسائی میں عبداللہ بن مسعودؓ کی بی بی حضرت زینبؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ اے جماعت عورات تم صدقہ دو اگرچہ تمہارے زیوروں سے ہو۔ زینب نے بیان کیا کہ پھر میں لوٹ کر عبداللہ بن مسعودؓ کے پاس آئی اور میں نے کہا کہ تم خفیف ملکیت کے آدمی ہو اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم لوگوں کو صدقہ کا ارشاد فرمایا ہے پس تم جاکر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کر لو اگر مجھے یہ کافی ہو ورنہ میں تم لوگوں کے سوائے غیروں کو دوں۔ (بزارؒ کی روایت میں ہے کہ عبداللہ بن مسعودؓ نے زینب کو کہا تھا کہ تجھے اپنا صدقہ اپنی اولاد کو جو پہلے خاوند سے ہے اور مجھ کو دینا بہتر ہے) پس ابن مسعودؓ نے کہا کہ نہیں بلکہ تو ہی جاکر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کر پس میں روانہ ہو کر دروازہ پر آئی تو میں نے انصار کی ایک عورت پائی کہ اس کا بھی یہی مطلب تھا جو میرا مطلب تھا۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر ایک مہابت القا ہوئی تھی (یعنی اللہ تعالے نے آپ کی شان ایسی زمانی تھی کہ لوگ عورت ومرد آپ کے حضور میں بات کرتے ہوئے تھراتے وہیبت کھاتے تھے) پس اتنے میں بلال رضی اللہ عنہ باہر آیا تو میں نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حضور میں جاکر عرض کر کہ دروازہ پر دو عورتیں یہ عرض کرتی ہیں کہ کیا ان دونوں کی طرف سے ان کا صدقہ دینا اپنے شوہروں اور اپنے یتیم بچوں کو کافی ہے اور یہ کچھ نہیں کہنا کہ ہم دونوں کون ہیں پس بلالؓ نے جاکر حضور اقدس میں عرض کیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہ دونوں کون ہیں بلالؓ نے عرض کیا کہ ایک عورت انصاریہ ہے اور ایک زینب ہے آپ نے فرمایا کہ زینبوں میں سے کون سی زینب ہے۔ عرض کیا کہ عبداللہ بن مسعودؓ کی بی بی ہے پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ ان دونوں کو دو ثواب ہیں ثواب قرابت وثواب صدقہ۔ بزارؒ کی روایت میں ہے کہ زینبؓ سے فرمایا کہ ابن مسعودؓ نے سچ کہا اور تیرا شوہر اور تیری اولاد تیرے صدقہ کی زیادہ حقدار ہیں۔

مترجم کہتا ہے کہ شاید اول روایت میں جب یہ جواب ملا کہ اس کو دو ثواب ہیں ثواب قرابت وثواب صدقہ تو زینبؓ کو خدشہ ہوا ہوگا کہ قرابت تو صرف اولاد سے ہے نہ عبداللہ بن مسعودؓ سے لہذا مکرر بالمشافہ عرض کیا اور تسکین ہوگئی۔ ابن الہمامؒ نے کہا کہ اس حدیث میں صدقہ کے واسطے تحریض و وعظ کرنا دلیل صدقہ نفل ہے اور میں کہتا ہوں کہ زیور کی زکوۃ مراد نہیں کیونکہ بزارؒ کی روایت میں قصہ زیوروں میں سے

صدقہ نکالنا بیان زینب رضؓ سے مصرح تو مقصود صدقہ نفل ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ بالجملہ اگر نفل صدقہ عورت اپنے شوہر و اولاد کو در صورت ان کی محتاجی کے دے دے تو بالاتفاق جائز ہے۔ کلام زکوۃ و واجبات میں ہے۔ م۔ ولا یدفع الی مدبرہ۔ اور زکوۃ دینے والا نہ دلوے اپنے مدبر کو۔ ف۔ یعنی جس مملوک کو کہا ہو کہ تو میرے بعد آزاد ہے خواہ مطلقاً یا مقید۔ پس وہ ابھی مملوک رہے گا تو عمداً نہ دے۔ ومکاتبہ۔ اور نہ اپنے مکاتب کو دے۔ ف۔ بلکہ غیر لوگ اس کو دیں گے۔ وام ولدہ۔ اور نہ اپنے ام ولد کو دے۔ ف۔ یعنی جس باندی کو مالک اپنے تحت میں لایا ہے اور اس سے بچہ ہوا تو وہ اس راہ سے مانند آزادہ کے ہے کہ اب وہ فروخت نہیں ہو سکتی اور بعد وفات خاوند کے آزاد ہے لیکن خاوند کی ہنوز مملوک ہے۔ چنانچہ اسی وجہ سے اس کے ساتھ وطی کر سکتا ہے پس خاوند اپنی زکوۃ اس کو بھی نہ دے جیسے مدبر و مکاتب کو نہ دے۔ لفقد التملیك۔ کیونکہ تملیک ان سب میں مفقود ہے ف۔ یعنی غیر کو مالک کر دینا نہیں پایا گیا۔ اذ کسب المملوك لسیدہ۔ کیونکہ مملوک کی کمائی اس کے مالک کی ہوتی ہے۔ ف۔ رہا مکاتب پس اس کے واسطے مالک نے بطور احسان کے لکھ دیا یہ کہ جو کمائی اپنے قبضہ میں لاوے حتیٰ کہ جب مجھے اس قدر دے دے تو آزاد ہو جاوے حتیٰ کہ اگر مکاتب سب ادا نہ کر سکا و عاجز ہو گیا تو مثل سابق کے سادہ غلام ہو گیا اور جو کچھ اس کے پاس ہے سب مالک لے لے گا۔ وله حق فی کسب مکاتبہ۔ اور مالک کا اپنے مکاتب کی کمائی میں حق ہے۔ فلم یتم التملیك۔ پس تملیک غیر پوری نہ ہوئی۔ ف۔ تو زکوۃ بھی ادا نہ ہوئی۔ اگر غیر کے مدبر کو درحالیکہ وہ محتاج ہے زکوۃ دے تو جائز اور غیر کے مکاتب کو دینا ساقطاً جائز بلکہ منصوص ہے۔ ولا الی عبد قد اعتق بعضہ اور زکوۃ نہ دے ایسے غلام کو جس کا کچھ حصہ آزاد ہو گیا ہے۔ ف۔ اس کی صورت یہ کہ زید و بکر میں ایک غلام مشترک تھا اور زید تنگدست ہے پھر اس نے اس غلام میں سے اپنا حصہ آزاد کر دیا تو بکر کو بوجہ تنگدستی زید کے یہی اختیار رہا کہ چاہے اپنا حصہ آزاد کرے یا غلام سے کمائی کرا کر اپنے حصہ کی قیمت وصول کرے اور صاحبین کے نزدیک وہ غلام بالکل آزاد ہو گیا مگر اس کے ذمہ بکر کے واسطے اس کے حصہ کی قیمت ادا کرنی واجب ہے۔ جب یہ معلوم ہو چکا تو مسئلہ یہ ہے کہ اگر بکر اس حالت میں اس غلام کو اپنے مال کی زکوۃ دے تو کیا حکم ہے تو اس میں دو قول ہیں ایک یہ کہ نہیں جائز ہے۔ عند ابی حنیفةؒ لانہ بمنزلة المکاتب عندہ۔ یہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہے کیونکہ امام کے نزدیک یہ غلام بمنزلہ مکاتب کے ہے۔ ف۔ حتیٰ کہ جب تک بکر کے حصہ کا مال ادا نہ کرے تب تک وہ آزاد نہ ہوگا۔ وقالا یدفع الیہ اور صاحبین نے کہا کہ اس غلام کو زکوۃ دے دے۔ ف۔ یعنی مثلاً بکر اس کو اپنے مال کی زکوۃ دے تو ادا ہو جائے گی۔ لانہ حر مدیون عندھما۔ کیونکہ صاحبین کے نزدیک وہ آزاد قرضدار ہے۔ ف۔ اور بکر کا غلام نہیں رہا۔ علیٰ ہذا اگر بکر نے اس کو اپنی زکوۃ دی پھر اس نے یہی مال اپنے ذمہ کے قرضہ میں بکر کو دیا تو جائز ہے۔ ولا یدفع الی مملوك غنی۔ اور زکوۃ نہ دے کسی تونگر کے مملوک کو۔ ف۔ یعنی سوائے مکاتب کے کوئی مملوک خواہ مدبر ہو یا ام ولد ہو یا قن یعنی محض غلام ہو۔ لان الملك واقع لمولاہ۔ کہ ملک تو اس مملوک کے آقا کی واقع ہوگی۔ ف۔ اور آقا تونگر یعنی مالک قدر نصاب ہے پس زکوۃ

ادا نہ ہوگی بخلاف مکاتب کے خود مالک ہوکر اپنے مولی کو ادا کرے گا اگرچہ مولی توانگر ہو۔ ولا الی ولد غنی اذا کان صغیرا۔ اور زکوۃ نہ دے کسی توانگر کے فرزند کو بشرطیکہ وہ فرزند ابھی نابالغ ہو۔ لانہ یعد غنیا بمال ابیہ۔ کیونکہ یہ نابالغ اپنے باپ کے مال سے غنی شمار ہوتا ہے۔ ف۔ خواہ لڑکا ہو یا لڑکی اور خواہ باپ کی پرورش میں ہو یا نہ ہو علی الصحیح فرق نہیں ہے۔ بخلاف ما اذا کان کبیرا فقیرا۔ برخلاف اس کے جب کہ غنی کا فرزند بالغ ہو۔ ف۔ تو بالغ فقیر کو دینا روا ہے اگرچہ اس کا باپ توانگر ہے۔ لانہ لا یعد غنیا بیسار ابیہ وان کانت نفقتہ علیہ۔ کیونکہ بالغ فرزند بوجہ توانگری پدر کے توانگر نہیں شمار ہوتا اگرچہ اس کا نفقہ اس کے باپ پر ہو۔ ف۔ مثلاً اندھا یا لنجا ہے حتی کہ قاضی اس کا نفقہ اس کے توانگر باپ پر لازم کرے گا۔ مگر چونکہ درحقیقت وہ خود فقیر ہے تو اس کو زکوۃ دینا جائز اور عدم جواز صرف غنی کے صغیر بچہ میں ہے۔ و بخلاف امرأۃ الغنی لانھا ان کانت فقیرۃ لا تعد غنیۃ بیسار زوجھا۔ و برخلاف توانگر کی جورو کے کیونکہ اگر جورو خود فقیرہ ہو تو شوہر کی توانگری سے توانگر شمار نہیں ہوتی ہے۔ ف۔ ہاں شوہر پر اس کا نان نفقہ البتہ واجب ہے۔ وبقدر النفقۃ لا تصیر موسرۃ۔ اور نفقہ کی مقدار سے وہ عورت غنیہ نہ ہو جائے گی۔ ف۔ پس جب بذات خود فقیرہ رہی تو اس کو زکوۃ دے دینا جائز ہے۔ غنی کی دختر فقیرہ بالغہ کو زکوۃ دینا بالاتفاق جائز ہے (التحفہ۔ فع)۔ آدمی نے اپنے داماد فقیر کو زکوۃ دی تو جائز ہے۔ م۔ ولا تدفع الی بنی ھاشم۔ اور زکوۃ نہ دے بنو ہاشم کو۔ ف۔ پس پیغمبر خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کو فریضہ زکوۃ کا حکم دیا جس میں سے آپ کے اہل قرابت کو کچھ مباح نہیں ہے۔ لقولہ علیہ السلام یا بنی ھاشم ان اللہ تعالیٰ حرم علیکم غسالۃ الناس واوساخھم وعوضکم منھا بخمس الخمس۔ بدلیل حدیث کہ اے بنو ہاشم اللہ تعالیٰ نے تم پر حرام کر دیا لوگوں کا دھوون دان کے میل کچیل کو اور اس کے عوض دیا تم کو پانچویں کا پانچواں۔ ف۔ یعنی مال غنیمت کے پانچ حصوں میں سے چار تو غازیوں میں تقسیم ہوں گے اور ایک حصہ رہا اس کے پھر پانچ حصہ کرکے ایک حصہ بنو ہاشم کو اور باقی دیگر مصارف ہیں۔ پھر کافی استدلال بحدیث صحیح یہ کہ آپ نے فرمایا کہ یہ صدقات تو لوگوں کے میل کچیل ہیں اور یہ حلال نہیں واسطے محمد کے اور نہ آل محمد کے۔ (کما فی صحیح مسلم)۔

اور حسن بن علی کرم اللہ وجہہ نے صدقات کے چھوہاروں میں سے ایک چھوہارا منہ میں ڈال لیا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کخ کخ تھوک دے تجھے نہیں معلوم ہوا کہ ہم صدقہ نہیں کھاتے ہیں۔ (رواہ البخاری ومسلم)۔ ابن عباس نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اے اہل البیت تم کو صدقات میں سے کچھ حلال نہیں ہے یہ تو ہاتھوں کا دھوون ہے اور خمس الخمس میں تمہارے واسطے قدر کفایت ہے۔ (رواہ الطبرانی)۔ لیکن اس میں صرف اہل البیت کو حکم ہے اور بنو ہاشم کا لفظ نہیں پایا گیا جو عبارت مصنف میں ہے۔ ایضاح میں ہے کہ ائمہ اربعہ نے اجماع کیا کہ بنو ہاشم پر صدقات واجبہ سب حرام ہیں۔ مع۔ بخلاف التطوع۔ برخلاف صدقہ نفل کے۔ ف۔ کہ وہ بنو ہاشم کے لیے حلال ہیں۔ اور وقف بھی جائز ہیں۔ (الذخیرہ)۔ اسی طرح مبسوط میں بھی مطلقاً لکھا کہ صدقات نفل و اوقاف کا صرف کرنا بنو ہاشم پر جائز ہے لیکن شرح مختصر الکرخی والمفید میں کہا کہ اوقاف جب ہی جائز ہیں کہ وقف میں بنو ہاشم پر صرف کرنا بیان

ہوا ہو اور مختصر کرخی میں ہے کہ اگر فقراء پر وقف کیا تو بنو ہاشم پر نہیں جائز کیونکہ وہ تونگروں کے حکم میں ہیں مع۔ اور حق صحیح وہ جو ذخیرہ مبسوط میں ہے (کمافی الفتح)۔ بالجملہ صدقہ فریضہ یعنی زکوٰۃ اور صدقہ واجب مانند فطر و کفارات و نذر کے بنو ہاشم کو نہیں جائز ہیں اور صدقہ نفل جائز ہیں۔ لان المال ههنا کالماء۔ کیونکہ مال اس مقام پر مانند پانی کے ہے۔ ف۔ جیساکہ حدیث میں دھوون کے لفظ اور میل کچیل سے اشارہ موجود ہے اور پانی کا یہ حال کہ جب اس سے فرض یا واجب غسل یا وضو کیا جاوے تو پانی میلا گندہ ہو جاتا ہے تو مال بھی ایسا ہی ہوا کہ یتدنس باسقاط الفرض۔ میل گھلا ہوا ہو جائے گا فرض ساقط ہونے سے۔ ف۔ یعنی آدمی نے اپنا فرض یا واجب اتارنے کو جو مال دیا وہ اس کا میل کچیل سمیٹ لایا اگرچہ ناقص حواس کو ادراک نہ کریں۔ پس بنو ہاشم کو یہ گندہ مال بوجہ ان کی طہارت کے نہیں جائز ہے۔ اما التطوع بمنزلة التبرد بالماء۔ رہا صدقہ نفل تو وہ ٹھنڈک کے لیے مستعمل پانی کے مانند ہے۔ حتیٰ کہ جس شخص کو غسل و وضو دونوں موجود ہیں پھر ٹھنڈک کے لیے اس نے پانی کے تغار میں اپنا منہ و ہاتھ و پاؤں ڈبوے تو وہ پانی پاک و مطہر رہا حتی کہ اس سے وضو کرنا جائز ہے اسی طرح نفل صدقہ کا مال بھی پاک رہا وہ بنو ہاشم کو روا ہے۔ بالجملہ صدقہ نفل ان کو بالاجماع جائز ہے۔

اب رہا یہ کلام کہ حدیث خمس الخمس کے ذریعہ سے فقرائے بنو ہاشم پر کفایت زمانی تھی اور بعد وفات حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے خمس جاتا رہا تو اب کیا حکم ہے پس شرح الآثار میں ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ بنو ہاشم کو کل قسم کے صدقات دیئے میں کچھ مضائقہ نہیں کیونکہ حرمت تو بعوض خمس الخمس تھی اور جب وہ ساقط ہوگیا تو ان کے لیے زکوٰۃ وغیرہ حلال ہوگئی اور طحاوی نے کہا کہ ہم اسی قول کو لیتے ہیں۔ مع۔ بلکہ اس زمانہ میں یہاں فقیہ مفتی کو اسی پر فتویٰ دینا احق ہے اگرچہ اول ظاہر الروایۃ ہو۔ م۔ پھر بنو ہاشم کون لوگ رکھے گئے ہیں تو فرمایا۔ هم آل علی۔ وے اولاد حضرت علی کرم اللہ وجہہ بن ابی طالب۔ ف۔ خواہ بطن مطہرہ حضرت سیدۃ النساء فاطمہ رضی اللہ عنہا ہوں یا دوسرے ازواج کے بطن سے ہوں اور بنو ہاشم میں خود حضرت علیؓ بھی داخل ہیں۔ وآل عباس۔ اور اولاد عباس بن عبد المطلب۔ ف۔ مع عباسؓ کے۔ وآل جعفرؓ و اولاد جعفر بن ابی طالب۔ ف۔ مع جعفرؓ کے۔ وآل عقیل۔ اور اولاد عقیل بن ابی طالب۔ وآل الحارث بن عبد المطلب۔ اور اولاد حارث بن عبد المطلب۔ ف۔ پس ان سب کی نسل میں جو کوئی ہو وہ بنو ہاشم شما ہے۔ ومواليهم۔ اور ان لوگوں کے موالی بھی۔ ف۔ یعنی غلام آزاد کیے ہوئے تو بغیر آزاد کیے ہوئے بدرجۂ اولیٰ۔ اما هولاء۔ پس خود یہ لوگ ہاشمی ہیں۔ فلانهم ينسبون الى هاشم بن عبد مناف۔ اس لیے کہ یہ لوگ منسوب بجانب ہاشم بن عبد مناف ہیں۔ ونسبة القبيلة اليه۔ اور قبیلہ کی نسبت بجانب ہاشم ہے۔ ف۔ یعنی ہاشمی کہلاتا ہے۔ واما مواليهم۔ اور رہے ان کے موالی بھی ہاشمی ہیں۔ فلما روی تو اس وجہ سے جو حدیث روایت کی گئی کہ۔ ان مولی لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک مولی نے۔ ف۔ جن کا نام ابو رافع تھا اور حضرت نے بنو مخزوم کے ایک شخص کو صدقات پر عامل کیا اس نے ابو رافع سے کہا کہ میرے ساتھ چل تاکہ تجھ کو بھی صدقات میں سے حاصل ہو تو ابو رافع نے کہا کہ نہیں جب تک کہ میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت نہ کر لوں۔ پس سالہ اتحل لی الصدقۃ۔

ابورافع نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ کیا مجھے صدقہ حلال ہے۔ ف۔ اور صحاح میں صرف یہی مذکور ہے کہ ابورافع نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا۔ ظاہراً یہی پوچھا کہ میں مخزومی یعنی ارقم بن ابی الارقم کے ساتھ اسی غرض سے جاؤں۔ فقال لا انت مولانا۔ آپ نے فرمایا کہ نہیں تو ہمارا مولیٰ ہے۔ ف۔ اور صحاح کی روایت میں فقال مولی القوم من انفسھم وانا لا تحل لنا الصدقۃ۔ یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کسی قوم کا مولیٰ اسی قوم کا آدمی ہوتا ہے اور ہم لوگوں کو صدقہ حلال نہیں ہے۔ (رواہ ابوداؤد والترمذی والنسائی واحمد والحاکم وقال الترمذی حدیث حسن صحیح۔ ملخ۔

الحاصل بنوہاشم کے موالی کو بھی مثل بنوہاشم کے صدقہ حلال نہیں ہے اور بنوہاشم کی تفصیل اولاد علی و عباس وجعفر وعقیل وحارث کے ساتھ اس واسطے ذکر کی کہ بعض بنوہاشم کو نص قرآن نے خارج کر دیا اور وہ اولاد ابولہب ہے حتی کہ ابولہب کی اولاد سے جو مسلمان ہو جاوے اس کو صدقہ حلال ہے جیسا کہ شیخ ابونصر واسبیجابی رحمہ اللہ نے بیان کیا جیسے سوائے بنوہاشم کے بنوالمطلب کو بھی ہمارے نزدیک حلال ہے خلافاً للشافعی۔ اگر کہا جاوے کہ پھر اسی طرح قرشی کے آزاد کیے ہوئے کافر پر جزیہ نہ ہونا چاہیے جیسے قرشی پر جزیہ نہیں کیونکہ قوم کا مولیٰ تو اسی قوم میں سے ہوتا ہے۔ جواب یہ کہ صدقہ میں تو بنوہاشم کے مولیٰ میں نص حدیث وارد ہے اور وہ خلاف قیاس ہے تو اپنی جگہ سے متعدی نہ ہوگی بلکہ صرف صدقہ ہی تک رہے گی۔ بخلاف ما اذا اعتق القرشی عبداً نصرانیاً۔ برخلاف اس کے جب کسی قرشی نے اپنا نصرانی غلام آزاد کر دیا۔ حیث توخذ منہ الجزیہ۔ چنانچہ اس غلام آزاد شدہ سے بوجہ کفر کے جزیہ لیا جائے گا۔ ف۔ اگرچہ قرشی پر جزیہ نہیں۔ ویعتبر حال المعتق لانہ القیاس۔ اور آزاد کیے ہوئے کا حال معتبر ہوگا کیونکہ قیاس یہی ہے۔ ف۔ اور بنوہاشم کے آزاد کیے ہوئے میں ہم نے آزاد کرنے والے کا حال اعتبار کیا اور آزاد شدہ کو آزاد کرنے والے سے لاحق کیا۔ والالحاق بالمولی بالنص۔ اور آزاد کرنے والے سے لاحق کرنا بوجہ نص حدیث کے ہے۔ ف۔ اور یہ حدیث ایسے معنی میں وارد ہے کہ جس میں قیاس کچھ کام نہیں کرتا تو لامحالہ نص جہاں وارد ہوئی وہیں تک رکھی جائے گی۔ وقد خص الصدقۃ۔ اور حال یہ کہ نص نے صدقہ کو خاص کیا۔ ف۔ یعنی فقط صدقہ کے باب میں وارد ہے تو اس کے سوائے جزیہ وغیرہ میں حکم متعدی نہ ہوگا۔ قال ابوحنیفۃ ومحمد اذا دفع الزکوۃ الی رجل یظنہ فقیراً۔ امام ابوحنیفہ ومحمد نے کہا کہ اگر مزکی نے اپنی زکوۃ ایک آدمی کو دے دی درحالیکہ وہ اس کو فقیر گمان کرتا ہے۔ ف۔ یعنی ایسا فقیر جس کو زکوۃ دینی جائز ہے۔ ثم بان انہ غنی او ھاشمی او کافر۔ پھر کھلا کہ وہ آدمی غنی ہے یا ہاشمی ہے یا کافر ہے۔ ف۔ یعنی ذمی کافر ہے نہ حربی جو امان لے کر آیا ہو کیونکہ اس میں بالاتفاق اعادہ ہے۔ التحفہ۔ او دفع فی ظلمۃ فبان انہ ابوہ او ابنہ۔ یا مزکی نے اندھیرے میں زکوۃ دی پھر کھلا کہ جس کو دی وہ اس کا باپ ہے یا اس کا بیٹا ہے۔ ف۔ بالجملہ مزکی نے ایک آدمی کو زکوۃ کا مصرف جان کر کے زکوۃ دے دی حالانکہ حقیقۃً اس کو زکوۃ دینا روا نہیں تھا۔ فلا اعادۃ علیہ۔ تو مزکی پر دوبارہ زکوۃ دینا لازم نہیں رہا۔ وقال ابویوسف علیہ الاعادۃ۔ اور ابویوسف نے کہا کہ مزکی پر اعادہ زکوۃ واجب ہے۔ ف۔ یہی ایک روایت ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے اور قول سفیان ثوری وشافعی ہے۔ ع۔ لظھور خطائہ بیقین۔ بوجہ ظاہر ہونے خطاء کے بالیقین۔ والامکان الوقوف علی ھذہ الاشیاء۔ اور بوجہ آگاہی ممکن

ہونے کے ان چیزوں پر۔ ف۔ یعنی ایسے واقعہ میں مزکی کو اپنا خطا کرنا یقیناً معلوم ہوگیا تو یقین ہوگیا کہ زکوۃ کے جو معنی ہیں کہ مال معلوم کا خالصاً للہ کسی ایسے مسلمان کو جس میں فقر یا مسکینی یا سفر میں محتاجی وغیرہ ہو یا صاحب احتیاج ہوں مالک کرنا یہ معنی نہیں گئے۔ وصار کالاوانی والثیاب۔ اور یہ معاملہ مثل ظروف وکپڑوں کے ہوگیا۔ ف۔ یعنی پانی کے ظروف بعض نجس وبعض پاک ہیں اور متعین معلوم نہیں پس اگر نجس زیادہ یا برابر ہوں تو تیمم کرکے نماز پڑھے اور اگر پاک زیادہ ہوں تو دل سے تحری کرے جس برتن پر پاک ہونے کی تحری واقع ہو اس سے وضو کرکے نماز پڑھے پھر اگر اس کے بعد بالیقین ظاہر ہو جاوے کہ یہ نجس تھا جس سے وضو کیا تو وضو اعادہ کرے۔ یوں ہی پاک ونجس کپڑے مختلط ہوگئے اور شناخت نہیں ہو سکتی تو ستر ڈھکنے کے واسطے بہر صورت تحری کرکے پاک لے خواہ معلوم ہو کہ نجس زیادہ یا کم یا برابر ہیں اور یہاں بھی اگر پیچھے بالیقین ظاہر ہو جاوے کہ جس پر تحری واقع ہوئی وہ نجس تھا تو اعادہ کرے۔ م ک۔ اسی قیاس پر جب غالب گمان سے کسی کو زکوۃ دی پھر کھل گیا کہ وہ غنی وغیرہ مصرف نہ تھا تو زکوۃ کا اعادہ کرے گا ولیکن جو دے چکا واپس نہ لے گا اور جس نے لیا اگر اس کو حال کھل گیا تو ابو یوسف سے کوئی روایت نہیں اور مشائخ میں بعض کے نزدیک اس کو حلال ہے اور بعض کے نزدیک نہیں۔ مفع۔ اور امام ابوحنیفہ ومحمد کے نزدیک تو زکوۃ ادا ہوگئی۔ ولهما حديث معن بن يزيد۔ اور ابوحنیفہ ومحمد کی دلیل اس مسئلہ میں حدیث معن بن یزید ہے۔ ف۔ جس کو بخاری وغیرہ نے روایت کیا اور اس میں مذکور ہے کہ میرے باپ یزید نے کچھ اشرفیاں نکالیں کہ ان کو صدقہ کرے پس ان کو مسجد میں ایک شخص کے پاس رکھ دیا پس میں ان اشرفیوں کو لے کر چلا آیا تو میرے باپ نے فرمایا کہ واللہ میں نے تیری نیت نہیں کی تھی پس ہم نے یہ معاملہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں پیش کیا۔ فانه عليه السلام قال فيه۔ تو آپ نے اس معاملہ میں فرمایا کہ يا يزيد لك ما نويت ويا معن لك ما اخذت اے یزید تیرے واسطے وہ ثواب ہے جو تو نے نیت کی اور اے معن تیرے واسطے یہ اشرفیاں ہیں جو تو نے لیں۔ ف۔ اس حدیث میں یزید رضی اللہ عنہ کو اعادہ کا اور معن کو واپسی کا حکم نہیں دیا۔ وقد دفع اليه وكيل ابيه صدقة۔ حالانکہ معن کو اس کے باپ کے وکیل نے باپ کا صدقہ دیا تھا۔ ف۔ وکیل کا دینا اگرچہ روایت میں مصرح نہیں بلکہ معنؓ اشرفیوں کو لے کر چلے آئے لیکن ظاہر یہی کہ جس کے پاس رکھی تھیں اسی سے لائے ورنہ غصب یا سرقہ ہو جاتا۔ پھر اس استدلال پر وارد ہوتا ہے کہ اول تو یہ ایک واقعہ ہے۔ دوم محتمل کہ یہ صدقہ نفل ہو۔ جواب دیا گیا کہ قولہ ما نویت بکلمہ موصول عام ہے تو ہر نیت کے صدقہ میں جواز ہوا۔ ولان الوقوف على هذه الاشياء بالاجتهاد دون القطع۔ اور طرفین کی دلیل جواز یہ بھی ہے کہ ان چیزوں پر واقف ہونا بذریعہ اجتہاد کے ہے نہ بالقطع۔ ف۔ کیونکہ اس میں حرج شدید ہے کہ قطعی طور پر کسی کی محتاجی معلوم کی جاوے۔ فنبني الامر فيها على ما يقع عنده۔ تو بنائے کار ان چیزوں میں اسی اجتہاد پر ہوگی جو اس کے نزدیک واقع ہو۔ ف۔ حتی کہ اگر اس کے نزدیک یہ اجتہاد

لہ اور محتاجی کی چیزوں پر واقف ہونا ممکن ہے تو حکم ادائے زکوۃ کا ان چیزوں کی محتاجی کے درحقیقت موجود ہونے پر متعلق ہوگا پس لازم ہے کہ جب یہ چیزیں حقیقتاً نہ ہوں تو زکوۃ ادا نہ ہو بخلاف اس کے جب قبلہ مشتبہ ہو کہ اس پر حقیقتاً واقف ہونا درست ممکن نہیں تو جس طرف تحری سے پڑھ لے ادا ہو جائے گی۔ نہایہ تحریر الفاظ فافہم ۱۲

واقع ہوا کہ یہ شخص فقیر ہے تو اس کو زکوۃ دینے سے حکم کی فرمانبرداری ہوگئی۔ کما اذا اشتبهت علیه القبلة۔ جیسے اس صورت میں کہ مصلی پر قبلہ مشتبہ ہو جائے۔ ف تو چونکہ بنائے کار اس میں اجتہاد پر ہے نہ بالقطع تو جدھر تحری واقع ہوگئی اس طرف نماز ادا ہو جائے گی اگرچہ پیچھے معلوم ہو کہ اس نے ٹھیک جہت نہیں پائی۔ اسی طرح زکوۃ ادا ہوگئی اگرچہ کھلا کہ اس کی رائے میں چوک ہوئی اور جس کو مال دیا وہ حقیقتاً محتاج یا مصرف نہ تھا۔ مترجم کہتا ہے کہ امام مصنف کی تقریر سے معلوم ہوا کہ اصل اختلاف اسی بنا پر ہے کہ جن اصناف فقراء پر صرف چاہئے تو حکم کا تعلق ان اقسام کی حقیقت پر ہے یا مزکی کے گمان پر ہے تو امام ابوحنیفہ و محمد کے نزدیک گمان غالب پر ہے کیونکہ حقیقت کا جاننا ایک تو متعذر اور دوم حرج شدید ہے حتی کہ فقیر کی خانہ تلاشی لینے اور پھر اس کے پڑوسیوں سے دریافت کرنے پر قطعاً اس کا محتاج فقیر ہونا معلوم ہو سکتا ہے اور یہ شرعاً مدفوع کیا گیا تو حکم زکوۃ کا مدار مزکی کے اجتہاد و غالب گمان پر رکھا گیا ہے۔ جیسے مسئلہ قبلہ میں ہے امام ابویوسف کے نزدیک حقیقت پر مدار ہے یعنی درحقیقت وہ اقسام محتاجوں سے کسی قسم کا محتاج ہو کیونکہ ان پر واقف ہونا ممکن ہے جیسے وضو میں درحقیقت پاک پانی ہونے پر اور لباس میں پاک کپڑا ہونے پر مدار ہے اور مراد وقوف سے اور حقیقت سے علم الٰہی نہیں بلکہ انسانی واقفیت جن وجوہ سے ہوتی ہے ان سے درحقیقت پاک ہونا و محتاج ہونا ادائے زکوۃ میں لازم ہے۔ اور ثمرہ اختلاف اس وقت ظاہر ہوگا کہ مثلاً پانی سے وضو کیا پھر بالقطع ظاہر ہوا کہ یہ نجس تھا تو اعادہ واجب ہے بخلاف مسئلہ قبلہ کے کہ وہاں تعلق بحقیقت نہیں تو نماز ہو جائے گی۔ بنظر تحقیق ظاہر ہوتا ہے کہ اصل میں کچھ اختلاف نہیں اور بنائے کار حقیقی محتاجی پر سب کے نزدیک ہے اور اسی اصل پر امام ابوحنیفہؒ سے اعادہ کی روایت ہے لیکن استحساناً امامؒ کے نزدیک زکوۃ میں اعادہ واجب نہیں کیونکہ اس میں حرج عارض ہے اس لیے کہ مکرر سہ کرر اعادہ میں اس کے مال پر قدر فرض سے زائد نوبت پہونچے گی اور یہ شرع میں مسموع نہیں ہے اور یہ تحقیق نفیس ہے کہ سوائے اس ترجمہ کے شرح میں نہیں ملے گی فاللہ تعالیٰ اعلم م۔

وعن ابی حنیفة فی غیر الغنی۔ اور امام ابوحنیفہ سے سوائے غنی کی صورت کے۔ ف یعنی جب کہ ظاہر ہو کہ ہاشمی یا ذمی یا بیٹا یا باپ ہے۔ انه لا یجزیه۔ مروی ہوا کہ نہیں جائز ہے۔ ف میں کہتا ہوں کہ یہ اصل کے قیاس پر ہے کہ مدار حکم حقیقی مصرف پر ہے۔ اور یہ روایت نوادر ہے۔ والظاهر هو الاول۔ اور ظاہر الروایۃ تو وہی اول ہے۔ ف یعنی سب صورتوں میں زکوۃ ادا ہوگئی جب کہ اس نے غالب گمان میں مصرف جان کر دی۔ وهذا اذا تحری ودفع وفی اکبر رأیه انه مصرف۔ یہ حکم تو اس وقت تھا کہ اس نے دلی تحری کی اور مال دیا اس حالت میں کہ اس کے غالب گمان میں یہی تھا کہ یہ شخص زکوۃ صرف کرنے کا محل ہے۔ باقی رہیں اس کے خلاف دو صورتیں تو فرمایا۔ اما اذا شك ولم یتحر۔ رہا جب کہ اس نے شک کیا اور تحری نہ کی۔ ف یعنی شک ہوا کہ مصرف ہے یا نہیں اور اس وقت چاہئے تھا کہ دل سے تحری کرتا مگر نہ کیا۔ او تحری فدفع وفی اکبر رأیه انه لیس بمصرف لا یجزیه۔ یا اس نے تحری کی یعنی غالب گمان ہوا کہ مصرف ہے پھر مال دیا ایسی حالت میں کہ اس کے غالب گمان میں وہ مصرف نہ تھا یعنی دینے سے پہلے تحری اول بدل گئی تھی تو دونوں میں سے کسی صورت میں زکوۃ ادا نہ ہوگی۔ الا اذا علم انه فقیر۔ مگر جب کہ پیچھے

اس کو کھل جاوے کہ یہ شخص فقیر تھا۔ ف۔ یعنی جس وقت اس نے مال دیا تو زکوۃ ادا نہ ہوئی کیونکہ اس نے اپنے اجتہاد میں مصرف نہ جانا پھر دیا تو فرمانبرداری کی نیت نہ ہوئی۔ لیکن اگر اس کے بعد کھل گیا کہ وہ شخص درحقیقت فقیر تھا یعنی مصرف تھا تو اب زکوۃ ادا ہوگئی کیونکہ معلوم ہوگیا کہ اس کا گمان غلط تھا اور اس نے ادائے زکوۃ کی نیت کی تھی تو مال اپنے موقع پر پہونچ گیا اور زکوۃ ادا ہوگئی۔ وھوالصحیح۔ یہی قول صحیح ہے۔ ف۔ اور بعض مشائخ نے عدم جواز سمجھا جیسے قبلہ مشتبہ تھا اور تحری اس کی ایک جانب ٹھہری مگر اس نے دوسری طرف پڑھی پھر ظاہر ہوا کہ یہی جہت ٹھیک تھی تو بھی امام ابوحنیفہ کے نزدیک نہیں جائز ہے اسی طرح زکوۃ بھی جائز نہ ہوگی اگرچہ معلوم ہو کہ وہ ٹھیک مصرف تھا۔ یہ سمجھ صحیح نہیں کیونکہ قبلہ تو حقیقت میں وہی جہت جس طرف ٹھہری تحری تو اس سے مخالفت کرنا گناہ کبیرہ حتی کہ ابوحنیفہ رح نے کہا کہ اس پر کفر کا خوف ہے اور زکوۃ ایسے شخص کو جو تحری میں مصرف نہ تھا دینا کچھ گناہ نہیں غایت یہ کہ زکوۃ ادا نہ ہو پھر جب معلوم ہوگیا کہ وہ مصرف تھا تو ادا ہوگئی (کذافی الفتح)۔ مجیبد شاید یہ کہ مقصود زکوۃ وصول مال بفقراء ہے اور دینے والے کو ثواب پس جب اس نے نیت زکوۃ کی اور درحقیقت مال ایک فقیر کو پہونچ گیا تو مقصود پورا ہوگیا۔ م۔ ولو وقع الی شخص۔ اور اگر زکوۃ ایک شخص کو دے دے۔ ف۔ یعنی انسانی صورت کو بدون شناخت کے۔ ثم علم انہ عبدہ او مکاتبہ۔ پھر معلوم کیا کہ یہ شخص اس کا غلام یا اس کا مکاتب تھا۔ لا یجزیہ۔ تو اس کی زکوۃ ہذا ادا نہ ہوئی۔ ف۔ مکاتب بھی اس کا غلام ہے مگر کمائی کا خودمختار ہے تو عبدہ یعنی غلام سے ایسا مملوک مراد ہے جس کی کمائی مولی کی ملک ہے جیسے مدبر یا ام ولد یا قن یعنی محض مملوک۔ (کمافی شرح الطحاوی۔ع)۔ لانعدام التملیک۔ بوجہ تملیک معدوم ہونے کے۔ ف۔ یعنی مزکی نے محتاج کو مال کا مالک نہیں کیا۔ لعدم اھلیۃ الملک۔ بوجہ نہ ہونے لیاقت ملک کے۔ ف۔ یعنی غلام میں مالک ہونے کی لیاقت نہیں حتی کہ اس کی کمائی کا مالک اس کا مولی ہوتا ہے تو تملیک نہ ہوئی۔ وھوالرکن علی مامر۔ حالانکہ تملیک رکن ہے چنانچہ گذرا۔ ف۔ اور مکاتب میں اگرچہ مالک ہونے کی لیاقت ہے کیونکہ مولی نے اس کو اپنی کمائی کا خودمختار کردیا لیکن اس کے یہی معنی ہوئے کہ اصل مالک تو مولی ہوتا ہے پھر اس نے احسان کر کے مکاتب کو خودمختار کیا لہذا مکاتب کے مال کا ایک جہت سے مولی مالک ہے تو مکاتب میں عدم جواز کی وجہ یہ کہ تملیک ناقص ہوئی حالانکہ کامل تملیک رکن ہے۔ فافہم۔ م۔ ولا یجوز دفع الزکوۃ الی من یملک نصابا۔ اور نہیں جائز ہے دینا زکوۃ ایسے شخص کو جو مالک ہو نصاب کا۔ ف۔ خواہ نصاب نامی ہو یا نہ ہو۔ ای مال کان۔ چاہے کسی مال سے ہو۔ ف۔ سونا چاندی یا جانور وغیرہ لان الغنی الشرعی مقدر بہ۔ کیونکہ تونگری شرعی اسی نصاب کے ساتھ اندازہ کی گئی ہے۔ ف۔ پس جس کے پاس یہ نصاب ہو وہ شرعاً تونگر ہے۔ والشرط ان یکون فاضلا عن الحاجۃ الاصلیۃ۔ اور شرط یہ کہ اصلی حاجت سے فاضل ہو۔ ف۔ اور نصاب کا نامی ہونا شرط نہیں۔ وانما النماء شرط الوجوب۔ اور نامی ہونا تو زکوۃ واجب ہونے کی شرط ہے۔ ف۔ پس نامی نہ ہو تو زکوۃ واجب نہ ہوگی لیکن وہ تونگر ہے کہ اس کو زکوۃ دینی جائز نہیں ہے۔ حتی کہ اگر دوسو درم کی کتابیں ہوں جن کی حاجت مالک کو پڑھنے پڑھانے یا حفظ و تصحیح میں ہے تو اس کو زکوۃ دینا جائز ہے۔ (القاضی خاں)۔ خواہ کتب فقہ و حدیث ہوں یا صرف زبان عرب

کے دیوان و کتب نحو صرف وغیرہ ہوں۔ (محیط السرخسی)۔ اگر دوکانیں و مکانات کرایہ پر چلانے کی بقیمت تین ہزار درم وغیرہ ہوں مگر ان کی آمدنی اس کو مع عیال کے کافی نہ ہو تو امام محمد کے قول میں اس کو زکوٰۃ دینا جائز ہے یوں ہی جب زمین اس قدر قیمت کی ہو اور آمدنی مع عیال کافی نہ ہو تو محمد بن مقاتل کے نزدیک اس کو زکوٰۃ لینا جائز ہے اور اگر متاع و جواہر ہوں تو نہیں جائز ہے۔ اس کا میعادی قرضہ دوسرے پر ہے اور فی الحال محتاج نفقہ ہوا تو میعاد تک کے لیے زکوٰۃ سے لینا جائز ہے۔ اور اگر قرضہ میں میعاد نہ ہو پس اگر قرضدار تنگدست ہو تو بھی اصح قول میں اس کو زکوٰۃ لینا جائز ہے کیونکہ بمنزلہ ابن السبیل کے ہے۔ اور اگر قرضدار تونگر و مقر ہو یا منکر پر گواہ عادل ہوں تو نہیں جائز۔ اور اگر عادل نہ ہوں تو اس کو قاضی پاس لے جاوے اور قسم لے جب وہ قسم بھی کھا جاوے تو اب اس کو زکوٰۃ لینا جائز ہے (القاضیخان)۔ مکان ہے جس میں رہتا ہے تو اس کو صدقہ حلال اگرچہ تمام گھر میں نہ رہتا ہو۔ (الزاہدی)۔ ہزار درم مال و ہزار درم اس پر قرضہ اور دس ہزار کا مکان و خادم اثاث البیت ہے تو بھی اس کو صدقہ لینا جائز ہے۔ (المبسوط) پس علم جواز اس کو جو دو سو درم یا اس قدر متاع یا کسی نصاب سے اصلی حاجت سے زائد کا مالک ہو۔ ویجوز دفعها الی من یملك اقل من ذلك۔ اور زکوٰۃ دینا ایسے شخص کو جائز جو اس سے کم کا مالک ہو۔ ف۔ یعنی قدر نصاب فاضل سے کم اس کے پاس فاضل ہو اگرچہ کس بہت کم ہو۔ امام احمدؒ و ثوری و اسحق وغیرہ کے نزدیک نہیں جائز ہے بدلیل حدیث کہ جس نے لوگوں سے سوال کیا درحالیکہ اس کے پاس اس قدر ہے جو اس کو مستغنی کرے تو قیامت میں اس شکل سے آوے گا کہ اس کا سوال اس کے چہرہ پر خموش یا خدوش یا کدوح ہوگا۔ (رواہ الترمذی وغیرہ وحسنہ الترمذی)۔ جواب یہ کہ اول تو اس کی اسناد میں حکیم بن جبیر راوی ضعیف ہے لہٰذا اس روایت کو یحییٰ بن معین و نسائیؒ و دارقطنی وغیرہم نے ضعیف کہا۔ دوم اس میں سوال کی حرمت منصوص ہے اور ہم بھی کہتے ہیں کہ جو شخص ایک روز کے نفقہ سے مستغنی ہو اس کو سوال حرام ہے اور یہاں کلام یہ کہ اگر اس کو زکوٰۃ دی جاوے تو جائز ہے۔ وان کان صحیحا مکتسبا۔ اگرچہ وہ شخص تندرست کمانے والا ہو۔ ف۔ خلافا للشافعی۔ ع۔ لانه فقیر۔ یعنی جواز اس وجہ سے کہ یہ شخص فقیر ہے۔ ف۔ غنی نہیں ہے۔ والفقراء هم المصارف۔ اور فقیر ہی لوگ زکوٰۃ کے مصارف ہیں۔ ف۔ کسی قسم کے محتاج ہوں۔ ولان حقیقة الحاجة لا یوقف علیها۔ اور اس وجہ سے کہ حقیقت احتیاج پر توقف نہیں ہو سکتا۔ ف۔ حتیٰ کہ اگر حکم کا مدار اس پر ہوتا کہ جو حقیقت میں احتیاج رکھتا ہو اس کو دینے سے زکوٰۃ ادا ہوگی تو حقیقت احتیاج دریافت کرنے میں سخت حرج و مشقت لاحق ہوتی۔ فادیر الحکم علی دلیلها۔ تو دوران کیا گیا حکم اس کی دلیل پر۔ ف۔ یعنی حکم کا مدار اس پر ہوا کہ جس میں حاجتمندی کی دلیل ہو اس کو دے دو۔ وهو فقد النصاب۔ اور دلیل محتاجی کی مفقود ہونا نصاب کا۔ ف۔ کیونکہ جس کے پاس نصاب ہے اس کو شرع نے غنی ٹھہرایا تو جس کے پاس نصاب مفقود ہے وہ محتاج ہوا اور رہا یہ کہ اس کو حقیقت میں احتیاج ہے یا بوجہ زہد کے نہیں ہے تو اس کو اللہ تعالیٰ جانتا ہے۔ طالب علم جب علم میں مشغول ہوا اور کمائی چھوڑی اور اس کو نفع حاصل ہونے کی امید ہے تو اس کو زکوٰۃ حلال ہے۔ مع ت۔ ویکره ان یدفع الی واحد مائتی درهم فصاعدا۔ اور مکروہ ہے کہ

ایک شخص کو دوسو درم یا زیادہ دے دے۔ ف۔ جب کہ وہ قرضدار نہ ہو یا عیال دار نہ ہو کہ بعد ادائے قرض وتقسیم عیال کے دوسو درم سے کم پڑتے ہیں۔ (المبسوط مع)۔ وان دفع جاز۔ اور اگر دے دیئے تو جائز ہے۔ ف۔ یعنی زکوٰۃ ادا ہوگئی۔ وقال زفرؒ لا یجوز لان الغناء۔ اور زفرؒ نے کہا کہ جائز نہیں کیونکہ غنی ہونا۔ ف۔ یعنی جس شخص کو دوسو درم دیئے جاتے ہیں اس کا غنی ہونا۔ قارن الاداء۔ مقارن ومتصل اداء واقع ہوا۔ فحصل الاداء الی الغنی۔ تو ادائے زکوٰۃ تونگر کو پایا گیا۔ ف۔ اور یہ جائز نہیں ولنا ان الغناء حکم الاداء۔ اور ہماری حجت یہ کہ غنی ہو جانا تو ادا کا حکم ہے۔ ف۔ یعنی ادا کرنے پر یہ اثر مترتب ہوا کہ وہ فقیر تونگر ہوگیا۔ فیتعقبہ۔ تو غنی ہونا ادائے پیچھے لگا ہوا ہوگا۔ ف۔ اور ساتھ ہی معاً نہیں ہوسکتا تاکہ غنی کو دینا لازم آوے بلکہ دینے پر غنی ہونا لازم آیا پس دینا فقیر کو صحیح ہوگیا۔ لکنہ یکرہ لقرب الغنی منہ۔ لیکن یہ مکروہ ہے بوجہ قریب ہونے تونگری کے ادا سے۔ ف۔ یعنی ادا کیا ایسی حالت میں کہ تونگری فقیر سے قریب تھی۔ کمن صلی وبقربہ نجاستہ۔ جیسے کسی نے نماز پڑھی ایسی صورت سے کہ اس کے قرب میں نجاست ہے۔ ف۔ تو نماز جائز ہوتی مگر کراہت ہے۔ ف۔ اس نظیر میں تنبیہ ہے کہ مال ودولت تونگری ایک قسم کی نجاست ہے۔ پھر بہت کی بھی نہ چاہیئے۔ قال وان یغنی بہا انسانا احب الیّ۔ امام محمدؒ نے کہا کہ اور صدقہ کے ساتھ کسی انسان کو مستغنی کردے تو یہ مجھے پسندیدہ نظر آتا ہے ف۔ مستغنی کرنے سے غنی وتونگر کردینا مراد نہیں بلکہ۔ معناہ الاغناء عن السوال۔ اس کلام کا مقصود سوال سے مستغنی کرنا۔ ف۔ یعنی ایک یوم کا روزینہ دینا۔ مفع۔ لان الاغناء مطلقاً مکروہ۔ کیونکہ مطلقاً غنی یعنی مالک نصاب کردینا تو مکروہ ہے۔ ویکرہ نقل الزکوٰۃ من بلد الی بلد۔ اور مکروہ ہے زکوٰۃ کا مال منتقل کرنا ایک شہر سے دوسرے شہر کو۔ ف۔ اور جو کرنا چاہیئے یہ ہے کہ انما تفرق صدقۃ کل فریق فیہم۔ ہر فریق کا صدقہ انھیں میں بانٹا جاوے۔ ف۔ اور یہی قول الشافعی ہے۔ لما روینا من حدیث معاذؓ۔ بدلیل حدیث معاذؓ کے جو ہم روایت کرچکے۔ ف۔ یعنی قولہ توخذ من اغنیائہم وترد الی فقرائہم۔ اس سے ظاہر ہے کہ انھیں کے فقیروں میں تقسیم ہو۔ وفیہ رعایۃ حق الجوار۔ اور اس میں حق جوار کی رعایت بھی حاصل ہے۔ ف۔ یعنی ہر فریق تونگروں کی زکوٰۃ جب انھیں کے ہمسایہ فقیروں کو دی گئی تو ایک ثواب ادائے زکوٰۃ کا اور دوم ثواب حق جوار کا تو یہی ارجح ہے اور دوسرے شہر میں منتقل کرنا مکروہ ہے۔ الا ان ینقلہا الانسان الی قرابتہ۔ مگر آنکہ آدمی اپنی زکوٰۃ کو اپنے اہل قرابت کی طرف منتقل کرے۔ ف۔ جو محتاج اور دوسرے شہر میں ہیں تو جوار کا حق چھوڑا اور قرابت کا حق لیا۔ اوالی قوم ہم احوج من اہل بلدہ۔ یا ایسے قوم کی طرف منتقل کرے جو اس کے شہر والے فقراء سے زیادہ محتاج ہیں۔ ف۔ تو ان دونوں صورتوں میں کراہت نہیں۔ لما فیہ من الصلۃ کیونکہ اس میں یا صلۂ رحم ہے۔ ف۔ جب کہ اہل قرابت کی طرف منتقل کیا اور صلہ رحم بہ نسبت حق جوار کے اشرف ہے۔ اوزیادۃ دفع الحاجۃ۔ یا حاجت دور کرنے میں زیادتی ہے۔ ف۔ جب کہ زیادہ حاجت مند کی طرف منتقل کیا۔ اور شریعت زکوٰۃ کا اصل مقصود فقیر کی حاجت دور کرنا۔ م۔ فع۔ اور اگر پیشگی زکوٰۃ نکالے تو منتقل کرنا مطلقاً مکروہ نہیں۔ (السراج ھ)۔ پھر جس صورت میں کراہت ہے وہ نفس زکوٰۃ میں نہیں بلکہ عارضی وجہ ہے لہٰذا فرمایا۔ ولو نقل الی غیرہم اجزاہ۔ یعنی اگر اہل قرابت واحوج کے سوائے دوسروں

کی طرف منتقل کر کے دے گیا تو بھی زکوٰۃ ادا ہو گئی۔ ف۔ اس پر اہل العلم کا اتفاق ہے۔ وان کان مکروہا۔ اگرچہ یہ فعل مکروہ ہو۔ لان المصرف مطلق الفقراء بالنص واللہ اعلم۔ کیونکہ زکوٰۃ کا مصرف تو مطلق فقراء ہیں بنص قرآن۔ ف۔ یعنی قولہ تعالیٰ انما الصدقات للفقراء۔ میں کوئی خصوصیت جوار کے فقراء یا کسی جگہ کے فقراء کی نہیں بلکہ مطلق لہٰذا جس فقیر کو پہونچا دے ادا ہو جاوے گی۔ واللہ تعالےٰ اعلم بالصواب۔ م۔

عید میں محتاج اقربا کے لڑکوں کو زکوٰۃ سے دیا یا فرزند وغیرہ کی خوشخبری سنانے والے کو تو جائز ہے بھاوج کو زکوٰۃ دے جس کا شوہر اس کا مہر بروقت طلب کے نہیں دے سکتا یا نہیں دیتا تو جائز ہے ورنہ نہیں۔ ھد۔ ملحقات میں سے صدقۃ النذر ہے اور بعض احکام بیان کرنا اولی ہے۔ واضح ہو کہ نذر ادا کرنا فرض ہے اگر کسی خاص درم یا روپیہ یا خاص فقیر کو دینے کی نذر کی تو خصوصیت لازم نہیں حتی کہ اگر اس کے مثل دوسرے فقیر کو دے دیا تو نذر ادا ہو گئی اور اگر مثلاً چار من گیہوں کے صدقہ کرنے کی نذر کی پھر ان کی قیمت دے دی تو جائز ہے۔ جو چیز صدقہ دے اس کو خود نہ خریدے۔ جو چیز مثلی نہیں ہے مثلاً یہ بکری و گھوڑا تو عین ادا کرے پھر اگر تلف ہو جاوے تو قیمت دے۔ نذر کی کہ اگر مجھے مال ملے تو دو چند زکوٰۃ دوں پھر ملا تو اس پر فقط قدر فریضہ واجب ہے نہ دوچند۔ اگر ایسا ہو تو میرے مال سے ہزار صدقہ ہیں حالانکہ مال صرف سو ہیں تو صحیح یہ کہ اسی قدر لازم ہیں نہ زیادہ۔ میرا مال مساکین میں صدقہ ہے حالانکہ مال کچھ نہیں تو لازم بھی کچھ نہیں۔ تندرستی ہو تو سو صدقہ دوں گا پھر ہوا تو ادا کرے پھر اگر اس وقت پچاس ہی ہوں تو جب باقی پاوے پوری کرے۔ مجھ پر ایک پیسہ صدقہ ہے جب میں کھاؤں تو ہر لقمہ پر ایک پیسہ واجب ہو گا۔ اور جب پیوں تو ہر سانس پر ایک پیسہ نہ ہر گھونٹ پر۔ فقرائے مکہ معظمہ پر صدقہ کی نذر کی پھر غیروں کو دے دی تو جائز ہے جیسے مکہ میں نماز یا روزہ کی نذر کی پھر وطن میں ادا کر دی تو ہو گئی۔ باقی مسائل نذر اپنے مقام پر ہیں۔ فتام۔

---

# باب صدقۃ الفطر

## (باب صدقۃ الفطر کے بیان میں)

یہ صدقہ اگرچہ عید الفطر کے روز نماز سے پہلے ادا کرنا واجب ہے مگر صدقات زکوٰۃ کے تحت میں بیان کر دیا۔ صدقہ وہ عطیہ کہ تقرب الٰہی کی امید پر دیا جاوے۔ صدقۃ الفطر لفظ عربی ہے مگر زمانہ اسلام سے پہلے نہ تھا پھر بقول ابوبکر بن العربیؒ یہ نام حضرت شارع صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے ملا۔ نوویؒ نے کہا کہ فقہاء کی اصطلاح ہے گویا ماخوذ از فطرت بمعنی نفس و خلقت ہے۔ مح۔ کیونکہ ہر نفس کی طرف سے دیا جاتا ہے لیکن مترجم اس میں وقت فجر عید سے مناسبت ظاہر نہیں ہوتی اور اگر فطر مقابل صوم ہوتا تو وقت موزوں تھا بلکہ یہی اظہر ہے چنانچہ حدیث شریعت آتی ہے اگرچہ مسلم بچہ کی طرف سے ہونے

کی حکمت ظاہر نہیں ہوتی جس پر روزہ نہیں ۔ حالانکہ دقائق حکمت خود بیان سے باہر ہیں ۔ واللہ سبحانہ تعالیٰ ہو العلیم الحکیم ۔م ۔ دنی العینی صدقۃ الفطر شرع میں وہ صدقہ ہے جو بطور عبادت وصلہ کے ازراہ ترحم دیا جاتا ہے اور ہبہ سے فرق یہ کہ ہبہ ازراہ تکرم ہوتا ہے نہ ترحم ۔ کمافی المحیط ۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم عید سے دو روز پہلے خطبہ سنا کر صدقۃ الفطر نکالنے کا حکم کرتے ۔ الشمنی ۔ د ۔ یہ ترحم تھا کہ عید کے روز سب لوگ رزق سے فارغ ہو کر باہم بخوشی ملیں ۔م ۔ صدقۃ الفطر کے متعلق چھ باتوں میں کلام کرنا چاہیئے اول کیفیت یعنی واجب وغیرہ ۔ دوم کمیت یعنی کس قدر ۔ سوم شرط ۔ چہارم سبب ۔ پنجم رکن ۔ ششم وقت وجوب و وقت استحباب ۔ پھر مخفی نہیں کہ رکن تو یہی کہ جس کو دینا چاہیئے دے دے ۔ اور سبب شرعیت روایت ابوداؤد اور ابن ماجہ میں ابن عباس رضی اللہ عنہ سے منصوص ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ زکوۃ الفطر روزہ رکھنے والے کے واسطے لغو اور رفث سے پاک کرنے والی ہے اور مسکینوں کے واسطے طعام ہے پس جس نے اس کو قبل نماز کے ادا کر دیا تو وہ زکوۃ مقبول ہے اور جس نے بعد نماز دی تو وہ منجملہ صدقات کے ایک صدقہ ہے ۔ دارقطنی نے روایت کر کے کہا کہ اس کی اسناد میں کوئی مجروح نہیں ہے ۔ ف ۔

قال صدقۃ الفطر واجبۃ علی الحر المسلم اذا کان مالکا لمقدار النصاب فاضلا عن مسکنہ وثیابہ واثاثہ وفرسہ وسلاحہ وعبیدہ ۔ صدقۃ الفطر واجب ہے آزاد مسلمان پر جب کہ وہ مالک ہو مقدار نصاب کا جو کہ فاضل ہو اس کے مسکن و کپڑوں و اثاثہ و گھوڑے و ہتھیار و خدمتی غلاموں سے بڑے یعنی یہ چیزیں جو آدمی کی حاجت و ضرورت میں کار آمد ہوتی ہیں ان سب سے یہ نصاب فاضل ہو خواہ نامی ہو یا نہ ہو ۔ خلاصہ یہ کہ شرعی تونگر ہو جس کو زکوۃ لینا حلال نہیں ہے ۔ اور آزاد سے مملوک خارج ہوا اگرچہ مکاتب ہو اور مسلمان کہنے سے معلوم ہوا کہ کافر کے ذمہ نہیں ہے ۔ پھر مسلمان غنی پر واجب ہے اگرچہ عورت ہو ۔ پھر تنصیص کی کہ یہ صدقہ واجب ہے ۔ اما وجوبہا فلقولہ علیہ السلام فی خطبۃ ادوا عن کل حر وعبد صغیرا وکبیر نصف صاع من بر او صاعا من شعیر ۔ پس اس کا واجب ہونا بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جو اپنے خطبہ میں (جو عید کے ایک یا دو روز پہلے فرمایا تھا عبد الرزاق بسند صحیح) ارشاد فرمایا کہ ادا کرو ہر آزاد و غلام سے خواہ صغیر ہو یا کبیر ہو آدھا صاع گیہوں یا ایک صاع جو ۔ رواہ ثعلبہ بن صعیر العدوی ۔ اس خطبہ کو ثعلبہ بن صعیر عدوی رضی اللہ عنہ نے نقل کیا ۔ ف ۔ کہا گیا کہ عدوی منسوب بجانب عدی شاعر ہے جو ثعلبہ کے اجداد میں سے ہے اور شیخ حمید الدین الضریر نے کہا کہ اصح عذری کا ذ منقوطہ رہی ہے ۔مع ۔ یہی صحیح ہے ۔ سف ۔ میں کہتا ہوں کہ روایت اگرچہ عذری ہو لیکن عدوی بھی صحیح ہے کوئی وجہ غلط ہونے کی موجود نہیں ۔م ۔ یہ حدیث ابوداؤد و عبد الرزاق و دارقطنی نے روایت کی ۔ ف ۔ وجہ الاستدلال یہ کہ ادوا صیغۃ الامر واسطے وجوب کے ہے ۔ اور شافعی و مالک و احمد نے کہا کہ صدقہ فطر فرض ہے ۔ بدلیل حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرض فرمائی زکوۃ فطر رمضان سے لوگوں پر ایک صاع چھوہارے یا ایک صاع جو سے ہر آزاد و غلام پر مذکر ہو یا مونث ہو مسلمانوں میں سے (رواہ البخاری ومسلم) ۔ اور دوسری روایت میں ابن عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ پھر لوگوں نے اس کے عدل میں نصف صاع

گیہوں سے کر دیے۔ حق یہ کہ کچھ اختلاف نہیں اس واسطے کہ بالاجماع جو شخص صدقہ فطر سے منکر ہو وہ کافر نہیں حالانکہ فرض قطعی کا منکر بالاجماع کافر ہے تو فرض سے ان اماموں کی یہی مراد جس کو ہم واجب کہتے ہیں۔ ومنجملہ دلائل وجوب کے حدیث ابن عباسؓ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک منادی کو حکم دیا جس نے بطن مکہ میں پکار دیا کہ صدقۃ الفطر حق واجب ہے ہر مسلمان صغیر وکبیر آزاد ومملوک پر الخ۔ (رواہ الحاکم وصححہ)۔ بالجملہ یہ احادیث ہیں کہ بعض میں صیغہ امر اور بعض میں لفظ فرض وبعض میں حق واجب وارد ہے لیکن احادیث صحیحہ آحاد ہیں۔ وبمثلہ تثبت الوجوب۔ اور اس کے مثل دلیل سے وجوب ثبوت ہوتا ہے۔ ف۔ نہ فرض قطعی۔ لعدم القطع۔ بوجہ عدم قطع کے۔ ف۔ کیونکہ آحاد اسانید سے بالاجماع قطعیت میں شبہ رہتا ہے۔ اور ذخیرہ مالکیہ میں ہے کہ امام مالک سے ایک روایت میں آیا کہ صدقۃ الفطر سنت ہے اور یہی بعض متاخرین وظاہریہ وغیرہ کا قول ہے بدلیل حدیث قیس بن عبادہؓ کہ ہم کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صدقۃ الفطر کا حکم نزول زکوۃ سے پہلے دیا تھا پھر جب زکوۃ نازل ہوئی تو نہ ہم کو حکم دیا اور نہ منع کیا اور ہم صدقۃ الفطر دیا کرتے ہیں۔ (رواہ النسائیؒ وابن ماجہ والحاکم)۔ جواب یہ کہ ایک فرض نازل ہونے سے دوسرا منسوخ ہونا ضرور نہیں ہے۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ یہ جواب تو کافی نہیں کیونکہ زکوۃ نے احکام متعلقہ مال بہت منسوخ کر دیے۔ چنانچہ قولہ یسئلونک ماذا ینفقون قل العفو الآیہ اور مانند اس کے بہت ہیں اور صحیح جواب میرے نزدیک یہ ہے کہ قیس رضی اللہ عنہ وان کی قوم کو کوئی جدید حکم نہیں دیا لیکن ابن عباسؓ کی حدیث حاکم اوپر گذری کہ بطن مکہ میں منادی کرائی کہ صدقۃ الفطر حق واجب ہے حالانکہ یہ بعد نزول زکوۃ کے سال فتح مکہ میں ہوا پس ثابت ہوا کہ بعد نزول زکوۃ کے اس کا حکم ہے۔ (المترجم)۔ پھر یہ صدقہ واجب ہونے میں آزادی واسلام وتونگری شرط ہے۔ وشرط الحریۃ لتحقق التملیک۔ اور شرط آزادی کی اس واسطے کہ تملیک متحقق ہو۔ ف۔ اور غلام تو اپنی ذات کا مالک نہیں پس مال کا کہاں سے مالک ہوگا تو غلام پر یہ صدقہ واجب ہونے کے یہ معنی کہ آزاد غنی پر مثل اپنی ذات وعیال کے اپنے غلاموں کا بھی واجب ہے۔ والاسلام لیقع قربۃ۔ اور شرط اسلام اس کی اس واسطے کہ صدقہ مذکور قربت طاعت ہو جاوے۔ ف۔ کیونکہ صدقہ تو قربت ہے جو کافر سے متحقق نہیں۔ والیسار لقولہ علیہ السلام لاصدقۃ الا عن ظہر غنی۔ اور شرط فراخ دستی یعنی تونگری کی اس واسطے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے کہ لاصدقۃ الخ یعنی نہیں صدقہ مگر تونگر سے۔ ف۔ اور اوپر کا ہاتھ نیچے ہاتھ سے بہتر ہے اور شروع کر ایسے کے ساتھ جس کو تو اپنی پرورش میں رکھتا ہو۔ یہاں تک ترجمہ تمام حدیث ہے جس کو امام احمدؒ نے روایت کیا اور بخاریؒ نے اس کو مختصر معلق ذکر کیا اور اخیر جملے کے یہ معنی کہ پہلے عیال کی پرورش کرے پھر وسعت ہو تو غیر کو دے کیونکہ موافق حکم الٰہی عیال کی پرورش میں واجب صدقہ کا ثواب ہے اور وہ نفل صدقہ سے افضل ہے۔ م۔ وھو حجۃ علی الشافعیؒ فی قولہ یجب علی من یملک زیادۃ علی قوت یومہ لنفسہ وعیالہ۔ اور یہ حدیث حجت ہے شافعیؒ پر ان کے اس قول میں کہ صدقہ فطر ایسے شخص پر واجب ہے جو اپنے وعیال کے ایک روز کی قوت سے زیادہ کا مالک ہو۔ ف۔ اور وجہ حجت یہ کہ اس قدر سے وہ غنی نہ ہوگا اور صدقہ غنی سے ہے۔ اگر کہا

جاوے کہ غنی وہ کہ بے پروا ہو تو شاید یہ شخص اس روز کی قوت سے بے پروا ہو کر غنی ٹھہرے جواب یہ کہ محتاجی کی کیفیت پر وقوف ممکن نہیں تو تونگری کا مدار صرف شرع دلیل پر ہوگا اور غنی سے زکوٰۃ لینے میں شرع نے نصاب پر مدار رکھا ہے۔ لہذا فرمایا۔ وقدر الیسار بنصاب لتقدیر الغناء فی الشرع به فاضلا عما ذکر من الاشیاء۔ اور اندازہ کیا گیا آسودگی و تونگری کا ہر قسم کے نصاب سے ساتھ کیونکہ شرع میں تونگری کا اندازہ اسی کے ساتھ ہے درحالیکہ یہ نصاب فاضل ہو اشیائے مذکورہ سے۔ ف۔ یعنی مسکن و کپڑے و اثاثہ و گھوڑا و ہتھیار و خدمتی مملوک۔ یعنی ضروری حاجتوں سے زائد ہو۔ لانها مستحقة بالحاجة الاصلية۔ کیونکہ یہ چیزیں مذکورہ مستحق بحاجت اصلیہ ہیں۔ ف۔ یعنی ایسی چیزیں ہیں کہ گویا ان کو حاجت اصلیہ قرار دیا جاوے۔ والمستحق بالحاجة الاصلية كالمعدوم۔ اور جو نصاب کہ مستحق بحاجت اصلیہ ہو وہ معدوم کے مانند ہے۔ ف۔ جیسے پانی اگر پینے ہی کے لائق ہو تو کالعدم شمار ہو کر تیمم جائز ہے لہذا جب ایسی چیزوں و حاجات اصلیہ سے زائد ہو تو وہ اگر بقدر نصاب پہونچ گیا تو غنا کے مرتبہ پر ہے۔ ولا يشترط فيه النمو۔ اور اس نصاب میں نمو شرط نہیں ہے۔ ف۔ یعنی اگر نمو ہو خواہ خلقی جیسے سونا چاندی میں ہے یا ترکیبی مانند تجارت وغیرہ کے تو اس پر زکوٰۃ بھی واجب ہوگی اور اگر نہ ہو تو تونگری میں مضر نہیں۔ ويتعلق بهذا النصاب حرمان الصدقة ووجوب الاضحية والفطر۔ اور ایسے نصاب کی وجہ سے صدقہ زکوٰۃ لینے سے محروم ہونا اور مالک پر قربانی و صدقہ فطر واجب ہونا متعلق ہوگا۔

ف۔ پھر واضح ہو کہ ایسے تونگر پر صدقۃ الفطر اپنی نفس کی طرف سے اور اپنی صغیر اولاد کی ہر فرد اور اپنی خدمتی مملوکوں میں ہر راس کی طرف سے نکالنا واجب ہے چنانچہ ہر ایک کو مع دلیل کتاب میں فرمایا کہ۔ يخرج ذلك عن نفسه۔ نکالے اس صدقہ کو اپنی نفس کی طرف سے۔ لحديث ابن عمر رضی اللہ عنہما قال فرض رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم زكوة الفطر۔ من رمضان على الناس صاعا من تمر او صاعا من شعير على كل حر وعبد۔ ذكر او انثى۔ من المسلمين۔ ف۔ ترجمہ یہ کہ بدلیل حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہما کہ فرض کر دیا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے زکوٰۃ الفطر یعنی صدقہ پاک کرنے والے کو جو رمضان کے فطر پر دیا جاتا ہے سب لوگوں پر ایک صاع چھوہارے یا ایک صاع جو ہر آزاد و غلام پر خواہ مذکر ہو یا مونث ہو۔ ويخرج عن اولاده الصغار۔ اور نکالے اپنی صغیر اولاد کی طرف سے۔ لان السبب راس يمونه ويلي عليه۔ کیونکہ سبب الصدقہ تو ایسا راس ہے کہ اس کو روزینہ دینا اور اس پر تولی ہے۔ ف۔ راس کے سبب ہونے کی دلیل بیان کی۔ لانها تضاف اليه۔ کیونکہ صدقہ مذکور مضاف ہوتا ہے راس کی جانب۔ يقال زكوة الراس۔ کہا جاتا ہے زکوٰۃ الراس۔ ف۔ یعنی صدقۃ الفطر بھی کہتے ہیں اور اسی کو زکوٰۃ الراس بھی کہتے ہیں تو یہ زکوٰۃ مضاف جانب راس ہے۔ وهي امارة السببية۔ اور یہ اضافت سبب ہونے کی علامت ہے۔ ف۔ جس سے دلالت ہوئی کہ راس اس کا سبب ہے۔ اگر وہم ہو کہ پھر صدقۃ الفطر کہنے میں دلالت ہوگی کہ فطر اس کا سبب ہے۔ جواب دیا کہ۔ والاضافة الى الفطر باعتبار انه وقتها.

عہ یعنی فرد ہی ۱۲

اور فطر کی طرف اضافت باعتبار اس کے کہ فطر اس صدقہ کا وقت ہے۔ ف۔ خلاصہ یہ کہ فطر کی طرف
اضافت تو بوجہ وقت فطر کے ظاہر ہوئی اور صدقۃ الراس یا زکوۃ الراس میں اور کوئی بات نہیں سوائے
اس کے کہ یہ اضافت بجانب سبب ہے یعنی چونکہ راس کے سبب یہ صدقہ واجب ہوا تو اس کو راس
کی طرف مضاف کر دیا۔ ولہذا اتتعدد بتعدد الراس مع اتحاد الیوم۔ اور اسی وجہ سے راس متعدد ہونے
سے صدقہ مذکور متعدد ہو جاتا ہے باوجود یوم متحد ہونے کے۔ ف۔ یعنی وہی روز عید ہوتا ہے مگر کئی افراد
ہوں تو کئی صدقات ہو جاتے ہیں تو یہی راس سبب ہوئے اور دن نہ ہوا ورنہ دن تو واحد تھا۔ پھر اگر وہم ہو
کہ تونگر کا راس یعنی سر فقط ایک ہے تو زکوۃ الراس اس پر اپنے سر کی واجب ہوگی نہ اولاد و مملوکوں کی۔
اس وہم کو دفع کر دیا کہ۔ والاصل فی الوجوب راسہ۔ اور اصل وجوب صدقۃ الفطر میں تو خود تونگر کا راس
ہے۔ ف۔ اور باعث اس میں یہ کہ۔ وھو یموتہ ویلی علیہ۔ وہ یعنی تونگر اس کی مونت کرتا یعنی اپنے
سر کو روزینہ دیتا اور اس پر متولی ہے۔ ف۔ کیونکہ اول آدمی اپنی نفس پر خرچ کرتا ہے اور یہ حدیث میں بھی
آیا ہے کہ اول خود پھر عیال وغیرہ۔ پس معلوم ہوا کہ باعث اس میں روزینہ و ولایت ہے تو نکلا کہ جہاں
یہ علت پائی جاوے وہ بھی سبب ہو جائے گا۔ فیلحق بہ۔ تو لاحق کیا جائے گا راس تونگر کے ساتھ میں
ما ھو فی معناہ۔ ہر وہ جو اس کے معنی میں ہو۔ ف۔ یعنی ہر وہ راس جس کو یہ روزینہ دیتا ہو اور ان پر
ولی ہو۔ کاولادہ الصغار۔ جیسے اس کے نابالغ اولاد۔ ف۔ لڑکے ولڑکیاں۔ لانہ یموتھم ویلی علیھم
کیونکہ یہ تونگر ہی ان کو روزینہ دیتا اور ان پر ولی ہے۔ ف۔ جیسے اپنی راس پر ہے۔ شیخ ابن الہمام
نے ذکر کیا کہ مدار اس استدلال کا زکوۃ الراس کی لفظ پر ہے کہ جس سے ثابت ہوا کہ راس سبب ہے
بوجہ مونت وولایت کے تو اولاد وغیرہ کی راس بھی جن پر یہی ولی ہے سبب صدقہ ہوں گے اور ان میں
ہر راس کا صدقہ بھی یہی ادا کرے گا۔ لیکن یہ ثابت کرنا پڑے گا کہ شارع علیہ السلام نے زکوۃ الراس کا
لفظ فرمایا ہے حالانکہ یہ ثبوت دشوار ہے۔ پھر شیخ نے جو استدلال ذکر کیا یہ ہے کہ حدیث ثعلبہؓ
میں عن کل حر وعبد صغیر او کبیر۔ وارد ہے تو لفظ عن سے نکلا کہ ہر راس کی طرف سے یہ صدقہ ہے
اور حدیث ابن عمرؓ میں علی کل حر وعبد الخ میں علی سے مراد یہی کہ عن کل حر۔ کیونکہ غلام پر خود کوئی مالی عبادت
اس وجہ سے نہیں ہو سکتی کہ وہ مال کا مالک نہیں ہے تو مقصود یہ کہ مولی اس کی طرف سے نکالے پس
حاصل یہ نکلا کہ صدقۃ الفطر آدمی پر اپنی اور ان لوگوں کی جہت سے یہ صدقہ واجب ہوتا ہے اور شرع سے
یہ بات معلوم کہ ان لوگوں میں سے ایسے شخص کی طرف سے واجب نہیں جو اس کی مونت وولایت میں
نہ ہو حتی کہ غیروں اور غیر کے غلاموں کی طرف سے نہیں واجب۔ اور دارقطنی کی روایت حدیث ابن عمر
رضی اللہ عنہ کے آخر میں یہ لفظ بھی ہے۔ ممن تمونون۔ یعنی ہر آزاد و غلام مذکر و مونث میں سے
انھیں کی طرف سے جو تمہارے مونت میں ہیں۔ یعنی شرعی ولایت سے تم پر ان کا نان نفقہ واجب
ہے۔ اگر کسی صغیر بچہ کو بدون ولایت شرعیہ کے خالی اللہ تعالی کی تقرب کی امید پر پرورش کرتا ہے تو
تو بالاجماع اس کی طرف سے صدقۃ الفطر واجب نہیں۔ مع ف۔ اگر وہم ہو کہ نفل ہذا اولاد بالغ جب محتاج
ہو کہ اس کا نفقہ باپ تونگر پر ہو تو اس کی طرف سے نکالنا لازم ہو گا جواب نہیں کیونکہ ولایت ومونت

کا مجموعہ وتمامی ندارد ہے چنانچہ آتا ہے۔م۔ دادا کی پرورش میں اس کی صغیر پوتے پوتیاں ہیں تو ظاہر الروایۃ میں ان کی طرف سے واجب نہیں۔ باپ محتاج زندہ ہو یا نہ ہو۔ (قاضی خاں)۔ اور روایۃ الحسن میں واجب ہے یہی ارجح ہے۔مف۔ ومما لیکہ۔ اور اپنی ممالیک کی طرف سے صدقہ نکالے۔ف اگرچہ مملوک مدبر یا ام ولد ہوں اور اگرچہ کفار ہوں لیکن مکاتب نہ ہوں۔ لقیام المؤنۃ والولایۃ۔ بوجہ قائم ہونے مؤنت وولایت کے۔ ف۔ سرجیؒ نے فرمایا کہ ہمارے نزدیک ولایت تامہ اور مؤنت تامہ دونوں مل کر سبب ہے اور یہ دونوں باتیں صغیر اولاد اور ممالیک میں موجود ہیں۔ وھذا۔ اور یہ حکم ف۔ مملوکوں میں۔ اذا کانوا للخدمۃ۔ اس وقت کہ ممالیک خدمت ہوں۔ ف۔ نہ ممالیک تجارت چنانچہ آوے گا۔ اور یہ حکم اولاد میں جب کہ باپ ہی پر مدار ہو۔ ولا مال للصغار۔ اور اولاد صغار کا خود کچھ مال نہ ہو۔ ف۔ مثلاً انہوں نے اپنی نانی یا ماں وغیرہ کی میراث پائی ہو چنانچہ فرمایا۔ فان کان لھم مال۔ پس اگر باپ کی اولاد صغار کا خود مال ہو۔ف۔ جیسے مذکور ہوا تو استحسان یہ کہ یودی من مالھم عند ابی حنیفۃ وابی یوسف۔ صدقہ ادا کیا جاوے ان کے مال سے نزدیک ابوحنیفہ وابویوسف کے۔ف۔ اور ان کی طرف سے جو متولی ہو یعنی باپ یا اُسکا وصی یا دادا یا اُسکا وصی یا قاضی کا مقرر کیا ہوا وصی صدقہ نکال دے اور مجنون میں بھی یہی حکم اختلافی ہے۔ خلافا لمحمد۔ بخلاف قول امام محمدؒ کے۔ ف۔ کہ ان کے نزدیک صغیر پر کچھ واجب نہیں اور یہی قول زفرؒ وشافعیؒ واحمدؒ واسحقؒ کا ہے کیونکہ یہ صدقہ عبادت ہے تو صغیر پر واجب نہ ہوگا جیسے اس پر زکوۃ نہیں ہے۔مع۔ اور طرفین کے نزدیک استحساناً مال صغیر پر ہے۔ لان الشرع اجراہ مجری المؤنۃ۔ کیونکہ شرع نے اس صدقہ کے وجوب کو بجائے مؤنت کے جاری کیا۔ف۔ چنانچہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ عن تمونون۔ یعنی ان کی طرف سے دو جن کی مؤنت اٹھاتے ہو۔ فاشبہ النفقۃ تو یہ مشابہ ہوگیا نفقہ کے ساتھ۔ ف۔ اور نفقہ صغار کا باپ پر اس وقت کہ صغار کا خود مال نہ ہو اور اگر ہو تو انہی کے مال سے اس کا نفقہ ہے۔

**فرع** اگر صغیر ومجنون کے مال سے نہ دیا گیا تو جب مجنون کو افاقہ ہو یا صغیر بالغ ہو اس وقت خود ادا کرے اور ساقط نہ ہوگا۔ ت و۔ ولا یودی عن زوجتہ۔ اور مرد تونگر نہیں ادا کرے گا صدقہ فطر کو اپنی زوجہ کی طرف سے۔ ف۔ یعنی اس پر زوجہ کی طرف سے ادا کرنا لازم نہیں۔ یہی قول ثوری وظاہریہ وابن المنذر مالکی وغیرہ کا ہے۔ لقصور فی الولایۃ والمؤنۃ۔ بوجہ قصور کے ولایت ومؤنت میں۔ف۔ یعنی شوہر کی ولایت اس پر پوری نہیں اور مؤنت بھی پوری نہیں۔ فانہ لا یلیھا فی غیر حقوق النکاح۔ کیونکہ شوہر اس عورت پر ولایت نہیں رکھتا سوائے حقوق نکاح میں۔ ف۔ پس شوہر کی ولایت زوجہ پر صرف حقوق نکاح میں ہوئی تو پوری ولایت ہر طرح نہ ہوئی۔ ولا یمونھا فی غیر الرواتب۔ اور شوہر زوجہ کی مؤنت نہیں اٹھاتا سوائے رواتب میں۔ ف۔ یعنی جو امور کہ نان نفقہ وسکنی کی راتبہ ہیں ان کے سوائے میں اس کی مؤنت اٹھانا شوہر پر لازم نہیں۔ کالمداواۃ۔ جیسے دوا کرنا۔ ف۔ جب کہ زوجہ بیمار پڑے بلکہ عورت پر اپنی مہر سے اپنا علاج کرنا لازم ہے تو معلوم ہوا کہ مؤنت بھی پوری لازم نہیں اور معلوم ہو چکا کہ سبب تو پوری ولایت وپوری مؤنت ہے۔ ابن المنذر مالکیؒ نے کہا کہ عورت جب تک منکوحہ نہ ہوئی تو بالاجماع اس کا صدقہ اسی پر واجب ہے اور بعد نکاح کے امام مالک وشافعی وغیرہ نے اختلاف

کیا کہ صدقہ اس کا شوہر پر ہے حالانکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے حدیث میں یہ صدقہ ہر مذکر و مونث پر ثبوت ہوا اور اس کے خلاف کچھ ثبوت نہیں تو عورت کے ذمہ سے بعد نکاح کے ساقط ہونا بغیر دلیل ہے تو ہمارے اصحاب مالکیہ کا یہ قول بے دلیل ہے۔ م ع۔ ولا عن اولادہ الکبار۔ اور نہ ادا کرے اپنی اولاد بالغ کی طرف سے۔ وان کانوا فی عیالہ۔ اگرچہ بالغ اولاد اس کے عیال میں ہوں۔ ف۔ مثلاً محتاج لنجے اپاہج یا مجنون ہوں کہ باپ ہی ان کی پرورش کرتا ہو تو بھی باپ پر ان کا صدقۃ الفطر لازم نہیں۔ لانعدام الولایۃ۔ کیونکہ ولایت منعدم ہے۔ ف۔ اس لیے کہ بالغ ہونے سے یہ خود اپنی آزادی ولایت رکھتے ہیں۔ ولوادی عنھم اوعن زوجتہ بغیر امرھم اجزاھم استحساناً۔ اور اگر مرد نے اپنی اولاد بالغین کی طرف سے یا اپنی زوجہ کی طرف سے ادا کر دیا بغیر ان کے حکم کے تو استحساناً ان کی طرف سے ادا ہو گیا۔ ف۔ اسی پر فتوی ہے۔ (القاضیخاں)۔ لثبوت الاذن عادۃ۔ کیونکہ اجازت بطور عادت ثابت ہے۔ ف۔ اور قیاس یہ تھا کہ جائز نہ ہو جیسے زکوٰۃ بغیر حکم جائز نہیں ہے۔

واضح ہو کہ ظاہر کلام یہ ہے کہ اولاد بالغین اس کے عیال میں ہوں یا نہ ہوں ان کی طرف سے بے اجازت صدقہ جائز ہے ولیکن جامع الرموز میں محیط سے لایا کہ یہ اسی وقت جائز ہے کہ یہ[1] لوگ اس کے عیال میں ہوں۔ د۔ ہندیہ میں محیط سے نقل کیا کہ نہیں جائز ہے کہ عیال کے سوائے کسی کی طرف سے بدون اس کے حکم کے دیوے۔ فافہم۔ اجداد[2] و جدات و نوافل کی طرف سے نہ دے۔ (التبیین) اور نہ باپ[3] ماں سے اگرچہ اس کے عیال میں ہوں۔ (الجوہرہ)۔ اور نہ اپنے صغیر بھائی بہن سے اور نہ اپنی قرابت سے اگرچہ اس کے عیال میں ہوں۔ (القاضیخاں)۔ ولا یخرج عن مکاتبہ۔ اور نہ نکالے اپنے مکاتب سے۔ لعدم الولایۃ۔ بوجہ ولایت نہ ہونے کے۔ ف۔ کیونکہ مکاتب اپنی کمائی کا خود مختار ہے۔ ولا المکاتب عن نفسہ۔ اور نہ مکاتب خود اپنی طرف سے نکالے۔ ف۔ یہی قول جدید شافعی کا اور احمد وغیرہ کا ہے لفقرہ۔ بوجہ فقیر ہونے مکاتب کے۔ ف۔ کیونکہ وہ مال کتابت ادا کرنے کا محتاج ہے بلکہ اس کو بالکلیہ اپنی کمائی پر اختیار تصرف بھی نہیں ہے۔ وفی المدبر۔ اور مدبر غلام یا باندی میں۔ وام الولد۔ اور ام الولد باندی میں۔ ولایۃ المولی ثابتۃ۔ مولی کی ولایت پوری ثابت ہے۔ فیخرج عنھما۔ تو مولی ان دونوں کی طرف سے نکالے گا۔ ولا یخرج عن ممالیکہ للتجارۃ۔ اور ایسے مملوکون غلاموں و باندیوں کی طرف سے نہیں نکالے گا جو تجارت کے واسطے ہیں۔ ف۔ کیونکہ ان میں زکوٰۃ واجب ہے۔ خلافاً للشافعی فان عندہ وجوبھا علی العبد ووجوب الزکوٰۃ علی المولی فلا تنافیہ۔ بخلاف قول شافعیؒ کے (کہ ان کے نزدیک ممالیک تجارت کی طرف سے صدقۃ الفطر نکالے)۔ کیونکہ شافعیؒ کے نزدیک وجوب صدقۃ الفطر کا غلام پر ہے اور وجوب زکوٰۃ کا مولی پر ہوتا ہے تو صدقہ و زکوٰۃ میں باہم منافات نہیں ہے۔ ف۔ اشارہ کیا کہ یہ اختلاف ایک اصل پر مبنی ہے وہ یہ کہ صدقۃ الفطر امام شافعیؒ کے نزدیک خود غلام پر واجب اور مولی اس کی طرف سے ادا کرے پس خلاصہ تقریر یہ کہ ممالیک تجارت میں ان کی زکوٰۃ مولی پر ہے اور صدقۃ الفطر خود ممالیک پر ہے۔ تو دونوں قسم کی زکوٰۃ ان میں جمع نہ ہوئی۔ لیکن

---

[1] کھانے دربنے میں ساتھ ہوں ۱۲۔ [2] یعنی اجداد، دادا و نانا اگرچہ اعلی ہوں جدات دادی نانی اگرچہ اعلی ہو۔ نوافل پوتے پروتے و نواسے مذکر و مونث ۱۲

مخفی نہیں کہ انجام کار دونوں قسم کا بوجھ مولی ہی کو برداشت کرنا پڑا۔ وعندنا وجوبها على المولى بسببه۔ اور ہمارے نزدیک وجوب صدقۃ الفطر مولی ہی پر بسبب اپنی مملوک کے ہوتا ہے کالزکوۃ جیسے زکوۃ مولی پر بسبب ان ممالیک تجارت کے ہے۔ ف۔ پس اگر تجارتی مملوک کے سبب سے صدقہ فطر ہو تو اس مال کے سبب سے ایک زکوۃ اور دوم صدقۃ الفطر اٹھانا پڑے۔ فیودی الی الثناء۔ پس یہ موری ہو طرف مکرر کے۔ ف۔ حالانکہ ایک سال میں مکرر خرچہ شرعاً ممنوع ہے بدلیل قول علیہ السلام لا ثنی فی الصدقۃ۔ یعنی صدقہ ایک سال میں مکرر نہ لیا جائے گا۔ یہ عام ہے کہ کسی قسم کا صدقہ ہو۔ اور یہ ظاہر ہے کہ تجارتی ممالیک کچھ رکھنے کے واسطے عیال نہیں کئے گئے بلکہ مانند نفیس اموال تجارت کے ہیں۔ م ع۔ والعبد بين شريكين۔ جو غلام کہ دو شریکوں میں۔ ف۔ یا زیادہ شرکاء ہوں جب کہ وہ تجارتی نہیں بلکہ خدمتی ہے۔ (المبسوط ع)۔ لا فطرة على واحد منهما۔ تو اس کا صدقۃ الفطر دونوں شرکاء میں سے کسی پر نہیں ہے۔ لقصور الولاية والمونة فی كل واحد منهما۔ بوجہ ناقص ہونے ولایت ومؤنت کے ہر شریک کے حق میں۔ ف۔ اس میں مالک وشافعی واحمد کا خلاف ہے ان کے نزدیک ہر ایک پر حصہ رسد ہے۔ مع۔ وكذا العبيد بين اثنين۔ اور یوں ہی چند غلام کہ دو شریکوں میں مشترک ہوں۔ عند ابی حنيفة رح یہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہے۔ ف۔ کہ ان غلاموں میں سے کسی کا صدقہ فطر کسی شریک پر نہیں ہے۔ جیسے ایک غلام مشترک میں بالاتفاق نہیں۔ وقالا على كل منهما ما يخصه من الرؤس دون الاشقاص۔ اور صاحبین نے کہا کہ ہر شریک پر اس کا صدقہ ہوگا جو راسوں میں سے اس کے واسطے خاص ہو نہ اشقاص میں سے۔ ف۔ اشقاص جمع شقص یعنی ٹکڑا وپارہ۔ اور معنی یہ کہ ہر شریک کے ٹکڑے ملا کر جتنی راس کامل ہو جاویں ان کا صدقہ دے اور جو ٹکڑا رہے اس کا نہیں۔ مثال اس کی یہ کہ پانچ غلام میں دو شریک مساوی ہیں پس ہر شریک کے حصہ میں پانچ نصف ہوئے تو اس کے دو غلام ونصف غلام ہیں پس دو غلام کا ادا کرے اور نصف خارج ہے (العنایہ)۔ بناء على انه لا يرى قسمة الرقيق وهما يريانها۔ یہ اختلاف اس بناء پر کہ ابوحنیفہ رح رقیق کا بٹوارہ نہیں دیکھتے اور صاحبین اس کو جائز دیکھتے ہیں۔ ف۔ یہ اصل تو مقرر ہے لیکن قول ابویوسف یہاں موافق ابوحنیفہ رح ہے چنانچہ مبسوط میں ہے کہ اگر دو شخصوں میں چند مملوک خدمتی باہم مشترک ہوں تو امام ابوحنیفہ کے قول پر دونوں میں سے کسی پر صدقہ فطر واجب نہیں اور امام احمد سے روایت ہوا کہ ہر ایک پر اس کے حصہ میں واجب ہوگا بشرطیکہ حصص مل کر کامل ہو جاوے اور قول ابویوسف رح مضطرب ہے یعنی ان سے مختلف روایتیں وارد ہیں اور اصح یہ کہ وہ ابوحنیفہ کے ساتھ ہیں اور ان کا عذر یہاں یہ ہے کہ بٹوارہ کا مدار تو نیت پر ہے اور یہاں کلام صدقہ میں ہے اس کا مدار تو ولایت پر ہے نہ ملکیت پر حتی کہ جس میں ملکیت نہیں جیسے فرزند صغیر تو اس کا صدقہ واجب ہوتا ہے اور یہاں جب ولایت کسی پر پوری نہیں تو کسی کا صدقہ بھی واجب نہیں ہے۔ (العنایہ)۔ وقيل هو بالاجماع۔ اور کہا گیا کہ یہ حکم بالاجماع ہے۔ ف۔ کسی امام کے نزدیک صدقہ واجب نہیں اگرچہ صاحبین غلاموں کا بٹوارہ جائز جانتے ہیں۔ لانه لا يجتمع النصب قبل القسمة۔ کیونکہ بٹوارہ سے پہلے حصص یکجا نہیں ہو سکتے۔ فلم تتم الرقبة لكل واحد منهما۔ پس ہر شریک کے واسطے کوئی

رقبہ پورا نہ ہوگا۔ ف۔ تو کسی کا صدقہ واجب نہ ہوگا۔ ویؤدی المسلم الفطرۃ عن عبدہ الکافر۔ اور مسلم اپنے غلام کافر کی طرف سے فطرہ ادا کرے گا۔ لاطلاق ما رویناہ۔ بدلیل اطلاق اس حدیث کے جو ہم روایت کر چکے۔ ف۔ یعنی حدیث ثعلبہؓ میں ادوا عن کل حر وعبد۔ واقع ہے اور معنی یہ قرار پائے کہ تو ہر جس کی مونت کا ملہ اور ولایت نامہ رکھتا ہو اس کی طرف سے فطرہ دے خواہ یہ آزاد ہو جیسے اولاد صغار یا مملوک ہو۔ پھر مملوک مطلق ہے خواہ مسلمان ہو یا کافر ہو بشرطیکہ خدمتی ہو بخلاف تجارتی کے کہ اول تو وہ واسطے مونت کے نہیں رکھا جاتا۔ دوم اس میں دو صدقہ جمع ہوئے جاتے ہیں پس تجارتی خارج ہو کر باقی ہر قسم کے غلام میں حدیث علی الاطلاق رہی۔ م۔

ولقولہ علیہ السلام فی حدیث ابن عباس ادوا عن کل حر وعبد یھودی او نصرانی او مجوسی الحدیث اور دلیل دوم آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول جو حدیث ابن عباس میں ہے کہ صدقہ فطر ادا کرو ہر آزاد سے اور غلام یہودی یا نصرانی یا مجوسی کی طرف سے آخر تک۔ ف۔ دار قطنی نے بدون لفظ مجوسی روایت کی اور اس کا راوی سلام الطویل سخت مجروح حتی کہ وضاع کہا گیا اور ابن الجوزی نے اس کو موضوعات میں داخل کیا۔ مفع۔ ولان السبب قد تحقق والمولی من اھلہ۔ اور دلیل سوم یہ کہ صدقہ کا سبب (یعنی راس جو مونت وولایت میں ہو) بیشک متحقق ہوا اور مولی اس لائق ہے۔ ف۔ یعنی صدقہ دے اور ثواب پاوے اگرچہ غلام کافر اس لائق نہ ہو پس مولی پر اس غلام کافر کی طرف سے واجب ہوا اور اسی کو ثواب ملا۔ ابن الہمام نے کہا کہ جب حدیث ابن عباس لائق حجت نہیں تو منجملہ تین دلائل کے دو باقی رہیں۔ اول و ثالث۔ پس اول میں عبد کا لفظ مطلق ہے وہ غلام مسلم و کافر دونوں کو شامل ہے۔ اگر کہا جاوے کہ صحیح میں قید من المسلمین کی مذکور ہے تو مطلق سے بھی مراد ٹھہرا۔ جواب یہ کہ ہمارے نزدیک مطلق الگ و مقید الگ رہتا ہے اور دونوں پر عمل ممکن ہے۔ مف۔ مترجم کہتا ہے کہ جب واقعہ ایک ہی ہو تو مطلق و مقید کبھی واحد ہو جاتے ہیں۔ جواب یہ کہ سبب میں الگ رہتے ہیں فاللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ وفیہ خلاف الشافعی۔ اور اس حکم میں شافعی کا خلاف ہے۔ ف۔ یہی قول مالک و احمد کا ہے۔ لان الوجوب عندہ علی العبد۔ کیونکہ وجوب اس صدقہ کا تو غلام پر ہوتا ہے ف۔ جیسا کہ اوپر مذکور ہوا اور یہ صدقہ عبادت و تقرب ہے۔ وھو لیس من اھلہ۔ اور حال یہ کہ غلام کافر اس لائق نہیں ہے۔ ف۔ تو اس پر صدقہ واجب کبھی نہ ہوگا۔

ولو کان علی العکس۔ اور اگر مسئلہ برعکس ہو۔ ف۔ یعنی غلام مسلمان ہو اور اس کا مولی کافر ہو۔ فلا وجوب بالاتفاق۔ تو بالاتفاق صدقہ واجب نہ ہوگا۔ ف۔ ہمارے نزدیک تو ظاہر ہے کہ ابتداءً مولی پر وجوب ہوتا ہے جو یہاں کافر ہے اور امام شافعی کے نزدیک اس وجہ سے کہ ابتداءً وجوب اگرچہ غلام پر ہوا مگر خطاب ادا کرنے کا مولی کو ہے اور وہ کافر لائق خطاب نہیں ہے۔ مع۔ قال محمد ومن باع عبدا واحدھما بالخیار۔ امام محمدؒ نے صغیر میں کہا کہ جس شخص نے ایک غلام فروخت کیا اور دونوں میں سے ایک کو خیار ہے۔ ف۔ خواہ بائع کو یا مشتری کو اس طرح کہ بقول ابو حنیفہؒ تین روز کے اندر بیع پوری کرے یا توڑ دے یعنی جائز تین روز کا ہے۔ ففطر نہ علی من یصیر لہ۔ تو اس غلام کا فطرہ اس پر ہوگا جس کا وہ

ہو جاوے۔ ف۔ شیخ الاسلام نے شرح جامع صغیر میں کہا کہ۔ معناہ انہ اذا مر یوم الفطر والخیار باق۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ فطر کا روز گذرا اور ابھی خیار باقی ہے۔ ف۔ تو معلوم نہیں کہ یہ غلام بائع کا رہا یا مشتری کا ہو گیا تو ابھی کوئی اس کا صدقہ نہ دے گا مگر ساقط نہ ہو گا بلکہ بعد اس کے اگر بیع پوری ہو گئی تو مشتری ادا کرے اور اگر خیار والے نے توڑ دی تو بائع ادا کرے گا۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ غلام بھی خدمتی تھا جس کو بائع نے بیچا اور مشتری نے بھی اسی واسطے خریدا کیونکہ تجارتی غلام میں تو کسی پر صدقہ نہیں ہے۔ فاحفظ۔ وقال زفر رح۔ اور زفر رح نے کہا کہ۔ ف۔ یوم الفطر ہی کو اس کا صدقہ ہو گا۔ علی من لہ الخیار۔ اس شخص پر جس کے واسطے خیار ہے۔ ف۔ خواہ بائع ہو یا مشتری ہو۔ لان الولایۃ لہ۔ کیونکہ اسی کو ولایت حاصل ہے ف۔ حتی کہ وہ اجازت دے دے تو پوری ہو جاوے اور توڑے تو ٹوٹ جاوے۔ وقال الشافعی علی من لہ الملک۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ اس کا صدقہ اس پر ہو گا جس کے لیے ملک حاصل ہے۔ ف۔ کیونکہ شافعیؒ کے نزدیک خیار ہونے سے ملک ممنوع نہیں ہوتی تو مشتری کو ملک حاصل ہے۔ النہایہ۔ اور یوں ہی شرح الجامع و قاضیخاں وغیرہ میں نقل مضطرب ہے اور صحیح مذہب شافعی وہ کہ عینیؒ نے تتمہ و تعلیق الشافعیہ سے نقل کیا کہ جب زمانہ خیار میں یوم الفطر آیا تو اس کا فطرہ اس پر جس کی ملک ہو پس اگر ہم کہیں کہ بائع کی ملک تو اسی پر فطرہ اور اگر کہیں کہ مشتری کی تو اسی پر ہے اور اگر کہیں کہ ابھی ملکیت متوقف ہے تو جس کا ہو جاوے۔ (انتہی)۔ حاصل یہ کہ فطرہ کا مدار ملک پر ہے۔ لانہ من وظائفہ۔ کیونکہ وجوب فطرہ تو ملک کے وظائف سے ہے۔ کالنفقۃ۔ جیسے نفقہ۔ ف۔ یعنی غلام کا نفقہ اس پر جو اس کا مالک ہو۔ و لنا ان الملک موقوف لانہ لو رد یعود الی ملک البائع ولو اجیز تثبت الملک للمشتری من وقت العقد فیتوقف ما یبتنی علیہ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ ملک ابھی متوقف ہے کیونکہ اگر بیع رد کی گئی تو وہ بائع کی ملک میں پھر آوے گا اور اگر اجازت دی گئی تو وقت عقد سے مشتری کی ملک ثابت ہو جاوے گی پس جو بات کہ ملک پر مبنی ہو وہ بھی متوقف رہے گی۔ ف۔ یعنی صدقۃ الفطر۔

مترجم کہتا ہے کہ یہ جواب تو شافعیہ کے قول سے موافق ہے وہ بھی کہتے ہیں کہ اگر ہم اس کے قائل ہوں کہ ملک موقوف ہے تو فطرہ بھی موقوف رہے گا۔ غایت یہ کہ مصنفؒ نے اس کو قطعی کر دیا کہ ہم اسی کے قائل ہیں۔ اور کلام شافعیہ تو یہ ہے کہ فطرہ کا مدار ملک پر ہے۔ اس کا جواب یہی کہ ولایت نامہ دمونت نامہ پر جو یہاں بذریعہ ملک ہے اور ہم نے قطع کر لیا کہ ملک متوقف ہے۔ بخلاف النفقۃ۔ بخلاف نفقہ کے۔ لانہا للحاجۃ الناجزۃ۔ کیونکہ نفقہ کو حاجت ناجزہ۔ ف۔ یعنی فی الحال نازل حاجت کی جہت سے ہے۔ فلا تقبل التوقف۔ تو نفقہ کسی توقف کو قبول نہیں کر سکتا۔ ف۔ بلکہ وہ لامحالہ کسی پر فی الحال ہو گا۔ والزکوٰۃ التجارۃ علی ہذا الخلاف۔ اور تجارتی زکوٰۃ بھی اسی اختلاف پر ہے۔ ف۔ مثلاً تجارتی غلام کو بشرط الخیار خریدا اور مدت خیار میں سال زکوٰۃ پورا ہو گیا تو ہمارے نزدیک اس کی زکوٰۃ ابھی متوقف ہے آخر جس کا ہو جاوے اُسی پر ہے اور شافعیؒ کے نزدیک بھی جس کی ملک ہو خواہ بالفعل یا انجام کار میں۔

## فصل فی مقدار الواجب و وقتہ

(فصل قدر واجب اور وقت وجوب کے بیان میں)۔ الفطرۃ نصف صاع

من بر او دقیق او سویق او زبیب. صدقۃ الفطر آدھا صاع گیہوں یا اس کے آٹے یا اس کے ستو کا یا مویز کا۔ ف ۔ علی ہذا زبیب بمنزلہ گیہوں کے ہے کہ اس کا نصف صاع جائز ہے۔ او صاع من تمر او شعیر۔ یا پورا صاع چھوہارے یا جو کا۔ ف ۔ اس سب میں ابوحنیفہؒ کے ساتھ صاحبین کا اتفاق ہے سوائے زبیب کے۔ وقالا الزبیب بمنزلۃ الشعیر۔ اور صاحبین نے کہا کہ زبیب بمنزلہ جو کے ہے۔ ف ۔ حتی کہ زبیب سے ایک صاع واجب ہے۔ وھو روایۃ عن ابی حنیفۃ۔ اور یہ بھی ابوحنیفہؒ سے ایک روایت ہے۔ ف ۔ صدر الاسلام ابوالیسرؒ نے کہا کہ یہی صحیح ہے۔ مف۔ اور اسی پر فتوی دیا جائے گا۔ و۔ کیونکہ حدیث میں زبیب سے ایک صاع صاف منصوص ہے اور جو منصوص مقدار ہو وہ کبھی کسی سبب سے کم نہیں ہوسکتی ہے۔ مف۔ والاول روایۃ الجامع الصغیر۔ اور اول (یعنی زبیب سے نصف صاع) روایت جامع صغیر میں ہے۔ ف ۔ یہ اگرچہ ظاہر الروایۃ ہے لیکن اس پر فتوی نہیں اور نہ اس کی تصحیح صریحی ہے۔ م۔

وقال الشافعیؒ من جمیع ذلک صاع لحدیث ابی سعید الخدری رضی اللہ عنہ قال کنا نخرج ذلک علی عھد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ ان سب سے ایک صاع ہے بدلیل حدیث ابوسعید الخدری رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ ہم اس کو نکالتے تھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں۔ ف ۔ یعنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں ہم نکالتے زکوٰۃ الفطر کو ہر صغیر وکبیر و آزاد و مملوک سے ایک صاع طعام سے یا ایک صاع اقط یا ایک صاع جو یا ایک صاع چھوہارے یا ایک صاع زبیب سے پس ہم اس کو برابر نکالتے رہتے یہاں تک کہ ہمارے یہاں آیا معاویہ رضی اللہ عنہ بقصد حج یا عمرہ کے پس منجملہ اس کے جو لوگوں سے کلام کیا منبر پر یہ ہے کہ کہا کہ میں دیکھتا ہوں کہ شام کے گیہوں سے دو مد برابری کرتے ہیں ایک صاع چھوہارے کے ساتھ پس لوگوں نے اس کو اختیار کرلیا۔ ابوسعیدؓ نے کہا کہ میں تو ہمیشہ نکالے جاؤں گا جیسے میں نکالتا رہا ہوں۔ (رواہ الستۃ فی صحاحہم)۔ اس حدیث میں طعام سے مراد گیہوں ہے تو گیہوں و اس کے آٹے و ستو سے ایک صاع واجب ہوا۔ ولنا ما رویناہ۔ اور ہماری دلیل وہ جو ہم روایت کرچکے۔ ف ۔ یعنی حدیث ثعلبہؓ۔ عبدالرزاق نے کہا کہ اخبرنا ابن جریج عن ابن شہاب عن عبد اللہ بن ثعلبۃ قال خطب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الناس قبل یوم الفطر بیوم او بیومین فقال ادوا صاعا من بر او قمح بین اثنین او صاعا من تمر او شعیر عن کل حر وعبد صغیر او کبیرا۔ یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے روز عید سے ایک یا دو روز پہلے لوگوں کو خطبہ سنایا کہ ادا کرو ایک صاع گیہوں یا قمح درمیان دو آدمیوں کے یا ایک صاع چھوہارا یا جو ہر آزاد و غلام سے خواہ صغیر ہو یا کبیر ہو۔ اسناد صحیح۔ اور طعام کی خصوصیت کچھ گیہوں سے نہیں چنانچہ بخاری نے ابوسعیدؓ سے روایت کی کہ ہم عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں طعام سے ایک صاع نکالتے اور جب طعام پوچھا گیا تو کہا کہ ہمارا طعام اس وقت میں جو و زبیب و اقط و چھوہارا تھا۔ اور حدیث اول میں جو ابوسعیدؓ نے کہا کہ لوگوں نے اس کو لے لیا تو یہ عموم اجماع صحابہ و تابعین ہے۔ مع۔ وھو مذھب جماعۃ من الصحابۃ۔ اور یہ ایک جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم کا مذہب ہے۔ ف ۔ ازاں جملہ عبداللہ بن مسعود و جابر و ابوہریرہ و عبداللہ بن الزبیر و ابن عباس و معاویہ

واسماء بنت الصدیق۔ ع۔ وفیھم الخلفاء الراشدون رضوان اللہ علیھم اجمعین۔ اور انھیں میں خلفائے راشدین رضی اللہ عنہم ہیں۔ ف۔ حضرت ابوبکر چنانچہ عبد الرزاق نے کہا کہ اخبرنا معمر عن عاصم عن ابی قلابۃ عن ابی بکر الصدیق انہ اخرج زکوۃ الفطر مدین من حنطۃ۔ یعنی حضرت ابوبکر نے صدقۃ الفطر دو مد گیہوں یعنی نصف صاع نکالے۔ بیہقی نے کہا کہ منقطع ہے ابوقلابہ نے ابوبکرؓ کو نہیں پایا۔ جواب ثقہ کا ارسال ہمارے نزدیک صحیح وحجت ہے اور یہی جمہور علماء کا اصول ہے۔ حضرت عمر بن الخطاب چنانچہ عبد اللہ بن عمر نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں لوگ صدقۃ الفطر کو ایک صاع جو یا چھوہارے یا سلت یا زبیب سے نکالتے پھر جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا زمانہ آیا اور گیہوں بکثرت ہوگئے تو ان چیزوں کی ایک صاع کی جگہ گیہوں کی نصف صاع کر دی۔ (رواہ ابوداؤد والنسائی مع۔)۔ اس سے ظاہر ہوا کہ صحیحین کی حدیث ابن عمرؓ میں جو مذکور ہے کہ پھر لوگوں نے ان چیزوں کے عدل میں گیہوں سے دو مد نکالنا اختیار کیا۔ مراد اس سے حضرت عمرؓ و دیگر صحابہؓ کا فعل ہے اور یہ بھی ظاہر ہوا کہ ابوسعیدؓ نے جو اس کو معاویہؓ کی طرف نسبت کیا تو بمعنی اجماع ہے کیونکہ اس پر صحابہؓ کا عموم طور پر اجماع نہ تھا اور معاویہؓ نے منبر پر کلام کیا اور اس کو لوگوں نے لیا تو اجماع متحقق ہو گیا۔ م حضرت عثمانؓ چنانچہ خطبہ میں فرمایا کہ زکوۃ الفطر تم لوگ گیہوں سے دو مد نکالو۔ (رواہ الطحاوی)۔ اور اس کی اسناد موصول ہے۔ کما اقرہ البیہقی۔ حضرت علی کرم وجہہ چنانچہ عبد الرزاق نے بالاسناد نصف صاع گیہوں و ایک صاع جو و چھوہارے روایت کیا۔ ع۔ وما رواہ محمول علی الزیادۃ تطوعاً۔ اور جو شافعیؒ نے روایت کیا یعنی حدیث ابوسعیدؓ تو محمول ہے زیادتی پر بطور نفل کے۔ ف۔ یعنی گیہوں نصف صاع واجب اور اس پر نصف صاع دیگر بطور نفل دیتے تھے۔

مترجم کہتا ہے کہ شاید ابوسعیدؓ نے اس مسئلہ میں احتیاط کی بدین معنی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں ایک صاع کا اخراج ہر ایسے طعام سے تھا جو اس وقت میسر تھا پھر گیہوں وغیرہ میسر آئے اور ابوسعیدؓ کو گیہوں کے بارہ میں نص معلوم نہ تھی تو دیگر صحابہؓ نے غیر منصوص چیز میں بنظر قیمت نصف صاع اختیار کیا اور ابوسعیدؓ نے اس میں بھی وہی صاع رکھا چنانچہ تامل سے یہ بات واضح ہے پھر دیگر صحابہؓ نے خواہ بطور اجماع و استنباط کے نصف صاع کیا ہو یا ان کو حدیث ثعلبہؓ مل گئی ہو کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سوائے اہل مدینہ کے بعض ایسے لوگوں کو جن میں گیہوں میسر آتے تھے گیہوں سے نصف صاع منصوص کر دیا تھا اور یہی معنی حدیث ثعلبہؓ میں ہیں۔ اور علمائے تابعین میں سے جم غفیر اسی مذہب پر ہے جن کے نام عینیؒ نے لکھے ہیں۔ اور عنقریب ہم لاویں گے۔ اور یہاں سے ظاہر ہوا کہ شیخ سندیؒ نے جو دراساۃ اللبیب میں نصف صاع حنطہ کا احداث بنام معاویہؓ لکھا ہے بغیر تحقیق بات ہے لہٰذا مناسب ہے کہ ہم شیخ ابن الہمام کی تحقیق کو بتلخیص یہاں ترجمہ کر دیں۔ واضح ہو کہ شیخ محقق نے اول تو گیہوں سے ایک صاع کے دلائل کو مبسوط کیا پھر جواب دے کر امر حق کی تحقیق کی پس حدیث اول حدیث ابوسعید خدری بروایت صحاح الستہ جس سے وجہ استدلال یہ کہ ایک تو طعام سے متبادر گیہوں و دوسرے اس پر شعیر و تمر وغیرہ کا عطف تو صرف حنطہ رہ گیا۔ سوم یہ کہ ابوسعیدؓ نے گیہوں سے

نصف صاع نکالنے سے انکار کیا اور کہا کہ جب تک زندہ ہوں ویسے ہی نکالے جاؤں گا جیسے نکالتا تھا تو معلوم ہوا کہ گیہوں سے صاع نکالتے تھے۔ اور روایۃ الحاکم میں صاع من حنطۃ واقع ہوا۔ حدیث دوم عیاض بن عبداللہ نے حدیث الفطرہ از ابوسعیدؓ روایت کی اور آخر میں ہے کہ ایک نے کہا کہ یا گیہوں نصف صاع تو فرمایا کہ یہ معاویہ کی تخریج ہے میں اس کو قبول نہیں کروں گا اور نہ اس پر عمل کروں گا۔ (رواہ الحاکم وصححہ)۔ حدیث سوم ابن عمرؓ نے حدیث الفطرہ میں روایت کی او صاعاً من بر۔ یا ایک صاع گیہوں سے۔ الخ۔ رواہ الحاکم وصححہ۔ حدیث چہارم۔ ایضاً حدیث ابن عمرؓ میں صاعاً من طعام مع دیگر اشیاء کے مذکور ہے۔ (رواہ الدارقطنی)۔ حدیث پنجم ایضاً۔ حدیث ابن عمرؓ میں صاعاً من بر۔ یعنی ایک صاع گیہوں اور کہا کہ پھر لوگوں نے نصف صاع گیہوں کو باقی چیزوں کے صاع سے برابر کر دیا۔ (رواہ الطحاوی)۔ حدیث ششم۔ حدیث ابن عباس مرفوعاً کہ ایک صاع طعام صدقۃ الفطر فرض کیا جو کوئی گیہوں ادا کرے اس سے قبول ہوگا اور جو کوئی جَو ادا کرے اس سے قبول ہوگا۔ الخ۔ (رواہ الدارقطنی)۔ اس میں طعام نام رکھا گیا یعنی گیہوں و چھوہارا و جَو وغیرہ سب طعام ہیں۔ حدیث ہفتم از ابوہریرہ مرفوعاً اس میں بھی ایک صاع قمح ہے یا صاع تمر یا صاع شعیر۔ (رواہ الحاکم)۔ حدیث ہشتم حدیث عمرو بن عوف مرفوعاً تین صاع طعام ہے۔ (رواہ الدارقطنی)۔ حدیث نہم۔ از مالک بن اوس بن حدثان عن ابیہ مرفوعاً۔ بھی صاع تمام ہے اور کہا کہ ہمارا طعام اس وقت میں گیہوں و چھوہارا و اقط و زبیب تھا۔ (رواہ الدارقطنی)۔ حدیث دہم۔ حدیث علیؓ میں صاع گیہوں مذکور ہے۔ (رواہ الحاکم)۔ جواب ان روایات کا یہ کہ حدیث دہم کی اسناد میں حارث اعور ہے جو قابل حجت نہیں۔ حالانکہ دارقطنی و عبدالرزاق و طحاوی کی روایات حضرت علی کرم اللہ وجہہ میں صریح نصف صاع گیہوں مذکور ہے تو اس روایت حاکم سے استدلال نہیں ہو سکتا۔ حدیث نہم کی اسناد میں عمر بن محمد بن صہبان راوی کو نسائیؒ و ابو حاتم و دارقطنی نے کہا کہ متروک ہے اور ابن معین نے کہا کہ کوڑی کا بھی نہیں۔ امام احمد نے کہا کہ کچھ چیز نہیں ہے۔ حدیث ہشتم میں کثیر بن عبداللہ راوی بالاتفاق ضعیف ہے حتی کہ شافعیؒ نے کہا کہ کذب کا ایک ستون ہے۔ حدیث ہفتم میں فسے تو محمد بن سیرین نے ابوہریرہؓ سے کچھ نہیں سُنا۔ دوم ابوحاتم الرازی نے فرمایا کہ یہ حدیث منکر ہے۔ حدیث ششم میں سفیان بن حسین راوی کو دارقطنی نے کہا کہ اکثروں کے نزدیک ضعیف ہے۔ حدیث پنجم میں ابن شوذب کا کوئی متابع نہیں بلکہ حماد بن زید اور حماد بن سلمہ نے اس کے مخالف روایت کی تو حدیث منکر ہے علاوہ بریں یہ راوی ایک صاع گیہوں کو منصوص کہتا ہے پھر روایت کرتا ہے کہ لوگوں نے آدھے صاع گیہوں کو باقیوں کے ایک صاع سے برابر کیا۔ حالانکہ منصوص سے صحابہؓ کیونکر عدول کر سکتے ہیں۔ یہ اس کی خطا پر دلیل ظاہر ہے۔ کذا قال الامام الطحاوی۔ حدیث چہارم روایۃ الحاکم حدیث ابن عمرؓ میں سعید بن عبدالرحمٰن میں اختلاف ہے لیکن حضرت یحییٰ و امام مسلم نے توثیق کی پھر بھی اس کی مراد نہیں معلوم ہوتی حالانکہ صحیحین کی حدیث ابن عمرؓ میں مرفوعاً وارد ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرض فرمایا صدقۃ الفطر مذکر و مونث و آزاد و مملوک پر ایک صاع چھوہارا یا ایک صاع جو پھر لوگوں نے اس کی برابری میں دو مد یعنی نصف صاع گیہوں کو کر لیا۔ اس حدیث صحیح میں صاف تصریح کر دی کہ گیہوں

کے نصف صاع کو بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لوگوں نے عدل کیا ہے۔ چنانچہ اسی بنا پر بیہقی و دارقطنی نے حدیث عمرو بن حزم کو رد کر دیا جو خود بیہقی و دارقطنی نے روایت کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرو بن حزم کو صدقہ الفطر نصف صاع گیہوں یا ایک صاع چھوہارے کا حکم کیا۔ بیہقی و دارقطنی نے کہا کہ یہ روایت کیونکر صحیح ہوگی حالانکہ جماعت الائمہ نے ابن عمرؓ کی روایت کی کہ نصف صاع گیہوں کو ایک صاع چھوہارے وغیرہ سے برابر کرنا بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے واقع ہوا ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ میرے نزدیک بیہقی و دارقطنی کا رد کرنا صرف اسی وجہ سے معقول نہیں ہے جیسا کہ میں تحقیق کر چکا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بعض لوگوں کو جن کی وسعت میں گیہوں تھے نصف صاع گیہوں کا حکم کیا ہے اور یہ عموماً مخفی رہا حتی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے خود نکالا جیسا کہ روایت ابوداؤد و نسائی سے گذرا مگر عام اشتہار نہ تھا پھر تعدیل مجمع عام میں باتفاق معاویہؓ واقع ہوئی حالانکہ حدیث ثعلبہ میں صریح مرفوعاً مذکور ہے جس کو عبدالرزاق نے باسناد صحیح روایت کیا۔ پس کچھ بعید نہیں کہ عمرو بن حزم کو حکم دیا ہو اور شاید کہ اہل یمن کے واسطے ہو۔ فافہم۔ واللہ تعالیٰ اعلم م۔ رہی حاکم کی روایت حدیث ابوسعیدؓ جس میں ایک صاع گیہوں مصرح ہے تو وہ ہرگز صحیح نہیں ہے چنانچہ ابوداؤد نے کہا کہ ابن علیہ سے ایک شخص اس حدیث میں ایک صاع گیہوں روایت کرتا ہے۔ وہ کچھ محفوظ نہیں ہے اور ایک راوی نے جس کا نام معاویہ بن ہشام ہے اسی روایت میں نصف صاع گیہوں روایت کرتا ہے۔ یہ بھی معاویہ بن ہشام کا یا اس سے نیچے کسی راوی کا وہم ہے۔ انتہی۔ مترجم کہتا ہے کہ اگر وہم نہیں مانتے ہو تو ایک صاع کا راوی بہ نسبت معاویہ بن ہشام کے زیادہ ضعیف ہے تو لازم ہوگا کہ نصف صاع کی روایت اصح ہو۔ کما لا یخفی م۔ اور ابن خزیمہؒ نے فرمایا کہ گیہوں کا ذکر اس روایت میں بالکل محفوظ نہیں ہے اور میں نہیں جانتا کہ یہ وہم کس راوی کو پیدا ہوا بلکہ بیان کیا کہ یہ خبر ہی غیر محفوظ ہے۔ اب رہا بدون گیہوں کے ذکر کے تو صریح ہے کہ یہ ہماری حجت ہے کیونکہ صاف بیان ہے کہ لوگوں نے معاویہؓ سے موافقت کی اور لوگ اس وقت میں صحابہ و تابعین کے سوائے کوئی نہیں تھا تو قطعاً معلوم ہوا کہ اگر کسی کے پاس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک صاع گیہوں کا علم ہوتا تو وہ ہرگز خاموش نہ ہوتا اور نہ وہ کبھی اس استنباط پر موافقت کرتا کیونکہ یہ تو نص کا معارضہ ہو جاتا۔ یہ بھی ظاہر ہوا کہ اگر فرض کریں کہ ابوسعید رضی اللہ عنہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں ایک صاع گیہوں نکالتے تھے تو بالضرور یہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم سے نہ تھا پھر یا تو آپ کو آگاہ بھی نہ کیا گیا یا آگاہ تھے کہ بعضے لوگ بطور نفل اس کو زیادہ کر کے نصف صاع گیہوں کی جگہ ایک صاع دیتے ہیں۔ یہ سب بھی اس وقت مان لیا جاوے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں گیہوں نکالتے تھے حالانکہ ظاہر تو یہ ہے کہ نہیں نکالتے تھے چنانچہ ابن خزیمہ نے اپنی صحیح میں روایت کیا کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وقت میں صدقہ نہیں تھا سوائے چھوہارے و زبیب و جو کے اور اس وقت گیہوں نہیں تھا۔ اس حدیث میں یہ تو صریح ہے کہ گیہوں سے نہیں نکالتے تھے کیونکہ گیہوں نہیں آتا تھا۔ اور خود حضرت ابوسعید رضی اللہ عنہ کی حدیث بخاری میں ہے کہ ہمارا طعام اس وقت میں جو و زبیب و اقط و چھوہارے

تھے۔ اس سے ظاہر ہے کہ اگر اس وقت گیہوں ہوتا تو پہلے اس کو بیان کرتے تاکہ معاویہ رضی اللہ عنہ پر صریح رد ہوتا۔ اس سے نکلا کہ اول حدیث جو ابوسعیدؓ سے گذری اس میں طعام سے مراد وہ کھانا جو کہ زبیب واقط و جو و چھوہارے سب کو شامل ہے گویا یہ چاروں اس طعام کا بیان تفسیری ہے اور گیہوں نہیں مراد ہے بدلیل مذکورہ بالا کہ گیہوں اس وقت نہیں تھا۔ پس مراد یہ ٹھہری کہ میں برابر ایک صاع ان طعام ہائے موجودہ سے نکالتا تھا حتی کہ گیہوں کی کثرت ہوئی تو میں اس سے بھی اسی قدر نکالتا رہوں گا۔ تحقیق یہ ٹھہری کہ ابوسعیدؓ کے نزدیک منصوص طعاموں میں ایک صاع ہے تو یہی صاع طعاموں میں بھی جو منصوص نہیں جیسے گیہوں۔

اور مترجم کہتا ہے کہ تمام تحقیق سے یہ بھی نکلا کہ گیہوں کے بارہ میں نصف صاع کی نص نہ ہونا بھی مسلم نہیں۔ بلکہ ابوسعیدؓ کو البتہ یہ نص نہیں پہونچی کیونکہ اہل المدینہ د جوار کا طعام اس وقت گیہوں نہ تھا اور آخر عام طور پر معاویہؓ کے کلام سے ابوسعیدؓ نے نصف صاع گیہوں کو جانا اور اتفاق سے کلام معاویہؓ بطور اجتہاد کے واقع ہو لہذا ابوسعیدؓ نے اس کو تسلیم نہ کیا بوجہ اپنے اجتہاد کے مقدار صاع منصوص ہے اس میں کمی نہ ہوگی اگرچہ طعام بدل جاوے اور اس سے یہ لازم نہیں کہ سوائے حضرت ابوسعیدؓ کے دوسرے صحابہؓ کے پاس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے گیہوں میں نصف صاع کی نص نہ ہو بلکہ حدیث ثعلبہ رضی اللہ عنہ و نعل حضرات خلفائے راشدین و حدیث عمرو بن حزم وغیرہ صریح ہیں کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے گیہوں میں نصف صاع کا حکم دیا مگر یہ حکم مانند خلفائے راشدین کے بعض صحابہؓ کو اور خصوص جن کو گیہوں سے نکالنا میسر تھا معلوم رہا چنانچہ انہوں نے روایت کر دیں۔م۔ اسی قسم سے وہ حدیث کہ ابن جریج نے عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک منادی بھیجا جو مکہ کی گلیوں میں پکارتا تھا کہ خبردار ہو کہ صدقۃ الفطر واجب ہے ہر مسلمان پر مذکر ہو یا مونث آزاد ہو یا غلام ہو صغیر ہو یا کبیر ہو گیہوں سے نصف صاع اور اس کے سوائے طعام سے ایک صاع۔ (رواہ الترمذی و قال حسن غریب) اور اس میں کچھ کلام نہیں سوائے اس کے کہ ابن جریج نے عمرو بن شعیب سے نہیں سُنا۔ مگر ہمارے و جمہور علماء کے نزدیک یہ حجت ہے جب کہ راوی ثقہ مشہور ہوں جیسے یہاں ہیں اور شافعیؒ کے نزدیک جب دوسری روایت مرسل سے تقویت ہو جاوے تب مقبول ہے اور یہ بھی یہاں موجود چنانچہ دارقطنی نے مرسل اس کے مانند روایت کی اور ابن الجوزی کا قول کہ علی بن صالح راوی کو علماء نے ضعیف کہا۔ اس کو صاحب التنقیح نے رد کر دیا کہ کسی نے ضعیف نہیں کہا صرف ابو حاتم نے کہا کہ مجہول ہے اور دوسروں نے کہا کہ نہیں بلکہ وہ شیخ معروف عابد ثقہ ہے اس کی کنیت ابوالحسن ہے جس سے ثوری و معتمر وغیرہ نے روایت کی اور ابن حبان نے اس کو ثقات میں لکھا ہے بلکہ اس کے سوائے ابوداؤد و نسائی نے حسن بصری سے روایت کی کہ ابن عباس نے آخر رمضان میں بصرہ میں خطبہ پڑھا آخر یہاں تک کہ کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرض کیا یہ صدقہ ایک چھوہارے یا جو سے یا نصف صاع گیہوں سے الخ۔ اس کے راوی سب ثقہ مشہور ہیں سوائے اس کے کہ حسن بصری نے ابن عباسؓ سے نہیں سُنا۔ پس یہ مرسل قوی ہے۔ بلکہ ابوداؤد نے مراسیل میں سعید بن المسیب سے مرفوع روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے زکوۃ الفطر

فرض کی دو مد گیہوں یعنی نصف صاع۔
امام طحاوی رحمہ نے کہا کہ حدثنا المزنی حدثنا الشافعی عن یحیی بن حسان عن اللیث بن سعد عن عقیل بن خالد عبد الرحمٰن بن خالد بن مسافر عن ابن شہاب عن سعید بن المسیب ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرض زکوٰۃ الفطر مدین من حنطۃ۔ یعنی سعید بن المسیب نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے زکوٰۃ الفطر دو مد گیہوں فرض فرمائے۔ تنقیح التحقیق میں کہا کہ اس کی اسناد تو مثل آفتاب کے صحیح روشن ہے اور مرسل ہونا کچھ مضر نہیں کیونکہ سعید بن المسیب کی مرسلات تو حجت ہیں۔ انتہی۔ اور یہ جو بیہقی وغیرہ نے کہا کہ نصف صاع گیہوں کی تعدیل بعد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پیدا ہوئی لہذا یہ روایت وہم ہے تو اس کا جواب یہ کہ معاویہ رضؓ وغیرہ نے جو اجتہاد کے طور پر بیان کیا اس سے یہ گمان پیدا ہوا حالانکہ لازم تو اسی قدر ہے کہ ان لوگوں کو آگاہی نہ ہوئی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خود گیہوں سے نصف صاع مقرر فرمایا ہے اور جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے صحیح اسانید سے ہم کو نقل پہونچ گئی تو گمان کو دور کرنا اور اس کو قبول کرنا لازم ہے اور یہ کوئی منفرد روایت نہیں بلکہ بہتوں نے اس کو نقل کیا۔ اور اسماء بنت الصدیق رضؓ نے فرمایا کہ ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں زکوٰۃ الفطر دو مد گیہوں سے نکالتے تھے۔ (رواہ احمد عن ابن المبارک عن ابن لہیعۃ) اور شک نہیں کہ ابن لہیعہ اگر ثقہ نہ ہو تو اس سے کم نہیں کہ روایت متابعت کے لائق ضرور ہے خصوص جب کہ امام ابن المبارک نے اس سے روایت کی۔ پھر شیخ ابن الہمام رحمہ نے خلفائے راشدین سے نصف صاع گیہوں کی روایات ذکر کیں جو ہم سابق میں لکھ چکے۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے جو روایت ہے اس کے راوی عبد العزیز بن ابی رواد میں ابن حبان نے کلام کیا لیکن یحیی بن معین ویحیی بن سعید القطان وابو حاتم وغیرہم نے اس کی توثیق کی۔ اور نصف صاع گیہوں کا قول عبد الرزاق نے مصنف میں عبد اللہ بن الزبیر وابن عباس وابن مسعود وجابر وابوہریرہ رضی اللہ عنہم اور علمائے تابعین میں سے مجاہد وطاؤس وابن المسیب وعروۃ وسعید بن جبیر وابوسلمۃ بن عبد الرحمٰن سے روایت کیا ہے اور امام طحاوی نے اس کو بہت بڑی جماعت سے روایت کر کے کہا کہ ہم کو نہیں معلوم ہوا کہ صحابہ وتابعین میں سے کسی ایک سے بھی اس کے خلاف مروی ہوا ہے۔ انتہی۔

مترجم کہتا ہے کہ جب تجھے یہ بات متحقق ہو گئی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے نصف صاع گیہوں کا حکم منصوص باسانید صحیحہ ثبوت ہوا ہے تو جس نے زعم کیا کہ یہ فقط معاویہ رضی اللہ عنہ کی رائے ہے اس کا زعم صحیح نہیں اور جس نے زبان درازی کی کہ یہ معاویہ رضؓ کی بدعت ہے اس نے جھک مارا اور اس نے جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم پر طعن کیا کیونکہ ان سب نے اتفاق کیا اور ہم نہیں کہتے کہ انھوں نے معاویہ رضؓ کے استنباط سے اتفاق کیا بلکہ غالباً ان کو معاویہ رضؓ کا استنباط موافق نص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم معلوم ہوا تو در حقیقت انھوں نے اس وجہ سے انکار نہ کیا کہ اکثروں کے پاس نص کا علم تھا۔ فاحفظ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م۔ پھر یہ معلوم ہو چکا کہ امام رحمہ کے نزدیک زبیب میں نصف صاع ہے اور صاحبین کے نزدیک ایک صاع اور اسی کو صحیح کہا گیا۔ ولھما فی الزبیب انہ والتمر تیقاربان فی المقصود۔ اور صاحبین کی دلیل زبیب میں یہ کہ زبیب و چھوہارے دونوں مقصود میں باہم متقارب ہیں۔ ف۔ تو قدر صاع میں

یکساں۔ بلکہ صاحبین کی دلیل حدیث ابو سعیدؓ وغیرہ جس میں زبیب سے ایک صاع منصوص ہے پس کچھ حاجت اس قیاس کی نہیں ہے۔ وله انه والبر تیقاربان فی المعنی۔ اور امامؒ کی دلیل یہ کہ زبیب اور گیہوں باہم متقارب ہیں معنی میں۔ لانه یوکل کل واحد منهما بجمیع اجزائه۔ کیونکہ دونوں میں سے ہر چیز اپنے تمام اجزاء کے ساتھ کھالی جاتی ہے۔ ف۔ اور زبیب وچھوہارے میں فرق ہے۔ ویلقی من التمر النواة۔ اور چھوہارے میں سے گٹھلی پھینک دی جاتی ہے۔ ومن الشعیر النخالة۔ اور جو میں سے بھوسی پھینک دی جاتی ہے۔ ف۔ پس زبیب کا اندازہ گیہوں کے ساتھ نصف صاع ہونا چاہیئے نہ چھوہارے وجو کے ساتھ ایک صاع۔ وبهذا اظهر التفاوت بین البر والتمر۔ اور اسی تقریر سے گیہوں وچھوہارے میں تفاوت ظاہر ہوگیا۔ ف۔ اور حق یہ کہ اس بیان تفاوت سے کچھ حاصل نہیں جب کہ ہر ایک میں نص موجود ہے لہذا صحیح روایت امامؒ سے موافق بقول صاحبین ہے کیونکہ یہی اتباع نص حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم ہے اور اسی پر فتوی ہمیشہ ہوگا کہ کسی وجہ سے متغیر نہ ہوگا۔ پھر متن میں کہا کہ دقیق اوسویق۔ یعنی ظاہر لفظ میں آٹا وستو کو مطلق رکھا حالانکہ مطلقاً یہ حکم جاری نہیں لہذا فرمایا۔ ومراده من الدقیق والسویق ما یتخذ من البر۔ اور مراد دقیق وسویق سے وہ کہ جو گیہوں سے لیا جاوے۔ ف۔ یعنی گیہوں کا آٹا اور گیہوں کے ستو سے نصف صاع واجب ہے۔ اما دقیق الشعیر کالشعیر۔ رہا جو کا آٹا تو مانند جو کے ہے۔ ف۔ کہ جو کا آٹا بھی ایک صاع واجب ہے۔ بالجملہ آٹا وستو بھی غیر منصوص ہے مانند جوار باجرہ چنے اور چاول وغیرہ کے صرف اس قدر فرق ہے کہ آٹا وستو جب کہ گیہوں یا جو کا ہو تو ان کی اصل یعنی گیہوں وجو میں نص وارد ہے۔ اور چاول وجوار وغیرہ میں نص بھی وارد نہیں ہے اور امام مصنفؒ نے کہا کہ۔ والاولی ان یراعی فیهما۔ اور اولی یہ کہ رعایت رکھی جاوے ان دونوں یعنی آٹے وستو میں۔ القدر[1] والقیمة احتیاطا۔ مقدار اور قیمت کی از راہ احتیاط۔ ف۔ پس نصف صاع گیہوں کی قیمت مثلاً دو آنہ ہیں اور اس کا آٹا نصف صاع سے کم دو آنہ کا ہوگا پس قیمت میں اگرچہ برابر ہیں لیکن احتیاط یہی کہ مقدار میں بھی آٹا نصف صاع دے دے اگرچہ قیمت میں بڑھ جاوے یا آٹا نہ دے اور نصف صاع گیہوں دے دے بہر حال آٹے وستو میں گیہوں یا جو جس کا ہو اپنی اصل کی مقدار منصوص کا بھی احتیاطاً لحاظ رکھے جیسے قیمت کا لحاظ رکھنا چاہیئے کہ آٹے یا ستو کی قیمت اپنی اصل کی قیمت سے کم نہ ہو مثلاً شاید اتفاقاً نصف صاع ستو کی قیمت نصف صاع گیہوں سے کم ہو تو پوری قیمت تک بڑھا دے کیونکہ جو چیزیں منصوص نہیں ہیں ان میں قیمت کا لحاظ ہے۔ وان نص علی الدقیق فی بعض الاخبار۔ اگرچہ بعضے اخبار میں آٹا بھی منصوص علیہ ہوا ہے۔ ف۔ اور یہ دارقطنی کی حدیث زید بن ثابت میں مرفوع وارد ہوا ہے لیکن اس کا راوی سلیمان بن ارقم متروک ہے۔ چونکہ یہ مقرر ہوچکا کہ راوی کے ضعف سے یہ لازم نہیں کہ اصل حدیث نہ ہو لہذا احتیاط ہے کہ آٹے میں نصف صاع مقدار بھی ملحوظ رہے اور چونکہ منصوص ہونا ثبوت کو نہیں پہونچا تو قیمت کا بھی لحاظ رہے۔ مع۔ بلکہ مترجم کہتا ہے کہ سنت میں نص وارد ہے اور یہ حدیث ابو داؤد ونسائی میں ابن عمر سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں صدقہ فطر کو لوگ ایک صاع جو یا چھوہارے

---

[1] سلت آٹا یا ستو ۱۲ م

یا سلت یا زبیب سے نکالتے تھے۔ پھر جب حضرت عمرؓ کا زمانہ آیا اور گیہوں بہت ہوگئے تو عمر رضی اللہ عنہ نے نصف صاع گیہوں بجائے ان چیزوں کے ایک صاع کے کردیے۔ اس کی اسناد صحیح اور عبد العزیز بن ابی رواد ثقہ ہے جیسا کہ اوپر گذرا بلکہ نسائی نے حدیث ابو سعیدؓ میں دقیق ایک صاع روایت کیا پس اس میں جو کی ستت سے ایک صاع منصوص ہے تو بعد ثبوت کے اب واجب ہوگیا کہ مقدار میں ایک صاع سے کم نہ ہو۔ فاحفظ واللہ تعالیٰ اعلم م

ولم يبين ذلك في الكتاب اعتباراً للغالب۔ اور امام محمدؒ نے کتاب جامع صغیر میں اس امر احتیاط کو بیان نہ کیا باعتبار غالب کے۔ ف۔ کیونکہ غالباً آٹا وستو اپنی اصل سے کم قیمت نہ ہوگا۔ مترجم کہتا ہے محصل کلام مصنف اس مقام پر مجھے یوں ظاہر ہوتا ہے کہ آدمی کو چاہیے کہ آٹا وستو میں مقدار کے ساتھ قیمت کبھی لحاظ رکھے لیکن مقدار تو گیہوں کے آٹے وستو میں نصف صاع اور جو میں ایک صاع لامحالہ واجب ہے پھر یہ بھی احتیاط رکھے کہ قیمت میں بھی کم نہ ہو۔ اور لحاظ قیمت کی وجہ یہ کہ آٹا وستو گویا غیر منصوص ہے اگرچہ بعض اخبار میں وارد ہے لیکن عامہ اخبار میں مذکور نہیں لہذا قیمت کا لحاظ بھی مانند غیر منصوص کے واجب ہے اور کتاب میں اس واسطے بیان نہ کیا کہ غالباً قیمت میں آٹا وستو اپنے اصل سے زائد ہوتا ہے اور برابر ہونا اتفاقی ہے تو کم نہیں ہوتا۔ پس غیر منصوص کی رعایت قیمت خود ہوجاتی ہے پھر گیہوں یا جو کی روٹی بالکل غیر منصوص ہے اور اس میں وزن کا لحاظ بوجہ آمیزش پانی کے نہیں ہوسکتا لہذا فرمایا۔ والخبز يعتبر فيه القيمة هو الصحيح۔ اور روٹی خواہ جو کی ہو یا گیہوں کی اس میں قیمت ہی معتبر ہے یہی قول صحیح ہے۔ ف۔ اور یہی حکم جوار باجرہ چاول وغیرہ چیزوں میں جو منصوص نہیں ہیں یعنی قیمت معتبر ہوگی بدلیل تعدیل کے جو حدیث ابن عمر وغیرہ میں ہے یعنی صاع گیہوں کو دوسری چیزوں کے ایک صاع سے برابر کیا اور چونکہ قیمت مثل معنوی ہے تو نصف صاع گیہوں مثلاً جس قیمت کے ہوں مثلاً دو آنہ کے ہیں تو اس کا جس قدر باجرہ چڑھتا ہو ادا کردے پس غیر منصوص میں وزن ملحوظ نہیں ہے بلکہ قیمت منصوص کے عوض جس قدر پڑے۔ فافہم۔ پھر ظاہر یہ کہ چاہے جس منصوص کی قیمت لگاوے اور جو فقراء کو نافع ہو بہتر ہے۔ م۔ ثم يعتبر نصف صاع من بر وزنا فيما يروى عن ابي حنيفة وعن محمد انه يعتبر كيلا۔ پھر گیہوں سے نصف صاع ہونا ازراہ وزن معتبر ہے اس قول میں جو امام ابو حنیفہ سے روایت کیا جاتا ہے اور امام محمد سے مروی ہوا کہ نصف صاع ازراہ پیمانہ کے معتبر ہے۔ ف۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ کہ علماء نے جب صاع میں اختلاف کیا کہ وہ کتنی رطل ہے تو سب نے اتفاق کیا کہ صاع بہرحال وزن سے معتبر ہے پس گیہوں سے نصف صاع یا دوسری چیزوں سے ایک صاع براہ وزن معتبر ہوا۔ (التبیین ف ع)۔ اور شاید قول محمدؒ اس نظر سے کہ گیہوں وغیرہ کیلی چیزیں ہیں تو اسی پر مدار ہوگا اور کتاب البیوع کے باب الربوٰ میں کلام آوے گا۔ م اور صاع معتبر وہ ہے کہ جس میں ایک ہزار چالیس درم مونگ یا مسور سماوی۔ ت۔ والدقيق اولى من البر۔ گیہوں کا آٹا دینا گیہوں دینے سے بہتر ہے۔ ف۔ کیونکہ بغیر تاخیر کے کام میں آوے گا۔ والدراهم اولى من الدقيق فيما يروى عن ابي يوسف۔ اور گیہوں کے آٹے سے درم دینا بہتر ہے اس روایت میں

جو ابو یوسف سے مروی ہے۔ ف۔ کیونکہ درموں سے باوجود سیری کے اور بھی کام نکل سکتے ہیں مثلاً
فقیر کو گیہوں سے پیٹ بھرنے سے اس میں زیادہ خوشی ہے کہ جوار باجرہ سے کم مقدار کھاوے
اور جو پیسہ بچے وہ اپنے بچوں کے کام میں لاوے۔ وھو الاختیار الفقیہ ابی جعفر لانہ ادفع للحاجۃ
واعجل بہ۔ اور یہی قول فقیہ ابو جعفر کا مختار ہے اس واسطے کہ درم تو بڑھ کر حاجت روا کرنے والا
اور جلدتر حاجت روا کرنے والا ہے۔ ف۔ لیکن فقیہ ابو اللیث نے فقیہ ابو جعفر کا قول یہ لکھا کہ
گیہوں دینا ہر حال میں بہتر کیونکہ اس میں موافقت سنت و اظہار شریعت ہے۔ (الغایۃ ع)۔ لیکن
فقیہ سے یہ قول نادر ہے چنانچہ ابو اللیث نے اس کو نوادر میں لکھا ہے اور مشہور قول وہ کہ جو مصنفؒ
نے لکھا۔ م۔ اور یہی مذہب ہے۔ ت۔ اور اسی پر فتویٰ ہے۔ (الجوہرۃ والظہیریۃ و البحر د)۔ وعن
ابی بکر الاعمش تفضیل الحنطۃ۔ اور فقیہ ابوبکر الاعمش سے گیہوں کی فضیلت دینا مروی ہے۔ ف۔ یعنی
فقیہ ابوبکر الاعمش نے قرار دیا کہ گیہوں یا جو چیز کہ نص میں وارد ہے اسی کو نکالنا افضل ہے بہ نسبت
گیہوں کے آٹے و درم کے۔ لانہ ابعد عن الخلاف۔ کیونکہ یہ اختلاف سے بہت دور بچا ہوا ہے
اذ فی الدقیق والقیمۃ خلاف الشافعی۔ کیونکہ آٹا و قیمت جائز ہونے میں شافعیؒ کا اختلاف ہے۔
ف۔ پس جواز کی طرف نظر رکھنا بہتر ہے بہ نسبت دفع حاجت پر لحاظ رکھنے کے۔ لیکن معلوم ہوا کہ مذہب
تو قول اول ہے۔ عینی میں ہے کہ محمد بن سلیمان نے کہا کہ جب قحط ہو تو عین منصوص یا اس کا آٹا دینا
افضل ہے اور جب قحط نہ ہو تو دراہم وغیرہ سے قیمت دینا افضل ہے۔ جامع المحبوبی۔ جن اناجوں
کا حدیث میں بیان نہیں آیا تو ان سے صدقۃ الفطر سوائے بقیمت ادا کرنے کے نہیں جائز ہے (الجوہرۃ)
جس اناج کا ذکر منصوص ہے اس میں کھرا و ناکارہ برابر ہیں۔ د۔ اگر چہارم صاع نہایت عمدہ گیہوں دیے
جن کی قیمت نصف صاع گیہوں کے برابر ہے یا نصف صاع بہت عمدہ جو جن کی قیمت ایک صاع جو
کے برابر ہے تو نہیں جائز بلکہ واجب ہے کہ باقی مقدار پوری کرے اور یوں ہی ایک صاع جو کے عوض
چہارم صاع کھرے گیہوں جائز نہیں (محیط السرخسی)۔

رہا بیان صاع کا۔ قال والصاع عند ابی حنیفۃ ومحمد ثمانیۃ ارطال بالعراقی۔ فرمایا کہ امام ابوحنیفہؒ
و محمدؒ کے نزدیک ایک صاع آٹھ رطل عراقی کا ہوتا ہے۔ ف۔ اور بالاجماع صاع چار مد ہے تو ہر مد
دو رطل عراقی ہوا۔ م۔ اور رطل ۱۳۰ درم ہے۔ ف۔ نوویؒ نے کہا کہ اصح یہ کہ ۱۲۸۔ ونصف درم ہے
مع۔ چونکہ مونگ و مسور کے مانند جس کا وزن و پیمانہ مختلف نہیں ہوتا جب اس سے یہ وزن شمار کرتے
ہیں تو صاع باعتبار وزن ہو یا کیل ہو کچھ فرق نہ ہوگا تو اوپر کا اختلاف امام محمد کے ساتھ مرتفع ہے
ف۔ اب خلاف یہ کہ صاع آٹھ رطل عراقی ہے۔ عند الطرفین۔ وقال ابو یوسف خمسۃ ارطال
وثلث رطل۔ اور ابو یوسف نے کہا کہ پانچ رطل و تہائی رطل ہے۔ وھو قول الشافعی۔ اور یہی
قول شافعی ف۔ و قول احمد و مالک ہے۔ لقولہ علیہ السلام صاعنا اصغر الصیعان۔ بدلیل اس
روایت کے کہ ہمارا صاع سب صاعوں سے چھوٹا ہے۔ ف۔ یہ حدیث تو معلوم نہیں ہوئی لیکن ابن
حبان نے ابو ہریرہؓ سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا گیا کہ یا رسول اللہ ہمارا

صاع سب صاعوں سے چھوٹا اور ہمارا مد سب مدوں سے اکبر ہے تو آپ نے دعا فرمائی کہ اللّٰھم بارک لنا فی صاعنا وبارک لنا فی قلیلنا وکثیرنا واجعل لنا مع البرکۃ برکتین ۔ ابن حبان نے استدلال کیا کہ آپ نے جب ان لوگوں کا صاع سب سے چھوٹا ہونے کو انکار نہ کیا تو معلوم ہوا کہ صاع المدینہ سب سے چھوٹا ہے۔ ابن الہمام نے جواب دیا کہ ایسے موقع پر آپ کے انکار کی وجہ نہیں تھی تو سکوت سے یہ امر ثبوت نہ ہوگا۔ ہاں معتمد وہ ہے جو بیہقی نے روایت کی حسن بن الولید القرشی نے جو ثقہ ہے بیان کیا کہ ابو یوسفؒ حج سے واپس ہو کر ہمارے یہاں آئے اور کہا کہ میں چاہتا ہوں کہ تم کو علم کا ایک دروازہ کھول دوں جس نے مجھ کو بڑی فکر میں ڈال دیا تھا پس میں نے اس کا تفحص کیا تو مدینہ منورہ آیا اور میں نے صاع کو دریافت کیا تو لوگوں نے مجھ سے کہا کہ ہمارا یہ صاع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا صاع ہے۔ میں نے پوچھا کہ آپ لوگوں کے پاس کیا حجت ہے۔ انہوں نے کہا کہ اچھا ہم کل اول وقت تمہارے پاس حجت لاویں گے۔ جب صبح ہوئی تو میرے پاس قریب پچاس کے بوڑھے آدمی آئے جو مہاجرین وانصار کی اولاد سے تھے ہر ایک کی چادر کے نیچے اس کا ایک صاع تھا اور ہر شخص اپنے باپ واہل خاندان سے استناد کرتا تھا کہ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا صاع ہے پس جب میں نے ان کو دیکھا تو سب برابر تھے۔ پس جب میں نے اس کو ناپ کر تولا تو پانچ رطل وایک تہائی رطل سے کچھ کم ہی نکلا جب میں یہ امر قوی دیکھا تو صاع کے بارہ میں ابو حنیفہؒ کا قول ترک کر دیا۔ روایت ہے کہ امام مالکؒ نے ابو یوسفؒ سے مناظرہ کیا اور یہی صاع پیش کئے جو یہ لوگ لائے تھے پس ابو یوسف نے رجوع کیا اور قول مالکؒ پر اپنے اجتہاد سے جزم کیا اسماء بنت صدیق رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں لوگ زکوۃ الفطر اس مد سے نکالتے جس سے کیل کرتے اور سب اہل المدینہ یہی کرتے تھے۔ (رواہ الحاکم وصححہ مفع) ولنا ماروی انہ علیہ السلام کان یتوضا بالمد رطلین ویغتسل بالصاع ثمانیۃ ارطال۔ اور ہمارے یعنی ابو حنیفہ ومحمدؒ کی دلیل وہ جو مروی ہوا کہ حضرت صلعم وضو کرتے ایک مد دو رطل سے اور غسل کرتے ایک صاع آٹھ رطل سے۔ ف۔ اسی طرح تفسیر کے ساتھ دارقطنی نے انسؓ سے تین طرق سے روایت کی اور بیہقی نے جملہ طرق کو ضعیف کہا اور صحیحین میں حدیث انسؓ سے بدون ذکر رطل کے صحیح ہوا کہ وضو کرتے ایک مد سے اور غسل کرتے ایک صاع سے۔ امام طحاوی نے اس طرح استدلال کیا کہ اپنی اسناد کے ساتھ مجاہدؒ سے روایت کی کہ ہم لوگ حضرت ام المومنین عائشہؓ کی خدمت میں حاضر ہوئے پس بعض نے بعض سے پانی مانگا تو بڑے برتن میں لایا گیا پس ام المومنینؓ نے فرمایا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اتنے پانی سے غسل کرتے تھے۔ مجاہدؒ نے کہا کہ میں نے اس کو اندازہ کیا تو آٹھ یا نو یا دس رطل ہوگا۔ طحاویؒ نے کہا کہ مجاہد نے آٹھ میں شک نہیں کیا بلکہ زیادہ مشکوک کیا ہے۔ پھر جب آپ صاع سے غسل کرتے تو وہ یہی آٹھ رطل قدر ہوا۔ علاوہ ازیں سنن میں انسؓ سے صحیح ہوا کہ ایسے برتن سے وضو کرتے جس میں دو رطل پانی سماتا تو معلوم ہوا کہ مد کی مقدار دو رطل ہے اور نصف صاع یا دو مد کا بیان جو حدیث ابو سعیدؓ وغیرہ میں گذرا دلیل ہے کہ پورا صاع مد ہے تو آٹھ رطل ہوئے۔ مفع۔ وھکذا کان صاع عمر رضی اللہ عنہ۔ اور ایسا ہی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا صاع تھا۔ ف۔ جیسا کہ ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدثنا

یحیی بن آدم قال سمعت حسن بن صالح یقول صاع عمر ثمانیة ارطال۔ یعنی حسن بن صالح نے کہا کہ صاع عمرؓ آٹھ رطل تھا۔ شریک راوی نے کہا کہ سات سے زائد اور آٹھ سے کچھ کم تھا۔ حدثنا وکیع عن علی بن صالح عن ابی اسحٰق عن موسیٰ بن طلحۃ قال الحجاجی صاع عمر بن الخطاب۔ یعنی موسیٰ بن طلحہ نے کہا کہ صاع حجاجی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا صاع ہے۔ اور جو کہا گیا کہ حجاج ثقفی نے اس پر ایک تغیر بڑھائی تھی تو یہ غلط ہے ورنہ حجاج اس پر فخر نہ کرتا۔ (الفتح)۔ طحاوی نے موسیٰ بن طلحہ وابراہیم نخعی سے روایت کی کہ ہم نے صاع کو اندازہ کیا تو اس کو حجاجی پایا حالانکہ صاع حجاجی آٹھ رطل بغدادی ہے۔ فخر الاسلام نے کہا کہ حجاج نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا صاع نکالا اور کمی کی وجہ سے اہل عراق پر فخر کیا کرتا اور اپنے خطبہ میں کہتا کہ اے اہل عراق اے اہل شقاق و نفاق اور اے قوم بداخلاق کیا میں نے تمہارے واسطے صاع عمر رضی اللہ عنہ نہیں نکالا۔ مراد یہ کہ تم پر چھوٹے صاع سے تخفیف کردی ہے۔ مع۔ پھر یہ صاع باہمی معاملات کے صاعوں سے چھوٹا کیونکر ٹھہرا تو جواب دیا کہ۔ وھو اصغر من الهاشمی وکانوا یستعملون الهاشمی۔ اور صاع بہ نسبت صاع ہاشمی کے کمتر ہے اور وہ لوگ ہاشمی صاع سے عملدرآمد کرتے تھے ف۔ اور ہاشمی صاع ۳۲ رطل ہوتا ہے تو بہت بڑا ہوا اور کہا گیا کہ امام ابویوسف سے جن لوگوں نے ملاقات کی وہ مجہول لوگ ہیں۔ جواب دیا گیا کہ یہ بعید ہے اور کیونکر ابویوسف ان لوگوں پر اعتماد کرتے۔ بلکہ امام مالک نے ان پر اعتماد کیا۔ پھر چونکہ امام محمد نے واقعہ اختلاف ابویوسف نہیں نقل کیا تو اس میں دلیل ہے کہ یہ واقعہ ہی نہیں واقع ہوا۔ (کذا ذکر ابن الہمامؒ)۔ مترجم کہتا ہے کہ یہ تو احتمال بلا دلیل ہے اور واقعہ کی نقل باسناد صحیح موجود۔ (کما رواہ البیہقی)۔ ہاں اقرب یہ کہ جو ینابیع میں ذکر کیا کہ درحقیقت اصول میں کچھ اختلاف نہیں اس واسطے کہ ابوحنیفہؒ کے وقت میں ایک رطل ۲۰ استار تھا اور استار ساڑھے چھ درم ہے پس ایک صاع کے (۱۰۴۰) درم ہوئے اور ابویوسفؒ نے ہر رطل ۳۰ استار ہے تو یہ بھی (۱۰۴۰) درم ہوئے لیکن ینابیع میں کہا کہ صحیح یہ کہ اختلاف فی الحقیقۃ ہے کیونکہ ہر ایک نے رطل عراقی اعتبار کیا ہے چنانچہ مبسوط میں امام ابویوسف کے کتاب العشر والخراج سے عراقی کی تصریح ہے۔

کتاب الاسرار میں کہا کہ صاع پانچ رطل وتہائی بحساب ہر رطل ۳۰ استار کے یا صاع آٹھ رطل بحساب ہر رطل ۲۰ استار کے دونوں برابر ہیں۔ کما ذکرہ العینی۔ واضح ہو کہ بقول ابوحنیفہؒ ادا کرنا احوط ہے۔ اور قول ابویوسف بنظر دلیل اظہر ہے واللہ تعالیٰ اعلم م۔ واضح ہو کہ اول صدقۃ الفطر کی کیفیت اور پھر اس فصل میں مقدار واجب کا بیان ہو چکا۔ باقی وقت وجوب و وقت ادا چاہیئے تو کتاب میں فرمایا۔ ووجوب الفطرۃ یتعلق بطلوع الفجر من یوم الفطر۔ اور فطرہ واجب ہونا متعلق ہوتا ہے روز فطر کے فجر طلوع ہونے کے ساتھ۔ ف۔ یہی قول مالک ہے یعنی جو آدمی اس وقت موجود ہے اس پر اسی وقت فطرہ واجب ہوا۔ وقال الشافعی بغروب الشمس فی الیوم الاخیر من رمضان۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ (وجوب فطرہ متعلق ہوتا ہے) رمضان کے آخری روز کے آفتاب غروب ہونے کے ساتھ۔ ف۔ یہی قول احمد ہے چنانچہ جو کوئی اس وقت موجود ہے اسی پر فطرہ واجب ہو گیا۔ اور اختلاف کا ثمرہ کوئی مسلمان ہو جانے یا پیدا ہونے بارے میں ظاہر ہوگا۔ حتی ان من اسلم او ولد لیلۃ الفطر حتیٰ کہ جو کوئی اسلام لایا یا پیدا ہوا فطر کی رات میں

ف بعد غروب آفتاب کے اور طلوع فجر ہونے تک باقی رہا۔ تجب فطرتہ عندنا۔ تو اس کا فطرہ ہمارے نزدیک واجب ہوگا۔ ف کیونکہ طلوع فجر کے وقت وہ لائق فطرہ موجود ہے۔ وعندہ لا تجب۔ اور امام شافعی کے نزدیک نہیں واجب ہوگا۔ ف کیونکہ وقت غروب کے وہ موجود لائق نہ تھا۔ وعلی عکسہ من مات فیھا من ممالیکہ اوولدہ۔ اور اس کے برعکس حکم ہے جو مرگیا اس رات میں اس کے مملوکوں یا فرزندوں سے۔ ف تو جب غروب کے وقت موجود تھا تو شافعیؒ کے نزدیک فطرہ واجب ہو چکا پھر مرا اور ہمارے نزدیک طلوع الفجر کے وقت موجود نہیں تو فطرہ بھی واجب نہیں ہے۔ لہ انہ یختص بالفطر وھذا وقتہ۔ دلیل شافعی یہ کہ وجوب صدقہ مختص بفطر ہے اور فطر کا یہی وقت ہے۔ ف جب آفتاب غروب ہو کیونکہ اسی وقت افطار کرتے ہیں پھر صوم نہیں۔ اور مختص بفطر ہونا لفظ صدقۃ الفطر کی اضافت سے لیا ہے۔ ولنا ان الاضافۃ للاختصاص واختصاص الفطر بالیوم دون اللیل۔ اور ہماری دلیل یہ کہ اضافت واسطے اختصاص کے مسلم ہے اور اختصاص اس فطر کا دن کے ساتھ ہے نہ رات کے ساتھ۔ ف حتی کہ رات میں تو رمضان میں بھی فطر ہوتا ہے اور یہ تو صوم کے بجائے فطر ہے پس یہ دن سے مختص ہوگا اور شرع میں دن کا شمار طلوع فجر سے ہے اور اگر ہم اس فطر کو غروب آفتاب کے وقت سے قرار دیں تو اختصاص نہیں رہے گا حالانکہ جو فطر اختصاصی ہے اسی وقت صدقہ کا وجوب ہے تو وہ طلوع الفجر روز عید ہے۔ اگر غروب کے وقت مملوک موجود اور بعد طلوع فجر کے موجود رہا یا مرگیا تو بالاتفاق اس کا فطرہ واجب ہے۔ م ع۔ رہا جب فطرہ واجب ہوگیا تو اس کے ادا کا وقت۔ پس اس میں دو قول ہیں ایک یہ کہ عامہ مشائخ کے نزدیک تمام عمر اس کا وقت ہے۔ (کما فی البدائع ہ)۔ اگر بعد طلوع فجر کے مرگیا یا فقیر ہوگیا تو اس پر صدقہ واجب الادا ہے (الجوہرہ)۔ یعنی مردہ کے ترکہ سے ادا کر دیا جاوے اور فقیر کو جب کبھی میسر ہو ادا کرے۔ میں کہتا ہوں کہ اس معنی میں کہ یہ صدقہ بعد وجوب کے ساقط نہیں ہوتا تو تمام عمر وقت ہے اس کو ادا کرے مگر شاید کہ یہ قضاء ہو چنانچہ فریضہ نماز کی قضاء ہونے پر تمام عمر میں جب میسر ہو ادا کرے وہ ساقط نہ ہوگی حالانکہ قضاء ہے پس صحیح قول دوم ہے کہ اصلی وقت نماز عید سے پہلے ہے چنانچہ حدیث ابن عباسؓ میں فرمایا کہ یہ صدقہ مقبولہ ہے اور جس نے نماز کے بعد اس کو ادا کیا تو یہ منجملہ صدقات کے ایک صدقہ ہے۔ کما مر اول الباب اور اسی کو ابن الہمام نے اختیار کیا۔ فعلی ہذا قبل نماز دے دینا واجب ہے۔ مگر مصنف نے شاید بر بنائے قول عامہ مشائخ یوں لکھا کہ۔ والمستحب ان یخرج الناس الفطرۃ یوم الفطر قبل الخروج الی المصلی۔ اور مستحب ہے کہ روز فطر کو لوگ صدقۃ الفطر مصلی کی طرف جانے سے پہلے نکالیں۔ ف اور صحیح یہ کہ واجب ہے بدلیل حدیث مزبور۔ لانہ علیہ السلام کان یخرج۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نکال دیا کرتے تھے۔ ف صدقۃ الفطر۔ قبل ان یخرج قبل اس کے کہ نکلیں۔ ف بجانب جبانہ جہاں نماز عید پڑھاتے تھے۔ یہ حدیث حاکم نے کتاب علوم الحدیث میں روایت کی۔ مفع۔ اور قولہ کان یخرج استمراری ہے کہ ایسا کیا کرتے تھے تو یہ فعل مع حدیث مزبور کے دلیل وجوب ہے۔ ولان الامر بالاغناء کی لا یتشاغل الفقیر بالمسالۃ عن الصلوۃ وذلک بالتقدیم۔

اور اس دلیل سے کہ مستغنی کرنے کا حکم اسی مقصد سے کہ فقیر گدائی کا سوال کرنے میں نماز سے غافل نہ ہو جاوے اور یہ مقصد صدقہ کو پہلے دینے سے حاصل ہے۔ ف۔ اور چونکہ حکم مذکور واسطے وجوب کے ہے تو فرمانبرداری کی موافقت بغیر عذر کے واجب بلکہ حدیث الحاکم میں حکم موجود ہے۔ فان قدموها علی یوم الفطر جاز۔ پھر اگر لوگوں نے صدقۃ الفطر کو روز عید پر مقدم کر دیا تو جائز ہے۔ لانه ادی بعد تقرر السبب فاشبه التعجیل فی الزکوٰۃ۔ کیونکہ اس نے سبب متقرر ہونے کے بعد ادا کیا ہے تو زکوٰۃ میں پیشگی ادا کرنے کے مشابہ ہو گیا۔ ف۔ یعنی جیسے زکوٰۃ میں سبب نصاب ہے اس کے موجود ہونے پر پیشگی دینا جائز ہے اور صدقۃ الفطر میں سبب وہ راس ہیں جو اس کی مؤنت و ولایت میں ہوں تو ان کے ہوتے ہوئے پیشگی جائز ہے۔ شیخ ابن الہمامؒ نے اعتراض کیا کہ یہ پیشگی زکوٰۃ پر قیاس ہے اور یہ قیاس صحیح نہ ہونا چاہیے کیونکہ زکوٰۃ کا پیشگی جواز ہونا خلاف قیاس جائز ہے تو اس پر دوسرا قیاس نہیں ہو سکتا اور وجہ ظاہر ہے کہ پیشگی کے وقت صدقۃ الفطر واجب نہیں ہوا تھا اگرچہ سبب موجود تھا بدین معنی کہ جب وقت طلوع فجر الفطر آوے تو واجب ہو جاوے اور جو چیز کہ وجوب سے پہلے ادا کر دی جاوے وہ بجائے اس کے قائم ہوتا جو وقت وجوب کے لازم آوے گی بالکل خلاف قیاس ہے تو اس میں سوائے نص کے راہ نہیں۔ اور نص جیسے پیشگی زکوٰۃ میں وارد ہے ویسے ہی صدقۃ الفطر میں حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ درباب زکوٰۃ الفطر جس کے آخر میں ہے کہ اور اس صدقہ کو لوگ فطر سے ایک دو روز پہلے دے دیتے تھے اور یہ بات ایسی ہے کہ حضرت صلعم پر مخفی نہیں ہو سکتی تو ضرور ہوا کہ آپ کے حکم سے تھی پس یہی حکم یہاں دلیل ہے (کمافی الفتح)۔ اور میں کہتا ہوں کہ صحیح بخاری کی کتاب التفسیر میں حدیث ابوہریرہ رضی اللہ عنہ جن کو آپ نے صدقۃ الفطر کے طعام پر مقرر کیا تھا اور جنیہ کا آیت الکرسی سکھلانا۔ یہ حدیث صریح ہے کہ لوگ ان صدقات کو ایک دو روز پہلے خود فقراء کو نہیں بلکہ حفاظت میں جمع کر دیتے حتی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نماز کو جانے سے پہلے خود تقسیم کرنے کا حکم فرماتے تھے۔ پس اس میں دلالت ہے کہ دینے والوں کی طرف سے پہلے ادا ہو گیا کیونکہ اگر ہر ایک کی ملک ابھی باقی رہتی تو دوسرے کا صدقہ اس میں خلط کرنا جائز نہ ہوتا حالانکہ چھوہارے مجموعہ ڈھیر تھے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا رتبہ اعلیٰ ہے اور یہاں تو اگر فقراء کسی تحصیل کرنے والے کو اپنی طرف سے وکیل کر دیں تو اس کو ہر ایک سے صدقات لے کر خلط کرنا جائز ہے اور اگر وکیل نہ کریں تو جائز نہیں ہے بدلیل مسئلہ الفتاویٰ کہ عالم نے اگر فقراء کے واسطے لوگوں سے کچھ مانگا اور بعض کا صدقہ دیا ہوا دوسرے کے صدقہ سے خلط کر دیا تو سب مال کا ضامن ہو جائے گا اور جب فقراء کو دیا تو اپنے مال سے دینے والا ہو گا اور جن لوگوں نے صدقات دیے تھے ان کے اموال کا ضامن رہے گا اور اگر انہوں نے زکوٰۃ دی ہو تو ان کی زکوٰۃ ادا نہ ہو گی۔ پس واجب یہ ہے کہ فقراء اس عالم کو اجازت دے دیں کہ ہماری طرف سے وصول کر دیں پس فقراء کا وکیل ہو کر ان کے مال کو وصول کر کے انہیں کے اموال کو خلط کرنے والا ہو گا۔ (المحیط) اور یوں ہی اگر پائمردی کے فقراء کے لیے بدون ان کے حکم کے سوال سے جمع و خلط کیا تو ضامن ہو گا اور

لوگوں کے صدقات وزکوۃ ادا نہ ہوں گے پس واجب ہے کہ فقراء اس کو وکیل کر دیں۔ (کمالی المضمرات) جب یہ بات معلوم ہوگئی تو صحابہ رضی اللہ عنہم میں سے جس نے پیشگی دیا اس نے درحقیقت فقراء کو ادا کیا اور وہ سب یکجا جمع ہوتا تھا جس پر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابوہریرہؓ کو محافظ مقرر فرمایا تھا پس پیشگی ادا کرنا صریح جائز ہوا بکذا ظہر الاستدلال للمترجم واللہ تعالیٰ اعلم فقط۔

پھر کس مدت تک پیشگی جائز ہے تو اس میں دو قول ہیں اول یہ کہ رمضان کا مہینہ آجاوے پھر جب پیشگی دے جائز ہے فعلی ہذا قریب ایک ماہ کے پیشگی جائز ہوئی۔ یہی صحیح اور اسی پر فتویٰ دیا جاوے۔ (الجوہرہ والظہیریہ البحر)۔ اور دوسرا قول یہ کہ اس سے زیادہ بھی جب سے چاہے پیشگی دے مطلقاً جائز ہے۔ اسی کو امام مصنف نے اختیار کیا اور فرمایا۔ ولا تفصیل بین مدۃ ومدۃ اور کوئی تفصیل درمیان ایک مدت و دوسری مدت کے نہیں۔ ف۔ یعنی ظاہر مذہب میں یہ تفصیل نہیں کہ ایک مہینہ تک تقدیم جائز اور زیادہ نہیں جائز ہے بلکہ مطلقاً پیشگی کا جواز ہے۔ ھوالصحیح یہی قول صحیح ہے۔ ف۔ اور عامہ متون و شروع میں یہی مذکور ہے اور مانند امام مصنف کے بہتوں نے اسی کو صحیح کہا اور ولوالجیہ میں لکھا کہ یہی ظاہر الروایہ ہے۔ (النہر)۔ پس یہی مذہب ٹھہرا۔ د۔ اور اسی پر فتویٰ رہے گا۔م۔ وان اخروھا عن یوم الفطر۔ اور اگر لوگوں کے اس صدقہ کو روز فطر سے تاخیر کر دیا۔ ف۔ بلکہ واجب تو نماز فطر سے پہلے ادا کرنا تھا اس سے تاخیر کیا۔ لم تسقط۔ تو یہ صدقہ ان کے ذمہ سے ساقط نہ ہوگا۔ وکان علیھم اخراجھا۔ اور صدقہ کو نکالنا ان پر واجب رہے گا۔ ف۔ حتی کہ زندگی میں ادا کریں یا موت پر نکالنے کی وصیت کر دے۔ بخلاف قربانی کے کہ اگر ایام قربانی نکل جاویں تو ساقط ہو جاتی ہے وجہ فرق کو امام مصنف نے بتلایا۔ لان وجہ القربۃ فیھا معقول۔ کیونکہ اس صدقہ میں وجہ قربت کی سمجھی جاتی ہے۔ ف۔ چنانچہ نصوص حدیث میں وارد ہوئی ایک یہ کہ فقراء کو نماز کے لیے فکر قوت سے فارغ کرنا اور دوم یہ کہ روزہ والوں سے جو لغو اور بیہودگی سرزد ہو گئی ہو اس کو کفارہ ہونا۔ پس اگر فائدہ اول جاتا رہا تو دوسرا ہمیشہ موجود ہے۔ فلا یتقدر وقت الاداء فیھا۔ تو اس صدقہ کے بارہ میں اداء کا کوئی وقت متقدر نہ ہوگا۔ بخلاف الاضحیۃ۔ برخلاف قربانی کے۔ ف۔ کیونکہ اس میں ایک حلال جانور کو اللہ تعالیٰ کے نام پر قربان کرنا قرب ہے اور قیاس اس کے بھید کو ادراک نہیں کر سکتا تو اس کا قربت ہونا ذی الحجہ کی دسویں گیارہویں بارہویں تک نصوص سے معلوم ہوا پس اسی وقت تک رکھا جائے گا اور قیاس سے دوسرا زمانہ نہیں رکھ سکتے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ پھر تاخیر کی صورت میں ایک قول میں قضاء نہیں بلکہ جب ادا کرے ادا ہوگا حتی کہ اگر مرنے پر اس کے وارث نے اس کی طرف سے ادا کیا تو جائز ہے۔ یہی صحیح ہے۔ البحر۔ اور دوسرے قول میں اداء کا وقت تو نماز عید سے پہلے ہے اور تاخیر میں قضاء ہوگا۔ اور اسی کو ابن الہمام نے تحریر میں اختیار کیا اور یہی حق ہے جیسا کہ حدیث میں منصوص ہے۔ والتمام فی الفتح۔م۔

فروع: جو بچہ پیٹ میں ہے اس کی طرف سے فطرہ واجب نہیں۔ (السراج) باپ پر صغیر بچہ کا فطرہ اپنے مال سے ہوتا ہے جب کہ بچہ کا کچھ مال نہ ہو مگر اس صورت میں

اس بچہ کے مملوک کا نہیں ہوتا۔ (قاضی خاں)۔ مثلاً بچہ کو کسی نے غلام ہبہ کر دیا۔م۔ باپ نے صغیرہ دختر کو نکاح کر کے اس کے شوہر کے سپرد کر دیا تو پھر باپ پر اس دختر کا فطرہ نہیں ہے۔ (التاتارخانیہ) مملوک کا صدقۃ الفطر اس پر ہے جو مالک رقبہ ہو نہ مستعیر و مستاجر اور ودیعت رکھنے والے پر (قاضیخاں) ہر شخص پر اپنا فطرہ ایک ہی مسکین کو دینا واجب ہے حتی کہ اگر اس کو ٹکڑے ٹکڑے کر کے دو یا زیادہ مسکینوں پر بانٹا تو نہیں جائز ہے۔ (التبیین) ولیکن در المختار میں لایا کہ اکثروں کے نزدیک جائز ہے اور اسی پر ولوالجیہ و خانیہ و بدائع و محیط میں جزم کیا اور اسی کو برہان میں صحیح کہا تو یہی مذہب ٹھہرا جیسے زکوۃ کی تفریق جائز ہے اور حدیث میں فقیروں کو مستغنی کرنے کا حکم واسطے استحباب کے ہے۔ د اور بقول ابن الہمامؒ جب کہ نماز سے پہلے ادا کرنا واجب ہے بنظر حدیث تو ایک مسکین کو مستغنی کرنا بھی واجب ہے بلکہ فتح القدیر میں جواز صرف کرخی کا قول لکھا اور کہا کہ سوائے کرخی کے اور کے نزدیک نہیں جائز ہے لہذا میرے نزدیک بنظر دلیل احوط یہی کہ ہر شخص ایک ہی مسکین کو دے کہ بلا خلاف جائز ہے۔م۔ جیسے جماعت ایک کو دے تو بالاتفاق جائز۔ (الزیلعی)۔ عورت نے اپنے گیہوں اور شوہر کے گیہوں بغیر اس کی اجازت کے ملا کر فقیر کو دیے تو عورت کی طرف سے ادا ہوا اور شوہر سے نہیں کیونکہ ایسی چیز کا خلط جس میں امتیاز نہ ہو اس کے خلط کرنے والے کی ہو جاتی ہے اور اس پر دوسرے کے لیے ضمان واجب ہوتی ہے یہی امام رحمہ اللہ کا قول ہے اور صاحبین کے نزدیک اگر شوہر نے اجازت دے دی تو ادا ہو گیا۔ (الظہیریہ ھ)۔ اور اگر شوہر نے ایسا کیا تو نہر الفائق میں کہا کہ بمقتضائے مسئلہ مذکورہ سابق بغیر اجازت عورت کے جائز ہونا چاہیے۔ د۔ جس پر زکوۃ یا صدقہ فطر یا کفارہ یا نذر باقی ہے وہ مرا تو ہمارے نزدیک جبراً اس کے ترکہ سے نہیں لیا جائے گا ہاں اس کے وارث احسان کر کے اس کا ذمہ پاک کریں تو اچھا ہے بشرطیکہ ایسے لوگ ہوں جن کو احسان کے طور پر دینے کی لیاقت ہے۔ اگر میت نے ادائے واجب کی وصیت کر دی ہو تو جائز اور اس کے تہائی مال سے پوری کی جاوے گی۔ (الجوہرہ)۔ مرد نے اپنی اولاد و جورو کے صدقات فطر ادا کرنے کے واسطے ہر ایک کے گیہوں وزن کئے پھر ملا کر ان کی نیت سے فقیر کو دے دیئے تو سب سے ادا ہو گیا۔ (الخلاصہ)۔ صدقہ فطر وصول کرنے کو امام کوئی ساعی نہیں بھیجے گا بلکہ لوگ خود ادا کریں کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا نہیں کیا (البدائع ت د)۔ اگر اپنی جورو کے غلام کو اپنا فطرہ دیا تو جائز ہے اگرچہ غلام کا نفقہ اسی عورت پر ہو۔ (فتاوی الشہید ت د)۔ صدقۃ الفطر کے مصارف وہی ہیں جو زکوۃ کے ہیں۔ (الخلاصہ)۔ منجملہ واجبات اسلام کے صدقۃ الفطر و قربانی و نماز وتر و خدمت والدین اور نفقہ ذوی الارحام ہیں۔ د۔

# کتاب الصوم

(یہ کتاب صوم کے بیان میں ہے)

کہا گیا کہ لفظ صیام اولی ہے کیونکہ اگر اللہ تعالیٰ کے واسطے صوم مانا تو ایک یوم واجب ہوگا (الظہیریہ)۔ اور حق یہ کہ الصوم کافی ہے۔م۔ پھر بعد کلمہ شہادت لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ کے تیسرا رکن اسلام ہے اور اس کے عجائب اسرار کے علاوہ ظاہری حکمت میں سے بقول شیخ ابن الہمام وغیرہ صفائے قلب اور ترحم و موافقت مساکین اور زہد ترغیب آخرت وغیرہ اور نورانیت تن بنور روحانیہ ہیں اور سب سے اعظم منافع میں سے رضوان لرب الرحمٰن تبارک و تعالیٰ ہے چنانچہ حدیث صحیح میں ہے کہ الصوم لی وانا اجزی بہ۔ چونکہ خالصاً لوجہ اللہ کھانا پانی و تمام لذائذ و خواہش کو ترک کرنا ہے اور اس سے اہل الفکر جان لیں گے کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے کسی خواہش کو ترک کرنا اگرچہ کسی وقت ہو بہت ہی احسن ہے اور حدیث صحیح میں ہے کہ من صام رمضان ایمانا و احتسابا غفر لہ ما تقدم من ذنبہ۔ یعنی جس نے یقین کے ساتھ خالصۃ بوجہ اللہ تعالیٰ رمضان کا روزہ رکھا اس کے گذرے گناہ بخشے گئے۔ اور فضائل بہت زیادہ ہیں اور مرد مومن کے واسطے ایک نص کافی ہے۔ کہا گیا کہ اسلام میں پہلا روزہ یوم عاشورا ہوا اور کہا گیا بلکہ ہر ماہ کے تین روزے بدلیل آنکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب مدینہ تشریف لائے تو ہر مہینہ میں تین روز روزہ رکھنا شروع فرمایا۔ (رواہ البیہقی) پھر دوسرے سال ہجرت میں غزوہ بدر سے پہلے اور بقولے شعبان میں فریضہ صیام رمضان نازل ہوا۔ پھر ابتدا میں آدمی مختار تھا چاہے روزہ رکھے یا اس کا فدیہ دے دے اگرچہ تندرست ہو پھر سوائے مسافر و مریض کے سب پر روزہ ختم کر دیا گیا پھر جو کوئی سو گیا اگرچہ افطار کے بعد کھایا نہ ہو تو پھر نہیں کھاتا تھا حتی کہ اللہ تعالیٰ نے اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس مجاہدہ سے منور فرما کر عموماً تمام رات کھانا پینا وغیرہ مباح کر دیا یہاں تک کہ صبح صادق طلوع کرے اور کلام آرے گا۔ پھر لغت میں الصوم بمعنی امساک ہے خواہ کسی چیز سے ہو حتی کہ صام عن الکلام بولتے ہیں اور شرع میں ابن الہمام نے کہا کہ باز رہنا جماع اور کسی چیز کو ایسی جگہ اندر پہونچانے سے جس کو باطن کا حکم ہو وقت فجر سے غروب تک نیت کے ساتھ۔ پھر صیام از راہ حکم کے سات اقسام ہیں فرض واجب مسنون، مندوب، نفل، مکروہ تنزیہی، مکروہ تحریمی اور صوم رمضان کا ادا وقت معین ہے اور قضا غیر معین جیسے کفارات اور صوم واجب ہیں بھی معین ہو جاتا ہے جیسے نذر معین اور غیر معین بھی ہوتا ہے جیسے نذر مطلق پھر صوم کے اسباب مختلف ہیں چنانچہ صوم النذر کا سبب یہی نذر ہے۔ صوم الکفارات میں جس چیز کا کفارہ ہو مثلاً عمداً روزہ رمضان توڑا ہو تو دو ماہ کے متواتر روزے اسی جرم کے سبب سے یا کسی مسلمان کو چوک و خطاء سے قتل کیا تو بسبب قتل کے دو ماہہ روزے کفارے کے واجب ہیں۔ صیام رمضان

کے قضاء کا سبب تو وہی جو اداء کا سبب ہے اور اداء کے سبب میں کلام ہے پس قاضی امام ابوزید و فخر الاسلام و صدر الاسلام کے نزدیک ادائے رمضان کا سبب ہر روز کا وہ جزو جو ٹکڑے ہونے کے لائق نہیں۔ کما فی الکشف کیونکہ سبب تو مقدم ہونا چاہیئے حالانکہ جب یہی وقت طلوع سے غروب تک سبب ہو تو سبب و مسبب دونوں واحد ہوئے جاتے ہیں بخلاف نماز کے کہ اس میں وقت وسیع ہوتا ہے تو ظہر میں مثلاً وقت سبب بھی ہے اور اداء کا ظرف بھی علیحدہ ہے لہٰذا صوم میں وقت ہوئی کہ اس میں سبب کچھ فاصل نہیں پس بعض نے کہا کہ صوم الشہر یا صوم رمضان میں یہی مہینہ سبب کل روزوں کا ہوگیا اور اس میں بحث ہے۔ بعض نے کہا کہ ہر روز میں جس وقت سے روزہ شروع ہوتا ہے تو شروع سے پہلے نہایت خفیف ایک جزو کہ پھر اس کا جزو نہ ہوسکے وہ سبب اس روز کے صوم کا ہے۔م۔ یہی میرے نزدیک حق ہے۔ (الغایہ)۔ اسی کو امام الہندی[1] نے صحیح کہا ہے۔ (النہر الفائق)۔ لہٰذا اگر مجنون رمضان کی اگلی رات میں یا درمیان ماہ کے کسی رات میں ہوش میں ہوگیا لیکن صبح طلوع سے پہلے پھر مجنون ہوگیا اور مہینہ گذرا تو امام حلوائیؒ نے کہا کہ اس پر قضاء نہیں واجب اور یہی صحیح ہے (البحر) اور اسی پر فتوی ہے۔ (المعراج)۔ اور افاقہ تمام مرض میں معتبر ہے نہ بعض کلام میں (الزاہدی) وسیاتی الکلام فیہ۔ پھر صیام رمضان و اس کی قضاء و کفارات ظہار و قتل و قسم و جزاء الصید والاذی یہ سب فرض بالآیۃ والاجماع ہیں اور صیام نذر واجب ہیں کیونکہ قولہ تعالی ولیوفوا نذورہم۔ حکم وفائے نذر ہے لیکن عام مخصوص البعض سے واجب کا درجہ رہا اسی پر علمائے حنفیہ کا کلام متفق ہے لیکن بدائع و مجمع میں اس کو فرض کہا ہے اور یہ بوجہ اجماع کے اظہر ہے۔ مف۔ لیکن اول ہی اصح ہے۔ ت د۔ اور صوم عاشوراء مع تویں کے مسنون ہے اور بغیر نویں کے مکروہ تنزیہی اور صیام عیدین و تشریق مکروہ تحریمی ہیں اور صیام البیض و صوم داؤد علیہ السلام و مانند اس کے جن میں کوئی فضیلت خاص ہے وہ مستحب ہیں اور ماسوائے اس کے نوافل ہیں جس میں کوئی کراہت نہ ہو۔ صوم واجب ہونے کی شرط اسلام و بلوغ و عقل ہے۔ ادائے صوم واجب ہونے کی شرط تندرستی و مقیم ہونا۔ اداء صحیح ہونے کی شرط حیض و نفاس سے پاک ہونا اور نیت ہونا۔ (مف الکافی والنہایہ)۔ اور چاہیئے کہ ایک شرط یہ بھی زیادہ کی جاوے واجب ہونے کا علم ہو یا وہ شخص دار الاسلام میں موجود ہو۔ مف۔ اور نیت یہ کہ دل سے جانے کہ روزہ رکھے گا (الخلاصہ)۔ اور زبان سے کہنا مسنون ہے۔ (النہر)۔ اور سحری کھانا بھی نیت ہے جب کہ اس کے خلاف نیت نہ ہو۔ (کما فی السراج)۔ پھر رمضان کے ہر روزہ کے واسطے ہمارے نزدیک نیت ضرور ہے (القاضیخاں)۔ اور نیت متردد نہ ہو مثلاً اگر کل دعوت ہوئی تو نہیں ورنہ روزہ رکھے گا تو اس نیت پر روزہ نہ ہوگا اور اگر رمضان میں روزہ یا افطار کسی کی نیت نہ ہو حالانکہ یہ جانتا ہو کہ رمضان ہے تو بقول اظہر وہ صائم نہ ہوگا۔ (المحیط) اور اگر کہا کہ ان شاء اللہ تعالی کل روزہ رکھوں گا تو صحیح قول پر نیت ہوگئی۔ (الظہیریہ)۔ ابتدائے نیت کا وقت بعد غروب کے نہیں جائز ہے (الملام د محیط السرخسی)۔ اگر روزہ کی حالت میں افطار کی نیت کی مگر افطار نہ کیا پھر دن گذر گیا تو روزہ پورا ہوگیا

[1] امام ہندی صاحب فتاویٰ سراجیہ ۱۲

(الایضاح ۵) رہا انتہائے وقت کب تک نیت ہوسکتی ہے تو اس کا بیان کتاب میں ہے چنانچہ فرمایا۔ الصوم ضربان۔ شرعی روزہ دو قسم ہے۔ واجب ایک قسم واجب ف خواہ اللہ تعالی کے نص سے فرض یا واجب ثبوت ہوا ہو یا بندہ کے نذر کرنے سے واجب ہوا ہو بہر حال واجب ہے ونفل۔ اور دوم نفل۔ ف یعنی جو واجب نہ ہو پس یہ سنت ومندوب ونفل سب کو شامل ہے اور مکروہ تحریمی در حقیقت صوم شرعی کی قسم نہیں ہے۔ والواجب ضربان۔ پھر واجب دو قسم ہے۔ ف معین وغیر معین۔ منہ ما یتعلق بزمان بعینہ کصوم رمضان والنذر المعین۔ از انجملہ ایک وہ کہ متعلق بزمانہ معین ہو جیسے ادائے روزہ رمضان اور نذر معین۔ ف مثلاً اللہ تعالی کے واسطے مجھ پر اس ماہ کے اول جمعہ کا روزہ واجب ہے تو پہلا جمعہ متعین ہے اور ادائے روزہ رمضان اس واسطے کہا کہ قضاء رمضان کا وقت معین نہیں ہے۔ پس واجب معین کے بعض احکام شروع کیے اور فرمایا۔ فیجوز بنیۃ من اللیل پس جائز ہے صوم رمضان ونذر معین ایسی نیت کے ساتھ جو رات سے ہو ف جیسے کل اقسام کے روزے ایسی نیت سے جائز ہیں مگر فرق یہ ہے جو آگے بیان فرمایا۔

ان لم ینو حتی اصبح۔ اور اگر روزہ رمضان ونذر معین میں نیت نہ کی یہاں تک کہ صبح ہوگئی۔ اجزتہ النیۃ ما بینہ وما بین الزوال۔ تو کافی ہے اس کو نیت کرنا صبح وزوال کے درمیان میں۔ ف اور آگے آوے گا کہ صبح سے بیچ چاشت تک جائز ہے اور ظاہر یہ فرقہ کے نزدیک دن میں کسی وقت نیت کرے جائز ہے۔ وقال الشافعی لا یجزیہ۔ اور شافعیؒ کے نزدیک نہیں کافی ہے۔ ف جب تک کہ رات سے نیت نہ ہو۔ اور یہی قول احمدؒ ہے۔ مگر نفل میں البتہ اس طرح نیت جائز ہے اور امام مالکؒ کے نزدیک فرض ونفل سب میں رات سے نیت شرط ہے۔ پھر امام مصنف نے اول کچھ تمہید ذکر کر کے پھر مسئلہ اختلافی میں دلائل بیان کیے۔

اعلم ان صوم رمضان فریضۃ۔ واضح ہو کہ صوم رمضان فرض ہے۔ ف اور صوم تو آدم علیہ السلام کے وقت سے اس امت تک برابر فرض رہا ہے۔ لقولہ تعالی کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلکم الآیۃ۔ یعنی بدلیل قولہ تعالی جس کا ترجمہ یہ ہے کہ فرض کیے گئے تم پر روزے جیسے فرض کیے گئے تھے ان لوگوں پر جو تم سے پہلے تھے۔ ف اور خطاب ان لوگوں کو جو لائق ہیں بدلیل عقل تو کافر ومجنون وطفل خارج ہوا مگر یہ تخصیص نہیں ہے۔ وعلی فرضیتہ انعقد الاجماع۔ اور صوم رمضان کے فرض ہونے پر اجماع منعقد ہوا ہے۔ ف چونکہ تنہا اجماع کافی فرضیت نہ تھا لہذا واو عطف سے دونوں کو ملا دیا یعنی آیت واجماع امت سے ثبوت ہوا کہ صوم رمضان فرض قطعی ہے۔ ولہذا یکفر جاحدہ۔ ولہذا اس کے منکر کا اکفار کیا جاتا ہے۔ ف یعنی اس کے کفر کا حکم دیا جاتا ہے جو فریضہ رمضان سے منکر ہو۔ والمنذور واجب۔ اور صوم منذور واجب ہوتا ہے۔ لقولہ تعالی ولیوفوا نذورھم بدلیل قولہ تعالی جس کا ترجمہ یہ کہ اور وفا کریں اپنی نذریں۔ ف اور آیت سے فرض ثبوت نہ ہوا کیونکہ بعض نذریں بالاتفاق اس سے مخصوص ہیں جیسے عیادت مریض کی نذر کی یا ہر نماز کے لیے وضو کی نذر کی۔ یعنی ایسی نذر جس کے جنس سے شرع میں کوئی واجب نہیں ہے یا اگر ہو تو بذاتہ مقصود

مقصود نہ ہو۔ ف ع۔ جیسے نذر کی کہ اگر ایسا ہو تو اپنا غلام زید کے ہاتھ فروخت کروں گا۔ یہ کچھ نہیں ہے اور انشاء اللہ آخر باب میں ایسے مسائل ملحق ہوں گے۔ م۔ وسبب الاول الشهر۔ اور فریضہ رمضان کا سبب شہر رمضان ہے۔ ولهذا یضاف الیه۔ اور اسی وجہ سے صیام کو رمضان کی طرف اضافت کیا جاتا ہے۔ ف۔ جیسی چیز اپنے سبب کی طرف مضاف ہوتی ہے۔ ویتکرر بتکرره اور مکرر ہو جاتا ہے صوم بوجہ مکرر آنے مہینہ کے۔ ف۔ یعنی جب ماہ رمضان آیا تو روزہ پھر واجب ہو جاتا ہے تو اسی جہت سے کہ یہ وقت اس روزہ کا سبب ہے جب آوے تو واجب ہو یہ بعض مشائخ کا قول ہے۔ وکل یوم سبب وجوب صومه۔ اور رمضان کا ہر روز اپنے صوم واجب ہونے کا سبب ہے ف۔ یہ فخر الاسلام وغیرہ کا قول ہے اور امام مصنف نے دونوں قول کو جمع کر دیا اور یہ اختیار کیا کہ جب ہی ماہ رمضان شروع ہوا تو تمام روزے واجب الذمہ ہو گئے پھر چونکہ دو روزے کے درمیان رات فاصل ہوتی ہے تو ہر روزہ کا ادا کرنا اپنے وقت پر ہے پس پہلا قول تو واجب الادا ہونے میں بشرط قدرت وصحت ہے پھر روزہ کا رات تک تمام کرنا ہر روز کا وہی روز سبب صحۃ الاداء ہے اور یہ قول قوی ہے۔ اور قول دوم اگرچہ صحیح کہا گیا یعنی ہر روز کا اول جزو اس قدر کہ جس میں صوم کا قصد ممکن ہو وہی سبب ہے تاہم یہ لازم ہوگا کہ یہ جزو خارج از صوم ہے اور کچھ فلسفی سی بات نظر آتی ہے اسی سے تو یہی بہتر کہ وقت اپنی ذات سے سبب ہے اور بہ نظر صوم کے اس کا ظرف ہے۔ کیا یہ نہیں دیکھتے کہ اسی دن کے اندر جو صوم کا ظرف ہے نماز فجر وظہر وعصر ان کے اوقات سبب ہیں جو حقیقت میں اسی ظرف کے جزو ہیں مگر سبب واسطے نمازوں کے اور ظرف واسطے صوم کے ہیں تو ایک ہی چیز کا ظرف وسبب ہونا دو جہت سے کچھ مضر نہیں ہے۔ یہ بحث متعلق باصول الفقہ ہے شاید یہاں سمجھ میں آوے اور توضیح یہ ہے کہ (مامور بہ) جس وقت میں ادا کرنے کا حکم ہوتا ہے کبھی تو وقت وسیع ہوتا ہے جیسے نمازیں چنانچہ نماز ظہر چار رکعت فریضہ پڑھ کر بہت وقت فاضل بچ جاتا ہے اور کبھی وہ وقت ضیق ہوتا ہے جیسے روزہ کہ دن میں ادا ہوتا ہے مگر شروع سے آخر تک میں حتی کہ بڑا دن ہو یا چھوٹا ہو پورا گھر جاتا ہے۔ پس نماز کے وقت کو ظرف کہتے ہیں بوجہ وسعت کے اور صوم کے وقت کو معیار کہتے ہیں جو برابر منطبق ہے۔ منجملہ مسائل کے جو اس پر متفرع ہوتے ہیں یہ ہے کہ نماز مثلاً ظہر میں نیت ضرور ہے کیونکہ وقت ایسا وسیع ہے کہ چار چار رکعات بہت ہو سکتی ہیں پس فرض وسنت ونفل وقضاء کے امتیاز کے لیے نیت ضرور ہے۔ رہا صوم جس میں وقت کچھ فاضل نہیں بلکہ معیار ہے تو اس میں اس کی حاجت نہیں مگر نفل؟ واجب وفرض کے لیے۔ پھر واضح ہو کہ نفس وجوب کا سبب تو اللہ تعالیٰ عزوجل ہے اور سبب ظاہری وقت ہے جو اس کے قائم مقام واسطے پہچان کے کیا گیا ہے۔ اور وجوب الاداء کا سبب حقیقی وہ حکم جس سے فعل نماز یا روزہ کا مطلوب ہے اور سبب ظاہری صیغہ امر جو نص میں وارد ہے۔ پھر واضح ہو کہ سبب ہونا اور ظرف ہونا ظاہر میں ایک چیز میں جمع نہیں ہوتے ہیں کیونکہ ظرف وہ وقت جس میں فعل ادا ہوا اور سبب اس سے مقدم ہونا چاہیے۔ اب ظاہر ہے کہ صوم کا ظرف تو تمام نہار شرعی ہے اور اگر یہی سبب ہو تو ظرف وسبب جمع ہوئے جاتے ہیں لہٰذا کہا گیا کہ تمام مہینہ سبب صوم ہے اور کہا گیا کہ صرف ایام سبب ہیں نہ راتیں پھر کہا گیا کہ ماہ کا جزو اول تمام روزوں کا سبب ہے لیکن لازم ہے کہ پہلا روزہ اپنے سبب سے مقدم ہو۔ اور جواب یہ کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ فمن شهد منكم الشهر فليصمه جو تم میں سے ماہ میں حاضر ہو وہ روزہ رکھے۔ اور ماہ میں حاضر ہونا چاند دیکھنے کے بعد سے شروع ہے۔

لہٰذا حدیث میں وارد ہے کہ صوموا الرویتہ۔ چاند دیکھنے کے وقت روزہ رکھو۔ راتیں بطور عفو ہیں۔ کہا گیا کہ ہر روز اپنے صوم کا علیحدہ سبب ہے کیونکہ یہ عبادات متفرقہ ہیں پھر وارد ہوتا ہے کہ یہی روز تو ظرف الصوم ہے تو جواب دیا گیا کہ اس روز کا نہایت ایک خفیف جزو جس کا جزو نہ ہو سکے وہ سبب متقدم ہے اور باقی ظرف ہے اور اسی کو فخر الاسلام وغیرہ نے اختیار کیا اور لوگوں نے صحیح کہا ہے اور امام مصنف نے دونوں کو جمع کر دیا۔ پھر مخفی نہیں کہ نیت صوم چاہیے کہ شروع صوم سے ملحق ہو لیکن بوجہ حرج کے اول سے جائز ہے اور یہ بھی مخفی نہیں کہ جو روز کہ اپنے صوم کا ظرف ہے اسی کے اجزاء اپنی نمازوں کی نظر سے سبب بھی ہوتے ہیں تو مثلاً ظہر کی نماز کو اوسط وقت میں ادا کیا تو اس کے اول ایک جزو سبب ہے اور یہ جزو بلحاظ صوم کے ظرف ہے تو یہ جزو ایک راہ سے سبب اور ایک راہ سے ظرف ہوا۔ پس کیوں نہیں جائز ہے کہ تمام یوم بنظر اس کے کہ معرفت حکم الٰہی کا قائم مقام ہے سبب ادائے صوم ہے اور بنظر اس کے کہ صوم اسی وقت میں ہوتا ہے تو ظرف ہے اور جزو لا یتجزی نکلنے سے بہتر ہے کیونکہ وہ جزو لا یتجزی صرف عقل میں ہے اور خارج میں کبھی پہچانا نہیں گیا علاوہ ازیں جو شخص اس روز میں حاضر ہوا وہ ماہ رمضان میں حاضر ہوا تو سبب خود کو جو بطور خاص ہے۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم م۔

والسبب الثانی النذر۔ اور دوم کا سبب یعنی صوم نذر معین کا سبب خود نذر ہے۔ والنیۃ من شرطہ اور نیت روزہ کی شرط سے ہے۔ ف۔ اور میں اس کی ماہیت ذکر کر چکا۔ وسنبینہ وتفسرہ ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اور ہم اس کو بیان اور اس کی تفسیر کریں گے ان شاء اللہ تعالیٰ۔ ف۔ جب یہ تمہید ختم ہو چکی تو مسئلہ کی طرف رجوع کیا یعنی روزہ رمضان و نذر معین دن میں اول وقت کی نیت سے بھی جائز ہے اور شافعیؒ کے نزدیک رات سے نیت ضرور ہے۔ وجہ قولہ فی الخلافیۃ۔ خلافی مسئلہ میں قول شافعی کی دلیل۔ قولہ علیہ السلام لا صیام لمن لم ینو الصیام من اللیل۔ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا کلام مبارک ہے لا صیام الخ یعنی صیام نہیں اس کا جس نے رات سے صیام کی نیت نہ کی۔ ف۔ اس حدیث کو بلفظ لمن لم ینو۔ ابن ابی حاتم نے روایت کیا اور اپنے باپ امام ابو حاتم سے نقل کیا کہ اشبہ یہ کہ ام المومنین حفصہ کا قول ہے اور صرف عبد اللہ بن ابی بکر راوی نے اس کو مرفوع حدیث روایت کیا۔ اور ابو داؤد و ترمذی نے بلفظ من لم یجمع الصیام قبل الفجر فلا صیام لہ۔ اور ابن ماجہ نے لا صیام لمن لم یفرضہ من اللیل۔ اور نسائیؒ نے دونوں لفظ جمع کر دیے۔ ترمذی نے کہا کہ اصح یہ کہ ابن عمرؓ کا قول ہے۔ نسائی نے کہا کہ صواب میرے نزدیک وقف ہے اور مرفوع کرنا صحیح نہیں۔ پھر مالکؒ کے طریق سے حضرت عائشہ و حفصہ پر وقف کیا اور خود مالک نے ابن عمرؓ کا قول روایت کیا ہے۔ ابن الہمام نے جواب دیا کہ عبد اللہ بن ابی بکر راوی ثقہ ہے تو اس کا رفع کرنا قبول ہوگا۔ دار قطنی نے بعد روایت کے کہا کہ اس کی اسناد میں سب راوی ثقہ ہیں۔ عینیؒ نے رد کر دیا کہ اس میں ایک تو یحییٰ بن ایوب موجود جس کی وجہ سے نسائی نے اپنی اسناد کو ضعیف کہا۔ دوم عبد اللہ بن عباد غیر معروف ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ بہر صورت یہ حدیث واحد ہے اگرچہ الفاظ مختلف ہوں پس ابو داؤد و ترمذی کی روایت لم یجمع۔ از تجمیع ہے اس کے معنی نیت کو ٹھیک جمع کرنا یعنی تردد اور شک دور کرے چنانچہ مثلاً اگر کل دعوت ہو تو میرا روزہ نہیں ورنہ روزہ ہے یا کل اگر رمضان کا دن ہو تو

میرا روزہ رمضان ہے ورنہ میرا روزہ نذر ہے۔ اور مانند اس کے کہ یہ نیت متردد ٹھیک نہیں ہے بدلیل روایت ابن ماجہ کہ لم یفرضہ از فرض بمعنی قطع یعنی نیت کو قطعی کرے بدون تردد کے پس سیاق حدیث یعنی نص واسطے قطعیت نیت کے ہے اور ہمارا کلام جب کہ کچھ نیت نہ ہو اور بعد فجر کے قطعی نیت کرے ہاں البتہ ظاہر حدیث یہ کہ رات سے ہو مگر بوجہ عدم سیاق کے یہ لفظ مقصود نہیں ہے بلکہ مقصود صرف رفع تردد ہے اور من اللیل سے ظاہر یہ کہ رات سے ہو لیکن دوسری نص صریح آوے گی کہ بعد فجر کے بھی قطعی نیت صوم معین میں کارآمد ہے لہٰذا ہم نے اسی کو ترجیح دی جیسا کہ اصول میں مصرح ہے۔ یہ تو مترجم کے نزدیک اس مقام کی تحقیق ہے اور شارحین نے بات کو محقق نہ کیا لیکن علامہ عینی نے اس کی موقوف ہونے پر زور دیا ہے اور جواب اس کا ابن الہمام سے گذرا۔ بالجملہ ایک دلیل تو شافعیؒ کی اس حدیث سے دوم دلیل معنوی چنانچہ فرمایا ولانہ لما فسد الجزء الاول۔ اور اس دلیل سے (رات سے نیت واجب) کہ جب پہلا جزو صوم فاسد ہوا۔ لفقد النیۃ۔ بوجہ نہ ہونے نیت کے۔ ف۔ حالانکہ اعمال بہ نیت ہوتے ہیں فسد الثانی۔ تو جزو ثانی بھی فاسد ہوا۔ ف۔ جزو اول وہاں تک کہ نیت نہ تھی اور جزو ثانی جہاں سے نیت کی۔ حاصل آنکہ بغیر نیت کا حصہ بگڑا تو نیت والا بھی بگڑا۔ ضرورۃ انہ لا یتجزی۔ بوجہ ضرورت اس امر کے کہ یہ صوم ٹکڑے نہیں ہوتا۔ ف۔ تاکہ ایک ٹکڑا صحیح رہے۔ اور ٹکڑے نہ ہونا صرف صوم واجب میں ہے۔ بخلاف النفل برخلاف نفل کے لانہ متجز عندہ۔ کیونکہ صوم نفل امام شافعی کے نزدیک ٹکڑے ہوتا ہے۔ ف۔ اور اصح قول پر نہیں ہوتا۔ ذکرہ العینی۔ ابن الہمامؒ نے کہا کہ شافعی کے واسطے حدیث عائشہؓ دلیل ہوسکتی ہے کہ حضرت صلعم ایک روز تشریف لائے اور فرمایا کہ تمہارے پاس کچھ ہے ہم لوگوں نے عرض کیا کہ کچھ نہیں تو فرمایا کہ پھر تو میں اب صائم ہوں پھر ایک روز تشریف لائے تو ہم نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ ہم کو حلوائے حیس ہدیہ آیا ہے فرمایا کہ لے آ حالانکہ میں نے تو روزہ سے صبح کی تھی پھر کھایا۔ رواہ مسلم۔ میں کہتا ہوں کہ اس سے ٹکڑے ہونا کہاں نکلا صرف دن میں نیت کا جواز ہے۔ پھر مصنفؒ نے فرض و نذر معین میں بعد فجر کے بھی نیت جائز ہونے پر استدلال کیا لقولہ۔ ولنا قولہ علیہ السلام بعد ما شہد الاعرابی برؤیۃ الہلال۔ اور ہماری دلیل حضرت صلعم کا قول جو اعرابی کے چاند دیکھنے کی گواہی دینے کے بعد فرمایا۔ الا من اکل فلا یاکلن بقیۃ یومہ ومن لم یاکل فلیصم۔ آگاہ ہو جاؤ کہ جس نے کچھ کھا لیا تو باقی دن بھر کچھ نہ کھاوے اور جس نے نہیں کھایا ہے تو وہ روزہ رکھے۔ ف۔ معلوم ہوا کہ بقیہ دن مثل صائم کے رہنا واجب ہے اور معلوم ہوا کہ ایسے وقت سے روزہ کی نیت صحیح ہے۔ لیکن یہ حدیث نہیں ملی اور ابن الجوزی نے تحقیق میں کہا کہ یہ معروف نہ ہوئی اور معروف یہی ہے کہ اعرابی نے جب چاند دیکھنے کی گواہی دی اور آپ نے اس سے ایمان دریافت کرلیا تو حکم دیا کہ نداء کردی جاوے کہ کل روزہ رکھیں اس سے ظاہر ہوا کہ یہ رات کا واقعہ ہے چنانچہ دارقطنی کی روایت میں مصرح ہے اور امام طحاویؒ نے استدلال کیا کہ حدیث سلمہ بن الاکوعؓ میں دربارہ صوم عاشورہ وارد ہے کہ اسلمی مرد کو حکم دیا کہ لوگوں میں پکار دے کہ جس نے کچھ کھا لیا ہو تو بقیہ دن بھر کچھ نہ کھاوے اور جس نے نہیں کھایا وہ روزہ رکھے کہ آج روز عاشورہ ہے۔ (رواہ البخاری ومسلم)۔ قال المترجم بل ھو من ثلاثیات البخاری حدثنا المکی بن

ابراھیم عن یزید بن ابی عبید عن سلمۃ بن الاکوع الحدیث. م. اس میں دلیل ہے کہ جس پر کسی روز میں روزہ معین ہو جس کی اس نے رات سے نیت نہ کی تو اول وقت جائز ہے یعنی جب کہ روزہ توڑنے والی کوئی چیز اب تک پائی نہیں گئی۔ ابن الجوزی نے رد کیا کہ صوم عاشورہ کچھ واجب نہ تھا کہ معین ہو بدلیل حدیث معاویہ کہ میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو فرماتے سنا کہ یہ یوم عاشورہ ہے اللہ تعالیٰ نے اس کا روزہ تم پر فرض نہیں کیا پس جو چاہے کہ اس کو روزے سے گذارے تو روزہ رکھے اور میں تو روزے سے ہوں پس لوگوں نے روزہ رکھا۔ (رواہ البخاری ومسلم)۔ جواب دیا گیا کہ معاویہؓ کا اسلام لانا بعد فتح مکہ ہے پس نویں سال یا اس کے بعد سنا ہوگا اور اس وقت عاشورہ منسوخ ہو چکا اور فریضہ رمضان نازل ہو چکا تھا اور عاشورہ کا وجوب تو رمضان سے پہلے تھا چنانچہ حدیث عائشہؓ میں ہے کہ پھر جب آپ مدینہ آئے تو بھی عاشورہ کا روزہ رکھا اور اس روزہ رکھنے کا حکم دیا پھر جب فریضہ رمضان نازل ہوا تو فرمایا کہ جو چاہے عاشورہ رکھے اور جو چاہے چھوڑے۔ (رواہ البخاری ومسلم)۔ یہ صریح ہے کہ عاشورہ قبل رمضان کے واجب تھا پھر نسخ ہوا کہ اختیار دے دیا ورنہ بقیہ روز کے امساک کا حکم نہ ہوتا اور صوم کا حکم بصیغہ امر ہے۔ اور جس حدیث سے شافعیؒ نے رات سے نیت کا استدلال کیا ہے مصنفؒ نے یہ جواب دیا کہ۔ ما رواہ محمول علی نفی الفضیلۃ والکمال۔ اور جو شافعیؒ نے روایت کی وہ محمول ہے فضیلت وکمال کے نفی پر۔ ف یعنی جب رات سے نیت نہ ہو تو اس کا صیام نہیں۔ معنی یہ کہ اس کا صیام ہر صفت سے کامل وفاضل نہیں رہا جیسے حدیث لا ایمان لمن لا عھد لہ۔ اس کا ایمان نہیں جس کا عہد پورا نہیں۔ حالانکہ بالاجماع بدعہد مومن ہے تو مراد یہ کہ کامل نہیں۔ اور جیسے لا صلوۃ لجار المسجد الا فی المسجد۔ یعنی مسجد کے پڑوس والے کی نماز نہیں مگر مسجد ہی میں۔ حالانکہ بالاتفاق تنہا اس کی نماز ہو گئی تو معنی یہ کہ جیسے اس کو مسجد میں پڑھنی چاہیے تھی نہیں پڑھی اور اس کے نظائر بہت ہیں۔ او معناہ لم ینوانہ صوم من اللیل۔ یا اس کے معنی یہ کہ اس نے رات سے یہ نیت نہ کی کہ وہ صوم ہے۔ ف سے مراد یہ کہ لم ینو کون الصوم من اللیل یعنی نیت نہ کی ہوتی صوم کی رات سے تو من اللیل متعلق دوسرے صیام سے ہے نہ کہ لم ینو سے (الفتح) اس کا تو حاصل نہیں نکلتا بلکہ امام مصنفؒ کے مراد تو ظاہرا یہ ہے کہ جس کی نیت رات سے صوم کی نہ ہو وہ ابھی صائم نہ ہو جائے گا۔ تو سیاق حدیث یہ ہوا کہ اگر کسی نے صبح کو کچھ کھا لیا اور اس نے رات سے صائم ہونے کی نیت نہ کی تھی تو وہ صائم کے مانند مجرم نہیں پس حدیث میں اس کا ذکر ہی نہیں کہ بعد صبح کے نیت سے صائم ہوگا یا نہ ہوگا۔ فلیتامل فیہ فانہ دقیق. م. یہ تو دلیل نقلی تھی اس کے ساتھ قیاس معنوی دن کی جواز نیت کا۔ ولانہ یوم صوم۔ اور اس دلیل سے کہ یہ روزہ کا دن ہے. ف یعنی خواہ رمضان ہو یا نذر معین ہو وہ صوم کے لیے متعین ہے۔ فیتوقف الامساک فی اولہ علی النیۃ المتاخرۃ المقترنۃ باکثرہ۔ پس متوقف ہوگا امساک اس دن کے اول کا اس نیت پر جو امساک سے بچھڑے ہوئے دن کے اکثر حصہ سے ملی ہوئی ہے۔ کالنفل۔ جیسے نفل میں. ف چنانچہ اگر کسی نے طلوع فجر سے امساک رکھا یعنی کھانے پینے وغیرہ روزے کی ضد چیزوں سے باز رہا تو یہ امساک آئندہ کی نیت پر موقوف ہے پس اگر اس نے آئندہ روزے کی نیت کر لی اور ہنوز زیادہ حصہ دن کا باقی ہے تو کہا

شرط ہی نیت واسطے کے تندرست مقیم نزدیک کے زفرؒ میں روایت صحیح اور ۔ع ف م ۔گیا ہوموقوف
کافی کو مہینہ تمام کے رمضان ادائے نیت ایک نزدیک کے المبارک وابن ولیث مالک ۔ہے نہیں
حاصل ) م.ب خان قاضی (کمافی ۔ہے ضرور نیت روز ہر تو ہے علیحدہ روز ہر نزدیک ہمارے چونکہ ۔ع ۔ہے
ذلك وقت اول جوکہ معین ونذر رمضان جیسے معین ایک ہیں قسم دو واجب کہ یہ تک وقت اس کلام
صوم قسم یہ اور ۔ بمطلق النیۃ یتادی ۔ الصوم من الضرب وھذا ۔ہے جاتا ہو ادا سے کرنے نیت میں
۔کی نیت کی روزہ نے میں شلاً ف ۔ساتھ کے نیت مطلق ہے جاتی ہو ادا معین واجب یعنی کی
وبنیتہ ۔کی نیت کی روزہ نفل نے میں کل شلاً ف ۔ساتھ کے نیت کی نفل اور ۔ النفل وبنیتہ
کا جس ہے دن کا رمضان کل شلاً ف ۔ساتھ کے نیت کی واجب دوسرے اور ۔ اخر واجب
ادا ہی فرض تو کی نیت کی واجب کسی وغیرہ کفارہ میں نیت نے اس اور ہے لازم پر اس رکھنا روزہ
نذر کی صوم روز اسی نے اس اور ہے عید ماہ ہفتم دوشنبہ کل شلاً ہے نہیں ایسا میں معین نذر لیکن ۔گا ہو
گا ہو ادا واجب دوسرا تو کی نیت کی واجب وغیرہ کفارہ صوم دن اس نے اس میں رات پھر تھی کی
ہے جاتا پایا ہونا ادا سے تینوں طرح تین میں صوم کے قسم اس کہ ہیں معنی یہ کے مصنف کلام پس
وتوانگر وفقیر وصناع عالم میں انسان قسم کی حیوان کہ جاوے کہا جیسے ۔ہو نہ میں فرد ہر کی قسم اس اگرچہ
اور ۔ عابث النفل نیۃ فی الشافعی وقال ۔ہیں نہیں جمع باتیں یہ میں فرد ہر حالانکہ ہے جاتا پایا ہونا
مفت صوم وہ یعنی ف ۔ہے والا کرنے عبث شخص وہ میں کرنے نیت کی نفل کہ کہا نے شافعیؒ
وفی ۔م.ہوا نہ کچھ تو ندارد وقت کا نفل اور ندارد نیت کی فرض کیونکہ ۔ہوا نفل نہ ہوا فرض نہ ہوا فاقہ
فرض نہ کی نیت کی صوم مطلق یعنی ف ۔ہیں قول دو کے شافعی میں کرنے نیت مطلق اور ۔ قولان لہ مطلقھا
یہی اور گا ہو نہ ادا فرض کہ ٹھہرا قول یہ اصح میں مذہب کے ان اور ہیں قول دو میں اس تو ۔ نفل نہ اور ہوا
سے جہت اس ۔ الفرض لہ یکون فلا الفرض عن معرض النفل بنیۃ لانہ ۔ہے قول کا واحمد مالک امام
یہ کا نفل اور ف ۔ملا نہیں کو اس فرض تو موڑا منہ سے فرض نے اس میں کرنے نیت کی نفل کہ
حجت ہماری اور ۔ فیہ متعین الفرض ان ولنا ۔م.ہوا نہ بھی نفل تو ہے رمضان کیونکہ نہیں وقت
کوئی تو جاوے گذر شعبان جب کہ حدیث بدلیل ف ۔ہے متعین میں وقت اس فرض کہ ہے یہ
رمضان فریضۂ سوائے نہیں محل کا صوم کسی سے طرف کی شارع یعنی ۔ع ۔کے رمضان سوائے نہیں صوم
حاصل فرض پس ۔ النیۃ باصل فیصاب ۔گیا پایا صوم تو کی نیت کی صوم مطلق نے اس جب اور ۔کے
گیا پایا سے عبارت نیت صوم جب میں وقت اس یعنی ف ۔ساتھ کے نیت اصل گا جائے ہو
یصاب الدار فی کالمتوحد ۔ہے نہیں ہی صوم کوئی اور وہاں کیونکہ گیا مل سے موقع اپنے فرض وہ تو
نام کے آدمی تو ف ۔ہے جاتا لیا پا سے جنس اسم تو ہو آدمی تنہا میں مکان کسی جیسے ۔ جنسہ باسم
کی نفل صوم کی نیت جب اور ۔ النفل نوی واذا ۔تھا بیان صوم مطلق تو یہ ۔گا ہو حاصل وہی سے
کے نیت کی صوم نے اس تو ۔ کفارہ صوم شلاً ف ۔کی واجب دوسرے کسی یا ۔ آخر واجبا او
۔کی نیت صوم اصل نے اس بالضرور پس ۔ الصوم اصل نفی ف ۔کیا زائد کفارہ یا نفل میں ساتھ

وزیادۃ جھۃ. اور زیادت جہت کی نیت کی. ف یعنی نفل یا کفارہ کی. وقد لغت الجھۃ. اور حال یہ کہ جہت تو لغو ہوگئی. ف کیونکہ یہ وقت اس جہت کا محل نہیں رکھا گیا ہے تو نفل یا کفارہ بیکار کالعدم ہوا. فبقی الاصل وھو کاف. پس اصل صوم باقی رہا اور وہ کافی ہے. ف اس سے وقت کا صوم یعنی فرض ادا ہو جاتا ہے. اگر کہا جاوے کہ مسافر و مریض کے لئے تو اس وقت میں روزہ رکھنا حتمی نہیں ہے جواب یہ کہ ان دونوں کے حق میں صاحبین و امام کا اختلاف ہے چنانچہ فرمایا. ولا فرق بین المسافر والمقیم والصحیح والسقیم عند ابی یوسف ومحمد. اور صاحبین کے نزدیک مسافر و مقیم اور تندرست و بیمار میں کچھ فرق نہیں. ف حتی کہ رمضان میں مسافر و بیمار نے اگر مطلق صوم یا صوم نفل یا دوسرے واجب کی نیت سے روزہ رکھا تو رمضان کا فرض ادا ہوگا. لان الرخصۃ کیلا تلزم المعذور مشقۃ. کیونکہ رخصت تاخیر صوم کی تو اس نظر سے تھی کہ معذور کو مشقت لاحق نہ ہو. ف یعنی مسافر یا مریض پر حرج نہ ہو. فاذا تحملھا التحق بغیر المعذور. پھر جب اس نے مشقت کو اٹھالیا یعنی روزہ رکھ لیا تو وہ غیر معذور کے ساتھ لاحق ہوگیا. ف اور غیر معذور کا یہ روزہ کسی نیت سے ہو رمضان کا واقع ہوتا ہے تو معذور یعنی مریض و مسافر کا بھی رمضان سے واقع ہوگا. وعند ابی حنیفۃ اور امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک. ف ان تینوں میں تفصیل اور مختلف روایات ہیں. چنانچہ فرمایا کہ. اذا صام المریض والمسافر بنیۃ واجب آخر یقع عنہ. جب مریض و مسافر نے دوسرے واجب کی نیت سے روزہ رکھا تو دوسرے واجب سے واقع ہوگا. ف رمضان سے نہ ہوگا. لانہ شغل الوقت بالاھم لتحتمہ فی الحال وتخییرہ فی صوم رمضان الی ادراک العدۃ. کیونکہ اس نے وقت کو اہم کے ساتھ مشغول کرلیا بوجہ اس کے فی الحال حتمی ہونے اور صوم رمضان میں عدت پانے تک اختیار ہونے کے. ف یعنی واجب دیگر تو اس پر فی الحال حتماً ادا کرنا واجب ہے اور رمضان میں بوجہ سفر یا مرض کے اجازت ہے کہ جب وقت اقامت یا تندرستی حاصل ہو اس وقت قضا کا شمار پورا کردو تو فی الحال جو اہم تھا اس نے ادا کرلیا اور واضح ہو کہ مریض مثل مسافر کے ہونا حسن بن زیاد نے امام اعظم رح سے روایت کیا اور اسی کو امام مصنف واکثر مشائخ بخارا نے اختیار کیا ہے (کمافی الفتح). اور معنی یہ کہ امام اعظم رح سے دونوں روایتوں میں سے یہی اصح ہے کہ مریض کا روزہ بھی دوسرے واجب سے واقع ہوگا جس کی نیت کی ہے. رہا یہ کہ صاحبین و امام کے قول میں سے کون صحیح ہے تو کافی میں کہا کہ مریض کے بارہ میں صحیح یہ کہ اس کا روزہ رکھنا فرض رمضان سے واقع ہوگا. ہ. وعنہ فی نیۃ التطوع روایتان اور امام ابوحنیفہ سے نفل کی نیت کرنے میں دو روایتیں ہیں. ف ایک میں نفل ہوگا اور دوسرے میں فرض رمضان ہوگا. والفرق علی احدھما. اور فرق دونوں میں ایک روایت پر. ف جس میں فرض رمضان واقع ہوگا یہ ہے کہ: انہ ما صرف الوقت الی الاھم. اس نے وقت کو اہم کی طرف صرف نہیں کیا. ف کیونکہ نفل سے فرض رمضان بڑھ کر ہے اور واجب دیگر میں اہم میں صرف کیا تھا تو واجب دیگر سے واقع ہوا تھا. اور محیط السرخسی میں کہا کہ اصح یہی کہ نفل کی نیت سے فرض رمضان واقع ہوگا ہ. پس معلوم ہوا کہ اس میں مطلقاً قول صاحبین کی تصحیح ہوئی ہے اور ظاہر ہوا کہ درالمختار

کو اشتباہ ہوا واللہ تعالیٰ اعلم. م.

**فروع** اگر کسی دن کی نذر معین کی ہو پھر اس دن کسی دوسرے واجب مثلاً قضائے رمضان یا کفارہ قسم کی نیت کی تو دوسرا واجب ادا ہوگا اور نذر مذکور کو قضاء کرے۔ (السراج) اور یہی اصح ہے (البحر)۔ اگر مقیم نے سوائے رمضان کے دوسرے روزہ کی نیت کی اگرچہ وہ رمضان ہونے سے واقف نہ ہو تو وہ رمضان سے واقع ہوگا۔ ت۔ جس صورت میں کہ اس نے دن چڑھے نیت کی تو یہ نیت کرے کہ آج میں ابتدائے روزے سے صائم ہوں حتی کہ اگر نیت کے وقت سے روزہ کی نیت کی تو صائم نہ ہوگا۔ (الجوہرہ والسراج)۔ اگر رمضان کی رات میں اغماء یا جنون ہوا پھر بعد فجر کے نصف النہار سے پہلے افاقہ ہو کر نیت کر لی تو روزہ ہو گیا (محیط السرخسی وغیرہ)۔ واضح ہو کہ جس صورت میں دن کی نیت بھی جائز ہے تو افضل یہ کہ رات ہی سے نیت کرے۔ (الخلاصہ)۔ اور فرض رمضان وغیرہ کو معین کرے۔ (الاختیار)۔ یہ تو واجب کے اس قسم کا بیان ہے کہ جس کا وقت معین ہو۔ والضرب الثانی۔ اور قسم دوم۔ ف۔ وہ واجب صوم کہ زمانہ معین سے متعلق نہ ہو بلکہ۔ ما تثبت فی الذمۃ جو آدمی کے ذمہ ثابت واجب ہو۔ ف۔ اور جن دنوں روزہ ہو سکتا ہے جس دن چاہے ادا کرے۔ کقضاء شهر رمضان۔ جیسے ماہ رمضان کی قضاء۔ وصوم الكفارة۔ اور روزے کفارے کے۔ ف۔ اور یوں ہی وہ نذر مطلق ہو کسی دن کی خصوصیت نہ کی مثلاً کہا کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھ پر چار روزے ہیں۔ (السراج۔ ع)۔ فلا يجوز الا بنية من الليل۔ تو یہ قسم جائز نہیں مگر رات سے نیت کے ساتھ۔ ف۔ یعنی ایسے صوم میں نیت کا شروع سے متصل ہونا ضرور ہے (القاضیخاں)۔ اور چونکہ شروع میں حرج ہے لہٰذا رات سے اجازت دی گئی ہے تو یہ نیت ضرور ہے۔ لانه غير متعين۔ کیونکہ یہ صوم غیر متعین ہے۔ ف۔ یعنی کوئی وقت اس کے واسطے متعین نہیں۔ فلابد من التعيين من الابتداء۔ پس ضرور ہے معین کرنا ابتداء سے۔ ف۔ تاکہ ابتدائی حصہ صوم نفل نہ ہو جاوے کہ پھر وہ منقلب ہو کر واجب نہ ہوگا پس یہ روزہ نیت پر متوقف نہیں ہے۔

**فروع** اگر ایسے ملک میں یا ایسی جگہ ہو کہ اس پر رمضان مشتبہ ہوا تو تحری سے روزہ رکھے پھر اگر ظاہر ہوا کہ درحقیقت جو وقت رمضان تھا اس سے پہلے روزہ واقع ہوا تو کافی نہ ہوا کیونکہ وجوب سے پہلے ساقط نہیں ہو سکتا اور اگر اس سے پیچھے ظاہر ہوا تو رمضان ادا ہو گیا۔ ف۔ اور قضاء کی نیت شرط نہیں ہے۔ یہی صحیح ہے کیونکہ اس کی نیت یہ تھی کہ جو رمضان اس پر واجب ہے اس سے روزہ رکھتا ہے (البدائع)۔ اگر اس نے نیت میں دو مختلف روزوں کی نیت کی پس اگر دونوں برابر ہوں اور کسی کو ترجیح نہ ہو تو کوئی واقع نہ ہوگا اور اگر کسی کو ترجیح ہو تو وہ ہو جائے گا۔ (محیط السرخسی)۔ چنانچہ قضائے رمضان و نذر کی نیت کی تو استحساناً قضائے رمضان ہوگا اور اگر نذر معین و نفل کی نیت رات یا دن میں کی یا نذر معین و کفارہ کی رات سے نیت کی تو بالاجماع نذر معین ہوگا۔ (السراج)۔ اور اگر صوم قضاء و کفارہ قسم کی نیت کی تو کوئی نہ ہوگا مگر نفل ہو جائے گا (المحیط)۔ اور اگر بعد طلوع فجر کے قضاء کی نیت کی اور یہ واجب دونوں نہیں ہے تو یہ صوم نفل ہو جائے گا حتی کہ اگر توڑے تو اس پر قضاء لازم ہوگی۔ (الذخیرہ)۔

---

ف قبل الزوال کا لفظ اس مقام پر [illegible] ہے ۱۲

قسموں کا بیان ہو چکا اب نفل رہا۔

والنفل کلہ یجوز بنیۃ قبل الزوال۔ اور صوم نفل سب طرح کا قبل زوال کے نیت سے جائز ہے۔ ف۔ اصح یہ کہ قبل نصف النہار کے نیت سے جائز ہے۔ (صرح بہ الزیلعیؒ)۔ خلافا لمالکؒ فانہ یتمسک باطلاق ما رویناہ خلاف قول مالکؒ کے کہ وہ تمسک کرتے ہیں اطلاق اس حدیث سے جو ہم روایت کر چکے۔ ف۔ یعنی لا صیام لمن لم ینو الصیام من اللیل۔ تو اس میں مطلق ہر صیام کے واسطے رات سے نیت شرط نکلتی ہے۔ ولنا قولہ علیہ السلام بعد ما کان اصبح غیر صائم انی اذاً لصائم۔ اور ہماری دلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا بعد ازانکہ آپ نے غیر صائم صبح کی تھی یہ کہ میں اب صائم ہوں۔ ف۔ یہ حدیث بروایت مسلم وغیرہ صحیح ہے اور تمام اوپر گذری۔ لیکن شاید امام مالکؒ کی طرف سے یہ تاویل ہو کہ آپ نے صوم نفل کی نیت رات سے کی تھی اور متنفل کو توڑ دینا جائز ہے پس اس وقت خبر دے دی کہ میں تو صائم ہوں یعنی توڑنا واقع نہ ہوا۔ یہ تاویل بعید ہے مگر اول یہ کہ عاشورہ کی حدیث معاویہ میں ہے کہ منادی کر دی کہ آج عاشورہ ہے جس کا صوم ہم پر فرض نہیں ہوا تو جس کا جی چاہے رکھے اور چاہے نہ رکھے اور میں تو صائم ہوں پس لوگوں نے روزہ رکھ لیا (کما رواہ البخاری ومسلم)۔ پس یہ ظاہر ہے کہ بعد فجر کے تھا کیونکہ آپ نے اپنا صائم ہونا بیان فرمایا۔ ولان المشروع خارج رمضان ہو النفل۔ اور اس دلیل سے کہ مشروع بعد رمضان کے صرف نفل ہے۔ ف۔ تو یہ دن صوم نفل کے واسطے صالح مشروع ہے۔ فیتوقف الامساک فی اول الیوم علی صیرورتہ صوما بالنیۃ علی ما ذکرنا۔ تو امساک اس دن کے اول میں اس کا صوم ہو جانا نیت پر موقوف بنا بر آنکہ ہم ذکر کر چکے۔ ف۔ تو جب اس نے نیت صوم کر لی تو ابتدائی امساک بھی صوم ہو گیا کیونکہ وہ رکن واحد ہے بشرطیکہ نصف النہار سے مقدم ہونا کہ اکثر متصل نیت عبادت سے ہو جاوے۔ ولو نوی بعد الزوال لا یجوز۔ اور اگر اس نے بعد زوال کے نیت کی تو نفل نہیں جائز ہے۔ وقال الشافعی یجوز صائما من حین نوی اذ ہو متجزء عندہ۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ جائز ہے اور وہ صائم ہو جائے گا اس وقت سے کہ اس نے نیت کی کیونکہ صوم ان کے نزدیک متجزی ہوتا ہے۔ ف۔ یعنی رکن واحد طلوع فجر سے رات تک نہیں ہے۔ لکونہ مبنیا علی النشاط۔ تجزی کا جواز اس وجہ سے کہ نفل تو خوشی خاطر پر مبنی ہے ولعلہ ینشط بعد الزوال۔ اور شاید کہ اس کی خوشی کی خاطر بعد زوال کے ہو۔ الا ان من شرطہ الامساک فی اول النہار۔ مگر اتنی بات ہے کہ شرط یہ کہ اول روز امساک رہا ہو۔ ف۔ یعنی صوم کے مخالف کوئی حرکت نہ کی ہو تب بعد ظہر کا امساک مذکور نیت سے صوم ہو جائے گا۔ پس فرق یہ ہوا کہ ان کے اس قول میں صوم نقطہ نیت کے وقت سے آخر تک ہوگا اور ہمارے نزدیک اول سے آخر تک۔ اور اصح قول شافعیہ کے نزدیک بھی مثل ہمارے ہے۔ وعندنا یصیر صائما من اول النہار۔ اور ہمارے نزدیک وہ شخص شروع دن سے صائم ہو جائے گا۔ لانہ عبادۃ قہر النفس۔ کیونکہ یہ عبادت مغلوب کرنے نفس کی ہے۔ وہی انما یتحقق بامساک مقدر۔ اور یہ عبادت تو امساک مقدر سے حاصل ہو گی۔ فیعتبر قران النیۃ باکثرہ۔ پس اکثر دن سے نیت کا متصل ہونا معتبر ہو گا۔ ف۔ الحاصل اختلاف یہ کہ ان کے نزدیک نیت اگرچہ اکل سے ملحق ہو تمام دن صوم ہوگا اور ہمارے نزدیک عبادت جب ہی ہونا

چاہیئے کہ عمل بہ نیت خالص ہو پس اگر کل سے متصل نہ ہو تو اکثر حصہ سے ضرور متصل ہو کہ وہ بھی بمنزلہ کل کے ہے۔ قال وینبغی للناس۔ اور فرمایا کہ لوگوں کو چاہیئے ف یعنی لوگوں پر بطریق الکفایہ واجب ہے حتیٰ کہ سب ترک کریں تو سب گنہگار رہیں اور بعض کریں تو ان کو ثواب اور دوسرے لوگ گناہ سے بچ گئے۔ ف الاختیارہ۔ پس لوگوں پر بکفایہ واجب ہے کہ۔ ان یلتمسوا الھلال فی الیوم التاسع والعشرین من شعبان۔ تلاش کریں چاند کو شعبان کی انتیسویں تاریخ۔ ف اور مترجم کے نزدیک واجب ہونے کی دلیل یہ ہے کہ صوم رمضان فرض کیا گیا اور یہ اس بات پر موقوف ہے کہ رمضان کا وقت معلوم کریں تو نص مقتضی ہوئی کہ وقت دریافت کرنا واجب ہے کیونکہ امر واجب ادا کرنا جس بات پر موقوف ہو وہ بھی بالاقتضاء واجب ہو جاتی ہے پھر چونکہ حدیث صحیح میں ہے کہ مہینہ ۲۹ کا ہوتا اور ۳۰ کا ہوتا ہے تو ۲۹ کو چاند تلاش کرنا واجب ہوا۔ اور اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ بنظر واجب کفایہ جب بعض نے تلاش کرلیا تو کافی ہو لیکن یہ بعض اس قدر ہوں کہ جن کے قول پر لوگوں کو شرعاً یقین کرنا ممکن ہو۔ اور ۳۰ شعبان کو تو ضرور چاند ہے کچھ تلاش کی حاجت نہیں۔ یہ تلاش ۲۹ کو واجب ہے۔ فان راوہ صاموا۔ پھر اگر ۲۹ کو لوگوں نے چاند دیکھ لیا تو روزہ رکھیں۔ وان غم علیھم۔ اور اگر چاند ان پر روندہ گیا۔ ف بوجہ ابر یا گاڑھے غبار کے اس جہت سے کچھ نظر نہ آیا۔ اگرچہ شک ہے کہ شاید نکلا ہو مگر حکم یہ ہے کہ۔ اکملوا عدۃ شعبان ثلثین یوما ثم صاموا۔ پورا کرلیں شمار شعبان کا تیس^۳۰ دن پھر روزہ شروع کریں۔ ف اور شک کا اعتبار نہیں۔ لقولہ صلی اللہ علیہ وسلم صوموا لرؤیتہ۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ روزہ رکھو وقت رویت ہلال کے۔ ف یعنی ہلال رمضان کے۔ وافطروا لرؤیتہ اور افطار کرو وقت رویت ہلال کے۔ ف یعنی جو زمانہ فرضیت صوم کا نہیں بلکہ افطار کا ہے اس میں داخل ہو وقت رویت ہلال شوال کے۔ فان غم علیکم فاکملوا عدۃ شعبان ثلثین یوما۔ پھر اگر تم پر روندہ جاوے ہلال تو پوری کرو گنتی شعبان کی ۳۰ روز۔ ف یہ حدیث صحیحین وغیرہ میں متفق کلام سے وارد ہے اور یہ لفظ روایت ابوداؤد و ترمذی کے ہیں اور بعض روایات میں لفظ شعبان نہیں بلکہ صرف اسی قدر کہ پوری کرو گنتی ۳۰ روز کی۔ یہ روزہ رکھنے کے لیے شعبان کی گنتی اور افطار کے لیے رمضان کی گنتی پوری ۳۰ کرنے کا حکم ہے۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ ۲۹ کا چاند بوجہ ابر وغیرہ کے مستور ہو تو شک پر روزہ نہیں۔ ولان الاصل بقاء الشھر۔ اور اس دلیل سے کہ اصل ہے ماہ کا باقی ہونا۔ ف یعنی مہینہ برابر چلا آتا تھا کہ اس کا وجود بالیقین معلوم ہے۔ فلا ینتقل عنہ الا بدلیل۔ پس اس سے منتقل نہ ہوگا مگر بدلیل ف یعنی اس مہینہ سے دوسرے مہینہ میں منتقل ہونے کے لیے دلیل چاہیئے ولم یوجد۔ اور دلیل پائی نہیں گئی۔ ف بلکہ شک ہوا تو شک سے یقین نہیں مٹے گا۔

**فروع** شعبان کا چاند بھی لوگوں کو تلاش کرنا چاہیئے تاکہ گنتی ۳۰ پوری کرسکیں (السراج) بدلیل حدیث ابوہریرہ کہ شعبان کا چاند واسطے رمضان کے محفوظ کرو۔ (رواہ الترمذی)۔ نجومیوں کا قول یا جنتری بالاجماع معتبر نہیں ہے۔ ع۔ یہی صحیح ہے۔ (السراج)۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو کوئی کاہن یا منجم کے پاس آیا اور اس کے قول کی تصدیق کی تو اس نے جو محمد پہ نازل کیا گیا اس

سے کفر کیا۔ ع۔ ولا یصومون یوم الشك الا تطوعا۔ اور شک کے روز روزہ نہ رکھیں مگر بطور نفل کے۔ ف۔ واضح ہو کہ اگر ۲۹ شعبان کو مطلع صاف ہو تو اگلا دن یوم الشک نہیں (المجتبیٰ) اگر صاف نہ ہو تو اگلے دن میں شک ہے کہ شاید یہ دن رمضان کا ہو۔ یا شعبان کا چاند نظر نہ آیا تھا بوجہ ابر کے تو جب اس کی گنتی پر رمضان بوجہ ابر کے ہو تو شک ہوا کہ ۳۰ شعبان ہے یا اول رمضان۔ (المبسوط ع)۔ پس اس یوم الشک میں روزہ نہیں مگر نفل۔ لقوله صلی اللہ علیہ وسلم لا یصام الیوم الذی یشك فیه انه من رمضان الا تطوعا۔ بدلیل اس حدیث کے کہ جس دن میں شک ہو کہ یہ رمضان کا ہے اس میں روزہ نہ رکھا جاوے مگر بطور نفل۔ ف۔ یہ حدیث ہرگز نہیں پائی گئی تو کوئی دلیل نہیں کہ اس کو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول کہا جاوے وہاں عمار بن یاسرؓ نے یوم الشک کے روزہ دار کو فرمایا کہ اس نے حضرت صلعم کی نافرمانی کی۔ اس سے ممانعت ظاہر ہوتی۔ وھذه المسئلة علی وجوه۔ اور یہ مسئلہ کئی صورتوں پر ہے۔ احدها ان ینوی صوم رمضان۔ ایک صورت یہ کہ اس دن روزہ رمضان کی نیت کرے۔ وهو مکروه لما روینا ولانه تشبه باهل الکتاب لانهم زادوا فی عدة صومهم۔ اور یہ مکروہ ہے کیونکہ حدیث ہم نے روایت کردی اور اس لئے کہ یہ یہود و نصاریٰ کے ساتھ مشابہت ہے کیونکہ ان لوگوں نے اپنے روزے کی تعداد میں بڑھالیا تھا۔ ف۔ اور بات یہ ہوئی کہ یہودیوں و نصرانیوں نے اپنے علماء کے قول پر اس طرح مدار رکھا تھا کہ وہ جس طرح چاہے تغیر کردے چنانچہ اس زمانہ تک یہ بات جاری ہے پس جب سخت گرمی میں روزے پڑے تو ان کے پوپؒ نے جاڑوں میں ہٹا دیے اور شمار بڑھا دیا۔ اور یہ ہمارے نزدیک کفر ہے۔

پھر واضح ہو کہ اگر کسی نے باوجود مکروہ ہونے کے اس دن روزہ اسی نیت سے رکھا۔ ثم ان ظهر ان الیوم من رمضان یجزیه لانه شهد الشهر وصامه۔ پھر اگر ظاہر ہوا کہ یہ دن واقعی رمضان کا تھا تو اس کو رمضان سے کافی ہو گیا یعنی قضاء واجب نہیں رہی کیونکہ وہ شہر رمضان میں حاضر ہوا اور روزہ رکھ چکا ہے۔ ف۔ اور اللہ تعالیٰ نے بھی فرمایا کہ فمن شهد منکم الشهر فلیصمه الآیہ۔ وان ظهر انه من شعبان کان تطوعا۔ اور اگر کھلا کہ یہ دن شعبان سے تھا تو روزہ نفل ہو جائے گا۔ ف۔ یعنی مع کراہت وان افطر لم یقضه۔ اور اگر اس نے یہ روزہ توڑ ڈالا تو اس کی قضاء اس پر واجب نہیں۔ لانه فی معنی المظنون۔ کیونکہ یہ تو مظنون کے معنی میں ہے۔ ف۔ مظنون وہ فعل جو اس گمان پر شروع کیا کہ مجھ پر ادا کرنا واجب ہے حالانکہ نہ تھا مثلاً نماز ظہر پڑھ چکا پھر یاد نہ رہا اور دوبارہ فرض شروع کردی پھر ظاہر ہوا کہ پڑھ چکا ہے پس اگر پڑھے تو نفل ہے اور اگر توڑ دے تو اس نفل کی قضاء واجب نہیں۔ اور یہاں تو ہنوز یہ یقین بھی نہیں ہوا کہ اس پر اس دن روزہ واجب ہے بخلاف اس کے اگر اس نے سوائے یوم الشک کے کسی روز روزہ شروع کرکے توڑ دیا تو قضاء واجب ہے۔ والثانی ان ینوی عن واجب آخر۔ دوسری صورت یہ کہ اس دن دوسرے واجب کی نیت کرے۔ ف۔ مانند قضاء و کفارہ کے۔ وهو مکروه ایضا لما روینا اور یہ بھی مکروہ ہے بدلیل اس حدیث کے جو ہم نے روایت کردی۔ ف۔ کیونکہ اس میں صرف نفل کے

---

ے ۱۸۹۰ء میں جب یورپ میں انفلوئنزا کا بہت زور ہوا تو پوپ روم سے درخواست ہوئی چنانچہ پوپ نے وقت ہٹا دیا جیسا کہ اخباروں میں صاف چھپا ہے ۱۲ م۔

اجازت ہے۔ اور ہم بیان کر چکے کہ اس کا حدیث ہونا ثبوت نہیں ہوا تو دلیل یہ حدیث ابوہریرہؓ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پیش قدمی نہ کرو رمضان پر ایک یا دو روز کے روزے سے مگر جس شخص کا معمول ہو کہ اس وقت روزہ رکھتا ہو تو رکھے۔ (رواہ الائمۃ الستۃ فی الصحاح) اور ترمذی نے ابوہریرہؓ سے مرفوعاً روایت کی کہ جب شعبان آدھا ہو چکے تو تم روزہ مت رکھو۔ (حدیث حسن صحیح)۔

واضح ہو کہ حدیث میں آیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص سے فرمایا کہ تو نے سرار شعبان سے کوئی روزہ رکھا تھا اس نے عرض کیا کہ نہیں تو فرمایا کہ جب تو افطار کرے یعنی بعد رمضان کے تو بجائے اس کے ایک روزہ رکھیو۔ (رواہ احمد وغیرہ)۔ منذری وغیرہ نے کہا کہ سرار ہر ماہ کا آخر اور درحقیقت یہ تین دن ہیں لیکن حدیث سے ظاہر ہوا کہ ایک ہی مقصود ہے۔ ف۔ میں کہتا ہوں کہ واضح تو یہ ہے کہ تین روز شب ماہ کے روزے جو معروف ہیں ان کو دریافت کیا اور چونکہ اس سے فوت ہو گئے تو ایک ہی پر اکتفاء کرنے کا حکم دیا۔ اور صحاح الستہ کی حدیث ابوہریرہؓ جو اوپر مذکور ہے اس میں اس معمولی وظیفہ کی اجازت ہے کیونکہ یہ دو طرح سے ہے ایک یہ کہ کوئی شخص آخر ماہ کے مثلاً تین روزے رکھتا ہو۔ دوم یہ کہ اس نے دوشنبہ یا پنجشنبہ کے دن کا روزہ معمول کیا ہو اور اتفاق سے یوم الشک میں بھی دن پڑا تو وہ رکھے مگر نفل کی نیت سے لہٰذا کتاب کی صورت یعنی واجب کی نیت تو مکروہ ہے جیسے اول صورت میں فرض کی نیت مکروہ تھی۔ م۔ الا ان هذا دون الاول فی الکراهة۔ مگر فرق یہ کہ دوسری صورت کمتر ہے اول صورت سے کراہت میں۔ ف۔ یعنی دوسری صورت میں بہ نسبت اول کے کراہت کم ہے۔ ثم ان ظهر انه من رمضان یجزیه لوجود اصل النیة۔ پھر اگر کھلا کہ یہ دن رمضان کا تھا تو اس کو رمضان سے کافی ہو گیا بوجہ اصل نیت موجود ہونے کے۔ ف۔ یعنی صوم کی نیت موجود ہے اور وقت خاص کر فریضہ کے واسطے ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اگر یہ شخص مسافر ہو تو بقول ابوحنیفہ روا چاہیے کہ دوسری واجب سے واقع ہو اگرچہ مذہب میں صحیح یہی کہا گیا کہ رمضان ادا ہو گا۔ فاحفظ۔ م۔ وان ظهر انه من شعبان۔ اور اگر ظاہر ہوا کہ یہ دن شعبان کا تھا۔ ف۔ تو اس روزہ سے واجب ادا ہونے کے بارہ میں دو قول ہیں۔ فقد قیل یکون تطوعا لانه منهی عنه۔ کہا گیا کہ یہ روزہ نفل ہو گا کیونکہ اس روزہ سے منع کیا گیا ہے۔ ف۔ پس ناقص ٹھہرا۔ فلا یتادی به الواجب۔ تو اس سے واجب ادا نہ ہو گا۔ ف۔ جو کہ کامل ادا کرنا واجب ہے وقیل یجزیه عن الذی نواه۔ اور کہا گیا کہ کافی ہو جائے گا اس واجب روزہ سے جس کی نیت کی ہے ف۔ یعنی واجب ادا ہو جائے گا۔ وهو الاصح۔ اور یہی قول اصح ہے۔ ف۔ یہی صحیح ہے۔ (المبدع) لان المنهی عنه وهو التقدم علی رمضان بصوم رمضان لا یقوم بکل صوم۔ کیونکہ جس بات سے ممانعت ہے اور وہ رمضان پر تقدم کرنا رمضان کے روزہ سے یہ بات ہر روزہ کی وجہ سے قائم نہ ہو گی۔ ف۔ بخلاف اسی روزہ سے جو رمضان کی نیت رکھا جاوے۔

حاصل یہ کہ رمضان سے دو ایک روز مقدم کرنے کی ممانعت دو جہت سے ہو سکتی ہے حالانکہ وہ وقت مانند دیگر اوقات کے روزہ کا وقت ہے تو ایک وجہ یہ کہ اس وقت کو رمضان کی طرح وقت فرض قرار دے یعنی رمضان کا روزہ رکھے یا دوسری وجہ یہ کہ فریضہ کی تعداد بڑھاوے اور ان دونوں کا محصل یہ کہ

صوم رمضان کے طور پر رمضان سے مقدم روزہ ممنوع ہے۔ اور صورت مذکورہ میں اس نے واجب کفارہ وغیرہ کی نیت کی ہے تو اس سے ممانعت کی وجہ پیدا نہ ہوگی پس واجب مذکور ادا ہو جائے گا۔ بخلاف یوم العید۔ بر خلاف روز عید کے۔ ف۔ عید فطر و عید الضحیٰ میں روزہ ممنوع ہے۔ لان المنهی عنه وهو ترك الاجابة بلازم كل صوم۔ کیونکہ جس بات سے ممانعت ہے اور وہ قبول دعوت کو چھوڑنا یہ روزہ کے ساتھ لازم ہے۔ ف۔ پس اگر عید الضحیٰ کے دن روزہ رکھا تو اس نے دعوت الٰہی عز و جل کو رد کیا کیوں کہ لوگ اس دن اللہ تعالیٰ کے مہمان ہیں تو کسی نیت سے روزہ رکھے ہر روزہ سے یہ وجہ ممانعت کی لازم ہے۔ خلاصہ یہ کہ تقدم رمضان کی وجہ ممانعت تو صرف ایک قسم کے روزے سے حاصل ہوتی ہے جو بہ نیت رمضان ہو تو باقی اقسام کے روزے جائز رہے اور عید کی وجہ ممانعت ہر قسم کے روزے سے پیدا ہوتی ہے تو کل روزے منع ہیں اگر کہا جاوے کہ جب رمضان کی نیت سے نہ تھا اور وہ ممانعت میں داخل نہیں تو صاف جائز ہے تم نے اس کو بھی مکروہ کیوں کہا جواب یہ کہ: والكراهة ههنا لصورة النهي۔ کراہت یہاں ممانعت کی صورت کے ساتھ ہے۔ ف۔ یعنی لفظا ہیں ممانعت اس کو بھی شامل ہے۔ (الفتح)۔ یہی کتاب میں اشارہ ہے یا کہا جاوے کہ عملی صورت میں دونوں رمضان سے مقدم روزے ہیں اگر باطن نیت میں ایک منہی عنہ اور دوسرا نہیں پس صورت کی جہت سے دوسرے میں بھی کراہت آگئی۔ م۔ والثالث ان ينوى التطوع وهو غير مكروه لما روينا۔ اور تیسری صورت یوم الشک کے روزہ میں یہ کہ نفل کی نیت کرے اور یہ مکروہ نہیں ہے بدلیل اس حدیث کے جو ہم روایت کر چکے۔ ف۔ بلکہ بدلیل حدیث ابوہریرہ فی صحاح الستہ۔ پھر اگر ظاہر ہوا کہ یہ دن رمضان کا تھا تو رمضان سے واقع ہوگا ورنہ نفل ہے۔ وهو حجة على الشافعي في قوله يكره على سبيل الابتداء۔ اور یہ حدیث امام شافعیؒ پر حجت ہے ان کے اس قول میں کہ صوم بطریق ابتداء مکروہ ہے۔ ف۔ اور طریق ابتداء یہ کہ اس شخص کا معمول واقع نہ ہوا مثلاً دوشنبہ پنجشنبہ وغیرہ اس کا معمولی دن نہ تھا اور نہ آخری ماہ کا روز معمول تھا بلکہ اس نے اس روز ابتداءً روزہ رکھا۔ پھر تردد یہ کہ یہ حدیث جب ثابت نہیں ہوئی تو امام شافعی پر کیونکر حجت ہوگی۔ اور حدیث ابوہریرہؓ کو وہ معمولی روزہ پر رکھتے ہیں اور مصنفؒ نے کہا کہ۔

والمراد بقوله صلى الله عليه وسلم لا تتقدموا رمضان بصوم يوم ولا بصوم يومين الا ان يكون يوم صوم رجل فليصم ذلك اليوم نهي التقدم بصوم رمضان لانه يؤديه قبل اوانه۔ اور مراد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی اس قول میں کہ پیشقدمی نہ کرو رمضان کی ایک یا دو دن کے روزے کے ساتھ مگر آنکہ کسی شخص کے روزہ کا دن پڑے تو وہ اس روز روزہ رکھ لے۔ پس مراد اس قول سے صوم رمضان کے ساتھ پیش قدمی کرنے سے ممانعت ہے کیونکہ اس کو قبل وقت کے ادا کرتا ہے ف۔ یا فرض کی مقدار بڑھاتا ہے۔ بالجملہ مراد یہ کہ رمضان پر صوم رمضان کو مقدم نہ کرے تو نفل و واجب منع نہ ہو۔ لیکن مخفی نہیں کہ حدیث میں صریح اجازت ایسے روزہ نفل کی ہے جو کسی شخص کا معمولی واقع ہوا اور یہ تو امام شافعیؒ کا عین مقصود ہے اور مطلق نفل کا جواز دوسری حدیث سے جس کو مصنفؒ نے ذکر کیا ہے۔ الا تطوعاً کے لفظ سے جب ہی صحیح ہو کہ یہ حدیث ثابت ہو۔ اور شاید اسی وجہ سے تحفہ میں فرمایا کہ رمضان سے ایک دو

روز پہلے روزہ رکھنا مکروہ ہے چاہے کوئی روزہ ہو مگر جب کہ معمولی واقع ہو اور یہی حدیث ذکر کی اور کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس واسطے مکروہ کیا کہ رمضان میں زیادتی کا گمان پیدا ہوگا جب کہ عادت کریں اور اسی جہت سے ابو یوسفؒ نے چھ شوال کے یعنی جو شش عید کے روزے کہلاتے ہیں رمضان سے متصل رکھنا مکروہ رکھا ہے۔ پھر ابن الہمامؒ نے کافی سے اس کے خلاف نقل کیا اور کہا کہ ظاہر کلام مصنف بھی خلاف ہے پھر لکھا کہ جو تحفہ میں مذکور ہے یہی اوجہ ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ حدیث سرار شعبان مطلقاً جواز نفل کو مقتضی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بم۔ ثم ان وافق صوما کان یصومه فالصوم افضل بالاجماع۔ پھر اگر یہ نفل روزہ موافق پڑا صائم کے ایسے روزے سے جس کو رکھا کرتا تھا تو روزہ رکھنا بالاجماع افضل ہے۔ ف۔ یعنی اس میں شافعیؒ کا بھی اتفاق ہے مثلاً دو شنبہ وغیرہ کا روز معمول تھا اور یوم الشک کو یہی دن پڑا تو روزہ رکھنا اجماعاً افضل ہے۔ وکذا اذا صام ثلثة ایام من آخر الشهر فصاعدا۔ اور اسی طرح جب وہ معمولاً روزہ رکھا کرتا ہو تین روز آخر ماہ کا یا زیادہ کا ف۔ تو بھی یوم الشک کا روزہ افضل ہے۔ وان افرده۔ اور اگر اس شخص نے مفرد کر کے یوم الشک کو روزہ رکھا یعنی نفل ف۔ اور اس کی عادت نہ تھی۔ فقد قیل الفطر افضل تو کہا گیا کہ روزہ نہ رکھنا افضل ہے ف۔ یہ قول شیخ محمد بن سلمہؒ ہے۔ احترازا عن ظاهر النهي۔ ظاہری ممانعت سے بچنے کے واسطے ف۔ بلکہ یہ روزہ یا تو جائز ہے باجتہاد یا ممنوع ہے بظاہر نہی باجتہاد اور جو چیز کہ جواز و ممانعت میں دائر ہو اس کا ترک افضل ہے۔ م۔ وقیل الصوم افضل۔ اور کہا گیا کہ روزہ رکھنا افضل ہے ف۔ بقول نصیر بن یحییٰؒ۔ اقتداء بعلی وعائشةؓ فانهما کانا یصومانه۔ بقصد پیروی حضرت علی و عائشہ رضی اللہ عنہما کے کہ یہ دونوں اس دن روزہ رکھتے تھے۔ ف۔ اس پر اعتراض ہوا کہ اقتدار کیونکر صحیح ہوگی جب کہ ابن الجوزیؒ نے لکھا کہ حضرت علی و عائشہؓ کا مذہب یہ تھا کہ یوم الشک کو روزہ رکھ لینا واجب ہے اور یہی امام احمد کا قول اصح ہے۔ مع۔ اور سروجیؒ نے یہ مذہب حضرت عائشہ و اسماء بن عمرو بن العاص و معاویہ رضی اللہ عنہم کا بیان کیا اور کہا کہ اکثر صحابہ رضی اللہ عنہم و اکثر تابعین رحمہم اللہ و چاروں فقہاء و اکثر علماء سے صوم یوم الشک کی کراہت صحیح ہوئی ہے۔ مع۔ امام مصنفؒ نے اس اختلاف میں امام طحاویؒ کا قول اختیار کیا چنانچہ فرمایا والمختار ان یصوم المفتی بنفسه۔ اور مختار یہ ہے کہ روزہ رکھے مفتی بذات خود۔ ف۔ اور خواص لوگ بھی بدون دوسروں کو حکم کرنے کے۔ اخذا بالاحتیاط۔ احتیاط کو لینے کے طور پر ف۔ بہ نیت نفل ویفتی العامة بالتلوم۔ اور فتویٰ دیا جاوے عوام کو انتظار کا ف۔ یعنی کل کے روز صبح کریں انتظار میں بدون کھانے وغیرہ کے۔ الی وقت الزوال۔ وقت زوال تک ف۔ اور یہاں پہر دن چڑھے کی روایت کے خلاف وقت زوال تک کی روایت شاید بنظر احتیاط رکھی گئی ہے۔ م۔ ثم بالافطار۔ پھر افطار کرنے کا۔ ف۔ یعنی عوام کو فتویٰ دیا جاوے کہ صبح سے امساک کے ساتھ منتظر رہیں پھر اگر کوئی شہادت نہ گزرے تو بعد زوال کے افطار کریں۔ نفیا للتهمة۔ بغرض دفع کرنے تہمت کے۔ ف۔ جو عوام کے دل میں پیدا ہو کر حدیث کے خلاف آج کے روزہ کا فتویٰ دیا گیا۔ یا روافض کی طرح شک میں روزہ واجب کیا گیا۔ اسی قول پر فتویٰ ہے۔ (خزانة الاکمل مع)۔ پھر خواص و عام کے معنی

اس مقام پر یہ ہیں کہ جو یوم الشک کے روزہ کی نیت جانتا ہو وہ خواص میں ہے اور جو نہ جانتا ہو وہ عوام سے ہے۔ اور نیت معتبرہ یہ ہے کہ یوم الشک کو قطعاً نفل روزہ کی نیت کرے اور یہ خیال نہ لاوے کہ اگر یہ دن رمضان کا ہوا تو رمضان سے ہے اور اگر اس دن کسی کا معمولی روزہ پڑتا ہو تو اسی کی نیت پر جزم کرے۔ ف ع ہ ت۔ والرابع۔ اور چوتھی صورت یوم الشک کے روزہ میں یہ کہ۔ ان یضجع فی اصل النیۃ۔ اصل نیت میں تضجیع کرے۔ ف۔ یعنی تردید کرے۔ مراد یہ کہ کسی بات پر جزم نہ کرے بلکہ بان ینوی ان یصوم غدا ان کان من رمضان ولا یصومہ ان کان من شعبان۔ بایں طور نیت کرے کہ کل روزہ رکھے گا اگر رمضان کا دن ہوا اور نہیں روزہ رکھے گا اگر شعبان کا ہو۔ وفی ھذا الوجہ لا یصیر صائما لانہ لم یقطع عزیمۃ فصار کما اذا نوی انہ ان وجد غداً غداً یفطر وان لم یجد یصوم۔ اور اس صورت میں وہ صائم نہ ہو جائے گا کیونکہ اس نے اپنے عزم کو قطعی نہیں کیا تو ایسا ہو گیا جیسے کسی نے یہ نیت کی کہ اگر کل اس نے اول وقت کا طعام پایا تو افطار کرے گا اور اگر نہ پایا تو روزہ پورا کرے گا۔ ف۔ واضح ہو کہ مراد یہ ہے کہ ابتداء سے اس نیت پر صائم نہ ہو گا لیکن اگر دوسرے روز زوال سے پہلے گواہی گذرنے سے یہ دن رمضان کا ثبوت ہو گیا اور اس نے نیت قطعی کر لی تو ادا ہو جائے گا اور اگر بعد زوال کے یا بعد دن گزر جانے کے ثبوت ہوا تو یہ روزہ کچھ نہ ہوا مگر جب کہ اس نے اول وقت نیت صوم کر لی ہو۔ والحاصل اس صورت میں اصل صوم ہی کی نیت متردد ہے بخلاف اس کے اگر نیت کی ہو کہ کل میں روزہ رکھوں گا پھر اگر رمضان کا دن ہو تو رمضان کا ہو۔ کیونکہ اس میں اصل نیت موجود ہے۔ م۔

والخامس ان یضجع فی وصف النیۃ۔ اور پانچویں صورت یہ کہ تردید کرے وصف نیت میں نہ کہ اصل نیت میں بلکہ اصل نیت جزم ہو۔ بان ینوی ان کان غدا من رمضان یصوم عنہ وان کان من شعبان فعن واجب آخر۔ بایں طور کہ نیت کرے صوم کی کہ اگر کل کا دن رمضان کا ہو تو اس سے روزہ رکھے گا اور اگر شعبان کا ہو تو دوسرے واجب سے۔ ف۔ مثلاً کفارہ قسم سے یا قضاء سے یعنی اس کو بیان کر دے۔ وھذا مکروہ لتردوہ بین امرین مکروھین۔ اور یہ مکروہ ہے کیونکہ یہ دائر ہے دو امر مکروہ کے درمیان۔ ف۔ کیونکہ رمضان کی نیت سے مکروہ تحریمی ہے اور دوسرے واجب کی نیت سے اگر تحریمی نہ ہو تو ضرور تنزیہی ہے۔ جیسا کہ واجب کی صورت میں فتح القدیر میں استفادہ کیا ہے۔ ثم ان ظہر انہ من رمضان اجزاہ لعدم التردد فی اصل النیۃ۔ پھر اگر ظاہر ہوا کہ وہ دن رمضان کا ہے تو کافی ہو گیا کیونکہ اصل نیت میں تردد نہیں ہے۔ ف۔ کیونکہ صوم کی نیت بہر صورت موجود ہے اور رمضان کا روزہ مطلق صوم کی نیت سے ادا ہو جاتا ہے۔ وان ظہر انہ من شعبان لا یجزیہ عن الواجب الآخر۔ اور اگر کھلا کہ وہ دن شعبان کا تھا تو دوسرے واجب سے کافی نہ ہو گا۔ ف۔ یعنی اس روزہ سے وہ واجب جس کو مراد لیا ہے ادا نہ ہو گا۔ لان الجہۃ لم تثبت للتردد فیھا۔ کیونکہ جب واجب تو ثبوت نہ ہوئی بوجہ اس میں تردد ہونے کے۔ ف۔ کہ رمضان کی یا واجب دیگر کی۔ کسی جہت پر جزم نہیں تھا۔ ہاں اصل نیت یعنی خالی صوم کی نیت ثابت ہوئی۔ واصل النیۃ لا تکفیہ۔ اور اصل نیت اس واجب کے لیے کافی نہیں۔ ف۔ بلکہ تعیین ضرور ہے۔ لکنہ یکون تطوعا۔ لیکن یہ روزہ نفل ہو جائے گا۔ وہ بھی نفل

ایسے درجہ کا کہ ، غیر مضمون بالقضاء۔ قضاء کرنے کے ساتھ ذمہ داری لیا ہوا نہیں۔ ف۔ حتیٰ کہ اگر اس کو توڑ دیا ہو تو اس کی قضاء واجب نہیں۔ لشروعہ فیہ مسقطاً۔ بوجہ شروع کرنے اس شخص کے اس روزہ میں مسقط ہونے کی نظر سے۔ ف۔ یعنی اس نے یہ روزہ اس نیت سے شروع کیا تھا کہ واجب کا ساقط کرنے والا ہے یعنی مثلاً رمضان کا فرض اس کے ذمہ سے ساقط ہوا۔ اور جو چیز کہ ایسے گمان سے شروع کی جاوے پھر ظاہر ہو کہ اس کے ذمہ وجوب ہی باقی نہیں ہے تو اس کو توڑنے سے قضاء لازم نہیں ہوتی چنانچہ صلوٰۃ مظنونہ کا مسئلہ گذر چکا۔ پھر وصف میں تردد کی صورت یہ بھی ہے جو بیان فرمائی کہ دان نوی عن رمضان ان کان غداً منہ وعن التطوع ان کان غداً من شعبان۔ اور اگر اس نے نیت کی کہ کل روزہ رمضان سے ہے بشرطیکہ کل کا دن رمضان کا ہو اور نفل ہے اگر کل کا دن شعبان کا ہو۔ یکرہ لانہ ناو للفرض من وجہ۔ یہ مکروہ ہے اس لیے کہ وہ ایک جہت سے فرض کی نیت کرنے والا ہے۔ ف۔ حالانکہ فرض کی نیت مکروہ تحریمی ہے۔ ثم ان ظہر انہ من رمضان اجزاہ عنہ لما مر۔ پھر اگر ظاہر ہوا کہ وہ دن رمضان کا تھا تو اس کو کافی ہو گیا بوجہ مذکور سابق۔ ف۔ کہ اصل نیت موجود ہے اور وہ رمضان کے لیے کافی ہے۔ وان ظہر انہ من شعبان جاز عن نفلہ۔ اور اگر ظاہر ہوا کہ وہ دن شعبان کا ہے تو یہ روزہ نفل سے جائز ہوگا۔ لانہ یتادی باصل النیۃ۔ کیونکہ صوم نفل تو صوم کی نیت سے ادا ہو جاتا ہے۔ ولو افسدہ یجب ان لا یقضیہ۔ اور اگر اس نفل کو فاسد کر دیا ہو تو واجب ہے کہ اس کو قضاء نہ کرے۔ ف۔ یہ واجب بمعنی لازم ہے وہ بھی دلیل کا لازم یعنی دلیل سے یہ لازم آتا ہے کہ اس کی قضاء واجب نہ ہو۔ لدخول الاسقاط فی عزیمتہ من وجہ۔ کیونکہ فرض کو اپنے ذمہ سے اتارنا اس کی نیت میں ایک وجہ سے داخل ہو گیا۔ ف۔ جب کہ اس نے یہ بھی نیت کی کہ اگر یوم رمضان ہو تو صوم اس سے ہے پس صوم مظنون کے مانند ہو گیا۔م

**فروع**

چاند ہونے میں نجومی کا قول قبول نہیں۔ یہی صحیح ہے۔ (السراج) اور منجم کو اپنے حساب کے موافق عمل کرنا بھی روا نہیں ہے۔ (المعراج)۔ پس یوم الشک اس کے حق میں بھی یوم الشک ہے۔م۔ اگر لوگوں نے دن میں قبل زوال کے یا بعد زوال کے چاند دیکھا تو اس کی وجہ سے روزہ رکھنا یا افطار کرنا کچھ نہیں ہے بلکہ یہ چاند آنے والی رات کا ہوگا اور یہی مختار ہے۔ (الخلاصہ) اسی پر فتویٰ ہے (البحر)۔ مثلاً رمضان کی ۳۰ تاریخ کو دن میں اول یا آخر وقت چاند نظر آیا اور ۲۹ کو ابر تھا تو یہ جائز نہیں کہ روزے توڑیں اور آج کا دن عید شمار کریں یا شعبان کی ۳۰ میں یہ واقعہ ہو تو آج رمضان کا دن شمار کر کے ایک روزہ قضاء کریں بلکہ یہ دن گذرنے پر چاند رات قرار پاوے گی حتیٰ کہ دوسرے روز پہلی رمضان یا روز عید ہوگا اور یہی مختار ہے۔ اس لفظ سے اختلاف کا اشارہ کیا اور وہ فتح القدیر میں میں مذکور ہے کہ یہ امام ابوحنیفہ و محمد کا قول ہے اور ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ گذری رات کا چاند ہے حتیٰ کہ ۳۰ شعبان ہو تو اس دن کا روزہ رمضان قضاء کریں اور ۳۰ رمضان ہو تو روزے توڑ کر عید قرار دیں۔ (کمافی الایضاح)۔ اور تحفہ میں ہے کہا کہ ابو یوسفؒ کے نزدیک عصر تک تو گذری رات کا ہے اور اگر بعد عصر نظر آیا تو ان کے نزدیک بھی آنے والی رات کا ہے اور اس مسئلہ میں صحابہ رضی اللہ عنہم سے بھی

اختلاف مروی ہے چنانچہ حضرت عمرؓ و ابن مسعودؓ و انسؓ سے وہ قول مروی ہے جو ابوحنیفہؒ و محمدؒ نے مذہب لیا ہے اور حضرت عمرؓ سے دوسری روایت میں اور حضرت علیؓ و عائشہؓ سے وہ قول ہے جو ابویوسفؒ نے مذہب لیا ہے۔ (ابذا لتخیص التحفہ)۔ اور مفاد اختلاف یہ ہے کہ اگر کسی نے ۳۰ رمضان کو دن میں چاند دیکھ کر مدت روزہ پورے ہو جانے کا گمان کر کے عمداً روزہ توڑ دیا تو لازم آتا ہے کہ اس پر کفارہ واجب نہ ہو اگرچہ اس نے بعد زوال کے دیکھا ہو۔ (کما فی الخلاصہ، مسئلہ ضروریہ و بحث اختلاف المطالع)۔ ظاہر مذہب یہ ہے کہ جب کسی شہر میں چاند دیکھا جانا ثبوت ہوا تو تمام لوگوں پر حکم لازم ہوگا حتی کہ اہل مغرب کی رویت سے اہل مشرق پر چاند ہو جانے کا حکم لازم ہوگا۔ ف۔ اس سے ظاہر ہوا کہ ظاہر المذہب میں اختلاف مطالع کا اعتبار نہیں ہے۔ ت۔ اور اسی پر فتوی ہے۔ (الخلاصہ، البحر) اور اختلاف مطالع یہ ہے ایک ملک میں آج چاند نظر آیا اور دوسرے ملک میں آج نظر نہ آیا بلکہ کل نظر آیا اور فلسفی اور نجومی اس کو اپنے مباحث میں جائز رکھتے بلکہ ثابت کرتے ہیں اور کچھ کلام اس میں آوے گا۔ م۔ بعض مشائخ نے کہا کہ چاند کی رویت بوجہ اختلاف مطالع کے مختلف ہوتی ہے یعنی اختلاف مطالع موجود ہے تو رویت ہلال بھی مختلف ہے تو ہر ایک پر اپنی رویت بوجہ اختلاف مطالع کے مختلف ہوتی ہے یعنی اختلاف مطالع موجود ہے تو رویت ہلال بھی مختلف ہے تو ہر ایک پر اپنی رویت سے صوم واجب ہوگا کیونکہ روزہ کے سبب تو ماہ رمضان کا آنا ہوتا ہے پس اگر یہ سبب ایک قوم کے حق میں بوجہ رویت ہلال کے متحقق ہو گیا تو کچھ لازم نہیں کہ دوسری قوم کے حق میں بھی سبب متحقق ہو جاوے کیونکہ طلوع ہونا مختلف ہوتا ہے اور یہ ایسا ہوا کہ مثلاً ایک قوم کے یہاں آفتاب ڈھلا تو ان پر نماز ظہر واجب ہوئی یا غروب ہوا تو مغرب واجب ہوئی اور دوسری قوم کے یہاں ابھی نہیں ڈھلا ہے یا غروب نہیں ہوا تو ان پر ظہر یا مغرب واجب نہیں ہوگی حتی کہ آفتاب ڈھلے یا غروب ہو۔ مف۔ الحاصل دو قول ہوئے۔ اول ظاہر المذہب کہ ایک قوم کی رویت سے تمام جہان پر یہ حکم لازم ہوگا اور اختلاف مطالع اگرچہ موجود ہے مگر اس کا اعتبار نہیں ہے۔ م۔ کیونکہ نص حدیث میں صوموا لرؤیتہ خطاب عام ہے یعنی سب کو حکم دیا گیا کہ رویت ہلال متحقق ہونے پر روزہ رکھو اور جب ایک قوم نے چاند دیکھا تو رویت ہلال متحقق ہو گئی تو عام حکم بھی ثابت ہوگا بخلاف ظہر و مغرب کے کہ ان میں کوئی عام خطاب اس طرح نہیں ہے۔ مف۔ مترجم کہتا ہے کہ اس دلیل میں تکلف اور خدشہ ہے اس وجہ سے کہ صوموا لرؤیتہ میں حق طور پر خطاب انہیں لوگوں کو ہے جنہوں نے چاند دیکھا اگرچہ نظر نہ اٹھائی ہو کیونکہ اگر ان کو نظر آنا ممکن نہ ہوتا تو رویت کیونکر ہوتی پس حق نظر سے تو یہی معنی ہیں کہ روزہ رکھنے کا حکم انہیں کو دیا جنہوں نے دیکھا گویا فرمایا صوموا لرؤیتکم الہلال۔ یعنی جس وقت تم نے دیکھا چاند نکلا تو تم روزہ رکھو اور اگر حکم عام ہوتا تو یوں ہوتا کہ صوموا وان لم تشاہدوہ لرؤیتہ غیرکم۔ یعنی جس وقت کوئی قوم میں چاند دیکھ لے تو تم بھی روزہ رکھو اگرچہ تم کو نظر نہ آوے۔ اور یہ بات بہت مشکل ہے اور اس میں حرج عظیم ہے کیونکہ ہم کو کیونکر معلوم ہو کہ آج باوجود مطلع صاف ہونے کے ہم کو نظر نہ آیا تو کسی قوم نے نہیں دیکھا ہے۔ علاوہ بریں شرع رویت ہلال پر حساب ادائے فریضہ کا تمام مخلوق کی سہولت کے واسطے ہے حتی کہ ایک بڑھیا بھی چاند دیکھ لے روزہ رکھے پھر چاند دیکھے افطار کرے اور جب غیروں کے دیکھنے سے

ہم پر فرضیت ہوگی حالانکہ ہم کو مطلع صاف میں نظر نہ آیا تو آسانی کی جگہ بڑی مشکل پیدا ہوگئی اور ہم کس ذریعہ سے تمام جہاں سے دریافت کریں۔ پھر اگر یہ کہا جاوے کہ اختلاف مطالع کا تو وجود ہی نہیں ہے بلکہ ہمارے یہاں نہ ہوا تو سب جگہ نہ ہوا پس دریافت کی ضرورت نہیں ہے تو جواب یہ کہ اختلاف مطالع تو صحیح روایت سے ثابت ہے۔ بلکہ کلام صرف اس امر میں ہے کہ اختلاف مطالع کا اعتبار ہے یا نہیں ہے تو ظاہر المذہب یہ بیان ہوا کہ اعتبار نہیں ہے بلکہ مغرب والے چاند دیکھیں تو ان کے دیکھنے سے مشرق والوں پر روزہ واجب ہو جائے گا م۔ لیکن واضح ہو کہ پہلے دیکھنے والوں کی وجہ سے پچھلے دیکھنے والوں پر جب ہی روزہ واجب ہوگا کہ جب ان کے نزدیک پہلوں کا دیکھنا ایسی دلیل شرعی سے ثابت ہو جس کا ماننا شرع نے واجب کر دیا ہے چنانچہ اس کا بیان کتاب میں آتا ہے اور اگر ایسی دلیل و شہادت نہ ہو تو لازم نہیں چنانچہ اگر ایک جماعت نے اہل لکھنؤ کے سامنے گواہی دی کہ اہل بمبئی نے تم سے ایک روز پہلے چاند دیکھا اور روزہ رکھا ہے اور لوگوں کے حساب سے آج ۳۰ تاریخ ہے پھر اہل لکھنؤ نے آج کے روز اپنے یہاں چاند نہیں دیکھا تو اہل لکھنؤ کو آج تراویح چھوڑنا نہ چاہئے اور کل عید کرنا حلال نہیں ہے کیونکہ اس جماعت نے اپنا چاند دیکھنا نہیں بیان کیا اور نہ دوسرے دیکھنے والوں کی گواہی پر اپنی گواہی ادا کی بلکہ اہل بمبئی کا دیکھنا نقل کیا ہے۔ اور اگر ان لوگوں نے گواہی دی کہ فلاں قاضی کے روبرو دو گواہ نے گواہی دی کہ دونوں نے فلاں رات کو چاند دیکھا اور اس قاضی نے ان دونوں کی گواہی قبول کر کے حکم دیا ہے یعنی ہمارے روبرو ایسا ہوا ہے تو لکھنؤ کے قاضی کو بھی روا ہے کہ ان کی گواہی قبول کرے کیونکہ حکم ہر قاضی کا حجت ہے اور انھوں نے ایک قاضی کے حکم کی شہادت دی ہے۔ (کمافی الفتح)۔

اور واضح ہو کہ جب جماعت نے بمبئی میں خود دیکھنے کی یا شاہدوں کی شہادت پر گواہی دی حتیٰ کہ وہ حجت شرعی ہوئی اور آج اس حساب سے ۳۰ رمضان پڑی پھر شام کو مطلع پر ابر وغیرہ چھایا ہے تو خلاف نہیں کہ گواہی مقبولہ کے موافق کل کا روز عید ہے اور اگر مثلاً اہل لکھنؤ سے ایک روز پہلے اہل بمبئی کے دیکھنے کی گواہی ہے تو اہل لکھنؤ ایک روزہ قضا کریں اور اگر اس دن شام کو مطلع بالکل صاف ہے پھر چاند نظر نہ آیا تو اختلاف ہے بعض نے بقیاس ابتدائے صوم کے عید کا جواز کیا اور اکثر مشائخ کے نزدیک نہیں جائز ہے جب تک چاند نہ دیکھیں اور یہی صحیح ہے م۔ یہ سب بنا بر ظاہر المذہب ہے کہ اختلاف مطالع معتبر نہیں ہے۔ اور بعض مشائخ کے نزدیک معتبر ہے اور صاحب التجرید وغیرہ مشائخ نے اسی کو اختیار کیا ہے اور ان کی طرف سے دلیل یہ کہ کریب رحمہ اللہ نے بیان کیا کہ مجھے ام الفضل یعنی عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہم کی والدہ نے معاویہؓ کے پاس شام کو روانہ کیا میں وہاں پہونچا اور جو کام تھا پورا کیا اور وہاں رمضان کا چاند طلوع ہوا اور میں شام میں موجود تھا پس جمعہ کے روز میں نے چاند دیکھا پھر میں آخر رمضان میں مدینہ آیا پس عبد اللہ بن عباسؓ نے مجھ سے پوچھا اور چاند کا ذکر کیا اور فرمایا کہ تم نے چاند کب دیکھا میں نے عرض کیا کہ ہم نے اس کو جمعہ کی رات میں دیکھا ہے تو فرمایا کہ تو نے خود چاند دیکھا میں نے کہا کہ ہاں میں نے دیکھا اور لوگوں نے دیکھا اور سبھوں نے روزہ رکھا اور معاویہ رضی اللہ عنہ نے

روزہ رکھا۔ پس عبداللہ بن عباس رض نے فرمایا لیکن ہم نے تو سینچر کی رات کو چاند دیکھا پس ہم تو برابر[1] روزہ رکھے جاویں گے یہاں تک کہ تیس[2] پورے کریں۔ یا چاند دیکھ لیں۔ تو میں نے عرض کیا کہ کیا آپ معاویہ رض کے دیکھنے اور اس کے روزہ رکھنے پر کفایت نہ کریں گے فرمایا کہ نہیں ہم کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یوں ہی حکم فرمایا ہے۔ (رواہ مسلم والبوداؤد والنسائی والترمذی)۔ اس کا جواب دیا گیا کہ کریب رض اکیلا شاہد تھا اس جہت سے اس کی شہادت قبول نہ کی الخ الفتح۔ اقول امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک روزہ رکھنے کے واسطے ایک عادل کی گواہی قبول ہے۔ پھر کریب رحمہ اللہ ثقہ معروف ہیں کیونکر ان کی شہادت قبول نہ ہوگی۔ اور علماء رح نے قول ابن عباس رض کے معنی یہی سمجھے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر ملک والوں کے واسطے انھیں کی رویت ہلال کا حکم دیا ہے۔ چونکہ حدیث صحیح ہے لہذا زیلعی نے کہا کہ اختلاف کا اعتبار کرنا اشبہ ہے لیکن ابن الہمام نے کہا کہ ظاہر الروایۃ اختیار کرنا احوط ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اس زمانہ میں بذریعہ تار برقی وغیرہ کے لندن کی خبر رویت یہاں پہونچے گی بلکہ امریکہ سے اور اختلاف مطالع ضرور ہوگا تو ہمیشہ تضاد کا سلسلہ اقوام پر جاری ہوگا علاوہ بریں عوام وخصوص مشرکین ونیچریہ گمان کرتے ہیں کہ اسلام میں حقیقت سے بے خبری ہے پس اگر اس وقت دوسرے قول پر فتوی ہو تو میرے نزدیک بہتر واوفق ہے کیونکہ جہال ملحدین اس سے غافل ہیں کہ شرع ایک عام سہولت ہے علاوہ بریں ہر ملک کی رویت ہلال اعتبار کرنے میں سہولت بھی زائد ہے جیسا کہ بیان ہو چکا۔ فافہم واللہ تعالی اعلم م۔

ومن رأى هلال رمضان۔ اور جس نے دیکھا چاند رمضان کا۔ ف۔ یا فطر یعنی شوال کا۔ ت وحدہ۔ تنہا۔ ف۔ حالانکہ[3] مطلع صاف ہے اور دوسرا دیکھنے والا ظاہر نہ ہوا۔ م۔ اگرچہ یہ اکیلا عام میں سے ہو یا امام المسلمین ہو۔ ف۔ صام۔ تو یہ شخص خود روزہ رکھے۔ وان لم یقبل الامام شھادتہ۔ اگرچہ امام نے اس شخص کی گواہی قبول نہ کی ہو۔ ف۔ یعنی بوجہ فسق وغیرہ کے گو کہ روزہ رکھنے کے لیے ایک عادل کی گواہی قبول ہوتی ہے پھر صاف مطلع میں امام کا حکم شل اوروں کے ہے اور وہ تنہا دیکھنے پر لوگوں کو صوم کا حکم نہ کرے۔ (الفتح) بلکہ خود روزہ رکھے۔ م۔ یہ روزہ احتیاطاً محققین کے نزدیک مستحب ہے۔ (البدائع)۔ بلکہ واجب ہے۔ (المبسوط وقاضیخاں والتحفۃ۔ ع)۔ یہی صحیح ہے دو دلیل سے اول لقولہ علیہ السلام صوموا لرؤیتہ۔ اس لیے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ روزہ رکھو وقت دیکھنے چاند کے۔ ف۔ یہ تمام حدیث صحیحین میں ہے۔ وقد رای ظاھرا۔ اور حال یہ کہ اس شخص نے ظاہر دیکھ لیا۔ ف۔ نہ خواب میں۔ م۔ اور وہ ماہ رمضان میں حاضر ہو گیا وقال تعالی فمن شھد منکم الشھر فلیصمہ۔ تو حدیث وآیت دونوں کے حکم سے اس پر واجب ہوا۔ ہاں اگر خواب میں دیکھا ہوتا تو کسی پر وجوب نہ ہوتا مگر خواب انبیاء علیہم السلام بمنزلہ وحی کے حجت ہے۔ م۔ دلیل دوم۔ وان افطر اور اگر اس شخص نے روزہ رکھ کر توڑ دیا۔ ف۔ اگرچہ جماع کرنے سے توڑا ہو۔ فعلیہ القضاء دون

[1] ظاہرا مدینہ میں بارش وابر چھایا ہوگا۔ م۔
[3] قولہ مطلع صاف ہے بدلیل مسئلہ مابعد فافہم ۱۲ م۔

الکفارۃ۔ تو اس شخص پر قضاء واجب ہے نہ کفارہ۔ ف۔ وجوب قضاء کچھ اس وجہ سے نہیں کہ نفل شروع کرکے توڑا بلکہ بطریق فرض پس اگر اس پر واجب نہ ہوتا تو مکروہ مظنون تھا جس کی قضاء واجب نہیں ہوتی پس معلوم ہوا کہ اس پر احتیاطاً واجب ہے۔ وقال الشافعی علیہ الکفارۃ ان افطر بالوقاع۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ اس پر کفارہ بھی واجب ہے بشرطیکہ جماع سے توڑا ہو۔ ف۔ نہ کھانے پینے میں۔ لانہ افطر فی رمضان۔ کیونکہ اس نے رمضان میں افطار کر ڈالا۔ ف۔ حقیقۃً وحکماً دونوں طرح۔ حقیقۃً لتیقنہ بہ۔ حقیقۃً تو رمضان کے ساتھ اس کے تیقن کرنے سے۔ ف۔ یعنی وہ تو اس کو اپنے یقین میں رمضان سمجھتا ہے۔ وحکماً لوجوب الصوم علیہ۔ اور حکماً بوجہ اس پر روزہ واجب ہونے کے ف۔ یعنی بدلیل نص حدیث اس پر روزہ واجب ہے تو اس کے حق میں رمضان کا حکم موجود ہوا۔ پس توڑنے سے اس پر کفارہ لازم ہے اور جماع کی خصوصیت اصول الفقہ میں مذکور ہے۔ اور ہم کہتے ہیں کہ ہاں اس پر کفارہ ہوتا مگر شبہہ سے ساقط رہا۔ ولنا ان القاضی ردّ شہادتہ بدلیل شرعی وھو تھمۃ الغلط۔ اور ہماری حجت یہ ہے کہ قاضی نے اس کی گواہی کو دلیل شرعی سے رد کیا اور دلیل شرعی غلطی کی تہمت ہے۔ ف۔ کیونکہ اس دن مسلمانوں کا ہجوم ہوتا ہے تو ظاہر نہیں کہ فقط دیکھ لینے میں خصوصیت ہو اور دوسرے کسی کو نظر نہ آیا۔ فاورثت شبھۃ۔ تو اس نے ایک طرح کا شبہہ پیدا کر دیا۔ ف۔ جس سے اس شخص پر روزہ قطعی فرض نہ رہا بلکہ واجب رہا اور اس پر توڑنے سے کفارہ بھی نہ رہا۔ وھذہ الکفارۃ تندرئ بالشبہات۔ اور یہ کفارہ ایسا ہے کہ شبہات کی وجہ سے ساقط ہو جاتا ہے۔ ف۔ یہ سب اس وقت کہ اس کی گواہی رد ہونے کے بعد اس نے ایسا کیا ہو۔ ولو افطر قبل ان یرد الامام شہادتہ اختلف المشائخ فیہ۔ اور اگر اس نے روزہ توڑ ڈالا قبل اس کے کہ امام اس کی گواہی رد کرے تو اس میں مشائخ نے اختلاف کیا۔ ف۔ کہ کفارہ واجب ہے یا نہیں۔ م۔ اور صحیح یہ کہ اس صورت میں بھی کفارہ نہیں ہے۔ (قاضیخاں)۔ اس لیے کہ شبہہ ہنوز قائم ہے۔ ف۔ اسی کو بہتوں نے صحیح کہا۔ د۔ اور اگر امام نے اس کی گواہی قبول کرکے روزہ کا عام حکم دے دیا پھر اس نے یا کسی اور نے روزہ توڑا تو عامہ مشائخ نے کہا کہ کفارہ واجب ہے اگرچہ یہ شخص دیکھنے والا مرد فاسق ہو (الخلاصہ)۔ یہی اصح ہے۔ د۔ پھر امام پر واجب ہے کہ فاسق کی گواہی رد کرے اگرچہ ابر ہو (النظم) وامام سے ایک روایت ہے کہ احتیاطاً قبول کرے۔ مع۔ غیر فاسق کی گواہی جب ہی رد کرے گا کہ مطلع صاف ہو اور وہ شہر کا آدمی ہو اور اگر بلند مقام یا باہر سے آیا ہو یا مطلع روندھا ہو تو قبول کرے (المبسوط) ولو اکمل ھذا الرجل۔ اور اگر پورے کیے اس شخص نے۔ ف۔ جس کی تنہا گواہی رد کی گئی ہے ثلثین یوما ۳۰ روزے۔ ف۔ پھر اس دن مطلع روندھ گیا۔ لم یفطر۔ تو یہ شخص افطار نہ کرے ف۔ یعنی اس کو جائز نہیں کہ دوسرے روز عید سمجھ کر روزہ رکھے الا مع الامام۔ لیکن امام کے ساتھ میں۔ ف۔ یعنی اگر دوسرے روز امام نے عید کا حکم دیا ہے تو یہ بھی روزہ نہ رکھے۔ لان الوجوب علیہ للاحتیاط۔ کیونکہ اس پر پہلا روزہ واجب ہونا بطور احتیاط تھا۔ ف۔ نہ قطعی فرض رمضان بوجہ اس شبہہ کے کہ اس کو غلطی واقع ہوئی چنانچہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے ایک شخص نے کہا کہ

میں نے دیکھ لیا حالانکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ وغیرہ کو نظر نہیں آتا تھا تو آپ نے حکم دیا کہ پانی سے آنکھیں ملے پھر فرمایا کہ اب دیکھ کہ وہ کہاں ہے اس نے دیکھا تو کہا کہ اب مجھے نہیں نظر آتا۔ آپ نے فرمایا کہ تیرے تصور^ع^ نے قائم کیا اس کو تو نے ہلال سمجھا۔ مع۔ بالجملہ لوگوں کے نہ دیکھنے سے فقط اس کے دیکھنے میں شبہ ہوا مگر احتیاطاً اس پر رکھ لینا واجب ہوا۔ والاحتياط بعد ذلك في تاخير الافطار۔ اور بعد اس کے احتیاط تو افطار کی تاخیر میں ہے۔ ولو افطر لا كفارة عليه۔ اور اگر اس نے روزہ شروع کر کے عمداً توڑ ڈالا تو اس پر کفارہ نہیں ہے۔ ف۔ یعنی اس دن امام وغیرہ کسی نے عید کا دن نہیں رکھا پس ٣٠ پورے کرنے والے نے ان کے ساتھ روزہ رکھ کر عمداً توڑ دیا جیسے کسی نے عید کا چاند اکیلے دیکھا اور اس کی گواہی رد ہوئی تو اس پر روزہ واجب ہے اور اگر اس نے توڑ ڈالا تو اس پر قضاء ہے مگر کفارہ واجب نہیں (القاضیخان)۔ اعتبارا للحقيقة التي عنده۔ بوجہ اعتبار اس حقیقت کے جو اس شخص کے نزدیک ہے۔ ف۔ کیونکہ وہ اپنے یقین میں ٣٠ پورے کر کے آج قطعی عید سمجھتا ہے لہٰذا کفارہ بوجہ شبہہ کے ساقط ہوا۔ یہی قول امام مالک واحمد وغیرہ کا ہے۔ مع۔ اور اگر اس دن مطلع صاف ہو اور اس کو عید کا چاند نظر نہ آیا اور نہ کسی نے دیکھا تو لائق ہے کہ اگر توڑے تو اس پر کفارہ ہو کیونکہ ٣٠ تعداد پوری کرنا تو رویت ہی مطلع میں ہے ورنہ حکم افطار کا رویت پر ہے۔ فافہم۔ واذا كان بالسماء علة اور جب کہ مطلع پر کوئی علت ہو۔ ف۔ یعنی ابر یا گاڑھا غبار وغیرہ۔ قبل الامام شهادة الواحد العدل تو امام المسلمین ایک عادل آدمی کی گواہی قبول کرے۔ ف۔ یعنی مسلمان عاقل بالغ عادل کی گواہی۔ في رؤية الهلال۔ چاند دیکھنے کے بارہ میں۔ ف۔ یعنی رمضان کا چاند دیکھنے میں۔ رجلا كان او امراة۔ یہ آدمی خواہ مرد ہو یا عورت ہو۔ حرا كان او عبدا۔ خواہ آزاد ہو یا مملوک ہو۔ ف۔ اور ظاہر الروایۃ میں دیکھنے کی کیفیت بیان کرنا شرط نہیں ہے۔ (السراج ہ ف ع)۔ لانه امر ديني۔ کیونکہ یہ امر دینی ہے بر نہ دنیاوی جس میں آزادی و مرد ہونا و دو سے کم ہونا ضرور ہوتا ہے تو آزاد ہونا و مرد ہونا یا دو سے کم نہ ہونا کچھ شرط نہیں ہے۔ فاشبه رواية الاخبار۔ تو یہ روایت احادیث کے مشابہ ہو گیا۔ ف۔ چنانچہ ایک مسلمان عاقل بالغ عادل کی روایت حدیث مقبول ہے۔ ولهذا لا يختص بلفظ الشهادة۔ اور اسی وجہ سے رویت ہلال کی گواہی بلفظ شہادت مخصوص نہیں۔ ف۔ یعنی جیسے امور دنیاوی کی گواہی میں لفظ شہادت ضرور ہے یعنی میں گواہی دیتا ہوں یا شہادت دیتا ہوں و مانند اس کے۔ تو رویت ہلال کی گواہی میں یہ تخصیص نہیں بلکہ اگر کہے کہ میں خبر دیتا ہوں یا بیان کرتا ہوں و مانند اس کے تو کافی ہے۔ م۔ اور جیسے لفظ شہادت شرط نہیں اسی طرح اس میں دعوی و حکم حاکم و مجلس قضاء بھی شرط نہیں چنانچہ اگر حاکم کے روبرو ایک نے رویت ہلال کی گواہی دی اور بظاہر وہ عادل ہے اور اس کو کسی نے سنا تو سننے والے پر روزہ رکھنا واجب ہوگا اور حکم حاکم کی ضرورت نہیں ہے۔ اسی طرح ایک کی گواہی پر گواہی بھی جائز ہے۔ (السراج)۔ مثلاً زید نے بکر کے

---

ع۔ قولہ تیرے تصور نے الخ یہ علم مناظرہ و تصور کا دقیق مسئلہ ہے کہ جو شخص کسی چیز کو دماغ میں تصور کرتا ہے خواہ رغبت یا خوف سے تو وہاں کی صورت بوجہ غلبہ کے کبھی آنکھوں پر جھلک دیتی ہے بلکہ اس سے بڑھ کر یہ کہ سامنے نظر آتی ہے اور کبھی شیطان ہی تلبیس میں مجسم نظر آتا ہے حتی کہ اس میں بہت سے لوگ کفر و خلاف واقع و خلاف شریعت میں مبتلا ہو جاتے ہیں یہ بہت بڑا خطرناک مقام ہے۔ ١٢ م

سامنے گواہی دی کہ میں نے چاند دیکھا اور اس کو گواہ کر دیا پس بکر نے اس کی گواہی پر گواہی دی تو قبول ہے
م. اور جب اکیلے عادل نے رمضان کا چاند دیکھا تو اس پر واجب ہے کہ اسی رات میں گواہی دے خواہ
آزاد ہو یا غلام خواہ مرد ہو یا عورت حتیٰ کہ چار مخدرہ بدون اجازت اپنے مولی کے نکل کر گواہی دے دے
میں کہتا ہوں کہ اگر گواہی نہ دی تو فاسق ہو جائے گا اور جب اکیلے فاسق نے دیکھا تو وہ بھی قاضی کے
نزدیک گواہی دے کیونکہ قاضی کبھی اس کو قبول کرتا ہے لیکن قاضی کو چاہئے کہ اس کی گواہی رد کر دے
(وجیز الکردری). اور اگر امام یا قاضی نے اکیلے رمضان کا چاند دیکھا تو اس کو اختیار ہے کہ چاہے ایک
شخص کو مقرر کرے جس کے سامنے خود امام یا قاضی اپنی گواہی دے اور چاہئے بدون اس کے لوگوں
کو روزے کا حکم کر دے بخلاف ہلال فطر و ہلال اضحیٰ کے. (السراج). یعنی ہلال فطر و اضحی میں امام کو اختیار
نہیں کہ لوگوں کو حکم دیدے بلکہ اس کی تنہا گواہی بمنزلہ عام لوگوں کی تنہا گواہی کے ہے. م. جیسے ہلال
رمضان میں بھی جب کہ مطلع صاف ہو اور تنہا امام نے دیکھا تو لوگوں کو حکم نہ کرے (کما فی الفتح). جو مرد
یا عورت کہ قریب بلوغ ہو اس کی گواہی قبول نہیں ہے. (السراج). یعنی بلوغ شرط ہے. م. ولتشترط العدالۃ
لان قول الفاسق فی الدیانات غیر مقبول. اور عادل ہونا شرط ہے کیونکہ دینی باتوں میں فاسق کا قول مقبول
نہیں. ف. اس پر ائمہ و علماء کا اتفاق ہے لیکن امام طحاویؒ سے روایت کیا جاتا ہے کہ ہلال رمضان
میں تنہا آدمی کا قول قبول ہے خواہ عادل ہو یا غیر عادل ہو. وتاویل قول الطحاوی عدلا کان او غیر
عدل ان یکون مستورا. اور طحاوی کے قول کی کہ عادل ہو یا غیر عادل ہو یہ تاویل ہے کہ وہ شخص مستور
ہے. ف. یعنی عادل سے مراد یہ کہ وہ شخص لوگوں میں پرہیزگاری و عدالت سے معروف ہو اور غیر عادل سے
یہ مراد کہ لوگوں میں معروف نہ ہو بلکہ اس کا حال مستور پوشیدہ ہو. پس غیر عادل سے یہ مراد نہیں کہ وہ فاسق
ہو پس فاسق کا قول تو طحاویؒ کے نزدیک بھی مقبول نہ ہوا. ہاں یہ نکلا کہ طحاویؒ کے نزدیک مستور کا قول
مقبول ہے. حالانکہ اس میں اختلاف ہے. ففی الفتاوی. مستور الحال کا قول ظاہر الروایۃ میں مقبول
نہیں. حسنؒ نے امام سے روایت کی کہ مقبول ہے اور یہی صحیح ہے. (المحیط). اور اسی کو بزازیؒ نے صحیح کہا.
د. بدلیل حدیث اعرابی کہ اس سے فقط لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ پر اکتفا کر کے گواہی قبول کر
لی. لیکن مخفی نہیں کہ وہاں عدالت ظاہر تھی مع خصوصیت زمانہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہؓ کے خیر الامۃ
ہونے اور لتکونوا شہداء علی الناس. ہونے کے تو حق یہ ہے کہ ہمارے زمانہ میں ظاہر الروایۃ کو چھوڑ
کر اس روایت حسن پر عمل نہ کیا جاوے. م.ف. والعلۃ غیم او غبار او نحوہ. یعنی آسمان میں کوئی علت
ہونے سے مراد یہ کہ ابر ہو یا غبار یا اس کے مانند ہو. م. اب صرف محدود القذف رہا یعنی وہ شخص جس
نے کسی مسلمان مرد و عورت کو زنا کی تہمت لگائی اور ثبوت نہ ہوا پس اس کو تہمت کی حد ماری گئی جس کے
حق میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا. یعنی برابر ان کی گواہی مت قبول کرو. اب سوال
یہ کہ اگر محدود القذف نے تنہا رمضان کا چاند دیکھ کر گواہی دی حالانکہ مطلع روندھا ہے. جواب یہ
کہ فی اطلاق جواب الکتاب یدخل المحدود فی القذف. کتاب کے اطلاق جواب میں محدود القذف
بھی داخل ہوا جاتا ہے. ف. کیونکہ کتاب میں کہا کہ قبل الامام شہادۃ الواحد العدل یعنی اکیلے عادل

کی گواہی امام قبول کرے گا۔ تو اس میں محدود القذف بھی داخل ہو گیا۔ بعد ما تاب۔ بعد توبہ کر لینے کے۔ ف۔ کیونکہ جب محدود القذف نے توبہ کر لی تو اس وقت عادل ہو گیا۔ تو اس کی گواہی بھی قبول ہوگی۔ وھو ظاھر الروایۃ اور یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ ف۔ کہ محدود القذف کی گواہی بعد توبہ کے رویت ہلال رمضان پر قبول ہے۔ اگر وہم ہو کہ قرآن مجید کے خلاف ہے بلکہ تم نے خود باب الشہادات میں قبول نہ ہونے کی تصریح کی ہے تو جواب یہ کہ قرآن میں شہادت قبول نہ ہونا منصوص ہے اور ہم نے اسی کی فرمانبرداری کتاب الشہادات میں کی اور یہاں قبول ہونا اس سے کہ یہ درحقیقت کامل شہادت نہیں ہے لانہ خبر۔ کیونکہ یہ تو خبر ہے۔ ف۔ پس اگر کسی عادل نے خبر دی کہ میں نے چاند دیکھا بحالت علت تو یہ خبر عادل کی قبول ہے اگرچہ محدود القذف ہو۔ وعن ابی حنیفۃ انھا لا تقبل۔ اور ظاہر الروایۃ کے سوائے ابو حنیفہ سے مروی ہے کہ محدود القذف کی گواہی مقبول نہ ہوگی۔ لانھا شہادۃ من وجہ۔ کیونکہ ایک وجہ سے یہ بھی شہادت ہے۔ ف۔ میں کہتا ہوں کہ اس قول کی دلیل یہ ہے کہ رویت ہلال کی گواہی میں دو جہت ہیں ایک جہت سے وہ خبر ہے تو عادل محدود القذف سے قبول ہوگی اور دوسری جہت سے وہ شہادت ہے حتی کہ اپنا معائنہ بیان کرے اور شہادت کی طرح اس کو مخفی کرنا جائز نہیں ہے وغیر ذلک تو اس جہت سے کہ شہادت ہے محدود القذف کی گواہی شرعاً مردود ہوگی پس ہم نے مردود ہونے کو ترجیح دی۔ فافہم۔ م۔

پھر واضح ہو کہ مستور مطلع میں ایک کی روایت پر حکم ہونے کے مسئلہ میں امام شافعی کے دو قول ہیں ایک ہمارے مثل ہے کہ یہ خبر ہے اور دوسرا یہ کہ اس میں گواہی کا نصاب ضرور ہے۔ وکان الشافعی فی احد قولیہ یشترط المثنی۔ اور امام شافعیؒ اپنے دو قول میں سے ایک قول میں دو ہونا شرط کرتے تھے۔ ف۔ یعنی رویت ہلال کی گواہی جب قبول ہوگی کہ کمتر دو آدمیوں نے دیکھا ہو۔ والحجۃ علیہ ما ذکرنا۔ اور شافعیؒ پر ہماری حجت وہ جو ہم ذکر کر چکے۔ ف۔ کہ امر دینی ہے۔ الفتح۔ یعنی یہ خبر ہے نہ شہادت۔ م۔ مذہب شافعیہ میں اصح یہ کہ ایک کی گواہی قبول ہے اگرچہ مستور الحال ہو۔ السروجی ع۔ پس کچھ اختلاف نہیں رہا۔ م۔ وقد صح ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قبل شہادۃ الواحد فی رویۃ ھلال رمضان۔ اور صحیح ہوئی یہ روایت کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رویت ہلال رمضان میں شخص واحد کی گواہی قبول فرمائی۔ ف۔ چنانچہ ایک اعرابی نے آکر کہا کہ میں نے چاند دیکھا آپ نے فرمایا کہ تو شہادت دیتا ہے کہ لا الہ الا اللہ اس نے کہا کہ ہاں۔ آپ نے فرمایا کہ تو شہادت دیتا ہے کہ میں محمد رسول اللہ ہوں اس نے کہا کہ ہاں۔ آپ نے فرمایا کہ اے بلال لوگوں میں اعلان کر دے کہ روزہ رکھیں (رواہ الاربعۃ وابن خزیمہ وابن حبان والحاکم من حدیث ابن عباس)۔ اور اسی بارہ میں حدیث ابن عمرؓ ہے۔ (رواہ ابوداؤد والدارقطنی)۔ ثم اذا قبل الامام شہادۃ الواحد۔ پھر جب امام نے ایک شخص کی گواہی قبول کر لی۔ ف۔ اور روایت مسئلہ کی مطلق ہے کہ خواہ مطلع روشن ہے یا قبول کی باصاف ہیں۔ ف۔ وصاموا ثلثین یوما۔ اور لوگوں نے ۳۰ یوم روزے رکھے۔ ف۔ یعنی گواہی کے دن سے ۳۰ پورے ہوئے پھر ۳۰ کی شام کو چاند نظر نہ آیا۔ شمس الائمہ حلوائی نے فرمایا کہ اس صورت میں کہ مطلع صاف ہے۔ لا یفطرون فیما روی الحسن عن ابی حنیفۃ للاحتیاط۔ تو لوگ

افطار نہ کریں اس قول میں جو حسن بن زیاد نے امام ابوحنیفہ سے روایت کیا ہے بغرض احتیاط. ف یعنی ایک تو بدلیل احتیاط افطار نہ کریں۔ اور یہی قول ابویوسف کا خلاصہ وکافی میں ہے بحف۔ ولان الفطر لا یثبت بشهادة الواحد، اور دوم بدلیل آنکہ افطار کرنا ایک کی گواہی پر ثبوت نہیں ہوتا ہے. ف اور یہاں اگر افطار کریں تو اسی بنا پر ہوگا کہ جس ایک کی گواہی پر روزہ اول رکھا تھا آج گویا شہادت دیتا ہے کہ ۳۰ پورے اور چاند ہوگیا کیونکہ مہینہ ۳۰ سے زائد نہیں ہوتا۔ اور اس کی توضیح یہ ہے کہ افطار کرنا رویت پر منصوص ہے اور آج رویت نہیں بلکہ مطلع صاف ہے جس میں گواہی جماعت عظیم کی شرط ہے اور اگر مطلع روندھا ہو تو دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ رویت کے دو گواہ آویں ورنہ ۳۰ دن کا شمار پورا کیا جاوے اور ۳۰ کا شمار یہاں اس طرح پورا ہوا کہ ۲۹ قطعی ہیں اور ایک احتیاطی بوجہ ایک شاہد کے ہے تو اسی ایک شاہد پر افطار نہیں جائز ہے۔ بالجملہ جب مطلع صاف ہو تو افطار کی کوئی راہ ظاہر نہیں ہے. شمس الائمہ حلوائیؒ نے کہا کہ جب مطلع روندھا ہو تو ۳۰ کا شمار پورا کر کے بلا خلاف افطار کریں۔ (الذخیرہ التبیین ھ)۔ وعن محمد انهم يفطرون۔ اور امام محمدؒ سے روایت ہے کہ لوگ افطار کریں ف یعنی جب کہ مطلع صاف ہو. (کافی الذخیرہ عن الحلوائی)۔ ويثبت الفطر بناء على ثبوت الرمضانية بشهادة الواحد وان كان لا يثبت بها ابتداءً. اور فطر کا ثبوت ہو جائے گا بربنائے ثبوت رمضانیت کے بشہادت واحد اگرچہ ابتداءً فطر کا ثبوت ایک گواہی پر نہیں ہوتا. ف یعنی اگر قصداً فطر کے واسطے ایک گواہی گذرے تو افطار ثبوت نہ ہوگا لیکن یہاں فطر ایک گواہی پر نہیں بلکہ رمضان ثابت ہونے پر فطر کا ثبوت ہوا اس طرح کہ ایک گواہی پر رمضان شروع ہونے کا حکم ہوچکا تھا پھر یہ رمضان ۳۰ روزے زائد نہیں لہذا ۳۰ پورے کر کے افطار ہے۔ كاستحقاق الارث بناء على النسب الثابت بشهادة القابلة۔ جیسے وارث ہونے کا استحقاق بربنائے نسب کے جو کہ اکیلے جنائی کی گواہی پر ثبوت ہوا تھا۔ ف یعنی جنائی نے گواہی دی کہ میرے جنانے پر یہ لڑکا فلاں کے بستر پر پیدا ہوا حتی کہ فلاں اس کا باپ اسی گواہی پر شرعاً قرار دیا گیا تو ہر ایک باپ بیٹے میں سے ایک دوسرے کا وارث بھی اسی بنا پر ہو سکتا ہے اور اگر کسی نے اپنے وارث ہونے پر ایک گواہ دیا تو قبول نہیں ہوتا جب تک دو نہ ہوں اسی طرح مسئلہ فطر میں ایک گواہ پر فطر کا اثبات نہیں بلکہ بربنائے رمضانیت کے ۳۰ کے شمار سے فطر ثبوت ہوا۔ اور نہر الفائق میں نہایۃ البیان سے نقل کیا کہ قول محمدؒ اصح ہے. مترجم کہتا ہے کہ میرے نزدیک حق یہ کہ ایک گواہ سے رمضانیت کا ثبوت بطریق احتیاط تھا اور اس میں قطعی ادا پر وقوف ممکن ہے تو ظن کافی نہیں بخلاف نسب کے پس صحیح قول امام ابوحنیفہؒ اور اسی کو زیلعی نے اشبہ کہا۔ واضح ہو کہ روندھے مطلع میں باتفاق افطار حلال ہے اور خلاف تو مطلع صاف میں ہے (کمافی الذخیرہ عن الحلوائی بم)۔ اگر اول میں دو گواہوں عادل کی گواہی پہ روزہ شروع کیا تھا تو ۳۰ پورے کر کے اگر مطلع روندھا ہو تو بالاتفاق افطار کریں اور مطلع صاف ہو تو بھی صحیح قول پر افطار کریں۔ (المحیط الخلاصہ ف ھ)۔ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ اگر اول میں صاف مطلع میں دو گواہوں پر روزہ رکھا تھا تو بھی مطلع صاف میں افطار نہ کریں۔ مترجم کہتا ہے کہ بقیاس قول امام ابوحنیفہ یہی اظہر ہے بلکہ میں کہتا ہوں

کہ جب ۳۰ شمار پورا کرکے صاف مطلع ہے اور چاند نظر نہ آیا تو گواہوں کا خطا کرنا قطعاً ثبوت ہوگیا حالانکہ ایسی صورت میں حکم قاضی برخلاف حق ظاہر ہوجاتا ہے جیسا کہ کتاب القضاء وغیرہ کے مسائل شاہد ہیں۔ فالصحیح ما قال الشیخ ابن الہمام اور رہا اختلاف مطالع پر مدار تو ابتدائے روایت پر ہے نہ افطار میں مگر آئمہ شہادت گذرے۔ کما حققناہ سابقاً۔ علاوہ بریں مرجح اختلاف المطالع ہے علی خلاف الظاہر فتدبر واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ م

**فروع ضروریہ** اگر دیہات میں کسی اکیلے نے رمضان کا چاند دیکھا اور وہاں حاکم شرعی نہیں ہے تو اس پر واجب ہے کہ اپنے گاؤں کی مسجد میں شہادت دے اور لوگوں پر واجب ہے کہ اس کے قول پر روزہ رکھیں بشرطیکہ وہ عادل ہو۔ (المحیط ھ ت)۔ اس زمانہ میں یہاں تو یہ حکم دیہہ وشہر وقصبہ سب جگہ کے واسطے عام ہے غیر ازینکہ مسلمانوں پر واجب ہے کہ اپنے ایسے احکام دین جمعہ وغیرہ صحیح ہونے کے لیے اپنے ایک پیشوا سے بیعت کریں کہ احکام وشرائع میں اس کے مطیع ہوں۔ (کمافی المعراج م) واذا لم تکن بالسماء علۃ۔ اور جب آسمان میں کوئی علت نہ ہو۔ ف۔ یعنی ۲۹ شعبان کو رمضان کا چاند دیکھنے میں مطلع صاف ہو کچھ گرد وغبار وابر نہ ہو۔ پھر ایک دو اور اس کے مانند نے رمضان کا چاند دیکھ لینے کی گواہی دی۔ لم تقبل الشہادۃ حتی یراہ جمع کثیر۔ تو گواہی قبول نہ ہوگی یہاں تک کہ ایک جماعت کثیر دیکھے۔ ف۔ حتی کہ بعض مشائخ کے بیان سے جو شہر مانند بخارا وبلخ کے ہے اس میں ہزار دو ہزار کی گواہی قلیل ہے لیکن امام مصنفؒ نے جماعت کثیر کی اصلی صفت بتلائی کہ۔ یقع العلم بخبرھم۔ ان کی خبر سے علم یعنی یقین حاصل ہوجاوے۔ ف۔ پس اس قدر تو اتفاقی ہے کہ تفرد نہ ہو بلکہ جماعت کثیر ہو پھر اس جماعت کثیر کی یہ صفت ہو کہ سب کے بیان کو عقل سلیم خطا پر محمول نہ کرے بلکہ یقین حاصل ہوجاوے۔ لان التفرد بالرؤیۃ فی مثل ھذہ الحالۃ یوھم الغلط۔ کیونکہ رویت ہلال میں متفرد ہونا ایسی حالت میں غلطی کا وہم دلاتا ہے۔ ف۔ تفرد سے تنہائی مراد نہیں حتی کہ دو ہوں تو کافی ہو جاویں بلکہ مراد وہ ٹکڑا کہ جس کی خبر سے یقین حاصل نہ ہو۔ ف۔ پھر واضح ہو کہ یوہم الغلط یعنی غلطی کا وہم دلاتا ہے۔ یہ اس واسطے کہا کہ یہاں یقین کے معنی معلوم ہوجاویں وہ یہ ہیں کہ ان کی خبروں سے دل میں یقین آوے اور وہم غلطی ساتھ نہ ہو برخلاف اس کے جب دو مرد عادل نے کسی مقدمہ میں قاضی کے سامنے گواہی دی تو اس کو قبول کرکے حکم دینا واجب ہے پس تحقق ہے نہ یقین کیونکہ وہم غلطی کا موجود ہے۔ الحاصل ہر طرف سے ایسی طرح خبر فاش وشائع ہو کہ یقین ہی آوے اگرچہ جب امکان پر نظر کریں تب وہم پیدا ہو اور جب ایسی خبر نہ ہو بلکہ تفرد ہو جو ایسی حالت میں صرف مخبروں کے دیکھنے اور جماعت کثیر کے نہ دیکھنے سے غلطی کا وہم دلاتی ہو تو یکایک قبول نہ ہوگی۔ فیجب التوقف فیہ حتی یکون جمعاً کثیراً۔ تو اس میں توقف کرنا واجب ہے یہاں تک کہ دیکھنے والے جماعت کثیر ہوجاویں۔ ف۔ تب بعد علم کے حکم ہوگا۔ بخلاف ما اذا کان بالسماء علۃ۔ برخلاف اس کے جب کہ آسمان میں کوئی علت ہو۔ ف۔ گرد وغبار ابر دھواں وغیرہ کہ یہ اس وقت شرط نہیں بلکہ ایک عادل کی گواہی پر احتیاطاً واجب ہے۔ لانہ قد ینشق الغیم عن موضع القمر بعض النظر۔ کیونکہ کبھی پھٹے

جاتا ہے ابر چاند کی جگہ پر سے بعض نظر کے لیے۔ ف۔ وہ بعض دیکھ لیتا ہے اور دوسرے لوگ یا تو اس وقت نگاہ در رکھنے سے یا نگاہ ٹھیک جگہ کے علاوہ رکھنے سے یا ضعف نگاہ کی وجہ سے نہیں دیکھ سکتے ہیں۔ ثم قیل فی حد الکثیر اهل المحلة۔ پھر کثیر کی قدر میں کہا گیا کہ اہل محلہ ہیں۔ ف۔ حتی کہ اہل محلہ سب نے دیکھ لیا تو اس قول پر کثیر نے دیکھا پس رویت کا حکم ہو۔ وعن ابی یوسف خمسون رجلا۔ اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ کثیر پچاس آدمی ہیں۔ اعتباراً بالقسامة۔ بر قیاس قسامت کے۔ ف۔ جس کی یہ صورت ہے کہ محلہ میں ایک مقتول پایا گیا اور قاتل نہیں معلوم ہے تو پچاس اہل محلہ سے لاعلمی پر قسم لی جاتی ہے لیکن مخفی نہیں کہ اس سے علم آنا محل تامل ہے ہاں البتہ حکم برارت کا پورا تو حکم کبھی دو عادل گواہوں پر ہو جاتا ہے اور اصل اس میں وہی ہے جس طرف مصنف نے اشارہ کیا کہ ان کی خبر پر علم حاصل ہو جاوے لہذا کہا گیا کہ یہ امام المسلمین کی رائے پر تفویض ہے۔ (کمافی الخلاصہ)۔ اور یہی صحیح ہے۔ (الاختیارہ)۔ ولا فرق بین اهل المصر ومن ورد من خارج المصر۔ اور فرق نہیں درمیان اہل شہر کے و درمیان اس کے جو باہر سے آیا۔ ف۔ بلکہ امام کی رائے پر خبر مفید علم ہونا چاہیئے اگرچہ شہروں کی جماعت کثیر ہو اور اگر باہر سے آویں تو ان میں بھی یہی شرط ہے اور یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ وذکر الطحاوی انه تقبل شهادة الواحد اذا جاء من خارج المصر لقلة الموانع۔ اور طحاویؒ نے ذکر فرمایا کہ ایک ہی شخص کی گواہی قبول ہوگی جب کہ وہ شہر کے باہر سے آوے کیونکہ وہاں موانع میں قلت ہے۔ ف۔ یعنی دھواں وغیرہ جو چیزیں نظر کو دیکھنے سے روکتی ہیں وہ باہر کم خصوص جب کہ پہاڑ وغیرہ بلند مقام سے ہو۔ شاید یہ حدیث اعرابی سے استنباط کیا کیونکہ اس میں ابر وغیرہ کی روایت ظاہر نہیں ہے پس جب صاف مطلع میں قبول فرمائی تو ہر عادل سے یہ گواہی قبول ہوگی جب کہ وہ بھی اعرابی کی طرح باہر سے آوے اور قبول میں احتیاط بھی اسی وجہ سے امام مرغینانی و صاحب فتاوی الصغری و صاحب الاقضیہ نے قول طحاوی پر اعتماد کیا (کمافی الدرایہ و فع)۔ والیه الاشارة فی کتاب الاستحسان۔ اور اسی قول کی طرف کتاب الاستحسان میں اشارہ ہے۔ ف۔ کیونکہ وہاں شہر کی قید لگائی تو معلوم ہوا کہ خارج شہر سے قبول ہے۔ مع۔ وکذا اذا کان علی مکان مرتفع فی المصر۔ اور یوں ہی جب دیکھنے والا شہر میں کسی اونچی جگہ پر ہو۔ ف۔ تو اکیلے کی گواہی قبول ہے اور یہ بھی بنابر قول طحاوی ہے بدین علت کہ مانع میں قلت ہے۔

**فرع** چونکہ صاف مطلع میں رویت کا بیان ہوا اس میں رمضان کے مانند شوال اور ذی الحجہ کے چاند کا حکم ہے (السراج و)۔ پھر ہلال الفطر یعنی ہلال شوال بھی ۲۹ رمضان کو تلاش کرنا چاہیئے۔ (الاختیار)۔ ومن رأى هلال الفطر وحده لم يفطر۔ اور جس نے ہلال فطر کو تنہا دیکھا تو وہ افطار نہ کرے ف۔ خواہ مطلع صاف ہو یا نہ ہو۔ احتیاطاً۔ ازراہ احتیاط کے۔ ف۔ کہ عبادات میں احتیاط واجب ہے (الاختیار) پس اس پر روزہ رکھنا واجب ہے اور اگر اس نے اس دن افطار کر دیا تو اس پر قضاء واجب ہے اور توڑنے سے کفارہ واجب نہ ہوگا۔ (القاضیخان الاختیار) اور اگر اس نے اپنے دوست سے چاند دیکھنا بیان کیا اور اس نے تصدیق کر کے روزہ توڑ دیا تو اس پر بھی کفارہ لازم نہ ہوگا۔ (الفتح)۔ اور اگر تنہا امام یا قاضی نے ہلال الفطر دیکھا تو افطار نہ کرے نہ علانیہ اور

نہ خفیہ اور عیدگاہ نہ جاوے اور نہ لوگوں کو حکم کرے۔ (السراج ھ)۔ بالجملہ یہاں افطار نہ کرنے میں احتیاط واجب ہے۔ وفی الصوم الاحتیاط فی الایجاب۔ اور ہلال صوم کی صورت میں روزہ واجب کرنے میں احتیاط ہے۔ ف۔ لہذا تنہا دیکھنے والے کی گواہی قبول ہو کر صوم واجب کیا گیا پھر قبول ہونے والی گواہی یہاں مانند ہلال رمضان کے یہاں بھی مطلع صاف ہونے کی صورت اور صاف نہ ہونے کی صورت میں مختلف ہیں چنانچہ تفصیل فرمائی۔ واذا کان بالسماء علۃ۔ اور جب آسمان میں علت ہو۔ ف۔ یعنی ۲۹ رمضان کو ابر و غبار وغیرہ مطلع پر ہو۔ لم تقبل فی ہلال الفطر الا شہادۃ رجلین۔ تو ہلال الفطر دیکھنے میں قبول نہ ہو گی مگر گواہی دو مردوں کی۔ او رجل وامرأتین۔ یا گواہی ایک مرد اور دو عورت کی۔ ف۔ اور اس گواہی میں لفظ شہادت کے ساتھ ہونا اور گواہ کا آزاد ہونا اور محدود القذف نہ ہونا اگرچہ توبہ کر چکا ہو شرط ہیں۔ دعوی مجلس قاضی شرط نہیں اور عادل ہونا شرط ہے۔ (الکافی والخزانہ ھ)۔ وعلیٰ ہذا مستور الحال کی گواہی قبول نہ ہوگی۔ (کما ہو ظاہر الروایۃ)۔ لانہ تعلق بہ نفع العبد۔ کیونکہ اس کے ساتھ بندہ کا نفع متعلق ہے۔ وہو الفطر۔ اور وہ فطر ہے۔ ف۔ تو محض دینی امر نہیں رہا۔ فاشبہ سائر حقوقہ۔ پس تمام حقوق العباد سے مشابہ ہو گیا۔ ف۔ اور ان حقوق کی شہادت میں عدد اور شرائط بھی ہیں تو اس میں بھی معتبر ہوئے۔ والاضحی کالفطر فی ہذا فی ظاہر الروایۃ۔ اور ہلال اضحیٰ کا حکم اس بارہ میں مثل فطر کے ہے۔ ظاہر الروایۃ میں۔ ف۔ پس اگر ہلال اضحیٰ دیکھنے کی گواہی دی تو ایک مرد کی گواہی پر ثبوت نہ ہوگا بلکہ دو مرد یا ایک مرد دو عورتیں عادل ہونا ضرور ہیں جب کہ مطلع روندھا ہو اور ان گواہوں میں آزادی بلوغ وعدالت شرط ہے اور یہ کہ محدود القذف نہ ہوں اور موافق ظاہر الروایۃ کے مستور الحال نہ ہوں۔ وہو الاصح۔ اور یہی حکم ظاہر الروایۃ کا اصح ہے۔ خلافاً لما روی عن ابی حنیفۃ انہ کہلال رمضان۔ برخلاف اس کے جو ابو حنیفہ سے (نوادر میں) روایت کیا گیا کہ ہلال اضحیٰ مانند ہلال رمضان کے ہے۔ ف۔ اور اسی کو تحفہ میں صحیح کہا ہے۔ ف۔ لیکن یہ ظاہر نہیں کیونکہ اضحیٰ کی گواہی محض امر دینی مثل صوم کے نہیں بلکہ اس کو فطر سے مشابہت ہے۔ لانہ یتعلق بہ نفع العباد۔ کیونکہ ہلال اضحیٰ سے بندوں کا نفع متعلق ہے۔ ف۔ یعنی مخلوط ہے۔ وہو التوسع بلحوم الاضاحی۔ اور وہ نفع قربانیوں کے گوشت سے حصول فراخی ہے۔ ف۔ جیسے ہلال الفطر میں نفع فطر ہے۔ اسی طرح باقی نو مہینہ کے ہلال کا حکم مثل ہلال الفطر کے ہے (البحر الرائق)۔ یہ سب اس وقت کہ ۲۹ رمضان کو مطلع روندھا ہو۔ وان لم یکن بالسماء علۃ۔ اور اگر مطلع پر کوئی علت نہ ہو۔ ف۔ مانند ابر و غبار وغیرہ کے۔ لم یقبل الامام الا شہادۃ جماعۃ۔ تو امام نہیں قبول کرے گا (رویت ہلال میں) مگر گواہی ایک جماعت کی۔ ف۔ جن کی کثرت وحالت ایسی ہو پہنچے کہ۔ یقع العلم بخبرہم۔ ان کی خبروں سے علم یعنی یقین حاصل ہو جاوے۔ کما ذکرنا۔ جیسے ہم نے ذکر کیا۔ ف۔ یعنی ہلال رمضان دیکھنے میں جب کہ مطلع صاف ہو۔

**فرع** جہاں کوئی حاکم وقاضی نہیں اگر روندھے مطلع میں ۲۹ رمضان کو دو مرد یا ایک مرد دو عورتوں عادلوں نے ہلال شوال دیکھنے کی گواہی دی یعنی جس میں گواہی کے شرائط موجود ہیں تو مضائقہ نہیں کہ لوگ افطار کریں یعنی عید کریں۔ (الزاہدی ف ھ)۔ اگر ۲۹ رمضان کو گواہوں نے بیان کیا کہ ہم نے

تمہارے روزے سے ایک روز پہلے ہلال رمضان دیکھا ہے پس اگر یہ لوگ یہیں موجود تھے تو اس وقت گواہی نہ دینے سے فاسق ہوگئے اب ان کی گواہی مردود ہے اور اگر کہیں باہر سے آئے ہوں تو ان کی گواہی جائز ہے۔ (الخلاصہ) پھر جب ان کی گواہی جائز ہوئی پس اگر مطلع روندھا ہے تو بالاتفاق دوسرے روز عید ہے اور اگر مطلع صاف ہے بقیاس تصحیح محیط وخلاصہ کے عید ہے اور یہ ترجیح شیخ ابن الہمام اگر رمضان کا چاند انہوں نے روندھے مطلع پر دیکھا تھا تو یہی حکم ہے اور اگر صاف مطلع پر تھا تو احوط عدم افطار ہے اور مترجم کے نزدیک ان کے حساب سے آج ۳۰ ہے پس روندھا ہو تو کل عید ہے ورنہ جب آج چاند نظر نہ آیا تو اُن سے خطا ہوئی اور افطار نہ کیا جائے اور اختلاف المطالع کی بنا پر آج وہاں چاند ہوا ہوگا صرف گمان ہے بمعارضہ نص تو قبول نہ ہونا چاہیے۔ فاحفظ واللہ تعالیٰ اعلم م۔ ووقت الصوم من حین طلوع الفجر الثانی الی غروب الشمس۔ اور صوم شرعی کا وقت طلوع فجر دوم کے دم سے لے کر غروب آفتاب تک ہے۔ لقولہ تعالیٰ کلوا واشربوا حتی یتبین لکم الخیط الابیض من الخیط الاسود من الفجر۔ بدلیل قولہ تعالیٰ کلوا واشربوا الخ یعنی تم کھاؤ اور پیو یہاں تک کہ ظاہر ہو جاوے تمہارے واسطے فجر کے سیاہ ڈورے سے سپید ڈورا۔ الی ان قال۔ یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ ثم اتموا الصیام الی اللیل۔ یعنی پھر تم تمام کرو روزے کو رات تک۔ ف۔ پس اول تو ابتدائے وقت ہے اور دوم انتہائے وقت ہے۔ والخیطان بیاض النہار وسواد اللیل۔ اور دونوں ڈورے ایک دن کی سپیدی اور دوم رات کی سیاہی ہے۔ ف۔ پس حاصل یہ ہوا کہ رات میں کھانا پینا وغیرہ مباح کر دیا حالانکہ ابتدائے میں بعد نماز عشاء کے وبعد سو جانے کے مباح نہیں رہتا تھا پھر مباح کیا یہاں تک کہ رات کی سیاہی سے دن کی سپیدی ظاہر ہو۔ یہاں سے شروع ہوا پھر رات تک تمام کرو یعنی اس امساک کو دراز کھینچ لاؤ یہاں تک کہ رات کی حد آوے تو رات داخل نہیں ہے۔ والصوم۔ اور صوم۔ ف۔ اور لغت میں امساک ہے یعنی باز رہنا کسی چیز سے ہو اگرچہ گھڑی دو گھڑی ہو اور شرع میں۔ ھو الامساک عن الاکل والشرب والجماع۔ صوم امساک کرنا کھانے سے اور پینے سے اور جماع کرنے سے۔ نہارا۔ تمام دن۔ ف۔ یعنی شرعی دن جو طلوع فجر سے معتبر ہے۔ مع النیۃ۔ مع نیت عبادت کے ف۔ حتی کہ فاقہ کرنے و پرہیز یا بدہضمی سے نہ کھانے سے صوم نہ ہوگا تو نیت ضرور ہے۔ لان الصوم فی حقیقۃ اللغۃ ھو الامساک لورود الاستعمال فیہ۔ کیونکہ صوم کا لفظ حقیقت لغوی میں مطلق امساک ہے کیونکہ اسی معنی میں لفظ صوم مستعمل ہوا ہے۔ ف۔ یعنی زمانہ اسلام سے پہلے عرب اس لفظ کو استعمال کرتے تھے اور حقیقت شرعی میں بھی امساک کے معنی ہیں اگرچہ وقت دراز محدود کیا گیا تاہم لغوی استعمال اس پر صادق ہے۔ الا انہ زید علیہ النیۃ فی الشرع۔ مگر اتنا فرق ہے کہ شرع میں اس امساک پر نیت بڑھائی گئی۔ لیتمیز بہا العبادۃ عن العادۃ۔ تاکہ نیت کی وجہ سے عبادت کا امتیاز عادت سے ہو جاوے۔ واختص بالنہار لما تلونا۔ اور شرعی صوم کا اختصاص نہار کے ساتھ اسی وجہ سے ہوا جو ہم نے تلاوت کر دی۔ ف۔ آیت قرآنیہ جس سے طلوع فجر سے رات تک صوم معلوم ہوا۔ اور عقل بھی سمجھ سکتی ہے کہ جب یہ محنت واسطے امتحان صدق یقین کے ہے تو ایسے ہی وقت باز رکھا جائے

گا کہ کچھ مشقت محسوس ہو جو نفس کو ناگوار گذرے اور وہ دن کی بیداری میں ہے۔ ولانه لما تعذر الوصال۔ اور اس جہت سے بھی کہ جب وصال متعذر ہوا۔ ف۔ یعنی ماہ صیام میں رات کو دن سے ملا کر علی الاتصال سب چیزوں سے باز رہنا محال ہوا کہ مرنہ جاویں تو لامحالہ رات یا دن میں سے کوئی وقت چھوڑ کر دوسرا اصیام کے لیے متعین ہوگا۔ کان تعیین النهار اولی۔ تو دن ہی کا معین کرنا اولیٰ ہوگا۔ ف۔ یعنی عقل بھتی ہے کہ راجح یہی ہے کہ دن متعین ہو۔ لیکون علی خلاف العادة۔ تاکہ برخلاف عادت ہو جاوے۔ ف۔ جس سے نفس کو ناگواری اور آدمی کو برداشت کرنا پڑتا ہے تاکہ صدق ظاہر ہو۔ وعليه مبنى العبادة۔ اور اسی پر عبادت کی بناء ہے۔ ف۔ کہ اپنے جی کی خواہش پر چلنے سے رکا جاوے تو گوارا کر کے طاعت کرے۔ پھر صوم ہر مکلف مرد وعورت پر واجب ہے۔ والطهارة عن الحيض والنفاس شرط لتحقق الاداء في حق النساء۔ اور عورتوں کے حق میں حیض ونفاس سے پاک ہونا ادائے صوم متحقق ہونے کی شرط ہے۔ ف۔ تو عورت سے بحالت حیض ونفاس اس کا ادا ہونا صحیح نہ ہوگا حالانکہ وجوب ہوا تو قضاء واجب ہوگی اور چونکہ اس عذر میں عورت بے اختیار ہے لہذا تاخیر میں گنہگار نہ ہوگی۔ جیسے مسافر کو تاخیر کی رخصت ہے۔ وفي الحديث تقعد احدكن الدهر لا تصوم ولا تصلي۔ یعنی عورت کے حق میں دینی نقصان بیان فرمایا کہ تم عورتوں میں عورت ایک زمانہ تک بیٹھی رہتی ہے نہ روزہ رکھتی اور نہ نماز پڑھتی ہے۔ یعنی ایام حیض ونفاس میں۔ پس اگر اداء صحیح ہو تو کیوں بیٹھی رہتی۔

**فروع** مرد یا عورت اگر جنب ہو تو جنابت ادائے روزہ سے مانع نہیں اور یہی عامہ اہل العلم صحابہ وتابعین و چاروں فقہاء وعلماء ظاہریہ کا قول ہے اور ابوہریرہؓ نے ایک حدیث روایت کی کہ جو جنابت میں صبح کرے اس کا روزہ نہیں ہے۔ خطابیؒ نے کہا کہ منسوخ ہے۔ مح۔ میں کہتا ہوں کہ ابوہریرہؓ نے اس قول سے رجوع کیا تو روایت حجت نہیں رہی اور ظاہرا یہ کنایہ ہے کہ حالت جنابت یعنی جماع کی حالت میں جس کو صبح ہو جاوے تو روزہ نہیں جیسے کھانے پینے میں حکم ہے۔

مسئلہ، صبح دوم جب سے شروع روزہ ہوتا ہے تو علماء میں اختلاف ہے کہ اول طلوع معتبر ہے یا طلوع ہو کر پھیل جانا معتبر ہے۔ شمس الائمہ حلوائیؒ نے کہا کہ قول اول احوط ہے اور قول دوم میں زیادہ وسعت ہے (المحیط) اور قول دوم کی طرف اکثر علماء نے میل کیا ہے۔ (خزانۃ الفتاوی ع)۔ ثمرہ اختلاف یہ کہ جس نے طلوع صبح صادق کے وقت کچھ کھایا پیا اور اس کے پھیل جانے سے پہلے فارغ ہوا تو قول اول پر روزہ نہ ہوا اور قول دوم پر ہو گیا۔ مترجم کہتا ہے کہ نفس صوم میں مفتی کو قول اول پر فتوی دینا چاہیے ہاں اگر اس شخص نے قسم کھائی ہو مثلاً آج روزہ نہ رکھے تو جورو کو طلاق ہے پھر ایسا واقع ہوا تو عدم وقوع طلاق کا فتوی دینا چاہیے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

# باب مایوجب القضاء والکفارۃ

## (باب ان صورتوں میں جو موجب قضاء و کفارہ ہیں)

یعنی روزہ کے متعلق کس صورت میں روزہ فاسد ہو کر قضاء و کفارہ دونوں واجب ہوتے ہیں اور کس صورت میں فقط قضاء اور کس صورت میں قضاء بھی نہیں۔ چونکہ مقصود اتمام صوم اور فساد سے احتراز ہے لہذا باب موجب قضاء و کفارہ رکھا۔ پھر واضح ہو کہ جس صوم کو کسی منافی فعل سے فاسد کہا تو یہ معنی نہیں کہ بگڑا ہوا روزہ ادا ہو گیا بلکہ فاسد و باطل باب ادائے عبادات میں برابر ہیں۔ فاحفظ م۔ اذا اکل الصائم اوشرب اوجامع۔ جب صائم نے کھایا یا پیا یا جماع کیا۔ ف۔ پس اگر عمداً ہو تو فرض رمضان میں قضاءً کفارہ ہے اور اس کے سوائے میں قضاء فقط ہے کیونکہ کفارہ مخصوص بفرض رمضان ہے اور بیان آوے گا۔ اور اگر عمداً نہ ہو بلکہ۔ ناسیًا لم یفطر۔ بھولے سے ہو تو افطار نہیں ہوا۔ ف۔ پس قضاء و کفارہ کچھ واجب نہیں ہے خواہ فرض ہو یا دیگر۔ اور نسیان و بھول کے یہ معنی کہ روزہ یاد نہ ہو اگرچہ کھانا پینا وغیرہ قصد سے ہو۔ والقیاس ان یفطر۔ اور قیاس چاہتا تھا کہ افطار ہو جاوے۔ وھو قول مالک۔ اور یہی قیاس امام مالک کا قول ہے۔ لوجود ما یضاد الصوم۔ بسبب ایسی چیز پائی جانے کے جو صوم کی ضد ہے۔ ف۔ کیونکہ صوم تو کھانے پینے و جماع کا ترک ہے تو جب ان کا وجود ہوا تو صوم کا افطار ہو گیا اگرچہ بھولے سے ہو۔ فصار کالکلام ناسیاً فی الصلوۃ۔ پس ایسا ہوا کہ جیسے نماز میں بھولے سے کلام کر دیا۔ ف۔ جس سے ہمارے نزدیک بھی نماز فاسد ہو جاتی ہے۔ جواب اس کا یہ کہ ہاں قیاس تو اسی کو مقتضی ہے لیکن ہم نے قیاس کو بمقابلہ نص کے رد کر دیا اور نص سے استحسان اختیار کیا۔ وجہ الاستحسان قولہ علیہ السلام للذی اکل وشرب ناسیا۔ وجہ الاستحسان آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان اس شخص کے حق میں جس نے نہار رمضان میں بطور نسیان کھایا پیا تھا کہ۔ تم علی صومک فانما اطعمک اللہ وسقاک۔ تمام کر اپنے روزہ پر کہ تجھے تو اللہ تعالیٰ ہی نے کھلایا اور پلایا ہے۔ ف۔ اور مرفوع حدیث ابوہریرہؓ میں حکم عام وارد ہے کہ من نسی وھو صائم فاکل اوشرب فلیتم صومہ فانما اطعمہ اللہ وسقاہ۔ جو شخص کہ بھول جاوے حالانکہ وہ روزہ سے ہے پس وہ کھالے یا پیئے تو وہ اپنا روزہ تمام کرے کہ اس کو اللہ تعالیٰ نے کھلایا و پلایا۔ (رواہ البخاری و مسلم)۔ امام مالکؒ کی طرف سے کہا گیا کہ حدیث میں تمام کرنے سے یہ مراد کہ باقی دن میں امساک رکھے جیسے غلطی سے کسی کا روزہ ٹوٹ گیا یا عورت دن میں حیض سے پاک ہوئی تو ان کو باقی دن امساک کا حکم ہے۔ اور حدیث میں یہ معنی بوجہ قیاس مذکور کے لیے گئے۔ جواب یہ کہ اول تو حدیث کا حقیقی مفہوم سب پر مقدم ہے اور روزہ تمام کرنا جب تک حقیقت شرعی پر ممکن ہو تو ہوگا اسی پر مدار ہوگا۔ دوم صحیح ابن حبان میں حدیث ہے کہ ایک شخص نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ میں صائم تھا پس میں نے بھول کر کھایا پیا تو آپ نے فرمایا کہ تمام کر اپنے روزہ

سه یعنی دن کو بدستور روزہ پر تمام کر ۱۲

پر کہ اللہ تعالیٰ نے تجھے کھلایا و پلایا۔ اور ایک روایت میں ہے اور تجھ پر اس روزہ کی قضا نہیں ہے۔ رواہ الدارقطنی۔ اور امام ابوبکر البزارؒ نے صحیحین کی حدیث مذکور روایت کی اور آخر میں زیادہ ہے۔ فلا یفطر۔ پس وہ افطار نہیں ہوگا۔ یعنی اس کا روزہ باقی رہے گا۔ اور صحیح ابن حبان میں حدیث ابوہریرہؓ سے وارد ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ من افطر فی رمضان ناسیا فلا قضاء علیہ ولا کفارۃ۔ جس نے رمضان میں بھولے سے افطار کیا تو اس پر قضاء نہیں اور نہ کفارہ (وقد رواہ الحاکم)۔ بیہقی نے کہا کہ سب راوی ثقہ ہیں۔ مع۔ بالجملہ رمضان میں بھول کر کھانے پینے سے روزہ نہیں ٹوٹتا اور یہی ایک جماعت صحابہ ابرار کبار و تابعین اخیار اور شافعی و احمد و اسحٰق وغیرہم کا قول ہے۔ مع۔ واذا ثبت ھذا فی حق الاکل والشرب ثبت فی الوقاع۔ اور جب ایسا حکم دربارہ کھانے پینے کے ثبوت ہوا تو جماع کے حق میں بھی ثبوت ہوگیا۔ للاستواء فی الرکنیۃ۔ کیونکہ رکن ہونے میں سب برابر ہیں۔ ف۔ کیونکہ جماع کی طرح کھانے پینے سے امساک فرض ہے تو جب ان دونوں میں بھول مضر نہیں تو دلالۃ النص سے معلوم ہوا کہ جماع میں بھی مضر نہیں حتی کہ جو مجتہد نہ ہو وہ بھی یہ حکم سمجھ لیتا ہے۔ مف۔ یہی حضرت مجاہد وحسن بصری سے مروی اور یہی مذہب ثوری وشافعی کا ہے۔ امام احمد کے نزدیک جماع میں قضاء و کفارہ واجب ہے۔ مع۔ اگر کہو کہ کھانے پینے میں یہ حکم خلاف قیاس بوجہ نص کے ہے تو وہ اپنے مورد تک رہے اور جماع اس پر قیاس نہیں ہوسکتا جیسا کہ اصول میں مصرح ہے۔ جواب یہ کہ یہاں خلاف قیاس کی حد نسیان و بھول ہے پس ہم یہ حکم صرف نسیان تک رکھتے ہیں اور خطاء وعمداً کو اس پر قیاس نہیں کرسکتے اور رہا جماع تو دلالۃ النص میں داخل ہے حتی کہ جس کو قیاس کی لیاقت نہ ہو وہ بھی اس کو سمجھ لیتا ہے پس معلوم ہوا کہ اول تو نص کے مقابلہ میں قیاس مردود ہوتا ہے دوم امام مالک کا نماز پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے کیونکہ قیاس جب ہوسکتا کہ بھول کے حق میں نماز اور روزے کی حالت برابر ہوتی حالانکہ روزے میں بھول غالب ہے بخلاف الصلوۃ۔ برخلاف نماز کے۔ ف۔ کہ وہ بھول کا محل نہیں یا کمتر ہے لان ھیأۃ الصلوۃ مذکرۃ فلا یغلب النسیان۔ کیونکہ نماز کی ہیأت خود یاد دلانے والی ہوتی ہے تو بھول غالب نہ ہوگی۔ ف۔ کیونکہ قرأت و رکوع و سجود و اذکار بعد تحریمہ کے ہیں اور تحریمہ سے سوائے افعال نماز کے سب چیزیں حرام کرلیں تو یہ افعال یاد دلاتے ہیں کہ ہنوز تحریمہ ہے۔ ولا مذکر فی الصوم۔ اور روزے میں کوئی چیز یاد دلانے والی نہیں ہے۔ فیغلب۔ تو بھول غالب ہوگی۔ ف۔ اور کیوں نہ ہو کہ جن چیزوں سے منع کیا گیا ان کے واسطے ہاتھ پاؤں وغیرہ کھلے ہیں اور بغیر صوم کے حواس بھولتے تھے تو اب بڑھ کر بھولیں گے۔ پس جب فرق ہوا تو نماز پر روزہ کا قیاس کیونکر صحیح ہوگا۔ پھر ایک قوم نے کہا کہ نسیان کا مضر نہ ہونا صوم نفل میں ہے نہ فرض میں۔ صحیح یہ کہ جو امام مصنفؒ نے کہا۔ ولا فرق بین الفرض والنفل۔ اور کچھ فرق نہیں درمیان صوم فرض ونفل کے۔ ف۔ چنانچہ نسیان دونوں میں روزہ نہیں توڑتا۔ لان النص لم یفصل۔ کیونکہ نص حدیث نے کوئی تفصیل نہیں فرمائی۔ ف۔ بلکہ مطلق صائم کے حق میں عدم افطار ثبوت ہوا۔

فروع: اگر صائم بھول کر کھاتا و پیتا تھا کہ اس سے کہا گیا کہ تو صائم ہے پس اس نے یاد نہ کیا اور کھاتا

پیتا رہا پھر یاد کیا تو ابوحنیفہ و ابویوسف کے نزدیک ٹوٹ گیا کیونکہ دین کی بات میں ایک شخص کا قول حجت ہوتا ہے۔ ف۔ اور یہی صحیح ہے۔ (الظہیریہ)۔ جس نے صائم کو بھول کر کھاتے دیکھا اگر دیکھنے والا اس میں رات تک روزہ تمام کرنے کی قوت دیکھے تو مختار یہ کہ آگاہ نہ کرنا مکروہ ہے اور اگر دیکھے کہ روزہ میں ناتواں ہو جائے گا مثلاً بہت بوڑھا شخص ہے اس کو یاد نہ دلانے کی گنجائش ہے (الظہیریہ) اگر جماع شروع کیا پھر یاد آیا پس اگر فوراً نکال لیا تو انطار نہ ہوا۔ یہی صحیح ہے۔ (قاضی خاں)۔ اور اگر اسی حال پر رہا تو اس پر قضاء و کفارہ ہے۔ یہی صحیح ہے۔ (البدائع)۔ یہ تو سب نسیان تھا۔

ولو کان اور اگر یہ صائم کھانے پینے والا مخطیاً مخطی ہو۔ ف۔ یعنی روزہ یاد ہونے کے باوجود خطاء سے ہوا مثلاً وضو کے واسطے کلی کرتا تھا کہ حلق میں پانی اتر گیا۔ تو افطار ہو گیا اور یہی اکثر علماء کا قول ہے۔ او مکرھا۔ یا صائم مجبور کیا گیا ہو۔ ف۔ یعنی زبردستی مجبور کر کے اس سے ایسا ہوا اگرچہ جماع کرایا گیا اگرچہ مرد کو مجبور کیا گیا بقول ابوحنیفہ و ابویوسف و محمد۔ تو بھی افطار ہوا اور یہی قول مالک ہے فعلیہ القضاء۔ تو اس خطاء یا اکراہ سے مفطر پر قضاء واجب ہے۔ خلاف للشافعیؒ۔ بخلاف شافعیؒ کے۔ ف۔ اور یہی قول احمد ہے کہ افطار نہیں ہوا۔ فانہ یعتبرہ بالناسی۔ کیونکہ شافعیؒ خاطی و مکرہ کو بھولنے والے پر قیاس کرتے ہیں۔ کیونکہ دونوں کا قصد افطار کا نہیں ہے علاوہ بریں حدیث میں ہے کہ رفع من امتی الخطاء والنسیان۔ میری امت سے خطاء و نسیان اٹھا دیا گیا ہے۔ ولنا۔ اور ہماری حجت۔ ف۔ ان کے قیاس کے جواب میں۔ انہ لا تغلب وجودہ۔ یہ کہ خطاء و اکراہ کا ہونا غالب نہیں ہے۔ ف۔ تو یہ عذر آدمی کو کبھی شاذ و نادر پیدا ہوتا ہے۔ وعذر النسیان غالب۔ اور نسیان کا عذر غالب ہے۔ ف۔ تو کثیر الوجود عذر پر قلیل الوقوع کو کیونکر قیاس کریں کیونکہ دونوں میں فرق ہے ولان النسیان من قبل من لہ الحق۔ اور اس جہت سے کہ بھول تو اس کی طرف سے پیدا ہوئی جس کا حق ہے۔ ف۔ یعنی اللہ تعالیٰ کی طرف سے بندہ کو بے اختیاری بھول ہوئی۔ والاکراہ من قبل غیرہ اور زبردستی مجبور کرنا غیر کی طرف سے ہے۔ فیفترقان۔ پس نسیان و اکراہ دونوں میں فرق ہو گیا۔ کالمقید والمریض فی قضاء الصلوۃ۔ جیسے مقید و مریض میں دوبارہ قضائے نماز کے فرق ہے۔ ف۔ چنانچہ مریض نے اگر بیٹھے نماز پڑھی تو ہو گئی۔ اور مقید نے اگر بیٹھے پڑھے تو چھوٹ کر قضاء کرے۔ (العنایہ) اور جیسے مریض نے عذر سے تیمم کر کے پڑھی تو ہو گئی اور اگر مقید نے تیمم سے پڑھی تو اعادہ کرے۔ اور حدیث کا جواب یہ کہ گناہ دور کیا گیا ہے ورنہ آپ کے امتی بھولتے و خطا بھی کرتے ہیں۔ اور جو خطاً سے قتل کرے اس پر کفارہ و دیت قرآن میں منصوص ہے۔ م۔ خاطی و مکرہ پر کفارہ نہیں ہے۔ (القاضی خاں) اگر کلی کرنے میں یا نہانے میں حلق میں پانی اتر گیا حالانکہ روزہ یاد نہیں تو روزہ صحیح رہا۔ (الخلاصہ) یہی معتمد ہے۔ (السراج)۔ سونے والے کے حلق میں پانی ڈال دیا یا اس نے خود پیا تو مانند مخطی و مکرہ کے اس کا روزہ گیا پس قضاء کرے۔ (قاضیخاں ف)۔ روزہ دار کی طرف پانی وغیرہ پھینکا کہ اس کے حلق میں اتر گیا تو روزہ فاسد ہوا۔ (السراج) زبردستی اکراہ کر کے صائم سے جماع کرایا تو قضاء ہے نہ کفارہ

---

ؔ یعنی نماز وغیرہ سے ۱۲ م

(القاضی خاں)۔ اگرچہ اس کی جورو نے اس پر زبردستی کی ہو۔ اسی پر فتوی ہے (الخلاصہ) اگر سوتی ہوئی عورت سے یا جو صبح کے بعد مجنونہ ہو گئی ہے جماع کیا گیا تو عورت کا روزہ بالاتفاق فاسد ہو گیا۔ (الخلاصہ) یہ حکم بیداری و حقیقی جماع میں ہے۔ فان نام فاحتلم۔ پھر روزہ دار سویا پس اس کو احتلام ہوا۔ ف یعنی اس نے خواب میں جماع دیکھا کہ انزال ہو گیا۔ لم یفطر۔ تو افطار نہیں ہوا۔ ف اسی پر ائمہ اربعہ کا اجماع ہے۔ مع۔

لقولہ علیہ السلام ثلث لایفطرن الصیام۔ بدلیل قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ تین چیزیں روزہ کو افطار نہیں کرتی ہیں۔ القئ ایک قے۔ ف یعنی بے اختیار آوے۔ والحجامۃ۔ اور دوم پچھنے لگانا۔ ف اگرچہ وہ اپنے اختیار سے ہے۔ والاحتلام۔ اور سوم احتلام ہونا۔ ف اگرچہ مع انزال ہو۔ اس حدیث کو ابوسعید خدریؓ سے ترمذی نے بطریق عبدالرحمٰن بن زید بن اسلم روایت کیا اور بزارؒ نے بطریق اسامہ بن زید بن اسلم۔ اور دارقطنی نے بطریق ہشام بن سعد روایت کیا مگر ان تینوں راویوں کو بوجہ خرابی حافظہ کے ضعیف کہا گیا اگرچہ دین میں صالح ہیں لیکن ہشام بن سعد سے امام مسلم نے حجت لی اور امام بخاری نے استشہاد کیا۔ پس اسناد خود درجہ حسن پر ہے باوجودیکہ متابعت موجود علاوہ ازیں بزارؒ نے اس کو سلیمان بن حیان کے طریق سے ابن عباسؓ سے مرفوع روایت کر کے کہا کہ یہ اسناد سب سے بہتر واضح ہے۔ اعتراض ہوا کہ سلیمان بن حیان الازدی ابوخالد الاحمر الکوفی بہت سچا مگر چوک جاتا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ صحاح الستہ نے اس کی روایت لی ہے۔ طبرانیؒ نے اس کو ثوبانؓ کی حدیث مرفوع روایت کی اور کہا کہ ابن وہب راوی منفرد ہے۔ جواب یہ کہ کچھ مضر نہیں جب کہ اسانید درجہ حسن سے کم نہیں ہیں۔ علاوہ ازیں ترمذی نے زید بن اسلمؒ سے مرسل روایت کو صحیح کہا اور وہ بھی ہمارے وجمہور کے نزدیک حجت ہے اور حدیث ابوہریرہؓ سے مرفوع روایت کی کہ جس صائم کو بے اختیار قے آئی تو اس پر قضاء نہیں اور جس نے عمداً قے کی تو وہ قضاء کرے۔ اور کہا کہ اسناد حسن ہے۔ اور احتلام مثل قے ہے۔ پھر تائید صحت یہ کہ جمہور اہل العلم کا اسی پر عمل ہے۔ ولانہ لم توجد الجماع صورۃ۔ اور اس وجہ سے کہ جماع نہیں پایا گیا نہ بطور صورت کے۔ ف اور یہ تو خود ظاہر ہے۔ ولا معنی۔ اور نہ بطور معنی کے۔ وھو الانزال عن شھوۃ بالمباشرۃ۔ اور معنی جماع یہ کہ انزال ہونا شہوت سے مباشرت۔ ف اور مباشرت یہ کہ ظاہری جلد وبشرہ کو باہم اتصال ہو۔ جیسے شہوت سے عورت چپٹاوے وانزال ہو جاوے کہ یہ اگرچہ حقیقی جماع نہیں مگر جماع کے معنی موجود ہیں۔ اور یہاں مسئلہ میں کسی طرح جماع نہیں ہے۔ وکذا اذا نظر الی امرأۃ فامنی۔ اور یوں ہی جب کسی عورت کی طرف نظر کی پس منی نکل آئی۔ ف تو اس سے بھی یہ افطار نہیں ہوا۔ لما بینا۔ اسی وجہ سے جو ہم نے بیان کر دی۔ ف کہ صورت یا معنی کس طرح جماع نہیں ہوا۔ بلکہ خالی نظر ہے تو وہ مفطر نہیں اگرچہ عورت کی فرج کی طرف ہو اور اگرچہ مکرر سہ کرر ہو۔ اور یہ جو حدیث سے ثبوت ہوا کہ اچانک نظر پڑے تو یہ معاف ہے پھر دوبارہ نظر کرنا جائز نہیں اس سے دوبارہ نظر کا حرام ہونا نکلا اور رہا اس سے افطار ہونا جیسے امام مالک کہتے ہیں تو وہ لازم نہیں بلکہ افطار تو جماع سے ہے اگرچہ اپنی منکوحہ

کے ساتھ ہو نہ خالی نظر وانزال سے۔ م ف۔ وصار کالمتفکر اذا امنی۔ اور یہ نظر کنندہ مثل متفکر کے ہو گیا جب کہ اس کے منی نکل آوے۔ ف۔ یعنی جس نے کسی عورت کی خوبصورتی میں فکر و تصور کیا حتی کہ منی نکل آئی تو یہ بالاتفاق مفطر نہیں ہے۔ مع۔ اگرچہ دیر تک تصور میں رہا ہو۔ المجیع ہ۔ وکالمستمنی بالکف۔ اور مانند اس شخص کے ہو گیا جس نے ہتھیلی کے ذریعہ سے منی گرائی۔ ف۔ یعنی ہاتھ سے زلق لگا کر انزال کیا۔ علی ماقالوا۔ بنا بر اس قول کے جو مشائخ نے کہا ہے۔ ف۔ واضح ہو کہ امام مصنف کی عادت ہے کہ اس لفظ سے اشارہ فرماتے ہیں کہ یہ قول ضعیف اور اس میں خلاف ہے چنانچہ ہاتھ سے زلق میں انزال ہوا تو عامہ مشائخ کے نزدیک روزہ افطار و قضا واجب ہے۔ مصنف نے تجنیس میں کہا کہ یہی مختار ہے۔ گویا مباشرت سے ظاہری بشرہ کے ذریعہ سے انزال خواہ غیر کا بشرہ ہو یا اپنی ہتھیلی وغیرہ جس سے انزال ہوتا ہے اور خواہ وہ عادت میں قابل شہوت ہو جیسے عورت زندہ کا بدن یا نہ ہو جیسے اپنی ہتھیلی یا مردہ عورت یا چوپایہ جانور کہ ان میں جب انزال ہو تو افطار ہوا۔ م ف۔ پھر کیا زلق لگانا جائز ہے۔ بلخیص جواب عینی وغیرہ یہ ہے کہ جس شخص نے اس سے شہوت کا مزہ چاہا تو یہ حرام ہے چنانچہ مشائخ نے حدیث لکھی کہ ناکح الید ملعون۔ ہاتھ کا جماع کرنے والا ملعون ہے اور زیلعی رح نے بعض بزرگوں سے ذکر کیا کہ محشر میں جو بعضوں کے ہاتھ حاملہ ہوں گے۔ تو میرا گمان یہ کہ یہی زلق لگانے والے ہوں گے۔ بالجملہ شہوت پرستی سے یہ فعل بالاتفاق حرام ہے اور اگر اس نے اس سے غلبہ شہوت کو دبانا چاہا درحالیکہ اس کو حلال جماع میسر نہیں ہے۔ تو شیخ ابوبکر الاسکاف نے کہا کہ اس کو ثواب ملے گا۔ فقیہ ابواللیث نے کہا ابوحنیفہ رح سے روایت آئی کہ اس کو یہی بہت ہے کہ برابر چھوٹ جاوے لہٰذا مشائخ نے کہا کہ امید ہے کہ عذاب نہ ہو۔ انزاری رح نے غایۃ البیان میں کہا کہ میرے نزدیک قول ابوبکر الاسکاف صحیح ہے۔ عینی رح نے کہا کہ امام احمد سے اجازت اور جدید قول شافعی میں حرمت ہے۔

مترجم کہتا ہے کہ یہاں یہ اشکال وارد ہے کہ حضرت عثمان بن مظعون رضی اللہ عنہ وغیرہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اختصار کی اجازت چاہی تھی اور مخنث ہو جانا مقصود نہ تھا کیونکہ اس کی نصیحت تو بدیہی ہے بلکہ کمی شہوت پس اگر زلق جائز ہوتا تو یہ مقصود حاصل ہو جاتا لہٰذا صحیح وہ ابوحنیفہ رح سے مروی ہے اور شیخ ابوبکر رح وغیرہ کے قول میں تاویل یہ کہ اگر مرد کو اجنبیہ عورت سے تخلیہ ملا کہ خوف زنا ہے پس اس نے زلق سے مادہ جہیجہ نکال دیا تو اس حالت میں روا بلکہ امید ثواب ہے۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم م اگر دو عورتوں نے مرد و عورت کی طرح چپٹی بازی کی پس اگر انزال ہوا تو اس پر قضاء واجب ہے ورنہ قضا نہیں اور نہ غسل ہے۔ (السراج)۔ میں کہتا ہوں کہ اگر آلہ بنا کر ایسا کیا پس اگر اس پر تیل لگا ہو تو قیاس انگلی کے فاسد ہونا چاہیے اور اگر نہ ہو پس اگر ایک طرف اس کی خارج رہے تو بغیر انزال مفسد نہیں ورنہ مفسد ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم م۔ مرد نے اپنی مقعد میں یا عورت نے اپنی فرج میں انگلی ڈالی تو روزہ فاسد نہیں۔ یہی مختار ہے مگر جب کہ انگلی پانی یا تیل سے تر ہو۔ (الظہیریہ) جورو کے ہاتھ میں آلہ تناسل دیا کہ انزال ہوا تو روزہ قضا کرے۔ (السراج)۔ چوپایہ جانور یا مردہ عورت سے جماع

کیا یا زندہ عورت کی فرج کے سوائے مباشرت کی پس اگر انزال نہ ہو تو قضاء نہیں اور اگر انزال ہوا تو قضاء ہے نہ کفارہ (القاضی خاں)۔ اگر عورت نے مرد کو مساس کیا جس سے مرد کو انزال ہوا تو مرد کا روزہ نہیں گیا (المحیط)۔ اور اگر عورت کو کپڑوں کے اوپر سے مساس کیا پس اگر اس کے بدن کی حرارت پائی اور انزال ہوا تو فاسد ہوا ورنہ نہیں۔ (المعراج)۔ چوپایہ کی فرج چھوئی کہ انزال ہوا تو قضاء نہیں ہے۔ (السراج)۔ ولو ادھن لم یفطر۔ اور اگر صائم نے تیل لگایا تو افطار نہ ہوا۔ لعدم المنافی. بوجہ منافی نہ ہونے کے۔ ف۔ کیونکہ صوم کا منافی کھانا پینا و جماع ہے نہ سر و داڑھی وغیرہ میں تیل لگانا لیکن اگر کانوں میں ڈالا تو قضاء ہے نہ کفارہ بخلاف اس کے اگر کان میں پانی ڈالا تو اس میں تحقیق وتفصیل ہے۔ م۔ وکذا اذا احتجم اور یوں ہی جب پچھنے لگا دے۔ ف۔ تو افطار نہیں۔ لھذا الوجہ اسی دلیل کے۔ ف۔ کہ یہ صوم کا منافی نہیں ہے۔ ولما روینا۔ اور بوجہ اس حدیث کے جو ہم روایت کر چکے۔ م۔ یعنی ثلث لا یفطرن الصیام الخ۔ مسئلہ احتجام میں افطار نہ ہونا قول ابو حنیفہ و مالک و شافعی وغیرہ ہے اور شیخ زین الدین العراقی نے شرح ترمذی میں کہا کہ یہی اکثر علماء صحابہ و تابعین و فقہاء کا قول ہے۔ اور امام احمد و بعض شافعیہ کے نزدیک حجامت سے افطار ہو جاتا ہے بدلیل حدیث افطر الحاجم والمحجوم۔ یعنی افطار ہوا پچھنے دینے والا اور پچھنے دلوانے والا۔ (رواہ الترمذی عن رافع بن خدیج وقال حدیث حسن صحیح)۔ اور یہ حدیث ایک جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم سے جن میں انس بن مالک بھی ہیں سنن ابو داؤد و نسائی وغیرہ میں مروی ہے۔ لیکن اس کے معارض اول تو حدیث لا یفطرن الصیام الخ ہے اور دوم حدیث کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پچھنے دلوائے حالانکہ آپ احرام میں تھے اور آپ نے پچھنے دلوائے حالانکہ آپ روزہ سے تھے۔ (رواہ البخاری وغیرہ)۔ سوم حضرت انسؓ سے پوچھا گیا کہ کیا آپ لوگ زمانہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں صائم کے واسطے پچھنے دلوانا مکروہ رکھتے تھے انسؓ نے فرمایا کہ نہیں مگر بجہت ضعف کے۔ (رواہ البخاری)۔ چہارم۔ دارقطنی نے انسؓ سے روایت کی کہ کراہت حجامت کی ابتداء یہ تھی کہ جعفر بن ابی طالب نے روزہ میں پچھنے دلوائے پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس پر گذرے تو فرمایا کہ اس نے افطار کیا پھر اس کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صائم کو پچھنے دلوانے میں اجازت دے دی اور انسؓ خود روزہ میں پچھنے دلواتے تھے۔ دارقطنی نے کہا کہ اس کے راوی سب ثقہ ہیں اور مجھے اس میں کوئی علت نہیں معلوم ہوتی یعنی جس سے اسناد صحیح ہونے میں کچھ قدح ہو۔ اور ایک جماعت نے ذکر کیا کہ حدیث افطر الحاجم والمحجوم سال فتح مکہ یعنی آٹھویں سال ہجرت میں ہے اور آپ کا خود پچھنے دلوانا دسویں سال واقع ہوا ہے لہذا ابن عبد البر نے کہا کہ حدیث افطار منسوخ ہے مع۔ اگر کسی شخص نے پچھنے دلوانے اور اس کو حدیث افطر الحاجم والمحجوم پہنچی پس اس نے اعتماد کر کے روزہ توڑ دیا اور کھایا پیا تو اس پر قضا واجب ہے اور کفارہ نہیں ہے۔ کما صرحوا بذلک۔ م۔ ولو اکتحل لم یفطر۔ اور اگر صائم نے سرمہ لگایا تو افطار نہیں ہوا۔ ف۔ اگرچہ اس کو حلق میں سرمہ کا مزہ معلوم ہو۔ ف۔ لانہ لیس بین العین والدماغ منفذ۔ کیونکہ آنکھ و دماغ کے درمیان میں کوئی راستہ نہیں ہے۔ ف۔ تو مزہ صرف مسام کے ذریعے سے پہونچا اور آنسو کی وجہ سے راستہ ہونے کا وہم غلط

ہے۔ والدمع یترشح کالعرق۔ اور آنسو تو مانند پسینے کے ترشح کرتے ہیں۔ ف یعنی مسام سے نکلتے ہیں جیسے مسام سے سرمہ کا مزہ حلق کے اندر داخل ہوا۔ والداخل من المسام لاینافی۔ اور جو چیز کہ مسام سے داخل ہو وہ روزہ کے منافی نہیں ہوتی ہے۔ کما لواغتسل بالماء البارد۔ جیسے کسی نے آب سرد سے غسل کیا۔ ف تو وہ پیٹ میں ٹھنڈک پاتا ہے حالانکہ بالاجماع وہ مفطر نہیں ہے کیونکہ یہ اثر بذریعہ مسام کے ہے۔ اور ابوحنیفہؒ نے صائم کا پانی میں بیٹھنا یا بھیگی چادر اوڑھنا مکروہ رکھا تو کچھ اس وجہ سے نہیں کہ وہ مفطر ہے بلکہ اس وجہ سے کہ عبادت ادا کرنے میں نامردی اور مکروہ حالت کا اظہار ہے۔ اگر تھوکا اور اس میں خون کا اثر ہے تو اصح یہ کہ افطار نہیں ہوا۔ مف۔ تھوک میں سرمہ کا رنگ و اثر پایا تو عامہ مشائخ کے نزدیک افطار نہیں ہے اور اگر آنکھ میں دوا ٹپکائی جس کا مزہ حلق میں ملا تو ہمارے نزدیک افطار نہیں ہے (الذخیرہ) تیل اگر مسام کے ذریعہ سے بدن میں گیا تو مفطر نہیں۔ (شرح المجمع)۔ آنسو اگر صائم کے منہ میں قلیل ایک دو قطرہ کے مانند گئے تو مفطر نہیں اور اگر کثیر ہوں کہ تمام منہ میں اس کی نمکینی پائی اور بہت سے جمع ہو کر نگل گیا تو روزہ فاسد ہوا اور یہی پسینے کا حکم ہے۔ (الخلاصہ)۔ ولو قبل امرأة لایفسد صومہ۔ اور اگر کسی عورت کا بوسہ لیا تو صائم کا روزہ فاسد نہ ہوا۔ ف اگرچہ اجنبیہ عورت کا بوسہ لینا حرام ہے۔ م یرید بہ اذا لم ینزل۔ اس سے مراد یہ کہ جب عورت کا بوسہ لینے میں اس کو انزال نہ ہوا ہو تو روزہ فاسد نہیں۔ لعدم المنافی صورة ومعنی۔ کیونکہ روزہ کا منافی یعنی جماع نہیں پایا گیا ہے نہ از راہ صورت کے اور نہ از راہ معنی کے۔ ف تو افطار بھی نہ ہوگا۔ اور حضرت ام المومنین عائشہ و ام سلمہ رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی بعض ازواج سے مباشرت فرماتے اور بوسہ لیتے درحالیکہ آپ روزہ سے ہوتے تھے جیسا کہ صحیحین میں ہے۔ لبشرہ تمام ظاہر بدن تو مباشرت کے معنی ظاہر جلد کو باہم ملانا تو حدیث سے اجازت نکلی کہ صائم اپنی عورت کا بوسہ لے اور بغیر شرمگاہ ننگے کرنے و ملانے کے عورت کو بدن سے چپٹا وے لیکن حضرت ام المومنین عائشہؓ نے اپنے حدیث میں یہ بھی فرمایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی خواہش پر نہایت قابو رکھتے تھے۔ لہذا ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی حدیث میں آیا کہ آپ نے ایک ادھیڑ بوڑھے کو مباشرت کی اجازت دی اور دوسرے جوان نے پوچھا تو اس کو منع فرمایا۔ (رواہ ابوداؤد باسناد جید)۔ لہذا جوامع الفقہ میں کہا کہ عورت کی فرج چھونا مکروہ ہے اور بوسہ لینے و لپٹانے و مساس کرنے میں مضائقہ نہیں جب کہ بوڑھا ہو یا بچاؤ کا اطمینان ہو اور ابوحنیفہؒ سے ایک روایت ہے کہ بغیر کپڑے کے ننگے ہو کر اس طرح چپٹانا کہ دونوں کی شرمگاہیں مل جاویں مکروہ ہے اور یہی امام محمد کا قول ہے اور عورت کے لب چوس کر بوسہ لینا مکروہ ہے۔ مفع۔ لب چوسنے میں محبوب کا لعاب حلق میں اترے گا تو شاید مکروہ تحریمی مراد ہو۔ اور مخفی نہیں کہ باقی مکروہات بوجہ خوف فتنہ جماع کے ہیں ورنہ بذات خود روزے کے منافی نہیں کیونکہ فرج چھونا مثلاً کچھ جماع کی صورت نہیں اور جب کہ انزال نہ ہوا تو معنی جماع بھی نہیں۔ م۔ بخلاف الرجعة والمصاہرة۔ بخلاف رجعت اور مصاہرت کے۔ ف رجعت طلاق میں جدائی کا حکم پورا ہونے سے پہلے رجوع کر لینا اور وہ عدت کے اندر تک ممکن ہے جب کہ تین طلاق سے کم ہو بائنہ نہ ہو خواہ رجوع بقول مثلاً زبان سے کہا کہ میں نے رجوع کیا۔ یا رجوع بفعل ہو جیسے شہوت سے

بوسہ لینا و فرج چھونا دیکھنا کیونکہ یہ دلالت کرتا ہے کہ اس نے رجوع کرکے جورو بنالیا ہے ورنہ مرد مسلمان غیر منکوحہ عورت سے ایسے حرام افعال نہ کرتا۔ اس سے ظاہر ہوا کہ بغیر انزال کے بھی یہ افعال رجعت ہیں۔ مصاہرت سے مراد وہ تعلق جو بدون نسب کے دامادی طریقہ سے پیدا ہوتا ہے اور اس سے شرعی احکام متعلق ہیں چنانچہ کتاب النکاح میں آوے گا از انجملہ یہ کہ اگر کسی اجنبیہ عورت کا شہوت سے بوسہ لیا یا فرج چھوئی یا لپٹایا تو یہ فعل اگرچہ حرام ہے لیکن اس کی شہوت بیجا کا یہ نتیجہ ہوا کہ اگر چاہے تو اسی عورت سے نکاح کرلے ورنہ اس عورت کے جوان لڑکی سے نکاح نہیں کرسکتا۔ اب مسئلہ کی توضیح دلیل یہ ہے کہ شہوت کے ساتھ اپنی عورت یا اجنبیہ عورت کا بوسہ لینے میں صائم کے حق میں بغیر انزال ہوئے افطار کا حکم ثبوت نہ ہوا کیونکہ صوم کا منافی تو جماع حقیقی یا معنوی ہے اور یہ فعل کسی طرح جماع نہیں بلکہ جماع کا سبب ہے۔ پھر وہم ہوا کہ اس سے افطار کا حکم ثابت نہ ہوا تو رجعت کا یا مصاہرت کا حکم کیوں ثابت ہوا جب کہ یہ کسی طرح جماع نہیں ہے۔ جواب یہ کہ افطار صوم میں تو سبب کافی نہیں بلکہ مسبب یعنی جماع ہونا چاہیے خواہ حقیقۃً ہو یا حکماً اس طرح کہ شہوت سے انزال ہو اور یہ یہاں موجود نہیں ہے۔ اور رجعت و مصاہرت اس کے برخلاف ہے۔ لان الحکم ھناك ادیر علی السبب۔ کیونکہ رجعت و مصاہرت میں حکم ثابت ہونے کا مدار سبب پر ہے۔ ف۔ اگرچہ مسبب نہ ہو اور ظاہر ہے کہ شہوت سے بوسہ و مساس و فرج چھونا و دیکھنا یہ سب سبب جماع ہیں پس جب یہ سبب پائے گئے تو حکم رجعت و مصاہرت کا ثبوت ہوگیا اگرچہ مسبب یعنی جماع نہیں پایا گیا۔ پس حاصل فرق یہ کہ افطار میں تو جماع حقیقۃً یا حکماً ضرور ہے اور رجعت و مصاہرت میں سبب جماع بھی کافی ہے۔ علی ما یاتی فی موضعہ انشاء اللہ تعالیٰ۔ چنانچہ اپنے موقع پر یعنی کتاب نکاح و طلاق میں اس کا بیان انشاء اللہ تعالیٰ آتا ہے۔ ف۔ پس شہوت سے بوسہ بغیر انزال میں سبب جماع ہے نہ جماع تو افطار صوم نہ ہوا۔ اور تصریح گذری کہ لمس یعنی چھونے و مساس کرنے کا حکم مثل بوسہ لینے کے ہے حتی کہ مساس بغیر انزال میں بھی افطار نہیں ہے۔ ولو انزل بقبلۃ او لمس فعلیہ القضاء دون الکفارۃ۔ اور اگر بوسہ لینے یا مساس کرنے کی وجہ سے صائم کو انزال ہوا اس پر روزہ کی قضاء واجب ہے کفارہ نہیں واجب ہے۔ ف۔ یہاں وہم ہوتا ہے کہ قضاء بوجہ افطار کے اور افطار بوجہ جماع کے اور روزے میں جماع سے چاہیے تھا کہ کفارہ بھی واجب ہو تو امام مصنفؒ نے قضاء واجب ہونے کا اشارہ کیا۔ لوجود معنی الجماع۔ بوجہ معنی جماع پائے جانے کے۔ ف۔ اور وہ مباشرت سے انزال ہے پس جماع حقیقۃً تو یہ صورت اور معنی دونوں جمع ہوں یعنی مرد و عورت کے ختنہ کا اتصال و انزال۔ اور یہ معلوم ہوچکا کہ جماع ہر طرح سے صوم کا منافی ہے۔ ووجود المنافی صورۃ او معنی یکفی لایجاب القضاء احتیاطاً۔ اور قضاء بطور احتیاط واجب کرنے کے لیے منافی کا یعنی جماع کا وجود کافی ہے خواہ براہ صورت ہو یا براہ معنی ہو۔ ف۔ تو یہاں جماع بطور معنی موجود ہونے سے قضاء واجب ہوئی۔ واما الکفارۃ۔ اور رہا کفارہ۔ ف۔ تو وہ خاص محدود کامل سزا ہے اس میں احتیاط کی کمی بیشی کو دخل نہیں۔ فتفتقر الی کمال الجنایۃ۔ پس اس کا ثابت ہونا کامل جرم پر موقوف ہے۔ ف۔ اور کامل جرم یہ کہ جماع صورت و معنی دونوں سے کامل ہوا اور یہاں صورت نہ ہونے سے شبہہ ہوگیا تو کامل جرم نہ رہا تو کفارہ ثابت نہ ہوگا۔ لانھا تندرئ بالشبہات کالحدود۔ کیونکہ شبہات کی وجہ سے کفارہ مٹ جاتا ہے جیسے حدود کا حکم ہے۔ ف۔ یعنی سزائے

سرقہ وزنا وغیرہ کہ شبہہ سے ثبوت نہیں ہوتے ہیں۔

**فروع**

باندی وغلام کے بوسہ لینے میں یہی حکم ہے۔ صائمہ عورت نے مرد کا بوسہ لیا اگر انزال کی تری دیکھی تو فاسد ہوا اور خالی لذت تو ابویوسف کے نزدیک فاسد ہے نہ امام محمد کے نزدیک۔ (الزاہدی)۔ چوپایہ کا بوسہ لیا یا فرج چھوئی وانزال ہوا تو روزہ فاسد نہیں۔ (المحیط)۔ ولا باس بالقبلة اذا امن علی نفسه۔ اور جورو کا بوسہ لینے میں (اگرچہ شہوت سے ہو حالت روزہ میں) مضائقہ نہیں جب کہ اپنے نفس پر امن ہو۔ ای الجماع او الانزال۔ یعنی جماع واقع ہو جانے یا انزال ہو جانے سے امن ہو۔ ف۔ یعنی اس کو یہ خطرہ نہ ہو کہ بوسہ لینے میں شہوت کے جوش سے جماع یا انزال تک نوبت پہونچے گی۔ پس دونوں باتوں سے اطمینان ہونا چاہیئے۔ تاج الشریعہ نے شرح الہدایہ میں کہا کہ "جماع اور انزال" نہیں کہا بلکہ "جماع یا انزال" کہا کیونکہ امام محمدؒ نے جو کہا کہ "اپنی نفس پر امن ہو"۔ تو بعض مشائخ نے کہا کہ مراد جماع سے امن۔ اور بعض نے کہا کہ انزال سے امن ہے۔ مع۔ پس امام مصنف نے اشارہ کیا کہ دونوں میں سے ہر ایک سے اطمینان ہو۔ ویکرہ اذا لم یامن۔ اور بوسہ لینا مکروہ ہے جب کہ اس کو امن نہ ہو۔ لان عینه لیس بفطر۔ کیونکہ خود بوسہ لینا تو فطر نہیں ہے۔ ف۔ بلکہ بعض لوازم سے یہ فطر ہو سکتا ہے۔ وربما یصیر بعاقبته فطرا۔ اور بسا اوقات یہ اپنے انجام سے فطر ہو جاتا ہے۔ ف۔ مثلاً بوسہ کی شہوت میں لب چوس کر لعاب نگل گیا یا جوش میں ضبط نہ ہو سکا اور جماع کر بیٹھا یا انزال ہی ہو گیا تو بوسہ لینے میں ایک اس کی ذات کا اعتبار ہے اور دوم اس کے انجام کا اعتبار ہے اور تفصیل یہ کہ۔ فان امن۔ اگر صائم مطمئن ہو یعنی خراب انجام تک نوبت نہ ہوگی۔ یعتبر عینه وابیح له۔ تو بوسہ کا عین اعتبار کر کے صائم کو مباح کیا گیا۔ جیسے صحیحین کی حدیث ام المومنین عائشہ وحدیث ام سلمہ رضی اللہ عنہا ہے۔ وان لم یامن۔ اور اگر صائم بے خوف نہ ہو۔ ف۔ یعنی بد انجام کا خوف ہو۔ یعتبر عاقبته وکره له۔ تو بوسہ لینے کا انجام معتبر کر کے صائم کو مکروہ رکھا گیا۔ ف۔ چنانچہ ابوداؤد کی حدیث ابوہریرہؓ میں بوڑھے کو اجازت اور جوان کو ممانعت آئی۔ اور اس سے معلوم ہوا کہ جوان کی جوانی کو بے خوف نہ ہونے کے قائم مقام کر دیا حتی کہ بعض علماء نے ظاہر حدیث کے موافق بوڑھے کو اجازت اور جوان کو ممانعت اپنا قول ٹھہرایا۔ والشافعی اطلق فیه فی الحالین۔ اور شافعیؒ نے بوسہ لینے میں مطلق جواز رکھا دونوں حالتوں میں۔ ف۔ خواہ بے خوف ہو یا نہ ہو۔ والحجة علیه ما ذکرنا۔ اور حجت امام شافعی پر وہ دلیل ہے جو ہم نے ذکر کی۔ ف۔ یعنی خود بوسہ لینا فطر نہیں بلکہ اکثر انجام کو فطر ہو جاتا ہے۔ النخ۔ع۔ پس بے خوفی کی حالت میں اجازت گویا جماع وانزال میں پھنسنے کی اجازت ہے بلکہ حجت حدیث ابوہریرہؓ ہے جو اوپر گذری لیکن صحیح یہ کہ شافعیؒ نے خلاف نہیں کیا کیونکہ جوان جس سے خوف ہو اس کو بوسہ لینا مکروہ ہے چنانچہ وجیز شافعی میں مصرح ہے (کما فی العینی)۔ والمباشرة الفاحشة مثل التقبیل فی ظاهر الرواية۔ اور فحش طور پہ بدن ملانا ظاہر الروایۃ میں بوسہ لینے کے مثل ہے۔ ف۔ یعنی روزے میں اگر مرد وعورت ننگے ہو کر اپنے آلہ وفرج کو اوپر سے ملا دیں تو ظاہر الروایۃ میں یہ خود فطر نہیں بلکہ اگر خطرہ نہ ہو تو مضائقہ نہیں اور اگر خوف ہو تو مکروہ ہے جیسے بوسہ لینے کا حکم ہے۔ وعن محمد۔ اور امام محمد سے نوادر میں روایت

ہے کہ انه كره المباشرة الفاحشة۔ امام محمد نے مباشرت فاحشہ کو مکروہ رکھا ہے۔ ف۔ اور یہی امام ابوحنیفہ سے روایت ہے۔ لانه قل ما تخلو عن الفتنة۔ کیونکہ یہ کمتر فتنہ سے خالی ہوتی ہے۔ ف۔ بلکہ اکثر یہی کہ جماع یا انزال واقع ہو جاتا ہے۔ ابن الہمام نے کہا کہ یہی اوجہ ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اسی پر اس زمانہ میں فتوی دیا جاوے۔ بلکہ اوپر گذرا کہ فحش طور پر بوسہ لینا یعنی لب چوسنا بھی مکروہ ہے۔ م۔ ولو دخل حلقه ذباب۔ اور اگر صائم کے حلق میں مکھی گھس گئی۔ وهو ذاكر لصومه۔ حالانکہ اس کو اپنا روزہ یاد ہے۔ ف۔ یعنی نسیان کی صورت نہیں ہے۔ لم يفطر۔ تو روزہ افطار نہ ہوگا۔ ف۔ یہ حکم استحسان ہے پس مسئلہ میں تین باتیں ملحوظ ہیں اول یہ کہ مکھی یعنی ایسی چیز جس سے بچاؤ مشکل ہے دوم داخل ہونا یعنی خود گھس جانا کیونکہ داخل کرنا مفطر ہے۔ سوم روزہ یاد ہو کیونکہ بھول میں تو داخل کرنا بھی مفطر نہیں اگرچہ گھناؤنی مکھی کے سوائے پاکیزہ طعام ہو۔ اور واضح ہو کہ منہ سے پیچھے جو چیز قابل افطار ہو پہنچے وہ روزہ فاسد کرتی ہے لہذا اس مسئلہ میں فرمایا۔ وفي القياس يفسد صومه لوصول المفطر الى جوفه وان كان لايتغذى به كالتراب والحصاة۔ اور قیاس کی دلیل میں تو روزہ فاسد ہوگا بوجہ پہنچ جانے مفطر چیز کے اس کے جوف تک اگرچہ ایسی چیز ہو جس کے ساتھ غذا حاصل نہیں کی جاتی مانند خاک و کنکری کے۔ ف۔ حتی کہ ان دونوں سے افطار ہو جاتا ہے اور لائق غذا نہ ہونے کا اثر تو عمدی صورت میں کفارہ عہ ہونے میں ہے۔ وجه الاستحسان انه لايستطاع الاحتراز عنه۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ مکھی سے بچاؤ کی گنجائش نہیں ہے۔ ف۔ اور جو بات کہ استطاعت سے باہر ہو تو ہم کو قطعی آیت سے معلوم ہو چکا کہ وہ حکم بندگی میں مقصود نہیں ہوتی ہے لہذا ہم نے جان لیا کہ صوم میں بھی یہ مقصود نہیں کہ مکھی داخل نہ ہونے پاوے۔ م۔ فاشبه الغبار والدخان۔ تو مکھی دھوئیں و غبار کے مشابہ ہو گئی۔ ف۔ چنانچہ غبار و دھواں بے اختیار ناک و منہ کی راہ سے داخل ہو جاتے ہیں اور بالاجماع روزہ نہیں ٹوٹتا کیونکہ احتراز ممکن نہیں۔ پس مکھی بھی انہیں سے مشابہ ہے۔ م۔ اگر صائم نے مکھی لے کر نگل لی تو روزہ ٹوٹ گیا مگر قضا واجب ہے نہ کفارہ۔ (شرح الطحاوی)۔ اگر حقہ و تمباکو کا دھواں داخل کیا تو روزہ ٹوٹ گیا۔ (الشامی)۔ اور چونکہ غذا کی جنس سے نہیں تو کفارہ واجب نہ ہوگا یہی میرے نزدیک حق ہے۔ واللہ تعالی اعلم۔ م۔ اور واضح ہو کہ حقہ تمباکو بقول صحیح عہ ایسے مباحات سے ہے کہ اس کا ترک بہتر ہے اور اسی پر فتوی ہونا چاہئے لعموم الابتلاء۔ فاللہ تعالی اعلم۔ م۔

واختلفوا في المطر والثلج۔ اور مشائخ نے مینہ و برف میں اختلاف کیا۔ ف۔ جب کہ یہ دونوں صائم کے بغیر اختیار جوف میں داخل ہو جاویں۔ والاصح انه يفسد۔ اور اصح یہ کہ ان میں سے ہر ایک کا روزہ مفسد ہے۔ ف۔ یہی قول عامہ مشائخ۔ ع۔ یہی صحیح ہے۔ (الظہیریہ)۔ لامكان الامتناع عنه اذا اواه خيمة او سقف۔ بوجہ اس سے احتراز ممکن ہونے کے جب کہ صائم کو کوئی خیمہ یا چھت اپنے سایہ میں جگہ دے۔ ف۔ یعنی جب ایسے سایہ میں بچاؤ ممکن ہوا تو معلوم ہو گیا کہ مینہ و برف ایسی چیز نہیں کہ جس سے

عہ بقول صحیح اشارہ ہے کہ بہت تحریمہ کا قول خلاف ہے تو حرام ہونے کا قول باطل اور تفصیل اس کی رسالہ مولانا بحر العلوم اور رسالہ خاتم علمائے فرنگی محل سے معلوم ہو سکتی ہے ۱۲ م۔

بچاؤ آدمی کی وسعت سے ہر طرح باہر ہو تو معلوم ہوا کہ ان میں حکم شرعی اصلی احتراز پر متعلق ہے اور وہ دھویں وغبار کے مانند نہیں ہے۔ اس تقریر سے یہ وہم ہو گیا کہ امام مصنف نے امکان احتراز کی قید لگائی کہ جب خیمہ میں یا چھت کے نیچے جگہ ملے تب ہے لہذا جب یہاں جگہ نہ ملی مثلاً مسافر جنگل میں رواں ہو تو اس وقت احتراز ممکن نہیں پس مینہ وبرف مفطرنہ ہونا چاہیے۔ عجب کہ ہمارے شیخ محقق ابن الہمامؒ نے یہ وہم پیش کیا۔ حالانکہ امام مصنف کی مراد اس کلام سے صرف یہ ثابت کرنا کہ مینہ وبرف ان چیزوں میں نہیں جو آدمی کی وسعت سے باہر ہوتے ہیں تو پھر ان کا حکم ان چیزوں کے مثل ہوا جن سے امساک واجب ہے۔ (فاحفظ فانہ دقیق نافع م)۔ آنسو یا عرق پیشانی کے ایک دو قطرہ داخل ہوئے تو مفطر نہیں اور اگر بہت ہوں کہ نمکینی حلق میں پاوے تو روزہ فاسد ہوا۔ (کمافی الخزانۃ)۔ لیکن میرے نزدیک تو ایک قطرہ سے بھی اگر نمکینی پاوے تو فاسد ہو گا جیسا کہ فتاوی قاضی خاں کے اطلاق سے ظاہر ہے۔ م ف۔ مترجم کہتا ہے کہ خزانہ کی روایت موافق فتاوی خلاصہ ہے اور قطرہ دو قطرہ تابع ریق ہے تو اس کے حق میں داخل ہونا اصلی نہیں بلکہ ریق میں اصلی ہے بخلاف اس کے جب کہ کثیر ہو لہذا خلاصہ میں کہا کہ تمام منہ میں نمکینی پاوے تو اس وقت ریق پر غالب یا مساوی واصل ہے پس صحیح قول خلاصہ ہے۔ م۔ اگر مینہ کا پانی منہ میں آیا پس وہ اس کو نگل گیا تو کفارہ لازم ہو گا۔ اگر دانتوں سے خون نکل کر حلق میں داخل ہوا پس اگر ریق کے برابر ہے تو فاسد ہوا ورنہ نہیں۔ (الخلاصہ)۔ اگر ناک سے رینٹ کو حلق میں کھینچ کر عمداً نگل گیا تو افطار نہیں ہے جیسے تھوک ہے۔ اگر تھوک منہ سے باہر ہوا پھر اس کو منہ میں لے کر جوف میں داخل کیا تو دیکھا جاوے کہ اگر منہ سے نکلنے میں ہنوز تار نہیں ٹوٹا تھا تو افطار نہیں۔ (الظہیریہ)۔ اور اگر تار ٹوٹ گیا تھا تو افطار ہے مگر کفارہ نہیں جیسے غیر کا تھوک نگلنے میں ہے۔ (الفتح)۔ اگر محبوب کا تھوک نگلا تو قضاء مع کفارہ لازم ہے۔ (المحیط ف)۔ اگر کلی کے بعد منہ میں تری باقی ہو اس کو تھوک کے ساتھ نگل گیا تو افطار نہیں ہے۔ (محیط السرخسی)۔ اگر خون کھا گیا تو ظاہر الروایۃ قضاء ہے نہ کفارہ۔ (الظہیریہ)۔ ابریشم کا کام کرنے میں تار منہ میں لیا کہ اس کے رنگ سے تھوک اسی رنگ کا ہو گیا پھر روزہ یاد ہونے کے باوجود اس کو نگل گیا تو فاسد ہو گیا۔ (الخلاصہ ف)

ولو اکل لحما بین اسنانہ فان کان قلیلا۔ اور اگر دانتوں کے درمیان گوشت کا جو ریشہ چپٹ رہا تھا وہ کھا گیا پس اگر وہ قلیل ہے۔ ف۔ یعنی چنا برابر سے کم ہو۔ لم یفطر۔ تو افطار نہ ہو گا۔ ف۔ اگرچہ عمداً کھا جاوے۔ (کمافی الجامع الصغیر)۔ وان کان کثیرا۔ اور اگر بہت ہو۔ ف۔ یعنی چنا برابر یا زیادہ ہو۔ یفطر۔ تو افطار ہو جائے گا۔ وقال زفرؒ یفطر فی الوجہین۔ اور زفرؒ نے فرمایا کہ دونوں صورتوں قلیل وکثیر میں افطار ہو جائے گا۔ ف۔ کیونکہ اس نے باہر سے کھایا ہے۔ لان الفم لہ حکم الظاہر۔ اس لیے کہ منہ کے واسطے باہر کا حکم ہے۔ حتی لا یفسد صومہ بالمضمضۃ۔ حتی کہ کلی کرنے سے اس کا روزہ فاسد نہیں ہوتا۔ ف۔ پس اگر منہ خارج بدن نہ ہوتا تو کلی کا پانی اندر داخل کرنے سے افطار ہو جاتا ہے۔ اور باہر سے خواہ قلیل کھاوے یا کثیر بہر صورت افطار ہو جاتا ہے

ولنا ان القلیل تابع لاسنانہ بمنزلۃ ریقہ۔ اور ہماری حجت یہ ہے کہ قلیل اس کے دانتوں کا تابع

یعنی دانتوں کے ساتھ رہا کرتا ہے بمنزلہ اس کے تھوک کے ۔ف۔ تو قلیل میں کوئی چیز نگلنا صادق نہ ہوا۔ بخلاف الکثیر۔ برخلاف کثیر کے۔ ف۔ کہ اس کا وہاں ٹھکانا نہیں۔ لانہ لا یبقی فیما بین الاسنان۔ کیونکہ وہ دانتوں کے درمیان باقی نہیں رہتا ہے۔ ف۔ بلکہ عارضی طور پر رکھا ہوا ہے جس کو اس نے لے کر باہر سے کھالیا۔ تقریر سے ظاہر ہوا کہ منہ کا ظاہر بدن معتبر ہونا جیسا زفرؒ نے کہا خود ہم کو بھی مسلم ہے بلکہ ہم کو بھی دلیل پوری کرنے کے لیے اس کا ثابت کرنا ضرور ہوتا لہٰذا زفرؒ کی دلیل میں ثابت کر کے اسی پر اکتفا کر لیا پھر خلاصہ جواب زفرؒ کا یہ ہوا کہ ہاں منہ خارج بدن ہے مگر قلیل جب کہ دانتوں سے لیا تو تابع ہونے سے اس پر نگلنا صادق نہ آیا بخلاف کثیر کے۔م۔ والفاصل مقدار الحمصۃ۔ اور حد فاصل قدر دانہ چنا ہے۔ف۔ یعنی چنا برابر کثیر ہے بقرینہ قول مابعد کہ۔ وما دونہا قلیل۔ اور جو حمصہ سے کم ہو وہ قلیل ہے۔ ف۔ اور یہی صدر الشہیدؒ نے ذکر کیا۔ ع۔ اور شیخ ابو نصر الدبوسیؒ نے کہا کہ جس کے نگلنے میں ریق کی حاجت ہو وہ کثیر ورنہ قلیل ہے اور یہ بھی خوب ہے معف۔ اقول یہ اُن چیزوں میں جو رقیق پانی کی طرح نہ ہوں اور جو ایسی رقیق ہو تو کلام فقہاء سے ظاہر یہ ہوتا ہے کہ ان میں داخل ہونا صادق آوے جب کہ ریق سے برابر یا غالب ہوں۔م۔ یہ سب اُس وقت کہ یہ چیز دانتوں سے حلق میں لے گیا۔ وان اخرجہ۔ اور اگر اس چیز کو نکال لیا۔ واخذہ بیدہ اور ہاتھ میں لے لیا۔ ف۔ یعنی اپنے قابو میں کر لیا۔ ثم اکلہ۔ پھر اس کو کھایا۔ ینبغی ان یفسد صومہ۔ تو لائق یہ کہ اس کا روزہ فاسد ہو جاوے۔ ف۔ اگرچہ وہ قلیل ہو۔ کما روی عن محمد ان الصائم اذا ابتلع سمسمۃ بین اسنانہ لا یفسد صومہ۔ چنانچہ امام محمدؒ سے روایت ہے کہ صائم نے جب دانہ تل کو دانتوں کے درمیان سے نگل گیا تو اس کا روزہ فاسد نہ ہوگا۔ ف۔ خواہ تل ہو یا بقدر تل ہو۔ ولو اکلہا ابتداء یفسد صومہ۔ اور اگر تل کو ابتداءً کھایا تو روزہ فاسد ہوگا۔ ف۔ اور مختار یہ کہ کفارہ واجب ہوگا۔ (العنایۃ القاضیخاں)۔ یہی اصح ہے۔ (محیط السرخسی)۔ یہ اس وقت کہ چبایا نہ ہو۔ ولو مضغہا لا یفسد لانہا تتلاشی۔ اور اگر اس دانہ تل کو ابتداء چبا کر نگلا تو روزہ فاسد نہ ہوگا کیونکہ وہ پراگندہ ہو جائے گا۔ ف۔ تو اس پر داخل ہونا صادق نہ ہوگا بلکہ اگر گیہوں کا دانہ چبا کر نگلا تو بھی فاسد نہ ہوگا بوجہ پراگندہ ہونے کے۔ (کمافی قاضیخاں)۔ لیکن اگر دانہ تل چبانے کی صورت میں اس کا مزہ حلق میں ظاہر ہو تو فاسد ہوگا۔ (الکافی)۔ اور یہ مزہ پانے کی شرط خوب ہے تو ہر قلیل کے چبانے میں یہی اصل ہونا چاہیے۔ (الفتح)۔ میں کہتا ہوں کہ یہ قید صرف داخل کرنے کے معنی پر ہے تو جب مزہ ظاہر ہوا تو داخل کرنا اس پر صادق آ گیا لیکن رقیق چیزیں مانند آنسو و پسینے کے اس کا اعتبار نہیں ہے۔ کما مر۔م۔ وفی مقدار الحمصۃ۔ اور واضح ہو کہ چنا برابر مقدار میں۔ ف۔ جب کہ دانتوں میں سے نگل گیا۔ علیہ القضاء دون الکفارۃ۔ صائم پر صرف قضاء واجب ہے کفارہ نہیں عند ابی یوسف۔ یہ ابو یوسفؒ کے نزدیک ہے۔ ف۔ یہی اصح ہے (الخلاصہ)۔ وعند زفر علیہ الکفارۃ ایضا لانہ طعام متغیر۔ اور زفرؒ کے نزدیک اس پر کفارہ بھی واجب ہے اس لیے کہ یہ چیز بگڑا ہوا طعام ہے۔ ف۔ اور طعام عمدہ کھانے میں کفارہ ہے اور یہ مقدار تو بالاتفاق قدر کثیر ہے

دلابی یوسف انہ یعافہ الطبع۔ اور ابو یوسف رحؒ کے واسطے حجت یہ کہ یہ ایسی چیز ہے کہ طبیعت اس کو مکروہ رکھتی ہے۔ ف یعنی گھناتی ہے جیسے سڑا گوشت تو طعام کی پوری صفت کہاں رہی پس کفارہ ساقط ہے۔ اعتراض ہوا کہ بدبو دار گوشت میں تو کفارہ واجب ہے۔ اور تحقیق المقام یہ ہے کہ جس نے چنا برابر گوشت نگلا دیکھا جاوے کہ اگر اس کی طبیعت اس سے گھن کرتی ہے تو امام ابو یوسف کے قول پر فتوی ہو اور اگر اس شخص کو اس کا کچھ اثر نہ ہو تو زفرؒ کا قول لیا جاوے اسی واسطے کہا گیا کہ مفتی کی صفت چاہیے کہ لوگوں کے احوال سے واقف ہو اور ایک عـه طرح کا اجتہاد رکھتا ہو (الفتح)

**فروع** | صائم نے دوسرے کے واسطے لقمہ چبایا تھا اس کو نگل گیا تو ظاہر الروایۃ میں قضاء ہے نہ کفارہ (دالوجیز)۔ اگر منہ میں لقمہ تھا اس وقت فجر طلوع ہوگئی پھر اس کو نگل گیا یا نوالہ روٹی کھانے کے لیے چبائی حالانکہ اس کو روزہ یاد نہیں پھر یاد آیا پھر اس کو نگل گیا تو بعض مشائخ نے کہا کہ اگر نوالہ نکالنے سے پہلے اس کو نگل گیا تو اس پر کفارہ واجب ہے اور اگر نکال کر پھر کھا لیا تو اس پر کفارہ نہیں ہے اور یہی صحیح ہے (القاضی خاں)۔

فان ذرعہ القئی لم یفطر۔ پھر اگر اس کو قے امنڈی تو افطار نہ ہوگا۔ ف یعنی جب کہ بے اختیار قے ہوگئی جیسے روزہ بھول کر قے کرے میں افطار نہیں۔ م۔ اور یہی قول مالک و شافعی و احمد کا ہے۔ ابن المنذر نے کہا کہ جمہور علماء کا بھی قول ہے۔ مع۔ لقولہ صلی اللہ علیہ وسلم من قاء فلا قضاء علیہ ومن استقاء عامدا فعلیہ القضاء۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ جس کو قے ہوئی اس پر قضاء نہیں ہے اور جس نے عمداً قے کی تو اس پر قضاء واجب ہے۔ ف اس کو ہشام بن حسان نے محمد بن سیرین عن ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ مرفوع حدیث روایت کیا۔ رواہ ابو داؤد والترمذی والنسائی و ابن ماجہ اور حاکم نے کہا کہ بشرط بخاری و مسلم یہ حدیث صحیح ہے۔ اور دارقطنی نے کہا کہ سب راوی ثقہ ہیں۔ مفع۔ لیکن امام بخاری نے کہا کہ میری رائے میں یہ حدیث محفوظ نہیں۔ یہ قول شاید اس وجہ سے کہ جس کا ترمذی نے اشارہ فرمایا کہ راوی عیسی بن یونس منفرد ہے۔ ابن الہمام رحؒ نے کہا کہ اول تو وہ ثقہ ہے۔ دوم منفرد نہیں بلکہ حفص بن غیاث نے متابعت کی۔ کما رواہ ابن ماجہ۔ پھر جو طحاوی نے حضرت ابو الدرداء رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت کیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قے کی پس افطار کیا صوم نفل میں، اور یہی معنی ابن ماجہ میں ہیں تو محمول ہے کہ ہنوز شروع نہ کیا تھا یا بوجہ ضعف لاحق ہونے کے افطار کر دیا۔ مفع۔ ویستوی فیہ ملاء الفم فما دونہ۔ اور اس میں منہ بھر قے اور اس سے کم دونوں برابر ہیں ف کیونکہ حدیث میں کوئی تفصیل نہیں بلکہ مطلق حکم ہے۔ م۔ اور مسئلہ میں تمام صورتیں یہ نکلتی ہیں کہ قے یا امنڈی یا اس نے عمداً گرائی۔ پھر امنڈی یا بھر منہ ہوئی یا کم۔ اسی طرح عمداً گرائی ہوئی کبھی بھر منہ یا کم گرائی۔ اور ہر ایک ان چار قسم میں سے تین حالت سے خالی نہیں یا تو باہر نکل پڑی یا پھر اندر لوٹ گئی یا صائم نے خود اندر لوٹائی۔ تو بارہ صورتیں پیدا ہوئیں۔ پھر اگر امنڈی و باہر نکل پڑی خواہ بھر منہ

---

عـه قولہ ایک طرح کا اجتہاد الخ یہ تصریح ہے کہ اجتہاد کسی وجہ سے اب بھی باقی ہے اور محض تقلید ہی نہیں برخلاف بعض لوگوں کے جنہوں نے غلطی سے دعوی کر دیا کہ اجتہاد بالکل جمیع وجوہ سے منقطع ہو چکا حالانکہ یہ علم سوائے حق تعالی کے کسی کو نہیں ہو سکتا ہے جیسا کہ مولانا بحر العلوم نے کہا ہے ۱۲م

ہو یا کم ہو افطار نہیں۔ بدلیل اطلاق حدیث۔ اور اگر لوٹ گئی حالانکہ اس کو روزہ یاد ہے تو قلیل ہے یا کثیر ہو امام محمدؒ کے نزدیک روزہ فاسد نہیں۔ اور یہی صحیح ہے۔ خلافاً للثانی۔ اور اگر اس نے لوٹائی پس اگر بھر منہ ہو تو بالاتفاق فاسد ہوا اور اگر کم ہو تو ابو یوسفؒ کے نزدیک فاسد نہیں اور یہی مختار ہے۔ خلافاً لمحمدؒ۔ اور جب اس نے عمداً قے کی پس اگر باہر نکل پڑی تو دیکھو کہ اگر منہ بھر ہو تو بالاجماع روزہ فاسد ہوا اور اگر کم ہے تو ابو یوسف کے نزدیک فاسد نہیں اور یہی بعض مشائخ کا مختار ہے اور امام محمد کے نزدیک فاسد ہے اور یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ (کمافی الکافی)۔ پھر اگر کم ہونے میں قے خود لوٹ گئی تو ابو یوسف کے نزدیک افطار نہیں اور اگر اس نے لوٹائی تو ابو یوسف سے ایک روایت میں افطار اور دوم میں نہیں ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک لوٹنے و لوٹانے سب میں فاسد ہے۔ اور باقی صورتیں یعنی بھر منہ عمداً قے کرنے کی صورت میں لوٹ گئی یا لوٹائی کچھ نہیں نکلتی کیونکہ اس سے پہلے روزہ فاسد ہو چکا۔ یہ تلخیص الفتح ہے اور تحریر دلائل کو امام مصنف کے کلام سے سمجھو کہ حدیث میں قے ہو رقے کرنا مذکور ہے۔ اور مصنفؒ نے کہا کہ اس میں بھر منہ اور اس سے کم دونوں برابر نکلتے ہیں تو اس کے معنی یہ ہوئے کہ جو قے خود باہر نکل پڑے خواہ بھر منہ ہو یا کم ہو فاسد نہیں کرتی اور جو قے کہ عمداً نکالی خواہ بھر منہ ہو یا کم ہو فاسد کرتی ہے اور یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ باقی رہیں لوٹنے و لوٹانے کی صورتیں تو فرمایا

فلو عاد وكان ملاء الفم فسد عند ابي يوسف لانه خارج حتى ينتقض به الطهارة وقد دخل۔ پھر اگر بے اختیاری قے اندر لوٹ گئی اور وہ بھر منہ تھی تو ابو یوسف کے نزدیک روزہ فاسد ہو گیا کیونکہ وہ خارج ہے حتی کہ اس کی جہت سے وضو ٹوٹ جاتا ہے اور حال یہ کہ یہی خارج پھر داخل ہو گئی۔

وعند محمد لا يفسد لانه لم توجد صورة الفطر وهو الابتلاع وكذا معناه۔ اور امام محمد کے نزدیک روزہ فاسد نہ ہو گا کیونکہ فطر کی صورت نہیں پائی اور وہ نگل لینا۔ اور یوں فطر کے معنی بھی نہیں پائے گئے۔ ف: اور وہ غذا کھانا۔ لانه لا يتغذى به عادة۔ کیونکہ عادت میں قے کے ساتھ غذا نہیں کی جاتی ہے۔ ف: پس جب فطر از راہ صورت یا معنی کسی طرح موجود نہ ہوا تو روزہ فاسد نہ ہو گا اور کہا گیا کہ یہی صحیح ہے۔ ع۔ وان اعاده فسد بالاجماع لوجود الادخال۔ والابتلاع۔ بعد الخروج فيتحقق صورة الفطر۔ اور اگر بے اختیاری منہ بھر قے کو صائم نے خود لوٹایا تو بالاجماع روزہ فاسد ہوا کیونکہ بعد نگلنے و خارج ہونے کے اس کی طرف سے داخل کرنا و نگلنا پایا گیا تو فطر کی صورت متحقق ہو گئی۔ ف: یعنی نگلنا خارج سے اگرچہ فطر کے معنی یعنی غذا کھانا متحقق نہ ہوئے۔ یہ سب تو منہ بھر کی صورت میں ہے وان كان اقل من ملاء الفم۔ اور اگر بے اختیاری قے بھر منہ سے کم ہو۔ فعاد لم يفسد صومه۔ پھر وہ لوٹ گئی تو اس کا روزہ فاسد نہ ہو گا۔ ف: اس میں دونوں کا اتفاق ہے۔ لانه غير خارج۔ کیونکہ نہ تو وہ خارج ہے۔ ف: جو ابو یوسف کی اصل ہے۔ ولا صنع له في الادخال اور نہ صائم کا کوئی اختیاری فعل اس کے داخل کرنے میں ہے۔ ف: جو امام محمد کی اصل ہے۔ وان اعاده فكذلك عند ابي يوسف لعدم الخروج۔ اور اگر یہ قلیل اس نے خود لوٹائی تو بھی ابو یوسف کے نزدیک یوں ہے یعنی افطار نہیں بوجہ خروج نہ ہونے کے۔ ف: یہی مختار و صحیح ہے۔ ف۔ وعند محمد يفسد صومه

لوجود الصنع منه فی الادخال۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک روزہ فاسد ہوگا بوجہ صائم کا فعل پائے جانے کے واخل کرنا متحقق ہوا تو فطر کی صورت ہوگئی۔ جواب یہ کہ داخل کرنا جب ہوتا کہ وہ تھیل قے حکماً خارج ٹھہرتی حالانکہ شرع نے اس کو خارج نہیں ٹھہرایا چنانچہ اس سے وضو نہیں ٹوٹتا تو جب خارج نہ ٹھہری تو داخل کرنا بھی نہ ہوا۔ م۔ فان استقاء عمداً ملاء فیه فعلیه القضاء۔ اور اگر اس نے عمداً قے کی حالانکہ بھر منہ ہے تو اس پر قضاء واجب ہے۔ ف۔ پس نسیان صوم میں اپنے قصد سے قے کرنا بھی مفطر نہیں مانند کھانے پینے کے۔ اور بھر منہ کی قید اس واسطے لگائی کہ یہ مسئلہ اتفاقی ہو جاوے کیونکہ بھر منہ عمداً یاد میں قے کرنا بالاتفاق روزہ توڑتا ہے۔ لما روینا۔ بدلیل اس حدیث کے جو ہم روایت کر چکے۔ ف۔ کیونکہ اس میں مطلقاً عمداً قے سے قضاء ہے پس بھر منہ تو ناقض ہوگی حالانکہ قیاس اسی حد تک پہونچتا ہے کہ افطار تو کوئی چیز داخل کرنے سے ہوتا ہے پھر قے خارج کرنے سے نہ ہونا چاہیئے جیسے پیخانہ پیشاب خارج کرنے سے افطار نہیں ہوتا تو قیاس یہیں تک رہ گیا حالانکہ نص سے معلوم ہوا کہ عمداً قے کرانے سے افطار ہو جاتا ہے۔ والقیاس متروک به۔ اور نص کے مقابلہ میں قیاس متروک ہے۔ ف۔ تو ہم نے نص پر عمل کیا۔ پھر جب عمداً افطار کیا تو کفارہ واجب ہونا چاہیئے۔ حالانکہ فرمایا۔ ولا کفارة لعدم الصورة۔ اور کفارہ واجب نہیں بوجہ صورت فطر نہ ہونے کے۔ ف۔ یعنی کچھ غذا داخل کرنا میرے نزدیک یوں کہنا بہتر تھا کہ قے نکالنے میں افطار بخلاف قیاس ہے اور جب خلاف قیاس ہو تو نص پر بغیر کمی بیشی کے عمل لازم ہے اور یہاں نص میں صرف یہ وارد کہ اس پر قضاء واجب ہے تو ہم اس سے کمی نہیں کر سکتے اور نہ اس پر زیادہ کر کے کفارہ لازم کر سکتے ہیں۔ م۔ بالجملہ عمداً بھر منہ قے نکالنے میں بالاتفاق قضاء بغیر کفارہ ہے۔ وان کان اقل من ملاء الفم فکذلك عند محمد۔ اور اگر عمداً نکالی ہوئی قے منہ بھر سے کم ہو تو بھی امام محمدؒ کے نزدیک یہی حکم ہے۔ ف۔ کہ قضاء واجب ہے نہ کفارہ۔ لاطلاق الحدیث۔ بدلیل اطلاق حدیث کے ف۔ کیونکہ حدیث میں قضاء اُس پر جس نے عمداً قے نکالی تو یہ شامل ہے کہ خواہ قلیل ہو یا کثیر ہو۔ اور فتح وغیرہ میں مذکور ہو چکا کہ یہی ظاہر الروایۃ بھی ہے۔ وعن ابی یوسف لا یفسد لعدم الخروج حکماً۔ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک روزہ فاسد نہ ہوگا کیونکہ حکم شرع میں اس قلیل کو خارج نہیں ٹھہرایا گیا۔ ف۔ اسی جہت سے قلیل قے نکالنے یا نکلنے سے وضو نہیں ٹوٹتا۔ زیلعیؒ نے تبیین الحقائق شرح الکنز میں اسی کو صحیح کہا لیکن یہ ظاہر الروایات کے مخالف ہے۔ (کما فی الفتح)۔ اور حاصل یہ کہ حدیث میں استقاء عامداً میں یہ مقصود ظاہر کہ اس نے عمداً قے کو خارج کیا ہو اور جب قلیل کو حکم خروج نہیں تو گویا اس نے عمداً کچھ قے نہیں نکالی۔ لیکن مخفی نہیں کہ شارع کے اطلاقات عرف پر ہیں اور عرف و حقیقت میں قلیل قے کے حق میں نکالنا ضرور صادق تو حقیقت کو چھوڑ کر ایک مخفی اجتہادی معنی لگانا تحقیق الاصول کے موافق نہیں جائز ہے پس صحیح وہی جو ظاہر الروایۃ میں ہے۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ جب معلوم ہوا کہ ابو یوسفؒ کے نزدیک اس جہت سے قلیل مفسد نہیں کہ گویا خروج ہی متحقق نہیں ہوا۔ تو متفرع ہوتا ہے کہ اگر عمداً قے قلیل منہ تک نکالی۔ ثم عاد۔ پھر وہ لوٹ گئی۔ لم یفسد عنده

لعدم سبق الخروج۔ تو وہ بھی ابویوسف کے نزدیک روزہ کی مفسد نہ ہوگی کیونکہ نکلنا سابق نہیں ہو چکا۔ ف۔ تاکہ لوٹ جانے میں داخل ہونا قرار پاوے۔ وان اعادہ۔ اور اگر اس نے خود اس قلیل کو لوٹایا۔ فعنہ انہ لایفسد لماذکرنا۔ تو ابویوسف سے ایک روایت یہ کہ روزہ کے مفسد نہ ہوگی بوجہ اس کے جو ہم نے ذکر کیا۔ ف۔ کہ خروج ہی نہیں ہوا تھا جس پر داخل ہونا صورت نظر ہو وعنہ انہ یفسد۔ اور ابویوسف سے دوسری روایت یہ کہ وہ روزہ کی مفسد ہوگی۔ فالحقہ بملاء الفم۔ تو ابویوسف نے اس کو منہ بھرتے نکالنے میں ملا دیا۔ لکثرۃ الصنع۔ بسبب فعل کے کثیر ہو جانے کے۔ ف۔ یعنی قے کرنا پھر حلق میں اس کو لوٹانا فعل اختیاری کثیر ہوگیا۔ تو گویا اس نے مکرر قے قلیل نکالی جو کثیر ہو گئی۔ یہ ابویوسفؒ کے نزدیک ہے ورنہ خزانۃ الاکمل میں ہے کہ کہ اگر کئی جلسہ میں یا صبح و دوپہر و قریب غروب کے عمداً قے نکالی جو مل کر منہ بھر ہے تو روزہ قضاء کرنا لازم نہیں ہے۔ اور نہر الفائق میں ہے کہ صائم کو قے ہوئی یا عمداً قے کی خواہ بھر منہ یا کم خواہ نکل پڑی یا لوٹ گئی یا اس نے لوٹائی۔ اصح قول پر کسی صورت میں افطار نہیں ہوا سوائے اس کے کہ جب لوٹائی یا بھر منہ قے عمداً کی ہو۔ مع۔ اقول ظاہر الروایۃ میں جب کہ عمداً قے کی خواہ بھر منہ ہو یا کم ہو اور یہی اظہر ہے۔ واللہ اعلم م۔ پھر واضح ہو کہ یہ سب حکم اس وقت کہ قے طعام یا پانی یا مرہ (تلخہ۱۲) ہو۔ اور اگر بلغم ہو تو ابوحنیفہ و محمد کے نزدیک وہ روزے کا مفسد نہیں اور ابویوسف کے نزدیک اگر منہ بھر ہو تو مفسد ہے اور یہی قول بہتر ہے کیونکہ افطار تو عمداً قے نکالنے پر ہے خواہ بلغم ہو یا اور چیز ہو بخلاف وضو ٹوٹنے کے کہ وہ نجس نکلنے پر ہے حالانکہ نکلنے پر افطار نہیں اگرچہ نجس ہو بف م۔ ومن ابتلع الحصاۃ او الحدید افطر۔ اور جو شخص صائم کہ نگل گیا کنکری و لوہے کو تو افطار ہو گیا۔ لوجود صورۃ الفطر بوجہ فطر کی صورت پائے جانے کے۔ ف۔ اور وہ کسی چیز کو جوف میں داخل کرنا حالانکہ اس سے احتراز ممکن ہے۔ ولا کفارۃ علیہ۔ اور اس پر کفارہ لازم نہ ہوگا۔ لعدم المعنی۔ بوجہ معنی فطر نہ ہونے کے۔ ف۔ اور وہ ایسی چیز کھانا جس سے نفع غذا یا دواء ہے۔ م۔ اور یہی قول مالکؒ ہے۔ ع (فساوع۔ جن چیزوں میں مانند کنکر و لوہے کے قضاء ہے نہ کفارہ)۔ اصل یہ کہ ہر ایسی چیز جس سے ازراہ عادت کے غذا یا دواء کوئی نہیں کی جاتی اس کے نگلنے سے صرف قضاء ہے اور کفارہ نہیں ہے جیسے خاک و مٹی۔ (التبیین)۔ سوائے گل ارمنی وغیرہ ایسی مٹی کہ جو دواء میں کھائی جاتی یا کاسی مٹی جو پختہ کر کے بعضی عورتیں کھاتی ہیں تو ان میں کفارہ بھی ہے۔ (خزانۃ المفتین)۔ لیکن مٹی و خاک کا غبار جو ہوا یا جانوروں کے پاؤں وغیرہ سے اڑ کر صائم کے حلق میں جاوے اس سے روزہ نہیں ٹوٹتا جیسے چکی وغیرہ کا غبار اور دواؤں کے کوٹنے وغیرہ کا اور دھواں داخل ہونے سے نہیں ٹوٹتا۔ (السراج)۔ اور مانند کنکر و مٹی کے بغیر کفارہ کے افطار کرنے والی چیزیں خرما وغیرہ کی گٹھلی اور روئی اور گھاس و کاغذ ہے۔ (الخلاصہ)۔ اور کچی سفر جل بغیر ابالی ہوئی اور جوز رطب ہے۔ (النہر)۔ اور جوز خشک و لوز خشک اور ثابت انڈا مع چھلکے کے اور انار مع چھلکے کے (الخلاصہ)۔ لیکن لوز رطب میں کفارہ ہے اور سیب مثل لوز کے اور انار و انڈا مثل جوز کے ہے۔ ف۔ اور پستہ رطب اور پستہ خشک بھی

جب کہ پورا نگل جاوے بغیر چبانے کے اور عامہ مشائخ کے نزدیک اگرچہ اس کا سر پھٹا ہوا ہو (القاضی خاں)۔ اور خربزہ کا چھلکا جب کہ خشک ہو یا تازہ ایسی حالت پر کہ اس سے گھن آوے۔ بخلاف اس کے جب کہ تازہ ایسا نہ ہو کہ گھن آوے تو کفارہ بھی ہوگا۔ (الظہیریہ) کچے امرود اور گولر و بیر کا بھی یہی حکم ہونا چاہیے۔ واللہ اعلم۔م۔ اور ازر و جاورس کھانے میں کفارہ نہیں ہے۔ (الذخیرہ) میں کہتا ہوں کہ ہمارے دیار میں جوار و باجرہ کچا کھانے میں گنواروں کو باک نہیں ہے۔ پس فتوی میں تامل ہوگا۔م۔ مسور و ماش و مونگ میں کفارہ نہیں۔ (الزاہدی)۔ اگر سر دھونے کی مٹی کھائی تو روزہ فاسد ہے اور اگر اس شخص کو ایسی مٹی کھانے کی عادت ہو تو کفارہ بھی لازم ہوگا۔ (الظہیریہ)۔ ہلیلہ چوسا کر تھوک حلق میں اترا تو روزہ فاسد نہیں۔ اور اگر ہلیلہ کا کچھ جرم بھی اترا تو فاسد ہوا۔ (الظہیریہ)۔ اور اگر شکر چوسی تو نگلنے پر کفارہ لازم ہے۔ (محیط السرخسی)۔ مثل کنکری کے جب کہ نیزہ یا تیر یا بندوق کی گولی پیٹ میں رہ گئی تو مفسد ہے۔ اگر ان کا کوئی کنارہ باہر کو رہا ہو تو روزہ فاسد نہیں۔ (التبیین) اگر ڈورے میں باندھ کر گوشت نگل گیا پھر اگر اسی ساعت نہ کھینچا بلکہ چھوڑا تو روزہ فاسد و کفارہ لازم ہے اور اگر اسی وقت کھینچ لیا تو فاسد نہیں (البدائع ف) مگر جب کہ اس کا کوئی جزو اندر رہ گیا ہو تو فاسد ہے۔ (الفتح)۔ لکڑی کا کنارہ نگلا اور دوسرا کنارہ ہاتھ میں ہے پھر نکال لے تو فاسد نہیں اور اگر کل نگل گیا تو فاسد ہوا۔ (الخلاصہ)۔ اپنی انگلی اپنی مقعد میں یا عورت نے اپنی فرج میں داخل کی تو فاسد نہیں یہی مختار ہے مگر جب کہ انگلی پانی یا تیل سے تر ہو۔ (الظہیریہ)۔ یہ سب اس وقت کہ روزہ یاد ہونے کی حالت میں ایسا ہوا تب فاسد ہوگا اور اگر سہواً ہو تو روزہ بھی فاسد نہیں ہے اس کو یاد رکھنا چاہیے۔ (الزاہدی ھ)۔ ومن جامع فی احد السبیلین۔ اور جس صائم نے کہ دو راہوں میں سے کسی میں جماع کیا۔ ف خواہ فرج میں جو محل حلال ہے اور خواہ مقعد میں جو خلاف فطرت و گندہ و دائمی حرام ہے۔ بہر حال اگر یہ جماع نسیاناً ہو کہ روزہ یاد نہیں تو اس کا حکم گذرا کہ روزہ فاسد نہیں۔ اور اگر خطاء ہو مثلاً چوک جانے سے داخل ہو گیا تو بھی حکم گذرا کہ قضاء ہے کفارہ نہیں ہے اور اگر اس نے دونوں راہوں سے کسی میں جماع کیا۔ عامداً۔ درحالیکہ عمداً اس کا قصد کرنے والا تھا۔ فعلیہ القضاء۔ تو اس پر قضاء ہے۔ استدراکا للمصلحۃ الفائتۃ۔ واسطے حاصل کرنے اس خوبی کے جو جاتی رہے۔ والکفارۃ۔ اور اس پر کفارہ بھی واجب ہے۔ لتکامل الجنایۃ۔ بوجہ پورا ہو جانے جرم کے۔ ف کیونکہ جماع کی صورت و معنی مع عمدی قصد کے پائے گئے۔ اور یہی جمہور علماء کا قول ہے۔ع۔ ولا یشترط الانزال فی المحلین اعتبارا بالاغتسال۔ اور دونوں جگہ میں انزال ہونا شرط کفارہ نہیں ہے بقیاس اغتسال کے۔ ف چنانچہ حشفہ غائب ہو کر کرنے والے و کرانے والے دونوں پر غسل واجب ہوتا ہے حالانکہ جماع سے وجوب منصوص ہے تو معلوم ہوا کہ بغیر انزال کے جماع معتبر ہے۔م۔ وھذا لان قضاء الشھوۃ یتحقق دونہ۔ اور یہ اس واسطے ہے کہ شہوت کو پورا کرنا بدون انزال کے متحقق ہے۔ وانما ذلک شبع۔ اور انزال ہونا تو سیری ہے ف کہ بعد انزال کے جماع کی خواہش نہیں۔ تو انزال واسطے سیری کے ہوا اور قضائے شہوت بدون اس کے

پائی گئی۔ پھر دونوں جگہ کا لفظ اس واسطے بڑھایا کہ فرج تو محل جماع ہے اور مقعد چونکہ فطری محل نہیں تو شاید وہم ہوتا کہ اس میں انزال ہو تب کمال ہوگا چنانچہ اسی معنی سے فرمایا کہ۔ وعن ابی حنیفۃ انہ لایجب الکفارۃ بالجماع فی الموضع المکروہ۔ اور ابوحنیفہ رحؒ سے نوادر میں روایت ہے کہ مکروہ جگہ یعنی مقعد میں جماع کرنے سے کفارہ واجب نہیں ہوتا۔ اعتباراً بالحد عندہ۔ برقیاس حد کے امامؒ کے نزدیک۔ ف یعنی امامؒ کے نزدیک حدود ایک امر محدود ہیں کہ اسی حد پر رہنا واجب ہے اس میں اپنے قیاس سے کمی بیشی نہیں جائز ہے اور اسی میں حد زنا بھی داخل ہے اور مقعد میں جماع کرنے سے حد زنا بوجہ شبہ کے نہیں تو کفارہ کی حد بھی لازم نہیں کر سکتے اور یہی امام شافعی کے بعضے شاگردوں کا قول ہے۔ والاصح انھا تجب۔ اور اصح یہ کہ کفارہ واجب ہوگا۔ ف یہی صحیح ہے (المحیط) لان الجنایۃ متکاملۃ لقضاء الشھوۃ۔ کیونکہ جرم تو پورا ہوگیا ہے بوجہ شہوت پوری کرنے کے۔ ف بلکہ بہت سے خبیث طینت لوگ مقعد کا جماع زیادہ مرغوب سمجھتے ہیں۔

**فروع** اگر ایک رمضان میں کئی بار جماع کیا اور کفارہ نہیں دیا تو سب سے ایک کفارہ کافی ہوگا اور اگر جماع کر کے کفارہ دیا پھر جماع کیا تو ظاہر الروایۃ میں اس پر دوسرا کفارہ ہے اور اگر دو رمضان میں جماع کیا ہو تو ہر ایک کے لیے علیحدہ کفارہ ہے اگرچہ اول کا ادا نہ کیا ہو۔ف۔ ولو جامع میتۃ او بھیمۃ فلا کفارۃ انزل اولم ینزل۔ اور اگر صائم نے مردہ عورت یا چوپایہ جانور سے عمداً جماع کیا تو اس پر کفارہ نہیں خواہ انزال ہوا ہو یا نہ ہوا ہو۔ ف ہاں قضاء البتہ انزال سے ہے اور بغیر انزال روزہ بھی نہ جائے گا۔م۔ خلافاً للشافعی۔ بخلاف قول شافعیؒ کے۔ ف کہ ان کے نزدیک صحیح قول میں کفارہ بھی واجب ہے خواہ انزال ہو یا نہ ہو۔ (کمافی شرح المہذب للنووی۔مع۔ اور ہمارے نزدیک کفارہ نہیں ہو سکتا۔ لان الجنایۃ۔ کیونکہ جنایت۔ ف جو کفارہ واجب کرتی ہے وہ کہ جو سب طرح پوری ہو اور تکاملھا بقضاء الشھوۃ فی محل مشتھی۔ پورا ہونا ایسے محل میں قضائے شہوت سے ہوتا ہے جو قابل شہوت ہو۔ ف اور قابل شہوت محل تو زندہ آدمی کی فرج یا دبر ہے۔ ولم یوجد۔ اور وہ اس مسئلہ میں نہیں پائی گئی۔ ف بلکہ مردہ یا جانور کی ہے تو کفارہ نہیں ہو سکتا۔ لہذا زندہ آدمی سے فرج یا مقعد میں عمداً بحالت صوم جماع کرنے میں ہم نے بھی کفارہ واجب جانا ہے۔ ثم عندنا کما تجب الکفارۃ بالوقاع علی الرجل تجب علی المرأۃ۔ پھر ہمارے نزدیک جیسے مرد پر عمداً جماع سے کفارہ واجب ہوتا ہے تو عورت پر بھی واجب ہوتا ہے۔ ف جب کہ عورت بالغہ نے بغیر اکراہ و جبر کے بطوع خود مطاوعت کی ہو خواہ ابتداء سے یا اول میں جبر و اکراہ سے کرنے دیا پھر بطوع خود راضی ہوگئی ہو۔ (القاضی خان)۔ اور اگر بالغہ نے بطوع خود اپنے اوپر طفل غیر بالغ یا مجنون کو قابو دے کر جماع کرایا تو عورت مذکورہ پر بالاتفاق کفارہ واجب ہے۔ (الزاہدی ھد وغیرہ)۔ اور جبر و اکراہ کی صورت میں قضاء ہے نہ کفارہ جیسے خطاء میں اور اگر روزہ یاد نہیں تو قضاء بھی نہیں چنانچہ مذکور ہو چکا لہذا یہ کلام عمداً عورت کی مطاوعت میں ہے۔م۔ اور یہی مذہب امام مالک و احمد اور اکثر علماء کا ہے۔ (کما قال الخطابیؒ۔مع)۔ شیخ ابن الہمامؒ نے کہا کہ اگر مصنفؒ تجب علی المرأۃ۔ کی جگہ تجب علی المفعول بہ کہتے تو بہتر تھا تاکہ وہ مرد مخنث بھی داخل

ہو جاتا جس نے رضامندی سے اغلام کرایا ہے۔ مترجم کہتا ہے اغلام کرانے والے مخنث میں قضائے شہوت نہیں مگر بوجہ مرض یا حرص مال وغیرہ کے تو اظہر یہ تھا کہ اس پر کفارہ اس معنی میں نہ وہاں بطور زجر کے البتہ جیسا کہ درالمختار میں قنیہ سے نقل کیا کہ جن صورتوں میں کفارہ نہ ہونا بوجہ شبہہ کے مذکور ہوا ہے وہ جب ہی تک کہ اُس شخص سے یہ فعل بار بار واقع نہ ہو اور اگر معصیت کے قصد سے پیچھے بعد دیگرے واقع ہو تو زجر کے طور سے اس پر کفارہ واجب ہوگا اور علمائے امصار نے اسی کا فتویٰ دیا ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔ (انتہی مترجما)۔ اور یہ قول اچھا ہے۔ (النہرالفائق)۔ مترجم کہتا ہے کہ مجھے اس میں تردد سخت ہے کیونکہ کفارہ کا قیاس حدود پر ہے جو شبہہ سے مندفع ہوتے ہیں اور حدود میں سوائے صریح ایجاب الٰہی عزوجل کے بندہ کو بطور زجر بالتعزیر کی اجازت نہیں جیساکہ ائمہ رحمہم اللہ تعالیٰ کی تصریحات بہت موجود ہیں پس زجراً کفارہ لازم کرنے کے کوئی معنی نہیں ہوسکتے اور جب تک معتمد کتاب میں نہ ہو تو قنیہ معتزلی کی کتاب پر اعتماد نہیں جائز ہے (صرح بہ العلی القاریؒ) ہاں شیخ ابن الہمامؒ نے کافی سے نقل کیا جس میں ضمیر مذکر ہے۔ لیکن صحیح معنی میرے نزدیک اس ضمیر کا مرجع اغلام کرنے والے فاعل کو ٹھہرانے میں ہیں جو کتاب میں اوپر مذکور ہوا۔

الحاصل فاعل پر خواہ فرج میں کرے یا دبر میں اصح یہ کہ کفارہ واجب ہے جیسے عورت پر جب کہ اس نے فرج میں برضامندی جماع کرایا ہو اگرچہ مرد مجنون یا طفل سے جن پر کفارہ نہیں۔ رہا جب کہ عورت کے ساتھ یا مرد کے ساتھ دبر میں اغلام کیا گیا تو کتاب میں اشارہ ہے کہ کفارہ نہ ہوگا اور دلیل بھی اسی کو مقتضی ہے اس واسطے کہ اس نے قضائے شہوت نہیں کی بلکہ دوسرے کی قضائے شہوت کا محل بن کر کرا دے تو مرد مفعول اگرچہ اپنے فاعل کی طرح خبیث و مرتکب معصیت شنیعہ ہے لیکن کفارہ تو قضائے شہوت پر ہوتا اور وہ موجود نہیں یا ناقص ہے پس فتویٰ میں تامل چاہیئے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔م۔ وقال الشافعی فی قول لا تجب علیہا۔ اور امام شافعی نے ایک قول میں کہا کہ عورت پر کفارہ واجب نہیں۔ لانہا متعلقة بالجماع وھو فعلہ۔ تو کفارہ تو جماع کرنے سے متعلق ہے اور جماع کرنا مرد کا فعل ہے۔ ف۔ نہ عورت کا۔ وانما ھی محل الفعل۔ اور عورت تو صرف جماع کرنے کا محل ہے۔ ف۔ اور جواب یہ کہ کفارہ پورے قضائے شہوت پر ہے اور وہ جیسے مرد میں ویسی عورت میں اگرچہ دونوں کی شہوت باہم مجامعت سے پوری ہوتی ہے۔ وفی قول تجب ویتحمل عنہا الرجل اعتبارا بماء الاغتسال۔ اور شافعیؒ کے دوسرے قول میں عورت پر بھی کفارہ واجب ہے ولیکن عورت کی طرف سے اس کو مرد اٹھاوے گا برقیاس آب اغتسال کے۔ ف۔ یعنی جیسے رات میں مرد نے عورت سے جماع کیا اور نہانے کا پانی دام سے ملتا ہے تو عورت کے نہانے کا پانی لینا مرد کے ذمہ ہے اسی طرح عورت کا کفارہ بھی مرد پر ہے۔ اور مخفی نہیں کہ اس کفارہ میں دو ماہ کے متواتر روزے بھی ہیں وہ مرد کے رکھنے سے کیونکر ادا ہوں گے کیونکہ حدیث میں بالاتفاق منع وارد ہے کہ کوئی دوسرے سے روزہ نہ رکھے اور نہ نماز پڑھے۔ یعنی دوسرے کے فعل سے ادا نہ ہوں گے۔ واضح ہو کہ امام شافعی کا تیسرا قول مثل ہمارے ہے۔ ولنا قولہ علیہ السلام من افطر فی رمضان فعلیہ ما علی

الظاہر۔ اور ہماری حجت حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول کہ جس نے رمضان میں افطار کیا تو اس پر وہ واجب ہے جو مظاہر پر ہوتا ہے۔ ف۔ یعنی ظہار میں جو کفارہ قرآن میں ہے وہی عمداً صوم افطار کرنے والے پر ہے۔ ظہار کا بیان جلد ثانی باب الظہار میں آوے گا اور کفارہ کا بیان آتا ہے۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ اس میں لفظ من افطر مذکور ہے۔ وکلمۃ من ینتظم الذکور والاناث۔ اور لفظ من مذکر و مونث دونوں کو شامل ہے۔ ف۔ کیونکہ معنی یہ کہ جو آدمی افطار کر ڈالے اور یہ عورت و مرد سب کو شامل ہے تو عورت پر بھی کفارہ لازم ہوا۔ ولان السبب جنایۃ الافساد لا نفس الوقاع۔ اور اس دلیل سے کہ سبب کفارہ تو عمداً روزہ فاسد کرنے کا جرم نہ خالی جماع کا فعل۔ ف۔ چنانچہ وہ رات میں جائز ہے پس یہ خیال صحیح نہیں کہ کفارہ خالی فعل جماع سے متعلق ہے بلکہ اس حرکت سے جو روزہ فاسد کردے۔ وقد شارکتہ فیہا۔ اور ایسی حرکت جنایت کرنے میں عورت بھی مرد کے ساتھ شریک ہے۔ ف۔ خلاصہ یہ کہ اگر جماع کرنا مرد ہی کا فعل مانا جاوے تو بھی خالی جماع سے کفارہ متعلق نہیں بلکہ جرم کی حرکت سے ہے اور یہ حرکت کچھ مرد سے خاص نہیں بلکہ عورت نے بھی ایسی حرکت کی جس سے روزہ فاسد ہوا۔ اگر کہا جاوے کہ اچھا عورت مجرم ہوئی مگر اس کے جرمانہ کا تحمل مرد پر ہے جیسا کہ شافعیؒ کا دوسرا قول ہے تو جواب دیا۔ ولا تحمل۔ اور تحمل ندارد۔ ف۔ یعنی مرد کا برداشت کرنا نہیں ہو سکتا۔ لانہا عبادۃ او عقوبۃ۔ کیونکہ کفارہ دو حال سے خالی نہیں کہ عبادت ہے یا سزا ہے۔ ولا یجزی فیہما التحمل۔ اور ان دونوں میں دوسرے کا اٹھا لینا جاری نہیں ہوتا۔ ف۔ چنانچہ اگر بیٹے نے چوری کی اور باپ چاہے کہ اس کے عوض میں ہاتھ کاٹ دیا جاوے تو نہیں ہوگا۔ پھر کفارہ صوم میں عبادت کا خیال اس معنی میں کہ رمضان کا دن ایک وقت خاص مقدار ازلی ہے جب اس کو عمداً ضائع کیا تو اس کی مکافات اس طرح کہ تحریر رقبہ یا دو ماہ متواتر روزے رکھے یا اطعام۔ اور متواتر روزے رکھنا بلاشبہ عبادت ہے کیونکہ خاقہ نہیں ہے۔ رہا دوسرا خیال کہ وہ سزا ہے خود ظاہر ہے۔ پھر واضح ہو کہ حدیث من افطر فی رمضان الی آخرہ۔ اس عبارت سے پائی نہیں گئی۔ ظاہرا بعض متقدمین مشائخ نے حدیث کا حاصل لکھا تھا مگر ایسے عنوان سے کہ عین حدیث کا شبہ ہو گیا۔ اور اصل حدیث ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرد کو جس نے رمضان میں افطار کر ڈالا تھا یہ حکم دیا کہ ایک بردہ آزاد کرے یا متواتر دو ماہ روزے رکھے یا ساٹھ مساکین کو کھانا کھلاوے (رواہ البخاری ومسلم)۔ اور دارقطنی کی روایت میں ابوہریرہ نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم کیا اس شخص کو جس نے رمضان میں ایک روزہ افطار کیا تھا کہ کفارہ ظہار کے مثل کفارہ دے پھر موافق اصل حدیث کے یہ ایک واقعہ خاص ہے اس میں عورت کا عموم کہاں نکلے گا جب کہ مردوں کا عموم نہیں نکلتا جیسا کہ اصول الفقہ میں ہے۔ جواب دیا گیا کہ اصل واقعہ تو ایک اعرابی کے جماع کرنے میں ہے اور اس سے حضرت ابوہریرہ نے دلیل لی کہ افطار کرنے کی وجہ سے ہوا۔ تو خصوص واقعہ نہیں بلکہ سبب عام ہے خواہ مرد سے ہو یا عورت سے۔ م۔ ولو اکل او شرب ما یتغذی بہ او ما یتداوی بہ۔ اور اگر کھائی یا پی ایسی چیز جس سے تغذیہ کیا جاتا ہے یا ایسی چیز جس سے دوا کی جاتی ہے۔

فعلیہ القضاء والکفارۃ ۔ تو اس پر قضاء و کفارہ واجب ہے ۔ ف ۔ یعنی عمداً کھائی یا پی ۔ اور یہ حکم اس وقت کہ ایسی چیز ہو جو غذا یا دوا کے واسطے کھائی گئی ہو اور اگر وہ چیز ان دونوں میں سے کسی کے واسطے مقصود نہ ہو تو صرف قضاء ہے نہ کفارہ ۔ (خزانۃ المفتین ھ) ۔ پس کفارہ کی خصوصیت عمداً جماع سے نہیں بلکہ عمداً افطار سے ہے لیکن جرم کامل ہو تو وہ ہر غذائی و دوائی سے ہو جاتا ہے پس کفارہ بھی لازم ہوگا ۔ م ۔ اور یہی امام مالک و جمہور علماء کا قول ہے ۔ مع ۔ وقال الشافعی لاکفارۃ علیہ ۔ اور شافعی رح نے کہا کہ اس پر کفارہ نہیں ہے ۔ ف ۔ یہی امام احمد کا قول ہے ۔ لانہا شرعت فی الوقاع بخلاف القیاس لارتفاع الذنب بالتوبۃ ۔ کیونکہ کفارہ تو جماع کی صورت میں برخلاف قیاس مشروع ہوا بوجہ دور ہو جانے گناہ کے توبہ کے ساتھ ۔ ف ۔ یعنی جماع کرنے والا پشیمان و نادم یعنی توبہ کرتا ہوا آیا اور آیات و احادیث میں صریح منصوص ہے کہ توبہ سے گناہ دور ہو جاتا ہے تو اس کا گناہ دور ہو چکا پھر بھی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر کفارہ لازم کیا تو یہاں قیاس عاجز ہوا اور معلوم ہو گیا کہ خلاف قیاس یہاں نص وارد ہے تو وہ جس معاملہ میں ہے یعنی جماع میں اسی تک رہے گی ۔ فلا یقاس علیہ غیرہ ۔ تو اس پر غیر کا قیاس نہ ہوگا ۔ ف ۔ یعنی سوائے جماع کے دوسرے عمدی افطار سے کفارہ نہ ہوگا ۔ ولنا ان الکفارۃ تعلقت بجنایۃ الافطار فی رمضان علی وجہ الکمال ۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ کفارہ کا تعلق جرم افطار کے ساتھ ہوا جو رمضان میں بروجہ کمال پایا گیا ۔ ف ۔ یعنی حدیث در باب جماع وارد لیکن اس سے اس قدر ضرور سمجھ لیا گیا کہ پورے طور پر افطار بطریق معصیت سے یہ کفارہ لازم ہوا ۔ وقد تحققت ۔ اور وہ اب بھی متحقق ہوا ۔ ف ۔ جب کہ اس نے غذائی یا دوائی چیز عمداً کھائی پی تو لازم آیا کہ بروجہ کمال افطار سے کفارہ واجب ہے ۔ وبایجاب الاعتاق تکفیرا عرف ان التوبۃ غیر مکفرۃ لہذہ الجنایۃ ۔ اور بردہ کی آزادی واجب کرنا بغرض کفارہ ہونے کے پہچان اس امر کی ہے کہ اس گناہ کے لیے توبہ کفارہ نہیں ہے ۔ ف ۔ جیسے چوری یا زنا میں خالی توبہ سے کفارہ نہیں ہوتا ۔ ع ۔

مترجم کہتا ہے کہ عند التحقیق اصل مغفرت توبہ سے ہے اور سزائے حد بطریق سیاست شرعیہ ہے جیسا کہ اصول الفقہ میں مصرح ہے ۔ علاوہ بریں شافعی رح کہہ سکتے ہیں کہ ہاں توبہ سے رفع گناہ نہ ہونا یہی تو خلاف قیاس کے معنی ہیں اسی وجہ سے شیخ ابن الہمام رح نے کہا کہ اس تقریر سے شافعی رح کا قول مرتفع نہیں ہوتا ۔ اور تحقیق مقام یہ کہ کفارہ جماع کی حدیث میں شافعی کے نزدیک سبب وہی جماع ہے اور ہمارے نزدیک اس سے افطار بطور جرم کے سمجھا جاتا ہے خواہ جماع ہو یا کھانے پینے سے ہو بشرطیکہ کامل ہو ۔ اور جب یہ بات ہے تو ہر ایسی چیز جس سے غذا یا دوا کے طور پر کھانے پینے کی عادت ہو اس سے افطار کامل ہو جائے گا ۔ م ۔ لہذا اگر صائم نے روٹی یا اقسام طعام یا پینے کی چیزیں یا روغن یا دودھ کے اقسام میں سے یا ہڑ یا مشک یا زعفران یا کافور یا غالیہ کھایا پیا تو اس پر ہمارے نزدیک قضاء و کفارہ ہے ۔ (القاضیخان) ۔ اسی طرح سرکہ و مری و آب عصفر و آب زعفران و آب باقلا و خربزہ و آب خیارین ۔ وعورہ انگور و مینہ وا دے و برف کا پانی عمداً کھایا پیا ۔ یا دوائی مثی

مانند گل ارمنی کے یا سوندھی مٹی کا بس کے جو پکا کر کھاتے ہیں وہ کھائی۔ یا چھوٹا خربزہ نگل گیا یا کچا گوشت کھایا۔ (الخزانۃ) بلکہ بدبودار کھایا۔ ف۔ یا بقول مختار کچی چربی کھائے۔ الخزانۃ۔ اور یہی صحیح ہے۔ع۔ یا بھونے ہوئے جو نگل گیا تو کفارہ ہے۔ اور اگر جو بھونے ہوئے نہ ہوں تو کفارہ نہیں کیونکہ بھونے ہوئے کھانے کی عادت ہے اور بغیر بھونے ہوئے نہیں۔ (محیط السرخسی) اس سے معلوم ہوا کہ کھانے کی چیز اسی طور سے کھاوے جس طرح کھانے کی عادت ہو۔م۔ وقیق الذرہ کو اگر روغن میں لتھ کر کے کھایا یا انگور کی تازی پی گیا تو کفارہ واجب ہے۔ الخلاصہ والخزانہ۔ اگر ذرہ کے درخت کی پالو کھائی یعنی کڑبی تو زندویسی نے کہا کہ میری رائے میں اس پر کفارہ ہے کیونکہ اس میں شیرینی ولذت ہوتی ہے (السراج)۔ ظاہر ایہ تازی کر لی میں ہے لیکن باوجود اس کے وہ کھائی نہیں جاتی ہے تو کفارہ میں تامل ہے۔ واللہ اعلم۔م۔ اگر درختوں کی پتی کھائے پس اگر وہ کھائی جاتی ہوں جیسے انگور کی کوپل تو اس پر قضاء وکفارہ ہے اور اگر نہ کھائے جاتی ہوں جیسے انگور کے بڑے پتے تو اس پر قضاء ہے کفارہ نہیں۔ (البحر)۔ اسی تفصیل پر سب نباتات ہیں۔ (التبیین)۔ اگر انگور کا دانہ کھایا پس اگر چبایا تو بہر صورت اس پر قضاء وکفارہ ہے اور اگر ثابت نگل گیا پس اگر اس پر تفروق نہ ہوں تو بالاتفاق قضاء وکفارہ ہے اور اگر تفروق ہوں تو عامہ علماء کے نزدیک قضاء وکفارہ ہے اور ابوسہیل کے نزدیک کفارہ نہیں اور یہی صحیح ہے (الظہیریہ)۔ اگر لوز یا جوز کو چبا کر نگلا تو کفارہ ہے خواہ خشک ہو یا تر ہو۔ (المعراج)۔ اور ثابت نگلا تو لوز رطب میں ہے نہ جوز میں۔ (محیط السرخسی ف) اگر نمک کھایا تو اس پر کفارہ واجب ہے۔ یہی مختار ہے (الخلاصہ) یہی صحیح ہے۔ (ابو المکارم م)۔

**مسئلہ تمباکو کا دھواں پینے سے کفارہ ہے یا نہیں۔** جواب میں متاخرین علماء نے اختلاف کیا اور حق یہ کہ وہ ایسے کھانے پینے کی چیز نہیں جو بالذات بدن کے نافع ہو تو صرف لذت کے طور پر استعمال رہا پس بقیاس ریق حبیب وسوندھی مٹی کے کفارہ ہے اور بقیاس نقصان معنی غذائی وشیرینی کے کفارہ نہ ہونا چاہیے پس یہ مسقط کفارہ ہے اور اگر اس کو دوا کے طور پر استعمال کیا تو بلا خلاف کفارہ ہونا چاہیے۔ واللہ تعالیٰ اعلم م۔

قال والکفارۃ مثل کفارۃ الظہار۔ اور روزہ توڑنے کا کفارہ مثل کفارہ ظہار کے ہے۔ ف۔ یعنی اول رقبہ آزاد کرنا ورنہ دو ماہ کے متواتر روزے ورنہ ساٹھ مسکینوں کا کھانا دینا۔ لما روینا۔ بدلیل اس حدیث کے جو ہم روایت کر چکے۔ ف۔ یعنی جس میں کفارہ مثل ظہار کے منصوص ہے۔ ولحدیث الاعرابی۔ اور بدلیل حدیث اعرابی کے۔ ف۔ ان کا نام سلمہ بن صخر البیاضی رضی اللہ عنہ ہے۔مع فانہ قال یا رسول اللہ ھلکت واھلکت۔ کیونکہ اعرابی نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میں مر مٹا اور میں نے مار مٹایا۔ فقال ماذا صنعت۔ تو آپ نے فرمایا کہ تو نے کیا کیا۔ قال واقعت امرأتی فی نہار رمضان متعمدا۔ اس نے عرض کیا کہ میں نے مجامعت کر لی اپنی عورت سے متعمداً رمضان کے دن میں۔ فقال صلی اللہ علیہ وسلم اعتق رقبۃ۔ تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ایک رقبہ آزاد کر۔ فقال لا املک الا رقبتی ھذہ۔ پس اس نے عرض کیا کہ میں تو کسی گردن کا مالک نہیں

ہوں سوائے اپنے اس گردن کے۔ فقال صم شھرین متتابعین۔ تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ دو مہینہ پے درپے روزے رکھ۔ فقال ھل جاءنی ماجاءنی الامن الصوم۔ پس اس نے عرض کیا کہ مجھ پر جو کچھ آیا وہ نہیں آیا مگر روزے سے۔ ف۔ یعنی پھر دو مہینہ تک پے درپے روزے میں نہیں معلوم کیا پیش آوے۔ فقال اطعم ستین مسکینا۔ پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ساٹھ مسکینوں کو کھانا دے۔ فقال لا اجد۔ پس اس نے عرض کیا کہ میں نہیں پاتا ہوں۔ فامر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یوتی بفرق من تمر۔ پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ ایک فرق چھوہارے لائے جاویں۔ ویروی بعرق۔ اور بعض روایات میں بجائے فرق کے عرق ہے۔ فیہ تمر خمسة عشر صاعا۔ اس فرق میں پندرہ صاع خرما تھے۔ وقال فرقھا علی المساکین۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ان کو مساکین پر تقسیم کر دے۔ فقال واللہ مابین لابتی المدینة احد احوج منی ومن عیالی۔ پس اس اعرابی نے عرض کیا کہ واللہ مدینہ کی دونوں لابتیں کے درمیان کوئی حاجت مند مجھ سے و میری عیال سے بڑھ کر نہیں ہے۔ فقال کل انت وعیالک۔ پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تو اور تیرے عیال کھاؤ۔ یجزیک ولا یجزی احدا بعدک۔ یہ تجھے کافی ہوا اور بعد تیرے کسی کو کافی نہ ہوگا۔ ف۔ صحاح الستہ میں یہ حدیث ثقات حفاظ کی روایت حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے جس عبارت سے آئی اس کا ترجمہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں ایک مرد نے حاضر ہو کر عرض کیا کہ میں مر گیا۔ آپ نے فرمایا کہ تیرا کیا حال ہے۔ اس نے عرض کیا کہ میں نے رمضان میں اپنی عورت سے جماع کر لیا۔ آپ نے فرمایا کہ بھلا تو رقبہ پاتا ہے کہ اس کو آزاد کرے اس نے عرض کیا کہ نہیں۔ آپ نے فرمایا کہ بھلا تجھ کو یہ استطاعت ہے کہ تو دو مہینہ کے پے درپے روزے رکھے۔ اس نے عرض کیا نہیں۔ آپ نے فرمایا کہ بھلا تجھے استطاعت ہے کہ تو ساٹھ مساکین کو کھانا دے۔ اس نے عرض کیا نہیں۔ آپ نے فرمایا کہ اچھا بیٹھ جا۔ ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک عرق لائی گئی جس میں خرما تھے پس آپ نے فرمایا کہ اس کو لے کر تصدق کر دے۔ اس نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ اپنے سے بڑھ کر محتاج پر صدقہ کر دوں پس واللہ مدینہ کی لابتین یعنی حرتین کے درمیان کوئی گھر والے میرے گھر والوں سے زیادہ محتاج نہیں ہیں پس حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم ہنس دیے حتی کہ آپ کے اگلے دندان مبارک کھل گئے اور فرمایا کہ اچھا اپنے گھر والوں کو کھلا دے (رواہ الائمة الصحاح)۔ حرتین مدینہ کے دو طرف دو حرہ ہیں یعنی پتھریلے مقام ہیں۔ ابوداؤد نے زہری سے روایت کی کہ یہ احادیث فقط اس اعرابی رضی اللہ عنہ کے ساتھ خاص تھی اور اگر اب کوئی ایسا کرے تو اس کو کفارہ دینے سے چارہ نہیں ہے۔ منذری رحمہ اللہ نے کہا کہ زہری رحمہ اللہ کا دعوی بلا دلیل ہے اور اسی جہت سے سعید بن جبیر رحمہ اللہ تابعی کا یہ مذہب ہے کہ روزہ توڑنے والے پر کفارہ منسوخ ہو گیا چنانچہ آخر میں اس اعرابی و اس کے عیال کو کھانے کا حکم دے دیا۔ انتہی۔ لیکن جمہور علماء کا وہی قول ہے جو زہری نے کہا۔ رہا یہ کہ مصنف رح کی روایت میں جو آخر میں مذکور ہے کہ یہ تجھے کافی ہوا اور بعد تیرے کسی کو کافی نہ ہوگا یہ ائمہ رواة کی کسی روایت

میں نہیں پایا گیا۔ اگر وہم ہو کہ پھر خصوصیت کہاں رہی۔ جواب یہ کہ اچھا یہ مذکور نہیں لیکن یہی ہوا کہ جو اس پر واجب تھا وہ بیان کیا اور فراخی پانے تک اس کو مہلت دی جب کہ وہ ماہ روزے سے عاجز تھا۔ یہی شافعی وغیرہ نے جواب دیا ہے لیکن ظاہرا یہ اسی کی خصوصیت تھی کیونکہ دارقطنی کی روایت میں آیا کہ نقد کفر اللہ عنک۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے تیرا کفارہ ادا کر دیا۔ رہا لفظ واہلکت یعنی اور میں نے مار مٹایا۔ یہ بھی صحاح الستہ میں نہیں لیکن دارقطنی وبیہقی نے معلی بن منصور کی روایت سے ذکر کیا۔ خطابی رح نے کہا کہ یہ راوی کمزور ہے۔ لیکن صحیح یہ کہ وہ ثقہ فقیہ ہے۔ ہاں حاکم نے خود معلی بن منصور کی روایت سے ذکر کیا۔ خطابی رح نے کہا کہ یہ راوی کمزور ہے۔ لیکن صحیح یہ کہ وہ ثقہ فقیہ ہے ہاں حاکم نے خود معلی بن منصور کی تصنیف کتاب کتاب الصوم میں یہ لفظ نہیں پایا تو جانا کہ یہ کسی راوی کا عدم حفظ ہے۔ اور معلی بن منصور ثقہ فقیہ شاگرد امام ابو یوسف ہیں اور خطابی کو کمزور کہنے میں خود وہم ہو گیا ہے م۔ عرق ایک جھابا زنبیل کی طرح جس میں پندرہ صاع چھوہارے تھے اور جب یہ ساٹھ مسکین کو صدقہ دیے جاویں تو ہر ایک کے واسطے چہارم صاع پڑتا ہے پس یا تو کفارہ صوم میں مسکین کو اسی قدر دینا کافی ہے یا کہا جاوے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو کفارہ دینے میں مہلت دی اور یہ قریب بغلط ہے اور یا کہا جاوے کہ اعرابی کے واسطے یہ خصوصیت تھی اور یہی جید ہے۔ فافہم۔ پھر حدیث میں اول آزادی رقبہ کو فرمایا پھر میسر نہ ہو تو متواتر روزے پھر نہ ہو سکے تو مسکینوں کا طعام ہے۔ اور اس سے یوم رمضان کی فضیلت کاملہ ظاہر ہوئی م۔ وھو حجۃ علی الشافعی فی قولہ بخیر اور یہ حدیث امام شافعی پر حجت ہے اس قول میں کہ توڑنے والا مختار ہے یعنی ان تینوں باتوں میں سے جو چاہے کر دے۔ لان مقتضاہ الترتیب۔ کیونکہ حدیث کا مقتضا تو ترتیب ہے۔ ف۔ جیسا کہ بیان ہوا لیکن امام مصنف سے اس نقل میں سہو ہوا کیونکہ غزالی شافعی کی وجیز و خلاصہ میں مصرح ہے کہ تخییر نہیں بلکہ ترتیب واجب ہے جیسا کہ ہمارے یہاں مصرح ہے۔ ن ف ع۔ وعلی مالک فی نفی التتابع للنص علیہ۔ اور یہ حدیث امام مالک پر حجت ہے پے در پے کی نفی میں کیونکہ حدیث میں پے در پے دو ماہ روزہ رکھنا منصوص ہے۔ ف۔ یہ بھی امام مالک کا قول نہیں کیونکہ تتابع وہ بھی شرط کرتے ہیں۔ ہاں ابن ابی لیلیٰ کا قول ہے کہ تتابع شرط نہیں پس یہ حدیث ان پر حجت ہے ع۔ ومن جامع فیما دون الفرج۔ اور جس شخص نے فرج یعنی پیشاب و پاخانہ کی راہوں کے سوائے میں جماع کیا۔ ف۔ گویا یہ جماع عرفی نہیں مثلاً ران کے درمیان آلہ ذکر کو استعمال کیا و مانند اس کے۔ فانزل۔ پس اس حرکت سے اس کو انزال ہو گیا۔ ف۔ تو بدن سے بدن ملا کر شہوت پوری کی۔ فعلیہ القضاء۔ تو اس پر یہ روزہ قضاء کرنا واجب ہے۔ لوجود الجماع معنی۔ کیونکہ جماع کے معنی پائے گئے۔ ف۔ اگرچہ معنی و صورت دونوں طرح کامل جماع نہ ہوا۔ ولا کفارۃ علیہ۔ اور اس پر کفارہ لازم نہیں ہے۔ لانعدام صورتہ۔ کیونکہ جماع کا صورت معدوم ہے۔ ف۔ یہی قول شافعی کا ہے بخلاف مالک و احمد کے ع۔ ولیس فی افساد صوم غیر رمضان کفارۃ۔ اور سوائے رمضان کے کسی اور روزہ کے فاسد کرنے میں کفارہ نہیں ہے۔ ف۔ اگرچہ قضائے رمضان یا فرض کفارہ

قسم وغیرہ ہو۔ لان الافطار فی رمضان ابلغ فی الجنایۃ۔ کیونکہ رمضان میں عمداً توڑ دینا جرم میں بہت بڑھا ہوا ہے۔ ف۔ اور توڑنے کا کفارہ رمضان کے لیے ثبوت ہوا ہے۔ فلا یلحق بہ غیرہ۔ تو رمضان کے ساتھ غیر کو لاحق نہیں کیا جائے گا۔ ف۔ کیونکہ جو سزا بڑے جرم میں ثابت ہو تو قیاس سے چھوٹے میں اس کو ثابت نہیں کر سکتے بلکہ اس کے برعکس البتہ قیاس ہے۔ ومن احتقن۔ اور جس آدمی نے حقنہ لیا۔ ف۔ یعنی نل کے ذریعہ سے مقعد کی آنت میں دوا پہونچائی۔ او استعط۔ یا سعوط کیا۔ ف۔ یعنی ناک سے دوا اوپر دماغ میں چڑھائی۔ او اقطر فی اذنہ۔ یا اپنے کان میں ٹپکائی۔ ف۔ یعنی پانی کے سوائے تیل وغیرہ ٹپکایا تو ہر صورت میں روزہ افطار ہوگیا۔ ف۔ یہی عامہ علماء کا قول ہے۔ لقولہ صلعم الفطر مما دخل۔ بدلیل قول حضرت صلعم کے کہ فطر اس چیز سے جو داخل ہو۔ ولوجود معنی الفطر وھو وصول ما فیہ صلاح البدن الی الجوف۔ اور بدلیل اس کے کہ فطر کے معنی پائے گئے اور وہ پہونچنا ایسی چیز کا جس میں بدن کی بہتری ہے جوف تک۔ ف۔ یعنی فطر جو صوم کے ضد ہے یہی کہ جوف تک ایسی چیز پہونچ جاوے جس میں بدن کی بھلائی ہے پھر اگر بھول کر ہو تو خلاف قیاس نظر نہ ہوا اور سوائے اس کے خطا و عمد میں فطر ہوگا اور یہاں جوف دماغ یا جوف شکم میں پہونچا تو افطار ہوگیا پس اس پر قضاء واجب ہے ولا کفارۃ علیہ۔ اور اس پر کفارہ نہیں۔ لانعدامہ صورۃ۔ کیونکہ داخل ہونا از راہ صورت نہیں ہے ف۔ یعنی جو راہ منہ کی ہے۔ ع۔ اور جس حدیث کا حوالہ دیا اس کو ابو یعلی نے بسند جید حضرت عائشہ رضہ سے مرفوع روایت کیا کہ انما الافطار مما دخل ولیس مما خرج۔ یعنی افطار تو اسی چیز سے جو داخل ہو اور نہیں افطار اس سے جو خارج ہو اس کی اسناد میں سلمیٰ بنت بکر جو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہ سے روایت کرتی ہے مجہول ہے لیکن ہمارے نزدیک یہ کچھ مضر نہیں۔ یہی قول عبد الرزاق نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ وعلی رضی اللہ عنہ سے اور ابن ابی شیبہ نے ابن عباس سے موقوف روایت کیا وعلقہ البخاری۔ ایضاً۔ بہرحال یہ حکم مرفوع ثبوت ہو یا موقوف اس میں سے عمداً قے کرنا مستثنیٰ ہے مف ع۔ ولو اقطر فی اذنیہ الماء۔ اور اگر صائم نے اپنے کانوں میں پانی ٹپکایا۔ او دخلھما۔ یا کانوں میں پانی خود داخل ہوگیا۔ ف۔ مثلاً دریا سے عبور کیا اور کانوں میں پانی چلا گیا۔ لا یفسد صومہ۔ تو اس کا روزہ فاسد نہ ہوگا۔ ف۔ یہی قول مالک و مختار مذہب شافعی وغیرہ کا ہے۔ ع۔ لانعدام المعنی۔ بوجہ نہ ہونے معنی کے۔ ف۔ یعنی نافع بدن کوئی چیز نہیں داخل ہوئی۔ والصورۃ۔ اور بوجہ صورت نہ ہونے کے۔ بخلاف ما اذا ادخلہ الدھن۔ برخلاف اس کے جب کہ اس نے تیل داخل کیا۔ ف۔ تو افطار ہوجائے گا۔ اور یوں ہی جب خود داخل ہوجاوے (محیط السرخسی)۔ اور قاضیخاں نے کہا کہ اگر پانی میں گھسا اور اس کے کان میں پانی چلا گیا تو روزہ فاسد نہ ہوگا اور اگر اس میں خود پانی ڈالا تو اختلاف ہے ایک قول یہ کہ روزہ فاسد ہوگا اور یہی صحیح ہے کیونکہ اس نے اپنے فعل سے داخل کیا تو اس میں بدن کی بہتری کا لحاظ نہ ہوگا جیسے لکڑی کو داخل کر کے غائب کر دیا۔ اور دوسرا یہ کہ فاسد نہیں ہوگا۔ مف۔ اور یہی صحیح ہے۔ (محیط السرخسی)۔ مگر اصح یہ کہ فاسد ہے۔ اگر نیزہ یا تیر لگا کر لوہا اندر رہ گیا تو کہا گیا کہ افطار ہوا اور کہا گیا کہ نہیں ہوا اور اسی کو ایک جماعت نے صحیح کہا ہے۔ مف۔ ولو داوی جائفۃ۔ اور اگر صائم نے دوا کی جائفہ کی۔ ف۔ یعنی ایسے زخم کی جو کہ جوف تک پہونچ گیا

ہے۔ او آمۃ یا آمہ کی۔ ف یعنی جو ام الدماغ تک پہونچا ہے۔ بدواء کسی دواء کے ساتھ ف پس اگر دوا خشک ہو تو بالاجماع فطر نہیں۔ (المبسوط وغیرہ غ) کیونکہ بدلیل معلوم ہوا کہ وہ وہیں چپٹ رہی۔ اور اگر دواء تر ہو۔ فوصل الی جوفہ۔ پس وہ پہونچی جوف تک یعنی جائفہ میں۔ او دماغہ یا دماغ تک یعنی جب کہ آمہ ہو۔ افطر۔ تو افطار ہوگیا۔ عند ابی حنیفۃ۔ یہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہے۔ ف یہی قول شافعی واحمد ہے۔ ع۔ واضح ہو کہ معتبر اس میں دواء کا پہونچنا ہوتا ہے والذی یصل ھو الرطب۔ اور جو دواء پہونچتی ہے وہ تر ہے۔ ف اس واسطے تر دواء کی قید معتبر ہے حتی کہ اگر خشک دواء پہونچ جانے کا یقین ہو تو اس سے بھی افطار ہوگا لیکن خشکی میں دلیل یہ کہ وہ رطوبت کو چوس کر اوپر جم جاتی ہے اندر نہیں پہونچتی۔ اور تر دواء اپنی رطوبت سے پہونچ جاتی ہے۔ وقالا لایفطر لعدم التیقن بالوصول لانضمام المنفذ مرۃ واتساعہ اخری کما فی الیابس من الدواء۔ اور صاحبین نے کہا کہ تر دواء میں بھی افطار نہ ہوگا بوجہ پہونچنے کا تیقن نہ ہونے کے کیونکہ پہونچنے کی راہ کبھی بند ہوتی ہے اور کبھی کھلی ہوتی ہے جیسے خشک دواء میں یہ تیقن نہیں۔ ولہ ان رطوبۃ الدواء تلاقی رطوبۃ الجراحۃ فیزداد میلا الی الاسفل فیصل الجوف۔ اور امامؒ کی دلیل یہ کہ دواء کی رطوبت زخم کی رطوبت سے مل کر نیچی طرف میلان بڑھ جاتا پس جوف تک پہونچ جاتی ہے۔ ف حتی کہ اگر معلوم ہو کہ تر دواء نہیں پہونچی تو فاسد نہ ہوگا۔ (العنایہ) بخلاف الیابس لانہ ینشف رطوبۃ الجراحۃ فینسد فمہا۔ برخلاف خشک دواء کے کیونکہ خشک تو جراحت کی رطوبت چوس لیتی ہے تو اس کا منہ بند ہو جاتا ہے۔ ف بالجملہ ظاہر الروایت میں دوائے خشک و تر میں اس دلیل سے فرق ہے۔ اور اگر زخم ایسا نہ ہو کہ جس سے جوف یا دماغ تک پہونچنے کی دلیل ہو تو تر یا خشک کسی سے افطار نہ ہوگا۔ م۔ ولو اقطر فی احلیلہ لم یفطر۔ اور اگر مرد صائم نے اپنے ذکر کے سوراخ میں ٹپکائی تو افطار نہیں۔ عند ابی حنیفۃ۔ یہ ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے۔ وقال ابویوسف یفطر۔ اور ابویوسف نے کہا کہ افطار ہو جائے گا۔ وقول محمد مضطرب فیہ۔ اور امام محمد کا قول اس میں مضطرب ہے فکانہ وقع عند ابی یوسف ان بینہ وبین الجوف منفذا ولہذا یخرج منہ البول۔ گویا ابویوسف کے نزدیک یہ ثبوت ہوا کہ احلیل اور جوف کے درمیان راہ پہونچنے کی ہے اور اسی جہت سے پیشاب اس سے نکلتا ہے۔ ووقع عند ابی حنیفۃ ان المثانۃ بینہما حائل والبول یترشح منہ۔ اور ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ ثبوت ہوا کہ احلیل و جوف کے درمیان میں مثانہ حائل ہے اور پیشاب اس میں سے ترشح ہوتا ہے۔ ف لیکن تحقیق اس کی اطباء کے علم تشریح سے ثبوت ہوگی لہذا مصنفؒ نے فرمایا۔ وھذا لیس من باب الفقہ۔ اور یہ باب فقہ سے نہیں ہے۔ ف اور تشریح میں خلاصہ یہ کہ پیشاب وہ رطوبت آبی جو بیکار ہو کر لوٹتی ہے بذریعہ جگر کے رواں ہو کر مثانہ میں جمع اور وہاں سے بذریعہ قصبۃ الذکر کے خارج ہوتی ہے۔ فعلی ہذا قول ابی حنیفہؒ صحیح ہے م۔ رہا عورت کی فرج میں ٹپکانا بلاخلاف روزہ فاسد کرتا ہے یہی اصح ہے۔ (المبسوط ف)۔ ومن ذاق شیئا بفمہ لم یفطر۔ اور جس نے اپنے منہ سے کوئی چیز چکھی تو اس کو افطار نہیں ہوا۔ لعدم الفطر صورۃ ومعنی۔ کیونکہ فطر کی صورت

ومعنی کچھ موجود نہیں۔ ویکرہ لہ ذلک۔ ولیکن یہ فعل صائم کو مکروہ ہے۔ لما فیہ من تعریض الصوم علی الفساد۔ کیونکہ اس میں روزہ کو فساد کے سامنے پیش کرنا ہوا۔ ف۔ کیونکہ شاید کچھ حلق میں اتر جاوے محیط و قاضی خاں میں ہے کہ لونڈی کا آقا یا عورت کا خاوند بدمزاج ہو تو اس کو شوربہ زبان سے دریافت کرنے میں مضائقہ نہیں ہے۔ مع وغیرہ۔ ویکرہ للمرأۃ ان تمضغ لصبیہا الطعام اذا کان لہا بد منہ۔ اور عورت صائمہ کو مکروہ ہے کہ اپنے فرزند کے لیے طعام چباوے جب کہ اس کو اس سے کوئی چارہ ہو۔ لما بینا۔ بوجہ اسی دلیل کے جو ہم بیان کر چکے۔ ف۔ کہ شاید بے اختیار حلق میں اتر جاوے تو روزہ فاسد ہو۔ اور چارہ یہ کہ مثلاً کوئی غذا دوسری میسر ہو یا کوئی حائضہ وغیرہ چبانے والی میسر ہو۔ ولا باس اذا لم تجد منہ بدا صیانۃ للولد الا تری ان لہا ان تفطر اذا خافت علی ولدہا۔ اور جب کوئی چارہ نہ پاوے تو مضائقہ نہیں کہ چبا کر کھلاوے بغرض حفاظت فرزند کے کیا نہیں دیکھتے کہ عورت کو روزہ نہ رکھنا جائز ہے جب کہ اس کو فرزند پر خوف ہو۔ ف۔ شہد یا مانند اس کے چیز خریدتے وقت زبان پر چکھنے میں مضائقہ نہیں تاکہ خسارہ نہ ہو۔ (المحیط)۔ اور فتاویٰ سمرقند میں اس کو مکروہ رکھا۔ مع۔ ومضغ العلک لا یفطر الصائم۔ اور علک چبانا روزہ دار کو فطر نہیں کرتا۔ لانہ لا یصل الی جوفہ۔ کیونکہ وہ اس کے جوف تک نہیں پہونچے گا۔ وقیل اذا لم یکن ملتئما یفسد لانہ یصل الیہ بعض اجزائہ۔ اور بعض نے کہا کہ جب علک باہم ملا ہوا نہ ہو تو روزہ فاسد کرتا ہے کیونکہ اس کے بعض اجزاء جوف میں پہونچ جاتے ہیں۔ وقیل اذا کان اسود یفسد وان کان ملتئما لانہ یتفتت۔ اور بعض نے کہا کہ جب علک سیاہ ہو تو روزہ فاسد کرتا ہے اگرچہ وہ باہم ملا ہو کیونکہ سیاہ ریزہ ریزہ ہو جاتا ہے۔ ف۔ پس ظاہر ہوا کہ سفید ملتئم میں کچھ خلاف نہیں ہے۔ الا انہ یکرہ للصائم۔ مگر علک چبانا روزہ دار کو مکروہ ہے۔ ف۔ اگرچہ عورت ہو۔ لما فیہ من تعریض الصوم للفساد۔ کیونکہ اس میں روزہ کو فساد پر پیش کرنا ہوتا ہے۔ ف۔ کیونکہ شاید کچھ اجزاء اتر جاویں۔ ولانہ یتہم بالافطار۔ اور اس وجہ سے مکروہ ہے کہ چبانے والا افطار کے ساتھ متہم ہوگا۔ ف۔ اور جو ایسا فعل ہو کہ ظاہر میں لوگوں کو بُرا نظر آوے تو وہ مکروہ ہے چنانچہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے کہا کہ جو بات لوگوں کو بُری معلوم ہو اس کو ترک کر اگرچہ تیرے پاس اس کا عذر ہو۔ اس باب میں حدیث مرفوع بھی ہے کہ تہمت کی جگہ نہ کھڑا ہو۔ ولا یکرہ للمرأۃ اذا لم تکن صائمۃ لقیامہ مقام السواک فی حقہن۔ اور علک عورت کو استعمال کرنا مکروہ نہیں جب کہ وہ روزہ دار نہ ہو کیونکہ وہ عورتوں کے حق میں مسواک کے قائم مقام ہے۔ ویکرہ للرجال۔ اور مردوں کو علک مکروہ ہے۔ ف۔ اگرچہ روزہ سے نہ ہو۔ علی ما قیل اذا لم یکن من علۃ۔ بنا بر آنکہ کہا گیا بشرطیکہ یہ استعمال کسی علت سے نہ ہو۔ ف۔ اور اگر منہ میں کسی علت سے استعمال کرے تو مکروہ نہیں۔ وقیل لا یستحب لما فیہ من التشبہ بالنساء۔ اور بعض نے فرمایا کہ مردوں کو علک مستحب نہیں ہے کیونکہ اس میں عورتوں کے ساتھ تشبیہ ہے۔ ف۔ اور حدیث میں عورتوں پر جو مردوں کی مشابہت کریں اور مردوں پر جو عورتوں کی مشابہت کریں لعنت فرمائی ہے۔ ولا باس بالکحل ودہن الشارب۔ اور سرمہ لگانے اور مونچھوں میں تیل لگانے میں کچھ مضائقہ

نہیں ہے۔ لانہ نوع ارتفاق وھو لیس من محظور الصوم۔ کیونکہ یہ ایک قسم کی آسائش ہے اور آسائش صوم کے ممنوع سے نہیں ہے۔ وقد ندب النبی صلی اللہ علیہ وسلم الی الاکتحال یوم عاشوراء والی الصوم فیہ۔ حالانکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یوم عاشوراء کے سرمہ لگانے اور اس دن روزہ رکھنے میں مندب فرمایا۔ ف۔ یعنی مستحب کی طرف مائل کیا ہے۔ ف۔ صوم عاشورہ کا مندب تو صحیحین وغیرہ سے ثابت ہے۔ رہا اس دن سرمہ لگانے کا استحباب تو بیہقی نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جو شخص عاشورہ کے دن سرمہ لگاوے اس سال اس کی آنکھ ورم رمد سے نہ دکھے۔ اس کی اسناد ضعیف و منقطع ہے۔ ابن الجوزی نے موضوعات میں ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت کی اور وہ بھی ضعیف ہے۔ صائم کے سرمہ لگانے میں ترمذی و بیہقی نے انس رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت کی اور کہا کہ ضعیف ہے اور اس باب میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ ثبوت نہیں۔ ہاں ابوداؤد نے انس رضی اللہ عنہ کا فعل روایت کیا۔ تنقیح میں کہا کہ اس کی اسناد متقارب ہے۔ ابن الہمام نے کہا کہ مجموع طرق سے حجت ہو سکتی ہے۔ میرے نزدیک حق یہ کہ اس میں کچھ ثبوت نہیں البتہ اجتہادی قیاس کافی ہے اور عاشوراء کے سرمہ لگانے میں ضرور شبہ ہے کہ قاتلان امام حسین رضی اللہ عنہ کی بنائی ہو جیسا کہ شیخ ابن الجوزیؒ نے کہا ہے اگرچہ اس پر قطع نہیں ہو سکتا۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ ولا باس بالاکتحال للرجال اذا قصد بہ التداوی دون الزینۃ۔ اور سرمہ لگانے میں مردوں کو بھی مضائقہ نہیں جب کہ اس سے دوا کرنا مقصود ہو نہ زینت۔ ف۔ کیونکہ سرمہ عورتوں کی زینت معروف ہے۔ اور جمال جائز ہے اور وہ شئیں دور کرنے اور وقار کی ہیات قائم کرنے اور شکر نعمت کا اظہار بدون فخر کرنے کے واسطے ہوتا ہے یہ تو نفس کی دلیری ہے اور زینت دلیل ضعف نفس ہے۔ مف۔ میں کہتا ہوں کہ بہت سی احادیث میں مثلاً کنگھی کرنے و پریشان بال دور کرنے کی تاکید وارد ہے اور نیز احادیث میں زینت کی مذمت وارد ہے اور توفیق میں علماء کے کلمات مجمل و مضطرب واقع ہوئے ہیں اور محقق میرے نزدیک یہ کہ زینت کا مرجع تو بدن کی آرائش ہے جس سے وہ ڈول و ہیات میں خوشنما معلوم ہو اور یہ عورتوں کے واسطے مخصوص ہے اور تجمل کا مرجع ستھرائی رکھنا اور پسندیدہ خصال کی مناسب جو بات نہ ہو وہ دور کرنا حتی کہ مالدار آدمی کے حق میں اگر بخیل ہونے کا گمان ہو تو وہ اظہار نعمت کے لیے اچھا کپڑا پہنے اگرچہ زہد مقتضی ہو کہ موٹا کپڑا پہنے۔ پس اگر آنکھ میں میل ہو یا پریشانی دور کرنے کا تجمل چاہے تو سرمہ لگاوے۔ کنگھی کرے۔ ویستحسن دھن الشارب اذا لم یکن من قصد الزینۃ۔ اور مونچھوں میں تیل لگانا اچھا ہے جب کہ اس کا قصد زینت نہ ہو۔ ف۔ یعنی سنگار نہ کرنا چاہیے۔ لانہ یعمل عمل الخضاب۔ کیونکہ مونچھوں میں تیل لگانا خضاب کا کام دیتا ہے۔ ف۔ اور علماء کہتے ہیں کہ خضاب کرنا سنت میں وارد ہوا ہے۔ اور یہ حدیث انس رضی اللہ عنہ بروایت ترمذی وغیرہ سے ظاہر ہوتا ہے لیکن شاید کہ سرخی وہ ہو جو بالوں کی سپیدی سے پہلے ہوتی ہے مگر صحابہ رضی اللہ عنہم میں بعض سے صریح یا مائل بسرخی ثبوت ہے اور سیاہ سے ممانعت روایت مرفوع میں وار اس کے موافق کلام فقہاء میں آئی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ ولا یفعل لتطویل اللحیۃ اذا کانت بقدر المسنون وھو القبضۃ

اور داڑھی بڑھانے کو ایسا نہ کرنا چاہیئے جب کہ داڑھی بقدر مسنون ہو اور وہ ایک مٹھی ہے. ف اور نہایہ میں کہا کہ ایک مٹھی سے جو بڑھے اس کو قطع کرنا واجب ہے. یوں ہی جامع الترمذی میں عبد اللہ بن عمرو بن العاص کی حدیث سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل وارد ہے کہ آپ داڑھی کے طول و عرض سے لے لیتے تھے. میں کہتا ہوں کہ اس سے زائد قطع کرنے کا وجوب نہیں نکلتا غایت یہ کہ جواز ہے اور شاید مراد یہ کہ سنت حاصل کرنے میں واجب ہے اگر کہا جاوے کہ اس کے معارض حدیث عبد اللہ بن عمر بن الخطاب ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مونچھوں کو ریت دو اور داڑھی بڑھتی چھوڑ دو. جواب یہ کہ خود ابن عمر رضی اللہ عنہ اپنی داڑھی سے ایک مٹھی سے زائد کترا تے تھے. (کما رواہ احمد و ابو داؤد والنسائی). اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ ایسا کرتے (کما رواہ ابن ابی شیبہ). حالانکہ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے حدیث مرفوع روایت کی کہ مونچھیں ریتو اور داڑھی بڑھتی چھوڑ دو تم مجوسیوں کی مخالفت کرو. (رواہ مسلم). پس اخیر جملہ سے معلوم ہو گیا کہ علت اس میں مجوس کی مخالفت ہے کہ وہ لوگ مونچھیں بڑھاتے او. داڑھی کو ریت ڈالتے تھے جیسے ہنود و نصاری وغیرہ کرتے ہیں کہ داڑھی میں سے اکثر حصہ یا کل لے لیتے ہیں یا کترا کر خس خسی کرتے ہیں تو اس کو کسی نے مباح نہیں کہا. ابن الہمام نے کہا کہ داڑھی بڑھتی چھوڑنے کو اسی پر محمول کرنا پڑے گا کہ اس کو مجوسیوں یا یہود و فرنگیوں کی طرح مونڈا دے نہیں اور نہ اس کا اکثر حصہ کترا دے. میں کہتا ہوں کہ حاصل یہ نکلا کہ مونچھوں کو خوب کترانا چاہیئے تاکہ کفار سے مخالفت ہو اور داڑھی وہ لوگ منڈاتے یا کترا کر خس خسی کرتے ہیں تو ضرور بڑھانا چاہیے تاکہ مخالفت ہو پس معلوم ہوا کہ جب کسی مسلمان نے ان کے مانند نہ کیا تو مخالفت متحقق ہو گئی اور عینی نے محیط سے نقل کیا کہ مضائقہ نہیں کہ سپید بال اکھاڑے اور داڑھی جب بڑھ جاوے تو اس کے کنارے چھانٹ دے اور مضائقہ نہیں کہ بھنووں و چہرہ کے بالوں سے لے لے جہاں تک کہ مخنثوں سے مشابہ نہ ہو جاوے. (انتہی مترجما). اور مبسوط میں ہے کہ مضائقہ نہیں کہ مرد اپنی جورو کے لیے یا جہاد کے لیے خضاب لگاوے عینی نے کہا کہ عورتوں کے لیے خضاب میں ضرور ایک نوع کی زینت ہوگی. مع. میں کہتا ہوں کہ اصل اس میں روایت ابن عباس ہے کہ جیسے ہم پسند کرتے ہیں عورت زینت کرے تو عورت بھی چاہتی ہے کہ ہم اس کے لیے آراستہ ہوں. اس کے معنی یہ ہیں کہ زینت تو سنگار کے معنی میں عورتوں کے لیے ہے اور مردوں کے واسطے زنانہ سنگار مذموم مگر مردانہ آرائش میں مضائقہ نہیں اور نیز ابن عباس رضی اللہ عنہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے شمائل بیان کر کے کہا کہ اللہ تعالیٰ نے آپ کو بڑھاپے کے عیب سے پہلے اٹھا لیا. تو پوچھا گیا کہ اے ابن عباس کیا بڑھاپا عیب ہے فرمایا کہ تم سب ہی تو اس کو کراہت عیب سے دیکھتے ہو. یہ آثار تفسیر ابن کثیر وغیرہ میں بصحت وارد ہیں. معنی یہ کہ بڑھاپا جب کہ اسلامی طاعت میں آیا تو وہ عند اللہ تعالیٰ معزز و موقر ہے اور رہا یہ کہ بڑھاپے کی صورت یعنی سپید بال و جھری کا چہرہ تو صورت میں بالطبع کراہت آتی ہے. پھر جو کچھ مبسوط و محیط میں لکھا ہے قول فقیہ عارف ہے اور وہی صحیح جید ہے اور اللہ تعالیٰ ہو العلیم الخبیر. م. ولا باس بالسواك الرطب بالغداة والعشی للصائم. اور مضائقہ نہیں کہ صائم مسواک کرے جو تر ہو اول روز میں اور آخر روز میں. ف اور تر مسواک میں مالک کے نزدیک کراہت

سمجھی۔ ع۔ لقوله عليه السلام خير خلال الصائم السواك۔ بدلیل حدیث حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ صائم کی خصلت سب سے بہتر مسواک ہے۔ ف یعنی روزہ دار جو امور کرتا ہے ان میں مسواک کرنا بہتر خصلت ہے۔ رواہ ابن ماجہ والدارقطنی واسنادضعیف ہے۔ لیکن صحیحین وغیرہ کی روایت مسواک کرنا ہر وضو یا ہر نماز کے وقت جیسا کہ باب الوضوء میں گذرا وہ عام ہے کہ صائم ہو یا نہ ہو ہر شخص نمازی وتوضی کو مستحب ہے پس صائم کے واسطے حدیث الکتاب قوی ہوگئی وجہ استدلال یہ کہ اس میں مطلقاً مسواک کرنے کی بہتری بیان فرمائی۔ من غير فصل۔ بغیر کسی تفصیل کے۔ ف یعنی کوئی قید اول وقت یا آخر وقت یا تر و خشک کی نہیں ہے تو ہر طرح بہتر ہے۔ وقال الشافعي يكره بالعشي لما فيه من ازالة الاثر المحمود وهو الخلوف۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ بعد زوال کے مکروہ ہے کیونکہ اس وقت مسواک کرنے میں تعریفی اثر دور کرنا لازم آتا ہے اور وہ اثر خلوف ہے۔ ف جس کی تعریف حدیث میں ہے کہ روزہ دار کے منہ کی خلوف یعنی رائحہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک مشک سے زیادہ خوشبودار ہے۔ (کمافی الصحیح) فشابه دم الشهيد۔ تو یہ خلوف خون شہید کے مشابہ ہوگئی۔ ف حتی کہ وہ خون حنفیہ کے نزدیک بھی غسل سے زائل نہیں کیا جاتا ہے کیونکہ حدیث میں ہے کہ رنگ تو خون کا رنگ ہوگا اور خوشبو اس کی مشک کے ہوگی۔ کمافی الصحیح۔ ولنا هو اثر العبادة والاليق به الاخفاء بخلاف دم الشهيد لانه اثر الظلم۔ ہم کہتے ہیں کہ خلوف تو عبادت کا اثر ہے اور اس اثر کے واسطے چھپانا زیادہ لائق ہے برخلاف خون شہید کے کہ وہ ظلم کا اثر ہے۔ ف جو کافروں نے انکار توحید الٰہی کر کے مومنوں کو ظلماً قتل کیا جو ان کے واسطے بہتری چاہتے تھے بلکہ حق الجواب وہ جو شیخ ابن الہمامؒ نے لکھا کہ مسواک سے دانتوں کی زردی و میل زائل ہوتا ہے اور خلوف نہیں کیونکہ وہ تو معدہ خالی ہونے سے بھاپ نکلتی ہے وہ برابر باقی رہے گی یہاں تک کہ کچھ کھائے پیے۔ چنانچہ طبرانیؒ نے عبدالرحمٰن بن غنمؓ سے روایت کی کہ میں نے معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ سے حالت صوم میں مسواک کو پوچھا تو فرمایا کہ ہاں۔ میں نے عرض کیا کہ دن میں کس وقت مسواک کروں۔ فرمایا کہ جس وقت تیرا جی چاہے۔ میں نے کہا کہ لوگ تو بعد زوال کے مکروہ جانتے اور کہتے ہیں کہ صائم کے منہ کی خلوف عند اللہ تعالیٰ مشک سے زیادہ خوشبودار ہے۔ فرمایا کہ سبحان اللہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کو مسواک کرنے کا حکم دیا حالانکہ آپ خوب جانتے تھے کہ صائم کے منہ کے واسطے خلوف ضرور ہے اگرچہ مسواک کرے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایسے نہ تھے کہ لوگوں کو حکم فرماتے کہ عمداً اپنے منہ بدبودار کریں اس میں تو کچھ بہتری نہیں بلکہ بدتری ہے سوائے اس کے جو کسی بلاء میں بتلا ہو کر چارہ نہ پاوے۔ اس سے معلوم ہوا کہ طاعات میں جو چیز خواہ مخواہ ایسی قسم سے پیش آتی ہے وہ عند اللہ تعالیٰ خوب و بہتر ہے جیسے اللہ تعالیٰ کی راہ میں غبار قدموں پر جما تو وہ آتش دوزخ پر حرام ہے یہ اسی معنی میں کہ مجاہد کو چارہ نہ تھا کہ اس کے قدم غبار آلودہ ہوں مثلاً سواری نہ تھی اور یہ تکلف کچھ نہیں کہ کوئی اپنے قدم غبار آلودہ کرلے اور اسی قسم سے یہ کہ جس کا مکان مسجد سے دور واقع ہوا تو مسجد میں قدموں کے شمار سے ثواب ہے اور اس میں تکلف کرنا کہ دور نکل جاوے پھر وہاں سے چل کر مسجد میں آوے یہ کچھ نہیں ہے مگر آنکہ کسی ضرورت سے دور ہو پھر آوے۔ ملخص الفتح۔ اور یہ تحقیق لطیف

ہے۔ فاحفظ م۔ ولافرق بین الرطب الاخضر و بین المبلول بالماء لما رویناہ۔ اور واضح ہو کہ کچھ فرق نہیں سواک کی تری اصلی سبزی سے ہو یا پانی کے بھگونے سے ہو بدلیل عموم حدیث کے جو روایت کی گئی۔ ف۔ پس جو ابو یوسفؒ سے مروی ہوا کہ پانی سے ترکی ہوئی سواک مکروہ ہے یہ روایت ضعیف ہے۔

**فروع** عامہ مشائخ کے نزدیک بعد رمضان کے چھ روزے شوال رکھنے میں کچھ مضائقہ نہیں۔ یہی اصح ہے (محیط السرخسی) کیونکہ ان کی فضیلت میں حدیث وارد ہے جس سے معلوم ہوا کہ تمام سال کے روزے رکھنے کا ثواب ہے۔ پھر اختلاف کہ یوم عید کے بعد متصل بہتر ہیں یا متفرق اور مخفی نہیں کہ حدیث میں رمضان کے اتباع میں چھ مذکور ہیں تو بظاہر ملانا افضل ہے لیکن عوام میں دو وجہ سے خطر ہے ایک یہ کہ وہ لوگ فریضہ رمضان پر زیادتی کا گمان پیدا کریں جیسے یہود و نصاریٰ نے اپنا فریضہ بڑھا لیا تھا۔ دوم یہ کہ اس کو لازم سمجھیں جیسے بعضے جاہل کہتے ہیں کہ ہماری عید تو ابھی نہیں آئی یعنی ہم کو ابھی شش عید رکھنے ہیں ولہذا ابو حنیفہ و ابو یوسف نے اس مستحب کو مکروہ رکھا کیونکہ جو مستحب مقضی بہ بدعت ہو اس کا ترک بہتر ہے اور متفرق رکھنا ہر ہفتہ میں دو روزہ کر کے مستحب کافی الظہیریہ م۔ ف۔ یوم الفطر و یوم الاضحیٰ و اس کے بعد تین دن ایام تشریق میں روزہ رکھنا ہمارے نزدیک مکروہ تحریمی ہے حتی کہ رکھے تو صائم ہو جائے گا۔ (قاضی خاں)۔ پس اگر عورت سے کہا کہ ان دنوں تو روزہ دار ہوئی تو تجھے طلاق ہے اس نے عید کے روز رکھا تو اس پر بعد غروب طلاق ہو جائے گی۔ م۔ اگر رکھ کر توڑ دیا تو اس پر قضا لازم نہیں ہے۔ الکنز۔ یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ النہر۔ صوم الوصال مکروہ ہے اگرچہ دو روز ہو اس طرح کہ رات میں بھی افطار نہ کرے۔ (السراج ف)۔ بلکہ چلہ کھینچنے والے ایک دانہ و دو بوند پانی سے اسی واسطے افطار کر لیتے ہیں اور اظہر یہ کہ اس کے باوجود بھی نوع کراہت ہے اور جس حالت میں کہ کئی روز میں ایسی نوبت پہونچی کہ کھڑے ہو کر نماز یا قرأت وغیرہ نہیں ہو سکتی تو قطعاً تحریمی مکروہ ہے بخلاف اس کے جب کہ رفتہ رفتہ کمی کی عادت کرے حتی کہ ایسا اثر ظاہر نہ ہو تو یہ مستحسن و محمود ہے۔ م۔ صوم الدہر مکروہ ہے اس طرح کہ تمام سال میں کسی روز افطار نہ کرے اور اگر عیدین و تشریق میں افطار کیا تو مضائقہ نہیں۔ یہی مختار ہے اور افضل یہ کہ ایک روز افطار کرے اور ایک دن روزہ رکھے (الخلاصہ)۔ یہی صوم داؤدؑ ہے جس کی فضیلت حدیث صحیح میں وارد ہے کیونکہ اس میں نفس پر مشقت اور اس کو مالوف چیز دیکھ کر چھڑاتے میں پاکیزہ کرنا بہت خوبصورت ہے۔ م۔ مستحب ہے ہر ماہ کی تاریخ تیرہ، چودہ و پندرہ تین روز روزہ رکھنا۔ (القاضیخان)۔ اور صوم عاشورہ جب کہ اس کے اول یا آخر ایک روزہ ملاوے۔ اور صوم عرفہ یعنی نویں ذی الحجہ سوائے حاجیوں کے تاکہ حج سے کمزور نہ ہوں۔ (الفتح)۔ عامہ مشائخ کے نزدیک تنہا روز جمعہ کا روزہ مانند دوشنبہ و پنجشنبہ کے بغیر کراہت روا ہے۔ (البحر)۔ لیکن جمعہ کی نماز کے ساتھ ضعف نہ ہو ورنہ مکروہ ہے اور حدیث ممانعت اسی معنی پر محمول ہے۔ م۔ اور مستحبات میں سے ذی الحجہ کے اول نو روزے۔ اور تمام محرم و رجب و تمام شعبان۔ (الفتح) مکروہات میں سے اکیلا یوم عاشورہ محیط السرخسی یوم نوروز یا سنیچر و اتوار جب کہ ان ایام کی تعظیم کے لیے ہوا ہو۔ (الظہیریہ)۔ مکروہ ہے چپ روزہ رکھنا یعنی کچھ کلام نہیں کرنا۔ (القاضی خاں)۔ مکروہ تحریمی ہے۔ م۔ عورت کا نفل روزہ رکھنا بغیر اجازت شوہر کے

مکروہ ہے۔ حتی کہ شوہر کو اختیار ہے کہ افطار کرا دے اگر رکھا ہو مگر جب کہ شوہر بیمار یا صائم یا احرام میں ہو تو اجازت درکار نہیں ہے (الجوہرہ)۔ اور بیٹی و ماں و بہن کو کچھ اجازت کی حاجت نہیں (السراج)۔ نوکر سے اگر نفل روزہ میں خدمت میں کمی ہو تو آقا سے اجازت لے ورنہ نہیں۔

# فصل

## یہ فصل ان عذروں کے بیان میں جن سے افطار مباح ہوتا ہے

واضح ہو کہ جن عذروں سے افطار مباح ہوتا ہے سات ہیں۔ اول مرض۔ دوم سفر۔ سوم و چہارم حمل و دودھ پلانا بشرطیکہ اپنی جان یا بچہ کا خوف ضرر ہو۔ پنجم۔ بڑھاپا جس سے روزہ پر قدرت نہ ہو۔ ششم سخت پیاس و ہفتم سخت بھوک جب کہ پیاس و بھوک سے ہلاکت یا نقصان عقل کا خوف ہو۔ مف۔ ومن کان مریضاً فی رمضان فخاف ان صام ازداد مرضه افطر وقضی۔ اور جو شخص کہ رمضان میں مریض ہو پس خوف کرے کہ اگر روزہ رکھا تو مرض بڑھ جائے گا تو وہ افطار کرے اور قضاء کرے۔ ف۔ رمضان میں مریض ہونا اس طرح کہ اول سے بیماری شروع ہوئی اور رمضان تک رہی یا رمضان میں کسی وقت بیمار ہو گیا۔ م۔ پھر خالی مرض سے اجازت نہیں بلکہ اس کے ساتھ خوف ہو کیونکہ افطار کا مدار تو مشقت پر ہے جیسا کہ علماء کا قول ہے بخلاف اہل الظاہر یہ جو خالی مرض کو بنظر آیت عذر ٹھہراتے ہیں۔ پھر مرض سات اقسام ہیں اول خفیف جس کے ساتھ روزہ میں مشقت نہیں و منعقد ہے جیسے زکام موجود۔ دوم خفیف کہ مشقت نہیں اور نہ منعقد ہے جیسے زکام کا خوف۔ سوم شاق مگر روزہ سے نہیں بڑھے گا۔ چہارم شاق جو روزہ سے بڑھے گا۔ پنجم۔ شاق کہ روزے سے دوسرا مرض ہو جائے گا۔ ششم۔ شاق کہ روزے سے طول پکڑے گا۔ ہفتم سخت کہ بالفعل موجود نہیں مگر روزے سے اس کے پیدا ہونے کا خوف ہے مثلاً کمزور جس کو دق کا خوف ہو۔ پس اول و دوم روزہ رکھیں۔ اور سوم کو اختیار ہے۔ اور چہارم و پنجم و ششم افطار کریں اور اگر رکھ لیا تو ادا ہو گیا ہفتم کو بھی افطار جائز ہے اگرچہ یہ حنابلہ کی کتاب المغنی سے لی گئی۔ محیط و بدائع میں ہے کہ زیادتی مرض کا خوف کافی ہے جیسا کہ جامع صغیر میں اشارہ ہوا۔ اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ فمن کان منکم مریضا او علی سفر فعدۃ من ایام اخر۔ یعنی جو شخص تم میں سے مریض ہو یا سفر پر ہو تو افطار کرکے اس کے شمار بھر دوسرے ایام سے رکھے۔ لہٰذا مصنف نے کہا کہ قضا کرے یعنی دوسرے ایام میں جب مریض یا مسافر نہ ہو۔ مع۔

وقال الشافعی لا یفطر وهو یعتبر خوف الهلاك او فوات العضو كما یعتبر فی التیمم۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ مریض جس کو خوف زیادتی مرض ہو وہ افطار نہ کرے اور شافعی خوف ہلاکت کا یا کوئی عضو زائل ہونے کا اعتبار کرتے ہیں جیسا کہ تیمم میں اعتبار کرتے ہیں۔ ونحن نقول ان زیادة المرض وامتداده قد تفضی الی الهلاك فیجب الاحتراز عنه۔ اور ہم کہتے ہیں کہ مرض کی زیادتی اور اس کا طول ہونا بھی کبھی ہلاکت تک پہونچاتا ہے تو اس سے احتراز واجب ہے۔ ف۔ جیسے ابتدائی خوف ہلاک سے بچاؤ لازم ہے۔ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ اصحاب شافعی کے کلام سے ظاہر ہوتا ہے کہ قول شافعی مثل ہمارے

قول کے ہے کہ ہر مریض کے فطر مباح ہے لیکن یہ معلوم کہ مریض جو روزے سے جرح ومشقت اٹھاوے پس اس میں تو اتفاق ہے اب رہا جرح ومشقت کا مدار تو اس میں اجتہاد جاری ہوا کہ جرح ومشقت آیا خوف زیادتی وطول ہے یا عضو خراب ہونے سے۔ پھر خوف بھی آیا مریض کی رائے پر ہے یا نہیں۔ پھر مریض کی رائے خالی وہم نہ ہو بلکہ اس کو یہ گمان غالب ہو تا کسی علامت یا تجربہ یا ایسے طبیب مسلمان کے کہنے سے جس کا فسق ظاہر نہ ہو اور بعض نے کہا بلکہ عدالت ظاہر ہونا شرط ہے۔ مرض کا ضعف باقی ہے جس میں خوف ہوا کہ روزہ سے پھر آوے گا تو قاضی امام نے کہا کہ کچھ نہیں ہے۔ خلاصہ میں ہے کہ جوڑی یا بخار کی باری کے روز اس نے بخار آنے سے پہلے دوا وغیرہ کھالی تو مضائقہ نہیں۔ مف۔ باندی اگر کھانے پکانے وغیرہ سے ضعیف پڑ گئی اور اس کو خوف ہوا تو افطار و قضا کرے۔ التمرتاشی۔ کاریگر کو گرمی میں بادشاہی لوگ کام کے لیے پکڑے گئے اور حرارت کی شدت ہوئی کہ اس نے افطار کیا تو کفارہ نہیں ہے اسی طرح دوسرے خسیس کام ہیں۔ (النصاب بمفع)۔ اگر روزہ میں خوف ہو کر بیٹھے نماز پڑھ سکے گا تو امام محمد نے کہا کہ روزہ رکھے اور بیٹھے پڑھے اگر اپنی نفس میں کسی کام میں ایسا تھکا کہ پیاس نے مغلوب کیا پس افطار کر ڈالا تو کفارہ دے اور کہا گیا کہ کفارہ لازم نہیں اور یہی امام بقالی کا قول ہے اور یہی موطا میں امام مالک کا قول ہے۔ میں کہتا ہوں کہ یہ مسئلہ کاریگر کی نظیر نہیں کیونکہ وہ اکراہ ہے اور یہ نہیں۔ اور اگر غازی کو بالیقین معلوم ہو کہ وہ فلاں وقت مقابلہ کرے گا پس بخوف ضعف اس کو ابھی سے افطار جائز ہے خواہ مسافر ہو یا مقیم ہو۔ کذا قالوا مفع۔ پھر واضح ہو کہ سفر ہمارے نزدیک مشقت کے ساتھ ہے اگرچہ مسافر کو مشقت معلوم نہ ہو بخلاف مرض کے کہ وہ مشقت پر ہے۔ کذا قیل۔ اور مخفی نہیں کہ آیت میں مریض و مسافر یکساں ہیں پس فرق مشکل ہے لیکن یوں کہا جاوے کہ مریض تو اس کو کہتے ہیں کہ جس کے افعال حالت صحت سے متغیر ہوں اور یہ معنی ہر ایک مقصد کی راہ سے مختلف ہیں حتی کہ مثلاً قرأت خوش الحانی کی راہ سے زکام والا بیمار ہے اور چلنے یا روزہ رکھنے کی راہ سے نہیں لہٰذا ہم نے کہا کہ صوم میں مریض وہ ہے جو صوم ادا نہ کر سکے اور چونکہ مشقت کو شرع نے مرفوع کر دیا لہٰذا ہم نے کہا کہ جس مریض کو مشقت لاحق ہو اس کو روزہ مباح ہے۔ رہا سفر تو سواری اس میں تخفیف نہ تھی چنانچہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے متواتر سواری میں اجازت ملی تو پھر اور کوئی چیز فرق کی نہیں نکلتی لہٰذا اس میں کوئی قید نہیں ہے لیکن اظہر یہ ہے کہ سفر کی ادنیٰ مشقت جب روزے میں ہو تو افطار مباح ہونا چاہیے فافہم۔ م۔ وإن كان مسافر لا يستضر بالصوم فصومه أفضل وإن أفطر جاز۔ اور اگر ایسا مسافر ہو کہ روزے سے ضرر نہ اٹھاتا ہو تو اس کو روزہ رکھنا افضل ہے۔ اور اگر افطار کرے تو جائز ہے۔ ف۔ یہی قول مالک وشافعیؒ کا ہے۔ مفع۔ لأن السفر لا يعرى عن المشقة فجعل نفسه عذرا۔ کیونکہ سفر تو مشقت سے خالی نہیں ہوتا پس خود سفر عذر کیا گیا۔ ف۔ اور اس میں مشقت کی شرط بڑھانے کی ضرورت نہ ہوئی۔ بخلاف المريض فإنه قد يخف بالصوم۔ بخلاف مرض کے کہ وہ کبھی روزے سے ہلکا پڑ جاتا ہے۔ ف۔ جیسے بدہضمی میں روزہ مفید ہے تو بجائے مشقت کے راحت ہوئی۔ فشرط كونه مفضيا إلى الحرج۔ تب شرط لگائی گئی کہ مریض ایسا ہو جس میں روزہ سے جرح ومشقت لاحق ہو۔ ف۔ یعنی مرض میں اس شرط

سے افطار جائز ہے۔ وقال الشافعی۔ اور شافعیؒ نے کہا۔ ف۔ نہیں بلکہ امام احمد نے کہا کہ۔ نع۔ الفطر افضل۔ مسافر کو افطار کرنا افضل ہے۔ لقولہ صلی اللہ علیہ وسلم لیس من البر الصیام فی السفر۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ سفر میں روزہ رکھنا نیکوکاری سے نہیں ہے۔ ف۔ اور تم لازم پکڑو اس رخصت کو جو اللہ تعالیٰ نے تم کو دی ہے۔ (رواہ مسلم والمختصر فی البخاری)۔ اور عبدالرزاق کی روایت میں لیس من ام بر ام صیام فی ام سفر۔ یہ عرب کی بعض لغت پر ہے۔ مفع۔ ولنا ان رمضان افضل الوقتین اور ہماری دلیل یہ کہ رمضان دو وقتوں میں سے افضل ہے۔ ف۔ یعنی مسافر یا تو اس وقت رمضان میں ادا کرے یا بعد سفر کے کسی وقت دیگر میں پھر ان دونوں وقتوں میں سے رمضان افضل وقت ہے کیونکہ دوسرا وقت مسافر کے لیے رمضان کا خلیفہ ہے اور خلیفہ اپنی اصل سے برابر نہیں ہوسکتا اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی ذات مبارک کے لیے باوجود سفر کے روزہ رکھنا اختیار کیا پھر جب لوگوں کی پریشانی کی شکایت پہونچی تو مکرر ان کو منع کیا اور خود افطار کیا اس سے معلوم ہوا کہ بغیر مشقت لاحق ہونے کے رکھنا عزیمت ہے اور افطار کرنا رخصت ہے۔ فخر الاسلام۔ ع۔ اور رخصت سے عزیمت اولیٰ فکان الاداء فیہ اولیٰ۔ تو رمضان میں ادا کرنا بہتر ہوگا۔ ف۔ جیسے چمڑے کے موزے پہن کر مسح کرنا رخصت ہے لیکن پاؤں دھونا عزیمت و اولیٰ ہے۔ م۔ وما رواہ محمول علی حالۃ الجھد۔ اور جو حدیث روایت کی یعنی لیس من البر الصیام فی السفر۔ یہ اس وقت کہ مسافر کو جہد و مشقت لاحق ہو۔ ف۔ پھر بھی وہ روزہ رکھے تو یہ مکروہ ہے جیسا کہ نجم الائمہ بخاری نے تصریح کی۔ مع۔

امام مصنفؒ نے وجہ استدلال میں صرف ایک قیاسی دلیل پر کفایت کی بمقابلہ نص کے اور تحقیق شیخ ابن الہمامؒ یہ ہے کہ رمضان کا وقت مسافر کے حق میں افضل ہونا بحدیث مذکور منع کیا جائے گا پس جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ ان تصوموا خیر لکم۔ یعنی تمھارا روزہ رکھنا بہتر ہے۔ یہ عام ہے کہ ہر طاقت والے کو شامل ہے اور جو حدیث روایت کی وہ اس کے واسطے جو مشقت اٹھا کر رکھے کہ خود پریشان ہو اور لوگوں کو روزہ سے نفرت ہو جاوے تو یہ حدیث اپنے سبب سے مخصوص ہے اور سبب یہ تھا کہ جو صحیحین میں آیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اژدہام دیکھا یعنی سفر میں اور ایک مرد پر سایہ کیا گیا تھا تو پوچھا کہ یہ کیا واقعہ ہے عرض کیا گیا کہ روزہ دار ہے تب فرمایا کہ لیس من البر الصیام فی السفر۔ یوں ہی رمضان کی فتح مکہ کے سفر میں خود روزہ دار تھے جب کراع الغمیم پر پہونچے تو معلوم ہوا کہ لوگوں نے بھی روزہ رکھ لیا ہے پس ایک پیالہ پانی منگوا کر پی لیا پھر کہا گیا کہ بعض لوگ روزے سے ہیں فرمایا کہ یہی تو نافرمان لوگ ہیں اور ایک روایت میں صریح ہے کہ آپ سے کہا گیا کہ لوگوں پر روزہ دشوار ہوگیا ہے (رواہ مسلم)۔ مغازی واقدی میں ہے کہ آپ نے اول ان کو روزے سے منع کر دیا تھا پھر لوگوں نے رکھ لیا جب ہی فرمایا کہ یہی تو نافرمان لوگ ہیں۔ پھر ان احادیث کو جہد و مشقت پر اس واسطے محمول کرنا پڑا کہ صحیح مسلم میں اسلمی کو فرمایا کہ افطار کرنا مسافر کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے رخصت ہے جس نے اس کو لیا اچھا کیا اور جس نے روزہ رکھنا چاہا تو اس پر گناہ نہیں ہے۔ (رواہ مسلم)۔ اور انس رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ سفر کرتے تو ہم میں صائم ہوتے اور مفطر ہوتے

(کما فی الصحیحین)۔ اور ابو الدرداء کی حدیث سخت گرمی کے جہاد میں ہے کہ اور ہم میں سوائے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کوئی روزہ سے نہ تھا۔ (الصحیحین)۔ پس ان میں صریح روزہ رکھنا مسافر کو جواز ہے تو معلوم ہوا کہ احادیث المنع اسی مسافر کے حق میں جس کو روزہ دشوار ہو جیسے لیس من البر الصیام فی السفر۔ اور جیسے حدیث عبد الرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ مرفوعاً کہ رمضان کا روزہ سفر میں رکھنے والا ایسا ہے جیسے حضر میں روزہ نہ رکھنے والا۔ رواہ ابن ماجہ والبزار۔ لیکن زہری رحمہ اللہ تابعی معروف ہیں انھوں نے کہا کہ سفر میں افطار کرنا و روزہ رکھنا دونوں میں سے آخری امر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ تھا کہ سفر میں افطار فرمایا۔ مترجم کہتا ہے کہ دونوں قسم کی احادیث میں سفر میں طاقت در کو روزہ رکھنا بہت صحیح الاسناد ہیں اور دونوں میں توفیق ممکن جیسا کہ شیخ ابن الہمام ؒ نے کہا۔ اور زہری رحمہ اللہ کا قول کچھ نسخ پر لینا ضرور نہیں بلکہ جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سفر میں خود روزہ اختیار کرتے تو لوگوں کو بھی طاعات کی حرص میں جرأت ہو جاتی مگر مشقت اٹھاتے لہٰذا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خود بھی سفر میں روزہ رکھنا ترک کر دیا۔ اس سے لازم نہیں کہ روزہ افضل ہوتا منسوخ ہو فافہم مف م۔ پھر جب مسافر و مریض نے رمضان میں روزہ بوجہ عذر کے نہ رکھا تو نص قرآنی سے اس پر دوسرے وقت میں شمار پورا کرنا واجب ہے یعنی جب مسافر سفر سے مقیم ہو اور مریض شفا پاوے پھر یہ مقام بحث ہے کہ اگر ان دونوں کو دوسرا وقت نہیں ملا اس طرح کہ مر گئے تو کیا حکم ہے اور اگر ان دونوں کو وقت ملا تو آیا فوراً قضا شروع کرنا واجب ہے یا ان کو وسعت ہے کہ آہستہ آہستہ قضا کریں اور جواب اس کا کتاب میں فرمایا۔ واذا مات المریض والمسافر وھما علی حالھما لم یلزمھما القضاء اور جب کہ مریض و مسافر مر گئے حالانکہ دونوں اپنے حال پر مریض و مسافر تھے تو ان کے ذمہ قضاء لازم نہیں ہے۔ ف۔ اگر کہا جاوے کہ یہ تو خود ظاہر ہے کیونکہ میت پر قضاء لازم ہونا بیکار ہے۔ جواب بیکار نہیں بلکہ فائدہ یہ ہے کہ اگر ان پر قضاء لازم ہو تو ہر روزہ کا فدیہ دینے کی وصیت کرے تو حاصل یہ ہوا کہ ان پر فدیہ واجب نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا فعدۃ من ایام اخر یعنی دوسرے ایام میں سے ان کی عدت یعنی شمار ادا کریں۔ تو جب حالت سفر و مرض میں مرے تو ان پر قضاء نہیں۔ لانھما لم یدرکا عدۃ من ایام اخر۔ کیونکہ ان دونوں نے ایام دیگر سے عدت یعنی شمار بقدر قضاء کے نہیں پایا۔ ولو صح المریض واقام المسافر ثم ماتا۔ اور اگر مریض تندرست ہو گیا اور مسافر مقیم ہو چکا پھر دونوں مرے تو لزمھما القضاء۔ ان دونوں کے ذمہ قضاء لازم ہو گی۔ ف۔ پھر اگر مثلاً سفر یا مرض سے ۲۰ روزے قضاء ہوئے تھے اور بعد تندرستی یا اقامت کے وہ ۲۰ روز یا زیادہ زندہ رہا تو پوری قضاء لازم ہے جب کہ روزے نہ رکھے ہوں اور اگر دس ہی روز بعد کسی سانحہ سے مر گیا تو پوری قضاء نہیں بلکہ بقدر الصحۃ والاقامۃ۔ بقدر صحت و اقامت کے۔ لوجود الادراک بھذا المقدار۔ کیونکہ ادراک عدت اسی قدر حاصل ہوا۔ ف۔ اور واجب ہونے کا سبب یہی ایام تھے۔ اگر وہم ہو کہ سبب جب اول روز سے موجود ہوا تو کل کا سبب ہوا اور یہ کچھ نہیں کہ سبب صرف تھوڑے کا ہو اور باقی کا نہ ہو۔ جواب یہ کہ سبب روزہ واجب ہونے کا تو حکم الٰہی ہے اور اصل سبب ادا در مضان

ہے اور اس کے مثل قضاء کا سبب ہر ایک دن جس میں قضا ہو تو جتنے دن ملے ہر ایک اپنے روزے کا سبب ہے اور باقی دن اس نے نہیں پائے۔ اگر وہم ہو کہ وہ دونوں تو مر چکے اب ان پر قضاء لازم ہونے سے کیا فائدہ۔ جواب۔ وفائدتہ وجوب الوصیۃ بالاطعام۔ اس کا فائدہ یہ کہ طعام فدیہ دینے کی وصیت ان پر واجب ہے۔ ف۔ یعنی جب ان دونوں نے وقت پایا اور روزے قضا نہیں رکھے تو مرتے وقت ان پر واجب ہے کہ فدیہ کی وصیت کریں۔ پھر اگر وصیت کی تو ترکہ کے تہائی مال سے ادا کرنی لازم ہوگی خواہ فدیہ پورا پڑے یا نہیں اور کل ترکہ سے واجب نہیں۔ اور اگر وصیت نہ کی تو کچھ لازم نہیں۔ لیکن اگر وارثوں نے اپنی خوشی سے اس کا فدیہ ادا کر دیا اور وے سب اس احسان کرنے کے لائق بھی ہیں تو جائز ہے۔ اور براہ مروت وحق فتوت ان کو یہی کرنا چاہیے۔ م۔ پھر ظاہر المذہب میں یہ حکم کہ دونوں پر بقدر صحت و اقامت فدیہ کے وصیت لازم ہے۔ بالاتفاق ابو حنیفہ و صاحبین کا قول ہے وذکر الطحاوی خلافا فیہ بین ابی حنیفۃ وابی یوسف وبین محمد۔ اور طحاوی رح نے اس حکم میں درمیان ابو حنیفہ و ابو یوسف کے امام محمد کے اختلاف کا ذکر کیا۔ ف۔ اس طرح کہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک کل ایام کی قضا واجب ہوگی۔ اور امام محمد کے نزدیک بقدر صحت و اقامت کے واجب ہوگی۔ ولیس بصحیح۔ اور یہ طحاوی کی نقل کچھ صحیح نہیں ہے۔ ف۔ امام ابو بکر الجصاص الرازی نے کہا کہ مجھے اماموں سے کچھ اختلاف کی روایت نہیں پہونچی بلکہ مشہور یہ کہ یہی ان سب کا قول ہے۔ تحفہ میں کہا کہ طحاوی کی نقل غلط ہے ایضاح میں کہا کہ صحیح یہ کہ اماموں میں بلا خلاف اس مسئلہ میں مریض و مسافر پر بقدر صحت و اقامت کے قضاء لازم ہے۔ مع۔ وانما الخلاف فی النذر۔ اور اختلاف تو البتہ نذر کے مسئلہ میں ہے۔ ف۔ چنانچہ مریض نے کہا کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھ پر ایک ماہ کے روزے ہیں۔ پھر اچھا ہو کر مثلاً ۱۵ روز کے بعد کسی سانحہ سے مر گیا تو ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک اس پر پورا مہینہ لازم ہے اور امام محمد کے نزدیک بقدر ایام صحت لازم ہے۔ اگر کہا جاوے کہ شیخین کے نزدیک قضائے رمضان و نذر میں کیا فرق ہے۔ جواب دیا کہ۔ والفرق لهما ان النذر سبب۔ شیخین کے لیے فرق یہ ہے کہ نذر سبب ہے۔ ف۔ یعنی ان روزوں کے وجوب کا سبب نذر ہے اور ادا کرنے کا اصل وقت یہی جس وقت نذر کی لیکن بیماری کی وجہ سے روک ہوئی تو اصل وقت چھوڑ کر اس کا خلیفہ یعنی دوسرا وقت تندرستی کا قائم ہوا حتی کہ بیماری میں مر جاوے تو اس پر کچھ وجوب نہیں۔ پھر جب بیماری کی روک دور ہوئی تو سبب کا اثر ظاہر ہوا اور اثر یہ کہ پورے ماہ کے روزے ادا کرے فیظهر الوجوب فی حق الخلف۔ تو خلیفہ کے حق میں وجوب ظاہر ہوگا۔ ف۔ گویا اس نے اسی حالت تندرستی میں ایک ماہ روزوں کے نذر کی اور تندرست اگر نذر کر کے ادا سے پہلے مر جاوے تو اس پر قضائے کل بالاتفاق لازم ہے اسی طرح مریض پر بھی لازم ہے کیونکہ وجوب کا سبب یہ ایام نہیں بلکہ نذر ہے۔ م۔ وفی هذہ المسئلة۔ اور اس مسئلہ قضائے رمضان میں۔ السبب ادراک العدۃ ادا کا سبب عدت کا پانا ہے۔ فیتقدر بقدر ما ادرک۔ تو جس قدر عدت کا زمانہ پاوے اسی

قدر وجوب رہے گا۔ ف۔ اور باقی کا زمانہ یعنی سبب نہیں پایا تو وجوب ہی نہ ہوگا۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک بندہ کا اپنے اوپر نذر سے واجب کرنا کچھ اللہ تعالیٰ کے واجب کرنے سے بڑھ کر نہیں تو قضائے رمضان کے وجوب پر نذر کا وجوب رہے گا۔ فائدہ۔ اتزاریؒ نے غایۃ البیان میں طعن کیا کہ امام طحاوی علامہ بے مثل ہے اور گویا اس کے روبرو اماموں کا زمانہ تھا تو وہ ان کے اقوال سے تحقیقاً واقف ہے۔ پھر اس کی مدت کے بعد ایک قوم پیدا ہوئی جو طحاوی کا قول غلط بتلاتی ہے اگر اس قوم نے اقوال ائمہ کو نہ جانا تو ان کی جہالت ہے۔ طحاوی کا کیا قصور ہے۔ عینیؒ نے جواب میں کہا کہ یہ اتزاریؒ کا تعصب ہے اور جو کوئی پیچھے پیدا ہوا اس کو طحاویؒ کے فضل وکمال کا اقرار ہے حتی کہ سوائے علمائے حنفیہ کے غیروں نے مدح کی چنانچہ ابوعمرو ابن عبدالبرؒ جو معروف ائمہ حدیث سے ہے لکھتا ہے کہ طحاویؒ خود کوفی المذہب تھا لیکن تمام علماؒ کے مذاہب سے آگاہ تھا۔ ابن الجوزیؒ نے منتظم میں لکھا کہ امام طحاوی ثقہ ثبت فہیم فقیہ عاقل تھا اور سب نے اس کے فضل وصدق وزہد وپرہیزگاری پر اتفاق کیا ہے۔ شیخ ابن کثیر نے ہدایہ ونہایہ میں کہا کہ امام طحاوی احد الثقات الاثبات والحفاظ الجہابذہ۔ یہ بہت بڑی مدح ہے اور شک نہیں کہ امام طحاوی ایک بزرگ امام ثقہ ثبت حجۃ مانند امام بخاری ومسلم کے ہے بلکہ دقائق فقہ واستنباط میں وہ اکثروں سے بڑھا ہوا امام جید ہے۔ پھر میں کہتا ہوں کہ اتزاری کو اس سے فائدہ نہیں بلکہ طحاوی کے کلام میں تحقیق کرنا اور یہ اس نے کچھ نہیں کیا۔ تو خالی تعصب سے کیا فائدہ ہے۔ م ع۔ میں کہتا ہوں کہ یہ تحقیق شیخ محقق ابن الہمام نے کی چنانچہ اول یہ افادہ فرمایا کہ نذر میں جب مریض نے کہا کہ مجھ پر اللہ تعالیٰ کے واسطے ایک ماہ کے روزے ہیں۔ تو ضرور ہے کہ اس وقت اس پر کچھ واجب نہ ہو اور یہ نذر اس وقت کچھ سبب نہ ہو ورنہ اگر مرض میں مرجاوے تو فدیہ کی وصیت واجب ہو حالانکہ ایسا نہیں ہے تو نذر مذکور گویا معنی میں معلق بشرط ہے یعنی اگر میں تندرست ہوگیا تو اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھ پر ایک ماہ کے روزے ہیں۔ یہ اس واسطے کہ عاقل بالغ کا کلام تا امکان صحیح ہو پھر جب تندرست ہوا تو اسی وقت سبب منعقد ہوگیا پس گویا اس نے حالت صحت میں نذر کی تو کل واجب ہے۔ دوسرا افادہ یہ فرمایا کہ قضائے رمضان میں عدت کو سبب قرار دینا اس سے یہ مراد ہے کہ عدت سبب وجوب الاداء ہے جیسا کہ مبسوط میں کہا اور چونکہ اصول میں مقرر ہوا کہ جو اداء کا سبب ہو وہی قضاء کا سبب ہے۔ اور شرح الکنز میں زیلعی نے کہا کہ عدت پانا سبب وجوب القضاء ہے اور اس سے لازم آیا کہ جب ہی عدت پائی اسی وقت سے اداء شروع کرنا واجب اور تاخیر حرام ہے۔ اگر کہو کہ کیوں لازم آیا بلکہ باوجود واجب ہونے کے تاخیر روا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ پھر رمضان ہی اس قضاء کا سبب ہو نہ عدت کیونکہ رمضان تو اسی جہت سے سبب نہیں رکھا جاتا کہ تاخیر حرام ہونا لازم آتا ہے اور جب تم تاخیر کو جائز کہتے ہو تو رمضان ہی سبب رہے کیونکہ وہ اصل ہے اور اس پر لازم آیا کہ کل کی وصیت واجب ہو جب کہ عدت نہ پاوے جیسا کہ طحاویؒ کی روایت ہے۔ ملخص الفتح۔ لیکن عنایہ شرح الہدایہ میں ہے کہ اداء کا سبب وہی

قضاء کا سبب ہے اس کے یہ معنی کہ جس سبب سے ادا واجب ہوئی وہی وجوب قضاء کا سبب ہے۔ اور قضاء عین ادا نہیں بلکہ عین واجب کے مثل دینا۔ عین واجب تو رمضان کے دن کا روزہ رکھنا اور قضاء دوسرے ایام میں اس کے مثل صوم ہے پھر مثل دینی کا سبب ادراک عدت ہے۔ پس اس کا تعلق نفس وجوب سے نہیں ہے بلکہ مثل واجب دینے سے ہے۔ پھر کل ایام عدت تو کل قضاء کا سبب ہیں اور بعض ایام بعض کا سبب ہیں۔ فاحفظ۔م۔

وقضاء رمضان ان شاء فرقہ وان شاء تابعہ۔ اور قضائے رمضان کو اگر چاہے تو متفرق رکھے اور اگر چاہے تو پے درپے رکھے۔ ف۔ یہی ایک جماعت عظیم صحابہ وتابعین سے مروی ہے۔ مع۔ لاطلاق النص۔ بوجہ اطلاق النص کے۔ ف۔ یعنی قولہ تعالیٰ فعدۃ من ایام اخر۔ اس سے ثبوت ہوا کہ دوسرے ایام سے شمار پورا کردیں خواہ پے درپے رکھ کر ہو یا متفرق ہو۔ لکن المستحب المتابعۃ مسارعۃ الی اسقاط الواجب۔ لیکن پے درپے رکھنا مستحب ہے تاکہ واجب کو ادا کرنے میں مسارعت ہو۔ ف۔ اور یہ مسارعت باحادیث واشارہ آیات مستحب مرغوب ہے۔ رہا یہ مسئلہ کہ مسافر ومریض وغیرہ معذور کو جب موقع ملا فوراً قضاء شروع کرنا واجب ہے یا اس میں تاخیر کی گنجائش ہے تو اس کا جواب آتا ہے اور خود اس سے بھی نکلا کہ اگر فوراً واجب ہوتو پھر پے درپے لازم ہو فافہم۔

وان اخرہ حتی دخل رمضان آخر۔ اور اگر قضاء کرنے میں تاخیر کی یہاں تک کہ دوسرا رمضان آگیا تو۔ صام الثانی۔ دوسرے رمضان کا روزہ ادا کرے۔ لانہ فی وقتہ۔ کیونکہ وہ اپنے وقت میں ہے۔ ف۔ اور اس کا صوم اس پر متعین تو کسی اور کی گنجائش نہیں رہی۔ وقضی الاول بعدہ۔ اور اول کو بعد اس رمضان دوم کے قضاء کرے۔ ف۔ یعنی اس کے ذمہ سے نہ ساقط ہوا اور نہ قضاء کا وقت گیا۔ لانہ وقت القضاء۔ کیونکہ یہ زمانہ بھی قضاء کا ہے۔ ولا فدیۃ علیہ۔ اور اس پر کچھ فدیہ لازم نہیں۔ ف۔ جیسا کہ امام مالک وشافعی واحمد کا قول ہے کہ اگر بغیر عذر ایسی تاخیر کی تو قضاء بھی کرے اور فدیہ بھی دے۔ اور ہمارے نزدیک فدیہ نہیں ہے۔

لان وجوب القضاء علی التراخی۔ کیونکہ قضاء کا واجب ہونا تو درنگی کے ساتھ ہے۔ ف۔ فی الفور نہیں ہے۔ حتی کان لہ ان یتطوع۔ حتی کہ جس پر قضاء ہے اس کو نفل روزہ رکھنے کی اجازت ہے۔ ف۔ پس عام مشائخ کے نزدیک قضاء کا وجوب تراخی ہے اور آخر عمر پر البتہ تنگی سے ہوجاتا ہے (البدائع)۔ یعنی پھر اس وقت فدیہ کی وصیت واجب ہوجاتی ہے۔م۔ اور کرخیؒ نے ہمارے ائمہ سے روایت کی کہ قضاء کا وجوب فی الفور ہے لیکن صحیح قول اول ہے۔ع۔

والحامل والمرضع اذا خافتا علی انفسہما اوولدیہما افطرتا وقضتا۔ اور حاملہ عورت اور دودھ پلانے والی عورت جب کہ دونوں کو اپنی جانوں کا یا اپنے فرزندوں کا خوف ہو تو دونوں روزہ افطار کریں اور قضاء کریں۔ دفعا للحرج۔ دفع حرج کے واسطے۔ ف۔ یعنی یہ حکم بدلیل دفع حرج ثابت ہے۔م۔

اور اسی پر اہل العلم کا اجماع ہے۔ اور ذخیرہ میں ہے کہ یہاں مرضع سے مراد دائی دودھ پلانے والی ہے کیونکہ ماں پر دودھ پلانا واجب نہیں۔ کاکی نے اپنے شیخ سے نقل کیا یعنی جب کہ بچہ کا باپ مالدار ہو اور بچہ ماں کے سوائے دوسری عورت کا دودھ نہ لیتا ہو تو ماں پر روزہ واجب ہے نہ دودھ پلانا۔ مع۔ شیخ محقق ابن الہمام نے اس کو رد کر دیا کہ ماں پر دیانت میں دودھ پلانا واجب ہے۔ لہذا مصنف رح نے کہا۔ او ولدیہما۔ اپنے فرزندوں کا خوف ہو۔ کیونکہ حقیقت میں بچہ اپنی ماں کا ہے پس خلاصہ یہ ہوا کہ دینی حکم روزہ کے افطار کا حاملہ کو ہے جب کہ اس کو روزہ سے اپنی جان کا یا پیٹ کے بچہ کا خوف ہو اور مرضعہ عورت کو ہے یعنی جو عورت اپنے بچہ کو دودھ پلاتی ہے جب کہ اس کو اپنی جان کا یا بچہ دودھ پینے والے کا خوف ہو۔ پھر رہا یہ مسئلہ کہ دودھ پلانے پر جو دائی ہو گیا اس کو افطار کی اجازت ہے جب کہ خوف ضرر ہو۔ پس کلام ذخیرہ مقید ہے کہ ہاں۔ م۔ پھر جب کہ وقت رمضان واسطے صوم کے متعین ہے تو افطار سے کفارہ ہونا چاہیے۔ جواب دیا کہ ولا کفارۃ علیہما۔ اور دونوں پر کچھ کفارہ لازم نہیں ہے۔ لانہ افطار بعذر۔ کیونکہ یہ افطار کرنا عذر سے ہے کفارہ تو تعمدی افطار سے ہے۔ ولا فدیۃ علیہما خلافا للشافعی فیما اذا خافت علی الولد۔ اور دونوں پر فدیہ نہیں بخلاف قول شافعی کے جو فدیہ کہتے ہیں ایسی صورت میں جب کہ حاملہ یا مرضعہ[عہ] نے بچہ پر خوف سے افطار کیا ہو۔ وهو یعتبرہ بالشیخ الفانی۔ اور شافعی اس کو بوڑھے پھوس پر قیاس کرتے ہیں۔ ف بدیں معنی کہ نفس عاجز بغیر مرض کے وجہ سے فانی پر فدیہ ہے یوں ہی بچہ عاجزہ کی وجہ سے افطار ہے تو فدیہ واجب ہے۔ ولنا ان الفدیۃ بخلاف القیاس فی الشیخ الفانی۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ بوڑھے پھوس کے حق میں فدیہ دینا بر خلاف قیاس ہے۔ ف کیونکہ روزہ تو نفس کو بھوکا و خواہش سے روکا ہوا رکھنا ہے۔ اور فدیہ کسی مسکین کو خوب سیر آسودہ کر دینا پس قیاس کو اس میں کچھ دخل نہیں۔ والفطر بسبب الولد لیس فی معناہ۔ اور بچہ کے سبب سے افطار کرنا بوڑھے پھوس کے معنی میں نہیں ہے۔ لانہ عاجز بعد الوجوب والولد لا وجوب علیہ اصلا۔ کیونکہ بوڑھا پھوس تو واجب ہونے کے بعد عاجز ہے اور بچہ پر سرے سے وجوب ہی نہیں ہوا۔ ف تو دونوں میں فرق ظاہر ہے۔ والشیخ الفانی الذی لا یقدر علی الصیام۔ اور وہ بوڑھا پھوس جو روزہ رکھنے کی قدرت نہیں رکھتا۔ ف اور جامع البرہانی میں کہا کہ شیخ فانی وہ کہ ادا کرنے سے عاجز اور اس کی قوت لوٹنے کی امید نہیں اور اس کا انجام موت نظر آتا ہے۔ ع۔ یفطر تو وہ افطار کرے۔ ف یعنی روزہ نہ رکھے۔ ویطعم لکل یوما مسکینا کما یطعم فی الکفارات۔ اور ہر روز کے واسطے ایک مسکین کو طعام دے جیسے کفارات میں دیا جاتا

عہ واضح ہو کہ حاملہ و مرضعہ پر بعد افطار کے قضاء واجب ہے یہی قول ایک جماعت صحابہ و تابعین و مذہب ابو حنیفہ و اصحاب و احمد و ثوری و اسحٰق کا ہے۔ امام مالک نے کہا کہ دونوں پر قضاء بھی واجب نہیں یہ بھی ایک جماعت ائمہ علماء کا قول ہے اور اسی کو امام طحاوی و ابن المنذر نے اختیار کیا کیونکہ وہ روزہ سے عاجز تو طفل کے مشابہ ہے۔ یہی ایک قول شافعی کا ہے اور دوسرے قول میں فدیہ واجب ہے یہی ان کے مذہب میں صحیح ٹھہرایا گیا ہے۔ ملخص العینی۔ اسی طرح یہ اختلاف شرح عینی میں مذکور ہے اور شیخ ابن الہمام نے اس کو شیخ فانی کے حق میں ذکر کیا اور تاکید میں جگہ ہے ۱۲۔

ہے۔ ف ۔ یعنی نصف صاع۔ اور امام طحاویؒ کا مختار یہ کہ اس پر فدیہ واجب نہیں اور یہی امام مالکؒ کا مذہب ہے کیونکہ شیخ فانی تو موت تک عاجز ہے تو ایسے مریض کے مانند ہوا جو صحت سے پہلے مر گیا۔ (الفتح) اور یہ قول بنظر استدلال قوی ہے کیونکہ عاجز پر وجوب ہی نہیں مگر احتیاط کفارہ ہے م۔ والاصل فیہ قولہ تعالیٰ وعلی الذین یطیقونہ فدیۃ طعام مسکین۔ اور اصل اس بارہ میں قولہ تعالیٰ وعلی الذین یطیقونہ فدیۃ طعام مسکین ہے۔ ف ۔ واضح ہو کہ یطیقونہ اطاقہ سے ہے اور باب افعال اگر سلب کے معنی میں ہے تو ترجمہ یہ ہوا کہ ان لوگوں پر جن کی طاقت سلب ہے فدیہ مسکین کا کھانا ہے وقیل معناہ لا یطیقونہ اور کہا گیا کہ اس کے معنی لا یطیقونہ۔ ف ۔ یعنی یطیقونہ ثبت مذکور ہے اور معنی میں لا حذف ہے چنانچہ عطاءؒ نے روایت کی کہ میں نے سنا کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے یہ آیت پڑھی اور فرمایا کہ یہ آیت منسوخ نہیں ہے بلکہ یہ بوڑھے پھوس مرد و عورت کے لیے ہے جن کو طاقت نہیں کہ روزہ رکھیں تو ہر روزے کے عوض ایک مسکین کو طعام دیں۔ (رواہ البخاری)۔ اور یہی حضرت علی و ابن عمر وغیرہ صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے اور کسی صحابی سے اس کے خلاف روایت نہیں تو یہ بمنزلہ اجماع کے ہوا۔ اور ابن عباس رضی اللہ عنہ نے ضرور اس تفسیر کو سنا ہوگا کیونکہ قرآن میں یطیقونہ مثبت ہے اور اس کی تفسیر لا یطیقونہ منفی ضرور ہے کہ بغیر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پائے کے اپنی رائے سے نہ ہوگی۔ اور قرآن میں حذف لا بہت واقع ہوا ہے چنانچہ قولہ تعالیٰ تاللہ تفتؤ تذکر یوسف یہاں بالاتفاق لا تفتؤ معنی ہیں قولہ تعالیٰ یبین اللہ لکم ان تضلوا یعنی ان لا تضلوا۔ اور قولہ تعالیٰ رواسی ان تمید بکم یعنی ان لا تمید بکم۔ امام مالکؒ وغیرہ نے کہا کہ یہ آیت بدون حذف لا اور بغیر معنی سلب کے ہے اور معنی یہ ہیں کہ جو لوگ روزہ رکھنے کی طاقت رکھتے ہیں ان پر فدیہ طعام مسکین ہے۔ کیونکہ ابتداء میں یہ اجازت تھی چنانچہ سلمہ بن الاکوع رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ جب یہ آیت اتری تو تونگروں میں سے جس نے چاہا اس نے روزہ نہیں رکھا اور فدیہ دے دیا یہاں تک کہ اس کے بعد والی آیت نازل ہو کر اس کو منسوخ کر دیا۔ (ملخص الفتح)۔ عینی نے لکھا کہ آیت اگر شیخ فانی کے حق میں ہے جیسا کہ بعض سلف کا قول ہے تو منسوخ نہیں۔ اور اگر اس معاملہ میں ہے جو سلمہ بن الاکوع رضی اللہ عنہ سے روایت ہے تو منسوخ ہونا فقط ایسے شخص کے حق میں ہے جو روزہ رکھنے سے عاجز نہ ہو تو شیخ فانی اپنے حال پر رہا۔ مع۔ اور ظاہرا ابن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت بخاری کے یہی معنی ہیں۔ اور حق یہ کہ اگر شیخ فانی کو روزہ کی قدرت نہیں تو صریح آیت میں جو شخص کسی چیز کی استطاعت نہ رکھتا ہو۔ فاللہ تعالیٰ اعلم بالصواب م۔ اگر شیخ فانی سفر میں ہو پھر مقیم ہونے سے پہلے مر گیا تو چاہیے کہ اس پر فدیہ کی وصیت کرنا لازم نہ ہو۔ کیونکہ شیخ فانی کے حق میں تخفیف کی نظر ہے نہ سختی کی۔ مف ۲۔ ولو قدر علی الصوم۔ اور اگر شیخ فانی کو روزہ رکھنے کی قوت آ گئی ف ۔ حالانکہ وہ فدیہ دے چکا۔ یبطل حکم الفداء۔ تو فدیہ کا حکم باطل ہو گیا۔ لان شرط الخلیفۃ استمرار العجز۔ کیونکہ خلیفہ ہونے کی شرط دائمی عجز ہے۔ ف ۔ یعنی جب کہ اصل یعنی روزہ رکھنے سے برابر عاجز رہے تو بجائے اس کے فدیہ قائم ہو سکتا ہے اور جب اس کو قوت آ گئی تو اصل کا وجود ہوا پس خلیفہ

نہیں ہوسکتا۔ نظیر اس کی عورت کی عدت میں حیض ہیں مگر جب عورت کو حیض سے یاس ہے تو وہ تین مہینہ سے عدت پوری کرے پھر اگر درمیان میں اس کو حیض آگیا تو مہینہ کا حکم مٹ گیا اب نئے سرے سے حیض کے شمار سے عدت پوری کرے۔ فع۔ پھر ظاہر یہ کہ عاجزی دائمی سے مہینہ ختم تک عاجزی برابر رہنا معتبر ہے چنانچہ اگر بعد ماہ رمضان کے قادر ہوا تو فدیہ پورا ہونا چاہئے اور میں نے صریح نہیں دیکھا۔م۔ فدیہ اسی روزہ سے روا ہے جو بذات خود اصل ہو یعنی کسی چیز کا بدل نہ ہو پس اگر قضائے رمضان ادا نہ کی یہاں تک کہ شیخ فانی ہوگیا تو اس کو فدیہ دینا جائز ہے۔ اگر عمر بھر سوائے پانچ عید کے روزہ رکھنے کی نذر کی پھر بوجہ شغل معیشت کے عاجز ہوا تو افطار کرکے فدیہ دے دے جب کہ اس کو تیقن ہوگیا کہ قضاء پر قادر نہ ہوگا اور اگر فدیہ دینے پر بوجہ مفلسی کے قادر نہ ہو تو اللہ تعالیٰ سے استغفار کرکے شروع کرے اور اگر نذر دائمی نہ ہو پھر گرمی کی شدت میں قادر نہ ہوا تو جاڑوں میں رکھے اگر ایک روز معین کی نذر کی اور ادا نہ کی یہاں تک کہ فانی ہوگیا تو اس کا فدیہ دے دے اگر کفارہ قسم و نذر میں بردہ آزاد کرنے کو نہ پایا اور وہ شیخ فانی ہے یا انجام کو ہوگیا تو اس وقت صوم کا فدیہ نہیں جائز کیونکہ یہ روزہ تو غیر کا بدل ہے۔ اگر کفارہ دینے کی وصیت کر کے مرا تو تہائی ترکہ سے جائز ہے۔

واضح ہو کہ فدیہ میں طعام اباحت جائز ہے یعنی سیر کرنے والی دو وقتہ خوراک بخلاف صدقۃ الفطر کے کہ اس میں مقدار منصوص ہے اور فدیہ میں طعام منصوص ہے۔ مف۔ ومن مات وعلیہ قضاء رمضان فاوصی بہ اطعم عنہ ولیہ لکل یوم مسکینا نصف صاع من بر او صاعا من تمر او شعیر۔ اور جو شخص مرنے لگا اور اس پر قضاء رمضان لازم ہے (یا نذر یعنی اصلی صوم)۔ پس اس نے فدیہ کی وصیت کی تو ولی اس کی طرف سے ہر روزہ کے واسطے ایک مسکین کو طعام دے دے آدھا صاع گیہوں یا ایک صاع خرما یا جو۔ ف۔ اور فتح القدیر میں گذرا کہ یہ مقدار لازم نہیں بلکہ دو وقت سیر خوراک کافی ہے۔ پھر میں کہتا ہوں کہ گیہوں یا جو و خرما کی بھی خصوصیت نہ ہونا چاہئے بلکہ اوسط طعام جو اس کو میسر ہے دینا کافی ہوگا و علیٰ ہذا اگر قیمت دینا چاہے تو سیری کے حساب سے قیمت جائز ہے اور جو کتاب میں مذکور ہے اس حساب سے اولیٰ ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔م۔ اگر کہا جاوے کہ شیخ فانی کو فدیہ روا ہے اور تم نے یہ مرنے والے کا حکم بیان کیا تو کیا شیخ فانی مراد ہے جواب یہ کہ نہیں بلکہ عام ہے خواہ شیخ فانی ہو یا کوئی اور ہو۔ لانہ عجز عن الاداء فی آخر عمرہ فصار کالشیخ الفانی۔ کیونکہ آخر عمر یعنی مرتے دم واجب کو ادا کرنے سے عاجز ہو چکا تو اس وقت مثل شیخ فانی کے ہوگیا۔ ف۔ پس فدیہ جائز ہوا لہٰذا اگر اتفاق سے بچ گیا اور نہ مرا تو فدیہ کچھ نہیں اور اس پر قضا واجب ہے۔ ثم لا بد من الایصاء عندنا۔ پھر فدیہ کی وصیت کرنا ضرور ہے ہمارے نزدیک۔ ف۔ اور امام مالک کے نزدیک یعنی اس پر وصیت فدیہ واجب ہے حتیٰ کہ اگر اس نے خود وصیت نہ کی تو بنظر احکام دنیاوی وارثوں پر کچھ لازم نہیں ہے۔ (کما فی قاضیخاں)۔ خلافا للشافعی۔ اس میں امام شافعی کا خلاف ہے۔ ف۔ ان کے نزدیک وارثوں پر فدیہ دینا لازم ہے اگرچہ اس نے وصیت نہ کی ہو یہی امام احمد کا قول ہے جیسے

ہمارے نزدیک بھی دیانت کی راہ سے وارثوں پر ایسا لازم ہے۔ م مع۔ وعلی ھذا الزکوۃ۔ اور زکوۃ بھی اسی اختلاف پر ہے۔ ف۔ چنانچہ جس پر زکوۃ واجبہ باقی ہے مرتے دم ہمارے و امام مالک کے نزدیک وصیت کرے وجوباً۔ اور شافعی و احمد کے نزدیک کچھ حاجت نہیں بلکہ وارثوں پر ادا کر دینا لازم ہے۔ ھو یعتبرہ بدیون العباد۔ امام شافعیؒ اس قرضہ الٰہی کو بندوں کے قرضہ پر قیاس کرتے ہیں۔ ف۔ چنانچہ اگر میت پر کسی بندہ کا حق مالی ہو تو ترکہ سے ادا کرنا واجب ہے اگرچہ میت نے وصیت نہ کی ہو تو قرضہ الٰہی عزوجل زیادہ احق واقدم ہے۔ اذ کل ذلک حق مالی یجری فیہ النیابۃ۔ کیونکہ یہ سب حق مالی ہیں جن میں نیابت جاری ہوتی ہے۔ ف۔ تو جیسے بدون قرضہ میت کی نیابت میں وارث ادا کرے۔ اسی طرح قرضہ الٰہیہ بھی میت کی نیابت میں وارث دے دے۔ اور امام احمد کے نزدیک تو مالی عبادت کی خصوصیت نہیں بلکہ بدنی عبادت بھی وارث ادا کر سکتا ہے اور جواب یہ کہ دونوں میں فرق ہے اس طرح کہ حقوق العباد میں تو وارث کا دینا ہی مقصود ہے کہ قرض خواہ کو پہونچ گیا اور حقوق الٰہی میں صرف ادا کافی نہیں بلکہ نیت خالصہ ضرور ہے حتی کہ جس نے مال زکوۃ میں کبھی خلوص نیت نہ کی اور مال دیا تو وہ زکوۃ عبادت نہ ہوئی۔ م۔ ولنا انہ عبادۃ۔ اور ہمارے واسطے دلیل یہ ہے کہ فدیہ دینا ایک عبادت ہے۔ ولا بد فیہ من الاختیار۔ اور اس عبادت کے ادا کرنے میں اختیار ضرور ہے۔ ف۔ تاکہ نیت کے ساتھ اپنی قدرت و اختیار سے ہو نہ بطور مجبوری کے۔ وذلک فی الایصاء دون الوراثۃ۔ اور یہ بات وصیت کرنے کی صورت میں حاصل ہے نہ وراثت کے ذریعہ ہے۔ ف۔ حتی کہ کہا جاوے کہ وارث ہونے سے مورث کا قائم مقام ہوا۔ لانھا جبریۃ۔ کیونکہ وراثت تو جبری ہے۔ ف۔ یعنی خود اختیاری نہیں ہے اسی وجہ سے اگر کوئی شخص مرتے وقت کہے کہ ان وارثوں کو اپنا وارث نہیں کرتا تو بعد موت کے یہ لوگ وارث ہیں۔ اور اگر کوئی وارث کہے کہ تم لوگ بانٹ لو کہ میں مال کا وارث نہیں ہوا یا وارث لوگ مل کر مال پر قبضہ کر کے ایک کو خارج کریں تو کچھ نہیں بلکہ یہ شخص ترکہ میں سے اپنے مفروض حصہ کا مالک ہے اور جنھوں نے نہ دیا وہ لوگ غاصب ہیں۔ بالجملہ اللہ تعالیٰ نے نص قرآن میں جن وارثوں کا جو حصہ مقدر فرمایا ہے وہ ترکہ میں میں سے ہر ایک کا حق ہو جاتا ہے اگرچہ میت نہ چاہے یا وارث کو نہ ملے۔ لہٰذا اس دیار کے بعض قصبات میں جو رسم جاری ہے کہ لڑکی کا حصہ ترکہ میں سے نہیں دیتے ہیں یہ لوگ غاصب و قیامت میں ضامن ہیں مگر اگر لڑکی معاف کر دے۔ م۔ ثم ھو تبرع ابتداءً۔ پھر واضح ہو کہ یہ وصیت ابتداء میں تبرع ہے۔ ف۔ یعنی غیر واجب ہے اور میت کا تبرع کرنا یعنی احسان کا فعل مالی کرنا صرف تہائی ترکہ سے متعلق ہوتا ہے۔ حتی یعتبر من الثلث۔ حتی کہ یہ تبرع صرف تہائی سے معتبر ہوگا ف۔ بخلاف بندوں کے قرضے کہ وہ کل ترکہ سے وصول کیے جائیں گے۔ اور امام مالک و احمد کے نزدیک وصیت فدیہ بھی کل مال سے متعلق ہوگی۔ اور یہ جو فرمایا کہ یہ وصیت ابتداء میں تبرع ہے تو ابتداء کی قید اس واسطے کر دی کہ آخر تو یہ مال ایک حق واجب کا بدل ہو جائے گا۔ حاصل یہ ہے کہ اگر مرتے وقت روزوں کی فدیہ کی وصیت کی تو تمام ترکہ میں سے صرف ایک تہائی سے متعلق ہوگی کیونکہ تبرع صرف تہائی سے جاری ہوتا ہے۔ پس اگر فرض کرو کہ اس پر سالہا سال کی قضاء رمضان کا فدیہ مثلاً دو سو

روپیہ ہوتا ہے اور تہائی ترکہ اس کا اس قدر یا زیادہ ہے تو فدیہ ادا ہو جائے گا اور اگر تہائی اس سے کم ہے تو جس قدر تہائی ہے دی جائے گی۔ اور وارثوں پر زیادہ واجب نہیں مگر آنکہ وارث لوگ احسان کر کے اپنی خوشی سے اپنے مورث کو مواخذہ آخرت سے چھڑا دیں بشرطیکہ سب وارث عاقل بالغ اور احسان کرنے کے لائق ہوں۔ پھر جب انہوں نے فدیہ دیا تو یہ واجب روزوں کا بدلا ہو گیا۔ پھر واضح ہو کہ فدیہ کا جواز فقط روزے میں منصوص ہوا ہے۔ م۔ والصلوٰۃ کالصوم باستحسان المشائخ۔ اور نماز بھی مشائخ کے استحسان سے مانند روزہ کے ہے۔ ف۔ یعنی دلیل قیاس ظاہری تو اس کو مقتضی ہے کہ قضائے نماز کا فدیہ نہ ہو کیونکہ آدمی کو حالت حیات میں کبھی نماز کا فدیہ بدل جائز نہ ہوا یوں ہی موت کے بعد بھی جواز نہیں لیکن مشائخ نے بدلیل استحسان نماز کو مانند روزے کے جانا کیونکہ دونوں عبادات بدنیہ ہیں اور حالت حیات میں نماز بدل نہ ہونا بعضے اسرار کے ساتھ ہے تو جب موت سے عاجز ہوا تو نماز کا فدیہ بھی ہونا چاہیئے۔ اور توضیح بہت دراز ہے۔ پھر محدثین مقاتل رح پہلے کہتے کہ ایک یوم کی نمازیں بمنزلہ ایک یوم روزہ کے ہیں پھر رجوع کیا اور عامہ مشائخ سے متفق ہوئے کہ کل صلوٰۃ تعتبر بصوم یوم۔ ہر نماز ایک یوم روزہ کے برابر معتبر ہے۔ ھو الصحیح۔ یہی صحیح ہے ف۔ وجہ الاعتبار یہ کہ ہر نماز ایک فرض علیحدہ ہے جیسے ایک روزہ نہ آنکہ پانچوں نمازیں مل کر ایک فرض ہوتیہ ہے۔ م مع۔

مسئلہ: بعضی شہروں میں مالدار میت کے وارثین حسب مقدور اموال کو جنازہ کے ساتھ لے جاتے ہیں اور ملاؤں و حافظوں کو اس شرط سے دیتے ہیں کہ میت کے گناہ و قضاء نمازیں و روزے تم پر ہیں بعوض اس مال کے۔ پس یہ ہر صورت میں باطل ہے خواہ شرط ہو یا نہ ہو اور مال واپس کرنے کا استحقاق ہے مگر آنکہ وہ مال بطور صدقہ دیا ہو۔ اور اگر ان لوگوں نے میت کی قضاء و نمازوں و صیام رمضان و نذر کا فدیہ دیا ہوتا تو بہت مرغوب تھا۔ اگر یہ معلوم نہ ہو کہ میت پر قضا فرائض کس قدر ہیں تو اس کا حیلہ یہ ہے کہ میت کے سال عمر میں سے ایام نابالغی نکال کر باقی ایک سال کا سب متروک فرض کر کے اس کی مقدار کفارہ مثلاً دس روپیہ ہیں اور پچاس سال حیات بحالت بلوغ ہیں تو ایک سال کا فدیہ ایک فقیر کو دے دے پھر وہ فقیر بھی مال مقبوضہ وارث کو ہبہ کر دے مع قبضہ پھر وارث اس کو میت کے دوسرے سال کے کفارہ میں دے مع قبضہ پھر فقیر اس کو وارث کو ہبہ مقبوضہ کر دے اسی طرح پچاس پورے ہوں تو سب فدیہ پورا ہو جائے گا۔ اور اس کی اصل کتاب الحیل میں انشاء اللہ تعالیٰ آوے گی۔ فلیحفظ واللہ تعالیٰ ہو الموفق م۔ ولا یصوم عنہ الولی ولا یصلی اور میت کی طرف سے اس کا ولی روزہ نہیں رکھے گا اور نہ نماز پڑھے گا۔ ف۔ یعنی اگر میت کی قضاء روزوں و نمازوں کو میت کی طرف سے اس کا ولی و وارث پڑھ دے تو یہ جائز نہیں ہے۔ بقولہ علیہ السلام لا یصوم احد عن احد ولا یصلی احد عن احد۔ بدلیل حدیث کہ کوئی کسی کے بدلے روزہ نہیں رکھے گا اور نہ کوئی کسی کے بدلے نماز پڑھ دے گا۔ ف۔ لیکن اس کے حدیث الرسول صلی اللہ علیہ وسلم ہونے میں کلام ہے۔ ہاں ابن عباس و ابن عمر رضی اللہ عنہما کا قول صحیح ہوا ہے۔ اور

عینیؒ نے نقل کیا کہ امام مالک و داؤد ظاہری و احمد کے نزدیک اگر کوئی دوسرے کی طرف سے قضا کر دے تو کافی ہوگا اور یہی شافعیؒ کا یہی قدیم قول تھا۔ وجہ یہ ہے کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں ایک مرد حاضر ہوا اور عرض کیا کہ میری ماں مرگئی اور اس پر ایک ماہ کے روزے ہیں تو کیا میں اس کی طرف سے قضا کر دوں آپ نے فرمایا کہ اگر تیری ماں پر قرضہ ہوتا تو بھلا اس کو تو ادا کرتا۔ اس نے عرض کیا کہ ہاں ادا کرتا تو آپ نے فرمایا کہ پھر اللہ تعالیٰ کا قرضہ اس سے بڑھ کر ادا کے لائق ہے۔ (رواہ البخاری ومسلم)۔ ایک روایت میں ہے کہ ایک عورت آئی اور عرض کیا کہ یا رسول اللہ میری ماں مرگئی اور اس پر صوم نذر ہے۔الخ۔ آخر میں ہے کہ پس تو اپنی ماں کی طرف سے روزہ رکھ۔ (الصحیح)۔ اور ایک روایت میں ہے کہ ایک عورت نے آکر عرض کیا کہ میری بہن مرگئی۔الخ۔ (الصحیح)۔ اور بعض نے حدیث میں اسی وجہ سے اضطراب خیال کیا لیکن کوئی وجہ نہیں اس واسطے کہ اس عورت میت کے واسطے اس کا بیٹا و بیٹی و بہن ہر ایک نے علیحدہ یا ایک ساتھ دریافت کیا اور راوی نے ہر ایک کو روایت کر دیا۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص مرا درحالیکہ اس پر روزہ باقی ہے تو اس کی طرف سے اس کا ولی روزہ رکھے۔ (الصحیحین)۔ یہ روایات صریح ہیں کہ میت کی طرف سے ولی کو روزہ رکھنا جائز ہے۔ شیخ ابن الہمامؒ نے مباحثہ کیا کہ اول تو نماز کا قرضہ ہوتا نہیں ہے۔ دوم یہ کہ ابن عباسؓ نے فتوی دیا کہ کوئی دوسرے کی طرف سے روزہ نہ رکھے اور نہ کوئی دوسرے سے نماز پڑھے۔ (رواہ النسائی) اور عبدالرزاق نے بسند صحیح حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے یہی روایت کی اور آخر میں زیادہ ہے کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اگر مجھے کچھ کرنا ہو تو اس کے واسطے صدقہ دے اور قربانی کر۔ پھر اصول میں مقرر ہو چکا کہ حدیث کا راوی جب حدیث کے مخالف فتوی دے تو اس کی روایت کچھ حجت نہیں رہتی وہ محتمل نسخ ہے اور اسی کے موید وہ کہ جو مالک نے موطا میں لکھا کہ مجھے یہ خبر پہونچی کہ جو صحابہ و تابعین مدینہ منورہ میں تھے میں نے کسی کو نہیں سنا کہ اس نے کسی کو حکم دیا ہو کہ دوسرے سے روزہ رکھے یا نماز پڑھے اس سے معلوم ہوا کہ آخری امر اسی پر ٹھہرا کہ کوئی دوسرے کی طرف سے نماز و روزہ نہیں کر سکتا۔ (ملخص الفتح)۔

مترجم کہتا ہے کہ بعین انصاف نظر کرنے میں یہ جواب شافی نہیں اس واسطے کہ حدیث میں میت کی طرف سے ولی کا روزہ رکھنا مصرح ہے اور ابن عباس رضی اللہ عنہ کا فتوی مجمل یعنی ولی کو اور غیر ولی مانند نوکر و دوست کو اور میت و زندہ سب کو شامل ہے۔ ہاں فتوی ابن عمر رضی اللہ عنہ میت کے واسطے ظاہر ہے لیکن ولی و غیر ولی کی تصریح نہیں ہے تو ایسی صورت میں خلاف روایت فتوی لازم نہیں ہوا۔ اور نسخ ضرور نہیں اور امام مالک کے بلاغ مذکور میں صرف یہ بیان ہے کہ مدینہ میں ایسا واقعہ سننے میں نہیں آیا تو اس سے یہ لازم نہیں کہ جائز نہ ہو۔ شاید کہ فدیہ دینا بہتر قرار دے کر اسی پر اکتفا کیا گیا تاکہ ولی کو اپنا وقت اپنی آخرت کے واسطے بچ رہے لیکن اس صورت میں مخفی نہیں کہ فدیہ بالاتفاق نجات ہے اور ولی کی نماز روزہ میں شک ضرور پیدا ہو گیا اگرچہ جائز ہونا ارجح رہا پھر جب

ہم نے دیکھا کہ دین میں احتیاط واجب ہے اور شک کو چھوڑ کر یقین کی طرف جانا صحیح حدیث میں حکم ہے تو وہ ارجح بھی نہ رہا پس ہمارا یہی مذہب ٹھہرا کہ فدیہ دے اور بدنی عبادت نہ کرے خصوص جب کہ حدیث مرفوع میں احتمال ہے کہ یہ معنی ہوں کہ سائل نے آکر دریافت کیا میری ماں پر روزے تھے یعنی اس نے فدیہ نہیں دیا پس کیا میں اس کی طرف سے ادا کردوں۔ اگرچہ سائلہ عورت کے جواب میں صوفی عن ایک اور حدیث ام المومنین عائشہ میں۔ صام عنہ ولیہ۔ صریح خود نفل صوم میں ہیں۔ مگر تاویل تو اسی کو کہتے ہیں کہ مرجوح معنی بوجہ کسی دلیل کے لینا۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔م۔

ومن دخل فی صلوٰۃ التطوع اوفی صوم التطوع ثم افسدہ۔ اور جو شخص کہ نماز نفل میں یا روزہ نفل میں داخل ہوا پھر اس کو فاسد کردیا۔ ف۔ یعنی نماز نفل کا تحریمہ باندھ لیا اور روزہ نفل کو نیت سے طلوع فجر پر شروع کردیا پھر اس کو فاسد کیا خواہ عمداً اس کو توڑا یا کوئی وجہ ایسی پیش آئی جس سے فساد ہوگیا مثلاً نفل میں کوئی رکن ترک ہوگیا حتی کہ سلام وکلام کردیا اور روزہ میں حلق سے پانی اتر گیا تو فاسد ہوا۔ قضا۔ تو حکم یہ کہ اس کو قضاء کرے۔ ف۔ یعنی واجب ہوگیا کہ اس کو قضاء کرے۔ بوجہ اس کے کہ اپنی ذات میں تو یہ فعل واقعی نفل ہے مگر طاعت کو باطل کرنا منع ہے تو پورا کرنا واجب ہے۔ امام مالک کہتے ہیں کہ اگر کسی عذر سے فساد ہوگیا ہو تو قضاء لازم نہیں ہے۔ ورنہ لازم ہے۔ خلافا للشافعی۔ برخلاف امام شافعی۔ ف۔ وامام احمد کے کہ مطلقاً قضاء لازم نہیں کہتے ہیں۔ لہ انہ یتبرع بالمودی۔ امام شافعی کے واسطے دلیل یہ ہے کہ یہ تو نفل روزہ یا نماز کے ساتھ نیکوکاری زائد ہے۔ ف۔ یعنی فرض وواجب نہیں بلکہ زائد نیک کام ہے یہ شخص محسنین یعنی نیکوکاروں میں داخل ہوتا۔ اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ ما علی المحسنین من سبیل۔ یعنی محسنین پر گرفت کی کوئی راہ نہیں ہے۔ فلا یلزمہ مالم یتبرع بہ۔ تو جس روزہ یا نماز کے ساتھ اس نے تبرع نہیں کیا وہ کرنا اس پر لازم نہ ہوگا۔ ف۔ ورنہ خلاف آیت کے اس پر گرفت لازم آوے گی اور نظیر اس کی یہ کہ کسی نے جیب میں دو درم ڈالے کہ ان کو صدقہ دے گا پھر اس نے صرف ایک صدقہ دیا تو دوسرے کا صدقہ کرنا اس پر لازم نہیں ہے کیونکہ اگر ایک بھی صدقہ نہ کرے تو کچھ لازم نہیں ع۔م۔ ولنا ان المودی۔ اور ہماری دلیل یہ کہ جو روزہ ونماز کہ ادا ہوگئی۔ ف۔ اپنی ذات سے تبرع ونفل زائد ہے لیکن جب اس کو شروع کرکے ادا کرنے لگا تو اس میں ایک صفت بڑھی کہ قربۃ وعمل۔ وہ ایک عبادت وعمل ہے۔ ف۔ اور مومنوں کو اللہ تعالیٰ نے نیک اعمال میں حکم فرمایا کہ لاتبطلوا اعمالکم۔ تم اپنے اعمال کو باطل مت کرو۔ باطل وفاسد یہاں دونوں برابر ہیں پس نفل ہونے کی راہ سے اگرچہ وہ لازم نہ ہو۔ فیجب صیانتہ بالمضی عن الابطال تو باطل کرنے سے بچانا بذریعہ تمام کرنے کے واجب ہے۔

ف۔ پس حاصل یہ ہوا کہ نفل اپنی ذات سے لازم نہیں حتی کہ چاہے اس کو کبھی شروع نہ کرے لیکن جب اس کو بغیر مظنونہ کے شروع کیا تو عمل ہوا جس کا پورا کرنا واجب ہے۔ واذا وجب المضی وجب القضاء بترکہ۔ اور جب اس کو پورا کرنا واجب تو اس کو ادھورا چھوڑنے سے قضاء واجب

ہے۔ ف۔ اگر کہا جاوے کہ حدیث میں ہے کہ نفل روزہ رکھنے والا اپنا خود حاکم ہے چاہے روزہ رکھے اور چاہے افطار کرے۔ (رواہ ابوداؤد والترمذی والنسائی)۔ جواب یہ کہ افطار کے معنی توڑنا نہیں بلکہ روزہ نہ رکھنا جیسا کہ صحاح کی احادیث میں بکثرت یہ استعمال موجود ہے تو معنی یہ کہ جو شخص نفل روزے رکھتا ہے اس پر کوئی حکم الٰہی نہیں ہے بلکہ وہ خود مختار ہے چاہے رکھے اور چاہے نہ رکھے۔ لیکن صحیح مسلم میں حدیث عائشہ رضی اللہ عنہ میں ہے کہ ہم نے کہا کہ یا رسول اللہ ہمارے پاس حلوائے حیس کا ہدیہ آیا ہے تو فرمایا کہ اچھا میرے سامنے لاؤ اور میں نے تو صائم صبح کی تھی پھر آپ نے اس میں سے کھایا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ پورا کرنا واجب نہیں تو پھر قضاء بھی واجب نہ ہو گی اور عمدہ جواب یہ ہے کہ پورا کرنا عذر میں واجب نہیں چنانچہ ظاہر الروایۃ میں ہے بلکہ منتقی میں بغیر عذر توڑ کر قضاء کرنا بھی جائز ہے اور ظاہر الروایۃ کے موافق ضیافت بھی بقول صحیح عذر ہے چنانچہ حدیث ابوجحیفہ رضؓ درباره ابوالدرداء رضی اللہ عنہ کے صحیح بخاری میں ہے پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حلوائے حیس تناول فرمایا اور لازم نہیں آتا کہ آپ نے قضاء نہیں کیا۔ حالانکہ قضاء کا حکم دوسری حدیث میں صریح ہے جس کو ابوداؤد و ترمذی و نسائی نے حضرت عائشہؓ سے روایت کیا کہ میں اور حفصہ دونوں روزے سے تھیں کہ ہمارے سامنے طعام آیا جس کی خواہش ہم پر غالب ہوئی تو ہم نے اس میں سے کھا لیا پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے تو حفصہ نے مبادرت کر کے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ واقعہ ذکر کیا تو آپ نے فرمایا کہ تم دونوں اس روزہ کی جگہ ایک روزہ قضاء کرو۔ ترمذی رحؒ نے اس کو مرسل صحیح کہا۔ لیکن ابن حبان نے اپنی صحیح میں اس کو جریر بن حازم عن یحییٰ بن سعید عن عمرۃ عن عائشہ رضؓ سے موصول صحیح روایت کیا۔ اسی طرح طبرانیؒ نے حدیث ابن عباسؓ و ابوہریرہؓ سے اور بزارؒ نے حدیث ابن عمر رضی اللہ عنہ سے باسانید صحیحہ مختلف طرق سے روایت کیا کہ اب اس کے ثبوت میں کچھ شک نہیں رہا۔ جیسا کہ شیخ محقق ابن الہمام نے بتفصیل تمام بیان کیا ہے ابن حزمؒ نے صحیح ابن حبان کی اسناد کو صحیح کہا اور اقرار کیا کہ اس سے قضاء کرنے کا حکم صحیح ثابت ہے مؤطا میں متعدد طرق سے مرسل روایت ہے حتی کہ ابن القطان نے کہا کہ یہ اسانید صحیح اور ارسال کچھ مضر نہیں ہے۔ پھر جب مرسل بدرجہ موصول ہے حالانکہ وہ موصول باسناد صحیح ثابت تو حدیث کی صحت میں کچھ شک نہیں رہا۔ اور دارقطنی نے جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ دعوت میں ایک شخص کنارے ہو بیٹھا اور کہا کہ میں صائم ہوں پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تیرے بھائی نے تکلف کر کے تیرے واسطے طعام تیار کیا اور تو کہتا ہے کہ میں صائم ہوں تو کھا اور اس کی جگہ ایک روزہ لیجیو۔ (وقد رواہ ابوداؤد الطیالسی ع)۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ دعوت عذر ہے ثم بعض مشائخنا لا یباح الافطار فیہ بغیر عذر فی احدی الروایتین لما بینا۔ پھر ہمارے نزدیک نفل میں بغیر عذر افطار کرنا مباح نہیں موافق دو روایتوں میں سے ایک روایت کے بوجہ اس کے جو ہم نے بیان کیا۔ ف۔ کیونکہ عمل کو باطل کرنا ممنوع ہے۔ اور دو روایتیں اس واسطے ہوتیں کہ منتقی بھی ظاہر الروایۃ کی کتابوں میں سے ہے۔ جس میں بغیر عذر توڑنا مباح بھی ہے۔ ویباح بعذر۔ اور

عذر سے توڑنا مباح ہے۔ ف۔ بالاتفاق۔ والضیافۃ عذر۔ لقولہ علیہ السلام افطر واقض یوما مکانہ اور ضیافت ایک عذر ہے بدلیل قول حدیث کہ افطار کر اور اس کے بجائے ایک روز قضائے کر۔ ف۔ اور شیخ محقق ابن الہمام نے کہا کہ منتقی کی روایت یعنی بغیر عذر افطار جائز ہونے پر دلائل متظافر ہیں یعنی دلائل اسی کو صحیح ثابت کرتے ہیں۔ م۔ف۔ اور ظہیریہ میں کہا کہ صحیح مذہب یہ کہ صاحب الدعوۃ اگر خالی حاضری پر خوش ہو تو افطار نہ کرے ورنہ افطار کردے میں کہتا ہوں کہ یہی صحیح ہے کیونکہ حدیث ابوہریرۃ رضی اللہ عنہ میں مرفوع ہے کہ دعوت قبول کرکے جاوے پھر اگر صائم ہو تو کہہ دے اور دعا کرے یہ دو حدیثیں ترمذی میں صحیح ہیں۔م۔ عینیؒ نے لکھا یہ سب زوال سے پہلے ہے اور رہا بعد الزوال تو افطار نہ کرے مگر جبکہ اس میں والدین میں سے کسی کی نافرمانی ہو۔ اور مرض سب دنوں میں یعنی رمضان وغیرہ میں عذر ہے (الذخیرہ)

واذا بلغ الصبی۔ اور جب طفل بالغ ہوا۔ ف۔ مثلاً رمضان کے دن میں اس کو احتلام ہوا۔ یوں ہی ہر معذور کہ بعد فجر کے کھانے پر اس کا عذر دور ہوگیا۔ع۔ او اسلم الکافر۔ یا کافر اسلام لایا۔ فی رمضان یعنی دن میں رمضان کے۔ امسکا بقیۃ یومہما۔ تو باقی دن پھر امساک رکھیں۔ ف۔ یعنی روزہ دار کی طرح کوئی چیز منافی نہ کریں۔ قضاء لحق الوقت بالتشبہ۔ تاکہ صائمین سے مشابہت میں وقت عزیز کا حق پورا ہو۔ ف۔ پھر صحیح یہ کہ یہ امساک واجب ہے چنانچہ عاشورہ میں حدیث صحیح میں آیا کہ جس نے کچھ کھالیا ہو وہ باقی دن امساک کرے کہ آج یوم عاشورہ ہے۔ یہ حکم مفید وجوب ہے۔ پھر مانند بلوغ طفل واسلام کافر کے حائضہ جب کہ دن میں پاک ہوئی یا نفاس والی پاک ہوئی اگرچہ فجر سے متصل ہوں کیونکہ ان کے واسطے فجر سے پہلے پاک ہونا شرط ہے اور مجنون کو افاقہ یا مریض کو صحت یا مسافر کو اقامت بعد زوال کے ہوئی یا کچھ کھانے کے بعد قبل زوال کے ہوئی تو بقیہ روز امساک کریں اور قبل زوال کے کچھ کھانے کی قید اس واسطے کہ اگر کچھ کھایا نہ ہو تو نیت کا وقت باقی ہے پس روزہ رکھنا واجب ہے اور اگر افطار کی نیت کی مگر کچھ افطار نہ کیا حتی کہ نیت کے وقت تک آگیا تو اس پر روزہ کی نیت واجب ہے۔ اور اسی طرح جس نے رمضان میں عمداً افطار کردیا ہو یا خطا سے مثلاً پانی حلق میں چلا گیا ہو یا اس دن شک تھا پس اس نے کھالیا پھر ظاہر ہوا کہ یہ دن رمضان کا ہے یا رات کے گمان سے سحری کھائی حالانکہ فجر ہوگئی تھی تو ایسی حالتوں میں باقی دن بھر روزہ کے مثل امساک واجب ہے۔ (الفتح) امام صفار نے فرمایا کہ صحیح یہ کہ امساک مستحب ہے۔ (النہایہ۔ع)

**فروع** محققین مشائخ نے مثل کرخی وابوبکر الجصاص الرازی وغیرہم نے ائمہ سے روایت کی کہ نفل روزہ میں افطار کرنا بغیر عذر کے حلال نہیں۔ ف ک۔ یہی اصح ہے۔ (المحیط السرخسی) ضیافت لمذہب صحیح اس وقت عذر ہے کہ صاحب دعوت کو نہ کھانے میں ملال ہو۔ (المحیط) اور یہ صاحب الدعوت کے لیے بھی عذر ہوگا۔ (الصدر)۔ اور یہ اس وقت کہ افطار قبل الزوال ہو۔ سو بعد زوال کے کسی حالت میں افطار نہ کرے مگر جب کہ والدین میں سے کسی کی نافرمانی ہوتی ہو۔ (المحیط) اور صوم واجب میں دعوت ضیافت کچھ عذر نہیں (النہایہ) پھر باوجود امساک واجب ہونے کے زیادہ

ولو افطر فیہ لاقضاء علیھما۔ اگر طفل بالغ ہونے والے یا اسلام لانے والے نے اگر باقی دن میں افطار کیا تو دونوں پر قضاء واجب نہیں۔ ف۔ لان الصوم غیر واجب فیہ۔ کیونکہ روزہ اس دن میں واجب نہیں۔ ف۔ اس لئے کہ طفل اگرچہ نفل کے لائق تھا لیکن اس پر فرض نہ تھا اور کافر کسی لائق نہ تھا تو اس دن کا روزہ ان پر واجب نہ تھا جس کی قضا ہو۔ ہاں باقی وقت میں امساک واجب[عـــہ] ہے اور امساک کی کوئی قضا نہیں ہے۔ رہا اس دن کے بعد کیا حکم ہے تو فرمایا۔ وصاما بعدہ۔ اور بعد اُس روز کے جو ایام رمضان ہوں دونوں ان کا روزہ رکھیں۔ ف۔ یعنی بطریق فرض کے۔ لتحقق السبب بوجہ سبب متحقق ہونے کے۔ ف۔ یعنی ماہ رمضان۔ والاھلیۃ۔ اور اہلیت متحقق ہونے کے۔ ف۔ یعنی عاقل بالغ مسلمان جو حیض و نفاس و عذر سے پاک ہے۔ اگر کہا جاوے کہ جس دن کہ طفل بالغ ہوا یا کافر مسلمان ہوا اسی دن دونوں کو اہلیت حاصل ہوگئی اور ماہ رمضان بھی موجود ہے تو کیا اس دن کا روزہ قضاء کریں جیسے نماز میں اگر بالکل آخر وقت کہ شرائط کے بعد صرف تحریمہ باندھنے کے وقت بلوغ یا اسلام ہو تو یہ نماز قضاء کرنی واجب ہوتی ہے اور کیا اس رمضان کے گذرے دنوں کی بھی قضاء کریں جیسے مجنون اگر درمیان میں کسی وقت اچھا ہوگیا تو وہ ابتداء رمضان سے اس وقت تک قضاء کرے اور باقی دنوں کے روزے رکھے۔ جواب اُس کا کتاب میں فرمایا۔ ولم یقضیا یومھما ولا مامضی۔ اور یہ بالغ ہونے والا اور یہ اسلام لانے والا جس دن میں بالغ اور مسلمان ہوئے ہیں اُس دن کو قضاء نہیں کریں اور نہ اب تک کے گذرے ایام قضاء کریں۔ لعدم الخطاب۔ بوجہ خطاب نہ ہونے کے۔ ف۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے جو رمضان میں روزے رکھنے کا حکم دیا تو ایسے بندوں کو مخاطب فرمایا کہ ایمان والے عاقل بالغ ہوں پس انہیں کو خطاب فرمایا اور انہیں پر ادا کرنا فرض ہوا اور طفل غیر بالغ اور شخص کافر کو خطاب ہی نہیں تھا تو ان پر قضاء بھی واجب نہیں۔ ہاں وقت بلوغ و اسلام کے خطاب متوجہ ہوا تو آئندہ تعمیل کریں۔ وھذا بخلاف الصلوۃ۔ اور یہ حکم صوم کا برخلاف نماز کے ہے۔ لان السبب فیھا الجزء المتصل بالاداء۔ کیونکہ نماز میں سبب وہ جزء وقت کا ہوتا ہے جو ادا سے متصل ہے۔ ف۔ یعنی مثلاً ظہر کی نماز جس دم ادا کرنی شروع کی تو شروع سے پہلے ایک جزء سبب ہے اور جب وقت ختم ہونے لگا تو یہی متعین اور خطاب اس وقت تنگی کے ساتھ متوجہ ہے۔ فوجدت الاھلیۃ عندہ۔ پس اس وقت میں بالغ ہونے والے و اسلام لانے والے میں لیاقت موجود ہے۔ ف۔ تو یہ نماز ان پر لازم ہوئی اور جب اداء کا وقت باقی نہیں تو قضا واجب ہوئی۔ وفی الصوم الجزء الاول۔ اور صوم میں سبب جزو اول ہوتا ہے۔ ف۔ یعنی جزء اخیر نہیں بلکہ طلوع فجر سے متصل جزو اول اس دن کے روزہ واجب ہونے کا سبب ہے تو جو شخص اس وقت لائق خطاب ہو اس پر واجب ہوگا۔ اور کلام یہاں طفل و کافر میں ہے۔ والاھلیۃ منعدمۃ عندہ۔ اور اس جزو اول کے وقت اہلیت ندارد ہے۔ ف۔ کیونکہ ایک طفل نابالغ ہے اور دوسرا کافر جاہل قابل عبادت نہیں ہے۔ پھر یہ تمام دن گیا کیونکہ روزہ کے ٹکڑے نہیں ہوتے ہیں اور نہ دن میں سے کوئی

---

عـــہ یعنی امام صفار نے کہا صحیح یہ کہ امساک واجب نہیں ہوتا بلکہ مستحب ہے ع نہایہ۔

وقت روزے سے زائد بچتا ہے بخلاف نماز کے۔ پھر جو حکم مذکور ہوا یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ وعن ابی یوسف انہ اذا زال الکفر او الصبا قبل الزوال فعلیہ القضاء لانہ ادرک وقت النیۃ۔ اور امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ جب زوال سے پہلے کفر یا طفولیت زائل ہوئی ہو تو اس پر قضاء واجب ہے کیونکہ اس نے نیت کا وقت پایا۔ ف۔ کیونکہ زوال سے پہلے جو نیت کرے اس کا روزہ صحیح ہو جاتا ہے اور مسافر اگر اس وقت مقیم ہوا تو اس پر واجب ہے اسی طرح یہاں ہے اس میں اعتراض یہ کہ نیت اگرچہ قبل زوال ہو وہ روزے کو ابتداء سے کر دیتی ہے چنانچہ فرض میں ابتداء سے بصفت واجب ہوا حالانکہ یہ دونوں اس لائق نہ تھے کہ ان پر وجوب ہو لہذا فرمایا کہ وجہ الظاہر ان الصوم لا یتجزی وجوبا۔ ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ واجب ہونے میں صوم کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے۔ ف۔ پس نہیں ممکن کہ ابتداء سے قبل زوال تک غیر واجب حصہ ہو اور اس کے بعد سے غروب تک واجب ہو تو لامحالہ ابتداء سے واجب شروع ہوگا۔ واھلیۃ الوجوب منعدمۃ فی اولہ حالانکہ وجوب کی لیاقت ابتداء سے معدوم ہے۔ ف۔ کیونکہ ایک طفل ہے اور دوسرا حالت کفر میں ہے پس وجوب کے لائق نہ ہونے میں دونوں برابر ہیں۔ الا ان۔ مگر دونوں میں یہ فرق ہے کہ۔ للصبی ان ینوی التطوع فی ھذہ الصورۃ۔ طفل کو جائز ہے کہ نفل روزہ کی نیت کرے اس صورت میں۔ ف۔ یعنی جب کہ بالغ ہونا قبل زوال ہوا ہو۔ کیونکہ طفل میں ابتداء سے نفل کی صلاحیت تھی۔ دون الکافر علی ما قالوا۔ کافر کو یہ جائز نہیں جیسا کہ مشائخ نے کہا ہے۔ ف۔ یعنی اکثر مشائخ نے کہا ہے۔ ف اور محیط میں اس کو ظاہر الروایۃ قرار دیا۔ مع۔ لان الکافر لیس من اھل التطوع ایضا والطفل اھل لہ۔ کیونکہ کافر کو نفل کی لیاقت بھی نہیں ہے اور طفل کو یہ لیاقت ہے۔

واذا نوی المسافر الافطار۔ اور جب مسافر نے افطار کی نیت کی۔ ف۔ یعنی رمضان سے خارج ایام میں ایک مسافر نے رات سے نیت کی تھی کہ صبح روزہ نہیں رہوں گا۔ ثم قدم المصر قبل الزوال۔ پھر وہ زوال سے پہلے شہر میں پہونچ گیا۔ ف۔ اور ہنوز کچھ کھایا پیا نہیں ہے۔ فنوی الصوم پس اس نے روزے کی نیت کر لی ف۔ یعنی نفل روزے کی۔ اجزاہ۔ تو روزہ نفل ادا ہو جائے ف۔ پھر اگر رات سے افطار کی نیت نہ کی تو بدرجہ اولی روزہ جائز ہوگا۔ ف م۔ لان السفر لا ینافی اھلیۃ الوجوب۔ کیونکہ سفر کچھ منافی نہیں ہوتا ثبوت کی لیاقت کو۔ ولا صحۃ الشروع۔ اور نہ صحت شروع کو منافی ہے۔ ف۔ یعنی مسافر کو روزہ رکھنے کی لیاقت ثابت رہتی اور اس سے شروع کرنا صحیح ہوتا ہے حتی کہ اگر وہ اس صوم نفل کو فاسد کرے تو قضاء واجب ہوگی۔ ہاں سفر البتہ تاخیر فرض کی رخصت دیتا ہے پس اگر مسافر نے یہ رخصت نہ لی بلکہ ابھی روزہ رکھا تو جائز ہے حتی کہ فرمایا۔ وان کان فی رمضان۔ اور اگر رمضان میں ایسا واقع ہوا۔ ف۔ کہ مسافر قبل زوال کے شہر میں آ گیا اگرچہ اس نے رات سے افطار کی نیت کی ہو۔ فعلیہ ان یصوم۔ تو اس پر روزہ رکھنا واجب ہے۔ لزوال المرخص فی وقت النیۃ بوجہ زوال رخصت دہندہ کے نیت کے وقت۔ ف۔ یعنی افطار کی رخصت دینے والا تو سفر تھا سو تو اب زائل ہو گیا پھر اگر زوال سفر بعد زوال آفتاب کے ہوتا تو نیت کا وقت نہ تھا پس روزہ نہیں

ہوتا اگرچہ باقی وقت میں امساک واجب ہوتا اور اس مسئلہ میں قبل زوال آفتاب ہے تو نیت کا وقت حاضر ہے تو واجب ہوا کہ نیت کرکے روزہ رکھے حالانکہ اقامت اس وقت موجود ہے نہ سفر۔ الاتری انہ لوکان مقیما اول الیوم ۔کیا تم نہیں دیکھتے کہ اگر ایک شخص ابتدائے روز میں مقیم تھا۔ ف یعنی فجر میں حتی کہ اس پر روزہ رکھنا واجب ہوا اور اس نے روزہ رکھا۔ ثم سافر۔ پھر اس نے سفر اختیار کیا۔ لایباح الفطر۔ تو اس کو افطار کرنا مباح نہیں ہے۔ ف اگرچہ سفر آدمی کو اجازت دیتا ہے کہ روزہ افطار کرے۔ پھر بھی اس مسئلہ میں افطار جائز نہ ہوا۔ ترجیحا لجانب الاقامۃ۔ بوجہ ترجیح جانب اقامت کے۔ ف کیونکہ اول وقت مقیم تھا پس مقیم ہونے کا پلہ بھاری رکھ کر اجازت افطار نہیں ہے حالانکہ افطار کے وقت سفر موجود ہے نہ اقامت۔ فھذا اولی۔ تو یہ صورت اولی ہے۔ ف یعنی جب کہ قبل زوال کے شہر میں آکر مقیم ہوا تو اس وقت اقامت کو ترجیح دینا بدرجہ اولی ہوگا کیونکہ اب تو سفر بھی موجود نہیں ہے۔ لہذا واجب ہوا کہ یہ مسافر روزہ رکھے اور افطار نہ کرے اگرچہ رات سے افطار کی نیت کی ہو۔ واضح ہو کہ یہی جمہور علماء کا قول ہے۔ اس پر اعتراض ہوا کہ حدیث صحیح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سال فتح مکہ کو مدینہ سے رمضان میں برآمد ہوئے یہاں تک کہ جب آپ کراع الغمیم میں تھے درحالیکہ آپ روزہ سے تھے تو پیالہ پانی کا اونٹ پر بلند اٹھاکر نوش فرمایا۔ یعنی افطار کرلیا۔ (کمافی الصحیح) اس سے معلوم ہوا کہ اول مقیم ہو پھر سفر کرے تو افطار مباح ہے۔ جواب یہ کہ کراع الغمیم مدینہ سے بہت دور ہے ایک روز کا راستہ نہیں تو معنی حدیث میں یہ ہیں کہ آپ مدینہ سے منزل بمنزل روانہ ہوئے اور خود روزہ رکھتے رہے یہاں تک کہ کراع الغمیم کی منزل میں افطار کر دیا اور اس کی وجہ صحیح حدیث میں یہ ثابت ہوئی کہ لوگوں نے بھی افطار نہ کیا اور تکلیف اٹھائی تو آپ نے افطار کر دیا تاکہ آئندہ کسی کو حرج نہ ہو پس حدیث میں مسافر نے روزہ رکھا اور آخر وقت افطار کر دیا۔ اور مسئلہ مذکورہ میں مقیم نے روزہ رکھ کر سفر کیا تو افطار نہ کرے۔ لیکن مخفی نہیں کہ یہاں دوسرا مسئلہ فقہاء کا یہ ہے کہ اگر مسافر نے رات سے روزہ کی نیت کی اور فسخ نہ کی ہو حتی کہ صبح ہوگئی تو وہ صائم رہے گا اور اس کو افطار کرنا حلال نہیں ہے اس پر البتہ حدیث کراع الغمیم سے سخت اعتراض وارد ہوتا ہے اور شیخ ابن الہمام نے کوئی معقول جواب نہیں دیا۔ اور یہی ہوسکتا ہے کہ بعض لوگوں کے حق میں خوف ہلاکت سے آپ نے تشریع فرمائی اور ایسے خوف کی صورت میں افطار جائز ہے لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ دوسروں کے خوف سے افطار مخصوص ہوگا بوجہ آپ کے صاحب الشرع ہونے کے اور دوسرے کسی کو جائز نہ ہوگا کہ اپنے سوائے غیر کے خوف سے افطار کرے۔ (فافحفظ)۔

الحاصل جو مقیم کہ بعد الفجر سفر کرے یا جو مسافر کہ قبل الزوال مقیم ہو دونوں کو افطار کرنا حلال نہیں ہے۔ الا انہ اذا افطر فی المسالتین لاتلزمہ الکفارۃ۔ مگر اتنی بات ہے کہ اگر اس نے دونوں صورتوں میں افطار کر دیا تو اس پر کفارہ لازم نہ ہوگا۔ لقیام شبھۃ المبیح۔ کیونکہ مبیح یعنی سفر مباح کرنے والے کا شبہہ قائم ہے۔ ف اور شبہہ سے کفارہ ساقط ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر مسافر نے نیت صوم سے صبح کی پھر اس دن افطار کر دیا تو بھی کفارہ نہیں ہے۔ ف۔ اگر افطار کرکے سفر شروع کیا تو کفارہ ہونا چاہئے۔

کمافی محیط السرخسی۔ اگر روزہ میں اول عمداً کھا لیا پھر خود سفر کیا یا سلطان نے اس کو مجبور کر دیا تو ظاہر الروایہ میں کفارہ لازم ہوگا۔ (کمافی الخلاصہ)۔ اگر مقیم نے روزہ میں سفر کیا پھر بھولی چیز لینے کو گھر لوٹا اور یہاں کچھ کھا کر روانہ ہوا تو قیاس یہ کہ کفارہ واجب ہو اور فقیہ نے اسی کو اختیار کیا ہے الغیاثیہ۔ اصل ہمارے نزدیک یہ ہے کہ جب آدمی آخر دن میں ایسی حالت میں ہو جاوے کہ اگر یہ حالت ابتدائے روز میں ہوتی تو اس کو افطار کرنا مباح ہوتا پس اس نے آخر دن میں افطار کر ڈالا تو اس سے کفارہ ساقط ہوگا۔ (القاضی خاں ھ)۔

ومن اغمی علیہ فی رمضان۔ اور جس شخص پر بلغمی بیہوشی طاری ہوئی رمضان میں۔ ف یعنی بعد فجر کے۔ پھر وہ کئی روز تک بیہوش رہا۔ لم یقض الیوم الذی حدث فیہ الاغماء۔ تو وہ اس روزہ کو قضاء نہ کرے جس میں اغماء شروع ہوا ہے۔ لوجود الصوم فیہ وھو الامساک المقرون بالنیۃ۔ کیونکہ اس دن صوم پایا گیا یعنی مفطرات سے باز رہنا نیت کے ساتھ۔ ف اور نیت ہم نے مان لی۔ اذ الظاہر وجودھا منہ۔ کیونکہ ظاہر حال میں اس شخص سے نیت کا وجود ہوگا۔ ف کیونکہ وہ مسلمان ہے حتی کہ اگر ظاہر حال اس کے خلاف ہو مثلاً یہ شخص بیباک فاسق ہو جو علانیہ روزہ نہیں رکھتا ہے یا مسافر ہو تو وہ اس روز کا روزہ بھی قضاء کرے۔ (السراج ف ع)۔ وقضی ما بعدہ۔ اور اس دن کے بعد والے دنوں کو قضاء کرے۔ لانعدام النیۃ۔ کیونکہ نیت معدوم ہے۔ ف یعنی بیہوشی میں نیت صحیح نہیں تو باقی ایام میں قطعاً نیت نہیں ہوئی۔ وان اغمی اول لیلۃ منہ۔ اور اگر ماہ رمضان کی اول رات میں اس پر اغماء طاری ہوا۔ ف اور برابر مہینہ بھر رہا۔ قضاہ کلہ غیر یوم تلک اللیلۃ۔ تو سب رمضان کو قضا کرے سوائے اس رات والے دن کے۔ ف یعنی پہلا روزہ ہو گیا۔ لما قلنا۔ بدلیل اس کے جو ہم بیان کر چکے۔ ف کہ ظاہر حال کی دلیل سے نیت کر چکا ہوگا تو پہلا روزہ ہو گیا۔ اور اگر غروب سے پہلے اغماء ہوا پھر چاند نکلا تو اول سے کل اغماء تک قضاء کرے۔ کیونکہ نیت صحیح نہیں ہے بخلاف اس کے جب کہ بعد غروب نیت کی جیسا کہ متن کا مسئلہ ہے تو یہ نیت صحیح مگر ہمارے نزدیک اسی رات والے دن کے لیے ہوگی۔ اور امام مالک کے نزدیک ایک نیت تمام مہینہ کے واسطے کافی ہے لہذا فرمایا۔ وقال مالک لا یقضی ما بعدہ لان صوم رمضان عندہ یتادی بنیۃ واحدۃ بمنزلۃ الاعتکاف۔ اور امام مالکؒ نے کہا کہ روز اغماء کے بعد والے روزے بھی قضاء نہ کرے کیونکہ مالکؒ کے نزدیک رمضان کے روزے ایک ہی نیت سے سب ادا ہو جاتے ہیں جیسے اعتکاف۔ ف کہ اس میں ہر روز کی نیت ضرور نہیں بلکہ ایک نیت کافی ہے۔ وعندنا لابد من النیۃ لکل یوم لانھا عبادات متفرقۃ لانہ یتخلل بین کل یومین ما لیس بزمان لھذہ العبادۃ۔ اور ہمارے نزدیک ہر روز کے لیے نیت ہونا ضرور ہے کیونکہ روزے تو الگ الگ عبادات ہیں اس واسطے کہ ہر دو روزے کے درمیان رات ایسی چیز حائل ہو جاتی ہے جو اس عبادت صوم کا زمانہ نہیں ہے۔ ف تو ہر روزہ کا زمانہ دوسرے سے متصل نہ رہا۔ بخلاف الاعتکاف۔ بر خلاف اعتکاف کے۔ ف کیونکہ اس میں رات و دن سب اعتکاف کا زمانہ ہے۔ حتی یہ کہ اگر

دونوں طرف امارات اجتہاد قوی ہیں۔م۔ پھر واضح ہو کہ اغماء وجنون میں فرق ہے چنانچہ فرمایا۔ ومن اغمی علیه فی رمضان کله قضاه۔ اور جس شخص پر تمام رمضان اغماء طاری رہا وہ کل قضاء کرے۔ ف۔ کیونکہ عاقل کے مانند خطاب روزے رکھنے کا اس پر ہی متوجہ ہوا۔ لانه نوع مرض یضعف القوی۔ کیونکہ اغماء ایک قسم کا مرض ہے جو قوتوں کو ضعیف کر دیتا ہے۔ ف۔ حتی کہ حواس اپنا کام کرنے سے عاجز ہو جاتے ہیں۔ ولا یزیل الحجی۔ اور اغماء کچھ عقل کو زائل نہیں کرتا۔ ف۔ پس اغماء نے اس کو عاقل مریض کر دیا فیصیر عذرا فی التاخیر لا فی الاسقاط۔ تو اغماء ایک عذر ایسا ہوگا جو روزہ کی تاخیر کرنے میں موثر ہوگا نہ روزہ ساقط کرنے میں۔ ف۔ اور تمام مہینہ اغماء جب ہی کہ حاضر ہونے سے پہلے اغماء ہو گیا اور پورا مہینہ رہا بلکہ جب قوت آوے قضاء کرے۔ ومن جن فی رمضان کله اور جو شخص کہ تمام رمضان بھر مجنون رہا۔ ف۔ اس طرح کہ اگر چاند سے پہلے جنون ہوا اور تمام مہینہ گذر گیا۔ لم یقضه۔ تو اس کو قضاء نہیں کرے۔ خلافا لمالک۔ اس مسئلہ میں امام مالکؒ کا خلاف ہے۔ ف۔ اور یہی امام احمد کا قول ہے هو یعتبره بالاغماء۔ امام مالکؒ جنون کو اغماء پر قیاس کرتے ہیں ف۔ تو کہتے ہیں کہ پورا قضاء کرے ولنا ان المسقط هو الحرج۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ساقط کرنے والا تو حرج ہے۔ ف۔ پس جس صورت میں حرج متحقق ہو قضاء کرنا ساقط ہوگا۔ والاغماء لا یستوعب الشهر عادة فلا حرج۔ اور اغماء تمام مہینہ بھر نہیں گھیرتا بدلیل عادت تو حرج نہیں۔ ف۔ یعنی عادت سے دریافت ہوا کہ اغماء کبھی مہینہ بھر نہیں ہوتا تو بہر حال تھوڑا ہوگا پس حائضہ عورت کی طرح قضاء کرنا آسان ہوگا۔ والجنون یستوعبه فیتحقق الحرج اور جنون تمام مہینہ گھیر لیتا ہے تو حرج متحقق ہوگا۔ ف۔ اور حرج اللہ تعالیٰ نے دور کر دیا ہے تو معلوم ہوا کہ جب جنون تمام مہینہ گھیرے تو قضاء واجب نہیں۔ اگر رمضان کی اول رات میں یعنی بعد غروب کے مفیق ہو پھر مجنون ہو کر صبح کی حتی کہ مہینہ گذر گیا تو پہلا روزہ ہو گیا اور باقی بالاتفاق قضاء کرے اور اصول شمس الائمہ اور جمع النوازل میں لکھا کہ فتوی یہ کہ قضاء نہیں واجب ہے کیونکہ رات میں روزہ نہیں ہوتا۔ (کمافی العینی)۔ اور ممکن ہے کہ اس مسئلہ میں کہا جاوے کہ جنون جب عقل زائل کرتا ہے تو مجنون لائق خطاب نہیں رہا لیکن اس صورت میں درمیان رمضان کے افاقہ کا اعتراض ہوگا چنانچہ ذکر فرمایا وان افاق المجنون فی بعضه قضی ما مضی۔ اور اگر مجنون کو ماہ رمضان کے بعض وقت میں افاقہ ہو گیا تو وہ گذرے ایام کو قضاء کرے۔ ف۔ اور آئندہ روزہ رکھے۔ خلافا لزفر والشافعی۔ اس میں زفرؒ وشافعیؒ کا خلاف ہے۔ ف۔ اور امام احمد کا بھی یعنی ان کے نزدیک گذشتہ ایام جنون کی قضاء واجب نہیں۔ هما یقولان لم یجب علیه الاداء لانعدام الاهلیة۔ زفرؒ وشافعیؒ کہتے ہیں کہ اس مجنون پر اداء کرنا واجب نہ تھا بوجہ لیاقت خطاب یعنی عقل نہ ہونے کے۔ ف۔ تو جس روز کی اداء واجب نہ ہو اس کی قضاء بھی واجب نہیں۔ والقضاء مرتب علیه۔ اور قضاء تو اداء پر متفرع ہے۔ وصار کالمستوعب اور یہ ایسا ہو گیا جیسے تمام مہینہ بھر جنون والا۔ ولنا ان السبب قد وجد وهو الشهر۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ واجب ہونے کا سبب پایا گیا اور وہ ماہ رمضان ہے ف۔ بقولہ تعالیٰ فمن شهد منکم الشهر فلیصمه۔ پھر سبب کے ساتھ اہلیت بھی ضرور ہے یعنی سبب جو کچھ واجب کرے تو یہ شخص

اس کی قابلیت بھی رکھتا ہو۔ والاھلیۃ بالذمۃ۔ اور قابلیت بذمہ ہے ف ذمہ دراصل بمعنی عہد ہے۔ یعنی اہلیت کا مدار صرف اتنی بات پر ہے کہ یہ شخص اس کی ذمہ داری وعہدہ داری کے قابل ہو۔ پھر نال ذمہ داری کافی نہیں کیونکہ طفل یا محض مجنون کہ تمام مہینہ یا زیادہ جنون میں رہے خالی ذمہ دار ہوسکتا ہے مگر بے فائدہ تو ضرور ہوا کہ ذمہ داری مع فائدہ ہو یعنی سبب اس کے ذمہ واجب کرے۔ وفی الوجوب فائدۃ۔ اور واجب کرنے میں فائدہ بھی ہو۔ وھو میرورتہ مطلوبا علی وجہ لا یحرج فی ادائہ۔ اور فائدہ کا وجوب یہ کہ ایسے طریقہ پر روزہ رکھنا اس سے طلب کیا جاوے کہ وہ اس کے ادا کرنے میں حرج میں نہ پڑے۔ ف تو جس مجنون کو درمیان میں افاقہ ہوا اس پر اسی طرح قضاء واجب ہے کہ کچھ حرج نہیں۔ بخلاف المستوعب لانہ یحرج فی الاداء فلا فائدۃ وتمامہ فی الخلافیات۔ برخلاف اس کے جس کا جنون پورے مہینہ بھر رہا ہو کیونکہ وہ ادا کرنے میں حرج اٹھاوے گا تو کچھ فائدہ نہیں۔ اور پوری بحث خلافیات میں ہے۔ ف یعنی اگرچہ سبب یعنی ماہ رمضان اس کے حق میں بھی موجود مگر واجب اس جہت سے نہیں کرتا کہ اگر واجب کرے تو حرج لازم ہو اور حرج اللہ تعالیٰ نے دور کیا تو واجب کرے پھر دفع ہو جاوے اس سے کچھ فائدہ نہیں۔ یہ شارحین کا ملخص ہے لیکن مخفی نہیں کہ اغماء ونوم میں اور جب کہ چاند رات میں جنون ہوا اور تمام مہینہ گذر گیا تو قضاء واجب ہے حالانکہ حرج معتبر نہ ہوا۔ اور اس کا جواب نہیں ہوا کہ جنون مزیل عقل ہے اور عقل شرط وجوب فتامل فیہ۔ م۔ ثم لا فرق بین الاصلی۔ پھر فرق نہیں درمیان جنون اصلی کے ف یعنی مجنون بالغ ہوا۔ والعارضی اور درمیان جنون عارضی کے۔ ف یعنی جب کہ بعد بلوغ کے کسی وقت طاری ہو گیا۔ حاصل یہ کہ دونوں قسم جنون میں حکم قضا جاری ہے۔ قیل ھذا فی ظاھر الروایۃ۔ کہا گیا کہ فرق نہ ہونا ظاہر الروایہ کا حکم ہے۔ وعن محمد انہ فرق بینھما اور نوادر میں امام محمد سے آیا کہ امام محمد نے دونوں قسم جنون میں فرق رکھا۔ لانہ اذا بلغ مجنونا۔ اس وجہ سے کہ جب وہ مجنون بالغ ہوا۔ ف یعنی اصلی جنون ہے۔ التحق بالصبی فانعدم الخطاب۔ تو یہ مجنون مثل بچوں کے ہوگیا تو خطاب اس کے حق میں معدوم ہوا۔ ف جیسے طفل پر خطاب نہیں ہے۔ بخلاف ما اذا بلغ عاقلا ثم جن۔ بخلاف اس کے جب وہ عقل کی صفت میں بالغ ہوا پھر مجنون ہوگیا۔ ھذا اختار بعض المتاخرین۔ یہی بعض متاخرین مشائخ کا مختار ہے۔ ف جن میں امام جرجانی وامام زاہد الصفار بھی ہیں۔ مبسوط میں ہے کہ امام محمد سے محفوظ روایت بھی کہ مجنون پر گذرے ایام کی قضاء نہیں اور یہی اصح قیاس بقول امام ابوحنیفہ ہے۔ ہج اگر رمضان کے درمیان کسی رات میں افاقہ ہوا تو مجنون پر قضاء لازم نہیں۔ (المجتبیٰ)۔ اور اگر رمضان کے اخیر دن میں بعد زوال کے افاقہ ہوا تو بھی قضا لازم نہیں تو افاقہ سے مراد یہ کہ اس قدر ہو کہ جس میں روزہ شروع کرنا ممکن ہو لہٰذا رات میں یا مہینہ کے اخیر دن بعد زوال میں قضاء نہیں ہوگی یہی صحیح ہے۔ (القاضیخاں مع النہایہ)۔ پھر مترجم کے نزدیک تقریر استدلال یہ ہے کہ جنون اگر اصلی ہو تو خطاب الٰہی شہادت ایمانی لا الٰہ الا اللہ محمد رسول اللہ اس پر بوجہ جنون کے متوجہ نہیں تو خطابات صلوٰۃ وصوم بدرجہ اولیٰ متوجہ نہیں ہیں پس وہ مثل طفل کے ہے اور جب بلوغ کے وقت عاقل تھا تو اس نے

توحید ایمانی کے ساتھ خطابات صوم وصلوٰۃ کا جاننا والتزام کرنا اپنے ذمہ لیا حتیٰ کہ جب رمضان آوے گا روزہ رکھوں گا پھر جب رمضان آیا اور وہ بالکل مجنون رہا تو حکم قولہ تعالیٰ فمن شہد منکم الشہر الخ۔ اس کے فہم ہی میں نہ آیا اور یہ عذر مقبول ہے اور بعد اس کے اگر عید کے روز عقل آ جاوے تو زمانہ خطاب نہیں ہے اور اگر درمیان میں عقل آئی تو فلیصمہ کی دلیل سے صوم کا وقت ہونا چاہیے کیونکہ رات میں اس حکم کی تعمیل صرف اسی قدر سے ہے کہ میں بصرو چشم ایمان لایا اور اس کلام کو حق جانا۔ ہاں دن میں اس کی تعمیل یہ ہے کہ میں نے اللہ تعالیٰ کے واسطے خالصاً موافق حکم کے روزہ رکھا۔ پھر حکم تمام ماہ کے واسطے عام ہے تو اس وقت میں اس کو تمام ماہ کا حکم مل گیا اور جب حکم نے حالت عقل میں تعمیل واجب کی تو کل تعمیل واجب کی لیکن کچھ ایام گذر چکے ہیں تو ان کا ایجاب بطریق قضاء ہے یا وہ معذور ہے گویا ادا کر چکا اور دوم اظہر ہے اور اول احوط ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

جامع صغیر میں ہے کہ۔ ومن لم ینو فی رمضان کلہ لاصوما ولا فطرا فعلیہ قضاؤہ۔ اور جس شخص نے تمام رمضان میں نیت نہ کی نہ روزے کی اور نہ فطر کی اس پر رمضان کا قضاء کرنا واجب ہے ف۔ اگرچہ اس نے کھانے پینے وجماع سے امساک کیا ہو پھر اگر وہ شخص مریض ہے یا مسافر ہے تو بالاتفاق اس پر قضاء واجب ہے اور اگر وہ تندرست مقیم ہے تو بھی ہمارے نزدیک قضاء واجب ہے اور امام زفرؒ کے نزدیک نہیں۔ وقال زفر یتادی صوم رمضان بدون النیۃ فی حق الصحیح المقیم۔ اور زفرؒ نے کہا کہ تندرست مقیم کے حق میں رمضان کا روزہ بدون نیت کے ادا ہو جاتا ہے۔ لان الامساک مستحق علیہ فعلی ای وجہ یودیہ یقع عنہ۔ کیونکہ اکل و شرب وجماع سے روکا رہنا اس پر واجب ہے تو جس وجہ پر اس کو ادا کرے واجب ادا ہو جائے گا۔ ف۔ جیسے مال میں زکوٰۃ ایک جزو مستحق فقراء ہے تو جس طور سے دیدے ادا ہو جاتی ہے۔ کما اذا وھب کل النصاب للفقیر۔ جیسے مثلاً مالدار نے کل نصاب فقیر کو ہبہ کر دیا۔ ف۔ بعد ازانکہ سال گذرنے پر زکوٰۃ واجب ہو چکی ہے تو زکوٰۃ بھی ادا ہو جاتی ہے اگرچہ نیت زکوٰۃ نہیں بلکہ قصداً ہبہ ہے۔ یہی حال صوم کے امساک کا ہے۔ ولنا ان المستحق الامساک۔ اور ہماری دلیل یہ کہ مستحق تو بیشک امساک ہے ف۔ لیکن مطلقاً امساک دفاقہ و مریض کا پرہیز نہیں بلکہ امساک بجہۃ العبادۃ۔ بطریق عبادت ولا عبادۃ الا بالنیۃ۔ اور عبادت کا وجود نہیں مگر نیت کے ساتھ۔ ف۔ اور مفروض یہ کہ اس نے نیت نہیں کی تو لازم آیا کہ اس نے صوم عبادت نہیں ادا کیا پس قضاء واجب ہے۔ اگر کہا جاوے کہ پھر وضو بدون نیت نہ ہوگا۔ جواب یہ کہ ہاں عبادت نہ ہوگا لیکن مفتاح الصلوٰۃ ہو جائے گا۔ پھر ہبہ نصاب میں زکوٰۃ کیوں ادا ہوئی۔ جواب۔ وفی ھبۃ النصاب وجد نیۃ القربۃ علی مامر فی الزکوٰۃ۔ اور ہبہ نصاب کی صورت میں قربت کی نیت پائی گئی ہے چنانچہ کتاب الزکوٰۃ میں مدلل گذر چکا۔ ف۔ کیا نہیں دیکھتے کہ جس نے فقیر کو پیشگی زکوٰۃ دے دی پھر سال کے بیچ ہی میں کل نصاب معدوم ہو گیا حتیٰ کہ اس پر زکوٰۃ ہی واجب نہ

ہوئی مگر وہ فقیر سے دیا ہوا نہیں پھیر سکتا اس کو ثواب مل چکا۔

**فرع** اگر رمضان میں عمداً کھایا پس اگر روزے کی نیت تھی تو بالاتفاق کفارہ ہے اور اگر کچھ نیت نہ تھی نہ روزہ کی اور نہ عدم روزہ کی تو زفرؒ کے نزدیک کفارہ ہے نہ ہمارے نزدیک۔ اور اگر ابتدائے رمضان میں نیت کر چکا ہو تو امام مالکؒ کے نزدیک کفارہ ہے اور اگر اس نے نیت کی ہو کہ روزہ نہ رکھوں گا تو اس کا حکم کتاب میں بیان فرمایا۔ ومن اصبح غیر ناو للصوم۔ اور جس شخص نے صبح کی درحالیکہ وہ روزے کی نیت نہیں رکھتا ہے۔ ف جیسے کہ ابتدائے رات میں نیت کر کے فسخ کی ہو۔ فاکل لا کفارۃ علیہ۔ پس اس نے کھایا تو اس پر کفارہ نہیں ہے ف یعنی کھانے پینے وغیرہ جس سے افطار کرے کفارہ نہیں ہے۔ عند ابی حنیفۃ۔ یہ ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے۔ ف یہی مالکؒ و شافعیؒ و احمدؒ کا قول ہے۔ ع۔ پس اس پر چاروں اماموں کا اجماع ہے اور شیخ جصاص الرازیؒ نے کہا کہ یہی مشہور قول محمدؒ کا ہے۔ وقال زفر علیہ الکفارۃ لانہ یتادی بغیر النیۃ عندہ۔ اور زفرؒ نے کہا کہ اس پر کفارہ ہے کیونکہ زفرؒ کے نزدیک رمضان بغیر نیت ادا ہو جاتا ہے۔ ف اور کرخیؒ نے انکار کیا کہ یہ زفرؒ کا مذہب نہیں بلکہ مثل قول مالکؒ کے ایک نیت تمام رمضان کو کافی ہے۔ مع۔ پس خلاف اس صورت میں کہ اس دن اس نے خصوص کر کے نیت روزہ کی نہیں کی اور اسی طرح صبح کر لی تو زفرؒ کے نزدیک ابتدائے صوم کی نیت اس میں کافی ہوگی اور امام ابوحنیفہؒ و صاحبینؒ کے نزدیک نیت ہر روزہ کی ضرور ہے۔ پس بدون نیت کے ابھی روزہ متوقف ہے پھر امامؒ کے نزدیک اگر قبل زوال کے کھایا تو بھی کفارہ نہیں ہے وقال ابو یوسف ومحمد اذا اکل قبل الزوال یجب الکفارۃ۔ اور امام ابو یوسفؒ و محمدؒ نے کہا کہ اگر اس نے قبل زوال کے کھایا تو کفارہ واجب ہوگا۔ ف لیکن اس وجہ سے نہیں کہ اس نے روزہ توڑ دیا بلکہ۔ لانہ فوت امکان التحصیل۔ اس وجہ سے کہ اس نے روزہ حاصل کرنے کا امکان کھو دیا۔ ف کیونکہ قبل زوال تک نیت کا وقت باقی ہے۔ اور یہ کھونا بمنزلہ روزہ توڑنے کے ہے۔ فصار کغاصب الغاصب تو یہ مانند غاصب سے غصب کرنے والے کے ہوا۔ ف صورت یہ کہ زید نے بکر کی چیز غصب کی تو بکر پر اس کا پھیرنا واجب ہے اور ہنوز اس نے نہیں پھیری تھی کہ خالد نے اس کو بکر سے غصب کر کے تلف کیا تو خالد نے پھیرنے کا امکان کھو دیا پس زید کو جیسے غاصب سے تاوان لینے کا اختیار ہے اسی طرح خالد غاصب الغاصب سے بھی ہے لیکن نہ اس وجہ سے کہ خالد نے زید سے غصب کیا بلکہ اس وجہ سے کہ خالد نے پھیرنے کا امکان کھو دیا اسی طرح قبل زوال کھانے سے روزہ پانے کا امکان گیا جیسے روزہ توڑنے سے جاتا ہے پس اس میں بھی کفارہ لازم آیا۔

شیخ ابن الہمامؒ نے کہا کہ جس اعرابیؓ کے جماع میں کفارہ کی حدیث وارد ہوئی ہے شاید ابو یوسفؒ نے اس سے یہ سمجھا کہ حالت صوم میں افطار موجب ہے تو صوم شروع کرنے کے پہلے بھی واجب ہے۔ (الفتح)۔ میں کہتا ہوں بلکہ یوں کہنا چاہئے ابو یوسفؒ نے اس سے

کفارہ کا سبب یہ سمجھا کہ جو روزہ پورا ہو سکتا تھا اس کو اپنے اختیار سے مٹانے پر کفارہ لازم آیا اور یہ دو طرح ایک یہ کہ صوم شروع کر کے پورا نہ ہونے دیا۔ دوم یہ کہ شروع کرنے کا سامان سب موجود ہے پھر مٹا دیا کیونکہ نیت کرتا تو فجر سے روزہ قائم ہوتا تو قبل زوال گویا متوقف روزہ موجود ہے۔ جواب یہ کہ تحقیقی روزہ موجود تھا جس میں کفارہ وارد ہے اور یہ متوقف روزہ موجود سے قوی ہے اور جب قوی میں کفارہ آیا تو قیاس نہیں ہو سکتا کہ ضعیف میں بھی ہو۔ ولابی حنیفة ان الکفارة تعلقت بالافساد۔ اور ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ کفارہ کا تعلق تو روزہ مٹانے پر ہوا تھا۔ ف۔ جیسا کہ نص کفارہ شاہد صریح ہے اور مٹانا چاہتا ہے کہ پہلے روزہ موجود ہو۔ وھذا امتناع۔ اور یہ مفروض مسئلہ تو روزے رکھنے سے امتناع ہے۔ ف۔ اور رکھ کر مٹانا نہیں ہے۔ اذلا صوم الا بالنیة۔ کیونکہ روزہ نہیں ہوتا مگر نیت کے ساتھ۔ ف۔ اور مفروض یہ کہ ایک شخص نے روزہ کی نیت ہی نہیں کی ہے۔ الحاصل یہ روزہ نہ رکھنا بغیر عذر کے حرام و گناہ سخت ہے لیکن اس پر کفارہ نہیں ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ اگر رات سے یہ نیت کی روزہ نہ رکھوں گا یا ابتداء میں روزہ کی نیت تھی پھر فجر سے پہلے فسخ کر دی تو اس میں بدرجہ اولیٰ کفارہ نہیں ہے یہی فتاویٰ میں مصرح ہے۔ م۔

اذا حاضت المرأة او نفست۔ جب روزے میں عورت کو حیض آگیا یا بچہ جنی۔ افطرت تو اس نے افطار کیا۔ ف۔ یعنی مفطر ہو گئی کہ روزہ نہیں رہا۔ وقضت۔ اور وہ روزہ قضاء کرے۔ ف۔ یعنی حیض و نفاس سے روزہ ساقط نہیں ہوتا بلکہ قضاء لازم ہے۔ بخلاف الصلوة۔ برخلاف نماز کے۔ ف۔ کہ نمازوں کی قضاء بھی واجب نہیں۔ لانها تحرج فی قضائها وقد مر فی الصلوة کیونکہ ایسی عورت نمازوں کے قضاء لازم ہونے میں حرج میں پڑے گی اور یہ مسئلہ کتاب الصلوة یعنی باب الحیض میں گذرا۔ ف۔ اور نصوص اس میں صریح ہیں تو قیاس کی ضرورت بھی نہیں رہی۔ اگر وہم ہو کہ جیسے رمضان سال بھر ایک دفعہ آتا ہے تو قضاء میں حرج نہیں اسی طرح نفاس بھی ایک ہی دفعہ ہو سکتا ہے وہ بھی غالباً نہیں ہوتا تو کچھ حرج نہیں۔ جواب ہاں لیکن اگر نفاس میں قضائے نماز واجب ہو تو حیض میں بھی ہو کیونکہ دونوں امثال ہیں پس دونوں ایک حکم میں رہے فاحفظ۔ م۔ واذا قدم المسافر او طهرت الحائض۔ جب مسافر وطن میں آگیا یا حائضہ پاک ہوئی فی بعض النهار۔ دن کے بعض میں تو۔ امسکا بقیة یومهما۔ تو باقی دن میں امساک رکھیں۔ ف۔ واضح ہو کہ مسافر کے وطن میں آنے سے تو یہ مراد ہے کہ اول سے افطار کر کے روانہ ہو کر وطن میں قبل زوال یا بعد زوال آیا اور اگر افطار نہ ہوا ہو تو یہ حکم اس وقت کہ بعد زوال کے آیا کیونکہ قبل زوال میں روزہ واجب ہے اور رہی حائضہ تو وہ بعد فجر کے کسی وقت قبل یا بعد پاک ہو یکساں ہے پھر یہ دونوں اور ان کے مانند عذر والے باقی دن امساک کریں یعنی ان پر امساک واجب ہے۔ وقال الشافعی لایجب الامساک۔ اور امام شافعیؒ نے کہا کہ امساک واجب نہیں ہے۔ وعلی ھذا الخلاف کل من صار اھلا للزوم ولم یکن کذلک فی اول الیوم۔ اور اسی اختلاف پر حکم ہے ہر ایسے شخص

کا جو صوم لازم ہونے کے لائق ہوگیا حالانکہ ابتدائے روز میں واجب ہونے کے لائق نہ تھا ف سے جیسے کافر اسلام لایا اور مجنون کہ اچھا ہوگیا اور طفل کہ بالغ ہوگیا اور مریض کہ تندرست ہو گیا تو ہمارے نزدیک امساک واجب بطریق مشابہت صائمین کے اور شافعی کے نزدیک واجب نہیں۔ وھو یقول التشبیہ خلف۔ **امام** شافعی کہتے ہیں کہ صائم کی مشابہت تو صوم کا خلیفہ ہے ف سے پس جو حال صوم کا وہی خلیفہ کا ہے پس جس پر صوم واجب نہیں اس پر امساک واجب نہیں اور جس پر واجب ہے اس پر امساک بھی واجب ہے فلا یجب الا علی من یتحقق الاصل فی حقہ۔ پس خلیفہ یعنی امساک نہیں واجب ہوگا مگر ایسے شخص پر جس کے حق میں اصل یعنی صوم متحقق ہے۔ کالمفطر متعمدا او مخطیا۔ جیسے وہ شخص کہ جس نے روزہ افطار کر دیا خواہ عمداً یا خطاءً ف سے عمداً تو ظاہر ہے اور خطاء سے یہ مراد نہیں کہ مثلاً کلی کرنے میں پانی اتر گیا کیونکہ اس سے شافعیؒ کے نزدیک روزہ نہیں جاتا۔ بلکہ یہ مراد ہے کہ مثلاً رات سمجھ کر سحری کھانے لگا حالانکہ فجر پھیل گئی تھی یا روزہ کھولا غروب سمجھ کر حالانکہ ابر سے آفتاب نکل آیا۔ تو متعمد و خاطی پر صوم واجب تھا اور وہ مٹا تو امساک واجب رہا۔ بخلاف مسافر و حائضہ کے کہ ان پر صوم ہی واجب نہ تھا تو امساک بھی واجب نہیں۔ اس کلام میں یہ بحث ہے کہ یہ جب ہی صحیح ہوگا کہ امساک رکھنا فقط اسی جہت پر ہو کر وہ صوم کا خلیفہ ہے۔ اور اگر امساک کی کوئی وجہ دوسری بھی ہو تو صحیح نہ ہوگا۔ ولنا انہ وجب قضاء لحق الوقت لا خلفا۔ اور ہماری دلیل یہ کہ امساک واجب ہونا وقت کا حق ادا کرنے کے واسطے ہے نہ خلیفہ ہونے کی جہت سے۔ لانہ وقت معظم۔ کیونکہ رمضان کا دن ایک وقت معظم ہے۔ ف سے جس کی تعظیم اسی طور پر کہ مفطرات سے رکے بشرطیکہ اجازت دینے والا کوئی امر مانند سفر و مرض وحیض وغیرہ کے بالفعل موجود نہ ہو۔ مف۔ بخلاف الحائض والنفساء والمریض والمسافر حیث لا یجب علیھم حال قیام ھذہ الاعذار۔ برخلاف ایسی عورت کے جس کو حیض موجود یا نفاس موجود ہو یا ایسے شخص کے جو مرض یا سفر میں ہو کیونکہ ان عذروں کے موجود ہونے کی حالت میں ان پر امساک واجب نہیں ہے۔ لتحقق المانع عن التشبہ حسب تحققہ عن الصوم۔ کیونکہ صائمین کے ساتھ مشابہت سے ایک عذر مانع موجود ہے جیسے وہ روزہ رکھنے سے مانع موجود ہے۔ ف سے اور مسئلہ میں کلام اس وقت کہ سفر ختم ہو چکا اور حیض سے پاک ہو گئی ہو۔

واضح ہو کہ اصح روایت میں قول امام احمد مثل قول ہمارے ہے اور قول مالک مثل شافعی کے ہے اور عینیؒ نے مسئلہ بلوغ الصبی و اسلام الکافر کے تحت میں نہایہ سے نقل کیا کہ شیخ امام زاہد الصفار نے کہا کہ صحیح یہ ہے کہ امساک رکھنا واجب نہیں بلکہ مستحب ہے۔ (انتہی) اور شیخ ابن شجاع نے بھی ائمہ کا اتفاق نقل کیا کیونکہ جب وہ مفطر موجود ہے تو اس پر مفطرات سے امساک کیوں واجب ہوگا۔ مع۔ اور مخفی نہیں کہ ظاہر حدیث عاشوراء میں بھی کہ جس نے کھالیا ہو وہ باقی دن بھر امساک رکھے کہ یہ عاشورہ کا دن ہے۔ دیکھو باوجود مفطر ہونے کے امساک کا حکم دیا لہذا محقق ابن الہمامؒ نے اسی طرف میلان کیا لیکن انصاف یہ ہے کہ جب یہ امساک

خلاف قیاس ہے تو عاشورہ سے رمضان کی طرف متعدی نہ ہوگا اور رمضان کے بارہ میں جو اساک وارد ہے وہ اسی کے حق میں جس پر اصلی صوم واجب تھا پس اقوی قول امام زاہد الصفار رحمہ اللہ ہے واللہ تعالیٰ اعلم بم۔

قال اى القدوری۔ واذا تسحر وھو یظن ان الفجر لم یطلع فاذا ھو قد طلع او افطر وھو یری ان الشمس قد غربت فاذا ھی لم تغرب امسك بقیة یومه۔ قدوری نے کہا کہ اگر سحری کھائی (جو روزہ کی نیت کرچکا ہے) درحالیکہ اس کی رائے یعنی گمان میں تھا کہ فجر طلوع نہیں ہوئی حالانکہ کھلا کہ وہ طلوع ہوچکی تھی یا صائم نے افطار کیا درحالیکہ وہ گمان رکھتا ہے کہ آفتاب غروب ہوچکا حالانکہ یہ ظاہر ہوا کہ ابھی وہ غروب نہیں ہوا تھا تو یہ شخص باقی دن بھر امساک رکھے۔ ف۔ بلا خلاف۔ قضاء لحق الوقت بالقدر الممکن۔ بغرض حق الوقت ادا کرنے کے بقدر ممکن۔ ف۔ یعنی یہ امساک واجب ہونا اس غرض سے کہ اس وقت معظم کا حق اگر روزے سے ادا نہ ہوسکا تو جس قدر ممکن ہے اسی قدر سے ادا کیا جاوے اور وہ روزے کے ساتھ مشابہت ہے۔ اوتقیاً للتہمة۔ یا بغرض تہمت دور کرنے کے۔ ف۔ جب کہ اس نے کھایا حالانکہ اس میں کچھ عذر نہیں تو لوگ اس کو فاسق کی تہمت دیں گے اور تہمت دینا اگرچہ مذموم ہے مگر بسبب ظاہر حال ہی ہو تو اس شخص کو خود واجب ہے کہ ایسے مواقع سے بچاؤ رکھے اسی واسطے حدیث میں وارد ہے کہ تہمت کے مواقع سے مومن بچاؤ کرے۔ ل ع ف م۔ جو شخص شراب خانہ میں جاتا ہو تو لوگ اس کو شراب خوار گمان کرنے میں معذور ہیں بلکہ یہ خود ماخوذ ہے۔ م۔ وعلیه القضاء۔ اور اس شخص پر قضاء واجب ہے۔ ف۔ اور حسن بصری وعطاء ومجاہد رحمہم اللہ تعالیٰ تابعین اور اسحٰق وداؤد اور مزنیؒ فقہاء کے نزدیک اس کا روزہ فاسد نہ ہوا تو قضاء بھی نہیں ہے اور چاروں ائمہ و جمہور کے نزدیک روزہ فاسد ہے تو قضاء واجب۔ لانه حق مضمون بالمثل۔ کیونکہ یہ حق تو مثل کے ساتھ ضمانت لیا گیا ہے۔ ف۔ یعنی جب ادا فوت ہو تو ساقط نہ ہوگا بلکہ شرعاً اس کے مثل کا ضامن ہے پس قضاء کرے۔ کما فی المریض والمسافر۔ چنانچہ مریض ومسافر کی صورت میں۔ ف۔ جب ادا نہ ہوسکے تو بقدر مرض وسفر کے دوسرے ایام میں قضاء واجب کی گئی۔ اور ساقط نہیں ہوا۔ ہاں ایسے گمان میں افطار سے گنہگار نہ ہوگا۔ ولا کفارة علیه۔ اور اس شخص پر کچھ کفارہ نہیں ہے۔ لان الجنایة قاصرة۔ کیونکہ جرم قاصر ہے۔ ف۔ کامل نہیں کیونکہ کامل تو قصداً روزہ کو فاسد کرنا۔ اور یہاں ایسا نہیں۔ لعدم القصد۔ بوجہ قصد معدوم ہونے کے۔ ف۔ بلکہ قصد روزہ پورا کرنے کا ہے۔ چونکہ اعمال کا مدار نیات پر ہے تو یہ جرم ہی نہیں مگر صورت ظاہری میں مشابہت ہے لہذا جرم قاصر کہا۔

وفیه قال عمر رضی اللہ عنه ما تجانفنا لاثم قضاء یوم علینا یسیر۔ اور ایسی ہی صورت میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ہم نے کسی گناہ کی طرف میل نہیں کیا۔ ایک روز قضاء کرنا ہم پر آسان ہے۔ ف۔ یعنی دشوار تو یہ تھا کہ نعوذ باللہ گناہ کے قصد سے ایسا کرتے۔ اور واقعہ یہ کہ ابن

ابی شیبہ نے کہا حدثنا علی بن مسہر عن الشیبانی عن خالد بن سجیم عن علی بن حنظلہ عن ابیہ قال شہدت عمر بن الخطاب الخ۔ یعنی حنظلہ نے کہا کہ میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے حضور میں ماہ رمضان میں حاضر ہوا اور آپ کے روبرو شربت آیا پس بعض لوگوں نے پیا درحالیکہ سب کے گمان میں تھا کہ آفتاب غروب ہوگیا پھر موذن اوپر چڑھا تو چلایا کہ واللہ اے امیر المومنین آفتاب چمکتا ہے غروب نہیں ہوا۔ پس حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ جس نے افطار کیا وہ بجائے اس کے ایک روزہ رکھے اور جس نے افطار نہیں کیا تو تمام کرے یہاں تک کہ آفتاب ڈوب جاوے۔ دوسری روایت میں زیادہ آیا کہ آپ نے موذن کو فرمایا کہ ہم نے تجھ کو داعی بھیجا ہے اور تجھے راعی نہیں بھیجا اور ہم نے تو اجتہاد کیا اور ایک روزہ قضا کرنا آسان ہے۔ دوسرے طریق سے زید بن وہب نے روایت کی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ ہم نے کسی گناہ کا قصد نہیں کیا۔ قال محمد عن ابی حنیفۃ عن حماد عن ابراھیم النخعی الخ پس حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ہم نے گناہ سے تعرض نہیں کیا ہے یہ دن ہم پورا کریں گے پھر اس کی جگہ ایک روزہ قضاء کریں گے بعضہ انزاری نے ابو عبید کی کتاب غرائب سے نقل کیا اس میں ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا لانقضیہ۔ انزاری نے اس کے یہ معنی لیے کہ ہم اس کو قضاء نہیں کریں گے بطور استفہام یعنی ضرور قضاء کریں گے۔ شاید یہ تحریف ہو اور صواب نص سے یعنی اذان ست وے یا مراد یہ کہ عوام کو اس بیان سے فتنہ میں مت ڈال ورنہ روایت ابن ابی شیبہ اصح وارجح ہے۔ پھر بھی قیاس سحری میں طلوع فجر کی خلاف کا ہے۔

والمراد بالفجر الفجر الثانی وقد بیناہ فی الصلوۃ۔ اور فجر سے مراد فجر دوم ہے اور ہم اس کو کتاب الصلوۃ میں بیان کرچکے۔ ف۔ پس اگر سحری میں فجر اول طلوع ہو تو روزہ فاسد نہیں ہے۔ ثم التسحر مستحب۔ پھر سحری کھانا مستحب ہے۔ ف۔ تسحر وہ کھانا جو رات کے اخیر چھٹے حصہ میں ہو۔ ف۔ لقولہ علیہ السلام تسحروا فان فی السحور برکۃ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ سحری کھاؤ کہ طعام سحری میں برکت ہے۔ ف۔ رواہ الستۃ الا ابا داؤد۔ اور حدیث میں ہے کہ استعانت تو دوپہر کے قیلولہ سے رات کے قیام نماز پر اور سحری کھانے سے دن کے روزہ رکھنے پر۔ ف۔ والمستحب تاخیرہ اور سحری کھانے میں تاخیر کرنا مستحب ہے۔ لقولہ علیہ السلام ثلث من اخلاق المرسلین تعجیل الافطار وتاخیر السحور والسواک۔ بدلیل حدیث کہ تین باتیں رسولوں کے اخلاق سے ہیں افطار میں جلدی کرنا اور سحری کھانے میں دیر کرنا اور مسواک کرنا۔ ف۔ طبرانی کی روایت میں تیسری بات یہ کہ نماز میں داہنے ہاتھ کو بائیں پر رکھنا۔ اور بہتر استدلال بحدیث سہل بن سعد رضی اللہ عنہ ہے کہ میں سحری کھاتا پھر مجھے اس کی جلدی ہوتی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ میں فجر کی نماز پاؤں۔ (رواہ البخاری)۔ یعنی ایسی تاخیر ہوتی تھی۔ اور زید بن ثابت رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ہم نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ سحری کھائی پھر ہم نماز کو کھڑے ہوگئے۔ میں نے پوچھا کہ سحری کھانے و نماز میں کتنا فرق تھا۔ زید رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ بقدر

پچاس آیت کے۔ (رواہ البخاری و مسلم)۔ یعنی جتنی دیر میں کوئی پچاس آیت ایسی طرح پڑھے۔ پھر چونکہ سحری کھانا از قسم عادات ہے لہذا اس کو مستحب کہا حالانکہ وہ سنت ہے اور اس میں تاخیر کرنا بھی بدین معنی سنت ہے۔ م۔ الا انہ اذا شك فی الفجر۔ یعنی تسحر تو مستحب ہے مگر بات یہ کہ جب اس کو فجر میں شک ہو۔ ومعناہ تساوی الظنین۔ اور شک سے مراد یہ کہ دونوں طرف گمان یکساں ہو۔ ف۔ کہ فجر طلوع ہوئی یا ابھی نہیں تو الافضل ان یدع الاکل۔ افضل یہ کہ کھانا ترک کر دے۔ ف۔ یعنی کوئی مفطر استعمال نہ کرے۔ تحرزا عن المحرم۔ محرم سے بچنے کی غرض ہے۔ ف۔ یعنی تاکہ اطمینان کے ساتھ حرام فعل سے بچ جاوے۔ ولا یجب علیہ ذلك۔ اور اس پر کھانا چھوڑنا واجب نہیں ہے۔ ف۔ کیونکہ شک ہے کچھ فجر کا غالب گمان نہیں ہے حتی کہ منع ہو۔ ولو اکل فصومہ تام لان الاصل ھو اللیل۔ اور اگر باوجود شک کے اس نے کھا لیا تو اس کا روزہ پورا ہے کیونکہ اصل تو رات ہے۔ ف۔ پس اسی اصل کا حکم رہے گا جب تک کہ اس کے مخالف یعنی فجر کا غالب گمان نہ پیدا ہو اور جب یہاں نہیں پیدا ہوا تو اصل کا حکم رہا۔ پھر اگر اس کے دل میں بعد کھانے کے گمان غالب سے یہ تیقن ہوگیا کہ فجر ہونے پر میں نے کھایا ہے تو اب اس پر قضاء لازم ہوگی۔ (الفتح)۔ وعن ابی حنیفۃ اذا کان فی موضع لا یستبین الفجر۔ اور نوادر میں ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ اگر وہ شخص ایسی جگہ ہو جہاں فجر نہیں کھلتی ہے۔ ف۔ مثلاً پہاڑوں کے درمیان ہو۔ او کانت اللیلۃ مقمرۃ۔ یا رات چاندنی ہو۔ ف۔ یعنی جس میں صبح صادق تک چاند برابر رہتا ہے۔ او متغیمۃ۔ یا رات بدلی کی ہے۔ ف۔ کہ ابر چھایا ہوا ہے۔ او کان ببصرہ علۃ۔ یا اس کی نگاہ میں کوئی علت ہو۔ ف۔ ضعف یا بیماری کی۔ وھو یشك۔ اور اس شخص کو فجر میں شک ہوا۔ ف۔ یعنی طلوع ہونے و نہ ہونے کا یکساں گمان ہوا تو لا یاکل۔ وہ شخص نہ کھاوے۔ ولو اکل فقد اساء۔ اور اگر اس نے کھایا تو برا کام کیا۔ لقولہ علیہ السلام دع ما یریبك الی ما لا یریبك۔ کیونکہ حضرت صلعم نے حکم دیا ہے کہ جو چیز تجھے شک میں ڈالے اس کو چھوڑ کر وہ اختیار کر جو تجھے شک میں نہیں ڈالتی ہے۔ ف۔ یعنی مشکوک کو چھوڑ کر مطمئن کو اختیار کر لے۔ رواہ ابن حبان والترمذی والنسائی والطبرانی۔ قال الترمذی حسن صحیح۔ لیکن محقق ابن الہمام نے اس میں بحث کی کہ حدیث میں اگر حکم سے وجوب مراد ہے تو اس صورت میں کھانا چھوڑنا واجب ہوا اور کھاوے تو تحریماً مکروہ ہے اور اگر حکم سے استحباب مراد ہے تو چھوڑنا مستحب اور کھاوے تو کچھ نہیں پس بہر حال جو اساءت نکالی یہ نہیں نکلتی ہے۔ مف۔ لہذا مختار یہی کہ جب دونوں طرف گمان برابر ہو تو نہ کھانا اولی ہے اور کھاوے تو جائز ہے۔ وان کان اکبر رایہ انہ اکل والفجر طالع فعلیہ قضاؤہ عملا بغالب الرای۔ اور اگر اس کے غالب گمان میں یہ آیا کہ اس نے سحری کھائی درحالیکہ صبح صادق طلوع ہو چکی تھی تو اس پر روزہ قضاء کرنا واجب ہے کیونکہ غالب گمان پر عمل کرنا واجب ہے۔ ف۔ اور ہمارے فقہاء کے کلام سے ظاہر یہ کہ سحری و افطار کا مدار اجتہاد پر ہے تو قضاء واجب ہوئی۔ وفیہ الاحتیاط۔ اور

احتیاط بھی اسی میں ہے۔ ف۔ یعنی جیسے غالب رائے پر عمل لازم ہے اسی طرح عبادات کے بارہ میں احتیاط کرنا بھی واجب ہے تو ہم کہتے ہیں کہ یہاں احتیاط بھی اسی میں کہ قضاء واجب ہو۔ پھر یہ نوادر کی روایت ہے۔ وعلی ظاهر الرواية لا قضاء عليه۔ اور ظاہر الروایۃ کے موافق اس پر قضاء واجب نہیں ہے۔ ف۔ کیونکہ رات کا وجود تو اصل یعنی یقینی تھا اور فجر ہو جانے کا تیقن ہے نہ یقین یعنی صرف گمان غالب ہوا تو اس سے رات کا حکم نہیں مٹے گا۔ لان اليقين لا يزال بالاشتباه۔ کیونکہ یقین نہیں مٹایا جاتا مگر اپنے مثل یقین سے۔ ف۔ حتی کہ اگر اس کو فجر ہو جانے کا یقین ہو جائے تو پھر کھانا حرام ہے۔ ایضاح میں کہا کہ ظاہر کا حکم صحیح ہے۔ ف۔ اسراج ھ۔ اور یہ سب اس وقت ہے کہ اس کے شک یا گمان کے بعد کوئی بات ظاہر نہ ہوئی ہو یعنی بذریعہ گواہان عادل کے کچھ نہیں کھلا۔ ولو ظهر ان الفجر طالع۔ اور اگر ظاہر ہو گیا کہ فجر طلوع تھی۔ ف۔ حالانکہ وہ کھا چکا ہے تو قضاء واجب ہے لیکن لا كفارة عليه۔ اس پر کفارہ واجب نہیں۔ لانه بنى الامر على الاصل فلا تتحقق العمدية۔ کیونکہ اس نے اپنے کام کو اصل بات پر مبنی کیا تو عمداً افطار کرنا متحقق نہ ہوا۔ ف۔ تو کفارہ نہ ہوگا کہ وہ عمدی افطار پر ہے اور واضح ہو کہ اگر دو گواہوں نے شہادت دی کہ فجر نہیں ہوئی پس اس نے سحری کھائی پھر ظاہر ہوا کہ طلوع ہو چکی تھی تو بالاتفاق اس پر قضاء و کفارہ لازم ہے۔ کیونکہ فجر نہ ہونے کی گواہی تو ایک نفی پر گواہی ہے تو ثبوت کی گواہی قبول ہوگی اور نفی کی رد ہوگی۔ اور اگر طلوع ہونے کا فقط ایک گواہ ہو تو کفارہ نہیں ہوگا کیونکہ ایک کی گواہی کچھ حجت نہیں تو نفی کی گواہی قائم رہے گی۔ کما فی قاضیخان۔ اور اگر ایک جماعت نے یعنی کئی مردوں نے اس سے کہا کہ فجر ہو چکی حالانکہ وہ سحری کھا رہا ہے پس اس نے کہ پھر میں روزہ دار نہیں ہوا۔ بعد اس کے اس نے عمداً کھایا۔ پھر ظاہر ہوا کہ پہلا کھانا رات میں تھا اور دوسرا کھانا بعد صبح صادق کے ہوا تو حاکم نے فرمایا کہ اگر جماعت ہو اور اس نے ان کی تصدیق کی ہو تو کفارہ نہیں۔ اور اگر اکیلا ہو تو اس پر کفارہ واجب ہے خواہ اکیلا عادل ہو یا غیر عادل کیونکہ ایک کی گواہی قبول نہیں ہے۔ (النہایہ) اپنی جورو سے کہا کہ دیکھ لے کہ فجر طلوع ہوئی یا نہیں۔ وہ دیکھ کر لوٹی اور کہا کہ ابھی نہیں پس مرد نے اس سے جماع کیا پھر ظاہر ہوا کہ فجر ہو چکی تھی تو صحیح قول پر کسی صورت میں کفارہ نہیں ہے اور عورت پر اگر عمداً ایسا کیا ہو تو کفارہ ہے (القاضیخان)۔ یہ کلام تو جانب فجر میں تھا۔ ولو شك فى غروب الشمس لا يحل له الفطر۔ اور اگر اس نے غروب آفتاب میں شک کیا تو اس کو افطار حلال نہیں ہے۔ ف۔ کیونکہ دونوں طرف گمان برابر ہے تو غروب ہونا راجح نہ ٹھہرا بلکہ دن ہونا راجح ٹھہرا۔ لان الاصل هو النهار۔ کیونکہ اصل تو نہار ہے۔ ف۔ یعنی جو امر قطعی معلوم چلا آتا ہے وہ دن ہی پھر بدلنا تیقن ہوگا اور وہ موجود نہیں۔ ولو اكل فعليه قضاء۔ اور اگر اس نے افطار کر دیا تو اس پر قضاء واجب ہے۔ ف۔ باوجودیکہ افطار حلال نہ تھا۔ عملاً؟ بالاصل۔ اصل پر عمل کرنے کی دلیل سے۔ ف۔ یعنی اصل تو دن

ہے پس اصل برقرار رکھ کر حکم دیا گیا کہ روزہ نہ ہوا تو قضاء واجب ہے لیکن یہ اُس وقت کہ کسی دلیل سے کچھ ظاہر نہ ہوا ہو۔ اور اگر یہ ظاہر ہوا کہ اس نے بعد غروب روزہ کھولا ہے اگرچہ اس کو شک تھا تو قضاء نہیں ہے اور اگر ظاہر ہوا کہ قبل غروب کھولا ہے تو قضاء ہے اور کفارہ میں دو قول ہیں۔ م ت۔ یہ اس وقت کہ اس کا گمان غروب ہونے یا نہ ہونے میں برابر ہو۔

وان کان اکبر رائہ انہ اکل قبل الغروب فعلیہ القضاء روایۃ واحدۃ۔ اور اگر اس کے غالب گمان میں آیا کہ اس نے غروب سے پہلے کھا لیا ہے تو اس پر قضاء واجب ہے یہ بروایت واحدہ مروی ہے۔ ف۔ یعنی جن لوگوں نے روایات لکھیں اسی ایک بات پر متفق ہیں کہ اس پر قضاء واجب ہے۔ اور یہ اس لئے کہ غالب رائے پر عمل واجب ہے۔ لان النہار ھو الاصل۔ کیونکہ دن ہونا تو اصل ہے۔ ف۔ اور قاضیخاں نے کہا کہ کفارہ بھی واجب ہے کیونکہ اس اصل کے ساتھ جب اس کا غالب گمان مل گیا تو بمنزلہ یقین کے ہو گیا۔ م۔ میں کہتا ہوں کہ غالب گمان کی صورت میں اگر دلیل سے ظاہر ہوا کہ دن باقی تھا تو قضاء و کفارہ بلا خلاف ہونا چاہیے۔ م۔ ولو کان شاکا فیہ۔ اور درصورتیکہ غروب میں اس کو شک تھا۔ ف۔ اور افطار کر لیا۔ وتبین انہا لم تغرب۔ اور دلیل سے ظاہر ہوا کہ آفتاب غروب نہیں ہوا تھا۔ ینبغی ان تجب الکفارۃ نظرا الی ما ھو الاصل وھو النہار۔ تو اصل کی طرف نظر کر کے اس پر کفارہ واجب ہونا چاہیے اور اصل دن ہے۔ ف۔ اسی کو فقیہ ابو جعفرؒ نے اختیار کیا ہے۔ ف۔ اگر دو گواہوں نے گواہی دی کہ آفتاب غروب ہو چکا اور دو نے گواہی دی کہ نہیں غروب ہوا پس اس نے افطار کیا پھر کھلا کہ غروب نہیں ہوا تھا تو بالاتفاق اس پر قضاء ہے کفارہ نہیں ہے۔ (القاضی خاں)

مترجم کہتا ہے کہ اسی قیاس پر اگر دو گواہوں نے رویت ہلال کی گواہی دی پس لوگوں نے روزہ شروع کیا یہاں تک کہ ۳۰ پورے ہوئے پھر مطلع صاف ہے اور چاند نہیں دیکھا تو جب کہ یہاں خود ان کی رویت ضرور ہو تو گواہوں کا غلطی کرنا ظاہر ہو گیا۔ پس دوسرے روز بھی روزہ رکھیں اور بعض نے کہا کہ افطار کریں اور یہ اس بنا پر ہے کہ شاید یہاں چاند طلوع نہ ہوا مگر دوسرے ملک میں ہوا ہو۔ اور مترجم کہتا ہے کہ بنظر دلیل قول اول احق ہے جیسا کہ مسئلہ رویت ہلال میں لکھا گیا۔ کیا نہیں دیکھتے کہ جیسے چاند کے طلوع میں اختلاف ہوتا ہے اسی طرح طلوع فجر و غروب میں اختلاف کھلا ہوا ظاہر ہے پس اگر ایک ملک کا طلوع دوسروں کے لیے حجت ہو تو مثلاً یہاں طلوع فجر ۳ بجے پر ہے تو امریکہ میں دو بجے پر ہے بلکہ دن و رات کا تغیر ہے اور جب ہمارے یہاں قطعاً غروب ہوتا ہے اس وقت مغربی ملکوں میں دن روشن ہوتا ہے۔ پس واجب ہے کہ اسی پر فتویٰ دیا جاوے کہ ہر ملک کے واسطے وہیں کا طلوع و غروب اور وہیں کی رویت ہلال معتبر ہے۔ فاللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ اگر کسی نے کہا کہ

تحری پر سحری کھاوے تو اس کو یہ اختیار ہے بشرطیکہ ایسی حالت میں ہو کہ فجر کا دیکھنا اپنی ذات سے یا دوسرے کے ذریعہ سے ممکن نہ ہو۔ شمس الائمہ حلوائی نے کہا کہ جو شخص اپنے غالب گمان پر سحری کھاتا ہے تو کچھ مضائقہ نہیں بشرطیکہ وہ شخص ایسا ہو کہ اس پر ایسی بات مخفی نہ ہو اور اگر اس پر مخفی ہوتی ہو تو اس کی راہ یہی کہ کھانا چھوڑ دے اور کہا کہ ہمارے اصحاب کا ظاہر مذہب یہی کہ تحری کر کے روزہ کھولنا بھی جائز ہے یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ اگر طبل کی آواز پر سحری کھائی پاہی پس اگر یہ آواز بلند اور ہر طرف شہر میں پھیلی ہو تو مضائقہ نہیں ہے اور اگر وہ ایک آواز سنتا ہو تو دیکھے کہ اگر اس کی عدالت جانتا ہو تو اس پر اعتماد کرے اور اگر نہ جانتا ہو تو احتیاط رکھے۔ اگر مرغ کی بانگ پر سحری کھاوے تو بعض مشائخ نے انکار کیا کیونکہ وہ کبھی بے وقت بولتا ہے اور بعض نے کہا کہ مضائقہ نہیں جب کہ اس کو بارہا تجربہ کر چکا اور ٹھیک وقت پر بولنا جان چکا ہو۔ المحیط ؏۔ سحری میں اتنی تاخیر کرنا کہ طلوع فجر میں شک پڑ جاوے مکروہ ہے۔ السراج۔ اور تعجیل افطار مستحب ہے تو نماز پر کھڑے ہونے سے پہلے افطار کرے اور پڑھے۔ اللھم لک صمت وبک آمنت وعلیک توکلت وعلی رزقک افطرت وبصوم غد نویت فاغفرلی ما قدمت وما آخرت۔ یعنی الٰہی میں نے تیرے ہی لیے روزہ رکھا اور تیرے ہی ساتھ ایمان لایا اور تجھی پر توکل کیا اور تیرے ہی رزق پر افطار کیا اور کل کے روزہ کی نیت کر لی پس میرے اگلے و پچھلے گناہ بخش دے۔ کما فی المعراج۔

ومن اکل فی رمضان ناسیاً وظن ان ذلک یفطرہ۔ جس شخص نے رمضان میں بھول کر کھایا اور یہ گمان کیا کہ ایسا کھانا اس کو بے روزہ کر دیتا ہے۔ فاکل بعد ذلک متعمداً۔ پس اس کے بعد اس نے عمداً کھالیا۔ فعلیہ القضاء دون الکفارۃ۔ تو اس شخص پر قضاء واجب ہے کفارہ نہیں۔ ف۔ یہی صحیح ہے اگرچہ اس کو معلوم ہو کہ ابو حنیفہ رح کے نزدیک نسیان سے روزہ نہیں ٹوٹتا ہے۔ الخلاصہ۔ لان الاشتباہ استند الی القیاس فتحقق الشبھۃ۔ کیونکہ اشتباہ مستند بقیاس ہوا تو شبہہ متحقق ہو گیا۔ ف۔ یعنی نسیان کے کھانے پینے سے صوم باقی رہنا بدلیل نصی مخالف قیاس ہے کیونکہ قیاس یہ کہ صوم باقی نہ رہے تو اس شخص کا گمان اس قیاس سے مستند ہوا تو شبہہ موجود ہو گیا پس کفارہ ساقط ہے۔ وان بلغہ الحدیث وعلمہ۔ اور اگر اس شخص کو حدیث پہونچی اور اس نے جان لی۔ فکذلک فی ظاھر الروایۃ۔ تو بھی ظاہر الروایۃ میں یہی حکم ہے۔ ف۔ کہ کفارہ ساقط ہے۔ حدیث سے مراد حدیث ابوہریرہ مرفوعاً کہ جو کوئی بھول سے کھاوے پیوے تو اپنا روزہ تمام کرے کہ اس کو اللہ تعالیٰ نے کھلایا پلایا۔ (رواہ البخاری ومسلم) پس اس نے جانا کہ حدیث کے یہ معنی ہیں پھر بھی عمداً افطار کیا تو ظاہر الروایۃ میں کفارہ نہیں قاضیخاں نے کہا کہ یہی صحیح ہے۔ وعن ابی حنیفۃ انھا تجب وکذا عنھما۔ اور نوادر میں

---

ف۔ قولہ تحری یعنی کوشش سے دل کو حق بات پر جمایا پس اس کے دل میں آیا کہ ہنوز فجر طلوع نہیں ہوئی۔ اسی طرح افطار میں تحری کی تو مثلاً دل میں جما کہ غروب ہو گیا ہے ۱۲۔

ابوحنیفہؒ سے روایت کہ اس پر کفارہ واجب ہوگا اور یہی حکم صاحبین سے مروی ہے۔ لانہ لا اشتباہ کیونکہ کچھ اشتباہ نہیں۔ ف۔ اس لیے کہ حدیث میں تو صاف ہے کہ روزہ پورا کرے پھر کیوں اشتباہ ہو۔ فلا شبھۃ۔ تو شبہہ کا تحقق نہ ہوا۔ ف۔ پس کفارہ ساقط نہ ہوگا۔ وجہ الاداء قیام الشبھۃ الحکمیۃ بالنظر الی القیاس فلا ینتفی بالعلم۔ ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ کہ قیاس پر نظر کرکے حکمی شبہہ قائم ہے تو وہ علم ہونے سے دور نہ ہوگا۔ ف۔ حتی کہ امام مالکؒ نے قیاس پر عمل کیا ہے اور حدیث کے معنی موافق قیاس کے لگائے۔ کوطی الاب جاریۃ ابنہ۔ جیسے باپ کا اپنے پسر کی باندی سے وطی کرنا۔ ف۔ اور جب کوئی مرد غیر منکوحہ یا غیر مملوکہ کے ساتھ وطی کرے تو اس پر زنا کی حد ماری جاوے لیکن یہاں باپ پر حد نہ ہوگی اگرچہ وہ اس مسئلہ کو جانتا ہو کہ پسر کی باندی مجھے حلال نہیں ہے کیونکہ حدیث میں ہے کہ انت ومالک لابیک۔ یعنی تو اور تیرا مال تیرے باپ کا ہے۔ پس ظاہری اضافت سے شبہہ خود موجود ہے خواہ باپ کو اشتباہ ہو کہ نہ ہو۔ م۔ اگر کسی شخص کو قے آئی یا احتلام ہوگیا یا چارپایہ سے وطی کی یا مردہ عورت سے وطی کی یا مقعد میں یا فرج میں انگلی ڈالی یا لکڑی کا سرا پکڑ کر نگل گیا اس طرح کہ سب غائب نہ ہوئی یا عورت کی خوبصورتی میں نظر شہوت کی پھر گمان کیا کہ اس سے افطار ہوتا ہے پس عمداً کھالیا تو دیکھا جاوے کہ اگر وہ جاہل ہے تو اس پر قضاء ہے کفارہ نہیں ہے اور اگر وہ علم جانتا ہو تو اس پر قضاء وکفارہ دونوں واجب ہیں۔ (الخلاصہ الظہیریہ البحر) ولو احتجم فظن ان ذلک یفطرہ ثم اکل متعمدا علیہ القضاء والکفارۃ۔ اور اگر پچھنے لگائے اور گمان کیا کہ یہ اس کو بے روزہ کر دیتا ہے پھر عمداً کھا لیا تو اس پر قضاء وکفارہ واجب ہے لان الظن ما استند الی دلیل شرعی۔ کیونکہ اس کا یہ گمان کسی دلیل شرعی کی طرف مستند نہیں ہے۔ ف۔ جب کہ اس کو حدیث یا کسی فقیہ کا فتوی نہیں ملا ہے اور ظاہر ہے کہ قیاس میں پچھنے کا خون نکلنا کچھ صوم کے منافی نہیں کیونکہ صائم سے کچھ خارج ہونا مضر نہیں ورنہ جو شخص تھوکے اور فطر کا گمان کرکے افطار کر ڈالے تو اس کو بھی معذور رکھا جاوے حالانکہ یہ کسی کا قول نہیں ہے۔ الا اذا افتاہ فقیہ بالفساد۔ مگر اس وقت کفارہ نہیں کہ کسی فقیہ نے اس کو روزہ فاسد ہونے کا فتوی دے دیا ہو۔ ف۔ جیسے فقہائے حنبلیہ کے نزدیک پچھنے دینے والا اور دلوانے والا دونوں کا روزہ افطار ہو جاتا ہے۔ کاکیؒ نے لکھا یعنی کسی فقیہ حنبلی نے اس کو افطار کا فتوی دیا۔ امام محبوبیؒ نے کہا کہ فقیہ میں شرط یہ کہ اس کے فتوی پر اعتماد کیا جاتا اور اس سے فتوی لیا جاتا ہو۔ یہی ہمارے تینوں اماموں سے مروی ہے۔ ع۔ لان الفتوی دلیل شرعی فی حقہ۔ کیونکہ اس کے حق میں فتوی ایک دلیل شرعی ہے۔ ف۔ اور مفتی نے اس کو ایسا حکم بتلایا جو مجتہدین کے اقوال میں سے ایک قول ہے۔ مع۔ ولو بلغہ الحدیث۔ اور اگر پچھنے والے کو حدیث پہنچی۔ ف۔ کہ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم افطر الحاجم والمحجوم۔ یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پچھنے لگانے والا اور پچھنے لینے والا دونوں کو افطار ہوگیا۔ کما فی ابوداؤد

والنسائی والترمذی وابن ماجہ وابن حبان وغیرہم وصححہ البخاری واحمد وابوحاتم وغیرہم۔ پس معنی یہ کہ صائم پچھنے لینے والے کو یہ حدیث پہونچی۔ فاعتمدہ۔ پس اس نے اس حدیث پر اعتماد کیا۔ ف۔ اور اپنے آپ کو مفطر سمجھ کر عمداً کھالیا۔ فکذلک عند محمدؒ تو بھی امام محمدؒ کے نزدیک یہی حکم ہے۔ ف۔ کہ اس پر کفارہ واجب نہیں۔ لان قول الرسول علیہ السلام لاینزل عن قول المفتی۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان عالی کچھ مفتی کے قول سے اترا ہوا نہیں ہے۔ ف۔ حالانکہ مفتی کے قول پر اعتماد کرنے سے کفارہ نہ تھا تو حدیث شریف پر اعتماد سے بدرجہ اولیٰ کفارہ نہ ہوگا۔ وعن ابی یوسفؒ خلاف ذلک۔ اور ابویوسفؒ سے اس کے خلاف مروی ہے۔ ف۔ یعنی اس صورت میں کفارہ ہوگا۔ لان علی العامی الاقتداء بالفقہاء کیونکہ عامی پر تو فقہاء کی پیروی واجب ہے۔ لعدم الاہتداء فی حقہ الی معرفۃ الاحادیث۔ کیوں کہ اس کے حق میں معرفت احادیث کی راہ پانا ندارد ہے۔ ف۔ یعنی قول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تو اعلیٰ واشرف ہے لیکن عامی نے اس پر معرفت کے اعتماد میں ناکامی کی کیوں کہ اس کو معرفت کی لیاقت نہیں ہے کیونکہ حدیث کبھی اول اور کبھی ناسخ منسوخ وغیرہ ہوتی ہے۔ واضح ہو کہ قولہ الا اذا افتاہ فقیہ۔ دلیل ہے کہ عامی کو کسی فقیہ سے فتویٰ لینا جائز ہے کیونکہ یہ فتوی حنبلی عالم سے لیا گیا۔ (کما صرح بہ الکاکی)۔ اور قولہ لان علی العامی الاقتداء بالفقہاء۔ دلیل ہے کہ عامی پر عالم سے فتوی لینا واجب ہے اور اس اخیر میں کچھ خلاف نہیں اور اول میں بعض کا قول ہے کہ تقلید شخصی واجب ہے لیکن اس پر اقامت دلیل میں نظر ہے اور بحث انشاء اللہ تعالیٰ آوے گی۔ م

وان عرف تاویلہ تجب الکفارۃ۔ اور اگر پچھنے لینے والے نے حدیث کی تاویل جان لی تو کفارہ واجب ہوگا۔ ف۔ اور تاویل یہ کہ ایک شخص پچھنے لگاتا اور دوسرا پچھنے دلواتا تھا اور دونوں غیبت کرتے تھے تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بوجہ غیبت کے فرمایا کہ یہ پچھنے دینے والا اور یہ پچھنے دلوانے والا دونوں نے افطار کیا۔ راوی نے سمجھا کہ بوجہ پچھنے کے فرمایا ہے پس اپنی سمجھ کے مطابق روایت کردی۔ یہ تاویل بزارؒ نے ذکر کی ہے اور دوسری تاویل یہ کہ حدیث منسوخ ہے۔ بالجملہ پچھنے سے ظاہر قیاس میں کوئی وجہ امساک ندارد ہونے کی نہیں ہے ہاں حدیث کی نص سے شبہہ پیدا ہوتا تھا تو جب تاویل جان گیا تو وہ شبہہ بھی جاتا رہا پس کفارہ واجب ہوگا۔ اگر کہا جاوے کہ علماء کا اختلاف بھی شبہہ پیدا کرتا ہے اور امام اوزاعی واحمد کا یہی قول ہے۔ جواب دیا کہ۔ قول الاوزاعی لایورث شبہۃ لمخالفۃ القیاس۔ اوزاعی (عبدالرحمن بن عمروؒ باوزاع بطن ہمدان ۱۲ ع) کا قول کچھ شبہہ پیدا نہیں کرے گا بوجہ مخالفت قیاس کے۔ ف۔ کیونکہ پچھنے میں کوئی چیز کھائی و پیٹ میں داخل نہیں کی جاتی ہے پس شبہہ جب ہوتا کہ موافق قیاس میں اختلاف ہوتا۔ اگر کہا جاوے کہ اول مصنفؒ نے کہا کہ فتوی فقیہ پر کفارہ بوجہ شبہہ کے ساقط ہوگا اور یہاں کہا کہ قول اوزاعی سے شبہہ نہ ہوگا حالانکہ فقیہ کا فتوی تو اوزاعی

واحد کے قول پر ہوگا۔ جواب یہ کہ اول تو اس شخص کے حق میں جو محض عامی ہو اور دوم اس شخص کے حق میں جو تاویل جانے۔ (کذا فی العینی)۔

ولو اکل بعد ما اغتاب متعمدا فعلیہ القضاء والکفارۃ۔ اور اگر غیبت کرنے کے بعد اس نے عمداً کھالیا تو اس پر قضاء وکفارہ ہے۔ ف۔ عامہ علماء کے نزدیک۔ (القاضی خاں)۔ کیف ما کان چاہے جس طرح ہو۔ ف۔ اگرچہ فقیہ سے فتویٰ لے یا ظاہر حدیث پر اعتماد کرے۔ (البدائع)۔ لان الفطر یخالف القیاس۔ کیونکہ غیبت سے فطر ہونا مخالف قیاس ہے۔ والحدیث ماول بالاجماع۔ اور حدیث بالاجماع ماول ہے۔ ف۔ تاویل یہ کہ غیبت کرنا روزہ کا ثواب کھو دیتا ہے تو گویا وہ بے روزہ ہوگیا۔ اور اجماع کا دعویٰ اس بنا پر ہے کہ سلف وعہد اول میں اجماع تھا تو پیچھے ظاہریہ کا اختلاف کچھ مضر نہیں ہے۔ م۔ اور حق یہ کہ غیبت سے افطار ہونے میں احادیث وارد ہیں لیکن سب میں ضعف ہے۔ (کمافی العینی) مترجم کہتا ہے کہ ظاہر میں غیبت سے کوئی اثر محسوس نہیں ہوتا لیکن فی المعنی حدیث میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غیبت کرنے والے کے منہ سے بدبو پاکر منہ پھیر لیا پس غیبت اگرچہ حکم میں مفطر نہیں لیکن صائم کو مثل مفطر کے بلکہ بدتر بنا دیتی ہے نعوذ باللہ منہا۔ م۔ اگر سرمہ لگایا یا بدن یا مونچھوں میں تیل لگایا پھر افطار کے گمان سے عمداً کھایا تو اس پر کفارہ ہے مگر جب کہ وہ جاہل ہو کہ اس کو کسی مفتی نے فطر کا فتوی دیا ہو تو کفارہ نہ ہوگا۔ (القاضی خاں) مسافر یا ساکن قبل از زوال شہر میں آیا یا مجنون کو اسی وقت افاقہ ہوا پھر روزے کی نیت کرلی پھر عمداً جماع کیا تو کفارہ نہیں۔ (السراج ھم)۔ اگر صبح کی اس حال سے کہ روزہ کی نیت نہیں ہے پھر قبل زوال نیت کرلی پھر کھایا تو کفارہ نہیں ہے۔ (الکشف الکبیر)۔ تندرست نے افطار کر ڈالا پھر ایسا بیمار ہوا کہ اس مرض کے ساتھ روزہ نہیں رکھ سکتا تو ہمارے نزدیک اس سے کفارہ ساقط ہے۔ (القاضی خاں)۔ اور یہی اصح ہے۔ (الظہیریہ)۔ اور اصل یہ کہ اگر دن کے آخر میں ایسی حالت ہوگئی کہ یہ اول ہوتی تو روزہ افطار کرنا مباح ہوتا تو ہمارے نزدیک اس سے ساقط ہوگا۔ (قاضی خاں)۔ عورت نے عمداً افطار کیا پھر اسی روز حائضہ یا مرض بیچ میں گرفتار ہوئی تو اس پر کفارہ نہیں جیسے مرد نے افطار کیا پھر اس پر اغماء طاری ہوا۔ (محیط السرخسی)۔ اور اگر روزہ توڑنے کے لیے اپنے آپ کو ایسا مجروح کیا کہ روزہ نہیں رکھ سکتا تو کفارہ بقول صحیح ساقط نہیں ہوگا۔ (الظہیریہ)۔ اگر کسی مردار گوشت کو کھایا پس اگر کیڑے پڑ گئے ہوں تو کفارہ نہیں ورنہ کفارہ واجب ہے۔ (القاضی خاں)۔ ایک شخص قصاص میں قتل کرنے کے لیے مقتل کو بڑھایا گیا پس اس نے پانی پی کر روزہ توڑا پھر اس سے قصاص عفو کیا گیا تو امام ظہیر الدین نے کہا کہ اس پر کفارہ ہے۔ اگر عمداً اپنی خوشی سے جماع کرکے روزہ توڑا پھر اسی روز سلطان نے اس کو سفر پر مجبور کیا تو ظاہر الروایات میں کفارہ ساقط نہیں ہوگا۔ (الظہیریہ)۔ واذا جومعت النائمۃ او المجنونۃ وھی صائمۃ۔ اگر سوتی ہوئی عورت سے یا مجنونہ عورت سے جماع کیا گیا

حالانکہ یہ عورت روزے سے ہے۔ ف۔ اس طرح کہ رات میں تندرستی وثبات عقل میں نیت کی پھر صبح کو مجنونہ ہوگئی۔ علیہا القضاء دون الکفارۃ۔ تو ایسی عورت پر قضاء واجب ہے کفارہ نہیں ہے۔ وقال زفر والشافعی لا قضاء علیہما اعتبارا بالناسی۔ اور زفر و شافعی نے کہا کہ اس سوتی ہوئی یا مجنونہ پر قضاء بھی واجب نہیں بقیاس بھولنے والے کے۔ ف۔ دو دفعہ یعنی روزہ بھول کر جماع کرنے میں قضاء نہیں یوں ہی اس عورت پر۔ والعذر ابلغ لعدم القصد۔ اور عذر تو بھول سے بڑھا ہوا ہے بوجہ قصد نہ ہونے کے۔ ف۔ کیونکہ سوتی ہوئی کا قصد نہیں اور مجنونہ خود عقل میں نہیں حالانکہ بھول کر جماع کرنے والا اپنے قصد سے جماع کرتا ہے صرف روزہ بھول جاتا ہے اور اس کا عذر قبول ہو کر قضاء نہیں تو ایسی عورت کا عذر جس میں قصد بھی نہیں ہے بدرجہ اولیٰ قبول ہو کر قضاء نہ ہوگی۔ اس میں اعتراض یہ کہ اصل اس میں دفع حرج ہے اور اس میں دونوں یکساں نہیں تو قیاس ٹھیک نہ ہوا۔ ولنا ان النسیان یغلب وجودہ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ نسیان کا وجود تو اکثر ہوتا ہے۔ ف۔ پس قضاء واجب ہو تو حرج کثیر لازم آوے لہذا قضاء نہیں ہے۔ وھذا نادر۔ اور ایسا واقع ہونا شاذ نادر ہے۔ ف۔ کہ سوتی ہوئی سے جماع کرلیا جاوے یا مجنونہ سے۔ پس اگر شاذ نادر ہوگیا تو قضاء میں حرج نہیں۔ ولا تجب الکفارۃ لانعدام الجنایۃ۔ اور کفارہ واجب نہ ہوا بوجہ جرم نہ ہونے کے۔ ف۔ کیونکہ دونوں میں سے کسی نے عمداً عقل وقصد سے نہیں کیا ہے۔ ہاں جس مرد نے ایسا کیا اس پر کفارہ بھی ہوگا جب کہ عمداً روزہ توڑا ہو۔ واضح ہو کہ فتح القدیر وعینی میں ابوسلیمان الجوزجانی کی روایت امام محمد سے نقل کی کہ اصل میں مجنونہ نہیں بلکہ مجبورہ تھا یعنی عورت کو مجبور کر کے اس سے وطی کرلی۔ مترجم کہتا ہے کہ مصطلح لفظ اس کے واسطے مکرہہ ہے نہ مجبورہ اور اس تکلف کی کوئی حاجت نہیں۔ چنانچہ امام مصنف نے اس طرف التفات نہیں کیا۔ واضح ہو کہ ماہ رمضان موجب ہر شخص کے واسطے ہے اور دن صوم کے لیے تعین مگر نیت کے ساتھ سوائے معذوروں کے جن کو تاخیر یا اطعام کی اجازت ہے اگرچہ جہاں تک ممکن ہو صوم افضل ہے سوائے حیض ونفاس کے اور عذر یہ ہیں سفر خواہ کسی قصد سے ہو اور کسی طرح سواری یا پیادہ ہو۔ مرض، حمل، دودھ پلانا خواہ ماں ہو یا دائی ہو، حیض، نفاس، بھوک وپیاس ایسی جس سے خوف تلف یا نقصان عقل ہو۔ بڑھاپا۔ ہر ایک کی تفصیل اوپر گذری۔ پھر اس زمانہ میں بعض پیشہ اسی سختی گرما میں بمجبوری نوکری ومعاش کے لوں وگرمی میں کام کرنے پر مجبور ہوتے ہیں اور اگر کہا جاوے کہ کوئی مجبوری نہیں کیونکہ نوکری اپنی خوشی پر ہے تو جواب یہ کہ نہیں کیونکہ سلطنت اسلامیہ نہیں جس میں روزے کی رعایت ہو یا بیت المال سے کفالت ہو پس دلائل شاہد ہیں کہ ان کو مثل مسافر کے تاخیر جائز ہے واللہ تعالیٰ اعلم م۔

دن میں بحالت خواب اگر کچھ حلق سے اترا تو روزہ فاسد ہوا خواہ خود کھایا یا پیا یا کسی دوسرے نے ڈال دیا۔ (القاضیخان وغیرہ)۔ پچھنے لگانے میں ضعف کا خوف ہو تو مکروہ ہے یعنی جس

سے افطار کی نوبت پہونچے اور یہی حال قصد کا ہے۔ (المحیط)۔ روزے میں بہت کلیاں کرنا اور منہ میں پانی لیے رہنا مکروہ ہے۔ (المحیط)۔ جیسے نہانا اور سر پر پانی ڈالنا۔ اور بھیگا کپڑا لپیٹنا اور پانی میں بیٹھنا اور ابو یوسف نے کہا کہ مکروہ نہیں اور یہی اظہر ہے۔ (المحیط السرخسی) منہ میں تھوک جمع کر کے نگل جانا مکروہ ہے۔ (الظہیریہ) مکروہ ہے کہ صائم تیل یا شہد خریدتے وقت چکھے تاکہ کھرا کھوٹا معلوم ہو۔ (القاضی خاں)۔ یہ فرض میں ہے نفل میں مضائقہ نہیں۔ (التجنیس) روزے میں عمداً کھایا و مشتہر کیا تو قابل قتل ہے (کما یظہر من شرح الوہبانیہ م)۔ چھ روزے شوال کے اگر عید کے بعد سے شروع کرے تو ان کو پے درپے رکھنا مستحب ہے (ابن الکمال) اور کچھ کراہت نہیں۔ (الحاوی۔ د)۔ اور مترجم نے بھی بنظر دلیل ابتدائے باب میں اختیار کیا اور یہ جزیہ مصرح متوافق ہے۔ فللہ الحمد والمنۃ۔ م۔

## فصل فیما یوجبہ علی نفسہ

**فصل فیما یوجبہ علی نفسہ:** یہ فصل ایسے روزے کے بیان میں جس کو مکلف اپنے اوپر خود واجب کرے۔ ف۔ اور ذیل میں مترجم بعض مسائل ضروریہ غیر صوم لاحق کرے گا۔ واضح ہو کہ نذر دو طرح پر ہے۔ نذر منجز یعنی جو کسی شرط پر معلق نہ ہو مثلاً اللہ تعالےٰ کے واسطے مجھ پر دو رکعت نفل ہے تو یہ دوگانہ اس پر واجب ہوا۔ نذر معلق جو کسی شرط پر معلق ہو مثلاً اگر میں اچھا ہو گیا تو مجھ پر دوگانہ نماز ہے۔ پھر نذر یا معین ہے جیسے آئندہ جمعہ کا روزہ ہے یا غیر معین جیسے مجھ پر دو روزے ہیں۔ م۔ پھر واضح ہو کہ جو نذر یعنی غیر معلق ہو خواہ اعتکاف کی یا حج یا نماز یا روزہ وغیرہ کی وہ اگرچہ معین ہو لیکن کسی زمانہ یا جگہ یا روپیہ یا فقیر کے ساتھ مختص نہیں ہو جاتی حتیٰ کہ اگر نذر کی کہ مکہ کے فقراء کو یہ روپیہ بروز جمعہ تصدق کرے گا پھر مکہ کے سوائے کسی مقام پر اور دوسرے فقراء پر اور غیر جمعہ میں اور سوائے اس روپیہ کے دوسرا مثل صدقہ کر دیا تو جائز ہے اور اسی طرح اگر وقت سے پہلے ادا کر دے مثلاً صوم رجب کی نذر کی تھی ان کو رجب آنے سے پہلے رکھ لیا تو نذر ادا ہو گئی۔ یوں ہی حج کے سال معین سے پہلے حج کر لیا اور فلاں روز دوگانہ کی نذر میں اس روز سے پہلے پڑھ دی تو جائز ہے کیونکہ سبب نذر ہے وہ پائی گئی تو تعیین لغو ہو گئی۔ ت د۔ اور یہ بحث اصول میں مصرح ہے۔ برخلاف نذر معلق کے کیونکہ جب تک شرط پائی نہ جاوے نذر منعقد نہ ہو گی پھر بعد وجود شرط کے اس کا حال مثل نذر منجز کے ہوگا۔ م۔ پھر مصنف رحمہ اللہ نے جب اس صوم کو ختم کیا جو اللہ تعالیٰ نے بندے پر واجب کئے ہیں تو پھر ایسے صوم کو شروع کیا جو بندے کی اپنے اوپر واجب کرنے سے اللہ تعالیٰ نے لازم کیے ہیں۔ نذر میں اصل یہ کہ وہ چند شروط سے صحیح ہوتی ہے۔ اول یہ کہ منذور کی جنس سے شرع میں بھی واجب ہو لہٰذا مریض کی عیادت کرنے کی نذر نہیں صحیح ہے دوم منذور خود مقصود ہو یعنی کسی طاقت کا وسیلہ نہ ہو لہٰذا وضو کی نذر یا سجدہ تلاوت کی نذر کرنا صحیح نہیں ہے۔ سوم منذور ایسی چیز نہ ہو کہ جو اس پر خود واجب ہے خواہ فی الحال یا آئندہ

کسی حالت میں۔ لہذا نماز ظہر یا روزہ رمضان کی نذر کرنا صحیح نہیں ہے۔ (النہایہ)۔ چہارم یہ کہ منذور اپنی ذات میں معصیت نہ ہو (البحر)۔ جیسے کسی بندہ کے واسطے روزہ رکھنے کی نذر کرنا خود حرام ہے تو ہرگز جائز نہیں برخلاف اس کے اگر عید الفطر یا عید الاضحی کے روزے کی نذر کی تو ذات میں معصیت نہیں مگر دوسری وجہ سے منع ہے پس نذر صحیح ہوگی جس کو دوسرے کسی دن ادا کرے۔ م۔ پنجم یہ کہ منذور ایسی چیز نہ ہو جس کا ہونا محال ہو مثلاً جو دن گذر گیا اس کے روزے کی نذر صحیح نہیں ہے۔ (البحر)۔ واضح ہو کہ نذر میں قصد و عدم قصد برابر ہے حتی کہ جو نذر بغیر قصد زبان پر جاری ہوئی لازم ہے۔ کما سیأتی۔ م۔ ط۔ واذا قال لله علی صوم یوم النحر افطر وقضی۔ اور اگر کہا کہ اللہ تعالی کے واسطے مجھ پر عید اضحی کے دن روزہ ہے تو اس دن افطار کر دے اور قضاء رکھے۔ فھذا النذر صحیح عندنا خلافا لزفر والشافعی۔ پس معلوم ہوا کہ یہ نذر ہمارے نزدیک صحیح ہے بخلاف زفر و شافعی کے۔ ف۔ اور یہی قول مالک و احمد کا اور روایت ابوحنیفہ سے ہے۔ ھما یقولان انہ نذر بما ھو معصیۃ لورود النھی عن صوم ھذہ الایام۔ زفر و شافعی کہتے ہیں یعنی دلیل لاتے ہیں کہ یہ نذر ایسی چیز کے ساتھ ہے جو معصیت ہے کیونکہ ان ایام کے روزے سے ممانعت وارد ہوئی ہے۔ ف۔ یعنی یہ معروف ایام جن میں یوم النحر مع یوم الفطر و تین ایام تشریق ہیں۔ بحدیث خدری رضی اللہ عنہ مرفوعاً کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یوم الضحی و یوم الفطر کے روزے سے منع فرمایا۔ (الصحیحین)۔ اور ایک روایت میں ہے کہ ان دونوں دن میں صیام صحیح نہیں ہے۔ (الصحیحین م ف)۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے خطبہ میں ممانعت ایام تشریق ہے۔ (الصحیح ع)۔ جواب یہ کہ خالی ممانعت جس کے ساتھ کوئی صارف نہ ہو اس سے صرف یہ معلوم ہوتا ہے کہ ایسا مت کرو کہ اس میں سزا ہوگی۔ لیکن یہ نہیں معلوم ہوتا کہ اگر کرو تو باطل ہے۔ چنانچہ اذان جمعہ کے وقت بیع ممنوع ہے لیکن اگر کسی نے بیع کی تو بیع ہوگی اگرچہ وہ سزا کا مستوجب ہوا کیا نہیں سمجھتے کہ اگر وہ بیع ہی نہ ہو تو کچھ گناہ نہ ہوگا اس لئے کہ بیع نہیں پائی گئی جو منع ہے۔ م ف۔ ولنا انہ نذر بصوم مشروع۔ اور ہماری حجت یہ ہے کہ یہ نذر ایک صوم مشروع کی نذر کی ہے۔ والنھی لغیرہ۔ اور ممانعت بوجہ غیر ہے۔ ف۔ پس حاصل یہ ہوا کہ یہ صوم اپنی ذات سے برا نہ ہو اور غیر کی وجہ سے برا ہوا۔ وھو ترک اجابۃ دعوۃ اللہ تعالی۔ اور غیر یہ کہ اس میں دعوت الہی عزوجل قبول کرنے کو ترک کرنا لازم آتا ہے۔ ف۔ کیونکہ یہ دن اللہ تعالی کی طرف بندوں کو قربانی کی دعوت ہے اسی وجہ سے قربانی سے کھانا مستحب اور اس سے پہلے کچھ کھانا بہتر نہیں ہے۔ تو صحیح یہ کہ اصول میں مقرر ہو چکا کہ اگر کسی کو کہا جائے کہ تو آسمان مت چھو تو یہ حقیقت میں نہی نہیں کیونکہ آسمان چھونا اس کی قدرت سے باہر تھا پس نہی اسی نعل میں ہوگی جو بندوں کے افعال میں جاری ہو پس اس سے منع کیا گیا پھر اگر وہ ایسی چیز ہو کہ اس میں ذاتی بدی ہو تو وہ ہر طرح مذموم ہے جیسے زنا کاری و فساد کا جھوٹ بولنا اور اگر ایسی چیز ہو کہ ذاتی بد نہیں

بلکہ کسی وجہ خارجی سے مذموم ہوجاوے تو اس کی بدی بوجہ غیر کے ہے اور عید اضحیٰ کے دن روزہ رکھنا اسی قسم سے ہے۔ حاصل یہ نکلا کہ نفی ونہی میں فرق ہے پس نہی ہمارے نزدیک مشروع سے ممانعت ہے پھر اگر وہ ذاتی بد ہو تو ہر طرح قبیح ہے اور اگر ذاتی نہیں بلکہ غیر کی جہت سے بد ہو تو اپنی ذات میں مشروع وخوب ہے لیکن غیر کی جہت سے مذموم۔ پس یوم الاضحیٰ کا روزہ بوجہ ترک ضیافت الٰہی کے برا ہوا اور نہ اپنی ذات میں اچھا ہے۔م۔ فیصح نذرہ تو اس کی نذر صحیح ہوجائے گی۔ لکنہ یفطر۔ لیکن نذر کرنے والا اس دن افطار کردے ف یعنی افطار اس پر واجب ہے۔ احترازاً عن المعصیۃ المجاورۃ۔ تاکہ ایسی معصیت سے جو اس صوم سے مجاور اور متصل ہوئی ہے بچ جاوے۔ ف پھر یہ معصیت صرف اسی روز تک عید الفطر میں اور تین دن بعد عید اضحیٰ میں رہے گی۔ بعد اس کے نہیں رہے گی۔ ثم یقضی اسقاطاً للواجب۔ پھر اس روزہ کو قضاء کرے تاکہ اس کے ذمہ سے واجب اتر جاوے۔ ف جو بوجہ نذر کے واجب ہوا ہے۔ ف پس معلوم ہوگیا کہ جب اس نذر کا یں یوم اضحیٰ کے دن افطار کرنا واجب ہے پھر بھی ہم نے دلیل سے نکالا کہ نذر صحیح ہے تو اس کا فائدہ یہ ہے کہ قضاء اس کے ذمہ واجب ہوئی رہا یہ اعتراض کہ جو نذر معصیت کی ہو اس سے حدیث میں ممانعت ہے تو یہ نذر منعقد نہ ہوئی پھر قضا کہاں سے آئی۔ بدلیل حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا کہ کسی معصیت میں نذر نہیں ہے اور اس کا کفارہ وہ جو قسم کا کفارہ ہے۔ (کمافی السنن الثلاثۃ)۔ شیخ ابن الہمام نے جواب دیا کہ نذر نہیں ہے اس سے مراد یہ کہ وفائے نذر نہیں ہے مگر وہ نذر منعقد ہوگئی کیونکہ خود اس کا کفارہ آگے مذکور ہے پس اگر منعقد بھی نہ ہوتی تو کفارہ نہ ہوتا جیسے کسی معصیت کرنے پر قسم کھاتے تو قسم منعقد ہوکر کفارہ لازم آتا ہے حالانکہ حدیث میں ہے کہ ناتا کاٹنے میں قسم نہیں ہے۔ مف۔ الحاصل یہ نذر بھی منعقد ہوگئی لہذا فرمایا۔ وان صام فیہ یخرج عن العہدۃ لانہ اداہ کما التزمہ اور اگر اس نے یوم اضحیٰ میں روزہ رکھ لیا تو ذمہ داری سے نکل گیا یعنی باوجود مکروہ تحریمی ہونے کے نذر کا ذمہ ادا ہوگیا کیونکہ اس نے جس طرح اپنے اوپر لازم کر لیا تھا اس کو ادا کردیا۔ ف اور گنہگار اس وجہ سے ہوا کہ اس کو اس وقت میں وفا نہیں چاہیے تھی۔ شیخ محقق رحمہ اللہ نے کہا کہ نذر کا انعقاد دو باتوں کے واسطے ہوگا ایک یہ کہ اس کو قضاء کرے بشرطیکہ نذر کی چیز ایسی ہو کہ کوئی فرد اس کا معصیت سے خالی نکلتا ہو جیسے صوم مذکور کہ غیر ممنوع ایام میں سے کسی دن قضاء کرسکتا ہے۔ دوم یہ کہ قضا نہ ہوسکے تو کفارہ دے جب کہ کوئی فرد اس کا معصیت سے خالی نہ ہو مثلاً کسی نے شراب خواری کی نذر کی لیکن کہا گیا کہ کفارہ جب کہ قسم کا قصد ہو اور حدیث اسی پر محمول ہے لیکن ظاہر حدیث مقتضی ہے کہ قسم کا قصد ہو یا نہ ہو مطلقاً اس پر کفارہ لازم ہوگا جب کہ یہ فعل ہر فرد میں معصیت ہو اور قضاء نہ ہوسکے اور ہمارے مشائخ اسی پر گئے ہیں چنانچہ امام طحاوی رحمہ اللہ نے کہا کہ اگر کسی نے معصیت کی نذر کی یعنی جو ہر طرح معصیت ہے مثلاً فلاں کو قتل کرے گا تو یہ نذر قسم ہے اور اس پر کفارہ قسم لازم ہوگا جب کہ حانث ہوجاوے۔ انتہی۔ اور

رہا صوم وصلوٰۃ وغیرہ کی نذر میں ظاہر الروایۃ ابوحنیفہؒ سے یہ ہے کہ جب قضا کرے تو پھر کفارہ نہیں اور شیخ امام سعدی نے اسی پر فتویٰ دیا ہے اور امام ابوحنیفہؒ سے روایت ہے کہ اپنی موت سے سات روز پہلے اس قول سے رجوع کیا اور کہا کہ اس پر کفارہ بھی واجب ہوگا۔ شیخ امام سرخسی نے کہا کہ یہی میرا اختیار ہے اور یہی صدر الشہید نے فتاوی الصغری میں اختیار کیا۔ اور اسی پر فتویٰ دیا جاوے۔ مف۔ وعلی ہذا اگر صوم یوم العید کو قضا کیا تو کفارہ قسم بھی ادا کرے اور اگر اسی روز صوم پورا کیا تو نذر ہوگئی مگر گنہگار و مرتکب حرام ہوا۔ م۔ وان نوى يمينا فعليه كفارة يمين۔ اور اگر اس نذر کرنے والے نے قسم کا قصد کیا ہو تو اس پر کفارہ قسم لازم آوے گا۔ ف۔ یعنی جب کہ حانث ہو ورنہ مثلاً اسی روز صوم پورا کرنے میں ارتکاب حرام ہو کر قسم پوری ہوگئی پھر کفارہ نہیں۔ م۔ یعنی اذا افطر۔ مراد کفارہ قسم لازم آنے سے یہ کہ جب اس دن روزہ افطار کرے۔ ف۔ یعنی روزہ یوم الاضحیٰ ادا نہ کرے تو حانث ہو کر کفارہ لازم ہے۔ اس میں اشارہ ہے کہ اس پر دیانۃً یہی واجب ہے کہ اس دن فطر کر کے کفارہ دیدے۔ م

وهذه المسئلة على وجوه ستة۔ اور یہ مسئلہ چھ وجوہ پر ہے۔ ف۔ یعنی صیغہ نذر میں قسم ہونا چھ صورتوں پر ہوتا ہے از انجملہ تین فقط نذر اور ایک فقط قسم اور دو میں اختلاف ہے بدین تفصیل کہ۔ ان لم ينو شيئاً۔ ۱۔ اگر اس نے کچھ نیت نہ کی۔ ف۔ نہ نذر اور نہ قسم بلکہ لفظ نذر زبان سے نکلا۔ او نوى النذر لا غير۔ ۲۔ یا نذر کی نیت کی نہ غیر کی۔ ف۔ یعنی نذر کی نیت کی اور سوائے اس کے قسم کی جانب ہونے یا نہ ہونے کسی سے ارادہ نہیں لگایا۔ او نوى النذر وان لا يكون يمينا۔ ۳۔ یا نیت کی کہ یہ نذر ہو اور یہ کہ یہ قسم نہ ہو۔ ف۔ یعنی نذر کی نسبت ہونے کی اور قسم نہ ہونے کی نیت کرلی پس ان تینوں صورتوں میں۔ يكون نذرا۔ اس کا کلام نذر ہوگا۔ ف۔ یعنی بالاتفاق ابوحنیفہ وابویوسف ومحمد کے نزدیک فقط نذر ہوگا اور قسم نہ ہوگا۔ لانه نذر بصيغته۔ کیونکہ یہ کلام تو اپنے لفظ میں نذر ہے۔ كيف وقد قرره بعزيمته۔ اور کیونکر نذر نہ ہو حالانکہ اس نے ایک نیت سے نذر کو ثبوت کرلیا۔ ف۔ اور پہلی صورت میں اگرچہ کچھ نیت نہیں لیکن کلام جس معنی میں حقیقت ہے یہی ایک نیت ہے۔ حتی کہ جو شخص بلغیر قصد کے زبان سے نذر کا کلام بولے وہ اس پر لازم ہو جاتی ہے۔ وان نوى اليمين ونوى ان لا يكون نذرا يكون يمينا۔ م۔ اور اگر اس نے اس کلام سے قسم کی نیت کی اور یہ نیت کی کہ یہ کلام نذر نہ ہو تو یہ کلام قسم ہو جائے گا۔ ف۔ اس میں بھی تینوں اماموں کا اتفاق ہے لان اليمين محتمل كلامه۔ کیونکہ قسم اس کے کلام کا محتمل ہے۔ ف۔ یعنی کلام از راہ حقیقت تو نذر ہے لیکن از راہ مجاز کے قسم ہوسکتا ہے اس واسطے کہ مثلاً کہا کہ لله علی صوم الغد میں للہ کبھی مجازاً بمعنی واللہ آتا ہے تو مجازاً اس کا قول محتمل قسم ہوا۔ وقد عينه ونفى غيره۔ اور حال یہ کہ اس نے اسی محتمل کو معین کرلیا اور اس کے سوائے معنی کی نفی کرلی۔ ف۔ کیونکہ نیت کرلی کہ قسم ہو اور نذر نہ ہو۔ تو نیت سے بھی مجاز متعین ہوگیا اور حقیقت جاتی رہی۔

واضح ہو کہ اگر اردو میں بولا کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھ پر یوم عید کا روزہ ہے تو اس میں مجازاً قسم کا استعمال اس طرح نہیں آتا پس یہ ضد ہی رہے گا اور قسم اس کی نیت پر لازم ہو گی باین معنی کہ ہمارے نزدیک جو بات حلال ہو اس کو اپنے اوپر حرام کر لینا بھی قسم ہے پس اگر روز عید کو اس نے کھانا پینا وغیرہ بطور رسوم کے اپنے اوپر حرام کرنے کی نیت کی تو یہ نیت اس پر لازم ہے اگرچہ کلام سے اس پر فقط نذر لازم آئی پس اردو میں یہ چوتھی صورت مثل آئندہ پانچویں وچھٹی شے ہوگی اس کو یاد رکھنا چاہئے لہذا یہ حکم جو کتاب میں ہے عربی زبان میں کہنے پر ہے۔ وان نواهما يكون نذرًا ويمينا عند ابي حنيفة ومحمد۔ ۵۔ اور اگر اس نے نذر وقسم دونوں کی نیت کی تو یہ کلام نذر وقسم دونوں ہوگا مگر یہ ابوحنیفہ ومحمد کے نزدیک ہے۔ وعند ابي يوسف يكون نذرا۔ اور ابویوسف کے نزدیک فقط نذر ہوگا۔ ف۔ اور قسم نہیں ہوگا۔ ولو نوى اليمين۔ ۶۔ اور اگر اس نے قسم کی نیت کی۔ ف۔ یعنی بدون اس کے کہ نذر نہ ہو۔ فكذلك عندهما۔ تو بھی امام ابوحنیفہ ومحمد کے نزدیک وہ نذر وقسم دونوں ہوگا۔ ف۔ کیونکہ قسم کی تو نیت ہے اور اس کے کلام کی حقیقت ہے۔ م۔ وعنده يكون يمينا۔ اور امام ابویوسف کے نزدیک فقط قسم ہوگا۔ ف۔ اور نذر نہیں ہوگا۔ پس اگر ۵، ۶ دونوں صورتوں میں اس نے یوم عید کو افطار کیا تو امام ابوحنیفہ ومحمد کے نزدیک اس پر نذر کی قضاء اور قسم کا کفارہ واجب ہے اور ابویوسف کے نزدیک صورت ۵ میں صرف قضائے نذر اور صورت ۶ میں صرف کفارہ قسم لازم ہے۔ لابي يوسف۔ دلیل امام ابویوسف کی۔ ف۔ نذر وقسم دونوں میں سے فقط ایک ہی لازم ہونے کی یہ ہے کہ۔ ان النذر فيه حقيقة واليمين مجاز۔ اس کلام میں نذر تو حقیقت ہے اور قسم مجاز ہے۔ حتى لا يتوقف الاول على النية ويتوقف الثاني۔ حتی کہ نذر ہونا تو اس کی نیت پر موقوف نہیں اور قسم ہونا اس کی نیت پر موقوف ہے۔ ف۔ جیسے الفاظ میں حقیقۃً لفظ طلاق کچھ نیت پر موقوف نہیں ہوتا اور مجازاً جو الفاظ بمعنی طلاق ہیں وہ نیت پر طلاق کا فائدہ دیتے ہیں پس جب کہ یہ حال ہے۔ فلا ينتظمهما۔ تو یہ کلام ان دونوں یعنی نذر وقسم دونوں کو شامل نہ ہوگا۔ ف۔ چنانچہ اصول میں مقرر ہو چکا کہ ایک کلام سے ایک استعمال میں حقیقی ومجازی دونوں معنی جمع نہیں ہوتے ہیں۔ اگر وہم ہو کہ چوتھی صورت میں فقط قسم رہا حالانکہ نذر بغیر نیت ثبوت ہوتی ہے تو تنبیہ کردی کہ۔ ثم المجاز تيعين بنيته۔ پھر مجازی مراد یعنی قسم تو یہ اس کی نیت پر متعین ہوگئی۔ ف۔ جیسے صورت ۴، ۶ میں ہے۔ پھر اگر وہم ہو کہ اچھا مجاز تو نیت پر متعین ہوا اور حقیقت بغیر نیت کے ثبوت ہو کر جمع ہو جاوے تو متنبہ کیا کہ۔ وعند نيتهما تترجح الحقيقة۔ اور دونوں کی نیت کے وقت حقیقت کو ترجیح ہوگی۔ ف۔ کیونکہ جمع تو منع ہے پس کلام بے فائدہ نہ ہونے کے لیے ہم نے حقیقت کو ترجیح دے کر مجاز کو ساقط کیا جیسے صورت پنجم میں ہے اور صورت ۶ میں چونکہ مجاز کی نیت متعین کردی تو حقیقت ساقط کردی۔ ولهما انه لا تنافي بين الجهتين۔ اور امام ابوحنیفہ ومحمد کی دلیل یہ کہ نذر وقسم دونوں

جہت میں کچھ منافات نہیں ہے۔ لانہما یقتضیان الوجوب۔ کیونکہ دونوں بتیین متفق ہوکر اُس کے ذمہ واجب ہونا چاہتی ہے۔ ف۔ پس ہم نے دونوں واجب کردیں۔ الا ان النذر یقتضیہ لعینہ والیمین لغیرہ۔ اتنی بات کا فرق ہے کہ کلام مذکور نذر کو اپنی ذات سے واجب کرتا ہے اور قسم کو بالغیر واجب کرتا ہے ف۔ تو کلام میں ہم نے دو طرح کی دلالت پائی ایک ذاتی اور دوسری بالغیر فجمعنا بینہما عملاً بالدلیلین۔ تو ہم نے دونوں کو جمع کر دیا تاکہ دونوں دلیل پر عمل ہوجاوے۔ ف۔ اور یہ ایک دلیل کو متروک کرنے سے بہتر ہے۔ کما جمعنا بین جہتی التبرع والمعاوضۃ فی الھبۃ بشرط العوض۔ جیسے ہم نے ایسے ہبہ میں جس میں عوض ملنا شرط ہو دونوں جہت احسان و معاوضہ کو جمع کر دیا۔ ف۔ یعنی بالاتفاق جو ہبہ بشرط عوض ہو مثلاً زید نے بکر کو ایک مکان اس شرط پر ہبہ کیا کہ بکر اس کو ہزار روپیہ عوض دے تو ہم نے کہا کہ یہ ہبہ ہے جو کہ احسان ہوا کرتا ہے لیکن ہم نے کہا کہ انجام میں یہ معاوضہ مثل بیع کے ہے چنانچہ شفیع کو اس میں مثل بیع کے شفعہ کا حق حاصل ہے حالانکہ محض ہبہ ہوتا تو شفعہ حاصل نہ ہوتا۔

واضح ہو کہ شیخ محقق ابن الہمام نے اس مقام میں محققانہ کلام دو طریقہ سے شیخ فخر الاسلام و بدائع سے نقل کر کے دونوں کو ضعیف کیا اور دونوں کا مدار اس امر پر ہے کہ کلام سے قسم کا وجوب ہے خواہ بالتزام یا بلزوم اور شک نہیں کہ دونوں پر شیخ کا اعتراض صحیح ہے چنانچہ فتح القدیر میں بحث طویل ملاحظہ کرلو۔ پھر مترجم کو تیسرا طریقہ ظاہر ہوتا ہے جس پر شیخ کا اعتراض وارد نہیں اور وہ یہ ہے کہ نفس کلام سے اس پر نذر واجب ہے اور قسم واجب ہونے میں کلام کو کچھ دخل نہیں بلکہ صرف اس شخص کی نیت سے قسم لازم آئی لیکن چونکہ یہ نیت اس کلام نذر کے وقت پیدا ہوئی ہے لہٰذا وہ اس کلام کی طرف بوجہ معیت کے منسوب ہوئی۔ یہ دلیل تو اس مقام پر حق ہے لیکن کتاب کی عبارت میں توجیہ کرنا چاہیے کہ نذر و قسم دونوں کی نیت میں یہ کلام دونوں ہوگا۔ (یعنی نذر و قسم دونوں ہوگا ۱۲م)۔ اس کے معنی بطریق مجاز یہی ہیں کہ کلام سے فراغت پر دونوں مفاد موجود ہوئے اور یہ نہیں کہ نفس کلام سے ثبوت ہوئے۔ اور امام مصنف نے خود اس طرف اشارہ کیا کہ الا ان النذر یقتضیہ لعینہ والیمین لغیرہ۔ یعنی قسم اس کلام کا اثر نہیں بلکہ غیر کلام سے واجب ہوئی اور وہ نیت ہے جو اس کلام کے وقت اس شخص کے دل میں پیدا ہوئی۔ فاحفظ فانک لا تجدہ فی السفر۔ م۔ پھر مسائل ایک سال معین یا غیر معین اور ایک ماہ معین یا غیر معین کے بیان ہوتے ہیں۔

ولو قال للہ علی صوم ھذہ السنۃ۔ اور اگر کسی نذر کرنے والے نے کہا کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھ پر اس سال کے روزے ہیں۔ ف۔ تو یہ نذر ہر طرح صحیح ہے یہی مختار ہے۔ د۔ پس جب کہ اس سال معین کی نذر ہو۔ افطر یوم الفطر و یوم النحر و ایام التشریق۔ تو افطار کرے یوم الفطر اور یوم الاضحیٰ اور ایام تشریق کو۔ ف۔ یعنی واجب ہے کہ اس سال میں سے جب یہ پانچ دن آویں ان میں روزہ نہ رکھے۔ مف۔ وقضاھا۔ اور ان کو قضاء کرے۔ ف۔ یعنی بعد اس سال کے یہ پانچ روزے قضاء رکھے۔ م۔ اور اگر اس نے ان ایام میں بھی روزے رکھے تو نذر ہوگئی لیکن وہ گنہگار

ہوا۔ ن ھ۔ لان النذر بالسنة المعینة نذر بھذہ الایام۔ کیونکہ معین سال کی نذر کرنا ان ایام کی بھی نذر ہے۔ ف۔ کیونکہ سال میں یہ ایام ضرور داخل ہیں تو جب اس نے یہ سال معین کر کے اپنے اوپر واجب کیا تو یہ ایام بھی واجب کر لیے۔ اور چونکہ ان ایام میں صوم سے ممانعت ہے تو قضا کرے م۔ رہا رمضان تو اس کی قضا واجب نہیں اس واسطے کہ وہ اس سال معین میں اس کے نذر کرنے سے واجب نہیں ہوا بلکہ اللہ تعالیٰ کے فرض کرنے سے واجب ہے (الخلاصہ ھ مفع)۔ اور یہ اس وقت کہ ان ایام سے پہلے اس سال کی نذر کی ہو اور اگر ان ایام کے بعد اس سال کے صیام کی نذر کی تو بلا خلاف باقی ایام کے روزے رکھے مثلاً بعد عید الفطر کے نذر کی تو اس پر عید الفطر کی قضا نہیں اور بعد تشریق کے نذر کی تو پانچوں کی قضا نہیں۔ (کما فی الخلاصہ ف ھ) فعلی ہذا بعد یوم عید الفطر کے ذی الحجہ ختم تک رکھے اور بعد تشریق کے صرف چند روز ختم ذی الحجہ تک۔ م۔ وکذا اذا لم یعین لکنہ شرط التتابع۔ اور یہی حکم ان پانچ یوم کے افطار و قضا کا اس وقت بھی ہے کہ جب نذر کنندہ نے سال کو معین نہ کیا ہو لیکن پے در پے ایک سال کا روزہ رکھنا شرط کیا ہو۔ ف۔ بایں طور کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھ پر ایک سال کے روزے پے در پے ہیں۔ لان المتابعة لاتعری عنھا۔ کیونکہ پے در پے ۳۶۰ یوم کے روزے ان ایام سے خالی نہ ہوں گے ف۔ پھر سال معین کی صورت میں پانچ دن کی قضا میں برابر پانچوں پے در پے رکھنا شرط نہیں تھا لکن یقضیھا فی ھذا الفصل موصولة تحقیقاً للتتابع بقدر الامکان۔ لیکن اس صورت میں (جب کہ غیر معین متتابع نذر کی)۔ ان پانچوں کو قضا بھی ملا ہوا کرے تاکہ پے در پے کی شرط جہاں تک ممکن ہے متحقق رکھی جاوے۔ وتاتی فی ھذا اخلاف زفر والشافعی۔ اور واضح ہو کہ اس نذر میں زفر و شافعی کا خلاف پیدا ہوگا۔ ف۔ کہ ان دونوں اماموں کے نزدیک یہ پانچ دن داخل نذر نہ ہوں گے تو ان کی قضا بھی نہ ہوگی۔ للنھی عن الصوم فیھا۔ کیونکہ ان ایام سے روزے سے ممانعت وارد ہے۔ ف۔ چنانچہ عید الفطر و اضحی میں حدیث گذری و ایام تشریق میں بھی حدیث وارد ہے۔ وھو قولہ علیہ السلام الا لاتصوموا فی ھذہ الایام فانھا ایام اکل وشرب وبعال۔ اور وہ قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ خبردار ہو جاؤ کہ ان ایام میں روزہ مت رکھیو کہ یہ ایام کھانے پینے وبعال کے ہیں۔ ف۔ بعال بمعنی جماع ہے اور یہ لفظ دار قطنی و اسحق بن راہویہ کی روایت ابوہریرہ رضی میں اور طبرانی کی روایت ابن عباس رضی اللہ عنہ میں اور ابو یعلی کی روایت زید بن خالد رضی اللہ عنہم میں واقع ہے مگر یہ روایات ضعیف ہیں لہذا منذری رح نے مختصر السنن میں کہا کہ یہ لفظ کسی صحیح روایت میں وارد نہیں بلکہ صحاح اسانید میں ایام اکل وشرب وذکر الہی آیا ہے۔ ع۔

بہر حال ان ایام میں صوم سے ممانعت وارد ہے۔ م۔ وقد بینا الوجہ فیہ۔ اور ہم نے اس میں وجہ بیان کر دی۔ ف۔ کہ معصیت کی نذر ان کے نزدیک صحیح نہیں۔ والعذر عنہ۔ اور اس سے عذر بھی بیان کر دیا۔ ف۔ کہ ممانعت بالغیر ہے تو مراد نذر وفا نہ کرنا ان ایام میں پس قضا لازم رہی بلکہ جب قضا بھی ممکن نہ ہو تو کفارہ لازم ہے۔ اور تحقیق گذر چکی۔ م۔ ولو لم یشترط التتابع۔

اور اگر اس نے پے درپے کے شرط نہ کی۔ ف۔ بلکہ اللہ تعالیٰ کے واسطے ایک سال کے روزے اپنے اوپر نذر کیے۔ تو چاند کے شمار سے روزے رکھنا شروع کرے حتیٰ کہ بارہ مہینہ پورے ہو جاویں۔ اور اس صورت میں رمضان جو آوے گا وہ نذر میں محسوب نہ ہوگا بلکہ رمضان کے بجائے ایک ماہ نذر رکھے۔ (الکافی الخلاصہ)۔ لم یجزہ صوم ھذہ الایام۔ ان ایام پانچ میں روزہ رکھ لینا کافی نہ ہوگا۔ ف۔ یعنی نذر ادا نہ ہوگی بلکہ عیدین وتشریق کو چھوڑ کر غیر ممنوع پانچ دنوں میں روزے نذر کے ادا کرے۔ لان الاصل فیما یلزمہ الکمال۔ کیوں کہ جو اس نے اپنے اوپر لازم کیا اس میں کامل ہونا اصل ہے۔ ف۔ کیونکہ کسی ناقص دن کی نذر نہیں کی ہے۔ والمؤدی ناقص اور جو ان ایام میں ادا کیا وہ ناقص ہے۔ لمکان النھی۔ بوجہ ممانعت موجود ہونے کے۔ ف۔ حالانکہ اس نے تو اپنے اوپر اتنے روزے لازم کیے جو ملا کر بارہ ماہ ہو جاویں چاہے کبھی رکھے۔ بخلاف ما اذا عینھا۔ برخلاف اس صورت کے جب کہ ان ایام کو متعین کر لیا ہو۔ ف۔ خواہ اس طرح کہ ان ایام سے پہلے اس سال کے روزے رکھنے کی نذر کی یا ایک سال کی علی الاتصال نذر کی کیونکہ ان دونوں صورتوں میں لازم آتا ہے کہ اس نے ان ایام میں روزے رکھنے کی نذر کی پس اگر ان ایام ہی میں روزہ رکھ لیا تو معصیت کا مرتکب ہوا مگر نذر ادا ہو گئی۔ لانہ التزم بوصف النقصان۔ کیونکہ اس نے ناقص ہونے کی صفت کے ساتھ اپنے اوپر لازم کیا تھا۔ ف۔ ویسا ہی ادا کیا۔ فیکون الاداء بالوصف الملتزم۔ تو اس کا ادا کرنا اسی وصف کے ساتھ حاصل ہو گیا جو اس نے التزام کیا تھا۔ ف۔ تو نذر ادا ہو گئی۔ اگر یہ ممانعت کی فرمانبرداری نہ کرنے سے معصیت کا مرتکب ہوا۔

**فروع** اگر اس ماہ یا ماہ حال یا ماہ رواں کے روزوں کی نذر کی تو اس مہینہ میں جو کچھ ایام باقی ہیں وہی لازم ہیں پس اگر درمیان میں ان پانچ ایام مذکورہ میں سے کوئی دن پڑے تو اس کو قضاء کرے ورنہ معصیت کے ساتھ نذر ادا ہو جائے گی۔ اور اگر کل قضا کیا تو چاہے متفرق رکھے۔ یہی حال اس ہفتہ یعنی سات روز کا ہے اور اگر ہفتہ سے روز سنیچر مراد لیا تو اس کی نیت ہے۔ اگر ایک مہینہ پے درپے نذر کیا تو ایسے مہینہ میں جائز نہیں جس میں ممنوع دن آوے اور اگر کسی روز بیچ میں افطار کیا تو از سر نو رکھے اور چاند سے چاند تک کافی ہے اگرچہ ۲۹ دن ہوں اور کہا گیا بلکہ ۳۰ دن لازم ہیں اور درمیان ماہ سے بالاتفاق ۳۰ دن متواتر پورے کرنا لازم ہے اگر ایک ماہ مثل رمضان کے نذر کی پس اگر مثل سے مراد پے درپے ہے تو چاند سے چاند تک پے درپے کافی ہے اور اگر مراد تعداد یا کچھ نیت نہیں تو ۳۰ پورے کرے خواہ متفرق یا متوالی۔ اور یہی مختار ہے۔ اگر عورت نے سال معین کی نذر کی پھر درمیان میں حائضہ ہوئی تو ایام حیض قضاء کرے کیونکہ کبھی سال حیض سے خالی ہوتا ہے تو وجوب ہو گیا۔ اگر نذر کنندہ بوجہ سخت گرمی وغیرہ کے عاجز ہوا تو جاڑوں میں قضاء کرے۔ اگر ایک رجب کی نذر کی پھر یہ مہینہ کفارہ ظہار میں مع دوسرے ماہ کے رکھا تو جائز اور نذر کے لیے اصح قول پر ایک رجب قضاء کرنا واجب ہے م۔ وعلیہ کفارۃ یمین ان اراد بہ یمینا۔ اور نذر کنندہ پر کفارہ قسم واجب ہے اگر اس نے کلام سے نذر

مراد لی ہو۔ ف ــــ یعنی جب کہ حانث ہو۔ وقد سبقت وجوھہ۔ اور اس کی صورتیں سابق میں بیان ہو چکی ہیں۔ ف ــــ یعنی چھ صورتیں۔ مراد یہاں یہ کہ جو کلام نذر کے واسطے عربی میں بولا جاتا ہے وہ مجازاً قسم کو محتمل ہے پس اگر نیت ہو تو قسم ہو جائے گا اور مترجم نے سابق تنبیہ کر دی کہ اردو میں یوں کہنا کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھ پر یہ واجب ہے۔ خالی نذر میں مستعمل ہے اور قسم اس کا مجاز نہیں تو نیت سے بھی قسم نہ ہوگا۔ فاحفظ۔ م

**فروع** اگر نذر کرنے والے شخص نے کہا کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھ پر واجب ہے کہ اس دن میں روزہ رکھوں جس میں زید آوے پھر زید جس دن آیا ایسے وقت آیا کہ نذر کرنے والا کھا چکا یا عورت تھی کہ اس کو حیض آچکا یا بعد زوال آیا یا رات میں آیا تو بقول امام محمد اس پر کچھ واجب نہیں یہی مختار ہے۔ مف السراجیہ الخلاصہ۔ اور اگر زوال سے پہلے آیا اور ہنوز اس نے کچھ نہیں کھایا تو روزہ رکھ لے۔ محیط السرخسی۔ اور اگر مثلاً زید کی آمد کے روز اور بکر کے اچھے ہو جانے کے روز میں ہمیشہ صوم کی نیت کی پھر اتفاق سے دونوں باتیں ایک ہی روز واقع ہو گئیں تو اس پر فقط اسی روز کا روزہ واجب ہے۔ المحیط۔ اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھ پر واجب ہے کہ ایک دن روزہ رکھوں تو اس پر ایک روزہ واجب ہے اور چاہے جس دن ادا کرے اور بالاجماع اس میں تاخیر جائز ہے۔ اگر کہا کہ مجھ پر آدھے دن کا روزہ ہے تو صحیح نہیں یا ایک دن میں دو روزے ہیں تو صرف ایک ہی روزہ واجب ہوگا۔ مف۔ تین چار دس جس قدر ایام نذر کیے وہ واجب ہونے چاہے جب رکھے خواہ متفرق یا پے در پے مگر آنکہ اس نے پے در پے شرط کیے ہوں تو اسی طرح لازم ہوں گے حتی کہ درمیان میں اگر کوئی دن افطار کیا خواہ عمداً یا بوجہ حیض وغیرہ کے یا عیدین و تشریق پڑھنے سے تو از سر نو شمار کرے۔ السراج ع م ف۔ متفرق نذر اگر پے در پے ادا کرے تو کافی ہے اور برعکس نہیں۔ قاضیخاں وغیرہ۔ اگر نذر میں ایک روز کہنا چاہتا تھا مگر زبان سے ایک ہفتہ یا مہینہ یا سال نکل گیا تو جو نکلا وہی لازم ہوگا کیونکہ نذر میں قصد و بے قصد برابر ہے السراج مف۔ نذر کو کسی شرط پر معلق کیا مثلاً اگر ایسا ہوا تو مجھ پر ایک ماہ کا روزہ ہے۔ شرط کی وجود سے پہلے ادا کرنا بالاتفاق جائز نہیں۔ اور اگر وقت کی طرف مضاف کیا مثلاً مجھ پر رجب کے روزے ہیں پھر رجب سے مقدم مثلاً ربیع الاول میں ادا کیے تو جائز ہے۔ یہی شیخین رح کا قول ہے الظہیریہ۔ ایک ماہ کے روزے نذر کیے پھر مہینہ پورا ہونے سے پہلے مر گیا تو کل واجب حتی کہ جس قدر اس کے ذمہ ہوں ہر روزہ کی فدیہ کی وصیت کرے خواہ مہینہ معین ہو یا غیر معین ہو۔ اگر مریض نے اپنے اوپر واجب کیے مگر صحت سے پہلے مر گیا تو اس پر کچھ واجب نہیں اور اگر ایک روز بھی اچھا ہو کر گذرا تو کل مہینہ کے واجب حتی کہ مرے تو وصیت فدیہ واجب ہے اور امام محمد کے نزدیک بقدر صحت واجب ہیں۔ (الخلاصہ ف)

**مسئلہ** ایام عیدین و تشریق میں بغیر نذر کے صوم کا حکم۔ من اصبح یوم النحر صائما۔ جس شخص نے یوم النحر یعنی عید اضحی کے روز صبح کی اس حال میں کہ وہ صائم ہے۔ ثم افطر

پھر افطار کر ڈالا۔ لاشی علیہ۔ تو اس پر کچھ واجب نہیں۔ ف یعنی قضاء نہیں اور نہ گناہ ہے۔ یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ وعن ابی یوسف ومحمد فی النوادر ان علیہ القضاء۔ اور نوادر میں ابویوسف ومحمد سے مروی ہوا کہ اس پر قضاء واجب ہے۔ ف اور کچھ گناہ نہیں بلکہ افطار کر دینا بھی واجب ہے۔ کیونکہ تمام کرنا معصیت ہے اور یہ معصیت بعد ایام ممنوعہ کے مرفوع تو قضاء واجب ہے۔ لان الشروع یلزم کالنذر۔ کیونکہ روزہ شروع کرنا اس کے ذمہ لازم کرنے والا مثل نذر کے ہو جاتا ہے۔ وصار کالشروع فی الصلوۃ فی الوقت المکروہ۔ اور ممنوع وقت میں روزہ شروع کرنا ایسا ہو گیا جیسے مکروہ وقت میں نماز شروع کی۔ ف مثلاً طلوع یا غروب یا ٹھیک دوپہر کو نفل شروع کر کے توڑ دی تو قضاء واجب ہے۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ایسی نماز کی صورت میں قضاء واجب مگر ایسے روزہ کی صورت میں نہیں۔ والفرق لابی حنیفۃ وھو ظاہر الروایۃ ان بنفس الشروع فی الصوم یسمی صائما۔ اور ابوحنیفہؒ کے واسطے اور یہی صاحبین سے ظاہر الروایۃ ہے وجہ فرق یہ کہ صوم میں تو شروع کرنے ہی صائم کہلاتا ہے۔ حتی یحنث بہ الحالف علی الصوم۔ حتی کہ شروع کرتے ہی وہ شخص حانث ہو جائے گا جس نے صوم پر قسم کھائی ہو۔ ف مثلاً قسم کھائی کہ میں روزہ نفل نہیں رکھوں گا تو شروع کرتے ہی جھوٹا پڑ گیا۔ یا کہا کہ اگر میں فلاں روز میں صائم ہوں تو میرا غلام آزاد ہے پھر اس روز شروع کر کے توڑ دیا تو اس کا غلام آزاد ہو جائے گا اس واسطے کہ وہ شروع کرتے ہی صائم ہو گیا۔ پس معلوم ہوا کہ روزہ میں شروع کرتے ہی صائم ہو جاتا ہے۔ فیصیر مرتکبا للنھی۔ تو شروع کرنے سے نہی کا مرتکب ہوا۔ ف اور جس فعل کا شروع کرنا معصیت میں داخل کرے تو کچھ بھی نیک نہیں۔ فتجب ابطالہ۔ تو ایسے عمل کو میٹ دینا واجب ہے۔ فلا تجب صیانتہ۔ پس اس کو میٹنے سے بچانا واجب نہ ہوا۔ ووجوب القضاء ینبنی علیہ۔ اور قضاء واجب ہونا تو اسی پر مبنی تھا ف یعنی نیک کام کو شروع کر کے مٹانا منع ہے لہذا اگر مٹایا تو قضاء واجب ہے اور یہاں جب اس کا مٹانا واجب ہے تو قضاء لازم نہیں۔ یہ حال تو اس صوم میں ہے۔

ولا یصیر مرتکبا للنھی بنفس النذر وھو الموجب ولا بنفس الشروع فی الصلوۃ اور نفس نذر کی وجہ سے نہی کا مرتکب نہیں ہوتا اور واجب کرنے والی تو نذر ہے اور نہ نماز میں شروع کرنے سے مرتکب نہی ہو۔ ف یعنی اگر یوم النحر کی نذر کی تو نذر نے واجب کر دیا اور خود نذر کچھ معصیت نہیں بلکہ نذر کو اسی دن وفاء کرنا معصیت ہے تو وفاء نہ کرے مگر نذر کا واجب کیا ہوا کسی دوسرے روز پورا کرے اور یوں ہی نماز جب اوقات مکروہ میں شروع کی تو ابھی شروع کرنے سے واجب ہو گئی لیکن ابھی تک نہی کا مرتکب نہ ہوگا۔ حتی تیم رکعۃ۔ یہاں تک کہ ایک رکعت پوری کرے۔ ف پس نماز میں نفس شروع سے مرتکب معصیت نہیں بلکہ شروع کر کے ایک رکعت پوری کرنے پر مرتکب ہوگا۔ ولھذا لا یحنث بہ الحالف علی الصلوۃ۔ اور اسی جہت سے نماز شروع کرنے سے وہ شخص حانث نہ ہوگا جس نے نماز پر قسم کھائی تھی۔ ف مثلاً کہا

تھا کہ اگر اوقات مکروہہ میں سے کسی وقت میں نماز پڑھوں تو میرا غلام آزاد ہے یا واللہ کسی وقت مکروہ میں نماز نہیں پڑھوں گا پھر اس نے ان اوقات میں نماز شروع کی اور پوری رکعت نہیں کی تو ابھی تک جھوٹا نہیں ہوا کیونکہ ابھی اس پر نماز کا نام نہیں ہے یہاں تک کہ ایک رکعت پوری کرے تب حانث ہوگا پس معلوم ہوا کہ نماز میں شروع کرنا نماز نہیں اور نہ وہ نمازی ہوگا پس نذر کرنا اور نماز شروع کرنا نیک کام رہا۔ فتجب صیانۃ المؤدی۔ تو مودی کو میٹ دینے سے بچانا واجب رہا۔ ف۔ لیکن یہ بچانا اس طور پر ممکن نہیں کہ نذر کو اس وقت وفا کرے یا نماز کو اس وقت پورا کرے کیونکہ پورا کرنا معصیت ہو جائے گا۔ بلکہ بچانا اس کی قضاء کی ذمہ داری سے ممکن ہے۔ فیکون مضمونا بالقضاء۔ تو وہ اس کی قضاء کرنے کا ضامن ہوگا۔ ف۔ پس خلاصہ یہ ہوا کہ عمل نیک کو شروع کر کے پورا کرنا واجب ہوتا ہے خواہ اس طرح کہ شروع کو آخر تک تمام کرے یا اس کو قضاء کرے۔ پس قضاء کرنا شروع کرنے پر جب ہی کہ شروع کرنا نیک ہو اور صوم یوم النحر شروع کرنا نیک نہیں ہے اور نماز وقت مکروہ میں شروع کرنا نیک ہے مگر ایک رکعت تک پڑھنا نیک نہیں ہے۔ رہا صوم یوم النحر کی نذر کرنا موجب قضا ہے مگر شروع کرنے کی جہت سے نہیں بلکہ نذر کی جہت سے اور نذر خود نیک ہے۔ وعن ابی حنیفۃ انہ لایجب القضاء فی فصل الصلوٰۃ ایضاً۔ اور ابوحنیفہؒ سے نوادر میں آیا کہ نماز اوقات مکروہہ میں شروع کرنے کی صورت میں بھی قضاء واجب نہیں ہے۔ والاظہر ھو الاول۔ اور اول اظہر ہے۔ ف۔ یعنی یہ کہ قضاء واجب ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ امام مصنفؒ نے اظہر کہا اور صحیح نہیں کہ شاید اس وجہ سے کہ جو شیخ محقق ابن الہمام نے لکھی کہ اگر نماز کو سجدہ کے بعد قطع کرے تو چاہیئے کہ قضاء واجب نہ ہو کیونکہ اس وقت تو مرتکب نہی ہو چکا حالانکہ حکم قضاء مطلق ہے۔ مترجم کے نزدیک اس کا جواب نفس یہ ہے کہ شروع میں یہ عمل نیک موجب قضاء ہو چکا تو پھر یہ ایجاب اس کی اس کی حرکت سے متغیر نہ ہوگا کہ وہ اس کو سجدہ تک لے گیا کیونکہ یہ حرکت خود معصیت ہے پس قضاء بنظر نفس شروع کے اس پر واجب رہی فاحفظ۔ م۔

---

# باب الاعتکاف

واضح ہو کہ اعتکاف کی تفسیر و تقسیم و اس کا رکن و شرائط و آداب و اس کی خوبیاں و جن امور سے وہ فاسد ہوتا ہے اور جو افعال اس میں ممنوع ہیں ان سب کا بیان اس باب میں ہونا چاہیئے۔ مجمل بیان یہ کہ اعتکاف کی شرائط میں اسلام و عقل و پاک ہونا حیض و نفاس و جنابت سے و مسجد جماعت ہونا اور صوم و نیت۔ پھر تفصیل آتی ہے۔ اور آزاد ہونا و بالغ ہونا و مذکر ہونا شرط نہیں چنانچہ اعتکاف طفل کا اور مولی و شوہر کی اجازت سے عورت و غلام کا صحیح ہے۔ (البدائع)۔ کیونکہ

شوہر و مولیٰ کو اختیار ہے کہ جورو اور مملوک کو نذر کے اعتکاف واجب سے منع کریں۔ المحیط۔ اعتکاف کا ادب یہ کہ سوائے خیر کے کلام نہ کرے۔ السراج۔ وقصص انبیاء و اولیاء منجملہ کلام خیر کے ہیں (الفتح)۔ اور ایسی باتیں جن میں گناہ نہ ہو کچھ مضائقہ نہیں (شرح الطحاوی)۔ چونکہ مسجد میں دنیا کی مباح باتیں کرنا مکروہ تحریمی ہے تو ان میں گناہ ہے مگر جب کہ کسی حاجت سے ہوں۔ (النہر) اور خوبی اعتکاف ظاہر کہ بالکلیہ عبادت الٰہی میں منقطع و مشابہ ملائکہ ہو جاتا ہے اور کھانا بوجہ صوم کے اللہ تعالیٰ کی ضیافت ہو جاتا ہے۔ النہایہ۔ قال الاعتکاف مستحب۔ قدوریؒ نے فرمایا کہ اعتکاف مستحب ہے۔ ف۔ مترجم کہتا ہے کہ قدوری و مشائخ متقدمین ایسے امور کو جو شرع میں خوب ہیں مستحب بولتے ہیں حتی کہ واجب تک کو بھی جیسے مبسوط میں کہا کہ اعتکاف قربت مشروط ہے۔ پس ان کی مراد اصطلاحی مستحب نہیں ہوتا جو سنت سے کمتر ہے مگر یہ معلوم نہ ہوا کہ مستحب سے اصطلاحی کیا مراد ہے تو امام مصنف نے کہا کہ والصحیح انہ سنة مؤکدة لان النبی علیہ السلام واظب علیہ فی العشر الاواخر من رمضان۔ اور صحیح یہ کہ اعتکاف سنت مؤکدہ ہے کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رمضان کے اخیر عشرہ میں اعتکاف پر مواظبت فرمائی ہے۔ والمواظبة دلیل السنة۔ اور مواظبت فرمانا سنت ہونے کی دلیل ہے۔ ف۔ پھر چونکہ یہ فعل از قسم عادات انسانی نہیں بلکہ عبادت ہے تو سنت موکدہ ٹھہرا۔ مواظبت سے وجوب اس واسطے نہ ہوا کہ ایک رمضان میں جب حضرت عائشہ و ام سلمہ و زینب رضی اللہ عنہن ازواج مطہرات نے مسجد میں اپنے قبہ اعتکاف کے لیے گاڑے تو آپ نے سب اکھڑوا لئے۔ اور خود بھی اعتکاف ترک کیا حتی کہ شوال کے اول عشرہ میں اعتکاف کیا۔ (کما فی الصحیحین وغیرہما)۔ اور اس حدیث سے ظاہر ہوتا ہے کہ اگر اعتکاف شروع کرکے توڑ دے تو اس کی قضاء کرے جیسے صوم و صلوٰۃ میں ہے۔

بالجملہ معلوم ہوا کہ اعتکاف رمضان مسنون موکد ہے۔ م۔ اور یہی محیط و بدائع و تحفہ میں کہا کہ سنت موکدہ ہے۔ مع۔ اور مالکیہ نے کہا کہ اعتکاف امر جائز ہے۔ شاید اس وجہ سے کہ امام مالک نے کہا کہ مجھے خبر نہیں پہونچی کہ ابوبکر و عمر و عثمان و ابن المسیب وغیرہ سلف میں کسی نے سوائے عبدالرحمان بن ابی بکر کے اعتکاف کیا۔ جواب یہ کہ ان لوگوں پر جہاد و اقامت شرع کے امور واجبہ ایسے لاحق تھے کہ انہوں نے اس سنت کو بطور کفایہ چھوڑ دیا کیونکہ ازواج مطہرات رضی اللہ عنہن نے بعد حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اعتکاف کر لیا اور شیخ ابوبکر بن العربی مالکی نے خود علمائے مالکیہ کا قول بوجہ صحاح احادیث کے رد کر دیا۔ (کمافی العینی۔) پھر واضح ہو کہ ظاہرا سنت موکدہ کا قول صرف اعتکاف رمضان میں ہے لہذا شیخ ابن الہمام نے کہا کہ حق یہ کہ اعتکاف تین قسم ہے اول اعتکاف واجب اور وہ اعتکاف نذر ہے۔ دوم سنت موکدہ اور وہ اعتکاف عشرہ اخیرہ رمضان ہے۔ سوم اعتکاف مستحب اور وہ ان دونوں کے سوائے ہے۔ پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عشرہ اوسط میں بھی اعتکاف کیا اور جب فارغ ہوئے تو جبرئیل علیہ السلام نے آکر کہا کہ جو آپ ڈھونڈھتے ہیں وہ آگے ہے یعنی لیلۃ القدر پس آپ نے عشرہ اخیرہ کا

اعتکاف کیا۔ یہیں سے اکثر علماء کے نزدیک لیلۃ القدر اخیر عشرہ میں ہے مع اختلاف کہ ۲۱ ہے یا ۲۷ یا کوئی طاق رات ہے چنانچہ صحیح حدیث ہے کہ لیلۃ القدر کو عشرہ آخر میں ڈھونڈھو اور اس کے ہر طاق رات میں ڈھونڈو اور ابوحنیفہؒ سے روایت ہے کہ وہ رمضان میں ہوتی ہے مگر کبھی اول کبھی اوسط کبھی آخر میں اور صاحبین کے نزدیک رمضان میں مگر متعین ہے کہ دائر نہیں ہوتی پس اگر شرط کی کہ بعد لیلۃ القدر کے ایسا کروں گا تو بعد رمضان کے شرط ضرور پوری ہو جائے گی پھر اس رات کی علامات ہیں کہ اعتدال و سکون ہو اور صبح کو آفتاب بغیر شعاع کے نکلے گویا طشت ہے اور کبھی باران رحمت نازل ہوتا ہے۔ پھر واضح ہو کہ جب بندہ اس رات میں طاعت و دعا میں مشغول ہے تو اس کو لیلۃ القدر حاصل ہو گئی اور بعض عوام یہ گمان کرتے ہیں کہ اس وقت روشنی و ہر چیز کو سجدہ میں دیکھے تب پاوے گا ورنہ نہیں حالانکہ یہ گمان بالکل غلط ہے کیونکہ ان آثار کا دیکھنا ہر شخص کی قوت نہیں ہے جیسے ہر چیز درخت و زمین وغیرہ کا تسبیح کرنا ہر شخص کی استعداد میں محسوس نہیں بلکہ لیلۃ القدر پانے کی طرف یہی معنی کہ جو رات لیلۃ القدر ہے اس میں جو بندہ غافل سوتا نہ ہو بلکہ عبادت و طاعت میں مشغول ہو اس نے لیلۃ القدر پائی اور یہ فضل الہی عزوجل ہر لیاقت کے مومن کو شامل ہے والحمد للہ رب العالمین۔

بالجملہ معلوم ہوا کہ عشرہ اخیرہ رمضان کا اعتکاف مسنون ہے اور چونکہ معتکف نے رات و دن اپنے آپ کو سب امور سے منقطع کر کے طاعت میں کر دیا تو رات کا سو جانا بھی طاعت میں شمار ہے اور چونکہ اس میں ضرور لیلۃ القدر ہوگی تو لیلۃ القدر میں یہ بندہ طاعت ہی میں ملے گا اگرچہ سو گیا ہو۔ فافہم واحفظ م۔ تفسیر اعتکاف یہ کہ۔ ھواللبث فی المسجد مع الصوم ونیۃ الاعتکاف۔ یعنی اعتکاف ٹھہرنا مسجد میں روزے کے ساتھ اور نیت اعتکاف کے ساتھ ف۔ پس ایک تو ٹھہرنا چاہیے دوم مسجد میں ہو۔ سوم صوم ہو۔ چہارم نیت ضرور ہے۔ اما اللبث فرکنہ لانہ ینبئ عنہ فکان وجودہ بہ۔ رہا لبث یعنی ٹھہرا رہنا تو یہ اعتکاف کا رکن ذاتی ہے کیونکہ اعتکاف بحسب اللغۃ اس سے آگاہ کرتا ہے تو اعتکاف کا وجود اسی لبث کے ساتھ ہوگا۔ ف۔ یعنی لغت میں اعتکاف از عکف و عکوف ہے اور ایسے مواقع کے لیے کہ آدمی اپنے نفس کو روک کر ٹھہراوے و باز رکھے جس سے لازم آتا ہے کہ کسی بات پر متوجہ و جھک جاوے و برابر اسی حالت پر رہے وقال تعالیٰ یعکفون علی اصنام لھم۔ یعنی یہ قوم بت پرست اپنے ایک بت پر عکوف کیے تھی۔ پس اعتکاف کی ذات یہی کہ آدمی اپنی نفس کو طاعت الہی میں روک کر ٹھہراوے ماسوائے امور سے باز رکھے۔ پھر شرح میں اس کا مقام مسجد ہے لہٰذا عورت کے حق میں اس کے گھر میں نماز کی جگہ ہے حتی کہ یہ مقام اس کے لیے ایسا ہے جیسے مرد کے حق میں مسجد الجماعہ ہے حتی کہ اگر عورت وہاں اعتکاف کرے تو بغیر ضرورت وہاں سے نہ نکلے۔ اور اگر عورت نے کوئی جگہ نماز کی نہ بنائی ہو تو جائز ہے کہ ایک جگہ بنا کر اس کو پاک کر کے اس میں اعتکاف کرے۔ الزاہدی۔ اور مسجد جماعت میں عورت کا اعتکاف کرنا تحریماً مکروہ ہے (محیط السرخسی)۔ اور چونکہ یہ بخیال مفسدہ ہے لہٰذا جواز اصلی تھا مگر فتوی اس وقت یہی کہ نہیں جائز

ہے۔م۔ والصوم من شرطہ عندنا خلاف للشافعی۔ اور صوم ہمارے نزدیک اعتکاف کا رکن نہیں بلکہ شرط ہے بخلاف قول شافعی کے۔ ف۔ کہ صوم شرط نہیں کہتے اور یہی امام احمد و داؤد کا مذہب اور بعض سلف کا قول ہے اور ہمارا مذہب جمہور سلف کا قول ہے۔ والنیۃ شرط فی سائر العبادات۔ اور نیت تمام عبادات میں شرط ہوتی ہے۔ ف۔ پس بغیر نیت کوئی عبادت نہیں ہوتی اور اعتکاف جب عبادت نہ ہوا تو محض رائیگاں ہوگا بخلاف وغور کے کہ اگر عبادت نہ ہوا تو مفتاح الصلوۃ ہوگیا۔ پھر نیت شرط ہونے میں کچھ خلاف نہیں صرف صوم میں خلاف ہے ھو یقول ان الصوم عبادۃ وھو اصل بنفسہ فلا یکون شرطا لغیرہ۔ شافعی کہتے ہیں کہ صوم ایک عبادت ہے اور خود اصل ہے اور دوسری عبادت کے واسطے شرط نہ ہوگا۔ ف۔ یہ قیاس تو بیشک معقول ہے مگر ہم نے یہ قیاس متروک کر دیا بوجہ نص کے جو بیان فرمائی۔ ولنا قولہ علیہ السلام لا اعتکاف الا بالصوم۔ اور ہمارے واسطے حجت یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نہیں اعتکاف مگر صوم کے ساتھ۔ ف۔ رواہ الدارقطنی ثم البیہقی۔ اور اس کی اسناد میں سوید بن عبدالعزیز راوی کہ ہشیم رحمہ اللہ تعالیٰ توثیق کی۔ ابوداؤد نے حضرت عائشہؓ سے روایت کی کہ معتکف پر سنت یہ کہ مریض کی عیادت نہ کرے اور نہ جنازہ پر حاضر ہو اور نہ عورت کو مساس کرے اور نہ اس کے بدن سے بدن ملاوے اور کسی حاجت کے واسطے نہ نکلے سوائے اس کے جس سے چارہ نہیں ہے اور اعتکاف نہیں مگر صوم کے ساتھ اور اعتکاف نہیں مگر مسجد جماعت میں۔ اسناد میں عبدالرحمٰن بن اسحق راوی میں بعض نے کلام کیا لیکن امام مسلم نے اس کی حدیث لی اور ابن معین نے توثیق کی اور دوسروں نے تعریف کی۔ پس ثقہ نے روایت کو مرفوع کیا تو مقبول ہے۔ پھر صحیحین میں ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اسلام سے پہلے نذر کی تھی کہ ایک رات خانہ کعبہ کی مسجد الحرام میں اعتکاف کریں پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تو آپ نے فرمایا کہ اپنی نذر پوری کر۔ دوسری روایت میں بجائے ایک رات کے ایک دن آیا ہے۔ مراد یہ کہ رات مع دن یا دن مع رات ہے۔ پھر واضح ہو کہ ابوداؤد و نسائی نے اس حدیث کو عبداللہ بن بدیلؒ سے روایت کی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جاہلیت کے زمانہ میں کعبہ کے پاس ایک رات یا ایک دن اعتکاف کی نذر کی پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تو آپ نے فرمایا کہ اعتکاف کریں اور روزہ رکھیں۔ دارقطنی نے کہا کہ ابن بدیل ضعیف و منفرد ہے۔ لیکن امام ابن معین نے کہا کہ وہ صالح ہے اور ابن حبان نے اس کو ثقات میں لکھا پس اسناد صحیح ہے اور صحیحین کی روایت میں صرف زمانہ جاہلیت کی نذر وفا کرنا مسوق ہے اور اس روایت میں اصل واقعہ کا جواب ہے اور کچھ اختلاف نہیں۔ اور مؤید اس کی حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا جو اوپر گذری اور خود ابن عمر رضی اللہ عنہ کا یہی مذہب ہے کہ معتکف پر روزہ لازم ہے اور ابن عباس رضی اللہ عنہ سے ایک روایت میں نہیں جیسا کہ بیہقی نے روایت کی اور دوسری روایت میں صوم لازم ہے (کما رواہ البیہقی وعبدالرزاق)۔ شاید ابن عباس کے نزدیک اعتکاف نذر یعنی واجب میں روزہ

واجب ہے اور باقی میں نہیں۔ اور عبدالرزاق نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا قول روایت کیا کہ جس نے اعتکاف کیا اس پر صوم لازم ہے اور یہی قول عروہ وزہری کا روایت کیا۔ اور مالک نے موطا میں بلاغاً قاسم بن محمد و نافع سے ذکر کیا۔ مالک نے کہا کہ ہمارے یہاں تو اسی بات پر قرار ہے کہ بغیر صوم کے اعتکاف نہیں۔ بالجملہ یہ آثار تائیدات ہیں کہ روایت ابوداؤدؒ کی حدیث عائشہؓ صحیح مرفوع ہے۔ مف۔ والقیاس فی مقابلۃ النص المنقول غیر مقبول۔ اور صحیح مرفوع حدیث کے مقابلہ میں قیاس مذکور مقبول نہیں ہوتا۔ ف۔ پس شافعیؒ کا قیاس متروک ہوا اور اعتکاف میں صوم شرط ہونا مقبول ہوا۔ پھر ظاہر حدیث و آثار مفید ہیں کہ صوم شرط ہے خواہ اعتکاف واجب ہو یا دیگر ہو۔ اور فقہ کی روایات اس طرح ہیں کہ۔ ثم الصوم شرط لصحۃ الواجب منہ۔ پھر روزہ شرط ہے واسطے صحیح ہونے اعتکاف واجب کے۔ روایۃ واحدۃ۔ ایک روایت ہوکر۔ ف۔ یعنی کوئی اختلافی روایت نہیں ہے بلکہ سب روایات اسی ایک بات پر متفق ہیں ولصحۃ التطوع فیما روی الحسن عن ابی حنیفۃ لظاھر ما روینا۔ اور واسطے صحیح ہونے اعتکاف نفل کے (شرط صوم) اس روایت میں ہے جو حسن بن زیاد نے امام ابوحنیفہ سے روایت کی بدلیل ظاہر حدیث کے جو ہم روایت کرچکے۔ ف۔ کیونکہ بغیر صوم کے اعتکاف نہیں۔ مفید ہے کہ واجب یا نفل کوئی بغیر صوم نہ ہوگا۔ وعلی ھذہ الروایۃ لایکون اقل من یوم۔ اور اس روایت حسن کے موافق اعتکاف نفل بھی ایک روز سے کمتر نہ ہوگا۔ ف۔ جب کہ اس میں صوم شرط ہے کہ وہ دن سے کم نہیں ہوتا۔ لیکن ممکن ہے کہ جس نے روزہ رکھا ہو وہ روزے کے ساتھ کسی مسجد جماعت میں دن سے کم اعتکاف کرے۔ بالجملہ نفل اعتکاف میں دو روایتیں ہیں ایک تو روایت حسن از ابوحنیفہ کہ نفل میں بھی صوم شرط ہے اور دوسری روایت اس کے خلاف و ظاہر الروایۃ ہے چنانچہ لکھا کہ۔ وفی روایۃ الاصل وھو قول محمد اقلہ ساعۃ۔ اور مبسوط کی روایت میں اور وہی قول محمدؒ بھی ہے یہ آیا کہ کمتر اعتکاف نفل ایک ساعت ہوتا ہے۔ فیکون من غیر صوم۔ تو یہ اعتکاف بغیر صوم ہوگا۔ لان مبنی النفل علی المساھلۃ۔ کیونکہ بنائے نفل تو سہولت دینے پر ہے۔ الا تری انہ یقعد فی صلوۃ النفل مع القدرۃ علی القیام۔ کیا نہیں دیکھتے کہ مصلی نفل نماز میں بیٹھ جاتا ہے باوجودیکہ کھڑے ہونے پر قادر ہو۔ ف۔ اور مجھے سنت سے دلیل ظاہر نہیں ہوتی سوائے اس کے کہ جو ازواج مطہرات کے خیمہ اکھڑوانے کی حدیث میں آیا کہ پھر آپ نے شوال کے عشرہ اول میں اعتکاف کیا۔ کیونکہ اس سے مفہوم ہوتا ہے کہ یوم العید کو اعتکاف کیا حالانکہ اس دن روزہ نہیں ہے۔ (الفتح)۔ میں کہتا ہوں کہ یہ مفہوم لیا تو ظاہر کیوں متروک کیا کہ اعتکاف کی قضا لازم ہے حالانکہ روایت الاصل پر یہ جاری نہیں چنانچہ لکھا۔ م۔ ولو شرع فیہ ثم قطعہ لایلزمہ القضاء علی روایۃ الاصل لانہ غیر مقدر فلم یکن القطع ابطالاً۔ اور یہ اگر اعتکاف میں شروع کیا پھر اس کو قطع کردیا تو اصل کی روایت پر اس کو قضاء لازم نہیں کیونکہ اس کی کوئی مقدار مقدر نہیں ہے تو قطع کرنا اس کا میٹنا نہ ہوگا۔ ف۔ بلکہ

تمام کر دینا ہوا۔ وعلی روایۃ الحسن یلزمہ لانہ مقدر بالیوم کالصوم۔ اور حسن بن زیاد کی روایت پر اس کے ذمہ قضاء لازم ہے کیونکہ اعتکاف مانند اس کے روزے کے ایک یوم کے ساتھ مقدر ہے۔ ف۔ اور شیخ محققؒ نے ترجیح ظاہر الروایۃ کی طرف میل کیا اور یہی ارجح ہے۔ م۔ ظاہر الروایۃ میں کمتر مقدار ایک ساعت ہے حتی کہ مسجد میں داخل ہونے پر اعتکاف کی نیت کی یہاں تک کہ باہر آوے تو صحیح ہے۔ (الزیلعی)۔ اگر نذر اعتکاف کسی رات یا دن میں کیا حالانکہ اُس میں کھا چکا ہے تو صحیح نہیں (الظہیریہ)۔ وفی اللیل نظر فتامل۔ م۔ اگر اعتکاف نذر میں بغیر صوم نذر کی تو بھی صوم اس پر لازم ہوگا۔ (الظہیریہ)۔ اور کسی قسم کا روزہ ہونا شرط ہے کچھ نذر کی جہت سے ضرور نہیں حتی کہ رمضان میں نذر اعتکاف بصوم رمضان صحیح ہے (الذخیرہ) لیکن اگر یہ قضاء ہوگیا تو جب ادا کرے روزہ واجب ہے (المحیط) حتی کہ اگر دوسرا رمضان آ گیا تو اس کے روزے کے ساتھ وہ اعتکاف قضاء نہیں کر سکتا کیونکہ روزہ اس کے ذمہ قرضہ ہو چکا حتی کہ اگر کسی مہینہ خاص کا اعتکاف نذر کیا پھر رمضان میں اعتکاف کیا تو جائز نہیں۔ (الخلاصہ وغیرہا)۔ پھر اعتکاف نذر کے ساتھ صوم واجب ضرور ہے حتی کہ اگر نفل روزہ رکھا پھر دن میں آج کے اعتکاف کی نذر کی تو کافی نہیں کیونکہ یہ صوم نفل اب واجب نہیں ہو سکتا۔ المحیط۔ اس سے ظاہر ہوا کہ اعتکاف نذر بالاتفاق ایک روز سے کم نہیں اور خلاف صرف نفل میں ہے۔ فافہم واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

ثم الاعتکاف لا یصح الا فی مسجد جماعۃ۔ پھر واضح ہو کہ اعتکاف صحیح نہیں ہوتا سوائے مسجد جماعت کے۔ لقول حذیفۃ رضی اللہ عنہ لا اعتکاف الا فی مسجد جماعۃ۔ بدلیل قول حذیفہ رضی اللہ عنہ کہ اعتکاف نہیں مگر مسجد جماعت میں۔ ف۔ رواہ الطبرانی۔ اور بیہقی نے ابن عباس رضی سے گھروں کی جائے نمازیں اعتکاف کرنا بدعت مبغوضہ روایت کیا اور عبد الرزاق وابن ابی شیبہ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مثل قول حذیفہ رضی اللہ عنہ روایت کیا اور سابق میں مرفوع حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا گذر چکی۔ مف۔ اور حاصل یہ کہ اس میں قول صحابی بمنزلہ حدیث مرفوع کے ہے اس واسطے کہ قیاس کو یہاں دخل نہیں ہے۔ م۔ وعن ابی حنیفۃ انہ لا یصح الا فی مسجد یصلی فیہ الصلوات الخمس۔ اور ابوحنیفہ سے روایت ہے (بروایت حسن بن زیاد) کہ اعتکاف نہیں صحیح ہوتا مگر ایسی مسجد میں جس میں پانچوں نمازیں پڑھی جاتی ہوں۔ ف۔ کہا گیا کہ جامع مسجد میں مطلقاً جائز ہے اگرچہ اس میں پانچوں نمازیں نہ ہوتی ہوں تو مراد سوائے جامع مسجد کے ہے۔ مف۔ میں کہتا ہوں کہ دلیل اس کو مساعد نہیں چنانچہ فرمایا۔ لانہ عبادۃ انتظار الصلوۃ فیختص بمکان یودی فیہ۔ کیونکہ اعتکاف تو نماز کے انتظار کی عبادت ہے پس ایسی جگہ سے مختص ہوگی جہاں نماز ادا کی جاتی ہو۔ ف۔ اور حدیث صحیح میں ہے کہ جو شخص نماز کو ادا کرنے کے لیے منتظر بیٹھا ہو وہ نماز ہی میں ہے۔ ابن الجوزی نے حذیفہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سُنا کہ ہر مسجد جس کے واسطے امام و موذن ہو تو اس میں اعتکاف صحیح ہے۔ خلاصہ میں اسی کو صحیح کہا ہے۔ ع مف۔ اور امام طحاوی نے ہر مسجد میں صحیح کہا اور غایۃ البیان میں اسی کی تصحیح کی۔ (کما فی العینی)۔ افضل اعتکاف

مسجد الحرام میں پھر مسجد رسول اللہ علیہ الصلوٰۃ والسلام میں پھر مسجد بیت المقدس میں پھر مسجد جامع پھر جس مسجد میں نمازیوں کی کثرت ہو۔ (التبیین)۔ عورت نے اگر مسجد جماعت میں اعتکاف کیا تو مکروہ تحریمی کے ساتھ جواز ہے۔ (المحیط السرخسی قاضیخاں)۔

اما المرأۃ تعتکف فی مسجد بیتہا۔ عورت اپنے گھر کی مسجد میں اعتکاف کرے۔ ف۔ یعنی گھر میں جو مقام پاک صاف کرکے نماز کے لیے بنایا جاتا ہے اور یہ مرد وعورت کے واسطے کلام ہے چنانچہ کتاب الصلوٰۃ میں گذرا۔ پس عورت اسی مسجد میں اعتکاف ادا کرے اگرچہ نذر ہو۔ لانہ ھو الموضع لصلاتہا فتحقق انتظارھا فیہ۔ کیونکہ عورت کی نماز کے لیے یہی جگہ مقرر ہے تو اسی میں اس کا انتظار نماز متحقق ہو جائے گا۔ ف۔ اور اس جگہ کا حکم عورت کے حق میں وہی جو مرد کے لیے مسجد الجماعہ کا ہے حتی کہ بغیر حاجت انسانی کے یہاں سے باہر نہ ہو۔ (المبسوط السرخسی)۔ اور مسجد البیت کے سوائے گھر میں نہیں جائز ہے (البدائع۔ع)۔ ولو لم یکن لہا فی البیت مسجد۔ اور اگر عورت کے واسطے گھر میں کوئی مسجد نہ ہو۔ ف۔ مثلاً وہ اپنی نماز جہاں جگہ پاتی ہو پڑھتی ہو اور کوئی جگہ اس نے خاص نہ بنائی ہو۔ تجعل موضعا فیہ۔ تو کوٹھری میں کوئی جگہ بنائے فتعتکف فیہ۔ پس اسی جگہ میں اعتکاف کرے۔ ف۔ کیونکہ اسی وقت بنانے سے وہ گھر کی مسجد ہو گئی۔ واضح ہو کہ بیت عربی میں چار دیواری وچھت و دروازہ کا مکان جیسے ہمارے یہاں کوٹھری ہوتی ہے پس اشارہ ہے کہ گھر میں جہاں تک پردہ کی جگہ ہو عورت کے لیے بہتر ہے اور یہی حدیث سے ثابت ہے۔م۔ پھر عورت اپنے شوہر سے اجازت لے اور بغیر اجازت اس کو اختیار ہے کہ عورت سے جماع کرے اور بعد اجازت کے نہیں۔ اور اگر باندی ہو تو بعد اجازت کے بھی کر سکتا ہے مگر گنہگار ہوگا۔ (قاضیخاں مف ھ) عورت نے اعتکاف کیا تو شوہر منع کر سکتا ہے اور یہی باندی و غلام کے مالک کو اختیار ہے۔ (المحیط) پھر جب اجازت پاویں یا نکاح سے خارج یا آزاد ہوں تو قضا واجب ہے (الفتح) منتقی میں ہے کہ اگر شوہر نے ایک مہینہ اعتکاف کی اجازت دی تو پھر شوہر کو اختیار ہے کہ عورت کو پے درپے برابر اعتکاف سے منع کرے اور متفرق اعتکاف کا حکم دے مگر جب کہ ماہ معین ہو تو نہیں۔ (المحیط السرخسی)۔ رہا یہ کہ معتکف کو کن امور کی ممانعت اور کن کی اجازت اور کون مکروہ اور کون سٹانے والے ہیں تو فرمایا۔ ولا یخرج من المسجد۔ اور معتکف باہر نہ ہو مسجد سے۔ ف۔ یعنی جائے اعتکاف سے پس تمام مسجد جماعت میں اس کو روا ہے کہ جہاں چاہے اپنے سونے بیٹھنے کی جگہ بدلے جیسے عورت کے لیے اس قدر جگہ میں جو اس نے پاک صاف کرلی ہے۔ ہاں اس سے خارج نہ ہو۔ الا لحاجۃ الانسان۔ مگر انسانی حاجت کے لیے ف۔ مانند پاخانہ پیشاب کے خواہ مرد ہو یا عورت ہو۔ اور ایسے ہی جب احتلام ہوا اور مسجد میں غسل بغیر تلویث ممکن نہ ہوا۔ (کما فی النہر)۔ او الجمعۃ۔ یا جمعہ کے لیے۔ ف۔ یعنی مرد کیونکہ عورت کے واسطے یہ عذر نہیں ہے پس تقاضائے حاجت کے واسطے مسجد سے نکل کر گھر جاوے اگرچہ آہستگی ووقار سے رفتار ہو۔ (النہایہ) اور جیسے ہی وضو سے فارغ ہو تو مسجد میں واپس آوے حتی کہ اگر ایک ساعت بھی ٹھہرا تو ابو حنیفہؒ

کے نزدیک اعتکاف فاسد ہوا (المحیط)۔ اور اگر وہ اپنے دو گھروں میں سے دور کے گھر میں گیا تو بعض کے نزدیک اعتکاف فاسد ہوگا۔ ہاں اگر مسجد سے کسی دوست کا گھر قریب ہو تو اس کو چھوڑ کر اپنے گھر جانا جائز ہے۔ (السراج ھ)۔ ہر ایک کی دلیل۔ اما الحاجة۔ حاجت کے لیے نکلنے کا جواز۔ لحدیث عائشة رض کان النبی علیه السلام لا یخرج من معتکفه الا لحاجة الانسان۔ بدلیل حدیث ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی جائے اعتکاف سے برآمد نہ ہوتے مگر بغرض حاجت انسانی کے۔ ف۔ یعنی پیخانہ و پیشاب وغیرہ۔ اور صحاح الستہ میں یہ حدیث اس طرح ہے کہ ام المومنین نے فرمایا جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اعتکاف فرماتے میری طرف کو سر مبارک جھکا دیتے تو میں کنگھی کر دیتی اور آپ گھر میں داخل نہ ہوتے سوائے حاجت انسانی کے۔ تخ۔ معنی یہ کہ مسجد آپ کے گھر سے متصل تھی تو مسجد میں ہونے کے باوجود سر مبارک جھکا دیتے تھے۔ اور سابق میں بھی حدیث ام المومنین بروایت ابوداؤد میں گذرا ہے۔ م ق۔ پس ایک دلیل تو یہ حدیث ہے۔ اور دوم ولانه معلوم وقوعها ولا بد من الخروج فی تقضیتها فیصیر الخروج لها مستثنی۔ اس واسطے کہ حاجات انسانی کا واقع ہونا پہلے سے معلوم ہے اور ان حاجات کو پورا کرنے کے لیے نکلنے کے بغیر چارہ نہیں تو ان حاجات کے لیے نکلنا خود مستثنیٰ ہوگیا۔ ف۔ کیونکہ مجبوری کے امور اختیارات میں داخل نہیں ہوتے ہیں حتی کہ خواب میں جانا انسانی صحت کے لوازم سے ہے لہٰذا وہ بھی طاعات کی اوقات میں داخل ہو جاتا ہے جیسے کھانا پینا۔

ولا یمکث بعد فراغته من الطهور لان ما ثبت بالضرورة تتقدر بقدرها۔ اور طہارت کرنے سے فراغت کے بعد نہ ٹھہرے کیونکہ جو بات بوجہ ضرورت کے ثبوت ہوتی ہے تو اس کا اندازہ بقدر ضرورت رہتا ہے۔ ف۔ اور طہارت میں وضو کرنا بھی داخل ہے جیسا کہ محیط میں وضو مصرح ہے اگرچہ وضو کرنے کے لیے مسجد میں پانی ہو اس واسطے کہ بغیر وضو کے مسجد میں داخل ہونا مکروہ ہے۔ م۔ واما الجمعة فلانها من اهم حوائجه وهی معلوم وقوعها۔ اور رہا جمعہ یعنی جمعہ کے واسطے نکلنے کا جواز تو اس وجہ سے کہ یہ اس کی حاجات میں سب سے بڑھ کر قابل اہتمام ہے اور اس کا واقع ہونا بھی معلوم ہے۔ ف۔ تو یہ بھی مستثنیٰ ہے اور یہ جب ہی ہوگا کہ اس کی مسجد میں جمعہ نہ ہوتا ہو۔ م۔ وقال الشافعی الخروج الیها مفسد لانه یمکنه الاعتکاف فی الجامع۔ اور شافعی نے کہا کہ جمعہ کی طرف نکلنا اعتکاف کو فاسد کرتا ہے کیونکہ اس شخص کو جامع مسجد میں اعتکاف کرنا ممکن ہے۔ ف۔ تو کوئی لاچاری کی ضرورت متحقق نہ ہوئی اور یہی مشہور قول مالک رح ہے چنانچہ ذخیرہ مالکیہ میں مذکور ہے لیکن ابوبکر بن العربی نے کہا کہ صحیح قول میں فساد نہیں ہے جیسا کہ ہمارا قول ہے۔ مع۔ ونحن نقول الاعتکاف فی کل مسجد مشروع۔ اور ہم کہتے ہیں کہ اعتکاف ہر مسجد میں مشروع ہے۔ ف۔ اور شرعاً جائز ہے بدلیل حدیث حذیفہ بروایت ابن الجوزی۔ واذا صح الشروع فالضرورة مطلقة فی الخروج۔ اور جب شروع ہر مسجد میں صحیح ہوا تو ضرورت چھوڑتی ہے نکلنے میں۔ ف۔ یعنی نکلنے کی اجازت دیتی ہے۔ پس ثبوت ہوا کہ چاہے جس مسجد میں اعتکاف کرے وہاں سے جمعہ کی ضرورت سے نکلنا جائز ہے۔ رہا

جمعہ کے لیے کس وقت نکلے تو فرمایا۔ ویخرج حین نزول الشمس ۔ اور جس دم آفتاب کو زوال ہو نکلے ۔ ف ۔ یعنی جب کہ جمعہ کا وقت شروع ہو۔ لان الخطاب یتوجہ بعدہ۔ کیونکہ ادائے جمعہ کا خطاب بعد زوال کے متوجہ ہوتا ہے ۔ ف ۔ اور جب ہی یہ خطاب متوجہ ہوگا ضرورت لاحق ہوگی اور یہ اس وقت ہے کہ جامع مسجد کا فاصلہ ایسا ہو کہ اس وقت سے چل کر جمعہ پاوے ۔ وان کان منزلہ بعیدا عنہ یخرج فی وقت یمکنہ ادراکھا۔ اگر اس کا مقام اعتکاف جامع مسجد سے دور ہو تو ایسے وقت نکلے کہ جمعہ پانا ممکن ہو۔ ف ۔ یعنی مع خطبہ (کما فی الکافی)۔ اس بارہ میں خود اس کا غالب گمان معتبر ہے۔ ۔ اور جمعہ کے تابع اس کی سنتیں بھی ہیں ۔ تو جمعہ پانا مع سنت مقصود ہے پس ایسے وقت نکلے کہ جامع مسجد میں آوے۔ ویصلی قبلھا اربعا وفی روایۃ ستا۔ اور جمعہ سے پہلے چار رکعات سنت پڑھے اور ایک روایت میں چھ رکعات ہیں۔ الاربع سنۃ ورکعتان تحیۃ المسجد۔ چار رکعات تو سنت اور دو رکعات تحیۃ المسجد ۔ وبعدھا اربعا او ستا علی حسب الاختلاف فی سنۃ الجمعۃ۔ اور پڑھے بعد جمعہ کے چار رکعات (بقول ابوحنیفہ) یا چھ رکعات (بقول ابویوسف) موافق اس اختلاف کے جو سنت جمعہ میں مذکور ہے ۔ وسنتھا توابع لھا فالحقت بھا۔ اور جمعہ کی سنتیں اس کے تابع ہیں تو جمعہ کے ساتھ لاحق کی گئیں ۔ ف ۔ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ اگر داخل ہوتے ہی فرض یا سنت شروع کر دے تو تحیۃ المسجد سے کفایت ہے پھر دو رکعت کی ضرورت نہیں رہتی پس یہ روایت حسنؒ ضعیف یا اس بنا پر کہ اپنی رائے کا تخمینہ اس اندازہ پر کرے مع ۔ میں کہتا ہوں علی ہذا اول یہ کلام ہوگا کہ سنت اپنی منزل میں مسنون ہے لیکن چونکہ دونوں جگہ اس کے واسطے مسجد ہے لہذا جامع مسجد میں اس نماز کا ثواب زیادہ ہے اور اس صورت میں تحیۃ المسجد بھی تتمہ سنت کیوں معتبر نہ ہو اور معنی ضرورت تو ادا بروجہ کمال ہے نہ آنکہ واجب پر اقتصار ہو ورنہ سنت کبھی روانہ ہوئی پس روایت مذکور میں کچھ بھی ضعف نہیں۔ میرے نزدیک اختلاف کی بنیاد یہ کہ تحیۃ المسجد مثل سنت کے ملحق بجمعہ ہے یا نہیں ۔ فافہم۔ م۔ اگر اعتکاف والا اذان کے لیے منارہ پر نکلا جو خارج مسجد ہے تو بلا خلاف کچھ نساد نہیں ہے (البدائع)۔ خواہ وہ موذن مقرر ہو یا نہ ہو دونوں برابر ہیں یہی صحیح ہے ۔ (الخلاصہ قاضیخان)۔ جیسے نماز عید کے واسطے نکلنا مفسد نہیں ہے۔ د۔ رہا یہ کہ جب اول وہ ضرورت کی اجازت سے جمعہ کو نکلا پھر بعد ادائے فرض وسنت کے بھی ٹھہرا تو کیا بقیاس قضائے حاجت کے فساد ہے یا نہیں۔ جواب نکھا کہ۔ ولو اقام فی مسجد الجامع اکثر من ذلک ۔ اور اگر معتکف نے جامع مسجد میں اس سے زیادہ توقف کیا۔ ف ۔ جتنی دیر میں فرض و اس کے توابع سنت ادا ہوں۔ لایفسد اعتکافہ لانہ موضع اعتکاف۔ تو اس کا اعتکاف فاسد نہ ہوگا کیونکہ جامع مسجد بھی مقام اعتکاف ہے ۔ ف ۔ بخلاف گھر کے ۔ الا انہ لایستحب۔ مگر اتنی بات ہے کہ یہ بھی مستحب نہیں ۔ لانہ التزم اداءہ فی مسجد واحد۔ کیونکہ اس شخص نے ایک مسجد میں ادائے اعتکاف اپنے اوپر لازم کیا تھا ۔ ف ۔ اور ایک ہی جگہ دراز زمانہ تک ایک عبادت پر قیام کرنا نفس پر دشوار ہے اور دو مسجدوں میں متفرق

کرنے میں ایک طرح کی خوشی آجاتی ہے۔ فلا یتمہانی مسجدین من غیر ضرورۃ۔ تو اس اعتکاف کو دو مسجدوں میں بغیر ضرورت پورا نہ کرے۔ ف۔ اس میں اشارہ ہے کہ اگر جامع مسجد میں تمام کرلیا یا ایک رات دن ٹھہرا تو اعتکاف ہوگیا لیکن مکروہ ہے (کمافی السراج)۔ اور اشارہ ہے کہ بعذر جائز ہے چنانچہ اگر اس عذر سے مسجد سے نکلا کہ وہ منہدم ہوگئی یا زبردستی نکالا گیا پھر اسی وقت دوسری مسجد میں چلا گیا تو استحساناً فاسد نہیں۔ (البدائع)۔ اسی وقت سے یہ مراد کہ مسجد اول سے نکل کر سوائے دوسری مسجد میں جانے کی کوئی توقف کہیں نہیں کیا۔ اگرچہ جانے میں دیر ہو جاوے م۔ اسی طرح اگر اپنی جان یا مال کا خوف ہوا پس دوسری مسجد میں نکل گیا۔ (التبیین)۔ اور اگر پیخانہ پیشاب کو نکلا تھا وہاں قرض خواہ نے اس کو ایک ساعت روکا تو ابوحنیفہ کے نزدیک فاسد اور صاحبین کے نزدیک نہیں۔ امام سرخسی نے کہا کہ صاحبین کا قول مسلمانوں پر بہت آسان ہے۔ (الخلاصہ)

ولو خرج من المسجد ساعۃ بغیر عذر فسد اعتکافہ۔ اور اگر بغیر عذر کے مسجد سے ایک ساعت کو نکلا تو اس کا اعتکاف فاسد ہوگیا۔ ف۔ اگرچہ نکلنا تھوڑے سے ہو۔ (خلاصہ قاضیخان) عند ابی حنیفۃ ؒ لوجود المنافی۔ یہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک ہے اس دلیل سے کہ اعتکاف کا منافی پایا گیا۔ ف۔ چنانچہ درمیان میں ایک ساعت اعتکاف نہیں ہوا۔ وھو القیاس۔ اور قیاس یہی ہے ف۔ یہی اقیس ہے۔ (المبسوط والتحفہ)۔ اور یہی مالک وشافعی واحمد کا قول ہے۔ ع۔ ساعت سے مراد گھنٹہ نہیں بلکہ کچھ وقت اگرچہ قلیل ہو۔ وقالا لا یفسد حتی یکون اکثر من نصف یوم اور صاحبین نے کہا کہ اس سے فاسد نہیں ہوگا یہاں تک کہ آدھے دن سے زیادہ ہو جاوے۔ وھو الاستحسان۔ اور استحسان یہی ہے۔ ف۔ اس میں اشارہ ہے کہ یہی مرجح ہے۔ مف۔ لان فی القلیل ضرورۃ۔ کیونکہ قلیل میں ضرورت لاحق ہے۔ ف۔ جیسے پیخانہ پیشاب وجمعہ کے واسطے جانے میں رفتار میں آہستگی مفر نہیں ہوتی۔ اور قلیل نصف یوم یا کم ہے اور اس سے زائد کثیر ہے۔ ابن الہمام ؒ نے کہا کہ مجھے شک نہیں کہ جو کوئی آدھے دن لغو پھرتا اور کہتا کہ میں معتکف ہوں تو یہی جواب ملتا کہ تیری حالت اہل اعتکاف سے بہت بعید ہے۔ مف۔ اور جو چیزیں کہ روا نہیں ہیں از انجملہ ایک عیادت مریض ہے۔ (البحر) دوم نماز جنازہ اگرچہ اس پر متعین ہو۔ سوم کسی ڈوبتے یا جلتے کو بچانا۔ چہارم جہاد کے واسطے علی العموم پکار ہوئی حتی کہ اس پر متعین ہوگیا۔ ششم ادائے شہادت۔ کمافی الزیلعی۔ ہفتم مرض۔ الظہیریہ۔ کیونکہ مرض کوئی ایسی چیز نہیں کہ جس کا واقع ہونا متیقن ہو تو وہ مستثنی نہ ہوگا۔ (قاضیخان)۔ اس کلام سے افادہ ہوا کہ اگر معتکف پر نماز جنازہ متعین ہو جاوے یعنی اس کو سوائے کوئی پڑھانے والا نہ ہو پس وہ نکلے تو اعتکاف فاسد ہوگا مگر بات اتنی ہے کہ وہ اعتکاف مٹانے میں گناہ سے پاک مرے گا بلکہ جہاد کی نفیر عام میں اور مسجد کے انہدام وخوف جان ومال وجب کہ اس پر گواہی ادا کرنا متعین ہو ایسے وجوہ میں اس پر نکلنا واجب ہے جیسے نماز جمعہ میں ہے مگر فرق یہ ہے کہ جمعہ بوجہ یقینی وقوع کے مستثنی ہے

اور یہ وجوہ چونکہ نادرالوقوع ہیں تو مستثنیٰ نہیں لہذا جمعہ میں نکلنا مفسد نہیں اور ان میں فساد ہے ورنہ جب بھولے سے نکلا تو بدرجہ اولیٰ فساد نہ ہوتا کیونکہ نسیان فی الجملہ عذر شرعی ہے۔ یہ کلام شیخ ابن الہمام کا محصل ہے لیکن نہر الفائق میں بعض مشائخ کی تفصیل کو استحسان قرار دیا ہے اور وہ انہدام مسجد و اُس کی ویرانی و اکراہ سلطانی و ظالم کی گرفتاری و خوف جان و مال ہے۔ عینیؒ نے نقل کیا کہ ان پانچ وجوہ میں اگر مسجد اعتکاف سے نکل کر دوسری مسجد میں تحویل کرے تو فساد نہیں ہے۔ امام مصنف کا کلام بھی استحسان کی ترجیح کی طرف مائل ہے۔ وعلی ہذا قول امام ابوحنیفہ اگرچہ قیاساً قوی ہے لیکن فتویٰ بقول استحسان اولیٰ ہے کیونکہ بقول شمس الائمہ سرخسی وہ مسلمانوں پر زیادہ آسان ہے۔ اگرچہ بے وجہ نصف یوم لغو پھرنے میں امامؒ کے قول پر فتوی اولی و احوط و اصح ہے۔ فاللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

اگر معتکف نے نذر کرنے کے وقت شرط کرلی کہ مریض کی عیادت و نماز جنازہ و مجلس وعظ وعلم میں جائے گا تو یہ نکلنا جائز ہوگا۔ (الحجۃ)۔ اور یہ سب واجب اعتکاف میں ہے۔ رہا نفل تو ظاہر الروایۃ کے موافق اس میں عذر و بغیر عذر ہر طرح نکلنا جائز ہے۔ ھ قال واما الاکل والشرب والنوم یکون فی معتکفہ۔ فرمایا کہ اور معتکف کا کھانا اور پینا اور سونا پس یہ اُس کی جائے اعتکاف میں ہوگا۔ لان النبی علیہ السلام لم یکن لہ ماوے الا المسجد۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے کوئی ٹھکانا نہیں تھا سوائے مسجد کے۔ ف۔ یعنی حالت اعتکاف میں ان کاموں کی جگہ مسجد تھی اور یہ بات احادیث سے ظاہر ہے چنانچہ حضرت ام المومنین کی حدیث میں سوائے قضائے حاجت کے گھر میں تشریف نہیں لاتے۔ اور قضائے حاجت سے معروف محاورہ میں پیخانہ پیشاب مراد ہوتا ہے۔ اور قیاس بھی اسی کو مقتضی ہے۔ ولانہ یمکن قضاء ھذہ الحاجۃ فی المسجد فلا ضرورۃ الی الخروج۔ کیونکہ معتکف کو ایسی حاجت پوری کرنا مسجد میں ممکن ہے تو نکلنے کی کوئی ضرورت نہیں۔ ف۔ یہی قول مالک اور بعض شافعیہ کا ہے اور اکثر شافعیہ کے نزدیک کھانے پینے کے لیے نکلنا جائز ہے کیونکہ وہیں کھانے میں ایک طرح کی مشقت اور خلاف مروت ہے۔ بح۔ جواب یہ کہ کلام عدم ضرورت پر ہے ورنہ امام مصنف نے اشارہ کیا کہ اگر ضرورت ہو تو نکلنے میں مضائقہ نہیں۔ (کافی العینی)۔ لیکن خالی وہاں کھانے پینے میں ایسی ضرورت نہیں ورنہ سونے میں بھی جواز ہو حالانکہ بالاتفاق نہیں ہے۔ م۔ پس اگر بے ضرورت کھانے پینے کو نکلا تو اس کا اعتکاف فاسد ہوا۔ خواہ عمداً ہو یا سہو سے ہو بخلاف اس کے جب زبردستی نکال دیا جاوے۔ (البدائع ع)

ولاباس بان یبیع ویبتاع فی المسجد۔ اور مضائقہ نہیں بلکہ خلاف اولیٰ ہے کہ مسجد میں فروخت کرے و خریدے۔ ف۔ صرف ایسی خرید فروخت میں جو اصلی حاجت کے واسطے ہے نہ بغرض تجارت لیکن کرخیؒ نے یہ جو کہا کہ۔ من غیران یحضر السلعۃ۔ بدون اس کے کہ وہاں متاع کو حاضر کرے ف۔ تو یہ دلالت کرتا ہے کہ خرید فروخت مطلقاً جائز ہے خواہ لابدی ہو یا اس کے سوائے ہو اور جوامع الفقہ میں بھی بغیر قید کے کہا کہ معتکف کو جائز ہے کہ بغیر متاع حاضر کرتے کے خرید و فروخت۔

کرے اور نکاح کرے و طلاق سے رجعت کرے اور حج وعمرہ کا احرام باندھے اور خوشبو لگاوے اور مسجد کے اندر نواح میں بیٹھے اور منارہ پر چڑھے۔ مع۔ میں کہتا ہوں لیکن قاضیخاں وذخیرہ میں قید لگائی کہ معتکف کو مضائقہ نہیں کہ طعام و ایسی چیز جس سے چارہ نہیں ہے خرید و فروخت کرے اور اگر اس نے وہاں تجارت گاہ بنائی تو یہ مکروہ ہے۔ زیلعی نے کہا کہ یہی صحیح ہے۔ ھ اور اسی طرف امام مصنفؒ نے استدلال میں اشارہ کیا۔ لقولہ لانہ قد یحتاج الی ذلک بان لا یجد من یقوم بحاجتہ۔ کیونکہ معتکف کو کبھی ایسا کرنے کی حاجت پڑتی ہے بایں طور کہ اس نے کوئی ایسا شخص نہ پایا جو اس کی حاجت روائی پر قیام کرے۔ ف۔ میں کہتا ہوں کہ اسی دلیل سے کبھی اس کو یہ حاجت پڑتی ہے کہ خرید و فروخت سے کچھ رزق حاصل کرے جو اہل وعیال کو دے تو پھر مطلقاً تجارت کرنا روا ہوگا۔ الا انھم قالوا یکرہ احضار السلعۃ للبیع والشراء لیکن مشائخ نے کہا کہ معتکف کو یہ امر مکروہ ہے کہ خرید و فروخت کے واسطے متاع کو حاضر لاوے ف۔ میں کہتا ہوں کہ خواہ ضروری حاجت اصلی کی خرید فروخت ہو یا حاجت تجارتی کی ہو ہر حال متاع لانا دونوں قول پر مکروہ ہے۔ لان المسجد محرز عن حقوق العباد۔ کیونکہ مسجد تو بندوں کے حقوق سے محفوظ رکھی گئی ہے۔ وفیہ شغلہ بہا۔ حالانکہ متاع حاضر کرنے میں مسجد کو متاع میں مشغول کرنا لازم آوے گا۔ ف۔ اور وہ متاع رکھنے میں گھر جائے گی۔

ویکرہ لغیر المعتکف البیع والشراء فیہ۔ اور جو شخص معتکف نہ ہو اس کو مسجد میں خرید و فروخت کرنا مکروہ ہے۔ ف۔ اگرچہ متاع حاضر نہ کرے۔ لقولہ علیہ السلام جنبوا مساجدکم صبیانکم الی ان قال و بیعکم وشراءکم۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ یکسو رکھو یعنی الگ رکھو اپنی مسجدوں سے اپنے بچوں کو یہاں تک کہ فرمایا کہ اپنی فروخت و خرید کو۔ ف۔ تمام حدیث یہ کہ اپنی مسجدوں سے الگ رکھو اپنے بچوں کو اور مجنونوں کو اور اپنی خرید و فروخت کو اور اپنے جھگڑوں کو اور اپنی آوازیں بلند کرنے کو اور سزاؤں کے قائم کرنے کو اور تلواریں ننگی کرنے کو اور اپنی مسجدوں کے دروازوں پر طہارت کی جگہیں بناؤ اور جمعوں میں ان کو خوشبو کی دھونی دو۔ رواہ ابن ماجۃ والطبرانی وابن عدی وغیرہم اور اسانید ضعیف ہیں اور اولی استدلال بحدیث عبد اللہ بن عمرو بن العاصؓ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا کہ مسجد میں خرید و فروخت کی جاوے اور اس میں گم شدہ جانور کی تلاشی پکاری جاوے اور اس میں شعر پڑھا جاوے اور جمعہ کے دن نماز سے پہلے حلقہ باندھ کر بیٹھنے کی عادت سے منع فرمایا۔ رواہ الاربعۃ واحمد۔ اور حدیث ابوہریرہ رضی اللہ عنہ میں ہے کہ تم جس کو دیکھو کہ مسجد میں خرید فروخت کرتا ہے تو کہو کہ اللہ تعالیٰ تیری تجارت میں نفع نہ دے اور جس کو دیکھو کہ مسجد میں اپنی گم شدہ جانور کا پتہ ڈھونڈھتا ہے تو کہو کہ اللہ تعالیٰ پھر تجھے واپس نہ دے۔ رواہ الترمذی والنسائی وابن حبان۔ مع۔

قال ولا یتکلم الا بخیر۔ اور فرمایا کہ معتکف کلام نہ کرے مگر نیک بات کے ساتھ۔ ف۔ کیونکہ قولہ تعالیٰ قل لعبادی یقولوا التی ھی احسن الآیہ۔ جب کہ بمقتضائے آیت ہر حال میں و ہر جگہ کلام نیک بولنا اچھا ہے تو معتکف کے واسطے مسجد میں بدرجہ اولی یہی حکم ہے اور حدیث میں

آیا کہ من صمت نجی ۔ جس نے خاموشی اختیار کی نجات پائی ۔ تو معلوم ہوا کہ خاموش رہنا اور زبان کو باتوں سے روکنا افضل ہے ۔ کمافی الجوہرہ ۔ اور افضل الذکر لا الہ الا اللہ تو کلمہ طیب بولنا اس سے افضل پس بولے تو نیک بات ہو ۔ ویکرہ لہ الصمت ۔ اور چپ رہنا مکروہ ہے ۔ ف ۔ یعنی جب کہ خاموشی کو خود ایک نذر مانے ۔ جیسے کفارہ مجوس اپنی بنائی ہوئی شرع میں سمجھتے اور جیسے بعضے جہال خاموشی کا روزہ رکھتے ہیں ۔ یہ تحریماً مکروہ ہے ۔ لان صوم الصمت لیس بقربۃ فی شریعتنا کیونکہ چپ کا روزہ ہماری شریعت میں کچھ قربت نہیں ہے ۔ ف ۔ کیونکہ شریعت الٰہیہ ایسی جہالت سے پاک ہے ۔ لکنہ یجتنب ما یکون ماثما ۔ لیکن معتکف ایسے کلام سے الگ رہے جو گناہ ہو ۔ ف ۔ بلکہ گناہ کی جانب پہونچ جاوے لہٰذا جو افکار کہ عوام میں بدعت پھیلادیں ان سے بھی ہر حال میں پرہیز واجب ہے ۔ م ۔ اور معتکف کو اختیار ہے کہ قرآن پڑھے ۔ حدیث پڑھے و علم پڑھاوے اور امور الدین لکھے اور سنے ۔ اور شافعی نے کہا کہ مضائقہ نہیں کہ مسجد میں قصص کہے کیونکہ قصص میں وعظ و نصیحت ہے ۔ نووی نے کہا کہ اس سے مراد احادیث مشہورہ و جہاد کے حالات اور زہد و تقویٰ کی روایات ایسی جن میں موضوع نہیں اور نہ ایسے کہ عوام کے عقول ان کو برداشت نہیں کرتے ہیں اور اس سے وہ قصص مراد نہیں جو تاریخ والوں نے لکھے یا ایسے قصص و حکایات نہیں جو مکار وعظ کرنے والے انبیاء و اولیاء پر سختی و بلا بیان کرتے ہیں ۔ انتہی ۔ میں کہتا ہوں کہ جو وعظ کرنے والے جھوٹی حدیثیں و قصے مسجدوں میں بیان کیا کرتے ہیں جن کی صحت نہیں ہے ان سے بھی بدرجہ اولیٰ ممانعت ہے ۔ اور جوامع الفقہ میں ہے کہ مسجد میں اجرت پر تعلیم دینا یا قرآن باجرت لکھنا و سلائی کرنا مکروہ ہے اور کہا گیا کہ اگر درزی وہاں مسجد کی حفاظت کرتا ہو تو مضائقہ نہیں اور بغیر عذر مسجد میں راستہ نہ بناوے اور جو بات مسجد میں منع وہ مسجد کی چھت پر بھی منع ہے ۔ مع ۔ اگر خاموشی کی نذر کی تو کچھ نہیں لیکن اگر قسم کی نیت ہو تو کفارہ دے اور ابن عباسؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک شخص کے بارہ میں جس نے نذر کی تھی کہ دھوپ میں چپ کھڑا ہوگا اور سایہ نہیں لے گا روایت کی کہ آپ نے اس کو حکم دیا کہ بیٹھے اور سایہ لے اور بات کرے ۔ (رواہ البخاری) ۔ اور حضرت علی رضی اللہ عنہ نے روایت کیا کہ بعد احتلام کے یتیمی نہیں یعنی یتیمی کا حکم بعد بلوغ کے نہیں اور نہ کوئی دن خاموشی رات تک ہے ۔ رواہ ابوداؤد ۔ یعنی چپ روزہ کچھ نہیں ہے ۔ م ف ع ۔

ویحرم علی المعتکف الوطی ۔ اور معتکف پر وطی کرنا حرام ہے ف ۔ وطی بایں طور کہ رات کو روزہ افطار کے بعد مسجد سے نکل کر گھر میں وطی کی حاجت پوری کر کے نہا کر مسجد میں واپس آ دے اور روایت ہے کہ ابتداء میں لوگ ایسا کیا کرتے تھے پس حرام ہو گیا ۔ لقولہ تعالیٰ ولا تباشروھن وانتم عاکفون فی المساجد ۔ اور مت مباشرت کرو عورتوں سے درحالیکہ تم مساجد میں معتکف ہو ۔ ف ۔ واضح ہو کہ وطی کی طرح دواعی بھی حرام ہیں یعنی ایسی چیزیں جو وطی کی طرف داعی ہوتی ہیں لہٰذا فرمایا ۔ وکذا اللمس والقبلۃ ۔ اور یوں ہی حرام ہے مس کرنا اور بوسہ لینا ۔ ف ۔ پس آیت میں اگر مباشرت سے لغوی معنی مراد ہیں یعنی بشرہ سے بشرہ ملانا تو مساس و بوسہ صریح منطوق حرام ہیں پس وطی بدرجہ اولیٰ حرام

ہے اور اگر مباشرت کنایہ جماع ہے تو بھی مس و بوسہ کی حرمت ثابت ہے۔ لانہ من دواعیہ
فیحرم علیہ۔ کیونکہ ہر فعل وطی کے دواعی سے ہے تو معتکف پر حرام ہوا ہے۔ اذ ہو محظورۃ۔ اس
واسطے کہ وطی تو اعتکاف کا محظور ہے۔ ف۔ یعنی رکن نہیں تاکہ اسی ایک تک محدود ہو بلکہ رکن اعتکاف
تو مسجد میں برابر ٹھہرنا پس وطی نہ کرنا اس کے ممنوعات سے ہوا تو وطی مع اپنی دواعی کے حرام ہے
کما فی الاحرام۔ جیسے حالت احرام میں۔ ف۔ وطی مع دواعی کے حرام ہے۔ بخلاف الصوم۔ بخلاف صوم
کے۔ ف۔ کہ اس میں صرف وطی حرام ہے اور مساس و بوسہ حرام نہیں۔ لان الکف رکنہ لا محظورہ
کیونکہ وطی سے باز رہنا روزہ کا رکن ہے نہ محظور۔ ف۔ اور رکن اپنی حد تک رہتا ہے اور متعدی
نہیں ہوتا۔ فلم یتعد الی دواعیہ۔ تو دواعی تک متعدی نہ ہوا۔ ف۔ پس روزہ میں وطی حرام رہی
اور اس کے دواعی مانند مساس و بوسہ کے حرام نہ ہوئے۔ ہاں جب جوان آدمی پر یہ خوف ہو
کہ وہ مساس کرنے سے بے اختیار وطی کرنے تک پہونچے گا تو اس خوف سے ممانعت ہوجاتی ہے
اسی وجہ سے اگر معتکف نے دن میں بھولے سے کھایا پیا تو اعتکاف میں کچھ بھی مضر نہیں ہے
کیونکہ کھانے پینے کی ممانعت بوجہ صوم کے ہے نہ بوجہ اعتکاف کے (النہایہ)۔ ہاں اگر اعتکاف
واجب میں عمداً کھانے سے صوم نہ رہا تو اعتکاف کی شرط گم ہونے سے اعتکاف پورا نہ ہوگا۔
م۔ پھر نفس وطی میں اور اس کے دواعی میں ایک راہ سے فرق ہے جس کو بیان فرمایا۔ فان جامع
لیلا او نہارا۔ پھر اگر معتکف نے جماع کرلیا رات میں یا دن میں۔ عامدا او ناسیا۔ خواہ عمداً
بھولے سے۔ بطل اعتکافہ۔ تو اس کا اعتکاف باطل ہوگیا۔ ف۔ خواہ انزال ہوا یا نہ ہوا
لان اللیل محل الاعتکاف بخلاف الصوم۔ کیونکہ رات اعتکاف کا محل ہے بخلاف صوم کے۔
ف۔ حتی کہ بغیر اعتکاف کے اگر رمضان میں رات کو جماع کرے تو روزہ کے حق میں مضر نہیں۔ وحالۃ
العاکفین مذکرۃ فلا یعذر بالنسیان۔ اور اعتکاف والوں کی حالت خود یاد دلانے والی ہوتی ہے
تو بھولنے کا عذر قبول نہ ہوگا۔ ف۔ حتی کہ بھولے سے مفسد ہے بخلاف حالت
صوم کے۔ اور امام شافعیؒ نے کہا کہ صوم کے قیاس پر معتکف کا بھول کر جماع کرنا مفسد
نہیں ہے اور یہی قول ابن سماعہ نے امام ابوحنیفہ واصحاب سے روایت کیا۔ مع۔ ولو جامع
فیما دون الفرج۔ اور اگر مباشرت کی ماسوائے فرج میں۔ ف۔ مانند ران و پیٹ وغیرہ کے
او قبل او لمس۔ یا بوسہ لیا یا مساس۔ فانزل۔ پھر انزال ہوگیا۔ فانزال۔ پھر انزال ہوگیا۔
یبطل اعتکافہ۔ تو بعد انزال کے اعتکاف باطل ہوگا۔ لانہ فی معنی الجماع حتی یفسد بہ الصوم
کیونکہ اس طرح شہوت پوری کرنا جماع کے معنی میں ہے حتی کہ اس سے روزہ فاسد ہو جاتا ہے
ولو لم ینزل لا یفسد وان کان محرما۔ اور اگر ان صورتوں میں انزال نہ ہوا تو اعتکاف فاسد نہ ہو
گا اگرچہ ایسا کرنا حرام ہے۔ ف۔ یہی قول امام احمد و مزنی رحمہا اللہ کا ہے۔ لانہ لیس فی معنی الجماع
کیونکہ یہ جماع کے معنی میں نہیں۔ ف۔ جیسے جماع کی صورت نہیں۔ وھو المفسد۔ اور جماع ہی
مفسد ہے۔ ف۔ خواہ صورت و معنی دونوں ہوں یا فقط معنی ہوں۔ اور یہاں کوئی نہیں۔ ولہذا

لا یفسد به الصوم ۔ اور اسی وجہ سے اس فعل کے صوم باطل نہیں ہوتا۔ ف ۔ کیونکہ صورت جماع تو فرج یا مقعد میں دخول ہے اور یہ نہیں تو معنی جماع انزال بشہوت مباشرت ہے اور یہاں انزال نہیں ہوا۔ م۔ اگر معتکف نے کسی عورت کی صورت میں تصور کیا حتی کہ انزال ہوگیا یا کسی عورت کی فرج وغیرہ میں نظر کی اور انزال ہوا تو مفسد نہیں۔ التبیین۔ جیسے احتلام ہوا تو مفسد نہیں۔ الفتح پھر اگر مسجد میں غسل کر سکے اس طرح کہ مسجد متلوث نہ ہو تو مضائقہ نہیں ورنہ نکل کر بعد غسل کے مسجد میں واپس جاوے۔ اگر مسجد میں وضو کرنا چاہا تو اسی تفصیل سے حکم ہے۔ (البدائع)۔

واضح ہو کہ اگر اغماء یا جنون طاری ہوا تو نفس اغماء وجنون بلا خلاف مفسد اعتکاف نہیں پھر اگر ایک روز سے زیادہ رہا حتی کہ دوسرا روز آخر ہوا تو اعتکاف فاسد ہوا پھر جب اچھا ہو تو نئے سرے سے اعتکاف کرے اور اگر جنون دراز ہوا تو افاقہ کے بعد اس پر قضاء واجب ہے۔ (البدائع)۔ یعنی اعتکاف واجب کو قضاء کرے اور اغماء دراز میں بھی یہی حکم ہے لیکن عادت میں اغماء دراز نہیں ہوتا۔ م۔ اگر معتوہ ہوگیا پھر کئی سال بعد افاقہ ہوا تو قضاء واجب ہے۔ قاضی خاں۔ گالی گلوچ وجھگڑا کرنے سے اعتکاف فاسد نہیں ہوتا۔ (الخلاصہ)۔ محظورات میں اصل یہ کہ جو چیز خود اعتکاف کی جہت سے ممنوع ہے نہ بوجہ صوم کے تو اس میں عمداً یا سہواً یکساں ہیں خواہ دن ہو یا رات ہو جیسے جماع مسجد سے باہر ہوتا اور جو ممنوع بوجہ صوم ہے جیسے کھانا پینا وغیرہ تو اس میں عمد وسہو اور رات ودن میں فرق ہوگا۔ (البدائع)۔ معتکف لباس پہنے۔ خوشبو لگاوے وسر میں تیل ڈالے۔ (الخلاصہ)۔ اور اگر رات میں اس نے نشہ پیا جس سے بیہوش ہوا تو اعتکاف باطل نہ ہوا کیونکہ یہ دن میں حرام ہے نہ محظور اعتکاف۔ جیسے اس نے غیر کا مال کھایا تو حرام ہے مگر اعتکاف باطل نہ ہوا۔ (قاضی خاں)۔ واجب اعتکاف جب فاسد ہوا تو اس کی قضاء واجب ہے پس اگر کسی معین مہینہ کا اعتکاف نذر ہو پس ایک روز افطار کیا تو اسی دن کو قضاء کرے اور اگر مہینہ غیر معین ہو تو اس پر نئے سرے سے شروع کرنا واجب ہے خواہ عمداً بغیر عذر فاسد کیا ہو جیسے نکلنا ودن میں کھانا وجماع کرنا خواہ بعذر ہو جیسے سخت بیماری لاحق ہوئی کہ نکلنے پر مجبور ہوا اور خواہ بے اختیار ہو جیسے حیض نفاس وجنون واغماء طویل۔ مف۔ واضح ہو کہ جب اپنے اوپر اعتکاف واجب کرنا چاہے تو خالی دل سے نیت کافی نہیں بلکہ زبان سے کہنا واجب ہے جیسا کہ شمس الائمہ نے ذکر کیا۔ (الخلاصہ والنہایہ)۔ اور یہاں دو اصل ہیں اول یہ کہ ۔ من اوجب علی نفسه اعتكاف ايام لزمه اعتكافها بلياليها۔ جس شخص نے اپنے اوپر چند روز کا اعتکاف لازم کیا تو اس پر ان ایام کا مع ان کی راتوں کے اعتکاف لازم ہے۔ ف ۔ مثلاً کہا کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھ پر اس جمعہ سے آئندہ جمعہ تک یا ایک مہینہ یا دس روز کا اعتکاف واجب ہے۔ مف۔ اور یوں ہی راتوں کے ذکر سے ان کے دن لازم ہیں مثلاً تین رات یا زیادہ۔ (الکافی والبدائع)۔ لان ذكر الايام على سبيل الجمع يتناول ما بازائها من الليالي۔ کیونکہ ایام کو بطریق جمع ذکر کرنا اپنے مقابل کی راتوں کو شامل ہوتا ہے۔ يقال ما رايتك منذ ايام۔ بولتے ہیں کہ میں نے تجھے چند ایام سے نہیں دیکھا

والمراد بلیالیھا۔ اور مراد یہ ہوتی ہے کہ ان ایام مع ان کی راتوں کے نہیں دیکھا. ف۔ چنانچہ قصہ زکریا علیہ السلام میں فرمایا۔ اٰیتک ان لاتکلم الناس ثلثۃ ایام۔ یعنی حمل فرزند کی نشانی یہ کہ تو تین دن لوگوں سے کلام نہ کرے۔ مراد تین دن مع راتوں کے چنانچہ دوسری سورہ میں اسی قصہ میں فرمایا ثلث لیال سویا۔ یعنی ٹھیک تین رات برابر کلام نہ کرے۔ یعنی تین راتیں مع دنوں کے۔ منفع۔ پس اگر تین دن یا دو دن کی یا تین رات یا دو رات کی نذر کی تو دنوں کے ساتھ ان کی راتیں یا راتوں کے ساتھ ان کے دن داخل نذر ہوں گے۔ (البدائع)۔ وکانت متتابعۃ وان لم یشترط التتابع۔ اور یہ ایام مع راتوں کے پے در پے لازم ہوں گے اگرچہ اس نے پے در پے کی شرط نہ کی ہو۔ ف۔ یہی قول مالک و احمد کا ہے۔مع۔ لان مبنی الاعتکاف علی التتابع لان الاوقات کلھا قابلۃ لہ۔ کیونکہ بنائے اعتکاف تو پے در پے پر ہے اس واسطے کہ جملہ اوقات قابل اعتکاف ہیں۔ ف۔ دن ہوں یا رات ہوں۔ بخلاف الصوم۔ برخلاف صوم۔ ف۔ کہ اس میں چند ایام کے روزے۔ پے در پے ہونا ضرور نہیں۔ لان مبناہ علی التفرق لان اللیالی غیر قابلۃ للصوم فتجب علی التفرق حتی ینص علی التتابع۔ کیونکہ مبنائے صوم تو الگ الگ پر ہے کیونکہ راتیں قابل صوم نہیں ہیں تو متفرق روزے لازم ہوں گے یہاں تک کہ وہ پے در پے ہونے پر تصریح کر دی۔ ف۔ تو البتہ پے در پے لازم ہوں گے اور یہ سب نذر اعتکاف کا حکم اس وقت کہ اس نے ایام یا لیالی کی نذر اعتکاف کی اور اس کی نیت میں کچھ نہیں ہے۔ (البدائع)۔ وان نوی الایام خاصۃ۔ اور اگر اس نے ایام کی نذر میں فقط دنوں کی نیت کی۔ ف۔ راتوں کی نیت نہیں کی۔ صحت نیتہ لانہ نوی الحقیقۃ۔ تو اس کی نیت صحیح ہے کیونکہ اس نے حقیقت قصد کیا۔ ف۔ اور ایام کی حقیقت یہی کہ طلوع سے غروب آفتاب تک ہے۔ اور اگر اس نے راتوں کی نذر میں فقط راتوں کی نیت کی تو اس پر کچھ لازم نہیں ہے (البدائع) کیونکہ صوم شرط ہے اور جب دن کی نذر ہی نہ کی تو اعتکاف ہی نہ ہوا برخلاف اس کے اگر رات و دن کی نذر ہو مگر بغیر روزہ کے شرط کی تو نذر لازم اور روزہ واجب ہے۔م۔ پھر یہ اس وقت کہ کمتر دو دن یا دو رات کی نذر ہو اور اگر اس نے ایک یوم کی نذر کی تو اس میں رات داخل نہ ہوگی۔ (الفتح) پھر اگر ایک ماہ معین یا غیر معین کی نذر ہو تو پے در پے رات و دن کا اعتکاف لازم ہے۔ (الظہیریہ)

اصل دوم یہ کہ جب نذر میں دن مع رات لازم ہوا تو پے در پے لازم ہے اور جب رات داخل نہ ہو تو متفرق جائز ہے جب کہ متوالی نیت نہ ہو۔ (البدائع)۔ اور جب رات و دن لازم ہوئے تو اعتکاف کی ابتداء شروع رات سے ہوگی کیونکہ اصل یہ ہے کہ ہر رات اپنے بعد کے دن کے تابع ہے۔ (الکافی)۔ مگر شب عرفہ و نحر کما فی الحج۔ د۔ پس اگر کہا کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھ پر واجب ہے کہ دو روز اعتکاف کروں تو غروب آفتاب سے پہلے مسجد میں داخل ہوا اور یہی رات مع بعد کے دن کے اور دوسری رات مع بعد کے دن کے غروب تک اعتکاف کرے اور یہی طریقہ ایام کثیرہ میں ہے۔ (قاضیخاں)۔ ومن اوجب اعتکاف یومین یلزمہ بلیالیھما۔ اور جس شخص نے اپنے اوپر دو روز کا اعتکاف لازم کیا (اور کچھ نیت نہ ہے) تو اس

پر دو دن مع اپنی راتوں کے لازم ہیں۔ ف۔ حتی کہ اول رات مع دن پھر رات مع دن کے متوالی اعتکاف کرے جیسا کہ قاضیخان سے مذکور ہوا۔ اور یہی تینوں ائمہ حنفیہ سے ظاہر الروایۃ ہے وقال ابویوسف لا تدخل اللیلۃ الاولی۔ اور ابویوسف نے کہا کہ پہلی رات داخل نہ ہوگی۔ ف۔ یہ قول ابویوسف کا نوادر میں ہے ورنہ جامع کبیر وغیرہ میں ظاہر الروایۃ مذکور ہے پس نوادر کے موافق اول روز و درمیانی رات و اس کے بعد دن لازم ہیں۔ لان المثنی غیر الجمع۔ کیونکہ تثنیہ تو جمع کے علاوہ ہے۔ ف۔ اور جمع کی صورت میں دنوں کے ساتھ راتیں مراد تھیں اور تثنیہ میں نہ ہوں گی۔ وفی المتوسطۃ ضرورۃ الاتصال۔ اور دونوں دن کے درمیانی رات داخل ہونے میں اتصال کی وجہ سے ضرورت ہے۔ ف۔ اس لیے درمیانی داخل ہوئی اور ابتدائی رات بلاضرورت داخل نہ ہوگی۔ وجہ الظاہر ان فی المثنی معنی الجمع۔ اور ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ کہ تثنیہ میں جمع کے معنی ہیں۔ ف۔ کیونکہ منفرد کے ساتھ دوسرے کا اجتماع ہونا تثنیہ میں بھی موجود ہے۔ فیلحق بہ احتیاطاً لامر العبادۃ واللہ اعلم۔ تو تثنیہ بھی جمع کے حکم میں لاحق کیا جائے گا تاکہ عبادت کے کام میں احتیاط پر عمل ہو۔ ف۔ پس دونوں راتیں اعتکاف کر لینے میں بلاشبہ نذر ادا ہو گئی۔ فاللہ تعالیٰ اعلم۔

## فروع

اگر یوم العید کے اعتکاف کی نذر کی تو دوسرے وقت میں قضا کرے اور اگر اس کے ساتھ قسم کی نیت ہو تو کفارہ قسم بھی دے اور اگر اس نے عید ہی کے روز اعتکاف کیا یعنی مع صوم کے تو ادا ہو گیا مگر وہ گنہگار رہا۔ (الخلاصہ) اور اگر اس نے بغیر نذر کے اعتکاف کیا پھر مسجد سے نکل گیا تو اس پر کچھ نہیں۔ (الظہیریہ)۔ اگر گذرے مہینہ کے اعتکاف کی نذر کی تو صحیح نہیں ہے۔ اور اگر دن یا مہینہ معین کی نذر کی پھر اس سے پہلے ادا کیا یا مسجد الحرام میں اعتکاف کی نذر کی پھر دوسری جگہ اعتکاف کر دیا تو جائز ہے۔ (البحر)۔ اگر مہینہ کے اعتکاف کی نذر کی پھر مر گیا تو ہر روز کے عوض نصف صاع گیہوں یا ایک صاع چھوہارے طعام فدیہ دے بشرطیکہ اس نے مرتے وقت وصیت کی۔ (السراجیہ)۔ اور وصیت کرنا اس پر واجب ہے۔ (البدائع)۔ اور اگر بغیر وصیت کے وارثوں نے اجازت دی تو جائز ہے اور اگر مریض نے نذر کی پھر ایک روز بھی اچھا ہوا تو تمام ماہ کی وصیت لازم ہے ورنہ نہیں۔ (السراجیہ)۔ جو شخص دار الحرب میں مسلمان ہوا اور بعد رمضان کے اس کو روزے واجب ہونا معلوم ہوا تو اس پر قضا نہیں اور جو درمیان میں جانتا تو ظاہرا بمنزلہ مجنون کے حکم ہے۔ (الزاہدی)۔ اور جو دار الاسلام میں مسلمان ہوا اس پر گزشتہ کی قضا دے جانے یا نہ جانے۔ (قاضیخان)۔ یعنی بعد اسلام کے جو رمضان گذرا ہو۔ م۔

شیخ ابوبکر الرازی الجصاص نے کہا کہ طفل جب سے روزے کو برداشت کر سکے اس کو رکھنے کا حکم دیا جاوے اور یہی اصح ہے بشرطیکہ اس کے بدن کو ضرر نہ ہو پھر اگر اس نے روزہ نہ رکھا تو اس پر قضا نہیں ہے اور دس برس کا بچہ روزے کے لیے مارا جاوے اور صحیح یہ کہ روزہ مثل نماز کے ہے۔ (الزاہدی۔ منقلی ہذا)۔ سات برس والے کو حکم کریں اور دس برس والے کو ماریں۔ قال المترجم۔

اور ہمارے دیار میں اس عمر کا بچہ غالباً بغیر مضرت جسمی اس کو برداشت نہیں کرسکتا لہذا عمل بقول امام صالح ہے۔ فاللہ تعالیٰ اعلم۔ دن کے درمیان میں طفل بالغ ہوا و کافر مسلمان ہوا و مجنون کو افاقہ ہوا و حائضہ پاک ہوئی اور مسافر وطن آیا اور صوم نہیں ہوسکتا اور جس نے عمداً افطار کر ڈالا اور جس نے یوم الشک میں بعد افطار کے جانا کہ یوم رمضان ہے اور جس نے بعد طلوع فجر کے سحری کھائی یا قبل غروب کے افطار کیا اور جس نے خطاء سے یا زبردستی افطار کیا ہے یہ لوگ روزہ داروں کے ساتھ مشابہت کر کے باقی دن کچھ نہ کھاویں۔ (البدائع والخلاصہ) اور صحیح یہ کہ ایسا کرنا واجب ہے۔ (الفتح)۔ میں کہتا ہوں کہ اس کی بھی تصحیح ہوئی کہ واجب نہیں بلکہ مستحب ہے اور دلیل سے قول اول ارجح ہے۔ واللہ اعلم۔ م۔ اور اجماع ہے کہ حائضہ و نفاس والے و مسافر و مریض پر روزہ داروں کی مشابہت واجب نہیں ہے۔ (الخلاصہ)۔ پھر مریض و مسافر تو علانیہ کھاویں اور حائضہ میں دو روایتیں ہیں ایک میں خفیہ کھاویں۔ (السراج)۔ طلوع فجر کے بعد صوم قضاء کی نیت کی حتی کہ صحیح نہ ہوئی تو کیا نفل صحیح ہے۔ امام نسفی نے کہا کہ ہاں حتی کہ افطار کرے تو اس پر قضاء واجب ہے۔ (الخلاصہ)۔ واضح ہو کہ واجب روزے ۱۳ اقسام ہیں از انجملہ ۷ پے در پے واجب ہیں۔ ۱۔ رمضان۔ ۲۔ کفارہ قتل۔ ۳۔ کفارہ ظہار۔ ۴۔ کفارہ قسم ۵۔ کفارہ افطار رمضان عمداً۔ ۶۔ نذر معین۔ ۷۔ قسم معین۔ اور چھ قسم میں پے در پے وجوب نہیں ہے۔ ۱۔ قضائے رمضان۔ ۲۔ حج تمتع کے روزے۔ ۳۔ احرام میں سر منڈانے کے روزے۔ ۴۔ حرم کا شکار کرنے کے جرم میں روزے۔ ۵۔ مطلق نذر۔ ۶۔ غیر معین قسم مثلاً واللہ میں ایک ماہ روزہ رکھوں گا۔ (البحر)۔ ابو حنیفہ و صاحبین سے مروی ہے کہ لیلۃ القدر رمضان میں ہوتی ہے حتی کہ اسی پر عتق کا مسئلہ متفرع ہے جو کافی وغیرہ میں مذکور ہے اور وہ صریح نص ہے کہ خارج رمضان نہیں ہوتی اور شیخ ابن کثیرؒ نے تفسیر میں احادیث صحیحہ روایت کیں کہ اسی رات میں رزق و موت و زندگی وغیرہ کے احکام سال بھر کے فرشتوں میں تقسیم ہوتے ہیں اور اس سے ثبوت ہوا کہ جو لوگ چودہ تاریخ شعبان کو شب برات جزم کرتے ہیں خلاف تحقیق ہے۔ ہاں اس رات کو عبادت میں بطریق معروف سنت مضائقہ نہیں ہے۔ م۔ اکثر عوام جو اس طرح نذر کرتے ہیں کہ کسی بزرگ کے مزار پر جا کر کہتے ہیں کہ اگر یہ میری سنت پوری ہو تو میں آپ کا چڑھاوا چڑھاؤں و مانند اس کے تو یہ بالاجماع باطل ہے۔ ہاں اگر کہے کہ الٰہی میں نے تیرے واسطے نذر کی کہ اگر میری یہ سنت پوری کر دے تو میں اس تیرے صالح بندہ کے یہاں فقراء کو طعام وغیرہ دوں یا مسجد کے واسطے بوریا خریدوں یا تیل و مانند اس کے یا نقد پس یہ نذر لازم ہے اور نذر اللہ تعالیٰ کے واسطے ہوئی اور بزرگ بندہ صالح کا ذکر فقط اس واسطے ہوا کہ مال نذر یہاں اس کے مستحقین کو صرف کرے گا لیکن مصرف اس کا اس مقام پر کوئی عالم یا شیخ نہ ہوگا مگر آنکہ فقیر ہو اور وہ فقراء کے واسطے ہے اس سے معلوم ہوا کہ یہ جو درم وغیرہ لے کر مزارات اولیاء پر اُن کی جناب میں تقرب کے لیے لے جاتے ہیں بالاجماع حرام ہے جب تک کہ یہ تصدق نہ ہو کہ وہاں زندہ فقراء پر صرف کریں اور اس میں کچھ اختلاف نہیں حالانکہ لوگ اس حرام میں بکثرت مبتلا ہیں۔ (البحر والنہر)۔ واضح ہو کہ اگر مزار کے فقراء پر صرف کی نذر کی پھر اس کو کسی دوسرے مقام کے فقراء کو دے دیا تو کافی ہے۔ (کما صرح فی الاصول والفروع۔ م) مسجد میں کھانا پینا سونا مطلقاً مباح ہے خواہ مسافر ہو یا غیر ہو۔ (المجتبیٰ و ابن کمال۔ د)۔ یہی صحیح ہے پس قول کراہت تحریمی ضعیف ہے۔ م۔

# کتاب الحج

## (یہ کتاب حج کے بیان میں ہے)

شیخ محقق ابن الہمام نے کتاب الحج کی شرح میں جو نفیس طریقہ اختیار کیا اسی کی تلخیص یہ ہے کہ نماز و زکوۃ و صوم چونکہ جلد مکرر ہوتے ہیں تو ان کی حاجت زیادہ تھی اور حج تمام عمر میں ایک مرتبہ لہٰذا اس کو موخر کیا اور اس کی فرضیت کے شروط بھی بہت ہیں تو فرضیت کمتر ہوگی لہٰذا اظہر واکثر کو مقدم اور حج کو موخر کیا پھر میں تبرکاً حدیث جابر رضی اللہ عنہ سے جو اس باب میں اصل کبیر ہے شروع کرتا ہوں جس کو امام مسلم نے صحیح میں اور ابوداؤد و نسائی و ابن ابی شیبہ و بزار و دارمی وغیرہم نے محمد بن علی بن الحسین رضی اللہ عنہم سے روایت کیا کہ ہم جابر رضی اللہ عنہ کی خدمت میں گئے جابر رضی اللہ عنہ نے مجھے فرمایا کہ مرحبا اے میرے برادر زادہ جو تجھے خواہش ہو مجھ سے دریافت کر اتنے میں نماز کا وقت آیا تو ایک چھوٹے کپڑے کو لپیٹے نماز کو کھڑے ہو گئے جو کہ بوجہ چھوٹے ہونے کے سامنے لٹک پڑتی جب اس کو کندھوں پر لیتے تھے حالانکہ آپ کی چادر ایک طرف مشجب پر رکھی تھی پس ہم کو اسی کپڑے میں نماز پڑھائی پھر میں نے عرض کیا کہ مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حج سے آگاہ فرمایئے پس آپ نے اپنے ہاتھ کی طرف اشارہ کر کے نو انگلیاں بند کیں اور کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نو برس ٹھہرے کہ حج نہیں کیا پھر دسویں سال ہجرت میں لوگوں میں اعلان کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حج کو جانے والے ہیں پس مدینہ میں بکثرت لوگ آ گئے ہر شخص یہی خواہش رکھتا تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اقتداء کرے اور آپ کی طرح عمل کرے پس ہم آپ کے ساتھ نکلے یہاں تک ذوالحلیفہ پر آئے تو وہاں اسماء بنت عمیس نے محمد بن ابی بکر کو جنا تب اسماء بنت عمیس نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو کہلا بھیجا کہ میں کیا کروں پس فرمایا کہ تو غسل کرلے اور کپڑے سے لنگوٹ کر کے احرام باندھ لے پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مسجد میں نماز پڑھی (یعنی دو رکعت احرام) پھر ناقہ قصواء پر سوار ہوئے حتی کہ جب آپ کا ناقہ بیداء پر ٹھیک آیا تو میں نے اپنی نگاہ کی حد تک آپ کے سامنے سوار و پیادے دیکھے اور یوں ہی آپ کے دائیں و بائیں و پیچھے جہاں تک میری نگاہ کام کرتی تھی برابر سوار و پیدل نظر آتے تھے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے درمیان میں تھے اور آپ پر قرآن نازل ہوتا اور آپ اس کی تاویل جانتے تھے اور جو کام آپ نے کیا ہم نے اس پر عمل کیا پس آپ نے بلند آواز سے توحید کی۔ لبیك اللّٰهم لبيك لبيك لا شريك لك لبيك ان الحمد والنعمة لك والملك لك لا شريك لك۔ اور لوگوں نے آپ کی اس تلبیہ کے ساتھ تلبیہ کہا پس آپ نے لوگوں پر اس میں سے کچھ انکار نہ کیا اور زیادہ نہ کیا۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنا تلبیہ لازم کر لیا۔ جابر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ ہم تو حج ہی کی نیت رکھتے

تھے اور ہم عمرہ جانتے نہیں تھے یہاں تک کہ ہم بیت اللہ پہونچے پس آپ نے رکن کا استلام یعنی حجر اسود کا بوسہ دیا۔ پس تین بار رمل کیا اور چار بار چلے پھر مقام ابراہیم کو نکل آئے پس یہ آیت پڑھی واتخذوا من مقام ابراھیم مصلی۔ پس مقام کو اپنے و بیت کے درمیان کر لیا سو میرے باپ کہا کرتے اور مجھے تو یہی علم ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے کہ قرأت میں قل ھو اللہ احد و قل یا ایھا الکافرون پڑھا پھر رکن کی طرف لوٹ کر اس کو بوسہ دیا پھر دروازہ سے صفا کی طرف نکلے پھر جب صفا سے نزدیک ہوئے تو پڑھا۔ ان الصفا والمروۃ من شعائر اللہ نمن آلایہ۔ شروع کرو تم لوگ جس سے اللہ تعالیٰ نے شروع کیا پس آپ نے صفا سے شروع کیا پس اس پر چڑھے یہاں تک کہ بیت کو دیکھا پس قبلہ رُخ ہو کر اللہ تعالیٰ کی توحید و تکبیر کہی اور کہا کہ لا الہ الا اللہ وحدہ لاشریک لہ لہ الملک ولہ الحمد وھو علیٰ کل شئی قدیر لا الہ الا اللہ وحدہ انجز وعدہ ونصر عبدہ وھزم الاحزاب وحدہ۔ پھر اس بیچ میں دعا کی۔ اس کے مثل تین مرتبہ کیا پھر مروہ کی طرف اترے حتی کہ جب آپ کے قدم بطن الوادی میں ٹھیک جمے تو رمل کیا یہاں تک کہ جب مروہ پر چڑھے تو چال چلے یہاں تک کہ مروہ پر آئے پس مروہ پر ویسے کیا جو صفا پر کیا تھا۔ یہاں تک کہ جب آخر طواف مروہ پر ہوا (یعنی ساتواں) تو فرمایا کہ اگر مجھے پہلے کھلتا جو مجھے پیچھے ظاہر ہوا تو میں سوق ہدی نہیں کرتا اور اس کو عمرہ کر دیتا پس تم میں سے جس کے ساتھ اس کی ہدی نہ ہو وہ حلال ہو جاوے اور اس کو عمرہ کر دے۔ پس سراقہ بن جعشم نے کھڑے ہو کر عرض کیا کہ یا رسول اللہ کیا یہ ہمارے اسی سال کے لیے ہے یا ہمیشہ کے لیے ہے پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی انگلیوں کو ایک کو دوسرے میں جال کی طرح کیا اور فرمایا کہ داخل ہوا عمرہ حج میں داخل ہوا عمرہ حج میں ہمیشہ کو ہمیشہ کو۔ اور حضرت علیؓ یمن سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بدنے لے کر آگئے پس علی رضی اللہ عنہ نے فاطمہ رضی اللہ عنہا کو ایسی صفت پر دیکھا جو حلال[1] ہو جانے والوں کی ہے کہ فاطمہؓ نے رنگین کپڑے پہنے اور سرمہ لگایا ہے پس حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فاطمہ پر ایسا کرنے پر انکار کیا تو فاطمہؓ نے عرض کیا کہ میرے والد ماجد نے مجھے ایسا حکم دیا ہے پس حضرت علی رضی اللہ عنہ عراق کے ملک میں بیان کرتے کہ میں اس پر خشمناک ہو کر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں دریافت کو آیا جو فاطمہ نے خبر دی تھی اور میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ میں نے اس پر ایسا کرنے سے انکار کیا ہے تو آپ نے ارشاد فرمایا کہ وہ سچی ہے وہ سچی ہے اور تو نے احرام حج کرتے وقت کیا کہا تھا میں نے عرض کیا کہ میں نے کہا کہ الٰہی میں اسی کے ساتھ تلبیہ کرتا ہوں جس کے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اہلال فرمایا ہے تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ پھر میرے ساتھ تو ہدی ہے پس تو بھی حلال مت ہو۔ جابر رضی اللہ عنہ نے بیان کیا کہ پھر ہدی جو علیؓ یمن سے لائے اور جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ساتھ لائے سب ملا کر سو ہوگئیں۔ جابر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ پھر

---

[1] یعنی احرام کھول دینے والے ۱۲ م۔

سب لوگ حلال ہو گئے اور انہوں نے بال کترائے سوائے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اور ایسے لوگوں کے جن کے ساتھ ہدی تھی۔ پھر جب یوم الترویہ (آٹھویں تاریخ ذی الحجہ ۱۲م) آیا تو سب منیٰ کی طرف متوجہ ہوئے اور حج کا احرام باندھا (جو حلال ہو گئے تھے) پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منی میں ظہر و عصر و مغرب و عشاء و فجر پڑھی پھر تھوڑا ٹھہرے کہ آفتاب نکل آیا پس اپنے قبہ کا حکم دیا جو کملی کا بنایا جاتا تھا پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم روانہ ہو گئے اور قریش کو کچھ شک نہیں تھا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم مشعر الحرام کے پاس وقوف کریں گے جیسے زمانہ جاہلیت میں قریش کیا کرتے تھے لیکن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم آگے بڑھ گئے یہاں تک کہ عرفہ میں آئے تو آپ نے پایا کہ آپ کے واسطے وہاں کملی کا قبہ کھڑا کیا گیا ہے پس آپ اس میں اُترے یہاں تک کہ جب آفتاب ڈھل گیا تو ناقہ قصواء کا حکم دیا پس اس پر کجاوہ رکھا گیا پس آپ سوار ہو کر بطن الوادی میں آئے پس لوگوں کو خطبہ سنایا اور فرمایا کہ تمہارے خون و تمہارے مال تم پر اسی طرح حرام ہیں جیسے تمہاری اس دن کی حرمت تمہارے اس مہینہ میں تمہارے اس شہر میں ہے اور آگاہ ہو جاؤ کہ ہر بات جو امر جاہلیت سے تھی وہ کل میرے ان دونوں قدموں کے نیچے پڑ گئی اور جاہلیت کے خون سب ساقط ہوئے اور پہلا جس کو میں اپنوں میں سے ساقط کرتا ہوں وہ ربیعہ بن الحارث کے فرزند کا ہے۔ یہ لڑکا بنو سعد میں دودھ پلانے کے واسطے تھا سو اس کو ہذیل نے قتل کیا تھا۔ اور جاہلیت کے سود سب ساقط ہیں اور پہلا سود جس کو میں ساقط کرتا ہوں عباس بن عبد المطلب کا سود ہے کہ وہ سب ساقط ہے پھر تم لوگ عورتوں کے بارہ میں اللہ تعالیٰ سے تقویٰ رکھو کہ تم نے ان کو اللہ تعالیٰ کی امانت کے ساتھ لیا اور ان کے فرج کو اللہ تعالیٰ کے کلمہ کے ساتھ حلال کر لیا ہے اور تمہارا حق عورتوں پر یہ ہے کہ تمہارا فرش وہ کسی ایسے شخص سے نہ روندائیں جس کو تم مکروہ رکھو پھر اگر عورتیں ایسا کریں تو تم ان کو مارو ایسی مار کہ زخم نہ کھول دے اور تم پر عورتوں کے واسطے ان کا رزق ولباس بطور معروف ہے اور میں نے تم میں ایسی چیز چھوڑی کہ ہرگز اس کے بعد گمراہ نہ ہو گے بشرطیکہ تم اس کو مضبوط پکڑو وہ کتاب اللہ تعالیٰ ہے اور تم لوگ مجھ سے پوچھے جاؤ گے تو بھلا تم کیا جواب دو گے لوگوں نے کہا کہ ہم گواہی دیں گے آپ نے حکم پہنچایا اور رسالت ادا کی اور نیک خواہی فرمائی۔ پس آپ نے آسمان کی طرف اپنی کلمہ کی انگلی اٹھا کر لوگوں کی طرف جھونکا دیتے ہوئے فرمایا کہ اللّٰھم اشھد تین مرتبہ یعنی اے میرے الٰہی تو میرا شاہد ہونا قبول فرما۔ پھر اذان دی گئی پھر اقامت کہی گئی تو آپ نے ظہر پڑھائی پھر اقامت کہی گئی تو آپ نے عصر پڑھائی۔ اور دونوں کے درمیان کچھ نماز نہیں پڑھی پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سوار ہوئے اور موقف میں آئے تو بطن ناقہ قصواء کو جانب صخرات (پتھروں ۱۲) کیا اور جبل المشاۃ کو روبرو کیا اور قبلہ کی طرف متوجہ کھڑے ہوئے پس برابر کھڑے رہے یہاں تک کہ آفتاب غروب ہو گیا اور تھوڑی زردی جاتی رہی جب آفتاب کا گردا ڈوب گیا تو اسامہ رضی اللہ عنہ کو اپنے پیچھے سوار کر لیا اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم روانہ ہوئے اور قصواء کی باگ سخت کر لی حتیٰ کہ اس کا

سر گجلوہ کے موک سے لگتا تھا اور داہنے ہاتھ سے اشارہ فرماتے کہ اے لوگو آہستگی آہستگی۔ جب کسی پہاڑی پر آتے تو باگ کچھ ڈھیلی کر دیتے حتیٰ کہ اس پر چڑھ جاوے پھر مزدلفہ میں آئے اور وہاں ایک اذان و دو اقامت سے مغرب و عشاء پڑھی اور دونوں کے بیچ میں کچھ نفل نہیں پڑھی۔ پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم لیٹ رہے یہاں تک کہ فجر طلوع ہو گئی۔ پھر نماز فجر پڑھی ایک اذان و اقامت سے جب صبح کھل گئی۔ پھر قصواء پر سوار ہوئے یہاں تک کہ مشعر الحرام میں آئے۔ پس قبلہ رُخ متوجہ ہوئے اور دعا و تکبیر و تہلیل و توحید الٰہی بیان کی اور برابر کھڑے رہے یہاں تک کہ خوب اسفار ہو گیا پھر طلوع آفتاب سے پہلے روانہ ہوئے اور ردیف ہیں فضل بن العباس کو سوار کر لیا اور فضل بن عباس ایک مرد اچھے بالوں والا خوبصورت تھا پھر جب حضرت صلعم روانہ ہوئے تو عورتوں کے ہودج گذرنا شروع ہوئے اور فضل رضی اللہ عنہ نے ان کو گھورنا شروع کیا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنا دست مبارک فضل کے چہرہ پر کر لیا پس فضل رضی اللہ عنہ نے منہ پھیر کر دوسری طرف سے دیکھنا شروع کیا پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنا ہاتھ دوسری طرف کو فضل رضی اللہ عنہ کے چہرہ پر پھیرا تو فضل رضی اللہ عنہ نے پھر اپنا منہ دوسری طرف پھیر کر دیکھنا شروع کیا یہاں تک کہ آپ بطن محسر پر آئے پس وہاں تھوڑی حرکت دی پھر وہ درمیانی راستہ اختیار کیا جو جمرہ کبری کو نکلا ہے یہاں تک کہ اس جمرہ کے پاس آئے جو درخت کے پاس ہے پس اس پر سات کنکریاں ماریں ہر کنکری کے ساتھ تکبیر کہی کنکریاں مثل حصی الخذف (خرگوش کو مارنے کی ۱۲م) تھیں ان کو بطن الوادی سے مارا پھر منحر کی طرف پھرے پس ۶۳ بدنہ اپنے دست مبارک سے ذبح فرمائے پھر حضرت علی رضی اللہ عنہ کو دیے کہ انھوں نے باقی ذبح کئے اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کو اپنے ہدی میں شریک کر لیا پھر حکم دیا کہ بدنہ میں سے ایک ٹکڑا لے کر ایک ہانڈی میں ڈال کر پکایا گیا پس دونوں نے ان کے گوشت کو کھایا اور دونوں نے شوربا پیا۔ پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سوار ہوئے اور بیت کی طرف چلے پس مکہ میں ظہر پڑھی پھر بنو عبد المطلب پاس آئے اور یہ لوگ زمزم سے پانی بھر کر پلانے تھے پس فرمایا کہ اے اولاد عبد المطلب کھینچے بھرے جاؤ اگر یہ نہ ہوتا کہ لوگ تمھاری سقایت پر غلبہ کریں گے تو میں بھی تمھارے ساتھ بھرتا پھر بنو عبد المطلب نے آپ کو ایک ڈول دیا تو آپ نے اس میں سے پیا۔ م وغیرہ۔ دوسری روایت میں وارد ہے کہ میں نے اس مقام پر ذبح کیا حالانکہ منی سب منحر ہے پس تم اپنے ڈیروں میں قربانی کرو اور میں نے اس مقام پر وقوف کیا حالانکہ جمع کل موقف ہے۔ ابن حبان نے بعد روایت حدیث کے کہا کہ ۶۳ بدنہ بذات خود قربانی کرنے میں یہ حکمت تھی کہ آپ کی عمر شریف اس وقت ۶۳ برس کی تھی تو ہر سال کے واسطے ایک بدنہ خود قربانی کر دیا۔

واضح ہو کہ حج کے واسطے مفہوم لغوی و شرعی و سبب و شروط و ارکان و واجبات و سنن و مستحبات ہیں۔ الحج لغت میں کسی معظم کی طرف قصد کرنا۔ اور فقہ میں قصد کرنا بیت اللہ کا اس کی زیارت کا ارکان دین میں سے ایک رکن ادا کرنے کے واسطے۔ لیکن ظاہر یہ ہے کہ حج عبارت ہے افعال مخصوصہ طواف و وقوف سے اپنے وقت پر درحالیکہ احرام باندھے ہو سابق نیت حج کے ساتھ۔ شیخ محقق نے کہا کہ ادائے رکن دین کہنے سے حج نکلا جاتا ہے اور کئی وجہ سے اعتراض کیا تو بہتر

اس کی تعریف دوم ہے۔ اور اس سے معلوم ہوگیا کہ حج کا رکن صرف وقوف عرفہ اور طواف خانہ کعبہ ہے۔ حج واجب ہونے کا سبب یہی بیت اللہ ہے واس کے واسطے شرائط ہیں۔ پھر واضح ہو کہ مترجم کے نزدیک محقق یہ کہ جو شخص ایمان لایا پس اس نے ارکان اسلام ظاہری و باطنی کا واجب ہونا تسلیم کرلیا پھر جہاں تک اس کو علم ہوتا جاوے اس پر ادا کرنا واجب ہوتا جائے گا بشرطیکہ وہ ادا سے معذور نہ ہو چنانچہ نماز تو ہر شخص پر بلا عذر واجب ہے مگر آنکہ اس میں استطاعت ہی نہ ہو اور زکوٰۃ میں مال سبب ہے اور رہا حج تو اس میں بھی شرائط ہیں حتی کہ مملوک پر واجب نہیں ہے پس اسلام تو مطلقاً اصل ہے اور باقی شرائط کی طرف اشارہ فرمایا۔ بقولہ۔ الحج واجب علی الاحرار البالغین العقلاء الاصحاء اذا قدروا علی الزاد والراحلۃ فاضلا عن المسکن ومالا بد منہ وعن نفقۃ عیالہ الی حین عودہ وکان الطریق آمنا۔ حج واجب ہے آزادوں یعنی مسلمانوں میں سے آزادوں بالغوں عاقلوں تندرستوں پر جب کہ قادر ہوں زاد اور راحلہ کے درحالیکہ یہ فاضل ہو مسکن ولابدی ضرورت سے اور اپنے عیال کے نفقہ سے واپسی تک اور درحالیکہ راستہ امن کا ہو۔ وصفہ بالوجوب وھو فریضۃ محکمۃ ثبتت فرضیتھا بالکتاب۔ مصنفؒ نے اس کو وجوب سے وصف کیا یعنی کہا کہ حج واجب ہے حالانکہ حج فریضہ محکمہ ہے اس کی فرضیت قرآن سے ثابت ہوئی۔ وھو قولہ تعالیٰ وللہ علی الناس حج البیت من استطاع الیہ سبیلا۔ اور وہ قول اللہ تعالیٰ وللہ علی الناس الآیہ ہے۔ ف یعنی اللہ کے واسطے لوگوں پر فرض ہے بیت اللہ کا حج کرنا جو اس کی طرف راہ استطاعت پاوے۔ پس معلوم ہوا کہ مراد مصنف کی واجب سے لغوی واجب ہے جو کہ اصطلاحی فرض و واجب دونوں کو شامل ہے اور اصل اس کی فرضیت میں شرط استطاعت ہے۔ پھر استطاعت کی تفصیل یہی شروط ہیں۔

ا۔ اسلام ہے۔ حتی کہ اگر حالت کفر میں مالدار رہ پھر بعد اسلام کے فقیر ہوگیا تو اس پر فرضیت نہیں ہوئی بخلاف اس کے اگر حالت اسلام میں مال وغیرہ سے استطاعت پائی اور حج نہ کیا حتی کہ فقیر ہوگیا تو حج اس کے ذمہ قرضہ رہا۔ (الفتح)۔ ولا یجب فی العمر الا مرۃ واحدۃ۔ اور نہیں واجب ہوتا عمر میں مگر ایک مرتبہ۔ ف لیکن اگر اسلام میں حج ادا کیا پھر مرتد ہوگیا تو مٹ گیا پھر اگر مسلمان ہوا تو جب استطاعت پاوے اس پر حج کرنا فرض ہوگا۔ (السراجیہ)۔ پس حالت اسلام میں تمام عمر ایک ہی مرتبہ فرض ہوتا ہے۔ لانہ علیہ السلام قیل لہ الحج فی کل عام ام مرۃ واحدۃ فقال لا بل مرۃ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا تھا کہ حج ہر سال ہے یا ایک مرتبہ ہے تو فرمایا کہ نہیں بلکہ ایک ہی مرتبہ ہے۔ ف صحیح مسلم میں ابوہریرہؓ کی حدیث ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم کو خطبہ سنایا کہ اے لوگو اللہ تعالیٰ نے تم پر حج فرض کیا پس تم لوگ حج کرو یعنی اہل استطاعت ہو تو حج کرو پس ایک شخص نے کہا کہ یا رسول اللہ کیا ہر سال ہے تو آپ نے سکوت فرمایا حتی کہ اس نے تین مرتبہ سوال کیا تب حضرت صلعم نے فرمایا کہ اگر میں کہتا کہ ہاں تو ہر سال واجب ہو جاتا اور پھر تم ہرگز اس کی استطاعت نہ پاتے پھر

فرمایا کہ جہاں تک میں نے تم کو چھوڑا تم مجھے چھوڑو کہ تم سے اگلی امتیں اسی میں ہلاک ہوئیں کہ انہوں نے بکثرت سوال کیے اور اپنے انبیاء پر اختلاف کیا پس جب میں تم کو کسی چیز کا حکم دوں تو جہاں تک تم سے ہو سکے اس کو ادا کرو اور جب کسی چیز سے تم کو منع کردوں تو اس کو چھوڑ دو۔ اس حدیث سے معلوم ہوا کہ صیغہ امر ہے جو مکرر ہونے پر دلالت نہیں کرتا لیکن احتمال تھا کہ شاید مثل نماز و روزہ کے اسباب سے مکرر ہو تو حدیث سے اس کی نفی کردے کہ وہ ایک ہی مرتبہ ہے۔ فما زاد فهو تطوع۔ پس جو زیادہ کرے وہ نفل ہے۔ ف۔ چنانچہ ابن عباس کی حدیث میں ہے کہ الحج مرۃ فمن زاد فتطوع۔ یعنی حج ایک مرتبہ ہے پس جس نے زیادہ کیا تو اس نے نیک کام کیا بطور نفل کے۔ (رواہ احمد والدارقطنی والحاکم وصححہ)۔ اور واضح ہو کہ نماز اور روزہ بھی صیغہ امر سے ایک بار ہے لیکن اس طرح کہ جب مثلاً نماز ظہر کا سبب یعنی وقت ظہر آیا تو ایک بار فرض چار رکعت ادا کرے پھر چونکہ سبب مکرر آتا ہے چنانچہ ہر روز وقت بعد زوال آفتاب ہوتا ہے یا ہر سال ماہ رمضان آتا ہے تو سبب مکرر ہونے سے وجوب مکرر ہو جاتا ہے اور حج میں وجوب مکرر نہ ہوگا۔ لان سبب البيت۔ کیونکہ حج کا سبب تو بیت اللہ ہے۔ ف۔ کہ اس کی زیارت و اسی کی طرف قصد تعظیم ہو۔ وانہ لایتعدد۔ اور بیت کا تعدد نہیں ہوتا۔ فلا یکرر الوجوب۔ تو وجوب بھی مکرر نہ ہوگا۔ ثم هو واجب على الفور۔ پھر واضح ہو کہ حج واجب ہے فی الفور۔ ف۔ یعنی بلا تاخیر اس وقت کہ جب بوجہ بڑھاپے یا مرض کی ہلاکت کا خوف ہو بالاجماع۔ (الجوہرہ)۔ اور اگر غالب گمان سے تیقن ہو کر آئندہ سال تک سلامت رہے گا تو کیا دوسرے سال تک یا زیادہ تاخیر کی گنجائش ہے یا نہیں پس اس میں دو قول ہیں اول یہ کہ نہیں بلکہ فی الفور ادا کرنا واجب ہے۔ عند ابی یوسف رح۔ یہ امام ابو یوسف کے نزدیک ہے۔ وعن ابی حنیفه ما يدل عليه۔ اور ابو حنیفہؒ سے ایسی بات مروی ہے جو اسی پر دلالت کرتی ہے ف۔ کہ فی الفور واجب ہے۔ محیط میں کہا کہ ابو حنیفہ سے دو روایتوں میں سے اصح روایت یہی ہے یہی قول مالک و احمد ہے۔ مفع۔ اور یہی قول اصح ہے (الخزانۃ)۔ حتی کہ اگر اس نے تاخیر کی تو فاسق و اس کی گواہی مردود ہوگی۔ (التبیین)۔ یعنی جب کہ مثلاً ایک سال اس کو استطاعت ہوئی اور اس نے دوسرے سال تک تاخیر کی تو صغیرہ گناہ ہے پھر اگر اس نے دوسرے سال بھی تاخیر کی حتی کہ صغیرہ گناہ پر اصرار کیا تو اب کبیرہ ہو کر فاسق مردود الشہادۃ ہوگیا۔ دفع۔ لیکن جب کبھی اس نے ادا کیا تو ادا ہوگا قضاء نہیں ہوگا اور بالاجماع اس پر ترک فرض کا گناہ نہیں رہے گا۔ (التبیین)۔ وعند محمد والشافعی علی التراخی۔ اور امام محمد و شافعی کے نزدیک حج کا وجوب اداء بتراخی ہے۔ ف۔ حتی کہ تاخیر کرنے سے گناہ نہ ہوگا۔ لانہ وظیفة العمر۔ کیونکہ حج تو عمر کا وظیفہ ہے۔ فکان العمر فیه کالوقت فی الصلوۃ۔ تو تمام عمر اس میں مانند وقت کے نماز میں ہوگئی۔ ف۔ چنانچہ جب ظہر کا وقت آیا تو فوراً ادا کرنا لازم نہیں بلکہ تاخیر جائز ہے یوں ہی حج بھی جب کہ تمام عمر میں ایک بار ہے تو استطاعت سے واجب ہونے کے

بعد تاخیر کی گنجائش ہے۔ م۔ لیکن اگر وہ مرگیا اور ادا نہ کیا تو بالاجماع گنہگار ہوگا۔ (التبیین) وجہ الاول قول اول کی وجہ۔ ف۔ یعنی فی الفور واجب ہونے کی دلیل یہ ہے کہ انہ یختص بوقت خاص۔ حج مخصوص بوقت خاص ہے۔ ف۔ یعنی ایام حج خاص ہیں کہ سال میں صرف ایک مرتبہ آتے ہیں۔ والموت فی سنۃ واحدۃ غیر نادر۔ اور ایک سال کی مدت میں موت ہونا کچھ نادر بات نہیں ہے۔ فیتضیق احتیاطا۔ تو اس کا ادا کرنا احتیاطاً تنگی کے ساتھ کیا گیا ف۔ کہ فی الفور بلا تاخیر ادا کرے۔ ف۔ پس دراصل تو تنگی نہیں مگر احتیاطاً تنگی ہے۔ ولہذا کان التعجیل افضل اور اسی احتیاطی جہت سے جلدی کرنا افضل ہوا۔ ف۔ واجب نہیں ہوا۔ بخلاف وقت الصلوۃ لان الموت فی مثلہ نادر۔ بخلاف وقت نماز کے کیونکہ اتنی دیر میں موت آجانا نادر ہے۔ ف۔ تو نماز میں تاخیر کی گنجائش کوئی خلاف احتیاط کام نہیں ہوا۔ م۔ تحقیق یہ کہ حج مطلقاً فرض ہے اور رہائی فی الفور ادا کرنا بدون تاخیر کے تو وہ واجب ہے۔ مف۔ اگر حج نہ کیا یہاں تک کہ مال تلف کر ڈالا تو اس کو گنجائش ہے کہ قرض لے کر حج کرے اس نیت سے کہ جب قدرت ہوگی ادا کرے گا اگرچہ بالفعل کوئی سامان ادا کرنے کا نہ ہو اور امید ہے کہ اللہ تعالی اس سے مواخذہ نہ فرماوے۔ ایسا ہی مشائخ نے کہا ہے۔ (الظہیریہ۔ د) پھر بعد اسلام کے شرط آزادی وبلوغ ہے۔ تو مملوک پر حج نہیں کیونکہ ملک نہیں ہے۔ (البحر) مملوک وطفل میں فرق آگے بیان آتا ہے۔ وانما شرط الحریۃ والبلوغ لقولہ علیہ السلام ایما عبد حج عشر حجج ثم اعتق فعلیہ حجۃ الاسلام وایما صبی حج عشر حجج ثم بلغ فعلیہ حجۃ الاسلام۔ اور آزادی وبلوغ کی شرط اسی واسطے لگائی کہ حدیث میں آیا کہ جس کسی غلام نے دس حج کئے پھر وہ آزاد کیا گیا تو اس پر اسلام کا حج فرض ہے اور جس کسی طفل نے حج کئے دس حج پھر وہ بالغ ہوا تو اس پر حج الاسلام فرض ہے۔ ف۔ تو معلوم ہوا کہ حج فرض بعد آزادی وبلوغ کے ہے اور اس سے پہلے جس قدر حج ہوں سب نفل ہوں گے۔ اور حدیث کو حاکم نے باسناد صحیح محمد بن المنہال کے طریق سے ابن عباس سے مرفوع کیا اور دوسرے راویوں نے ابن عباس کا قول رکھا تو یہ کچھ مضر نہیں کیونکہ ثقہ کا زیادہ کرنا مقبول ہے۔ اور اس کی تائید میں ابوداؤد نے محمد بن کعب القرظی سے مرسل روایت کی اور آزادی شرط ہونے پر اجماع ہے۔ مف۔ والعقل شرط لصحۃ التکلیف۔ اور عقل ہونا صحت تکلیف کی شرط ہے ف۔ یعنی ہر عبادت بشرط عقل لازم کی جاتی ہے پس مجنون پر حج فرض نہیں اور معتوہ میں اختلاف ہے۔ (البحر) وکذا صحۃ الجوارح۔ اور یوں ہی جوارح کا تندرست ہونا۔ ف۔ بھی شرط ہے۔ لان العجز دونہا لازم کیونکہ بدون صحت بدنی کے عاجزی لازم ہے۔ ف۔ تو عاجز پر حج فرض نہ ہوگا ولہذا جس کے پاؤں رہ گئے یا فالج مارہ گیا یا لنجے ہیں یا کٹ گئے اس پر حج فرض نہیں ہوا تو باوجود مال کے ان پر حج کرانا بھی واجب نہیں اور نہ مریض پر وصیت کرنا لازم اور یوں ہی ایسے بوڑھے پر جو راحلہ پر جم کر بیٹھ نہیں سکتا و مریض پر یہ بات واجب نہیں ہے۔ مف۔ اور یہی ابوحنیفہؒ کا ظاہر مذہب ہے اور یہی صاحبین سے ایک روایت نوادر میں ہے۔ ف البحر۔ والاعمی اذا

وجد من یکفیه مؤنة سفره۔ اور اندھے نے جب ایسے شخص کو پایا جو اس کے سفر کی مشقت کو کفایت کرے۔ ف۔ یعنی سواری پر چڑھاوے اتارے اور حج کے افعال میں اس کا ہاتھ تھام کر ادا کراوے۔ ووجد زاد اوراحلة۔ اور اعمی نے زاد وراحلہ بھی پایا۔ ف۔ اگرچہ اس شخص کے خرچ سمیت قدرت حاصل ہوئی۔ لا یجب علیه الحج عند ابی حنیفة رح خلافا لهما۔ تو ابوحنیفہ رح کے نزدیک ایسے اندھے پر حج واجب نہیں ہوا بخلاف صاحبین کے۔ ف۔ یہ اختلاف اس اصل پر مبنی ہے کہ غیر کی قدرت سے جو استطاعت آدمی کو حاصل ہو وہ ابوحنیفہ رح کے نزدیک معتبر نہیں اور صاحبین کے نزدیک معتبر ہے۔ وقد مر فی کتاب الصلوة۔ اور اس کا بیان کتاب الصلوة میں گذرا۔ ف۔ در باب تیمم وتفس ادائے نماز وتوجہ قبلہ میں م۔ مختار قول صاحبین ہے۔ (التحفہ والاسبیجابی)۔ اور اسی کو محقق ابن الہمام نے قوی کہا ہے۔ (البحر) واما المقعد فعن ابی حنیفة انه یجب لانه مستطیع بغیره فاشبه المستطیع بالراحلة۔ رہا وہ شخص جس کے ہاتھ پاؤں رہ گئے ہیں تو حنیفہ سے روایت ہے (بروایت حسن) کہ اس پر حج واجب ہے کیونکہ وہ غیر کے ساتھ استطاعت رکھنے والا ہے تو راحلہ کے ساتھ استطاعت حاصل کرنے والے سے مشابہ ہوگیا۔ ف۔ اور یہی امام شافعی واحمد کا قول ہے۔ ع۔ یہ روایت حسن بن زیاد کے خلاف ظاہر المذہب ہے۔ م۔ جیسے صاحبین کا ظاہر مذہب وجوب ہے لیکن ان سے اس کے خلاف بھی روایت آئی چنانچہ کہا۔ وعن محمد انه لا یجب۔ اور امام محمد سے روایت ہے کہ اپاہج پر لازم نہیں۔ لانه غیر قادر علی الاداء بنفسه۔ کیونکہ وہ بذات خود ادا کرنے پر قادر نہیں ہے۔ بخلاف الاعمی۔ برخلاف اندھے کے۔ لانه لو هدی یؤدی بنفسه۔ کیونکہ اندھے کی اگر دستگیری کردی جاوے تو وہ ادا بذات خود کر سکتا ہے۔ فاشبه الضال عنه۔ تو وہ ایسے شخص کے مشابہ ہوگیا جو مقام حج سے بھٹک گیا ہے۔ ف۔ اور بھٹکے ہوئے پر حج واجب ہے یوں ہی اندھے پر واجب ہے۔ م۔ اور ظاہر الروایۃ صاحبین سے ان سب پر وجوب حج ہے حتی کہ غیر سے اپنا مال دے کر حج کرادیں تو جائز لیکن اگر بعد اس کے اچھے ہوگئے تو بذات خود حج کرنا واجب ہوگا (الفتح)۔ پھر جو شخص قید خانہ میں ہو اور جو شخص ایسے سلطان سے خوف کرتا ہو جو حج سے مانع ہے وہ بھی انھیں لوگوں سے لاحق ہے حتی کہ امام ابوحنیفہ کے ظاہر المذہب پر محبوس وخائف پر حج واجب نہیں اور حج کرانا بھی لازم نہیں ہے۔ (النہر)۔ اور ظاہر اصاحبین کے قول پر واجب ہے۔ م۔ اندھے نے اگر زاد وراحلہ کے ساتھ کوئی ایسا شخص نہیں پایا جو اس کا دستگیر ہو تو بالاجماع اندھے پر بذات خود وجوب نہیں ہے۔ رہا غیر سے حج کرانا تو ابوحنیفہ رح کے نزدیک واجب نہیں اور صاحبین کے نزدیک واجب ہے اور اگر دستگیر مل گیا تو بھی امام رح کے نزدیک بذات خود واجب نہیں ہے اور صاحبین سے دو روایتیں ہیں۔ (القاضیخان) پھر یہ سب اس صورت میں ہے کہ زاد وراحلہ کے مالک ہونے سے پہلے اندھا یا اپاہج وغیرہ ہو چکا ہو۔ م۔ اور اگر تندرستی میں زاد وراحلہ کا مالک ہوا پھر حج نہ کیا حتی کہ اپاہج یا مفلوج

وغیرہ ہوگیا تو بالاتفاق اس پر حج کرانا اپنے مال سے واجب ہے (المحیط)۔ اور اگر تکلف شدید کے ساتھ انھیں لوگوں نے خود حج کر لیا تو فرض ساقط ہوگیا حتی کہ اگر اس کے بعد اچھے ہوجاویں تو ان پر ادا کرنا واجب نہ ہوگا۔ (الفتح)۔ ولا بد من القدرۃ علی الزاد والراحلۃ۔ اور زاد و راحلہ پر قدرت ہونا ضرور ہے۔ ف۔ پیدل قوت کا اعتبار نہیں ہے۔ پھر زاد ہر ایسی چیز جس سے بدنی صحت ہوتی کہ جس کی عادت گوشت واس کے مانند ہے اگر اس کو روٹی دینیر ملا تو وہ زاد پر قادر شمار نہ ہوگا اور یوں ہی راحلہ میں تندرستی کے ساتھ سفر ہے لہٰذا جس کی عادت محمل ہے وہ خالی اونٹ سے راحلہ پر قادر نہ ہوا۔ (الفتح)۔ یہی قاضی خاں میں مصرح ہے اور امام مصنف نے اشارہ فرمایا بقولہ وھو قدر ما یکتری بہ شق محمل او راس زاملۃ۔ یعنی زاد و راحلہ پر قدرت کی توضیح یہ کہ وہ مالک ہو اس قدر مال کا جس سے محمل کی ایک شق یا ایک راس زاملہ کرایہ کرلے۔ ف۔ یعنی جیسی لیاقت وجاعت ہو۔ پس یہ راحلہ پر قدرت ہوئی اور یہ آفاقی کے واسطے ہے بخلاف اہل مکہ کے۔ وقدر النفقۃ ذاھبا وجائیا۔ اور مالک ہو اس قدر مال کا کہ آمدورفت کے نفقہ کو کافی ہے۔ ف۔ یعنی خود مع عیال کے۔ یہ زاد کی قدرت ہے پس اس طرح زاد و راحلہ کی قدرت ضرور ہے۔ لانہ علیہ السلام سئل عن السبیل الیہ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سبیل الی الحج کو پوچھا گیا۔ ف۔ جو اللہ تعالیٰ کے قول. من استطاع الیہ سبیلا۔ میں واقع ہے یعنی استطاعت حج کی سبیل سے کیا مراد ہے۔ نقال الزاد والراحلۃ۔ تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ وہ زاد و راحلہ ہے۔ ف۔ تو آیت کے معنی یہ ہوئے کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے حج اس پر واجب ہے جو زاد و راحلہ پر قادر ہو اور یہ حدیث حاکم نے بشرط الصحیحین حضرت انس رضی اللہ عنہ سے متصل مرفوع اور سعید بن منصور نے حسن بصری سے مرسل مرفوع اور ابن ماجہ و ترمذی و دارقطنی نے ایک جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم سے مرفوع روایت کی۔ (کما فی الفتح)۔ پس تمام سفر میں اس کے لائق سواری پر قدرت ہونا ضرور ہے تب حج فرض ہوگا۔ وان امکنہ ان یکتری عقبۃ۔ اور اگر ایک شخص کو یہ قدرت حاصل ہو کہ عقبہ کرایہ کرے۔ ف۔ عقبہ باری یعنی دو کرایہ داروں نے یا مالک و کرایہ دار نے ایک اونٹ اس طرح کرایہ کیا کہ کچھ دور تک ہر ایک باری باری سوار ہو۔ (قاضیخاں)۔ فلا شئی علیہ۔ تو ایسی قدرت والے پر کچھ واجب نہیں ہوا۔ لانھما اذا کان یتعاقبان لم توجد الراحلۃ فی جمیع السفر۔ کیونکہ یہ جب دونوں آدمی باری سے سواری پاتے ہیں تو تمام سفر میں سواری نہیں حاصل ہوئی۔ ف۔ حالانکہ فرضیت کی شرط تھی۔ پس حاصل یہ کہ زاد و راحلہ پر قدرت یہ کہ اس قدر مال ہو کہ تمام سفر میں سواری کرایہ کی یا ذاتی مع زاد میسر ہو۔ ویشترط ان یکون فاضلا عن المسکن وما لابد منہ کالخادم واثاث البیت وثیابہ۔ اور شرط یہ کہ یہ مال بڑھا ہوا ہو اس کے مسکن سے اور ہر ایسی چیز سے جو لابدی ہے جیسے خادم یعنی غلام ولونڈی اور اثاث البیت و کپڑوں سے۔ لان ھذہ الاشیاء مشغولۃ بالحاجۃ الاصلیۃ۔ کیونکہ یہ چیزیں مشغول بحاجت اصلیہ ہیں۔ ف۔ تو جب تک ان سے زائد نہ ہو قدرت

کیونکہ جو قرضوں میں مصروف ہے وہ زائد نہیں اگرچہ بالفعل ادا نہ کرے۔ م۔ **ویشترط ان یکون فاضلا عن نفقۃ عیالہ الی حین عودہ۔** اور قدرت ہونے میں یہ بھی شرط ہے کہ وہ اس کے عیال کے نفقہ سے اس کی واپسی تک سے زائد ہو۔ **ف** یعنی اپنے واپس ہونے کے وقت تک کا نفقہ اپنے عیال کا رکھے پھر فاضل اس قدر ہو کہ زاد و راحلہ کو کافی ہو۔ **لان النفقۃ حق مستحق للمرأۃ۔** کیونکہ نفقہ تو ایک حق واجبی ہے واسطے جورو کے۔ **ف** اور جورو کی خصوصیت نہیں بلکہ جن کا نفقہ اس پر شرعاً واجب ہو مانند اولاد اور ماں باپ و دیگر اہل قرابت کے مگر فرق یہ کہ جورو خواہ مفلس ہو یا تونگر ہو اس کا نفقہ لازم ہے اور دوسروں کا بروقت ضرورت ہے لہٰذا بحرالرائق میں کہا کہ عیال وہ لوگ جن کا نفقہ اس پر لازم ہو۔ تو یہ بندوں کا حق ہے۔ **وحق العبد مقدم علی حق الشرع بامرہ۔** اور بندہ کا حق شرع کے حق پر مقدم بحکم شرع ہے۔ **ف** یعنی شرع نے حکم دیا کہ حقوق شرعیہ مانند حج وغیرہ کے بعد حقوق العباد کے ہیں۔ لہٰذا ہم نے کہا کہ جس شخص نے معین سال بھر کے روزہ کی نذر کی یا متوالی غیر معین پھر بوجہ وہ روزے کے نفقہ کمانے سے عاجز ہوا تو قضاء کرے جیسا کہ صوم میں گذرا۔ زیلعیؒ نے کہا کہ اس کے نفقہ و عیال کے نفقہ میں بغیر زیادتی و کمی کے درجہ اوسط معتبر ہے۔ الحاصل نفقہ کا حساب اپنے واپس آنے تک رکھ کر اگر فاضل ہو تو معتبر ہے۔ م۔ اور ظاہر الروایہ میں واپسی کے بعد کا اعتبار نہیں ہے۔ (التبیین) یعنی ظاہر الروایۃ میں یہ مذکور نہیں کہ بعد واپسی کے بھی کتنے دنوں کا شمار کرے کہ حرفہ وغیرہ سے نفقہ حاصل ہو۔ م۔ اور محیط السرخسیؒ میں مکان کی مرمت وغیرہ کی ضروریات سے بھی زائد ہونا ضرور ہے۔ بعض علماء نے کہا کہ اگر آدمی تاجر ہو کہ معاش اس کی تجارت سے حاصل ہوتی ہے پھر اس کے پاس اس قدر مال ملک میں آیا یعنی خالص بغیر قرضہ کے کہ اگر اس میں سے اپنی آمد و رفت کا زاد و راحلہ اور اپنے جانے سے واپسی تک کا نفقہ عیال و اولاد نکالے تو اس کی واپسی کے بعد اس کا راس المال جس سے تجارت تھی باقی رہتا ہے تو اس پر حج واجب ہوگا ورنہ نہیں۔ اور اگر پیشہ ور ہو تو اس کی واپسی کے بعد اس کے آلات حرفہ کا باقی رہنا شرط ہے اور اگر زمیندار ہو تو زمین سے اس قدر باقی رہنا ضرور ہے کہ اس کی حاصلات و پیداوار سے بسر اوقات کر سکے ورنہ حج فرض نہ ہوگا اور اگر کاشتکار ہو تو زاد و راحلہ و نفقہ مذکور نکالنے پر اگر بعد واپسی کے اس کے آلات کاشتکاری باقی رہتے ہوں تو اس پر حج ہوگا ورنہ نہیں (القاضیخانؒ)۔ مترجم کہتا ہے کہ فعلی ہذا بعد واپسی کے اس کی سبیل نفقہ و معاش کا اعتبار ضرور ہے اور یہ بہت بہتر ہے۔ اور ظاہر الروایۃ اسی پر محمول ہونا چاہیے۔ فاللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

جس شخص کے پاس مکان ہو جس میں سکونت ہے یا غلام جس سے خدمت لیتا ہے یا کپڑے جن کو پہنتا ہے یا دیگر اسباب کثیر جو اس کی احتیاج میں ہے تو اس سے استطاعت ثابت نہ ہوگی۔ (الخلاصہ)۔ چنانچہ امام مصنف نے کہا کہ یہ چیزیں مشغول بحاجت اصلیہ ہیں۔ م۔ اور مجرد میں

ہے کہ اگر مکان ہو جس میں نہیں رہتا اور غلام جس سے خدمت کی حاجت نہیں تو اس پر واجب ہے کہ فروخت کرے اس سے حج کرے اور اگر یہ چیزیں نہ ہوں مگر نقد مال اس قدر ہو کہ اس سے سکن و خادم و طعام و قوت نفقہ کے دام نکال کر باقی سے شرائط و زاد راحلہ پوری پاتا ہے تو اس پر حج واجب ہے حتی کہ اگر ان کو دوسرے کاموں میں صرف کرے تو گنہگار ہے (الخلاصہ) اگر گھر بڑا ہو کہ اس کی سکونت سے زائد ہے تو حج کے واسطے زائد کو فروخت کرنا لازم نہیں ہے اور اگر قیمتی کپڑے زائد ہوں تو ان کو فروخت کرکے حج کرے اگر حج ہو سکتا ہو۔ (قاضیخاں) اسی طرح حج کے لیے عمدہ مکان فروخت کرکے کمتر بسر اوقات کا خریدنا و باقی سے حج کرنا اس پر لازم نہیں ہے۔ (المحیط)۔ ہاں ایسا کرنا بنظر آخرت افضل ہے۔ (الایضاح)۔ اور بالاجماع مکان فروخت کرکے کرایہ پر بسر کرنا واجب نہیں ہے (البحر) اور افضل نہیں بلکہ بڑا کام ہے جیسا کہ کتاب الشہادات سے ظاہر ہے۔ م۔ اگر فقہ کی کتابیں ہزاروں کی ہوں اور اس کو احتیاج ہے تو کچھ استطاعت نہیں اور اگر جاہل ہو تو استطاعت ہے یعنی فروخت کرکے حج کرے۔ اور اگر طب و نجوم کی کتابیں ہوں تو احتیاج ہو یا نہ ہو اس کو استطاعت ثابت ہے۔ (المحیط)۔ میں کہتا ہوں کہ اگر طبیب کی معاش ان پر مقصور ہو تو بمنزلہ آلات حرفہ ہیں پس تفصیل چاہیے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

پھر حج واجب ہونے کے لیے راحلہ کی شرط تو اہل مکہ کے سوائے افاقی کے واسطے ہے۔ ولیس من شرط الوجوب علی اھل مکۃ ومن حولھم الراحلۃ۔ اور اہل مکہ و ان کے گرد والوں پر حج واجب ہونے کی شرطوں میں سے راحلہ نہیں ہے۔ لانہ لا تلحقھم مشقۃ زائدۃ فی الاداء فاشبہ السعی الی الجمعۃ۔ کیونکہ ان لوگوں کو ادائے حج میں کوئی زائد مشقت لاحق نہیں ہوگی تو جمعہ کی طرف چلنے کے مشابہ ہو گیا۔ ف۔ حالانکہ جمعہ کے لیے جانے میں راحلہ شرط نہیں ہے اگرچہ کچھ مشقت لاحق ہو۔ واضح ہو کہ مکہ کے گرد والوں سے وہ لوگ مراد ہیں کہ ان کے و مکہ کے درمیان تین دن سے کم مسافت ہو تو ان پر بغیر قدرت راحلہ کے حج واجب ہے بشرطیکہ پیدل چلنے پر قادر ہوں۔ ہاں یہ شرط ضرور ہے کہ ان کے جانے سے واپسی تک ان کے و عیال کے نفقہ کے واسطے طعام کافی ہو۔ (کمافی الینابیع۔ فتح)۔ پھر یہ شرائط فرض ہونے کے ہیں۔ اور اگر فقیر نے پیدل حج کر لیا پھر اس کو تونگری حاصل ہوئی تو اس پر دوبارہ حج نہیں ہے۔ (القاضیخان ج) اگر حج کے لائق مال ملا حالانکہ اس شخص نے نکاح کرنے کا قصد کیا تھا تو وہ حج کرے۔ اور نکاح نہ کرے کیونکہ حج تو اللہ تعالیٰ نے بندوں پر فرض کیا ہے۔ (التبیین)۔ واضح ہو کہ زاد و راحلہ وغیرہ شرائط وجوب جو مذکور ہوئے ہیں ان کا میسر ہونا اس وقت معتبر ہے جب کہ اس کے شہر والے مکہ کو جاتے ہیں۔ حتی کہ اگر اس کو زاد و راحلہ کی قدرت شروع سال میں ہوئی یعنی حج کے ایام سے پہلے اور اس کے شہر والوں کے مکہ کو نکلنے کے وقت سے پہلے تو اس کو اختیار ہے کہ اس مال

کو جس ضرورت میں چاہے صرف کرے۔ پھر جب اس نے صرف کیا بعد اس کے شہر والے حج کو چلے تو اس پر حج واجب نہیں جب کہ اس وقت قدرت نہ ہو ہاں اگر لوگ جاتے ہوں تو اس کو کسی دوسرے کام میں صرف کرنا جائز نہیں بلکہ سامان حج میں صرف کرے ورنہ گنہگار ہوگا اور اس کے ذمہ حج فرض ہو جائے گا۔ (البدائع)۔ حتی کہ اگر اس کے بعد اندھا یا اپاہج یا مریض ہو جاوے کہ امید نہیں اور مالدار ہو تو اس پر مال سے حج کرانا و وصیت واجب ہے۔ م۔ ولابد من امن الطریق۔ اور راستہ کا امن ہونا ضرور ہے۔ لان الاستطاعۃ لا یثبت دونہ۔ کیونکہ بدون راستہ کے سلامتی کی استطاعت ثبوت نہ ہوگی۔ ف۔ اور اختلاف ہے کہ یہ شرط کیا بنفس حج واجب ہونے کے ہے یا ادائے حج واجب ہونے کی ہے اس میں دو قول ہیں چنانچہ فرمایا۔ ثم قیل ھو شرط الوجوب۔ پھر کہا گیا کہ امن راہ شرط وجوب ہے۔ حتی لا یجب علیہ الایصاء۔ حتی کہ اس پر وصیت کرنا واجب نہیں ہے۔ ف۔ یعنی جب اس پر حج واجب ہی نہیں ہوا تو اس پر یہ بھی واجب نہیں کہ وصیت کرے کہ جب راستہ مامون ہو تو میرے مال سے حج کرا دیا جاوے۔ وھو مروی عن ابی حنیفۃ۔ اور یہ قول ابو حنیفہ سے مروی ہے۔ ف۔ یعنی نوادر میں بروایت ابو شجاع الثلجیؒ۔ ف۔ اور یہی قول کرخی و شافعی ہے۔ ع۔

وقیل ھو شرط الاداء دون الوجوب۔ اور کہا گیا کہ امن راہ شرط ادائے حج ہے نہ وجوب۔ ف۔ یعنی مالک زاد و راحلہ پر حج واجب ہوگیا لیکن بوجہ راہ مامون نہ ہونے کے ادا کرنا ابھی واجب نہیں حتی کہ مرتے وقت اس پر وصیت کرنا واجب ہے۔ یہی قول احمدؒ اور یہی صحیح ہے۔ ع۔ لان النبی علیہ السلام فسر الاستطاعۃ بالزاد والراحلۃ لا غیر۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے استطاعت کی تفسیر زاد و راحلہ سے فرمائی نہ اور چیز سے۔ ف۔ یعنی قرآن مجید میں حج کا وجوب اس پر رکھا جو استطاعت پاوے اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے استطاعت فقط زاد و راحلہ بیان فرمائی۔ تو زاد و راحلہ کے مالک پر وجوب ہوگیا اور امن راہ وغیرہ وجوب الاداء کی شرط ہوگی نہ نفس وجوب کی۔ اور مخفی نہیں کہ عورت کے واسطے محرم شرط ہے۔ م۔ فقیہ ابو اللیث نے فرمایا کہ اگر غالب حال راہ میں سلامتی ہو تو حج واجب ہے ورنہ واجب نہیں ہے اور اسی پر اعتماد ہے۔ (التبیین) اور یہی سمندر کے سفر میں قول اصح ہے اور سیحون و جیحون و دجلہ و فرات و نیل یہ سب دریا ہیں اور سمندر نہیں ہیں۔ سف۔ ق ہ۔ قال۔ امام قدوری نے کہا کہ۔ ویعتبر فی المرأۃ۔ اور شرط ہے عورت کے حق میں۔ ف۔ خواہ بوڑھی ہو یا جوان یعنی قابل شہوت ہو۔ المحیط و۔ ان یکون لھا محرم تحج بہ یہ بات کہ عورت کے واسطے ایک مرد محرم ہو جس کے ساتھ وہ عورت حج کرے۔ ف۔ جب کہ اس کے و مکہ کے درمیان تین دن کی راہ ہو۔ (المحیط)۔ اور محرم وہ کہ جس سے دائمی نکاح حرام ہو خواہ بوجہ رحم قرابت کے یا دودھ کے یا نکاحی رشتہ سے۔ (الخلاصہ) بشرطیکہ عاقل بالغ متدین ہو خواہ آزاد ہو یا غلام ہو خواہ کافر ہو یا مسلمان ہو (ارتماشی)۔ یعنی فاسق بدکار نہ ہو اور ایسا کافر نہ ہو جو اس سے نکاح حلال سمجھتا ہو جیسے مجوسی۔ (المحیط السرخسی) اور قریب بلوغ کے بمنزلہ بالغ ہے

(الجوہرہ)۔ پس طفل و مجنون و ذمی و عورت نہ ہو۔ (المحیط السرخسی وغیرہ)۔ الحاصل عورت کے واسطے مقدار سفر میں شرط ہے کہ یا تو ایسا محرم ہو۔ او زوج۔ یا اس کا شوہر ساتھ ہو۔ ف اور عورت پر یہ واجب نہیں کہ حج کے لیے کسی مرد سے نکاح کرے (قاضی خاں)۔ ولا یجوز لھا ان تحج بغیرھما اذا کان بینھا وبین مکۃ ثلثۃ ایام۔ اور عورت کو جائز نہیں کہ بغیر محرم و شوہر کے حج کو جاوے جب کہ عورت و مکہ کے درمیان تین دن کی راہ ہو۔

وقال الشافعی یجوز لھا الحج اذا خرجت فی رفقۃ ومعھا نساء ثقات لحصول الامن بالمرافقۃ اور شافعیؒ نے کہا کہ عورت کو حج کرنا جائز ہے جب کہ وہ ساتھیوں کے ساتھ نکلے اور عورت کی معیت میں ثقہ عورتیں ہوں کیونکہ رفاقت کی وجہ سے امن حاصل ہے۔ ولنا قولہ علیہ السلام لا تحجن امرأۃ الا ومعھا محرم۔ اور ہمارے واسطے حجت یہ حدیث ہے کہ ہرگز کوئی عورت حج کو نہ جاوے مگر اس حالت میں کہ عورت کے ساتھ کوئی محرم ہو۔ ف پس ایک شخص نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میں تو فلاں جہاد میں ہوں اور میری عورت حج کرنے والی ہے تو فرمایا کہ تو واپس ہو کر عورت کے ساتھ ہو کر حج کرا دے۔ (رواہ البزار والدار قطنی باسناد جید)۔ اور صحیحین میں عموماً حکم ہے کہ کوئی عورت تین روز کا سفر نہ کرے مگر در حالیکہ اس کے ساتھ محرم ہو۔ اعتراض ہوا کہ اس سے سفر ہجرت مخصوص ہے یا جو عورت کافروں کی قید میں ہو وہ چھوٹ بھاگے اگرچہ مسافت دراز ہو۔ تو سفر حج بھی خاص ہوا کیونکہ یہ بھی سفر واجب ہے مانند سفر ہجرت و فرار کے۔ کیونکہ کیت میں عورت کے لیے یہ قید نہیں ہے اور حدیث عدی بن حاتم میں ہے کہ عنقریب وہ وقت آوے گا کہ ظعینہ مقام حیرہ سے بقصد خانہ کعبہ نکلے گی کہ اس کو سوائے اللہ تعالیٰ کے کچھ خوف نہ ہوگا عدی نے کہا کہ میں نے یہ دیکھ لیا۔ (کما رواہ البخاری)۔ جواب یہ کہ اس حدیث میں ایمان و امن پھیل جانے کا وعدہ ہے کہ سوائے توحید الٰہی کے کچھ اہل شرک و کافروں کا غلبہ و خوف نہ ہو گا۔ اور سفر ہجرت پر قیاس باطل ہے کیونکہ حدیث بزار و دار قطنی اس سفر حج میں خاص ہیں۔ کیا نہیں دیکھتے کہ اگر جواز ہو تو پھر رفیق و ثقہ عورتوں کی بھی ضرورت نہ ہو۔ پس صحیح عدم جواز ہے کیونکہ عورت کو اترنے چڑھنے و ضروریات میں پردہ کی ضرورت ہے اور اجنبی کے ساتھ بدون ارتکاب نظر حرام بے پردگی کے ممکن نہیں ہے۔ ولانھا بدون المحرم یخاف علیھا الفتنۃ۔ اور اس وجہ سے کہ عورت پر بدون محرم کے فتنہ کا خوف ہے۔ ف پس اگر عموماً عورتیں اس طرح سفر حج میں پھریں تو بہت بڑا فتنہ ہو جاوے۔ وتزداد بانضمام غیرھا الیھا۔ اور غیر عورت کو عورت کے ساتھ ملنے میں یہ فتنہ زیادہ بڑھ جائے گا۔ ف اول تو ایک ہی تھی اب دو یا زیادہ جمع ہو کر ناقصات عقل بڑا فتنہ برپا کریں گی۔ ولھذا تحرم الخلوۃ بالاجنبیۃ وان کان معھا غیرھا۔ اور اسی وجہ سے تو مرد کو اجنبیہ عورت کے ساتھ موقع تنہائی میں جمع ہونا حرام ہے اگرچہ عورت کے ساتھ میں دوسری عورت بھی ہو۔ ف کیونکہ وہ بھی اس کے ساتھ میں ایک فتنہ کے ساتھ دو فتنہ ہو گئیں پس عورت کو بغیر محرم تین دن کا سفر جائز نہیں ہے۔ بخلاف ما اذا کان بینھا وبین مکۃ اقل

من ثلثة ایام دونہ یباح لہا الخروج الی مادون السفر بغیر محرم۔ بخلاف اس کے جب کہ عورت ومکہ کے درمیان تین روز سے کم ہو تو جائز ہے کیونکہ عورت کو سفر سے کم مسافت میں بغیر محرم نکلنا جائز ہے۔ ف۔ لیکن مخفی نہیں کہ خوف فتنہ تو ایک رات میں بھی موجود ہے مگر آنکہ کہا جاوے کہ حدیث ابن عباس میں ہے کہ سفر نہ کرے عورت مگر اس حالت میں کہ اس کے ساتھ محرم ہو (کما فی الصحیحین)۔ تو ممانعت سفر میں رہی اور وہ تین روز ہے۔

مترجم کہتا ہے کہ یہ جواب کافی نہیں کیونکہ تین دن تو قصر نماز میں بقیاس مسح موزہ کے ہے پس یہ سفر شرعی اجتہادی ہوا لہذا محقق ابن الہمام رحمہ اللہ نے اعتراض کیا کہ حدیث میں سفر لغوی ہو سکتا ہے جو دن تو قصر نماز میں بقیاس مسح موزہ کے ہے پس یہ سفر شرعی اجتہادی ہوا لہذا محقق ابن الہمام رحمہ اللہ نے اعتراض کیا کہ حدیث میں سفر لغوی ہو سکتا ہے جو تین دن سے کم پر بھی بولا جاتا ہے اور خود صحیحین میں ابوسعید خدری رضی اللہ عنہ کی حدیث مرفوع میں ہے کہ عورت سفر نہ کرے دو روز مگر اس حالت میں کہ اس کے ساتھ شوہر یا عورت کا ذو محرم ہو۔ بلکہ صحیحین میں ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے مرفوع حدیث ہے کہ حلال نہیں کسی عورت کو جو اللہ تعالیٰ و قیامت کے ساتھ ایمان رکھتی ہے یہ کہ ایک رات دن سفر کرے مگر ذی محرم کے ساتھ میں۔ اور ایک روایت صحیح مسلم میں صرف ایک رات اور دوسری روایت میں صرف ایک دن واقع ہے اور روایت ابوداؤد میں ایک مرحلہ ہے اور صحیح ابن حبان وحاکم وطبرانی میں صرف تین میل واقع ہے پس معلوم ہوا کہ مطلقاً سفر سے ممانعت ہے۔ منذری رحمہ اللہ نے کہا کہ یہ سب احادیث مواطن مختلفہ میں جوابات ہیں اور حاصل یہ کہ تین میل سے زائد تک حرام مگر جب کہ محرم ہو پھر امام ابوحنیفہ وابو یوسف سے خود روایت موجود کہ عورت کو بغیر محرم ایک روز کا سفر مکروہ تحریمی ہے۔ م ف۔ فعلی ہذا بمطلقاً ممانعت ہونا اصح ہے اسی واسطے تنویر میں قید نہیں لگائی۔ ہاں اگر مذہب یہ ہو کہ کمتر تین روز میں جائز ہے تو یہ مسئلہ متفرع ہوگا کہ جب مکہ تک تین روز سے کم فاصلہ ہو تو فریضہ حج کو جانے سے شوہر مانع نہیں ہو سکتا۔ (کما فی الفتح)۔

واذا وجدت محرما لم یکن للزوج منعہا۔ اور جب عورت نے کوئی محرم پایا تو شوہر کو اس کے منع کا اختیار نہ ہوگا۔ ف۔ افادہ فرمایا کہ اگر محرم نہ ہو تو شوہر منع کر سکتا ہے اور شوہر پر ساتھ جانا واجب نہیں ہے۔ ہاں جب محرم ہو اور حج فریضہ ہو تو ہمارے نزدیک شوہر کا حق ضعیف مانع نہیں ہو سکتا۔ وقال الشافعی لہ ان یمنعہا لان فی الخروج تفویت حقہ۔ اور شافعی رحمہ اللہ نے کہا کہ شوہر کو اختیار ہے کہ عورت کو جانے سے روکے کیونکہ عورت کے جانے میں شوہر کا حق مٹانا لازم آتا ہے۔ ف۔ جیسے عورت نے نذر کی حج یا روزہ کی تو بالاتفاق شوہر کو منع کا اختیار ہے ولنا ان حق الزوج لا یظہر فی حق الفرائض۔ اور ہماری حجت یہ کہ شوہر کا حق نہیں ظاہر ہوتا فرائض میں۔ ف۔ یعنی فرائض نماز روزہ وغیرہ میں حق شوہر کا اثر ظاہر نہیں ہوتا۔ ورنہ عورتیں نماز وروزہ رمضان وغیرہ سے عاری ہو جاویں حالانکہ نصوص آیات میں بغیر اجازت شوہر ان پر

فرض ہیں۔ والحج منها۔ اور حج بھی انھیں فرائض میں سے ہے۔ ف۔ ہاں شوہر کا حق نوافل میں یا جو عورت اپنی طرف سے اپنے اوپر لازم کرے اس میں ظاہر ہوگا۔ حتی لو کان الحج نفلا له ان یمنعها حتی کہ اگر حج نفل ہو تو شوہر کو اختیار ہے کہ عورت کو جانے سے روکے۔ ف۔ اگرچہ محرم موجود ہو۔ ولو کان المحرم فاسقا قالوا لا یجب علیها لان المقصود لا یحصل به۔ اور اگر عورت کا محرم مرد فاسق ہو یعنی بدکاری میں بیباک ہو تو مشائخ نے کہا کہ عورت پر حج واجب نہ ہوگا کیونکہ ایسے محرم کے ہونے سے مقصود حاصل نہیں ہوگا۔ ف۔ جیسے طفل و عورت سے حاصل نہیں ہے۔ ولها ان تخرج مع کل محرم الا ان یکون مجوسیا۔ اور عورت کو اختیار ہے کہ ہر محرم کے ساتھ میں سفر حج کو جاوے مگر اس صورت میں کہ اس کا محرم مجوسی ہو۔ ف۔ یعنی آتش پرست دین زردشت پر ہو حتی کہ منجملہ ان کے خبیث عقائد کے یہ ہے کہ ماں و بیٹی کے ساتھ جماع کرنا بغیر نکاح اور باقی ہر قسم کی عورتوں حتی کہ بہن و خالہ و پھوپھی و ساس وغیرہ سے بنکاح جائز جانتے ہیں لہذا امام مصنفؒ نے کہا کہ لانه لا یعتقد اباحة مناکحتها۔ کیونکہ مجوسی اس عورت سے نکاح کرنا مباح جانتا ہے ف۔ اور محیط السرخسی میں کہا کہ ایسے مجوسی کے ساتھ نہیں جو اس کے ساتھ نکاح کو جائز اعتقاد کرتا ہو۔ مع۔ اور صواب یہ کہ مطلقاً مجوسی محرم نہیں کیونکہ نکاح کی اباحت سے کوئی مجوسی خالی نہیں ہے اور اسی قدر خوف فتنہ کو کافی ہے۔ ولا عبرة بالصبی والمجنون لانه لا تتاتی منهما الصیانة۔ اور محرم ہونے میں طفل و مجنون کا اعتبار نہیں کیونکہ ان دونوں سے حفاظت حاصل نہیں ہو سکتی ہے ف۔ محیط السرخسی میں مجنون میں بھی یہ قید لگائی کہ ایسا مجنون ہو جس کو افاقہ نہ ہوتا ہو اور اصح یہ کہ مطلقاً مجنون معتبر نہ ہو الا آنکہ اس کے جنون کا خاص ایام میں دورہ ہو تو وہ ان ایام حج میں مجنون نہیں ہے۔ م۔ والصبیة التی بلغت حد الشهوة بمنزلة البالغة۔ اور جو لڑکی کہ حد شہوت کو پہونچ گئی ہو وہ بمنزلہ بالغہ کے ہے۔ ف۔ کیونکہ اس کے ساتھ جماع کا قصد فتنہ ہوگا۔ حتی لا یسافر بها من غیر محرم۔ حتی کہ ایسی لڑکی کے ساتھ بغیر محرم کے مسافرت نہ ہوگی۔ ف۔ اگرچہ حج اس لڑکی پر فرض نہیں ہے۔ رہا یہ کہ محرم کا نفقہ کس شخص پر ہے تو فرمایا۔ ونفقة المحرم علیها لانها تتوسل به الی اداء الحج۔ اور محرم کا نفقہ عورت پر ہے کیونکہ عورت ہی بذریعہ محرم کے ادائے حج کا توسل پاتی ہے۔ ف۔ اس سے معلوم ہوا کہ عورت کے حق میں زاد و راحلہ کی قدرت میں یہ بھی شامل ہے کہ محرم کے نفقہ کی قدرت بھی ہو۔ جیسے اگر راہ کی سلامتی کچھ رشوت دے کر حاصل ہوتی ہو تو موافق تحقیق شیخ ابن الہمام کے رشوت دے کر حاصل کرے اور جو محصول و چنگی وغیرہ راہ میں یا جانے میں دیا جاتا ہو وہ بھی عذر نہیں حتی کہ اس کو ادا کرنا اور حج کرنا واجب ہے پس زاد و راہ کی قدرت میں یہ رشوت و چنگی وغیرہ مصارف بھی شامل ہیں۔ (کما فی الدر)۔ واختلفوا فی ان المحرم شرط الوجوب۔ اور مشائخ نے اختلاف کیا کہ محرم کیا حج واجب ہونے کی شرط ہے۔ ف۔ حتی کہ اگر عورت نے محرم نہیں پایا حتی کہ مرنے لگی تو اس پر اپنے مال سے حج کرانے کی وصیت واجب نہیں ہے۔ او شرط الاداء یا محرم ادائے حج کی شرط ہے۔ ف۔ حتی کہ مالدار عورت

پر حج واجب ہوگیا مگر بوجہ محرم نہ ہونے کے ادا نہ کر سکی حتی کہ وقت موت کی وصیت کرے کہ اس کے مال سے غیر سے حج کرایا جاوے۔ علی حسب اختلافھم فی امن الطریق۔ بحسب ان کے اختلاف کے امن راہ میں۔ ف۔ یعنی جیسا کہ امن راہ میں اختلاف ہے کہ راہ کا سلامت ہونا شرط وجوب ہے یا شرط ادا ہے اور جیسے بدن کی سلامتی میں بھی اسی بنا پر اختلاف ہے اور صحیح یہ کہ امام ابو حنیفہ کے قول پر راہ و بدن کی سلامتی و محرم کا ہونا سب شرط ادائے حج ہیں اور ثمرہ اختلاف مرتے وقت وصیت واجب ہونے یا نہ ہونے میں ہے۔ (کمافی النہایہ ھ) منجملہ شرائط کے یہ شرط ہے کہ عورت کے حق میں کسی قسم کی عدت نہ ہو خواہ وفات کی یا طلاق بائن یا رجعی کی شرح الطحاوی پس اگر ہو تو حج کو نہ نکلے حتی کہ اگر درمیان میں کسی شہر میں عدت پیدا ہو جاوے جہاں سے مکہ تک سفر کی مدت ہے تو بغیر عدت پوری کیے نہ جاوے (کما فیخان)۔ اور یہ شرط ہے کہ زاد و راحلہ پر قدرت والے کو حج فرض ہونے کا علم ہو خواہ اس طرح کہ دار الاسلام میں موجود ہو اگرچہ مسلمان پیدا نہ ہوا ہو اور خواہ اس طرح کہ جہاں مسلمان ہوا ہے سوائے دار الاسلام کے وہاں ایک مرد نے جس کا عادل ہونا جانتا ہو یا دو مرد نے یا ایک مرد و دو عورتوں نے اگرچہ ان کا حال پوشیدہ ہو اس کو آگاہ کریں کہ حج فرض ہے اور دونوں اماموں کے نزدیک اس میں عادل ہونا اور بالغ ہونا اور آزاد ہونا شرط نہیں ہے۔ (البحر الرائق ھ)

اور واضح ہو کہ حج فرض ہونے میں اسلام و بلوغ بھی شرط ہونا مذکور ہوا پس کافر و طفل پر فرض نہیں اور مترجم نے دونوں میں فرق کا انتظار دلایا تھا وہ یہ ہے کہ۔ واذا بلغ الصبی بعد ما احرم او اعتق العبد۔ اور جب بعد احرام باندھنے کے طفل بالغ ہوا یا غلام آزاد کیا گیا۔ ف۔ تو ان دونوں کا احرام نفل شروع ہوا تھا۔ فمضیا۔ پس دونوں نے پورا کر لیا۔ ف۔ یعنی اسی احرام پر تمام ارکان و افعال حج ادا کر لیے۔ لم یجز عنھما عن حجۃ الاسلام۔ تو یہ پورا کرنا دونوں کو حجۃ الاسلام سے کافی نہ ہوگا۔ ف۔ یعنی جو حج کہ ارکان اسلام میں ہے وہ ادا نہ ہوا حتی کہ اگر اب ان دونوں کو زاد و راحلہ کی قدرت حاصل ہو تو ہر ایک پر حجۃ الاسلام ادا کرنا فرض ہوگا۔ لان احرامھما انعقد لاداء النفل فلا ینقلب لاداء الفرض۔ کیونکہ دونوں کا احرام واسطے ادائے حج نفل کے بندھا تھا وہ ادائے فرض کے لیے بدل کر فرض نہ ہو جائے گا۔ ف۔ مگر ان دونوں میں ایک فرق ہے یہ کہ۔ ولو جدد الصبی الاحرام قبل الوقوف ونوی حجۃ الاسلام جاز والعبد لو فعل ذلک لم یجز۔ اگر طفل نے وقوف عرفہ سے پہلے اپنا احرام جدید کر لیا یعنی پہلا توڑ کر جدید احرام فرض باندھا اور حجۃ فریضہ کی نیت کی تو جائز ہوگیا اور غلام نے اگر ایسا کیا تو اس کو جائز نہ ہوگا۔ لان احرام الصبی غیر لازم لعدم الاھلیۃ۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ طفل کا احرام تو لازم نہ تھا بوجہ اہلیت نہ ہونے کے یعنی بلوغ نہ ہونے سے جو احرام باندھا وہ اس پر لازمی نہیں تو ٹوٹ گیا اور نیا احرام جو باندھا اس پر لازم ہے اور حج فریضہ بالاجماع ادا ہوا۔ (شرح الطحاوی ھ)۔ اما احرام العبد لازم فلا یمکنہ الخروج منہ بالشروع فی غیرہ۔ رہا غلام کا احرام تو اس پر لازم ہے پس غیر احرام میں شروع کر کے احرام سے

نکل جانا اس کو ممکن نہ ہوا۔ ف۔ رہا کافر اگر اس نے احرام باندھا تھا پھر وقوف عرفہ سے پہلے مسلمان ہو کر نیا احرام باندھ کر حج ادا کیا تو جائز ہے اور یہی مجنون کا حکم ہے۔ (البدائع)۔ اگر طفل بغیر احرام کے میقات سے گذر گیا پھر مکہ میں احتلام ہوا یعنی بالغ ہوا اور اس نے مکہ سے حج اسلام کا احرام باندھا تو جائز ہے اور اس پر میقات سے بغیر احرام بڑھ جانے میں کچھ جرم نہ ہوگا (القاضیخان م) غلام اگر راستہ میں قبل احرام کے آزاد کر دیا گیا پھر اس نے احرام باندھ کر حجۃ الاسلام ادا کیا تو کافی ہو گیا۔ (قاضیخان م)۔ شرائط ادائے حج صحیح ہونے کے تین باتیں ہیں احرام وجگہ وزمانہ۔ (السراج)۔ جگہ جہاں حج ہے عرفہ وبیت۔ اور زمانہ یہ کہ ایام حج بالخصوص عشر ذی الحجہ بلکہ یوم عرفہ والنحر اخص ہیں۔م۔ رکن حج۔ دو ہیں ایک وقوف عرفہ دوم طواف زیارت۔ لیکن طواف سے وقوف زیادہ قوی ہے کیونکہ وقوف عرفہ سے پہلے جماع کرنا فاسد کرتا ہے اور بعد وقوف کے قبل طواف مفسد نہیں۔ن ق ھ۔ احرام فرض ابتدائی اور رکن انتہائی ہے۔د۔ واجبات حج پانچ۔ صفا ومروہ کے درمیان دوڑنا مزدلفہ کا وقوف، رمی الجمار، سر منڈانا یا کترانا۔ اور طواف الصدر۔ یعنی آفاقی کے واسطے۔ (کما فی شرح الطحاوی)۔ یہ شمار باجمال خاص ہے ورنہ واجبات کچھ اوپر بیس ہیں اور سعی صفا ومروہ باقی اماموں کے نزدیک رکن ہے۔ اور بقیہ واجبات یہ ہیں۔ میقات سے احرام باندھنا۔ وقوف عرفہ کو غروب تک کھینچنا۔ طواف کو حجر اسود سے شروع کرنا بقول اصح۔ داہنی طرف کو طواف میں جانا۔ قدم پر چلنا۔ طواف میں طہارت۔ ستر عورت۔ صفا سے شروع کرنا۔ سعی میں پاؤں چلنا۔ قران وتمتع کی قربانی۔ دو رکعت طواف رمی وجمار وسر منڈانے وقربانی میں یوم النحر کو ترتیب رکھنا۔ ایام النحر میں طواف افاضہ کرنا۔ ت۔ طواف کو حطیم کے گرد سے کرنا۔ سر طواف کے بعد سعی کرنا۔ حلق بجگہ ووقت پر کرنا۔ بعد وقوف عرفہ کے ممنوع مانند جماع وغیرہ نہ کرنا۔ سلا ہوا کپڑا چھوڑ دینا۔ چہرہ وسر نہیں ڈھانکنا۔ ضابطہ یہ ہے کہ ہر ایسی بات جس سے قربانی لازم آوے وہ واجب ہے۔ (کما فی الملتقی۔ د بسنن الحج)۔ طواف قدوم رمل کرنا اس طواف یا طواف فرض میں۔ دونوں سبز میل کے درمیان سعی کرنا۔ ایام النحر میں رات کو منیٰ میں رہنا۔ منیٰ سے عرفہ کو بعد طلوع آفتاب چلنا۔ اور مزدلفہ سے منیٰ کو قبل طلوع آفتاب چلنا۔ (الفتح) اور مزدلفہ میں رات بسر کرنا۔ تینوں جمرات میں ترتیب رکھنا۔ (البحر الرائق)

## آداب الحج

جب آدمی حج کرنا چاہے تو مشائخ فقہاء نے فرمایا کہ اول اپنی قرضی ادا کرے (الظہیریہ)۔ اور اس وقت میں سفر کرنے میں کسی ہوشیار متدین عاقل سے رائے ومشورہ کرے مگر نفس حج میں نہیں کیونکہ حج تو بالکل بہتر ہے۔ اور مشورہ کے ساتھ اللہ تعالیٰ سے استخارہ کرے۔ حاکم نے حدیث روایت کی کہ استخارہ کرنا آدمی کی نیک بختی اور نہ کرنا اس کی بدبختی سے ہے۔ مسنون استخارہ یہ کہ دو رکعتیں قل یا ایہا الکافرون اور قل ھو اللہ کے ساتھ پڑھے اور اللھم انی استخیرک بعلمک آخر تک دعا جو معروف ہے دربارہ حج کے دعا کرے۔ اور والدین سے اجازت لے۔ اور جب والدین نہ ہوں تو دادا دادی بمنزلہ والدین ہیں۔ حج وجہاد کو جانا ایسے قرضدار کا جس کے ملک میں ادائے قرض کو کافی مال نہ ہو مکروہ ہے مگر اس کے قرض خواہ اجازت

دے اور بہتر ہے کہ کفیل سے بھی اجازت دے۔ پھر جب عزم ہو تو پہلے توبہ کرے و نیت خالص کرے۔ (الفتح)۔ حج میں تجارت کے قصد کو نہ رکھے کہ یہ بہتر ہے اور اگر تجارت کی تو ثواب حج میں کمی نہ ہوگی۔ (البحر)۔ جو حقوق و مظالم اس پر ہوں ان کو معاف کرا دے و ادا کرے فرض کہ جس طرح ہو سکے ان سے پاک ہو۔ اور جن لوگوں سے ساتھ معاملات ہوں ان سے بھی برأت واستحلال کرا دے۔ (الفتح)۔ اور عبادات الٰہی میں جو کچھ اس سے تقصیرات واقع ہوئیں ان کو پورا کرے و ندامت سے استغفار کرے مع عزم کہ اب کبھی ایسا نہ کرے گا (البحر)۔ اور اس حج میں ریاء و سمعت و فخر وغیرہ سے خالی و پاک ہو۔ اسی وجہ سے بعض علماء نے محمل کی سواری کو مکروہ رکھا ہے۔ اور بعض کے نزدیک جب فخر سے پاک ہو تو مکروہ نہیں ہے۔ مال حلال حاصل کرنے میں کوشش کرے کیونکہ حرام مال سے حج قبول نہیں ہوتا اگرچہ فرض ساقط ہو جاتا ہے گو غصب کا مال ہو۔ (الفتح)۔ مال مشتبہ ہو تو چاہیے کہ حج کے واسطے قرض لے اور اپنے مال سے یہ قرضہ ادا کرے۔ (القاضی خاں)۔ رفیق مرد صالح تلاش کرے کہ جب بھولے تو یاد دلاوے اور گھبراوے تو صبر دلاوے اور عاجزی میں مدد کرے۔ بہتر یہ کہ رفیق اجنبی لیوے نہ اقارب سے کہ خوف قطع رحم سے بچ جاوے۔ (الفتح)۔ ینابیع میں ہے کہ عیال کے واسطے نفقہ چھوڑ جاوے اور پاکیزہ خوشدلی کے ساتھ نکلے اور راہ میں اللہ تعالیٰ سے تقویٰ رکھے اور اللہ تعالیٰ کا ذکر بہت کرے۔ غصہ سے پرہیز کرے اور لوگوں کی برائیاں بہت برداشت کرے اور بے فائدہ و بیہودہ باتوں کو ترک کرنے میں سکون و وقار کے ساتھ رہے۔ (التاتارخانیہ)۔ جس شخص سے سواری کرایہ کی یعنی مکاری کو بوجھ دکھلاوے جو لادے پھر اس پر زیادہ نہ کرے (الفتح)۔ جانور کی برداشت سے زیادہ لادنے سے احتراز کرے اگرچہ مکاری منظور کرے یا اپنا مملوک جانور ہو اور معتاد چارہ سے کم نہ کرے الا بمجبوری و ضرورت۔ (البحر)۔ زاد میں شرکت نہ کرے اور سب سے زیادہ حلال طریقہ یہ کہ جملہ رفیق ایک ایک روز ایک کے دستر خوان پر جمع ہوں۔ اور مستحب ہے کہ پنجشنبہ کو نکلے باقتدائے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ورنہ دوشنبہ کو ابتدائے روز وماہ میں (الفتح)۔ یعنی شروع ماہ میں پنجشنبہ کے دن یا دوشنبہ کو اول وقت نکلے۔م۔ وداع کرے دوستوں و برادروں کو اور ان سے دعاء چاہے اور اس کام کے لیے ان کے پاس جاوے اور ان سے معافی چاہے۔ اس کے واپس آنے پر وہ لوگ اس کی ملاقات کو آدیں۔ حدیث وداع میں ہے کہ لقمان نے اپنے فرزند کو کہا کہ جب اللہ تعالیٰ کے پاس کوئی ودیعت رکھی جاوے تو اللہ تعالیٰ اس کی حفاظت فرماتا ہے ابن عمر نے قزعہ کو کہا کہ میں تیرے دین و امانت و خاتمہ عمل کو اللہ تعالیٰ کی ودیعت میں دیتا ہوں اور تجھ پر سلام کرتا ہوں۔ (رواہ الترمذی)۔ وداع کرنے والے کہیں فی حفظ اللہ وکنفہ زودک اللہ التقوی وجنبک الردی وغفر ذنبک ووجھک الی الخیر اینما توجھت۔ جماعت علماء نے مسافر کے ساتھ کچھ دور چل کر دعاء سے وداع کرنا مستحب رکھا ہے اور اس میں حدیث ابن عباسؓ ہے، (الفتح)۔ دو رکعت نفل پڑھ کر گھر سے نکلے جیسے واپسی پر دو رکعت پڑھے۔ اور بعد نماز کے

کہے۔ اللھم بک انتشرت والیک توجھت وبک اعتصمت وعلیک توکلت اللھم انت ثقتی وانت رجائی اللھم اکفنی ما اھمنی ومالا اھتم بہ وما انت اعلم بہ منی عز جارک وجل ثناءک ولا الہ غیرک اللھم زودنی التقوی واغفرلی ذنوبی ووجھنی الی الخیر اینما توجھت اللھم انی اعوذبک من وعثاء السفر وکابۃ المنقلب والحور بعد الکور وسوء المنظر فی الاھل والمال۔

جب نکلے تو اس طرح کہ جیسے دنیا سے خارج ہوتا ہے اور کہے بسم اللہ ولاحول ولاقوۃ الا باللہ العلی العظیم توکلت علی اللہ اللھم وفقنی لما تحب وترضی واحفظنی من الشیطان الرجیم اور ایک بار آیت الکرسی اور چاروں قل پڑھے۔ (الظہیریہ)۔ اور کچھ صدقہ دے کہ یہ سبب سلامتی ہے اور کثرت سات قاریوں۔ اور کہے اللھم انی اعوذبک ان اضل او اضل او ازل او ازل او اظلم او اظلم او اجھل او یجھل علی۔ یہ دعائے حدیث ہے اور دوسری دعائے حدیث یہ کہ اللھم انت الصاحب فی السفر والخلیفۃ فی الاھل اللھم انی اعوذبک من الضبعۃ فی السفر والکابۃ فی المنقلب اللھم اقبض لنا الارض وھون علینا السفر۔ اور آثار میں گھر سے نکلنے سے پہلے قرأت آیت الکرسی اور لایلاف قریش وارد ہے (الفتح)۔ حج سوار ہوکر افضل ہے اور اسی پر فتوی ہے (السراجیہ)۔ اور مختار یہ کہ مکہ معظمہ قریب ہو تو پیدل افضل ہے اور دور ہو تو سوار ہوکر افضل ہے (التاتارخانیہ عن النوازل)۔ اور ابن الہمام رح نے مطلقاً پیدل کو افضل فرمایا جب کہ چل سکتا ہو۔ اور یہی اظہر ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ا

گدھے پر حج کرنا مکروہ ہے اور اونٹ پر افضل ہے۔ (القاضیخاں)۔ اسی سے بحرالرائق نے نکالا کہ جس شخص کو گدھا یا خچر میسر آیا تو وہ راحلہ کا مالک نہیں تو اس پر حج فرض نہ ہوگا۔ اور کہا کہ میں نے اس کو صریح نہیں پایا۔ اور درالمختار میں خلاصہ سے نقل کیا کہ اونٹ کا بوجھ دو سو چالیس من شرعی یعنی برابر شاہی سیر کے۔ اور گدھے کا ایک سو پچاس ہے۔ ظاہر اخچر بمنزلہ گدھے کے ہے۔ د۔

جب جانور پر سوار ہو تو مسنون یہ کہ تین بار تکبیر کہے پھر سبحان الذی سخر لنا ھذا وما کنا لہ مقرنین وانا الی ربنا لمنقلبون اللھم انا نسالک فی سفرنا ھذا البر والتقوی ومن العمل ما ترضی اللھم ھون علینا سفرنا ھذا واطولنا بعدہ اللھم انت الصاحب فی السفر والخلیفۃ فی الاھل والمال اللھم انی اعوذبک من وعثاء السفر وکابۃ المنقلب وسوء المنظر فی المال والاھل۔ چنانچہ صحیح مسلم میں ہے۔ جب کسی مقام میں اترے تو کہے اللھم انزلنی منزلا مبارکا وانت خیر المنزلین۔ کجاوہ میں نکلنے میں کہے بسم اللہ توکلت علی اللہ اعوذ بکلمات اللہ التامات کلھا من شر ما خلق وذرأ وبرأ۔ اور پڑھے سلام علی نوح فی العالمین۔ اور کہے اللھم اعطنا خیر ھذا المنزل وخیر ما فیہ واکفنا شرہ وشر ما فیہ۔ جب کجاوہ میں جاوے تو کہے الحمد للہ الذی عافانا فی منقلبنا ومثوانا اللھم کما اخرجتنا من منزلنا ھذا سالمین بلغنا غیرہ آمنین۔ جب رات آوے تو حدیث کی دعا پڑھے۔

یا ارض ربی وربک اللہ اعوذ باللہ من شرک وشر ما فیک وشر ما یدب علیک واعوذ باللہ من شر اسد واسود ومن الحیۃ والعقرب ومن ساکن البلد ووالد وما ولد۔

سحر کے وقت۔ موافق حدیث کے کہے سمع سامع بحمد اللہ وحسن بلائہ علینا ربنا صاحبنا وفضل علینا عائذا باللہ من النار۔ چنانچہ صحیح مسلم میں ہے جب کسی شہر میں پہونچے تو کہے اللھم انی اسالک من خیرھا وخیر اھلھا وخیر ما فیھا واعوذ بک من شرھا وشر اھلھا وشر ما فیھا۔ یہ سب خلاصۃ الفتح ہے۔ اور جب روانہ ہو کر اس مقام پر پہونچے جہاں سے بغیر احرام گذرنا نہ چاہیئے تو احرام باندھے اور وہ میقات ہے اور اس کا بیان کتاب میں آتا ہے۔ م۔ پھر بہتر یہ کہ پہلے حج ادا کرے تب مدینہ منورہ میں جاوے اور فتاوی الکبری میں ہے کہ اگر فریضہ حج نہ ہو تو پہلے مدینہ جانے میں مختار ہے اور فرض حج میں بھی جائز ہے۔ (التاتارخانیہ)۔

واضح ہو کہ جو باتیں حج میں رکن ہیں اگر فوت ہوں تو ان کا بدل کافی نہیں ہوتا بلکہ وہی ادا کرنا فرض ہے اور جو واجبات ہیں اگر فوت ہوں تو بدل قربانی وغیرہ سے ہو سکتا ہے اور اگر اس نے سنن میں سے کچھ ترک کیا تو بُرا کیا مگر اس پر کچھ لازم نہیں ہے (شرح الطحاوی، محظورات الحج)۔ جو باتیں حج میں ممنوع ہیں دو قسم ہیں۔ اول وہ کہ اپنی ذات میں کرنا ممنوع ہیں اور وہ چھ ہیں جماع کرنا۔ سر منڈانا۔ ناخن کترانا۔ خوشبو لگانا۔ سر و منہ ڈھکنا۔ سلا ہوا کپڑا پہننا۔ قسم دوم جو غیر میں کرنا ممنوع ہیں۔ ۱۔ شکار سے تعرض کرنا اگرچہ حرم کے باہر یعنی حل میں ہو۔ ۲۔ حرم کا درخت کاٹنا۔ (کما فی التحفہ وغیرہا النہایہ) متعلقا رضائے والدین۔ حج کو نکلنا جب کہ والدین میں سے کسی کو ناگوار ہو مکروہ ہے بشرطیکہ اس کو فرزند کی خدمت کی محتاجی ہو ورنہ کچھ مضائقہ نہیں۔ اور جب والدین نہ ہوں تو دادا دادی بمنزلہ والدین ہیں۔ (القاضیخاں)۔ اور سیر کبیر میں کہا کہ جب والدین میں سے کسی کے ضائع ہو جانے کا خوف نہ ہو تو جانے میں مضائقہ نہیں۔ یوں ہی جب زوجہ و اولاد وغیرہ جن کا نفقہ اس پر لازم ہے ناگوار جانیں حالانکہ اس کو ان کو ضائع ہونے کا خوف نہیں تو جانے میں مضائقہ نہیں ہے۔ اور جن کا نفقہ اس پر لازم نہ ہو اگرچہ موجود رہے تو جانے میں کچھ مضائقہ نہیں اگرچہ ان کے ضائع ہونے کا خوف ہو۔ (المحیط)۔ واضح ہو کہ کراہت والدین کا مسئلہ فریضہ حج میں ہے اور نفل میں والدین کی رضامندی بہر حال مقدم ہے۔ م۔ طفل اگر بے داڑھی ہو تو باپ اس کو منع کر سکتا ہے یہاں تک کہ داڑھی آجاوے۔ فقیہ ابو اللیث نے یہی فتوی دیا۔ ملتقط میں ہے کہ والدین کی طاعت سے حج فرض بہتر ہے اور حج نفل سے طاعت والدین بہتر ہے۔ فتاوی الکبری میں ہے کہ سفر جب خوفناک ہو مانند سمندر کے تو بدون اجازت والدین نہیں جائے گا (التاتارخانیہ)۔ مقروض کو حج یا جہاد کو جانا مکروہ ہے جب تک دَین ادا نہ کرے مگر آنکہ قرض خواہ اجازت دے دے۔ اور اگر کفیل اس کے حکم سے ہو تو اس کی اجازت بھی ضرور ہے ورنہ نہیں۔ (کما فی قاضیخاں ھ)۔ واضح ہو کہ گھر سے احرام باندھنا بہتر ہے اور ضرور نہیں لیکن جب میقات پر پہونچے تو اس سے بغیر احرام تجاوز حرام ہے لہذا مواقیت جاننا چاہیئے۔ م۔

## فصل

یہ فصل مواقیت کے بیان میں ہے۔ ف۔ مواقیت جمع میقات۔ دراصل وقت معین۔ پھر مقام معین کے واسطے استعارہ کیا گیا۔ جہاں سے بغیر احرام گذرنا منع ہے۔ ۳۔ آفاقی کے

واسطے شرعاً لازم ہے کہ بیت اللہ تک پہنچنے سے پہلے احرام باندھے یہ بغرض تعظیم واجلال بیت اللہ ہے جیسے کوئی آدمی کسی بادشاہ وغیرہ کے حضور میں قصد کرتا ہے تو جب اس کی بارگاہ کے قریب پہونچا تو خضوع کی صورت بناتا ہے تو یہاں بدرجہ اولی واجب ہے اور احرام ایک صورت مردہ ہو ہو جانے کے مشابہ ہے جس کے ضمن میں اس نے اپنی ذات کو بے اختیار مثل میت کے کیا اور بالکل مطیع ومنقاد ہو کر اپنی ذات کو اعتبار سے خارج کر دیا۔ سبحان اللہ العزیز الحکیم۔ مف والمواقیت التی لا یجوز ان یجاوزھا الانسان الا محرما خمسۃ۔ اور جن مواقیت سے کہ انسان کو بغیر احرام تجاوز کرنا نہیں جائز ہیں پانچ ہیں۔ ف یعنی منصوص پانچ ہیں اور انھیں کے محاذات پر دوسری جگہیں نکالی جاویں گی۔ لاھل المدینۃ ذو الحلیفۃ۔ اہل مدینہ کے واسطے ذوالحلیفہ ہے ف یعنی جب مدینہ کا آدمی مکہ کا قصد کرے تو جب ذوالحلیفہ پر پہونچے تو اس کو بغیر احرام کے آگے بڑھنا روا نہیں ہے۔ وہاں پہلے درخت تھا اب ایک مسجد بنی ہوئی ہے وہ مدینہ سے چھ میل کے قریب یعنی دو فرسخ ہے اور مکہ تک دس روز کی راہ ہے۔ عوام گمان کرتے ہیں کہ یہاں حضرت علی رضی اللہ عنہ نے کنوؤں کے اندر جنوں سے قتال کیا حالانکہ یہ جھوٹے افواہ ہے ع۔ د۔ ولاھل العراق ذات عرق اور اہل عراق کے واسطے ذات عرق ہے ف یہاں سے مکہ ۴۲ میل ہے اور یہ مقام حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے بعد فتح بصرہ وکوفہ وغیرہ کے ان لوگوں کے واسطے موقت کیا جیسا کہ صحیح بخاری میں ہے اور ابن ماجہ والبوداؤد ونسائی وعبد الرزاق کی حدیث جابر رضی اللہ عنہ میں خود حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا مقرر کرنا مذکور ہے لیکن اسانید میں کلام ہے اور صحیح مسلم میں بھی حدیث جابر رضی اللہ عنہ کو ابوالزبیرؒ نے بطور شک بیان کیا کہ شاید جابر رضی اللہ عنہ نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول کہا تھا لیکن بخاری کی حدیث مذکور سے معلوم ہوتا ہے کہ راوی کو شک ہوا پس اگر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مقرر کرنا ثبوت ہو تو بات یہ ہوگی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو معلوم نہ ہوا پس اجتہاد کیا اور وہ اجتہاد موافق حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے تقرر کے واقع ہوا۔ اور تمام تفصیل فتح القدیر والنہایہ میں ہے۔ م۔ ولاھل الشام جحفۃ۔ اور اہل شام کے واسطے جحفہ ہے۔ ف یہی اہل مصر کے واسطے ہے اور اس کا دوسرا نام مہیعہ ہے۔ یہاں سے مکہ ۸۲ میل اور مدینہ بھی تین مراحل اور بحر قلزم چھ میل ہے۔ مع۔ ولاھل نجد قرن۔ اور اہل نجد کے واسطے قرن ہے۔ ف قرن بسکون را جس کو قرن المنازل وقرن الثعالب کہتے ہیں۔ جوہریؒ نے صحاح میں غلطی سے اس کو حضرت اویس قرنی کا مسکن کہا حالانکہ اویس رضی اللہ عنہ منسوب ہیں قرن بفتح الراء کی طرف جو قبیلہ مراد میں سے ایک بطن ہے جیسا کہ سروجیؒ نے قاضی عیاض وغیرہ سے نقل کیا۔ اور مناسک طبری میں ہے کہ نجد زمین بلند کا نام ہے جو نجد الیمن ونجد الحجاز ونجد التہامہ ونجد الطائف سب کا میقات قرن ہے۔ اور کتاب الامام الشیخ تقی الدین میں ہے کہ وہ مکہ سے ایک رات دن کی راہ ہے۔ مع۔ ولاھل الیمن یلملم۔ اور اہل یمن کے واسطے یلملم ہے۔ ف جس کو الملم اور ارمرم بھی کہتے ہیں وہ مکہ سے جنوب ۳۰ میل ہے۔ حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ میں ہے

کہ حضرت صلعم نے موقت فرمایا اہل مدینہ کے واسطے ذوالحلیفہ اور اہل شام کے لیے جحفہ اور اہل نجد کے واسطے قرن المنازل واہل یمن کے واسطے یلملم۔ یہ مواقیت اپنے لوگوں کے واسطے ہیں اور سوائے ان کے ہر اس شخص کے لیے جو ان پر آوے جو کہ حج یا عمرہ چاہتا ہو اور جو شخص ان مواقیت سے اسی طرف ہو تو وہ جہاں سے چاہے حتیٰ کہ مکہ والے مکہ سے احرام باندھیں۔ (رواہ البخاری ومسلم)۔ لہذا مصنف رحمہ نے کہا کہ۔ ھکذا وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ھذہ المواقیت لھولاء۔ یوں ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان مواقیت کو ان لوگوں کے واسطے موقت فرمایا ہے۔ ف۔ لیکن ذات عرق کے باب میں جو کلام تھا وہ اوپر گذرا یعنی حضرت صلعم نے اس کو موقت کیا تو جیسے اہل شام کے واسطے جحفہ بطور معجزہ کے حالانکہ اس وقت اہل شام نصرانی کفار تھے لیکن حضرت صلعم سے ثبوت میں کلام ہے اور ظاہراً اس کو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے بموقت شرعی موقت فرمایا ہے لہذا محیط السرخسی میں ہے کہ جو شخص سوائے ان راہوں کے کسی غیر معروف راہ سے مکہ کا قصد کرے تو جب ان مواقیت میں سے کسی کے محاذی پہونچے تو احرام باندھے۔ مد۔ یعنی میقات منصوص سے سیدھ لگاکر خوب غور سے ٹھیک کرلے وہی اس کا میقات ہے چنانچہ ذات عرق کے مقرر کرنے میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے یہی طریقہ منصوص ہے۔ م۔ اور جو شخص سمندر سے آوے یہی کرے (السراج)۔ اور جب اس کی سیدھ دو میقاتوں سے لگتی ہو تو جہاں سے مکہ دور پڑتا ہو بہتر ہے ورنہ نزدیک والی سے بھی جائز ہے۔ (التبیین ف) اور اگر میقات کی سیدھ نہیں لگتی تو مکہ سے دو مرحلے پہلے احرام باندھے۔ (الفتح البحر)۔ اگر مدینہ والا ذوالحلیفہ کو چھوڑ کر ذات عرق یا جحفہ پر گیا تو وہاں سے احرام باندھے۔ مفعہ۔

وفائدۃ التاقیت المنع عن تاخیر الاحرام عنھا۔ اور میقات مقرر کرنے کا مفاد یہ کہ ان مواقیت سے احرام میں تاخیر کرنا ممنوع ہے۔ ف۔ اور یہ مفاد نہیں کہ احرام نہیں باندھ سکتا جب تک کہ ان مواقیت پر نہ پہونچے۔ لانہ یجوز التقدیم علیھا بالاتفاق۔ کیونکہ ان مواقیت پر احرام کو مقدم کرنا بالاتفاق جائز ہے۔ ف۔ یعنی اس پر ائمہ اربعہ متفق ہیں لیکن علمائے ظاہریہ نے خلاف کیا ہے۔ مع۔ ثم الآفاقی اذا انتھی الیھا۔ پھر آفاقی آدمی جب چل کر ان مواقیت میں سے کسی میقات پر پہونچے۔ ف۔ یا میقات کی سیدھ پر کسی مقام پر پہونچے تو اس کو دیکھنا چاہیے کہ وہ کس قصد پر ہے پس اگر اس نے مکہ کے گرد زمین حرم کے باہر یعنی حل میں کسی مقام کا قصد کیا ہے خلیص یا جدہ وغیرہ تو اس کو یہاں سے بغیر احرام تجاوز کرنا جائز ہے پھر جب وہ خلیص یا جدہ میں پہونچ گیا تو وہ یہیں کے رہنے والوں میں مل گیا چنانچہ اب اگر وہ مکہ کا قصد کرے تو حد حرم سے احرام کے بعد نہ جاوے۔ م۔ اور اگر یہ آفاقی پہونچا میقات پر علی قصد دخول مکۃ۔ مکہ میں داخل ہونے کے قصد پر۔ ف۔ یعنی زمین حرم میں جانے کے قصد پر۔ علیہ ان یحرم۔ تو اس پر واجب ہے کہ میقات پر احرام باندھ لے۔ قصد الحج اوالعمرۃ چاہے اس کا قصد بیت اللہ کے حج یا عمرہ کا ہو۔ اولم یقصد۔ یا اس کا یہ قصد نہ ہو۔ عندنا

یہ ہمارے نزدیک ہے۔ ف۔ اور شافعی نے کہا کہ احرام جب ہی واجب ہے کہ حج یا عمرہ کا ہو اور اگر اپنے عیال کا قصد کرے تو نہیں۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم فتح مکہ کے روز بغیر احرام داخل ہوئے تھے اور امام احمد کا قول مثل ہمارے ہے کہ کوئی بغیر احرام کے نہیں جاسکتا جب کہ حرم مکہ کا قصد ہو۔ لقولہ علیہ السلام لا یجاوز احد المیقات الا محرما۔ بدلیل حدیث کہ میقات سے کوئی تجاوز نہ کرے مگر احرام باندھ کر۔ ف۔ ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدثنا عبد السلام بن حرب عن خصیف عن سعید بن جبیر عن ابن عباس ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال لا تجاوز الوقت الا باحرام۔ یعنی میقات سے تجاوز نہ کیا جائے گا مگر احرام کے ساتھ۔ مترجم کہتا ہے کہ اسناد حسن ہے اور خصیف میں کلام ہے۔ حدثنا وکیع عن سفیان عن حبیب بن ابی ثابت عن ابن عباس نحوہ۔ یعنی اس کے مانند اس اسناد سے روایت کیا۔ یہ اسناد صحیح ہے م۔ ورواہ الطبرانی والشافعی اور اسحق نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ جب کوئی شخص بغیر احرام تجاوز کر جاوے تو لوٹ کر پھر میقات سے احرام باندھے اور اگر خوف ہو کہ مقصود فوت ہو جائے گا تو احرام باندھ لے اور ایک قربانی دے۔ یہ احادیث صریح ہیں اور امام شافعی نے باوجود روایت حدیث کے اجتہاد کیا بوجہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بروز فتح مکہ بغیر احرام داخل ہونے کے۔ (کمافی صحیح مسلم والنسائی)۔ اور کہا کہ بغیر احرام اس وقت جائز ہے کہ جب قصد حج وعمرہ نہ ہو۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ فقط اسی ساعت کی خصوصیت تھی چنانچہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر اسی روز خود تنبیہ کر دی کہ جب سے آسمان و زمین پیدا ہوئے یہ مکہ حرم ہے وہ مجھ سے پہلے کسی کے واسطے حلال نہیں ہوا اور نہ بعد میرے کسی کے واسطے حلال ہوگا اور میرے واسطے بھی اس دن ایک گھڑی کے لیے حلال ہوا تھا پھر اس کی حرمت ویسی ہی ہوگئی جیسے تھی۔ (کمافی الصحیحین وغیرہما) اور مقصود آپ کا یہی تھا کہ آئندہ کوئی شخص یہ دلیل نہیں لاوے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس میں قتال کیا تو ہم بھی قتال کریں چنانچہ اس کو بھی آپ نے مصرح بیان فرما دیا۔ مگر حیف ہے کہ ظالم حجاج وغیرہ نے اس میں اپنی بے حیائی سے قتال کیا۔ پھر یہ ممانعت آپ نے مسلمانوں کے ساتھ قتال میں فرمائی ہے اور آپ نے کافروں سے قتال کیا تھا چنانچہ شیخ ابوبکر بن العربی نے اور شیخ ابن الہمام وغیرہ نے تصریح کی کہ اگر مکہ پر کافروں کا غلبہ ہو جاوے تو مسلمانوں کا اجماع ہے کہ ایسے قتال کے واسطے مکہ میں بغیر احرام داخل ہونا جائز ہے۔ پس معلوم ہوا کہ حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ اپنے عموم پر ہے کہ جب مکہ کا قصد کرے تو بغیر احرام میقات سے تجاوز کرنا نہیں جائز ہے۔ ولان وجوب الاحرام لتعظیم ھذہ البقعۃ الشریفۃ۔ اور اس دلیل سے کہ احرام واجب ہونا اس بقعہ شریف کی تعظیم کے واسطے ہے۔ فیستوی فیہ الحاج والمعتمر وغیرھما تو اس میں حج وعمرہ کرنے والا اور ان کے سوائے سب برابر ہیں۔ ف۔ حتی کہ اس بقعہ کی تعظیم کے لیے سب پر احرام واجب ہے کوئی مطلب ہو جب کہ اس بقعہ کا قصد کرے م۔ جب آفاقی اس بقعہ میں بعد احرام کے داخل ہوا تو اس پر حج یا عمرہ ادا کرنا واجب ہے۔ (محیط السرخسی) یعنی

اگر آفاقی زمین حرم میں داخل ہونا چاہتا ہے اگرچہ اس کا مقصود اپنے عیال سے ملاقات یا تجارت وغیرہ کا ہو جب اس پر واجب ہوا کہ میقات سے احرام باندھ کر جاوے تو اس احرام سے نکلنا اس طرح ہوگا کہ مکہ پہونچ کر عمرہ ادا کرے پس حلال ہوگیا اب اپنا مقصد حاصل کرے۔

**تنبیہ** | عمرہ تمام عمر میں ایک مرتبہ سنت موکدہ ہے یہی مذہب ہے اور وہ احرام کے ساتھ خانہ کعبہ کا طواف اور درمیان صفا و مروہ کے سعی اور سر منڈانا یا کترانا ہے۔ پس حلال ہو گیا۔ اور یہ تمام سال میں جب چاہے ادا کرے سوائے یوم عرفہ و یوم نحر اور تین دن تشریق کی کہ ان متوالی ایام میں مکروہ تحریمی ہے لہذا اگر آفاقی ان ایام میں داخل ہوا تو حج کرے ورنہ احرام میں رہے پھر چودھویں تاریخ کو عمرہ کرکے حلال ہوجاوے۔ م۔ ومن کان داخل المیقات۔ اور جو شخص کہ میقات کے اندر رہو۔ ف۔ خواہ وہاں کا رہنے والا ہو یا کسی طور سے وہاں موجود ہو له ان يدخل مكة بغير احرام لحاجته۔ تو اس کو جائز ہے کہ مکہ میں یعنی حرم میں بغیر احرام داخل ہو بوجہ اپنی ضرورت کے۔ ف۔ تو حرم کی تعظیم اگرچہ اس پر اعتقاداً دل سے قطعاً واجب ہے مگر بدن سے اس کا اظہار بطریق احرام اس سے اٹھا دیا گیا۔ لانه يكثر دخوله مكة۔ کیونکہ مکہ میں اس کا داخل ہونا بکثرت واقع ہوگا۔ ف۔ جب کہ حاجات انسانی سب کے ساتھ لگی ہوتی ہیں وفی ایجاب الاحرام فی کل مرة حرج بین۔ اور ہر بار داخل پر احرام واجب نکالنے میں کھلا ہوا حرج ہے۔ ف۔ اور حرج کو اللہ تعالیٰ نے قرآن میں صریح دور کردیا ہے تو یہ نکلا کہ اس پر ہر بار کے لیے احرام واجب نہیں ہے۔ فصار کاهل مكة حيث يباح لهم الخروج منها ثم دخولها بغير احرام لحاجتهم۔ تو یہ شخص مثل اہل مکہ کے ہوگیا کہ اہل مکہ کو مکہ سے نکلنا پھر مکہ میں بغیر احرام داخل ہونا بوجہ اپنی حاجات کے مباح ہے۔ ف۔ پھر یہ وہم نہ ہو کہ جیسے اس کو حاجت کے قصد سے بغیر احرام داخل مکہ ہونا مباح ہے تو ادائے حج و عمرہ میں بھی بغیر احرام جاوے۔ کیونکہ دونوں میں فرق ہے اس طرح کہ حاجات تو بکثرت پیش آیا کرتے ہیں۔ بخلاف ما اذا قصد اداء النسك۔ برخلاف اس کے جب کہ میقات کے اندر والے نے ادائے نسک یعنی حج یا عمرہ کا قصد کیا۔ لانه يتحقق احيانا۔ کیونکہ یہ قصد تو کبھی کبھی متحقق ہوتا ہے۔ ف۔ تو اس کے لیے احرام باندھ لے۔ فلاحرج۔ تو کچھ حرج نہیں ہے۔ ف۔ پھر یہ تو معلوم ہوچکا کہ مواقیت کے یہ معنی ہیں کہ ان سے بغیر احرام آگے بڑھنا نہیں جائز ہے۔ رہا احرام تو وہ ان مواقیت سے مخصوص نہیں۔ فان قدم الاحرام على هذه المواقيت جاز۔ پس اگر اس نے احرام باندھنا ان مواقیت پر مقدم کرلیا تو جائز ہے۔ ف۔ مثلاً اپنے گھر سے احرام باندھ کر نکلا تو جائز ہے۔ لقوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله۔ بدلیل آنکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا واتموا الحج والعمرة لله ف۔ یعنی اللہ تعالیٰ کے واسطے حج و عمرہ کو پورا کرو۔ واتمامهما ان يحرم بهما من دويرة اهله اور حج و عمرہ کو پورا کرنا یہ کہ دونوں کا احرام اپنے لوگوں کے جھونپڑوں سے باندھ کر نکلے۔ ف۔ اگر پوچھو کہ یہ تفسیر امام کی کہاں سے پائی تو جواب دیا کہ۔ کذا قاله علی وابن مسعود۔ ایسا ہی حضرت

علی وابن مسعود نے اتمام کو تفسیر فرمایا ہے۔ ف۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی تفسیر تو حاکم وبیہقی نے روایت کی اور قول ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت معلوم نہیں ہوئی۔ مفع۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی تفسیر کو وکیع وابن ابی شیبہ وعبد بن حمید وابن جریر وابن المنذر وابن ابی حاتم ونحاس نے بھی روایت کیا ہے۔ (السیوطی فی الدر المنثور)۔ اور اس کے مثل ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔ (العالم) واضح ہو کہ اتمام کے وجوہ بہت ہیں از انجملہ اعلی اتمام یہ ہے تو دوسرے وجوہ اتمام کی تردید نہ ہوئی فاحفظ۔ م۔

واضح ہو کہ ایام حج شوال و ذوالقعدہ اور دس روز ذی الحجہ کے ہیں پس شوال سے احرام مقدم کرنا ہمارے نزدیک بھی مکروہ ہے۔ (شرح الطحاوی)۔ اور ایام حج میں ان مواقیت سے احرام مقدم کرنا بالاجماع جائز ہے۔ ع۔ رہا کلام کہ افضل میقات پر ہے یا اس سے پہلے تو فرمایا والافضل التقدیم علیہا۔ اور افضل یہی کہ احرام کو ان مواقیت پر مقدم کرے۔ ف۔ اور یہی اظہر قول شافعی ہے۔ (کما فی منہاج النووی)۔ اور مالک واحمد واسحٰق نے تقدیم کو مکروہ رکھا ہے۔ لیکن قرطبی وابن عبد البر نے ایک جماعت فقہائے صحابہ وتابعین سے قبل میقات کے احرام باندھنا ذکر کیا اور اسمٰعیل القاضی نے کہا کہ یہ کثیر صحابہ وتابعین کا فعل ہے۔ حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی کہ جس نے مسجد بیت المقدس سے مسجد الحرام تک احرام باندھا حج یا عمرہ کا تو اللہ تعالٰے نے اس کے اگلے و پچھلے گناہ بخشے و اس کے واسطے جنت واجب ہو گئی اگرچہ اس کے گناہ سمندر کے جھاگ سے زیادہ ہوں۔ (رواہ ابوداؤد واحمد وابن ماجۃ والدارقطنی)۔ پس تقدیم افضل ہے۔ لان اتمام الحج مفسر بہ۔ کیونکہ حج اتمام کرنا اسی کے ساتھ تفسیر کیا گیا۔ ف۔ اور تفسیر بمنزلہ حدیث مرفوع ہے۔ والمشقۃ فیہ اکثر۔ اور اس میں مشقت بہت زیادہ ہے۔ ف۔ اور عبادات میں افضل وہ کہ احمز ہو یعنی نفس پر مشقت زیادہ ہو جیسا کہ حدیث میں ہے۔ والتعظیم فیہ اوفر۔ اور اس میں تعظیم بہت وافر ہے ف۔ اور حج تو عین تعظیم وزیارت ہے۔ وعن ابی حنیفۃ انما یکون افضل اذا کان یملک نفسہ ان لا یقع فی محظور۔ اور ابوحنیفہ سے روایت کیا گیا کہ میقات پر احرام مقدم کرنا جب ہی افضل ہوگا کہ اپنی نفس پر یہ قابو ہو کر کسی ممنوع بات میں نہ پڑ جاوے۔ ف۔ یعنی جو باتیں احرام میں منع ہیں ان سے صبر کیے رہے۔ جوہرہ میں کہا کہ اگر ایسا نہ ہو تو میقات تک تاخیر کرنا افضل ہے اور شاید اسی شفقت کی نظر سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے میقات سے احرام باندھا۔ حق یہ کہ افضل ہونا اپنی ذات میں تقدیم ہے لیکن دوسرے خوف سے تاخیر کیوں ممنوع کام مرتکب ہونا حرام تو افضل کے پیچھے حرام کا مرتکب ہونا خلاف فقہ ہے لہذا فقہ میں اصل شریف یہ ہے کہ ہر مستحب وافضل جس میں خوف حرمت کا ہو اس کا چھوڑنا بہتر ہے۔ اور شیخ ابن الہمام نے محمول کیا کہ ابوحنیفہ رح سے کراہت مروی ہے بدین معنی کہ ایام حج سے پہلے احرام مکروہ ہے اور اس پر اجماع ہے۔ م۔ ومن کان داخل المیقات فوقتہ الحل اور جو شخص کہ میقات کے اندر ہے تو اس کے واسطے میقات حل ہے۔ معناہ الحل الذی بین المواقیت وبین الحرم۔ حل سے مراد وہ حل جو مواقیت اور حرم کے درمیان ہے۔ ف۔ اس کی توضیح یہ ہے کہ خاص خانہ کعبہ

کے گرد تین میل تک جانب مدینہ اور سات میل جانب عراق و سات میل جانب طائف و دس میل جانب جدہ اور نو میل جانب جعرانہ اور سات میل جانب یمن تک سب سرزمین حرم ہے حتی کہ اس کے درخت کاٹنا اور شکار مارنا وغیرہ حرام ہیں پھر اس حد کے بعد مواقیت تک تمام روئے زمین سب حل ہے بدین معنی کہ درخت کاٹنا و شکار کرنا مارنا وغیرہ وہاں جائز ہے لیکن آفاقی کے واسطے احرام باندھے کے حق میں مواقیت سے آگے بڑھنا حرام ہے تو مسئلہ میں امام مصنف نے اشارہ کیا کہ جو شخص میقات میں یا میقات کے اندر رہتا ہے اس کے واسطے احرام کی میقات حل ہے تو یہ مراد نہیں کہ میقات سے باہر حل میں اگر احرام باندھے یعنی حل و حرم در حق احرام مراد نہیں بلکہ اصلی تو مراد یہ کہ حرم مکہ کی حد سے اس کے وطن تک جو زمین حل ہے اس میں کسی جگہ پر احرام باندھ لے اور یہ مقصود نہیں کہ میقات آفاقی سے نکل کر باندھے۔ لانہ یجوز احرامہ من دویرۃ اھلہ۔ کیونکہ داخل میقات والے کو تو اپنے گھروں کے جھونپڑوں سے احرام باندھنا جائز ہے۔ ف تو وہی اس کے واسطے حل ہے پھر یہ حل تا حد حرم ہے۔ وما ورا المیقات الی الحرم مکان واحد لہ ف تو وہ سب کے واسطے حل ہے لیکن آفاقی کے واسطے احرام کے میقات کے اندر سے حرم مکہ تک ایک ہی جگہ ہے۔ اور جیسے حرم مکہ سب کے واسطے حرم ہے اگرچہ پکی ہو۔ پھر میقاتی یا داخل میقات کے واسطے اپنے گھیرے سے احرام باندھنا افضل ہے اور اگر اس نے تاخیر کی یہاں تک کہ حرم مکہ کی حد سے احرام باندھ کر حد میں داخل ہوا تو جائز ہے۔ (کما فی المحیط ھ) - ومن کان بمکۃ۔ اور رہا وہ کہ جو مکہ میں موجود ہو۔ ف خواہ مکہ کا رہنے والا ہو یا مثلاً احرام باندھ کر داخل ہو کر عمرہ کر کے حلال ہو گیا اور وہ مکہ میں موجود ہے فوقتہ فی الحج الحرم۔ تو اس کے احرام کی میقات در صورت حج کے حرم ہے۔ ف یعنی اگر وہ حج کا احرام باندھنا چاہے تو حدود حرم کے اندر ہی جہاں چاہے احرام باندھ لے۔ وفی العمرۃ الحل اور در صورت عمرہ کے حل ہے۔ ف یعنی اگر وہ عمرہ کا احرام باندھنا چاہے تو حدود حرم سے کسی جانب نکل کر حل میں احرام باندھ کر داخل حرم ہو کر ادا کرے۔ چنانچہ قصہ بخاری و مسلم کا اشارہ کیا۔ لان النبی علیہ السلام امر اصحابہ۔ کیونکہ آنحضرت صلعم نے حکم دیا اپنے اصحاب کو۔ ف حجۃ الوداع میں کہ تم میں سے جو شخص ہدی ساتھ نہیں لایا ہو وہ عمرہ کر کے حلال ہو جاوے چنانچہ انہوں نے یہی کیا پھر جب یوم الترویہ آیا تو حکم دیا کہ۔ ان یحرموا بالحج۔ حج کا احرام باندھیں یعنی من جوف مکۃ۔ مکہ کے اندر سے۔ ف اور ان کو حرم سے باہر نکلنے کا حکم نہیں کیا تو معلوم ہوا کہ جو مکہ میں ہو اس کو مکہ سے حج کا احرام باندھنا جائز ہے۔ پھر واضح ہو کر حضرت ام المومنین عائشہ رض نے عمرہ کا احرام باندھا تھا مگر ان کو ایام ہو گئے تو آپ نے حکم فرمایا کہ عمرہ کا احرام توڑ دیں پھر جب یوم الترویہ آیا تو حج کے احرام کا حکم دیا۔ جب حج سے فراغت ہوئی تو حضرت ام المومنین رض نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ آپ کے اصحاب تو عمرہ و حج دونوں سے چلے اور میں نے فقط حج پایا، تو آپ نے ام المومنین رض کی آرزو پوری فرمائی۔ وامر اخاھا عائشۃ رض ان یعمرھا من التنعیم۔ اور عائشہ رض کے بھائی کو حکم دیا کہ عائشہ رض کو تنعیم سے عمرہ کرا دے۔ ف یعنی عبدالرحمن بن ابی بکر رض کو حکم دیا کہ اپنی بہن عائشہ کو ساتھ لے جا کر تنعیم سے عمرہ کا احرام بندھاوے۔ وھو فی الحل اور تنعیم حدود حرم سے باہر حل میں ہے۔ ف تو معلوم ہوا کہ عمرہ کے واسطے حل کو جا کر احرام

باندھیں پھر داخل ہو کر عمرہ وطواف وسعی کریں۔ اور امام مصنف نے اس کا نکتہ بیان فرمایا کہ لان الاداء الحج فی عرفۃ وھی فی الحل فیکون الاحرام من الحرم لیتحقق نوع سفر۔ یہ اس وجہ سے کہ حج ادا کرنا تو عرفات میں ہوتا ہے اور عرفات حل میں واقع ہے تو حج کا احرام باندھنا حرم سے رہا تاکہ ایک طرح کا سفر متحقق ہو جاوے۔ واداء العمرۃ فی الحرم فیکون الاحرام من حل لیتحقق نوع سفر۔ اور عمرہ ادا کرنا حرم میں واقع ہوتا ہے (کیونکہ وہ صرف طواف وسعی ہے) تو اس کا احرام باندھنا حل جا کر رہا اسی وجہ سے۔ ف یعنی تاکہ ایک طرح کا سفر متحقق ہو جاوے۔ پس حدود حرم سے باہر جہاں کہیں حل میں جا کر باندھے جائز ہے۔ الا ان التنعیم افضل لورود الاثر بہ۔ مگر یہ بات ہے کہ تنعیم سے باندھنا افضل ہے کیونکہ اس میں اثر وارد ہے۔ ف یعنی حضرت ام المومنین کو احرام عمرہ کا آپ نے تنعیم سے حکم دیا تو قدم بقدم چلنا افضل ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ موقع احرام بیان ہو چکا۔ اب خود احرام کا بیان ہے۔

---

# باب الاحرام

## (یہ باب احرام کے بیان میں ہے)

احرام لغت میں ایسی حرمت میں آنا جس کو ہتک نہیں کر سکتے۔ اصطلاح فقہاء میں یہ کہ مباحات کو اپنے اوپر حرام کر کے اس عبادت کے ادا کرنے کو۔ عبادات میں صوم وزکوٰۃ کے واسطے کوئی احرام نہیں۔ اور نماز وحج کے لیے احرام ہے۔ احرام میں ایسے امور بھی ہیں کہ عقل کو خود رسائی نہیں مگر بتعلیم جیسے ترک کرنا سلا ہوا کپڑا اور خوشبو لگانا وغیرہ۔ حالت بمشابہ مردہ ہے گویا اللہ تعالیٰ کی راہ میں فنا ہو گیا۔ مع۔ یہاں حرمت میں داخل ہونے سے مراد یہ کہ کچھ خاص چیزیں اپنے اوپر حرام کرنے کا التزام کرلے اور یہ التزام شرعاً شرط ہے لیکن اس کا ثبوت شرع میں جب ہی ہوتا ہے کہ نیت کے ساتھ تلبیہ کہے یا کوئی خاص حج کا فعل کرے چنانچہ بیان آوے گا۔ پھر جب احرام پورا ہو جاوے تو اس سے باہر ہونا نہیں ممکن ہے مگر اس طرح کہ اعمال نسک جس کا احرام ہے ادا کر دے اگرچہ اس کو فاسد کر دے حتیٰ کہ اگر مثلاً بعد احرام کے وقوف عرفہ سے پہلے جماع کر لیا تو حج فاسد ہو گیا اور آئندہ سال میں قضا کرے لیکن احرام سے باہر نہ ہوگا حتیٰ کہ امسال وقوف عرفہ سے پہلے جماع کر لیا تو حج فاسد ہو گیا اور آئندہ سال میں قضا کرے لیکن احرام سے باہر نہ ہوگا حتیٰ کہ امسال وقوف وطواف وغیرہ افعال حج ادا کر دے۔ مگر دو صورتیں مستثنیٰ ہیں ایک فوت یعنی احرام باندھ کر روانہ ہوا اور نہیں پہنچا حتیٰ کہ حج فوت ہو گیا تو عمرہ کر کے حلال ہو جاوے۔ دوم محصور ہو جانا۔ یعنی جانے نہ پایا روکا گیا کسی عارض سے تو ہدی ذبح کر کے حلال ہو جاوے۔ پھر واضح ہو کہ جس کا احرام باندھا اس کو پورا کرنا مطلقاً ہر

صورت میں لازم ہے خواہ نفل حج ہو یا حقیقۃً اس پر واجب ہو یا اس کے گمان میں اس پر واجب ہو جب شروع کیا تو اس کو پورا کرنا واجب ہے حتی کہ اگر توڑے حالانکہ گمان پر شروع کیا تھا تو قضا واجب ہے بخلاف نماز کے چنانچہ اگر نماز شروع کی اس گمان پر کہ اس پر ظہر واجب باقی ہے پھر درمیان میں ظاہر ہو گیا کہ وہ تو ظہر ادا کر چکا تو اس کو اختیار ہے چاہے توڑ دے پھر قضا بھی لازم نہیں ہے۔ وجہ یہ ہے کہ حج میں احرام کو توڑنا کبھی کسی طرح مشروع نہیں سوائے اس کے کہ قربانی مع افعال نسک ادا کرے تو جب توڑے گا اس پر قضا ہر صورت میں لازم پڑے گی بخلاف احرام نماز کے۔ مف۔ واذا اراد الاحرام۔ اور جب احرام باندھنا چاہے۔ ف۔ یعنی منظور ہو کہ مثلاً کل پرسوں احرام باندھے گا تو قبل اس کے یہ افعال کرے جو مذکور ہیں کہ اغتسل او توضأ۔ غسل کرے یا وضو کرے۔ والغسل افضل۔ اور غسل کرنا افضل ہے۔ ف۔ یعنی ہمارے نزدیک واجب نہیں ہے۔ لما روی انہ علیہ السلام اغتسل لاحرامہ۔ کیونکہ مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے احرام کے واسطے غسل کیا۔ ف۔ رواہ الترمذی وقال حسن غریب۔ اور اس کی اسناد میں عبدالرحمن بن ابی الزناد اور عبداللہ بن یعقوب میں اختلاف ہے اور کوئی مجہول نہیں۔ لہذا ترمذی نے اس کو حدیث حسن کہا۔ اور حاکم کی حدیث ابن عباس میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا غسل کرنا مذکور ہے۔ وقال صحیح الاسناد۔ اور حدیث ابن عمر رضی اللہ میں ہے کہ سنت سے ہے کہ جب احرام کا ارادہ ہو تو غسل کرے رواہ الحاکم وقال صحیح علی شرط البخاری و مسلم ورواہ ابن ابی شیبہ والبزارؒ۔

اور واضح ہو کہ اگر ہو سکے تو پہلے جورو کے ساتھ جماع کرے کیونکہ اس میں آئندہ کے واسطے مصلحت ہے اور مسند ابو حنیفہ وغیرہ میں آیا ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی ازواج مطہرات میں گھومے پھر صبح کو احرام باندھا۔ مف۔ لیکن جب جماع کیا تو غسل فرض ہے اور بدون جماع کے افضل ہے۔ الا انہ للتنظیف۔ مگر بات یہ کہ یہ غسل ستھرائی حاصل کرنے کے واسطے ہے۔ ف۔ پس جب کہ بعد جماع کے غسل کیا تو بھی ستھرائی حاصل ہو گئی اسی واسطے بحر الرائق میں کہا کہ بدن کو خطمی و اشنان وغیرہ سے دھووے اور اس پر سے میل کچیل دور کرے۔ ھ۔ حتی تومر بہ الحائض وان لم یقع فرضاً عنہا۔ حتی کہ اس غسل کا حکم حیض والی عورت کو دیا جائے گا اگرچہ یہ اس کے فرض سے واقع نہ ہو۔ ف۔ کیونکہ انقطاع خون سے پہلے اس کا نہانا اس کو پاک نہیں کرتا۔ ہاں ستھرا کرتا ہے۔ اسی واسطے اسماء بنت عمیس کو نفاس میں غسل کا حکم کیا جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث جابرؓ میں اول گذرا۔ م ہف۔ اسی واسطے اگر پانی میسر نہ ہو تو تیمم کرنا اس کے قائم مقام نہیں ہے کیونکہ اس سے تو اور بھی مٹی بھر جاوے گی۔ (الزیلعی)۔ فیقوم الوضوء مقامہ کما فی الجمعۃ۔ پس وضو اس غسل کے قائم مقام ہو گا جیسے جمعہ میں ہے۔ ف۔ کہ وہاں نظافت کے حق میں اگر غسل نہ ہوا تو وضو کافی ہے۔ لکن الغسل افضل لان معنی النظافۃ فیہ اتم ولانہ علیہ السلام اختارہ۔ لیکن وضو سے نہانا افضل ہے۔ اس واسطے کہ نہانے میں دھو کی نسبت ستھرائی بہت پوری حاصل ہوتی ہے اور اس واسطے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو خود اختیار فرمایا۔ ف۔ پس یہ ستھرائی کی نظر میں ہے۔ رہا یہ کہ احرام

کو شروع کرنا حالت طہارت میں جب کہ ممکن ہو افضل بلکہ سنت ہے لہذا اگر پانی میسر نہ آیا تو تیمم کرکے احرام باندھے جیسے طہارت کے لیے جمعہ وعیدین کافی میں تیمم کافی ہے۔ (کمافی الکافی م) احرام میں تنظیف کو پورا کرنے کی غرض سے مستحب ہے کہ پہلے ناخن کترے وبغل کے بال اکھاڑے اور موئے زیر ناف مونڈے مونچھیں کترے اور جس مرد کی عادت ہو سر منڈاوے اور بالوں میں کنگھی کرے اور پراگندگی دور کرے۔ ف البحر۔ قال ولبس ثوبین جدیدین او غسیلین۔ قدوری نے کہا کہ اور پہنے دو کپڑے جو نئے ہوں یا دھوئے ہوئے ہوں۔ ازارا ورداء ازار اور رداء۔ ف پس دو کپڑے سنت اور ایک جائز ہے اور سپید ہونا بہتر ہے۔ مع۔ لانه علیه السلام ائتزر وارتدی عند احرامه۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے احرام کے وقت ازار پہنی اور رداء اوڑھی۔ ف جیسا کہ بخاری کی حدیث ابن عباسؓ میں ہے۔ مع۔ سلا ہوا کپڑا اور موزہ اتارے (قاضیخاں)۔ اور ازار ناف سے لے کر گھٹنے کے نیچے تک ہے اور چادر پیٹھ و دونوں کندھوں و سینہ پر ہے اور ازار کو ناف پر باندھے اور اگر ازار میں چادر کے دونوں کونے کھونس لیے تو جائز ہے اور اگر چادر کو کسی سوئی یا کانٹے سے چونک لیا یا لپٹے اوپر کسی رسی سے باندھا تو اس نے برا کیا لیکن اس پر کچھ لازم نہیں ہے۔ مع البحر۔ اور رداء کو دائیں بغل کے نیچے سے نکال کر بائیں مونڈھے پر ڈالے اور دایاں مونڈھا کھلا رہے۔ (خزانۃ المفتیین ھ)۔ پس معلوم ہوا کہ ازار اور رداء سے ایک پاٹ کے بغیر سلے ہوئے مراد ہے اور اس کو پہننا بحدیث مذکور سنت ہے۔ توجواز ظاہر ولانه ممنوع عن لبس المخیط۔ اور اس واسطے بھی جواز ہے کہ محرم کو سلے ہوئے کپڑے سے ممانعت ہے۔ ولا بد من ستر العورة ودفع الحر والبرد۔ اور شرم کا بدن چھپانا اور گرمی وسردی دور کرنا ضرور ہے۔ ف تو لامحالہ کسی کپڑے کی ضرورت ہے۔ وذلك فیما عیناه۔ اور یہ بات اسی صورت میں حاصل ہوگی جو ہم نے معین کی۔ ف یعنی ازار و رداء میں۔ والجدید افضل۔ اور نیا ہونا افضل ہے۔ ف کچھ اس وجہ سے نہیں کہ اس میں زینت ہے بلکہ لانه اقرب الی الطهارة اس واسطے کہ یہ طہارت سے زیادہ قریب تر ہے۔ قال ومس طیبا ان کان له۔ قدوری نے کہا اور خوشبو لگاوے اگر اس کے پاس میسر ہو۔ ف یعنی اس کے واسطے کچھ تکلف کرنا ضرور نہیں ہے اور یہ خوشبو مردانہ ہو اور عورت کو ہر طرح جائز ہے۔ م۔ اور جس قسم کا تیل خوشبو دار یا بغیر خوشبو چاہے لگاوے (قاضیخاں)۔ اور اس میں مرد وعورت برابر ہیں اور یوں ہی عود اور عنبر واقسام خوشبو کی دھونی لیوے۔ ع۔ اور علماء کا اجماع ہے کہ احرام سے پہلے ایسی خوشبو لگانا جائز ہے جس کا جرم بعد احرام کے باقی نہیں رہے گا اگرچہ خوشبو باقی رہ جاوے اور یوں ہی ہمارے نزدیک جس کا عین جرم بھی رہ جاوے وہ بھی بغیر کراہت جائز ہے۔ یہی ظاہر الروایت میں مذکور ہے (القاضیخاں)۔ اور یہی صحیح ہے (المحیط)۔ اور یہ جسم میں ہے اور رہا کپڑے میں جس کا جرم باقی رہے وہ بالاتفاق نہیں جائز ہے بنا بر ایک روایت صاحبین کے اور مشائخ نے اسی کو لیا ہے۔ (البحر)۔ وعن محمد انه یکره اذا تطیب بما یبقی عینه بعد الاحرام۔ اور امام محمد سے

روایت ہے کہ بدن میں ایسی خوشبو لگانا مکروہ ہے جس کا جرم بعد احرام کے باقی رہے گا۔ ف جیسے گاڑھا عطر غالیہ و مثقنہ وغیرہ۔ وھو قول مالك والشافعی۔ اور یہی امام مالک و شافعی کا قول ہے۔ لانه منتفع بالطیب بعد الاحرام۔ کیونکہ وہ بعد احرام کے خوشبو سے انتفاع حاصل کرنے والا ہے۔ ف حالانکہ بعد احرام کے خوشبو کا استعمال جرم ہے۔ اور حدیث یعلی بن امیہ رضی اللہ عنہ میں ہے کہ آنحضرت صلعم کے پاس ایک مرد آیا جو خوشبو میں لتھڑا ہوا اور اس پر جبہ تھا پس عرض کیا کہ یا رسول اللہ آپ کیا حکم دیتے ہیں ایسے شخص کے حق میں جس نے احرام باندھا عمرہ کا ایک جبہ میں بعد ازانکہ خوشبو میں لتھڑا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہ خوشبو کہ تیرے ساتھ لگی ہے اس کو تین مرتبہ دھو دے اور رہا جبہ تو اس کو اتار دے پھر اپنے عمرہ میں وہ افعال کر جو تو اپنے حج میں کرتا۔ (رواہ البخاری و مسلم)۔ یہیں سے بعض علماء نے کہا کہ خوشبو حلال ہونا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے خاص تھا کیونکہ آپ نے خود لگائی اور غیر کو منع کیا۔ ووجه المشهور حدیث عائشۃ رضی اللہ عنہا قالت کنت اطیب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لاحرامه قبل ان یحرم۔ اور قول مشہور کی دلیل جو کہ حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا میں ہے کہ میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو خوشبو لگاتے وقت احرام کے قبل اس کے احرام باندھیں۔ ف (رواہ البخاری ومسلم)۔ پھر اس سے یہ نہیں نکلتا کہ غالیہ و کافور جو بعد کو باقی رہے وہ بھی استعمال ہوتا تھا تو جواب یہ کہ صحیحین کی ایک روایت حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا میں صریح ہے کہ گویا میں دیکھ رہی ہوں چمک عطر کی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مانگ میں حالانکہ آپ احرام باندھ چکے ہیں۔ اور صحیح مسلم کی ایک روایت میں ہے کہ گویا میں دیکھ رہی ہوں چمک مشک کی آپ کی مانگ میں حالانکہ آپ تلبیہ کہتے ہیں۔ اور ایک روایت صحیحین میں ہے کہ حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب احرام کا قصد فرماتے تو سب سے بہتر جو چیز خوشبودار پاتے اس سے خوشبو لگاتے پھر میں بعد احرام کے خوشبو کی چمک آپ کے سر و داڑھی میں دیکھتی تھی۔ (الفتح)

واضح ہو کہ غالیہ و مثقنہ کا عطر گاڑھا سپید ہوتا ہے تو جب وہ ملا گیا تو اس کی چمک عین جرم ہے بعد کو جب تک رہے نظر آوے گی۔ اگر اس میں زعفران ڈال دی جاوے تو زردی آجاتی ہے اور وہ عورتوں کے واسطے مخصوص ہے۔ م۔ رہا جواب حدیث یعلی بن امیہ رضی اللہ عنہ کا جس میں مرد معتمر کو منع فرمایا تو اس کی وجہ یہ تھی کہ اس شخص نے زعفران کا ملا ہوا عطر لگایا تھا چنانچہ صحیح مسلم کی ایک روایت میں مصرح ہے کہ وہ شخص زعفران ملے ہوئے عطر سے داڑھی و سر سے زرد ہو رہا تھا۔ حالانکہ صحیحین میں حدیث انس رضی اللہ عنہ میں زعفران کے استعمال سے مرد کو ممانعت ہے اور امام احمد کی روایت میں ہے کہ اپنا یہ جبہ اتار دے اور یہ زعفران اپنے جسم سے دھو ڈال۔ بلکہ خود صحیح بخاری میں زعفرانی جبہ والے کو اتارنے اور دھونے کا حکم مذکور ہے۔ رہا یہ کہ جو ابوداؤد میں حدیث ہے کہ آنحضرت صلعم نعال سبتیہ پہنتے اور اپنی داڑھی کو ورس و زعفران سے زرد کرتے یہ معارض بحدیث صحیحین ہے تو صحیحین کی حدیث مقدم ہوگی علاوہ بریں اس میں ایک علت

یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ریش مبارک میں اس قدر بال سفید نہیں تھے جو زعفران کے خضاب سے زرد ہوتے۔ اور امام شافعیؒ نے کہا کہ حدیث یعلی بن امیہ منسوخ ہے اس واسطے کہ وہ عمرہ کے سال میں ہے جو سنہ آٹھ ہجری میں واقع ہوا تھا اور حضرت ام المومنین عائشہؓ کی حدیث سنہ دس حجۃ الوداع میں ہے اور ابن عباس و ابن الزبیر سے سر و داڑھی میں غالیہ مثل شیرہ کے بعد احرام کے دیکھا گیا۔ منذریؒ نے کہا کہ اسی قول پر اکثر صحابہ رضی اللہ عنہم ہیں۔ اور حازمیؒ نے ناسخ منسوخ میں کہا کہ وہ جو مالک نے روایت کی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے معاویہؓ سے احرام میں خوشبو پائی تو حکم دیا کہ اس کو دھو ڈال۔ یہ اس وجہ سے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا تھا کہ حاجی وہ کہ پراگندہ بال ہو اور حضرت عمرؓ کو حدیث عائشہؓ نہیں پہونچی پس جب سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثابت ہوگئی تو وہی احق باتباع ہے۔ مف۔ ولان الممنوع عنه التطيب بعد الاحرام۔ اور اس وجہ سے کہ جو ممنوع ہے وہ بعد احرام کے خوشبو لگانا ممنوع ہے۔ ف۔ اور جو پہلے سے لگی ہو اس سے انتفاع پانا ممنوع نہیں ہے۔ والباقی کالتابع له لاتصاله به۔ اور جو کہ بعد احرام کے باقی رہے وہ گویا اس کے تابع ہے بوجہ اس کے جسم سے متصل ہونے کے۔ ف۔ گویا خوشبودار میل لگا ہوا ہے۔ بخلاف الثوب لانه مباين عنه۔ برخلاف کپڑے کے کیونکہ کپڑا اس کے جسم سے مباین ہے۔ ف۔ لہذا اگر کپڑے میں موجود ہو تو وہ اتارا و دھویا جاوے۔

**فروع** محرم کو ریحان و گلاب و خوشبودار پھل سونگھنا مکروہ ہے (الذخیرہ۔ ع)۔ قال وصلی ركعتين۔ قدوری نے کہا اور دو رکعت نماز پڑھی۔ لما روى جابرؓ ان النبي صلعم صلى بذي الحليفة ركعتين عند احرامه۔ کیونکہ جابرؓ نے روایت کی کہ حضرت صلعم نے ذی الحلیفہ میں احرام کے وقت دو رکعت نماز پڑھی۔ ف۔ صحیح مسلم میں حدیث جابرؓ میں مطلقاً نماز ہے اور دو رکعت کا ذکر نہیں لیکن صحیح مسلم میں حضرت ابن عمرؓ کی حدیث میں دو رکعت مذکور ہے ابو داؤد نے ابن عباسؓ کی حدیث روایت کی کہ رسول اللہ صلعم حج کو نکلے پس جب مسجد ذو الحلیفہ میں دو رکعت نماز پڑھی تو اسی بیٹھک میں حج واجب کیا۔ یعنی احرام باندھا۔ (ورواه الحاکم وصححه)۔ پھر ان دونوں رکعت کو وقت مکروہ میں نہ پڑھے اور فریضہ نماز پڑھنا دو رکعت احرام سے کافی جیسے تحیۃ المسجد سے کافی ہے۔ مف۔ اور دونوں رکعت میں اگر اول میں بعد الحمد کے قل یا ایها الکافرون۔ اور دوم میں بعد الحمد کے قل ہو اللہ پڑھے بطور تبرک فعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے تو یہ افضل ہے۔ (المحیط)۔ قال وقال اللهم اني اريد الحج فيسره لي وتقبله مني قدوری نے کہا اور یہ شخص کہے کہ الٰہی میں حج کا قصد کرتا ہوں پس وہ مجھے میسر کر دے اور مجھ سے قبول کر لے۔ ف۔ یہ دعا اس مقام پر قابل اہتمام ہے۔ لان اداءه في ازمنة متفرقة واماكن متباينة فلا يعرى عن المشقة عادة فيسال التيسير۔ کیونکہ حج ادا کرنا متفرق اوقات اور متعدد جگہوں میں ہوتا ہے تو از راہ عادات کے دشواری سے خالی نہیں تو اللہ تعالیٰ سے اس کے

بآسانی حاصل ہو جانے کی درخواست کرے۔ م فی الصلوٰۃ لم یذکر مثل ھذا الدعاء۔ اور نماز فریضہ میں ایسی دعا کرنا مذکور نہیں۔ لان مدتھا یسیرۃ واداءھا عادۃ تیسر۔ کیونکہ نماز ادا ہونے کی مدت خفیف ہے اور اس کا ادا ہونا ازراہ عادت کے خود آسان ہے۔ ف اور زیلعی نے نماز میں بھی ایسی دعا کو قائم کیا۔ شاید بنظر آنکہ قال تعالیٰ وانھا لکبیرۃ الا علی الخاشعین الآیۃ۔ یعنی نماز بہت بڑی ہے مگر اُن لوگوں پر جو خشوع والے ہیں۔ مترجم کہتا ہے کہ حق یہ کہ ادائے افعال کی نظر سے تو صرف حج میں ہے نہ نماز و روزہ میں۔ اور ادائے حق کی نظر سے نماز میں خشوع کی درخواست کرے کیونکہ نماز کے افعال جب کہ خشوع وخضوع سے خالی ہوں تو صرف سقوط فرضیت ہے اور مع حضور نیت وتعقل کے نماز کامل ہے اسی واسطے حدیث میں ہے کہ بندہ کے واسطے اس کی نماز میں سے کچھ نہیں مگر اسی قدر کہ اس نے تعقل کیا یعنی مثلاً سورۂ فاتحہ پڑھے تو آیات حمد پر سمجھ کر حمد کا قصد ہو اور آیات دعا پر مثلاً صراط المستقیم پر سبحت درخواست کرے نہ آنکہ غافل قلب سے صرف زبان پر رواں کرتا جاوے۔ فافہم۔ م۔ قال ثم یلبی عقیب صلوٰۃ۔ قدوری نے کہا کہ پھر تلبیہ کہے نماز سے پیچھے لگا ہوا۔ ف یعنی بغیر اس کے کہ درمیان میں کوئی دوسرا کام کرے۔ لماروی ان النبی علیہ السلام لبی فی دبر صلوتہ۔ کیونکہ مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی نماز کے پیچھے تلبیہ کہا۔ وان لبی بعد ما استوت بہ راحلتہ جاز ولکن الاول افضل لما روینا۔ اور اگر اس نے تلبیہ کہا بعد از آنکہ اس کا راحلہ ٹھیک قائم ہوا تو جائز ہے لیکن اول افضل ہے بدلیل اس کے جو ہم نے روایت کردی۔ ف یعنی اگر نماز کے بعد راحلہ پر سوار ہوا اور راحلہ چاروں پاؤں پر سیدھا کھڑا ہو گیا تب اس نے حج کا تلبیہ کہا تو یہ بھی جائز ہے اور نماز کے متصل کہنا افضل ہے۔

مترجم کہتا ہے کہ تحقیق واللہ اعلم یہ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مسجد ذوالحلیفہ میں اول دو رکعت قصر سفر یا تحیہ پڑھی اور رات گزاری اور تمام اطراف ونواح کے لوگ جمع ہو گئے پھر دوسرے روز دو رکعت احرام پڑھ کر اسی جلسہ میں حج کا تلبیہ کہا پس جب کہ نیت کے ساتھ حج کا یہ فعل لاحق ہوا تو احرام بندھ گیا پھر اس جلسہ کی تلبیہ کو جن صحابہؓ نے سُنا انہوں نے جانا حالانکہ تمام میدان نہایت دور دور تک آدمیوں سے بھرا ہوا تھا پھر جب راحلہ پر سوار ہوئے اور وہ ٹھیک کھڑا ہو گیا تو اس وقت پھر تلبیہ کہا پس بہت لوگوں نے اس وقت سن کر تلبیہ کہا پھر جب راحلہ قصواء چل کر بلندی پر پہونچا تو پھر تلبیہ کہا اس وقت سبھوں نے تلبیہ سن کر کہا۔ چونکہ حج آپ نے بھی ایک حجۃ الوداع کیا لہٰذا ہر ایک صحابی نے جس طرح سُنا تھا روایت کیا ہے۔ جب یہ معلوم ہو گیا تو احادیث الباب میں ہر سمجھ دار کو موافقت دینا آسان ہو جائے گا۔ شیخ ابن الہمام وغیرہ نے کہا کہ واضح ہو کہ حضرت صلعم کی تلبیہ کہنے میں روایات مختلف مروی ہیں اور راحلہ مستوی ہونے کے بعد تلبیہ کہنے کی روایات زیادہ تعداد اور زیادہ صحیح ہیں۔ چنانچہ صحیحین میں متعدد طرق سے عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے اور بخاری نے انسؓ سے روایت کی کہ حضرت صلعم نے مدینہ میں چار رکعت

پڑھیں اور ذی الحلیفہ میں دو رکعت پڑھیں پھر رات گذری حتی کہ صبح ہوگئی پھر جب راحلہ پر سوار ہوئے اور راحلہ آپ کو لے کر ٹھیک کھڑا ہوا آپ نے تلبیہ کہا۔ یہی ظاہر حدیث جابرؓ میں بروایت مسلم ہے اور حدیث ابن عباسؓ میں ہے کہ پھر راحلہ پر سوار ہوئے حتی کہ جب وہ بیداء پر ٹھیک مستوی ہوا تو حج کا تلبیہ کہا۔ (رواہ مسلم)۔ مترجم کہتا ہے کہ بیداء پر مستوی ہونے سے اگر یہ مراد ہے کہ جہاں سوار ہوئے وہاں ٹھیک کھڑا ہوگیا تو موافق حدیث ابن عمرؓ ظاہر ہے اور شاید یہ مراد ہو کہ روانہ ہوکر جب بلندی میدان پر آئے پھر ترمذی ونسائی نے عبدالسلام بن حرب عن خصیف الخ روایت کی کہ ابن عباسؓ نے بیان کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز کے پیچھے تلبیہ کہا۔ یہ حدیث حسن ہے۔ شیخ تقی الدین نے امام میں کہا کہ خصیف کی روایت جب ثقات کے موافق ہو تو قبول ہو ورنہ متروک ہو۔ ابن الہمام نے کہا کہ یہاں توفیق ممکن بلکہ واقع ہے چنانچہ ابوداؤد نے محمد بن اسحٰق عن خصیف عن جنید بن جبیر عن ابن عباسؓ روایت کی کہ سعید بن جبیر نے ابن عباسؓ سے عرض کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تلبیہ کہنے میں لوگوں کے اختلاف کرنے سے مجھے تعجب ہے تو فرمایا کہ میں اس سے خوب واقف ہوں چونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک ہی حج واقع ہوا اس جہت سے لوگوں نے اختلاف کیا پھر بیان فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حج کو نکلے پس جب آپ نے مسجد ذوالحلیفہ میں اپنی دو رکعتیں پڑھیں اسی جلسہ میں حج کا ایجاب کیا یعنی احرام باندھا۔ پس جب ہی دو رکعت سے فارغ ہوئے تو حج کا تلبیہ کہا۔ اس کو کچھ لوگوں نے سُنا پس اس کو آپ سے حفظ کرلیا پھر آپ ناقہ پر سوار ہوئے تو جب ناقہ آپ کو لے کر سیدھا کھڑا ہوگیا تو آپ نے تلبیہ کہا۔ اس کو کچھ لوگوں نے پایا اور اس کی وجہ یہ تھی کہ لوگ گروہ گروہ کرکے آتے تھے پس اس وقت سُنا جب آپ کا ناقہ ٹھیک قائم ہوگیا پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم روانہ ہوئے پس جب بلندی بیداء پر چڑھے تو وہاں تلبیہ کہا۔ اس کو لوگوں نے پایا تو کہنے لگے آپ نے اُسی وقت تلبیہ کہا ہے۔ اور قسم ہے اللہ تعالیٰ کی کہ آپ نے تو اپنی جائے نماز پر ایجاب کرلیا تھا اور تلبیہ اس وقت بھی کہا کہ جب ناقہ ٹھیک کھڑا ہوگیا اور اس وقت بھی کہ جب آپ بلندی بیداء پر چڑھے ہیں۔ (وقد رواہ الحاکم)۔ اور شک نہیں کہ محمد بن اسحٰق کے حق میں صحیح یہ کہ وہ ثقہ ہے پس حق یہ کہ حدیث بدرجہ حسن ہے اور اس سے روایات مختلفہ میں توفیق ہوگئی اور اشکال دور ہوگیا۔ (کذا فی الفتح)۔ اور نماز کے پیچھے تلبیہ کہنا قول مالک واحمد وقدیم قول شافعی ہے۔ ع۔ پھر مخفی نہیں کہ ہر بلندی و پستی پر تکبیر و تلبیہ کہنا مسنون ہے تو ناقہ کھڑا ہونے اور بیداء کی بلندی پر چڑھنے میں استدلال کیا پس شاید کہ وہ تکبیر ہو یا تلبیہ ہو اس سے معلوم ہوا کہ نماز کے بعد کہنا بے تردد ہے اور تاخیر کرنے میں فوت سنت لازم ہے۔ فافہم م

وان کان مفردا بالحج ینوی بتلبیۃ الحج۔ اگر یہ شخص اکیلا حج کرنے والا ہو یعنی بغیر عمرہ ملائے ہوئے تو اپنی تلبیہ کے ساتھ فقط حج کی نیت کرے۔ ف۔ اور اگر قران چاہے تو لبیک بحج وعمرہ دونوں کو ملا دے۔ بالجملہ نیت دلی ضرور ہے۔ لانہ عبادۃ والاعمال بالنیات۔ کیونکہ حج ایک عبادت ہے

اور اعمال کا مدار نیات کے ساتھ ہے۔ ف۔ اور اگر اس نے نیت دلی کے ساتھ زبان سے بھی احرام حج کو ذکر کیا تو اچھا ہے تاکہ زبان کے ساتھ دل مجتمع ہو جاوے۔ اور بقیاس نیت نماز کے یہ خوبی جب ہی ہے کہ اس کا عزم دلی مجتمع نہ ہو اور اگر عزم دلی مجتمع ہو تو زبان سے کہنا خوب نہیں ہے اور میں نہیں جانتا ہوں کہ جن راویوں نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حج کے ہر ایک عمل کو الگ الگ بیان کیا ہے ان میں سے کسی نے کہا ہو کہ میں نے یہ سنا کہ حضرت صلعم نے زبان سے کہا کہ میں نے حج یا عمرہ کی نیت کی۔ (الفتح)۔ یہی صواب ہے تاکہ زبانی قول پر مدار ہو کر نیت دلی گم ہونے سے عوام اپنے عمل کو ضائع نہ کریں۔ فافہم۔

والتلبیۃ ان یقول اور تلبیہ یہ کہ یوں کہے۔ لبیك اللھم لبیك لبیك لاشریك لك لبیك ان الحمد والنعمۃ لك والملك لاشریك لك۔ ف۔ یہ الفاظ تلبیہ ہیں۔ قولہ ان الحمد بکسر الالف۔ ان الحمد کہنا بکسرہ الف ہے۔ ف۔ یعنی ان بکسر اول ہے۔ لا بفتحھا۔ اور فتحہ اول کے ساتھ نہیں ہے۔ ف۔ یعنی فتحہ اگرچہ جائز ہے لیکن کسرہ بہتر و مختار ہے۔ ف۔ لیکون ابتداء لا بناءً اذا لفتحۃ صفۃ الاولی۔ تاکہ یہاں سے ابتدائے تعریف ہو نہ اوپر کی تعریف پر بناء ہو کیونکہ فتحہ تو کلمہ سابقہ کی صفت واقع ہے۔ ف۔ اس سے جدید تعریف شروع کرنا بہتر ہے۔ م۔ اور حضرت صلعم سے یہ جزم نہیں پہنچا کہ آپ نے بالکسر فرمایا ہے جیسا کہ محیط میں زعم کیا۔ مع۔ وھو اجابۃ لدعاء الخلیل صلوات اللہ علیہ علی ماھو المعروف فی القصۃ۔ اور یہ کلام تلبیہ کا حضرت خلیل اللہ ابراہیم علی نبینا وعلیہ السلام کے پکارنے کا جواب قبولیت کے ساتھ ہے جیسا کہ قصہ میں معروف ہے۔ ف۔ یعنی کلمہ لبیک تو کسی کے پکارنے کے جواب میں بولتے ہیں جیسے اردو زبان میں کسی بزرگ نے پکارا تو جواب دیتے ہیں کہ جی حاضر ہوں اسی طرح عربی میں کہتے ہیں لبیک پس حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اللہ تعالیٰ کے حکم سے جب خانہ کعبہ کی عمارت بعد طوفان نوح علیہ السلام کے مع اسماعیل علیہ السلام تعمیر کی تو جناب باری عزوجل سے ارشاد ہوا کہ اے ابراہیم تو ہمارے بندوں کو اس کے حج و طواف کے واسطے آواز دے۔ اور ہم تیری آواز تاقیامت پیدا ہونے والوں کو سُنا دیں گے پس ابراہیم علیہ السلام نے اللہ تعالیٰ کا حکم پکارا تو جن لوگوں نے قبولیت کا جواب دیا ہے قیامت تک ہر ایک حج کا قاصد ہوگا۔ چونکہ مترجم نے آثار کو قرآن مجید کے سورۃ الحج کی تفسیر میں مبسوط ذکر کیا ہے یہاں تطویل کی حاجت نہیں ہے۔ م۔

ولا ینبغی ان یخل بشیء من ھذہ الکلمات لانہ ھو المنقول باتفاق الرواۃ۔ اور نہیں چاہیے کہ ان کلمات میں سے کچھ کم کرے کیونکہ یہ تو سب راویوں کے اتفاقی منقول ہیں۔ ف۔ لیکن بخاری کی حدیث عائشہ رضی میں اور نسائی کی حدیث ابن مسعودؓ میں والملك لا شریك لك۔ مذکور نہیں ہے تو معنی یہ کہ اکثر راوی متفق ہیں۔ فلا ینقص عنہ۔ تو اس سے کم نہ کیا جاوے۔ ف۔ رہا یہ کہ بعض نے تلبیہ میں زیادہ بھی کیا ہے۔ ولو زاد فیھا جاز۔ اور اگر ان کلمات میں زیادہ کیا تو جائز ہے۔ خلافا للشافعی فی روایۃ الربیع عنہ۔ ان میں شافعی نے اختلاف

کیا یعنی زیادہ کرنا نہیں جائز ہے اس قول میں جو ربیع نے شافعی سے روایت کیا۔ ھواعتبرہ بالاذان والتشھد من حیث انہ ذکر منظوم۔ شافعیؒ نے بنابر اس روایت کے تلبیہ کو اذان وتشہد پر قیاس کیا اس راہ سے کہ تلبیہ بھی ذکر منظوم ہے۔ جیسے اذان وتشہد۔ پس جس طرح اذان وتشہد میں زیادہ کرنا جائز نہیں اسی طرح اس میں جائز نہیں ہے۔ پھر شافعیہ مشائخ عراق نے کہا کہ زیادتی شافعی کے نزدیک مکروہ ہے اور غزالی وغیرہ کے نزدیک صحیح یہ کہ مکروہ نہیں اور نہ مستحب ہے اور یہی قول احمد ہے۔ مع۔ پھر اس صورت میں کچھ خلاف نہیں غیر از نیکہ ہمارے نزدیک ہر کلمہ زائدے اس کا ثواب معلق ہے۔ ولنا ان جلاء الصحابۃ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ اجل مرتبہ کے صحابہ۔ ف۔ جو فقہاء وسنت کے متبع تھے۔ کابن مسعود وابن عمر وابی ھریرۃ زادوا علی الماثور۔ جیسے ابن مسعود وابن عمر اور ابوہریرہؓ انھوں نے ماثور پر زیادہ کیا ہے۔ ف۔ پس اگر جائز نہ ہوتا تو زیادہ نہ کرتے۔ م۔ ابن مسعودؓ نے زیادہ کیا۔ لبیک عدد التراب۔ (رواہ اسحٰق)۔ مزدلفہ کے صبح کو زیادہ کیا کہ لبیک عدد الحصی والتراب۔ تو ایک نے کہا کہ یہ کون گنوار ہے لوگوں نے کہا کہ حضرت ابن مسعود ہیں پس وہ شرم سے لوگوں کی بھیڑ میں چھپ گیا۔ (رواہ سعید بن منصور)۔ ابن عمرؓ نے زیادہ کیا۔ لبیک وسعدیک والخیر بیدیک والرغباء الیک والعمل (صحاح الستہ) اور یہ زیادتی حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے بھی مروی ہے (رواہ مسلم)۔ ابوہریرہؓ نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تلبیہ میں زیادہ روایت کی لبیک الہ الخلق لبیک۔ (رواہ النسائی والحاکم وصححہ)۔ اور حسن بن علیؓ نے زیادہ کیا۔ لبیک ذا النعماء والفضل الحسن۔ (رواہ ابن سعد) اور صحیح مسلم کی طویل حدیث جابرؓ میں ہے کہ لوگوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تلبیہ پر کم وزیادہ کیا مگر آپ نے ان پر رد نہیں کیا۔ غیر از نیکہ اس سے کم کرنا بھی جائز نکلتا ہے مگر ہم احتیاطاً اس کو روکتے ہیں۔ اور ابوداؤد کی روایت جابرؓ میں ہے کہ لوگ زیادہ کرتے لبیک ذا المعارج۔ اور مانند اس کے پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انکار نہیں کیا۔ مفع۔

ولان المقصود الثناء واظہار العبودیۃ فلا یمنع من الزیادۃ علیہ۔ اور اس دلیل سے تلبیہ کا مقصود تو ثناء الٰہی واپنی عبودیت کا اظہار ہے تو ماثور پر زیادہ کرنے سے منع نہ ہوگا۔ قال واذا لبی فقد احرم۔ قدوری نے کہا اور جب اس نے تلبیہ کہا تو احرام باندھ لیا۔ یعنی اذا نوی۔ مراد یہ کہ جب نیت کرلی۔ ف۔ پھر تلبیہ بھی کہا تو احرام ہوگیا اور یہ مراد نہیں کہ خالی تلبیہ سے بدون نیت کے احرام ہوجاتا ہے۔ لان العبادۃ لا تتأدی الا بالنیۃ۔ کیونکہ عبادت تو ادا نہیں ہوتی مگر نیت کے ساتھ۔ ف۔ تو یہاں مع نیت تلبیہ کہنا مراد ہے۔ الا انہ لم یذکرھا لتقدم الاشارۃ الیھا فی قولہ اللھم انی ارید الحج۔ مگر قدوری نے یہاں نیت کو ذکر نہیں کیا بوجہ اس کے کہ نیت کی طرف اشارہ سابق میں قولہ اللھم انی ارید الحج میں گذر چکا۔ ف۔ اور ارادہ بھی نیت ہے۔ ولا یصیر شارعا فی الاحرام بمجرد النیۃ مالم یات بالتلبیہ۔ اور احرام میں شروع کرنے والا خالی نیت سے نہ ہوجائے گا جب تک کہ تلبیہ نہ کہے۔ ف۔ یعنی حج کے خصائص

اعمال سے کوئی عمل نہ کرے اور وہ تلبیہ وسوق ہدی ہے۔ (الایضاح۔ع) خلافا للشافعی برخلاف شافعیؒ کے۔ ف۔ کہ ان کے نزدیک خالی نیت سے محرم ہو جائے گا۔ خواہ تلبیہ کہا ہو یا نہیں اور یہی قول مالک و احمد کا ہے اور ابوعوانہؒ نے شافعی سے مثل ہمارے مذہب کے روایت کیا اور یہی علمائے شافعیہ میں سے شیخ ابن جبیر و زبیر و شیخ ابوہریرہ رحمہم اللہ تعالیٰ نے اختیار کیا ہے۔ع۔ لانہ عقد علی الاداء۔ دلیل ہماری یہ کہ احرام ایک عقد ہے ادائے پر۔ ف۔ یعنی ایسی عبادت کے ادا پر جس میں ارکان مختلف ہیں اور وہ حج ہے۔م۔ فلابد من ذکر کما فی تحریمۃ الصلوۃ۔ تو کوئی ذکر ضرور ہے جیسے نماز کے تحریمہ میں ہے۔ ف۔ کہ تکبیر تحریمہ مع نیت کے ضرور ہے۔ اسی طرح نیت احرام کے ساتھ لبیک الخ وغیرہ ذکر ضرور ہے۔ ویصیر شارعا بذکر یقصد بہ التعظیم سوی التلبیۃ۔ اور احرام میں شروع کرنے والا ہر ایسے ذکر کے ساتھ ہو جائے گا جس سے تعظیم مقصود ہوتی ہے سوائے تلبیہ کے۔ ف۔ یعنی تلبیہ کی خصوصیت نہیں جیسے تحریمہ نماز میں اللہ اکبر کی خصوصیت نہیں بلکہ کوئی ذکر مفید تعظیم کافی ہے۔ فارسیۃ کانت اوعربیۃ۔ خواہ فارسی ہو یا عربی ہو۔ ھذا ھو المشھور عن اصحابنا۔ یہی قول ہمارے اصحاب ثلثہ سے مشہور روایت ہے۔ ف۔ پس رکن احرام یہ کہ کوئی امر خصائص حج سے پایا جاوے اور وہ دو نوع ہے۔

نوع اول۔ قول اور وہ لبیک الخ۔ اور وہ ایک مرتبہ شرط ہے اور اس سے زیادہ کہنا اخیر حج تک تو وہ سنت ہے حتی کہ اس کے ترک سے اساءت لازم ہے۔ (محیط السرخسی)۔ اور اگر بجائے تلبیہ کے سبحان اللہ یا الحمدللہ یا لاالہ الا اللہ یا اللہ اکبر و مانند اس کے اللہ تعالیٰ کا تعظیمی ذکر کیا اور اس سے احرام کی نیت کی تو احرام ہو جائے گا خواہ تلبیہ کہہ سکتا ہو یا نہیں اس پر ہمارے اصحاب کا اتفاق ہے اور اگر سوائے عربی کے فارسی وغیرہ کسی زبان میں کہا تو بھی کافی ہے خواہ عربی میں کہہ سکتا ہو یا نہیں۔ (شرح الطحاوی)۔ اور زبان عربی میں افضل ہے۔ (القاضی خاں)۔ پس حج میں صاحبینؒ نے بھی غیر زبان میں باوجود عربی پر قدرت کی جائز رکھا بخلاف نماز کے۔ والفرق بینہ وبین الصلوۃ علی اصلھما۔ اور صاحبین کے اصل پر حج و نماز کے درمیان فرق یہ ہے کہ۔ ان باب الحج اوسع من باب الصلوۃ۔ باب حج کا باب نماز سے زیادہ وسیع ہے۔ ف۔ یعنی باب حج میں گنجائش زیادہ ہے۔ حتی یقام غیر الذکر مقام الذکر۔ حتی کہ حج میں تو جو امر ذکر نہیں ہے وہ مقام ذکر کے ہو جاتا ہے۔ کتقلید البدن۔ جیسے بدنہ کا تقلید کرنا۔ ف۔ یعنی نوع دوم جو رکن احرام ہے یہ کہ کوئی فعل خصائص حج کا پایا جاوے جیسے قربانی کے

بدنہ یعنی اونٹ یا گائے کے پٹہ ڈال کر اس کے ساتھ متوجہ ہو بارادہ حج کے اگرچہ زبان سے تلبیہ نہ کہا ہو تو محرم ہو جائے گا خواہ بدنہ نفل ہو یا نذر ہو یا جزائے صید ہو یا اس کے مانند ہو اور اگر ہدی مذکور کو کسی آدمی کے ہاتھ بھیجا اور خود اس کے ساتھ

متوجہ نہ ہوا تو ابھی محرم نہ ہوا یہاں تک خود چل کر ہدی سے مل جاوے یا تلبیہ کہے تو محرم ہو جائے گا لیکن جو ہدی کہ حج قرآن یا حج تمتع کے ہو تو اس میں متوجہ ہونے سے محرم ہو جاتا ہے قبل اس کے کہ ہدی سے جا ملے۔ اور تقلید یعنی پٹہ ڈالنے کے یہ معنی ہیں کہ بدنہ کی گردن پر جوتی کا ٹکڑا یا غروہ مزادہ یا درخت کی بیل باندھ دے یعنی جس سے ہدی کی شناخت ہوتی تھی۔ (المحیط السرخسی) اور اگر اونٹ یا گائے کی جھول ڈالی یا بکری کے پٹہ ڈالا یا بدنہ کا کوہان پھاڑ دیا تو بالاتفاق محرم نہ ہوگا اگرچہ بہ نیت احرام اور ساتھ متوجہ ہو۔ (المضمرات)۔ بالجملہ اس سے معلوم ہو گیا کہ یہ فعل تقلید بدنہ کا مع توجہ کے احرام ہو جاتا ہے اور بجائے ذکر تلبیہ کے قائم ہوتا ہے۔ فکذا غیر التلبیۃ۔ پس یوں ہی سوائے تلبیہ کے دوسرا ذکر۔ ف۔ مانند سبحان اللہ وغیرہ کے۔ و غیر العربیۃ۔ اور سوائے عربی زبان کے۔ ف۔ فارسی وغیرہ میں ذکر ہونا بھی قائم مقام تلبیہ کے ہو جائے گا۔ کیونکہ یہ تو بہر حال قول مثل تلبیہ کے ہے تو جب فعل تقلید قائم مقام قول تلبیہ کے ہوا تو قول ذکری بدرجہ اولی بجائے قول تلبیہ کے ہوگا۔ م۔ الحاصل خالی نیت سے احرام میں داخل نہ ہوگا جب تک یہ نہ ہو کہ تلبیہ یا اس کے قائم مقام ذکر بزبان عربی یا فارسی وغیرہ مفید تعظیم یا اس کے قائم مقام فعل تقلید بدنہ یا ہدی چلانے کا لاوے۔ (المضمرات)

**فروع** | جب تلبیہ کہہ چکے تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھنا مستحب ہے بدلیل روایت ابوداؤد و دارقطنی از قاسم بن محمد رح۔ مف۔ ظاہر الروایۃ میں جہاں تک ہو سکے نمازوں کے پیچھے تلبیہ کی کثرت کرے اور طحاوی نے ادائے فرض کو خاص کیا ہے۔ (شرح الطحاوی)۔ اور جب کسی سوار سے ملے یا بلندی پر چڑھے یا اترے یا سحر کا وقت ہو یا جب جاگے تو تلبیہ میں اکثار کرے۔ (المحیط)۔

**بیان ممنوعات احرام** | قال ویتقی ما نھی اللہ تعالیٰ عنہ من الرفث والفسوق والجدال کہا اور محرم پرہیز کرے ایسے امر سے جس سے اللہ تعالیٰ نے منع فرمایا از قسم رفث و فسوق و جدال۔ والاصل فیہ قولہ تعالیٰ فلا رفث ولا فسوق ولا جدال فی الحج۔ اور اصل اس حکم میں اللہ تعالیٰ کا قول کہ فلا رفث الخ۔ ف۔ یعنی جب احرام باندھا تو نہیں رفث اور نہ فسوق اور نہ جدال درمیان حج کے نہ ہونے سے یہ مراد کہ مت کرو۔ فھذا نھی بصیغۃ النفی۔ پس صیغہ نفی کے ساتھ مراد نہی ہے۔ ف۔ کیونکہ یہ ظاہر ہے کہ حج میں رفث و فسوق و جدال بعضے جاہلوں سے پایا جاتا ہے تو معلوم ہوا کہ نہیں رفث اور نہ فسوق الخ سے یہ غرض کہ تم کو کرنا زیبا نہیں یعنی مت کرو۔ پھر رفث کی تفسیر میں اختلاف ہے چنانچہ فرمایا والرفث الجماع۔ اور رفث یا تو جماع ہے۔ ف۔ یہ تفسیر ابن عباس و ابن عمر ہے۔ چنانچہ رمضان میں فرمایا۔ واحل لکم لیلۃ الصیام الرفث الی نسائکم۔ یعنی صیام کی رات میں تم کو عورتوں کی جانب رفث حلال کیا گیا یعنی جماع۔ او الکلام۔ یا رفث سے مراد فحش کلام ہے۔ ف۔ یعنی زبان سے فحش بات نکالنا۔ او ذکر الجماع بحضرۃ النساء۔ یا عورتوں کی موجودگی میں جماع کا تذکرہ

ف ـ پس قول دوم کے موافق زبان سے فحش بات نکالنا مطلقاً منع ہے اور قول سوم پر عورتوں کے حضور میں منع ہے اور جماع کا تذکرہ مطلقاً منع ہے اور قول اول پر صرف جماع کرنا ممنوع ہے رہا اپنی جورو کے سامنے ذکر جماع اگرچہ فحش لفظ سے ہو منع نہ ہوگا۔ جو اخیرین پر منع ہے۔ اور ظاہر کلام محیط السرخسی تقویت قول اول ہے کہ اسی پر اقتصار کیا۔م۔ والفسوق المعاصی۔ اور فسوق سے مراد معاصی۔ ف ـ یعنی ہر قسم کے گناہ منع ہیں اور یہ تو ہر حال میں منع ہیں۔ وھو فی حال الاحرام اشد حرمۃ۔ اور وہ احرام کی حالت میں بہت سخت حرام ہیں۔ ف ـ لہذا خاصۃً ذکر فرمایا والجدال ان یجادل رفیقہ۔ اور جدال یہ کہ اپنے ساتھی سے جھگڑے۔ ف ـ بلکہ مردہ کی طرح ناگوار کو ہضم کرے۔ وقیل مجادلۃ المشرکین فی تقدیم وقت الحج وتاخیرہ۔ اور کہا گیا کہ جدال نہ کرنے سے یہ مراد کہ مشرکوں کے ساتھ حج کے مقدم کرنے و موخر کرنے میں نہ جھگڑے۔ ف ـ کیونکہ اسلام سے پہلے مشرکوں نے وقت کو متغیر کر رکھا تھا اس طرح کہ دو سال ذیقعدہ میں اور دو سال ذی الحجہ میں حج کرتے ہیں کہتا ہوں کہ امام مصنفؒ نے اس قول کو ضعیف اس واسطے کیا کہ اگر یہ تفسیر صحت کو پہونچے تو لا محالہ یہ حکم منسوخ ہوگا کیونکہ اب تو ذی الحجہ میں قطعاً برقرار ہو گیا۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صاف اعلام کر دیا وقال تعالیٰ انما النسیٓ زیادۃ فی الکفر الآیہ۔ پس قول اول قوی ہے۔م۔ ولا یقتل صیدا۔ اور کسی شکار کو قتل نہ کرے۔ ف ـ یعنی اس کی جان نہ لے خواہ بطور ذبح ہو یا اور کسی طرح ہو۔ لقولہ تعالیٰ ولا تقتلوا الصید وانتم حرم۔ بدلیل قولہ تعالیٰ ولا تقتلوا الخ یعنی شکار خشکی کو مت قتل کرو درحالیکہ تم محرم ہو۔

ف ـ واضح ہو کہ ممنوعات احرام چند امور ہیں۔ اول جماع و اس کی جانب خواہش دلانے والی چیزیں۔ دوم بال اتارنا خواہ مونڈنے و اکھاڑنے و نورہ لگانے سے کسی طرح ہو اور خواہ سر یا زیر ناف یا بغل وغیرہ کہیں سے ہو۔ سوم سلا ہوا کپڑا پہننا جس طرح اس کا دستور ہو سوائے مکعب کے۔ چہارم خوشبو لگانا۔ پنجم ناخن کترنا۔ ششم تیل لگانا۔ ہفتم خشکی کا شکار مارنا بمعہ۔ خشکی کی قید اس واسطے بڑھائی کہ قولہ تعالیٰ احل لکم صید البحر۔ میں دریائی شکار کی اجازت ہے۔ پس معلوم ہوا کہ مراد یہ کہ خشکی کا شکار نہ کرے۔م۔ ولا یشیر۔ اور شکار کی طرف اشارہ نہ کرے۔ ف ـ تاکہ دوسرا شخص جو محرم نہیں اس کو شکار کرے۔ ولا یدل علیہ۔ اور شکار پر دلالت نہ کرے۔ ف ـ مثلاً غیر محرم سے کہے کہ فلاں مقام پر شکار ہے بلکہ یوں بھی نہ کہے کہ آج تم پیچانہ پھرے فلاں مقام پر جانا اور مقصود یہ کہ وہاں پہونچ کر شکار کو دیکھ لے گا۔م۔ لحدیث ابی قتادہ۔ بدلیل حدیث ابو قتادہؓ ف ـ جو صحاح الستہ میں مروی ہے کہ میں نے گورخر دیکھا تو اپنے گھوڑے پر سوار ہو کر نیزہ لیا اور اپنے ساتھیوں سے جو احرام میں تھے مددگاری چاہی لیکن انھوں نے مدد سے انکار کیا پس میں نے ان میں سے بعض کا کوڑہ اچک لیا اور گھوڑا تیز کیا۔ انہ العاب حمار وحش۔ ابو قتادہ نے گورخر شکار کر لیا۔ وھو حلال واصحابہ محرمون۔ درحالیکہ ابو قتادہ رضی اللہ عنہ حلال تھا یعنی بغیر احرام تھا اور اس کے ساتھی احرام میں تھے۔ ف ـ پس اس کا گوشت سبھوں نے کھایا اور کچھ باقی رکھا پس حضرت

صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں پہنچ کر یہ واقعہ ذکر کیا۔ فقال النبی علیہ السلام لاصحابہ ھل اشرتم ھل دللتم ھل اعنتم فقالوا لا۔ تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ابوقتادہ کے ساتھیوں سے فرمایا کہ بھلا تم نے ابوقتادہ کو اشارہ کیا، بھلا تم نے اس کو راہ بتلائی تھی بھلا تم نے اس کی مدد کی تھی تو ساتھیوں نے عرض کیا کہ نہیں۔ فقال اذاً فکلوا۔ تو ارشاد فرمایا کہ جب ایسا ہے تو کھاؤ۔ ف۔ یعنی باقی گوشت بھی کھاؤ۔ بالجملہ اشارہ و دلالت و اعانت بھی منع ہوا اسی حدیث کی وجہ سے۔ ولانہ ازالۃ الامن عن الصید لانہ آمن بتوحشہ وبعدہ عن الاعین۔ اور اس قیاس سے کہ اس میں صید سے اس کا امن دور کرنا لازم آتا ہے کیونکہ صید بوجہ اپنی وحشی ہونے اور نظروں سے دور ہونے کے امان میں ہے۔ ف۔ پس جس نے جس طرح اس کا امن توڑا اس نے جرم کیا۔ قال ولا یلبس قمیصاً ولا سراویل ولا عمامۃ۔ اور فرمایا کہ محرم نہیں پہنے قمیص اور نہ پائجامہ اور نہ عمامہ۔ ف۔ اور اس قسم کا سلا ہوا پہننا جب ممنوع ہے کہ جس طرح پہننے کی عادت ہو اس طرح پہنے حتی کہ اگر اس طرح نہیں پہنا چنانچہ اگر قمیص کی یا پائجامہ کی لنگی بنائی یا قبا کو کاندھے پر ڈال لیا یا مونڈھے ڈالے اور دونوں ہاتھ نہیں ڈالے تو اس میں مضائقہ نہیں ہے۔ اور طیلسان میں گھنڈی تکمہ یا کانٹا لگا کر نہیں جائز کیونکہ سلائی کے مشابہ ہے۔ (القاضیخاں) ولا خفین۔ اور موزے نہ پہنے۔ ف۔ یعنی چمڑے وغیرہ کے۔م۔ یوں ہی جوربین نہ پہنے۔ (البحر)۔ الا ان لا یجد نعلین فیقطعھما اسفل من الکعبین لیکن اگر وہ جوتیاں نہ پاوے تو چرمی موزوں کو کعبین سے نیچے قطع کر کے پہنے۔ ف۔ اور کعب سے مراد ٹخنہ نہیں بلکہ وسط قدم کی ہڈی ہے۔

لما روی ان النبی علیہ السلام نھی ان یلبس المحرم ھذہ الاشیاء وقال فی آخرہ ولا الخفین الا ان لا یجد نعلین فلیقطعھما اسفل من الکعبین۔ اس کی دلیل وہ حدیث ہے جس میں آیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے محرم کو ان چیزوں کے پہننے سے ممانعت فرمائی اور اس حدیث کے آخر میں فرمایا کہ اور نہ موزے مگر آنکہ جوتیاں نہ پاوے تو موزوں کو کعبین سے نیچے قطع کر کے پہنے۔ ف۔ اور فرمایا کہ مت پہنو ایسی چیز جس کو زعفران یا ورس نے چھوا ہو اور عورت احرام میں نقاب نہ ڈالے اور نہ دستانہ پہنے۔ اور یہ حدیث صحیح بخاری وغیرہ میں ہے۔ والکعب ھھنا المفصل الذی فی وسط القدم عند معقد الشراک فیما روی ھشام عن محمد۔ اور ہشام نے جو امام محمد سے روایت کی اس میں کعب یہاں وہ جوڑ بند ہے جو تسمہ باندھنے کی جگہ وسط قدم میں واقع ہے۔ ف۔ جہاں انگلیوں کی ہڈیاں مجتمع ہوتی ہیں۔ اور وضو میں کعب سے مراد ٹخنہ ہے۔ واضح ہو کہ مشائخ نے اسی سے مکعب پہننے کی اجازت نکالی لیکن مقتضائے دلیل یہ تھا کہ جب جوتیاں میسر نہ ہوں تو جائز ہے۔ مف۔ ولا یغطی وجھہ ولا راسہ۔ اور مرد محرم اپنا سر نہ ڈھکے اور نہ چہرہ ڈھکے۔ وقال الشافعی یجوز للرجل تغطیۃ الوجہ۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ مرد محرم کو چہرہ ڈھکنا جائز ہے۔ ف۔ یہی قول مالک و مشہور قول احمد ہے۔ع۔ لقولہ علیہ

السلام احرام الرجل فی راسہ واحرام المرأۃ فی وجھھا۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ مرد کا احرام اس کے سر میں ہے اور عورت کا احرام اس کے چہرہ میں ہے۔ ف۔ دارقطنی و بیہقی نے اس کو قول ابن عمرؓ روایت کیا اور دارقطنی و مالک نے حضرت عثمانؓ کا چہرہ ڈھکنا حالت احرام میں روایت کیا۔ مف۔ میں کہتا ہوں کہ اگر اس کے یہ معنی ہیں کہ عورت چہرہ نہیں ڈھک سکتی و مرد کو جائز ہے تو یہ قیاس سے خلاف معنی سمجھا جب ہی جائز ہو گا کہ بجمیع وجوہ سے یہی معنی مستنبط ہوں حالانکہ موافق قیاس نص صحیح موجود ہے چنانچہ مصنفؒ نے فرمایا۔ ولنا قولہ علیہ السلام لا تخمروا وجھہ ولا راسہ فانہ یبعث یوم القیامۃ ملبیا۔ اور ہمارے واسطے حجت قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ تم اس کا چہرہ مت ڈھکو اور نہ اس کا سر کیونکہ یہ قیامت کے روز تلبیہ کہتا ہوا اٹھے گا۔ قال فی محرم توفی۔ یہ حدیث آپ نے ایسے محرم کے حق میں فرمائی تھی جو مر گیا تھا۔ ف۔ یعنی ناقہ سے گر کر انتقال کیا تھا۔ کما رواہ مسلم والنسائی وابن ماجہ عن ابن عباسؓ۔ اور شافعیؒ نے اسی قصہ کو اپنی اسناد سے روایت کیا اور اس میں ہے کہ تم اس کا چہرہ ڈھکو اور سر مت ڈھکو۔ پس جب معارضہ ہوا تو ہم نے صحیح مسلم وغیرہ کی ثقات کو ترجیح دی۔ پھر یہ حدیث آپ نے اس اعرابی کے حق میں خصوصیت وحی سے معلوم کر کے فرمائی کیونکہ دارقطنی نے باسناد جید ابن عباسؓ سے مرفوع روایت کی کہ تم اپنے مردوں کے چہرہ و سر کو ڈھکو اور یہود سے مشابہ مت کرو۔ ع۔ پس جب ناقہ کے گرنے والے کے حق میں جانا کہ محرم تلبیہ کہتا ہوا اٹھے گا اس جہت سے اس کا سر و چہرہ ڈھکنے کو منع کیا تو معلوم ہوا کہ محرم کا سر و چہرہ نہیں ڈھکنا چاہئے رہا حضرت عثمانؓ سے چہرہ ڈھکنے کی روایت تو وہ محمول ہے کہ ناک پر ہاتھ رکھا جس کو راوی نے چہرہ ڈھکنا روایت کیا۔ اور قاضیخاں میں ہے کہ ناک پر ہاتھ رکھنے میں مضائقہ نہیں ہے اور منہ ٹھوڑی و گال نہ ڈھانکے۔ مف۔ ولان المرأۃ لا تغطی وجھھا مع ان فی الکشف فتنۃ فالرجل بالطریق الاولی۔ اور اس قیاس سے کہ عورت اپنا چہرہ نہیں ڈھکے گی باوجودیکہ کھولنے میں فتنہ ہے تو مرد بطریق اولی اپنا چہرہ نہیں ڈھکے گا۔ ف۔ کہ اس میں کوئی فتنہ بھی نہیں ہے۔ یہ وہم نہ ہو کہ یہ قیاس بمقابلہ نص کیسے ہے جواب یہ کہ نص صحیح مسلم نے ثابت کر دیا کہ نص کو جو تم خلاف قیاس معنی پر لے جاتے ہو وہ سمجھ کا قصور ہے تو تمہاری حجت اپنے نص سے نہیں رہی پس قیاس بغیر معارضہ باقی رہا۔ اب یہ کلام کہ پھر جو قول ابن عمرؓ کا شافعیؒ نے روایت کی اس کا کیا فائدہ ہے جواب۔ وفائدۃ مارواہ الفرق فی تغطیۃ الراس۔ اور فائدہ روایت شافعیؒ کا سر ڈھکنے میں فرق ظاہر کرنا ہوا۔ ف۔ یعنی عورت کا احرام اس کے سر میں نہیں ہے بلکہ صرف چہرہ میں ہے اور مرد البتہ سر نہ ڈھکے جیسے وہ چہرہ بدرجہ اولی نہیں ڈھکے گا۔ م مف۔ قال ولا یمس طیبا۔ فرمایا کہ حالت احرام میں خوشبو نہ چھوئے۔ ف۔ طیب وہ کہ جس میں پاکیزہ خوشبو ہو۔ لقولہ علیہ السلام الحاج الشعث التفل۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ حاجی گرد بھرے بغیر خوشبو کے بال والا ہے۔ ف۔ رواہ الترمذی وابن ماجہ عن ابن عمرؓ اور اس کو بزارؒ نے حضرت عمرؓ سے

روایت کیا۔ مفع۔ شعث جس کے بال میلے و پراگندہ ہوں اور تفل بسکون فاء دراصل ناگوار بُو ہونا اس سے صفت مشبہ تفل بکسر فاء ہے اور مراد یہ کہ خوشبو کا استعمال نہ ہو۔ ع۔ ولکن لا یدھن اور یوں ہی تیل کا استعمال نہ کرے۔ ف۔ اگرچہ بغیر خوشبو ہو۔ لما رویناہ۔ اسی حدیث سے جو ہم نے روایت کی۔ ف۔ کیونکہ شعث تو پراگندگی بغیر استعمال روغن و پرداخت کی ہے یعنی عرف میں یہی مقصود ہوتا ہے۔ ولا یحلق راسہ ولا شعر بدنہ۔ اور سر نہیں مونڈے اور نہ اپنے بدن کے بال۔ ف۔ اگرچہ زیر ناف یا بغل کے بال ہوں۔ لقولہ تعالیٰ ولا تحلقوا رؤسکم الآیۃ۔ یعنی اس آیت سے جس کے معنی یہ ہیں کہ اپنے سروں کے بال مت مونڈو۔ ف۔ پس دلالت نص سے معلوم ہوا کہ جس طرح سر کے بالوں کو اس کے ساتھ بغیر اپنی زینت و منفعت کے چھوڑنا پڑا تو تمام بدن کے بال بھی اس کے ساتھ لاحق ہیں۔ لہٰذا فرمایا۔ ولا یقص من لحیتہ۔ اور اپنی داڑھی سے نہ کترا وے۔ لانہ فی معنی الحلق۔ اس لیے کہ یہ بھی مونڈنے کے معنی میں ہے۔ ولانہ فیہ ازالۃ الشعث وقضاء التفث۔ اور اس لیے کہ اس فعل میں شعث کو دور کرنا اور تفث کو ختم کرنا ہوتا ہے۔ ف۔ تفث میل کچیل۔ اور عینی نے لکھا یعنی تفث دور کرنے کو عمل میں لانا۔ ولا یلبس ثوبا مصبوغا بورس ولا زعفران ولا عصفر۔ اور نہیں پہنے ایسا کپڑا جو رنگا ہو ورش اور نہ زعفران سے اور نہ کسم سے۔ ف۔ ورس ایک قسم کی گھاس زرد خوشبودار جو یمن سے آتی ہے۔ ع۔ لقولہ علیہ السلام لا یلبس المحرم ثوبا مسہ زعفران ولا ورس۔ کیونکہ حدیث میں فرمایا کہ محرم ایسا کپڑا نہ پہنے جس کو مس کیا ہو زعفران نے اور نہ ورس نے۔ ف۔ کما فی صحیح البخاری وغیرہ۔ اور دلالت ہے کہ خوشبودار رنگ منع ہے۔ الا ان یکون غسیلا لا ینفض۔ مگر آنکہ وہ کپڑا ڈھلا ہوا ہو کہ خوشبو نہ دے۔ ف۔ یعنی اگر زعفران و ورس وغیرہ سے رنگا ہو دھوڈالا گیا اور ایسا ہو گیا کہ اس سے خوشبو نہیں آتی ہے تو جائز ہے اگرچہ رنگ باقی ہو۔ لان المنع للطیب لا للون۔ کیونکہ ممانعت بوجہ خوشبو کے ہے نہ بوجہ رنگ کے۔ ف۔ تم نہیں دیکھتے کہ گیرو سے رنگا ہوا جائز ہے کیونکہ خوشبو نہیں بلکہ صرف زینت ہے اور وہ ممنوع نہیں حتیٰ کہ فقہاء نے فرمایا کہ عورت محرمہ کو روا ہے کہ اقسام زیور اور حریر کو پہنے۔ اور یہ خود حدیث ابوداؤد میں مصرح منصوص ہے۔ عدت والی عورت کو بوجہ زینت کے نہیں جائز ہے۔ مف۔ پھر واضح ہو کہ کسم سے ممانعت اسی بنا پر کہ وہ بھی خوشبو دار ہے۔

وقال الشافعی لا باس بلبس المعصفر لانہ لون لا طیب لہ۔ اور شافعیؒ نے کہا محرمہ کو کسم سے رنگا ہوا پہننے میں مضائقہ نہیں کیونکہ وہ رنگ ہے جس میں خوشبو نہیں ہے۔ ف۔ یعنی بازار میں رنگ کے عطار میں بکتا ہے نہ عطر میں۔ ولنا ان لہ رائحۃ طیبۃ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ اس میں پاکیزہ خوشبو ہے۔ ف۔ پھر زیادہ مقصود اس سے رنگ ہے ورنہ خوشبو کے لیے عطر اس سے بڑھ کر ہوتا ہے حتیٰ کہ جب کسم کا عطر نکالا گیا تو وہ عطر میں فروخت ہوتا ہے۔ قال ولا باس بان یغتسل۔ کہا اور محرم کو نہانے میں مضائقہ نہیں ہے۔ ف۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے

اغتسال فرمایا حالانکہ محرم تھے۔ (کما رواہ مسلم۔ ع)۔ اور بالاجماع غسل جنابت اس پر فرض ہے۔ نع
ویدخل الحمام۔ اور حمام میں داخل ہونے میں مضائقہ نہیں۔ لان عمرؓ اغتسل وھو محرم۔ کیونکہ
حضرت عمرؓ نے غسل کیا حالانکہ محرم تھے۔ ف۔ رواہ مالکؒ فی الموطا فی طویل۔ نع۔ مستحب ہے
کہ احرام وغیرہ ہر حالت میں مکہ کے اندر داخل ہونے کے لیے غسل کرے۔

**فروع** جوں سر یا بدن کی نہ مارے اور اگر اس نے ماری تو مساکین کو طعام دے۔ محرم کو بغیر خوشبو کا سرمہ لگانے میں مضائقہ نہیں ہے۔ ٹوٹی ہوئی ہڈی پر جبیرہ و پٹی باندھے
ڈاڑھ نکلوادے۔ ختنہ کرادے، انگوٹھی پہنے، سر میں پٹی باندھنا مکروہ ہے حتیٰ کہ اگر ایک رات
دن تک باندھے تو اس پر صدقہ واجب ہے۔ سوائے سر کے دیگر بدن میں بعلت پٹی باندھنا
جائز ہے اور بغیر علت مکروہ ہے لیکن کچھ لازم نہ ہوگا۔ مف۔ فصد و پچھنے لگانا جائز ہے۔ ت۔ ولا باس بان یستظل بالبیت۔ اور مضائقہ
نہیں کہ سایہ لیوے کوٹھری کا۔ ف۔ یعنی کسی چھت کے نیچے۔ او المحمل۔ یا محمل کے نیچے۔ ف۔ محمل بڑا ہودہ ہے۔ ع۔ وقال
مالک کرہ ان یستظل بالفسطاط وما اشبہ ذلک۔ اور مالکؒ نے کہا کہ مکروہ ہے کہ سایہ لیوے بڑے خیمہ اور اس کے مانند سے۔ ف۔ جیسے
محمل وغیرہ۔ لانہ یشبہ تغطیۃ الراس۔ کیونکہ یہ سر ڈھانکنے کے مشابہ ہے۔ ولنا ان عثمانؓ کان یضرب لہ فسطاط فی احرامہ۔ اور ہماری حجت
یہ کہ حضرت عثمانؓ کے واسطے بڑا خیمہ نصب کیا جاتا تھا ان کے احرام کی حالت میں۔ ف۔ رواہ
ابن ابی شیبہؒ بلکہ حدیث ام الحصین میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے حالت جمار میں سایہ
کیا جانا ثبوت ہے۔ فی صحیح مسلمؒ۔ ولانہ لا یمس بدنہ فاشبہ البیت۔ اور اس وجہ سے کہ
خیمہ بزرگ وغیرہ اس کے بدن سے مس نہیں کرتا تو کوٹھری کے مشابہ ہوگیا۔ ف۔ یعنی اس سے
سایہ لینا جیسے کوٹھری وغیرہ کی چھت کے نیچے سایہ لینا۔ حالانکہ چھت سے سایہ لینا بالاتفاق
جائز ہے۔ بلکہ حدیث طویل جابرؓ میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے چھوٹی خرگاہ کملی کی نصب
ہونا مصرح ہے۔ فی صحیح مسلم۔ ولو دخل تحت استار الکعبۃ حتی غطیۃ ان کان لا یصیب راسہ
ولا وجہہ فلا باس۔ لانہ استظلال۔ اور اگر محرم کعبہ کے پردوں کے نیچے گھسا یہاں تک کہ
پردوں نے اس کو ڈھک لیا پس اگر پردہ اس کے سر کو نہیں چھوتا اور نہ چہرہ کو تو کچھ مضائقہ نہیں
ہے کیونکہ یہ سایہ لینے میں ہے۔ ف۔ اس سے افادہ ہوا کہ اگر سر یا چہرہ کو چھوتا ہو تو مکروہ ہے
علی ہذا فقہاء نے فرمایا کہ اگر سینی یا طباق و بھری گون اپنے سر پر لادے تو مضائقہ نہیں بخلاف
اس کے اگر سر پر کپڑوں کو لادا تو مکروہ ہے اس واسطے کہ کپڑوں سے سر ڈھکنے کی عادت ہے
تو جرمانہ لازم ہوگا۔ مف۔ د۔

ولا باس بان یشد فی وسطہ الھمیان۔ اور مضائقہ نہیں کہ اپنی کمر میں ہمیانی باندھے۔ ف۔
اگرچہ اس میں غیر شخص کا خرچ ہو۔ (قاضیخان)۔ وقال مالک یکرہ اذا کان فیہ نفقۃ غیرہ۔
اور امام مالکؒ نے کہا کہ مکروہ ہے جب کہ ہمیانی میں غیر کا نفقہ ہو۔ ف۔ یعنی اپنا نفقہ نہ ہو۔
لانہ لا ضرورۃ۔ کیونکہ اس کے باندھنے میں کچھ ضرورت نہیں ہے۔ ف۔ اور جب اپنا خرچ ہو
تو باندھنا بضرورت جائز ہے۔ ولنا انہ لیس فی معنی لبس المخیط۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ہمیانی

باندھنا سلا ہوا کپڑا پہننے کے معنی میں نہیں ہے۔ ف۔ تو مطلقاً جائز ہے نہ بضرورت۔ فاستوت فیہ الحالتان۔ تو اس کے حق میں دونوں حالتیں برابر ہوگئیں۔ ف۔ خواہ اپنا خرچ ہو یا غیر کا۔ اور فقہاء نے فرمایا کہ پٹی و تلوار و ہتھیار باندھنا و انگوٹھی پہننا مکروہ نہیں ہے وعلی ہذا سوائے سر کے دوسری جگہ پٹی باندھنا بوجہ فعل عبث کے مکروہ ہے۔ مف۔ ولا یغسل راسه ولا لحیته بالخطمی اور اپنے سر و داڑھی کو خطمی سے نہ دھووے۔ لانه نوع طیب ولانه یقتل هوام الراس۔ اس لیے کہ یہ ایک طرح کی خوشبو چیز ہے اور اس لیے کہ خطمی سر کے جوں مار ڈالتی ہے۔ ف۔ اور دونوں باتوں کے جمع ہونے سے جرم کامل ہوکر امام ابوحنیفہ کے نزدیک قربانی واجب ہو اگر خطمی سے دھووے۔ مف۔ صابون واشنان سے بالاتفاق جائز ہے اور جوہرہ میں بیری کی پتی سے بھی اجازت لکھی ہے۔ د۔ محرم کو سر کھجلانا و بدن کھجلانا جائز ہے لیکن جوں مرنے یا بال گرنے کا ڈر ہو تو آہستہ کھجلاوے۔ ت د۔ قال ویکثر من التلبیة عقیب الصلوات۔ کہا اور محرم تلبیہ کو بہت کہے نمازوں کے پیچھے۔ ف۔ خواہ فرائض ہوں یا نوافل ہوں۔ (البدائع)۔ اداء ہوں یا قضاء ہوں۔ (المحیط السرخسی)۔ اور ظاہر الروایۃ میں بھی کوئی تخصیص نہیں ہے۔ جیسے نص آئندہ میں مطلق ہے لیکن امام طحاوی نے فرائض اداء کو خاص کیا یعنی نوافل و قضاء کے بعد نہیں۔ مف۔ پس اکثار بعد نمازوں کے۔ وکلما علا شرفا۔ اور ہر بار جب کسی بلندی پر چڑھے۔ ف۔ اگرچہ سواری پر چڑھے۔ اوهبط وادیا۔ یا کسی نچائی میں اترے۔ ف۔ اگرچہ جانور پر سے اترے۔ او لقی رکبانا۔ یا سواروں سے ملاقی ہو۔ وبالاسحار۔ اور سحر کی اوقات میں۔ ف۔ ان سب مواقع پر تلبیہ میں اکثار کرے لان اصحاب رسول الله صلی الله علیه وسلم کانوا یلبون فی هذه الاحوال۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہؓ ان حالتوں میں تلبیہ کہتے تھے۔ ف۔ مترجم کہتا ہے گویا سر اونچائی و نچائی سے اونچے و نیچے کو ملاتے اور اللہ تعالیٰ عزوجل کی بزرگی و بڑائی کا اظہار کرتے اور دل میں لاتے اور ہر بلندی و پستی میں اسی کی حضوری میں حاضر ہوتے تھے۔ م۔

والتلبیة فی الاحرام علی مثال التکبیر فی الصلوة فیوتی بها عند الانتقال من حال الی حال اور احرام میں تلبیہ کہنا نماز میں تکبیر کہنے کے مثال پر ہے تو ایک حال سے دوسرے میں منتقل ہونے کے وقت تلبیہ کہا جاوے۔ ف۔ جیسے نماز میں قرأت سے رکوع جانے میں پھر رکوع سے سجدہ پھر سجدہ سے قیام غرضکہ حالات بدلنے پر تکبیر ہے۔ گویا قلب کو غفلت سے تنبیہ ہے اور اللہ تعالیٰ کی بزرگی کہ وہ تغیر حالات سے پاک بزرگ ہے۔ م۔ ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدثنا ابو معاویة عن الاعمش عن خیثمة قال کانوا یستحبون التلبیة عند ست الخ۔ یعنی ابن ابی شیبہ نے اس سند صحیح کے ساتھ خیثمہ سے روایت کی کہ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم محبوب رکھتے تھے تلبیہ کہنا چھ باتوں کے وقت میں۔ ۱۔ نمازوں کے پیچھے۔ ۲۔ اور جب آدمی کو اس کا رابطہ کر ٹھیک قائم ہو جاوے۔ ۳۔ اور جب وہ کسی بلندی پر چڑھے۔ ۴۔ یا کسی پستی میں اترے۔ ۵۔ اور جب باہم بعض سے بعض کی ملاقات ہو۔ ۶۔ اور سحر کی اوقات میں۔

شیخ ابن الہمام نے کہا کہ حاصل یہ کہ تلبیہ کہنا ایک مرتبہ تو شرط احرام ہے اور اس سے زیادہ کرنا سنت ہے۔ اور امام احمد نے جابر رضی اللہ عنہ سے روایت کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص نے دن گذارا درحالیکہ وہ احرام میں تلبیہ کہنے والا ہے یہاں تک کہ آفتاب غروب ہوا تو وہ اس کے گناہوں سمیت غروب ہوگیا پس یہ شخص ایسا ہوگیا جیسے اس کو اس کی ماں جنی تھی۔ ف۔ یعنی گناہوں سے پاک مثل روز پیدائش کے۔ سہل بن سعد رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت کی کہ کوئی تلبیہ کہنے والا وہ تلبیہ نہیں کہتا مگر آنکہ جو اس کے داہنے ہے تلبیہ کہتا ہے اور جو اس کے بائیں ہے تلبیہ کہتا ہے۔ (وقال الحاکم صحیح الاسناد)۔ اس سے معلوم ہوا کہ تلبیہ ایک بار فرض ہے اور زائد سنت ہے اور اس کی کثرت کرنا ہر وقت وخصوص چھ مواقع مذکورہ میں مستحب ہے۔ پھر جب تلبیہ کہے تو بہتر کہ تین بار پے درپے لاوے اور کسی کلام سے قطع نہ کرے لیکن بیچ میں سلام کا جواب دینا جائز ہے اگرچہ تلبیہ کی حالت میں جس نے اس کو سلام کیا اس پر کراہت ہے۔ اگر کوئی چیز اس کو پسند آئے تو کہے لبیک ان العیش عیش الآخرۃ۔ یعنی لبیک بحضور قلب بیشک عیش تو آخرت ہی کی زندگی ہے۔ مف۔ ویرفع صوتہ بالتلبیۃ۔ اور اپنی آواز کو تلبیہ کے ساتھ بلند کرے۔ ف۔ اور یہ سنت ہے۔ ف۔ لقولہ علیہ السلام افضل الحج العج والثج۔ بدلیل حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ افضل الحج آواز بلند کرنا اور خون بہانا۔ فالعج رفع الصوت بالتلبیۃ۔ پس عج تلبیہ کے ساتھ آواز بلند کرنا۔ والثج اسالۃ الدم۔ اور ثج خون بہانا۔ ف۔ یعنی قربانی کرنا۔ اور مراد یہ کہ اعمال حج میں یہ دو کام بہتر قابل اہتمام ہیں۔ م۔ آواز بلند کرنے میں ایسا مبالغہ نہ کرے کہ اپنی جان کو مشقت میں ڈالے لیکن ابوحازم نے کہا کہ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم روحاء تک نہیں پہونچتے کہ تلبیہ سے ان کے حلق بیٹھ جاتے۔ لیکن یہ کثرت یا جذبہ شوق پر محمول ہے۔ اور یوں ہی حدیث مذکور میں عج خالی آواز بلند کرنا نہیں بلکہ شدت سے آواز بلند کرنا۔ اور اس حدیث کو ترمذی وابن ماجہ نے ابن عمر رضی اللہ عنہ سے اور حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت کی اور ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدثنا ابواسامۃ عن ابی حنیفۃ عن قیس بن مسلم عن طارق بن شہاب عن عبداللہ عن النبی صلعم بمثلہ۔ اور صحاح الستہ میں مرفوع حدیث ہے کہ جبرئیل علیہ السلام نے آکر مجھے حکم پہونچایا کہ میں اپنے اصحاب کو اور جو میرے ساتھ ہیں حکم دوں کہ اپنی آوازوں کو اہلال کے ساتھ یا کہا کہ تلبیہ کے ساتھ بلند کریں انس رضی اللہ عنہ کی حدیث میں ہے کہ اور میں نے صحابہ رضی اللہ عنہم کو آواز بلند چیخنے کے ساتھ تلبیہ حج وعمرہ کو سنا (کمارواہ البخاری)۔ اور حدیث مسلم میں موسیٰ ویونس علیہما السلام کا وادی ارزق اور ہرشی میں کان میں انگلی دے کر اللہ تعالیٰ کی طرف تلبیہ سے چلانے کا ذکر ہے۔ مف۔ گویا اشارہ ہے کہ سب باتوں سے کان بند کرنے صرف اللہ تعالیٰ کا ذکر بجوش وخروش تھا۔ م۔ جب تلبیہ سے فارغ ہو تو مستحب ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھے۔ ف۔ قال فاذا دخل مکۃ ابتدأ بالمسجد۔ کہا کہ پھر جب محرم مکہ میں داخل ہو تو مسجد سے شروع کرے۔ لماروی

ان النبی علیہ السلام کما دخل مکۃ دخل المسجد۔ کیونکہ مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب ہی مکہ میں داخل ہوئے تو مسجد میں گئے۔ ف۔ یعنی مسجد الحرام میں۔ ولان المقصود زیارۃ البیت وھو فیہ۔ اور اس لیے کہ مقصود تو بیت اللہ کی زیارت ہے اور بیت اسی مسجد میں ہے۔ ف۔ اول تو عام طریقہ مروی ہے کہ جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سفر سے آتے تو پہلے مسجد سے شروع کرتے پس اس میں دو رکعت نماز پڑھتے قبل اس کے کہ بیٹھیں پھر لوگوں کی زیارت کے لیے بیٹھتے۔ (کمافی الصحیحین) اور حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم مکہ میں آئے تو پہلے جو بات شروع کی یہ کہ وضو کیا پھر خانہ کعبہ کا طواف کیا۔ (کمافی الصحیحین)۔ اسی سے مصنفؒ نے دلیل مذکور نکال لی۔ پھر مسجد میں دایاں قدم پہلے داخل کرنا سنت ہے اور کہے کہ اللھم اغفرلی ذنوبی وافتح لی ابواب رحمتک۔ اور مستحب ہے کہ مکہ میں داخل ہونے کے واسطے غسل کرلے چنانچہ صحیحین میں ابن عمرؓ سے ہے کہ جب مکہ آتے تو ضرور ذی طوی میں رات کو رہتے یہاں تک کہ صبح کرتے اور غسل کرتے پھر مکہ میں دن میں داخل ہوتے اور بیان کرتے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا کیا تھا۔ پھر مکہ میں ثنیہ کداء یعنی بلند کی طرف سے داخل ہونا سنت ہے اور جب مکہ سے نکلے تو ثنیہ سفلی کی طرف سے نکلے۔ مف۔ اور خانہ کعبہ میں داخل ہونا باب بنی شیبہ سے بالاجماع مستحب ہے۔ع۔ ولا یضرہ لیلا دخلھا او نھارا۔ اور اس کو مضر نہیں کہ رات میں داخل ہو یا دن میں۔ ف۔ کیونکہ رات کے داخلہ میں چوری کا خوف ہے اسی واسطے صحابہ رضی اللہ عنہم رات میں پسند نہیں کرتے۔ ورنہ دونوں وقت برابر ہیں جیسا کہ نسائی میں ہے اور داخلہ کے وقت کلمات تضرع وعاجزی کے اور عذاب سے پناہ و ثواب کی درخواست کرے۔ (کمافی الفتح)

لانہ دخول بلدۃ فلا تختص باحدھما۔ کیونکہ یہ تو ایک شہر میں داخل ہوتا ہے تو کسی ایک وقت سے اس کی خصوصیت نہ ہوگی۔ واذا عاین البیت کبر وھلل۔ اور جب بیت اللہ کو معائنہ کرے تو تکبیر و تہلیل کرے۔ ف۔ یعنی جب بیت اللہ آنکھوں سے نظر آوے تو اللہ اکبر اور لا الہ الا اللہ تین بار کہے اور جو اس وقت سوجھے وہ دعاء کرے اور عطاء سے روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس وقت میں کہتے کہ اعوذ برب البیت من الکفر والفقر ومن ضیق الصدر وعذاب القبر۔ اور دونوں ہاتھ اٹھاوے بحر۔ وکان ابن عمرؓ یقول اذا لقی البیت بسم اللہ واللہ اکبر۔ اور ابن عمر رضی اللہ عنہما جب بیت سے ملاقی ہوتے تو کہتے بسم اللہ واللہ اکبر۔ ف۔ یہ روایت نہیں ملی۔ ہاں حجر اسود کو بوسہ دینے کے وقت البتہ ابن عمرؓ سے یہ ذکر بیہقی نے روایت کیا ہے۔ع۔ ومحمدؒ لم یعین فی الاصل لمشاھد الحج شیئا من الدعوات۔ اور امام محمدؒ نے اصل میں مشاہد حج کے واسطے کوئی دعا معین نہیں کہیں۔ ف۔ یعنی حج میں مقامات کے لیے کوئی خاص دعاء مقرر نہیں کی۔ لان التوقیت یذھب بالرقۃ۔ کیونکہ مقرر کرنا دل کی نرمی دور کرتا ہے۔ وان تبرک بالمنقول

عنها حسن۔ اور اگر منقول دعاؤں کے ساتھ اس نے تبرک لیا تو اچھا ہے۔ ف۔ چنانچہ حضرت عمرؓ نے دیدار کعبہ معظمہ کے وقت کہا۔ اللھم انت السلام ومنک السلام فحینا ربنا بالسلام اس کو بیہقی نے روایت کیا۔ اسی طرح دیگر منقولات ہر مقام کے اگر تبرکاً پڑھے مع تضرع کے تو بہتر ہے۔ قال ثم ابتدأ بالحجر الاسود فاستقبله وکبر وہلل کہا کہ پھر حجر اسود سے شروع کرے پس اس کا استقبال کرے اور تکبیر و تہلیل کرے۔ لما روی ان النبی علیہ السلام دخل المسجد فابتدأ بالحجر فاستقبله وکبر وھلل۔ کیونکہ روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مسجد میں داخل ہوئے پس حجر اسود سے شروع کیا پس اس کی طرف متوجہ ہوئے اور اللہ اکبر اور لا الہ الا اللہ کہا۔ ف۔ چنانچہ حجر اسود سے ابتدا کرنا مسلم کی حدیث جابرؓ میں ہے اور تکبیر کرنا بخاری کی حدیث ابن عباس میں اور تکبیر و تہلیل دونوں کرنا امام احمد کی حدیث عمرؓ میں ہے۔ فقہاء نے کہا کہ محرم ہو یا نہ ہو مسجد میں داخل ہو کر اول نماز نہیں پڑھے بلکہ طواف کرے۔ لیکن اگر ایسا وقت ہو کہ لوگ طواف سے منع ہوں یا اس پر قضائے فرض نماز ہو یا ادائے وقتی فرض یا وتر یا سنت یا جماعت فرض جاتے رہنے کا خوف ہو تو ہر ایک کو طواف پر مقدم کرے پھر اگر یہ شخص بغیر احرام ہو تو طواف تحیۃ اور اگر محرم ہو تو طواف القدوم کرے اور طواف قدوم بھی درحقیقت طواف تحیۃ ہے۔ یہ اس وقت کہ یوم النحر سے پہلے داخل ہوا۔ اور اگر یوم النحر کو داخل ہوا تو اس کے حق میں طواف القدوم مسنون نہیں پس وہ طواف الفرض ادا کرے۔ مف۔ صورت یہ کہ ایک شخص نویں کو سیدھا عرفات میں پہونچ قیام کیا اور ہوتا ہوا دسویں کو مکہ پہونچا تو اس داخلہ پر پہلے فرض طواف ادا کرے۔ اور طواف قدوم ساقط ہو گیا۔ م۔ اور منجملہ دعائے ماثور کے حجر اسود کے سامنے یہ کہ اللھم ایمانا بک وتصدیقا بکتابک ووفاء بعھدک واتباعا لسنۃ نبیک محمد صلی اللہ علیہ وسلم لا الہ الا اللہ واللہ اکبر اللھم الیک بسطت یدی وفیما عندک عظمت رغبتی فاقبل دعوتی واقلنی عثرتی وارحم تضرعی وجد لی بمغفرتک واعذنی من مضلات الفتن۔ ف۔

قال ویرفع یدیہ۔ قدوری نے کہا اور اپنے دونوں ہاتھ بلند کرے۔ ف۔ یعنی وقت تکبیر کے۔ اور صحیح قول میں یہاں ہاتھوں کو کاندھوں تک اٹھاوے۔ ع۔ لقوله علیہ السلام لا ترفع الایدی الا فی سبع مواطن وذکر من جملتھا استلام الحجر۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ ہاتھ نہیں اٹھائے جاویں مگر سات مواقع پر الخ۔ اور منجملہ ان مواقع کے حجر اسود کو پانے کے وقت۔ ف۔ یہ روایت کتاب الصلوۃ میں گذر چکی لیکن اس میں استلام حجر اسود کا ذکر مروی نہیں ہوا اور ممکن ہے کہ قیاس الشبہ کے ساتھ الحاق کریں۔ پھر ہاتھوں کا اندرونی رخ حجر اسود کی طرف رکھا جاوے۔ اور واضح ہو کہ جب حجر اسود کو استلام نہ ہوا تو ہر پھیرے میں یہی کرے۔ (الفتح)۔ واستلمه ان استطاع من غیر ان یوذی مسلما۔ اور حجر اسود کو استلام کرے اور اگر ہو سکے بغیر اس کے کہ کسی مسلمان کو ایذاء

دے۔ ف۔ یعنی افتتاح کے ہاتھ اٹھائے وتکبیر وتہلیل کے بعد حجر اسود کو استلام کرے اور اس کی کیفیت یہ کہ حجر اسود پر اپنا ہاتھ رکھ کر اپنے ہاتھ کو چوم لے۔ (الفتح)۔ یہ اس وقت کہ منہ سے بوسہ ناممکن ہے کیونکہ مصنفؒ نے فرمایا۔ لما روی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قبل الحجر الاسود ووضع شفتیہ علیہ۔ کیونکہ روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حجر اسود کو بوسہ دیا اور اپنے دونوں لب مبارک اس پر رکھے۔ ف۔ رواہ ابن ماجۃ۔ واضح ہو کہ حجر اسود کو بوسہ دینے پر اجماع ہے اور وہ بخاری کی حدیث ابن عمرؓ اور صحاح الخمسہ کی حدیث عمرؓ وغیرہ میں ثابت ہے۔ رہا اس پر لب مبارک رکھ کر رونا تو روایت ابن ماجہ میں ہے اور محمد بن عون الراوی کی جہت سے ضعف اسناد ہے۔ مع۔ پھر اس بوسہ میں کچھ آواز نہ ہوگی۔ ف۔ اور حضرت عمرؓ حجر اسود کی طرف آئے اور اس کو بوسہ دیا اور کہا کہ میں خوب جانتا ہوں کہ تو ایک پتھر ہے نہ ضرر پہونچا دے اور نہ نفع دے سکے اور اگر نہ ہوتا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آنحضرت نے تجھے بوسہ دیا تو میں تجھے بوسہ نہ دیتا۔ (رواہ البخاری ومسلم)۔ اس سے جاہلوں وبت پرستوں کا وہم دور کیا کہ کوئی اس کو نافع وضار مثل بت پرست کے اعتقاد کرے ورنہ اس میں اسرار الٰہی ودیعت ہیں۔ م۔ اور مصنف ابن ابی شیبہ نے خود حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ایسا قول حجر اسود کو کہنا اور حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ سے مثل قول عمرؓ کے مروی ہے۔ مف۔ پھر بوسہ دینا اور لب رکھنا اس وقت کہ بغیر ایذاء ممکن ہو۔ وقال لعمرؓ انک رجل ایذ تؤذی الضعیف۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عمر رضی اللہ عنہ کو فرمایا کہ تو مرد قوی ہے ضعیف کو ایذاء دے گا۔ ف۔ بلکہ مسند احمد میں عبارت حدیث یوں ہے کہ (انک رجل قوی) تو مرد قوی ہے۔ لا تزاحم الناس علی الحجر۔ حجر اسود پر لوگوں سے مزاحم نہ ہوجیو۔ ف۔ یعنی اژدہام کو مت ہٹائیو۔ (فتؤذی الضعیف) تاکہ تجھ سے ایذاء پہونچے کمزور کو۔ ولکن ان وجدت فرجۃ فاستلمہ۔ ولیکن اگر تو کشائش پاوے تو حجر اسود کو استلام کیجیو۔ ف۔ یعنی لب سے یا ہاتھ سے چھونا۔ والا فاستقبلہ اور اگر گنجائش نہ پاوے تو حجر اسود کا سامنا کرلیجیو۔ وھلل وکبر۔ اور لا الہ الا اللہ اور اللہ اکبر کہنا ف۔ وقد رواہ ابو یعلی واسحق والشافعی۔

الحاصل حجر اسود کے سامنے ہاتھ اٹھا کر تکبیر وتہلیل تو ضرور ہے رہا اس کو چھونا لب یا ہاتھ سے تو جیب ہے کہ اژدحام میں راہ مل جاوے بغیر کسی کو دھکیل کر ہٹانے وغیرہ کے ورنہ نہیں۔ بوجہ حدیث مذکور کے۔ ولان الاستلام سنۃ والتحرز عن اذی المسلم واجب۔ اور بوجہ اس کے کہ حجر اسود کو پانا بوسہ یا ہاتھ سے ایک سنت ہے اور مسلمان کو ایذاء دینے سے بچنا واجب ہے۔ ف۔ پس شرع اجازت نہیں دیتے کہ جو اس نے سنت کی ہے اس کے پیچھے واجب کو ترک کرے۔ م۔ وان امکنہ ان یمس الحجر بشیء فی یدہ۔ اور اگر اس شخص سے ہوسکے کہ حجر کو کسی ایسی چیز سے چھولے جو اس کے ہاتھ میں ہے۔ کالعرجون وغیرہ۔ جیسے شاخ خرما وغیرہ۔ ف۔ یعنی پاک لکڑی وغیرہ سے۔ ثم قبل ذلک فعلہ۔ پھر اس ہاتھ کی چیز کو چوم لے تو وہ ایسا کرے۔ لما؟

روی انه علیه السلام طاف علی راحلته واستلم الارکان بمحجن ۔ کیونکہ مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی سواری پر طواف کیا اور ارکان کو ایک محجن یعنی چھڑی سے استلام فرمایا ف پھر محجن[1] کو بوسہ دیا ۔ (کمافی روایۃ البخاری ومسلم وابی داؤد) اور ظاہرا سواری پر طواف ایک مرتبہ بوجہ بیماری کے تھا جیساکہ امام محمد نے آثار میں روایت کیا اور بار دیگر اس واسطے تھا کہ لوگ آپ کو دیکھ سکیں اور جو چاہیں دریافت کرتے جاویں جیساکہ صحیح مسلم کی حدیث عائشہ رض میں ہے ۔ پھر یہ بھی طواف فرض میں نہیں تھا تاکہ دوسری احادیث سے تعارض ہو اور مقام کو شیخ ابن الہمام رح نے بسوط محقق کیا ہے ۔ الحاصل جب لب یا ہاتھ سے استلام نہ ہوسکے بوجہ اژدہام کے لیکن یہ ممکن ہو کسی چیز کو چھوکر اُسی کو بوسہ دے دے تو یہی کرے ۔ وان لم یستطع شیئاً من ذلك استقبله اور اگر ان امور میں کسی بات پر قادر نہ ہو تو حجر اسود کا استقبال کرے ۔ ف یہ مستحب ہے ۔ (النہایہ) وکبر اور اللہ اکبر کہے ۔ وھلل اور لا الہ الا اللہ کہے ۔ وحمد الله تعالیٰ اور اللہ تعالیٰ کی حمد کرے ۔ یعنی الحمد للہ رب العالمین وماننداس کے ۔ وصلی علی النبی صلی اللہ علیه وسلم اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھے ۔ ف اور ہر پھیرے میں حجر اسود کے پاس یہی کرے جو اول کیا ہے ۔ ف ۔ رہا یہ کہ جب حجر اسود پر لب سے بوسہ ممکن ہو تو کیا اس پر اللہ تعالیٰ کے واسطے سجدہ کرنا مستحب ہے تو ابن المنذر و بیہقی نے حضرت عمر رض سے روایت کی کہ بوسہ دینے کے بعد اس پر سجدہ کیا اور کہا کہ میں نے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اسی طرح دیکھا ۔ اور حاکم و دار قطنی نے ابن عباس سے مرفوعاً روایت کی ۔ پس جمہور اہل العلم کے نزدیک مستحب ہے اور شیخ نورالدین بن عبد السلام نے ابو حنیفہ وصاحبین سے بھی استحباب نقل کیا اور مالک رح تنہا اس کو بدعت کہتے ہیں ۔ شیخ قوام الدین الکاکی نے کہا کہ ہمارے نزدیک اولیٰ یہ کہ سجدہ نہ کرے اس لیے کہ مشہور روایات میں نہیں ہے ۔ مع ۔

الحاصل تک پہونچ کر پہلے مسجد میں جاوے اور مسجد میں پہلے طواف کرے اور طواف میں پہلے حجر اسود کو جاوے اور اس کو دیکھ کر ہاتھ اٹھا کر تکبیر و تہلیل وحمد وصلوۃ اور جگہ پاوے بلا مزاحمت تو اس کو لب سے بوسہ دے کر چاہے اس پر سجدہ کرے ورنہ ہاتھ سے چھوکر ورنہ کسی چیز سے چھوکر اُسی کو بوسہ دے ورنہ سامنے ہو کر تکبیر و تہلیل وغیرہ کافی ہے ۔ وقال ثم اخذ عن یمینه مما یلی الباب ۔ اور کہا کہ پھر اپنے دائیں طرف جہاں سے متصل دروازہ ہے شروع کرے ۔ ف یعنی طواف و پھیرنے کے لیے اس مقام سے لیوے کیونکہ اگر بائیں طرف سے لیا تو طواف الٹا ہوگا اور وہ امام مالک وشافعی واحمد کے نزدیک شمار میں نہیں ہے اور مبسوط شیخ الاسلام میں کہا کہ بعض مشائخ کے نزدیک نہیں جائز اور بعض کے نزدیک جائز ہے ۔ ع ۔ لیکن بالاتفاق اس کو ایسا کرنا حلال نہیں ہے اور غایۃ البیان میں زعم کیا کہ ہمارے نزدیک بھی شمار میں نہیں ہے اور یہ خلاف مذہب ہے ۔ ف ۔ چنانچہ اوندھے طواف کا حکم ہمارے نزدیک یہ کہ جب تک

[1] محجن چھڑی جس کا سرا خم کیا ہوا ہو اس طرح ؟ ۱۲ م

مکہ میں ہے اس کو اعادہ کرے اور اگر واپس آیا تو اس پر ایک قربانی واجب ہے۔ (الذخیرہ۔ع) پس معلوم ہوا کہ جیسے حجر اسود سے شروع کرنا واجب ہے اسی طرح دائیں جانب سے طواف کرنا واجب ہے۔ اور یہ صحیح مسلم کی طویل حدیث جابرؓ میں گذر چکا کہ بعد ابتدائے حجر اسود کے دائیں طرف چلے۔م ف۔ وقد اضطبع رداءہ یعنی وقد اضطبع بردائہ۔ن۔ درحالیکہ اپنی چادر کے ساتھ اضطباع کر چکا ہے۔ف۔ یعنی بعد استلام حجر اسود کے اضطباع کر کے دائیں طرف سے طواف شروع کرے۔ فیطوف بالبیت سبعۃ اشواط۔ پس خانہ کعبہ کے گرد سات پھیر گھومے۔ لما روی انہ علیہ السلام۔ کیونکہ روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ف۔ مکہ پہنچ کر پہلے حجر اسود سے ابتداء کی یعنی۔ استلم الحجر۔ حجر اسود کو استلام کیا۔ ثم اخذ عن یمینہ مما یلی الباب فطاف سبعۃ اشواط۔ پھر لیا اپنے دائیں سے جہاں کہ باب سے متصل ہے پس سات پھیر طواف کیا۔ ف۔ تین میں رمل کیا اور چار میں قدم چلے۔ (رواہ مسلم عن جابرؓ) والاضطباع اور اضطباع۔ ف۔ دراصل اضطباع باب افتعال ماخوذ از ضبع بمعنی بازو ہے اور یہاں مراد۔ ان یجعل رداءہ تحت ابطہ الایمن ویلقیہ علی کتفہ الایسر۔ یہ کہ اپنی چادر کو اپنے دائیں بغل کے نیچے سے نکال کر اس کو بائیں کندھے پر ڈالے۔ ف۔ جیسا کہ عمرہ جعرانہ میں صحابہؓ کا اسی طرح کرنا ابوداؤد نے باسناد حسن روایت کیا۔ وھو سنۃ۔ اور اضطباع سنت ہے۔ وقد نقل ذلک عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ اور اضطباع کرنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہوا ہے۔ ف۔ چنانچہ ابوداؤد والترمذی وابن ماجہ نے حدیث یعلی بن امیہ سے روایت کیا۔ قال ویجعل طوافہ من وراء الحطیم۔ کہا کہ اور یہ شخص اپنے طواف کو حطیم کے گرد سے کرے۔ ف۔ یعنی طواف میں حطیم کو داخل کرے حطیم کو حجر بھی کہتے ہیں۔ یہ اس واسطے کہ عمارت بنانے میں حطیم کو باہر کر دیا ہے۔ وھو اسم لموضع فیہ المیزاب۔ اور حطیم ایک جگہ کا نام ہے جس میں میزاب الرحمۃ واقع ہے۔ سمی بہ لانہ حطم من البیت ای کسر۔ اس کا نام حطیم اس واسطے ہوا کہ وہ بیت میں سے حطم یعنی توڑا گیا ہے۔ف۔ یعنی زمانہ جاہلیت کے کافروں نے جب خانہ کعبہ کی عمارت بنائی تو خرچ نہ ہونے سے اس کو بیت اللہ میں سے الگ کر دیا اور علاحدہ توڑ دیا تھا وسمی حجرا لانہ حجر منہ ای منع۔ اور اس کا نام حجر بھی ہوا کیونکہ وہ بیت اللہ سے محجور یعنی ممنوع کیا گیا۔ ف۔ یعنی کافر بنانے والوں نے اپنا ہاتھ اس کو داخل کرنے سے روک لیا کیونکہ ان کے پاس زیادہ خرچ نہیں تھا۔ وھو من البیت۔ حالانکہ حطیم مذکور بیت اللہ میں سے ہے لقولہ علیہ السلام فی حدیث عائشۃؓ فان الحطیم من البیت۔ کیونکہ حضرت عائشہؓ کی حدیث میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان خود موجود ہے کہ حطیم بیت اللہ میں ہے۔ ف۔ اور فرمایا کہ اگر تیری قوم کا زمانہ کفر ان سے نزدیک نہ ہوتا تو میں خانہ کعبہ کو بنائے ابراہیم پر بناتا کہ حطیم کو اس میں داخل کرتا اور اس کا دروازہ زمین سے برابر کرتا۔ (کما فی الصحیحین وغیرہ)۔ اور جب عبداللہ بن زبیرؓ کی خلافت کا زمانہ ہوا تو عبداللہ بن الزبیر نے موافق حدیث ام المومنین عائشہؓ کے خانہ کعبہ کو

بنائے ابراہیم علیہ السلام پر کر دیا پھر جب عبد الملک بادشاہ شام کی طرف سے حجاج ثقفی ظالم نے فتح پائی تو عبد الملک کے حکم سے پھر اس کو زمانہ جاہلیت کی وضع پر کر دیا حالانکہ پیچھے اس کو حدیث پہونچی تو نادم ہوا۔ پھر خلفائے عباسیہ کا زمانہ آیا تو ہارون الرشید نے اس کو موافق بنائے ابراہیم چاہا لیکن امام مالک وغیرہ نے اس کو متنبہ کیا کہ اس میں یہ خوف ہے کہ آئندہ بادشاہوں میں یہ دلیری پیدا ہو جاوے کہ خانہ کعبہ کو توڑ کر اپنی اپنی خواہش پر بنوایا کریں۔ یعنی مثلاً خوبصورتی عمارات ہی میں نام ہو لہٰذا ہارون نے ہاتھ روکا اور تمام تحقیق مترجم کی تفسیر جلیل میں ہے۔

پھر واضح ہو کہ صحیح مسلم کی حدیث عائشہ رضؓ میں ثبوت ہوا کہ چھ ذراع حطیم سے بیت میں سے ہے اور زیادہ نہیں بالجملہ حطیم جب کہ بیت اللہ سے ٹھہرا اور طواف بیت اللہ کا فرض ہے۔ فلهذا يجعل الطواف من وراءه لہٰذا طواف کو گرد حطیم سے کیا جاتا ہے حتی لو دخل الفرجة التي بينه وبين البيت لا يجوز۔ حتی کہ اگر طواف کرنے والا اس کشادگی میں داخل ہوا جو حطیم و بیت کے درمیان ہے تو جائز نہیں۔ ف۔ یعنی ایسا کرنا حلال نہیں ہے تو کل کا اعادہ واجب ہے اور اگر اس نے کل اعادہ نہ کیا بلکہ اسی کشادگی سے حطیم کا کر لیا تو ہو گیا۔ مف۔ اگر کہا جاوے کہ پھر نماز میں حطیم کا استقبال کافی ہو گا جب کہ اس کا بیت سے ہونا ثبوت ہوا۔ جواب یہ کہ جس قدر بیت بنا ہوا ملا وہ تو بالیقین بخبر متواتر ہے تو اس کا استقبال قطعاً بیت کا استقبال ہے اور حطیم بھی بیت سے ثبوت ہوا۔ الا انه اذا استقبل الحطيم وحده لا يجزيه الصلوة مگر اتنا فرق ہے کہ اگر نمازی نے تنہا حطیم کا استقبال کیا تو اس کی نماز جائز نہ ہو گی۔ لان فرضية التوجه ثبت بنص الكتاب۔ کیونکہ قبلہ کا استقبال فرض ہونا تو نص قرآن سے ثبوت ہوا۔ ف۔ یعنی قطعی۔ اور حطیم کا بیت سے ہونا بخبر واحد ثابت ہوا۔ فلا يتادى بما ثبت بخبر الواحد احتياطا۔ تو یہ استقبال فرض نہیں ادا ہو گا ایسی چیز سے جو خبر واحد سے ثبوت ہوئے بطریق احتیاط ف۔ یعنی احتیاط یہی کہ ہم کہیں جو خبر الواحد سے ثبوت ہوئی اس سے قطعی ثبوت ادا نہ ہو۔ و الاحتياط في الطواف ان يكون وراءه۔ اور طواف میں احتیاط یہی کہ حطیم کے گرد سے ہو۔ ف۔ تاکہ قطعاً بیت اللہ کا طواف ہو جاوے۔ اور یہاں بعض تدقیقات ہیں جو عربی شرح کے لائق ہیں۔ م الحاصل حطیم سمیت سات پھیر طواف کرے۔ ہر پھیر کو ایک شوط کہتے ہیں۔ قال ويرمل في الثلث الاول من الاشواط۔ کہا کہ اور سات پھیریں سے اول کے تین پھیر میں رمل کرے۔ والرمل ان يهز في مشيه الكتفين كالمبارز يتبختر بين الصفين۔ اور رمل یہ چال ہے کہ اپنی رفتار میں اپنے دونوں کندھوں کو جنبش دے جیسے لڑنے والا دونوں صفوں کے درمیان اکڑتا ہوا چلتا ہے۔ و ذلك مع الاضطباع۔ اور یہ بات اضطباع کے ساتھ حاصل ہو گی۔ ف۔ اسی واسطے پہلے اضطباع سے بازو کھولنے کا حکم مذکور ہوا۔ وكان سببه اظهار الجلد للمشركين حين قالوا اضناهم حمى يثرب اور رمل کا سبب تو مشرکوں کے واسطے دلیرانہ قوت کا اظہار تھا جب انھوں نے کہا کہ ان مسلمانوں کو مدینہ کے بخار نے نحیف کر ڈالا۔ ف۔ چنانچہ ابن عباس رضؓ نے روایت کی کہ رسول اللہ صلی

اللہ علیہ وسلم و آپ کے صحابہ رضی اللہ عنہم مکہ میں آئے (یعنی بعد صلح کے عمرہ قضا ادا کرنے کو) اور حال یہ تھا کہ آپ کے اصحاب کو مدینہ کے بخار نے سست کر دیا تھا۔ (یعنی مکہ سے جو لوگ آپ کے ساتھ ہجرت کر کے مدینہ گئے تھے وہ ضعیف ہو گئے تھے) تو مشرکوں نے آپس میں کہا کہ کل تمہارے جہاں ایسی قوم آویں گی جن کو بخار نے سست کر دیا ہے اور بخار کی وجہ سے انہوں نے سختی اٹھائی ہے (ان کو ایمانی قوت خداداد کی خبر نہیں تھی) پس مشرکین مکہ حطیم کے متصل بیٹھے تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اصحاب رضی اللہ عنہم کو حکم دیا کہ تین پھیروں میں رمل کریں اور دونوں رکن کے درمیان قدم چلیں تاکہ مشرکین ان کی دلیرانہ قوت دیکھیں (جب مشرکوں نے یہ دیکھا) تو کہنے لگے کہ یہ لوگ جن کو تم نے گمان کیا تھا کہ بخار نے سست کر دیا ہے یہ تو ہرن سے زیادہ پھرتی والے دلیر ہیں۔ (الصحیحین وغیرہما)۔ اور دونوں رکن سے مراد رکن یمانی اور حجر اسود ہیں۔ پھر علماءؒ نے اختلاف کیا۔ بعض نے کہا کہ اس کا سبب تو مشرکوں پر اظہار جلادت تھا اور جب مشرکین نہیں رہے تو اظہار جلادت کی حاجت نہیں پس رمل بھی نہیں رہا۔ اور جمہور کے نزدیک رمل کیا جاوے اگرچہ ابتدائی سبب یہی تھا لہٰذا امام مصنفؒ نے فرمایا۔ ثم بقی الحکم بعد زوال السبب فی زمن النبی علیہ السلام۔ پھر سبب مذکور زائل ہو جانے کے بعد بھی حکم یعنی رمل کرنا باقی رہا زمانہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم میں بھی۔ ف۔ جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث جابرؓ در باب حجۃ الوداع میں مذکور ہے۔ وبعدہ۔ اور بعد زمانہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بھی۔ ف۔ چنانچہ حضرات خلفائے راشدین و صحابہ رضی اللہ عنہم اجمعین وغیرہم سب نے رمل کیا ہے۔ چنانچہ بخاری وغیرہ نے حضرت عمرؓ سے اس کی تقریر روایت کی ہے۔ پس حاصل یہ ہوا کہ اب بھی اول کے تین پھیروں میں رمل کرے۔ ویمشی فی الباقی علی ہنیتہ۔ اور باقی چار پھیروں میں اپنے سکون و وقار پر چلے۔ ف۔ یعنی اللہ تعالیٰ کے حضور میں تواضع اور خشوع کے ساتھ چلے۔ علی ذلک اتفق رواۃ نسک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ اسی طریقہ پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے افعال حج روایت کرنے والوں نے اتفاق کیا ہے۔ ف۔ یعنی سب راوی اسی طریقہ پر متفق ہیں۔ والرمل من الحجر الی الحجر ہو المنقول من رمل النبی علیہ السلام۔ اور رمل کرنا حجر اسود سے حجر اسود تک یہی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے رمل سے مذکور ہے۔ ف۔ یعنی پورا پھیرا تین بار جیسا کہ صحیح مسلم والی داؤد و نسائی و ابن ماجہ میں ابن عمرؓ سے اور صحیح مسلم و ترمذی میں جابرؓ سے اور مسند احمد میں ابوالطفیل سے مروی ہے۔ پس ان کی احادیث کو ابن عباسؓ کی حدیث مذکور پر تقدیم دی گئی جس میں دونوں رکنوں کے درمیان قدمی رفتار مذکور ہے بلکہ لازم ہے کہ تاویل سے اس کے یہی معنی لیے جاویں اور اصل یہ ہے کہ جب وہ حدیث صحیح ہیں تو ایک میں نفی اور دوسرے میں ثبوت نکلتا ہو تو ثبوت مقدم ہوتا ہے۔ پھر رمل کی جو تفسیر مصنفؒ نے لکھی یہی مبسوط میں مذکور ہے اور بعض نے کہا کہ رمل یہ ہے کہ چھوٹے قدموں کے ساتھ تیز چال ہو یعنی بطور دلکی کے۔ تو واضح ہو کہ اگر ایک پھیرا معمولی چال سے طواف کر کے یاد کیا تو

صرف دو پھیروں میں رمل کرے اور اگر تین پھیرے کے بعد یاد کیا تو پھر رمل نہیں کرے گا بمف۔ فان زحمہ الناس فی الرمل۔ پھر اگر رمل میں لوگ اس پر اژدہام کریں۔ ف۔ حتیٰ کہ رمل کی راہ نہ پاوے۔ قام فاذا وجد مسلکا رمل۔ تو کھڑا رہ جاوے پھر جب راہ پاوے تو رمل کرے۔ لانہ لا بدل لہ فیقف حتی یقیمہ علی وجہ السنۃ۔ کیونکہ رمل کا کوئی بدل نہیں ہے۔ تو ٹھہر جاوے تاکہ اس کو سنت طور پر ٹھیک کرے۔ بخلاف الاستلام لان الاستقبال بدل لہ۔ برخلاف حجر اسود کو استلام کرنے کے کہ وہاں ہجوم میں ٹھہرے نہیں کیونکہ اس کی طرف متوجہ ہو جانا اس کے استلام کا بدل ہے۔ قال ویستلم الحجر کلما مر ان استطاع۔ کہا اور حجر اسود کو استلام کرے ہر بار جب گذرے بشرطیکہ قدرت ہو۔ ف۔ یعنی بغیر کسی کو ہٹائے و ایذا دیے اس کو بوسہ دے لان اشواط الطواف کرکعات الصلوۃ۔ اس واسطے کہ طواف کے پھیرے مانند رکعات نماز کے ہیں۔ ف۔ اور حجر کو بوسہ دینا بمنزلہ تکبیر کے۔ فکما یفتتح کل رکعۃ بالتکبیر یفتتح کل شوط باستلام الحجر۔ تو جیسے ہر رکعت کو تکبیر سے شروع کیا جاتا ہے یوں ہی ہر پھیر کو حجر اسود کے استلام سے شروع کیا جائے گا۔ ف۔ پس موقع پاوے تو لب سے بوسہ دے اور نہ ہو سکے تو ہاتھ سے مس کرکے ہاتھ کو چوم لے اور یہ بھی نہ ہو سکے تو ہاتھ کی چھڑی وغیرہ سے چھو کر چھڑی کو بوسہ دے۔م وان لم یستطع الاستلام استقبل۔ اور اگر اس کو حقیقی استلام کی قدرت نہ ہو تو اس کا بدل یعنی استقبال کرلے۔ ف۔ یعنی حجر اسود کی طرف متوجہ ہو جاوے۔ وکبر وھلل اور تکبیر و تہلیل کرے۔ علی ما ذکرنا۔ بنا بر آنکہ ہم ذکر کر چکے ہیں۔ ف۔ مصنف نے ہر پھیر پر استلام حجر اسود کے واسطے دلیل قیاس ذکر فرمائی بربنائے قولہ علیہ السلام الطواف بالبیت صلوۃ۔ یعنی خانہ کعبہ کا طواف کرنا نماز ہے۔ چونکہ حقیقی نماز نہیں تو مجازاً مشابہت اسی معنی میں ہے کیونکہ شرط مثلاً طہارت جو نماز میں ہے طواف میں شرط نہیں ہے۔م۔ اور دلیل منقول اس میں حدیث منصوص ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اونٹ پر طواف کیا اور ہر بار جب رکن پر آئے یعنی حجر اسود پر تو اس کی طرف اشارہ کیا ایک چیز سے جو آپ کے ہاتھ میں تھی اور تکبیر کہی۔ (کما رواہ البخاری وغیرہ)۔ پھر امام مصنف وغیرہ بہت مشائخ نے یہ ذکر نہیں کیا کہ ہر بار ہاتھ اٹھاوے یا نہیں۔ پس اگر ہم عموم حدیث جس سے ہاتھ اٹھانا ثبوت کیا گیا ہے لحاظ کریں تو ہر بار ہاتھ اٹھانا چاہیے اور اگر ہم یہ دیکھیں کہ اس حدیث میں ہاتھ اٹھانا استلام حجر اسود کے وقت مذکور نہیں اور صحت کو نہیں پہونچا تو ظاہر ہوتا ہے کہ ہاتھ اٹھانا نہیں چاہیے۔ بلکہ قیاس مذکور بھی اسی کو مفید ہے اس واسطے کہ ہر رکعت نماز کے شروع میں سوائے تکبیر کے ہاتھ اٹھانا نہیں ہے اور میرے اعتقاد میں یہی قول صواب ہے یعنی ہاتھ نہیں اٹھاوے گا (ملخص الفتح)

ویستلم الرکن الیمانی۔ اور طواف کرنے والا رکن یمانی کو بھی استلام کرے۔ وھو حسن فی ظاہر الروایۃ۔ اور اس رکن کو بوسہ دینا ظاہر الروایۃ میں اچھا ہے۔ ف۔ یعنی مستحب ہے۔ وعن محمدؒ انہ سنۃ۔ اور امام محمد سے نوادر میں آیا کہ یہ سنت ہے۔ ف۔ حدیث ابن عمرؓ کہ حضرت

صلی اللہ علیہ وسلم نے حجر اسود اور رکن یمانی کے کسی کو استلام نہیں کیا۔ (کما فی الصحیحین وغیرہما) اور حدیث ابن عمرؓ کہ جب سے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو دونوں رکن کا استلام کرتے دیکھا ہے میں نے کبھی ان کا استلام نہیں چھوڑا۔ (کما فی صحیح مسلم)۔ ان احادیث سے صرف یہ ثبوت ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رکن یمانی کو استلام فرمایا ہے پس مستحب ہے اور مواظبت نہیں نکلتی تاکہ سنت ثابت ہو۔ ہاں دارقطنی کی روایت میں البتہ ہے کہ قال کان یقبل الرکن الیمانی ویضع یدہ علیہ۔ یعنی رکن یمانی کو بوسہ دیا کرتے اور اس پر اپنا دست مبارک رکھا کرتے تھے۔ یہ دلیل مواظبت ہے بلکہ اس سے بھی ظاہر یہ روایت کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ترک نہیں فرماتے کہ حجر اسود رکن یمانی کو اپنے ہر طرف میں استلام کریں۔ (رواہ احمد والبوداؤد)۔ مجاہدؒ نے کہا کہ رکن یمانی پر ہاتھ رکھ کر دعا مستجاب ہے۔

حدیث ابوہریرہؓ مرفوع ہے کہ رکن یمانی پر ستر ہزار فرشتہ موکل ہیں تو جس نے کہا کہ اللّٰھم انی اسالک العفو والعافیۃ فی الدنیا والآخرۃ ربنا اٰتنا فی الدنیا حسنۃ وفی الاخرۃ حسنۃ وقنا عذاب النار۔ تو یہ ملائکہ آمین کہتے ہیں۔ ادعیہ طواف۔ جب طواف شروع کرے اور حجر اسود اور باب کعبہ کے درمیان ملتزم کے محاذی پہونچے تو یہ دعا مانگے۔ اللّٰھم الیک مددت یدی وفیما عندک عظمت رغبتی فاقبل دعوتی واقلنی عثرتی وارحم تضرعی وجدلی بمغفرتک واعذنی من مضلات الفتن۔ اللّٰھم ان لک علی حقوق فتصدق بھا علی۔ اور جب باب کعبہ کے محاذی ہو تو کہے کہ اللّٰھم ھذا البیت بیتک وھذا الحرم حرمک وھذا الامن امنک وھذا مقام العائذ بک من النار اللّٰھم انی اعوذ بک من النار فاعذنی منھا۔ اور جب رکن عراقی کے محاذی پہونچے تو کہے کہ اللّٰھم انی اعوذ بک من الشک والشرک والشقاق والنفاق ومساوی الاخلاق وسوء المنقلب فی المال والاھل والولد۔ اور جب میزاب الرحمۃ کے مقابل پہونچے تو کہے اللّٰھم انی اسالک ایماناً لایزول ویقیناً لاینفد ومرافقۃ نبیک محمد صلی اللہ علیہ وسلم۔ اللّٰھم اظلنی تحت ظل عرشک یوم لاظل الاظلک واسقنی بکاس محمد صلی اللہ علیہ وسلم شربۃ لااظما بعدھا ابداً۔ اور جب رکن شامی کے مقابل پہونچے تو کہے۔ اللّٰھم اجعلہ حجا مبرورا وسعیا مشکوراً وذنباً مغفوراً وتجارۃ لن تبور یاعزیز یاغفور۔ اور جب رکن یمانی پر آوے تو کہے۔ اللّٰھم انی اعوذ بک من الکفر واعوذ بک من الفقر واعوذ بک من عذاب القبر ومن فتنۃ المحیا والممات واعوذ بک من الخزی فی الدنیا والاخرۃ۔ اور واقدی کی روایت سے حدیث میں درمیان رکن یمانی وحجر اسود کے یہ دعا ہے کہ اللّٰھم ربنا اٰتنا فی الدنیا حسنۃ وفی الاخرۃ حسنۃ وقنا عذاب النار۔ واضح ہو کہ یہ ایسے طواف میں کہ بغیر رمل کے اور آہستگی ومہلت سے ہو اور واضح ہو کہ اصل طواف میں ذکر الٰہی حمد وثنا ودعا

---

لہ ترجمہ۔ الٰہی میں نے تیرے حضور میں اپنے ہاتھ پھیلائے ہیں اور تیرے پاس جو نعمت ہے اس میں بڑھی میری رغبت پس میری دعا قبول فرمائے اور لغزش جس قدر ہیں سب سے درگذر فرما۔ اور میرے گڑگڑانے پر رحم کر اور اپنی مغفرت سے مجھے مالا مال کردے اور گمراہ کرنے والے فتنوں سے مجھے بچالے الٰہی مجھ پر تیرے بہت حقوق ہیں وہ مجھے اپنا صدقہ بخش دے۔ ۱۲ م۔

ہے اور اس میں روایات بہت کثیر ہیں لہٰذا متاخرین نے ان کو موقع سے جمع کر دیا جیسا کہ معلوم ہوا۔ اور سنن ابن ماجہ میں حدیث ابوہریرہؓ سے مرفوعاً فضیلت آئی کہ طواف میں بدون کلام کے سات مرتبہ سبحان اللہ والحمد للہ ولا الہ الا اللہ واللہ اکبر ولاحول ولا قوۃ الا باللہ العلی العظیم۔ پڑھے۔

واضح ہو کہ طواف میں قراءت قرآن کسی روایت میں معلوم نہیں ہوا۔ اور طواف الزیارۃ میں آتا ہے م ف۔ ولا یستلم غیرھما۔ اور سوائے حجر اسود اور رکن یمانی کے اور کو استلام نہیں کرے گا ف پس رکن شامی و عراقی کا استلام نہ کرے۔ فان النبی علیہ السلام کان یستلم ھذین الرکعتین ولا یستلم غیرھا۔ جیسا کہ صحاح الستہ میں سوائے ترمذی کے مروی ہے۔ ویختم الطواف بالاستلام۔ یعنی استلام الحجر اور طواف کو ختم کرے استلام پر یعنی حجر اسود کے استلام پر ف نہ رکن یمانی کے استلام پر۔م۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع میں ایسا ہی کیا ہے۔ع۔ قال ثم۔ امام قدوری نے کہا کہ پھر۔ف۔ یعنی سات پھیر طواف بروجہ مذکور ختم کرے۔ یاتی المقام۔ مقام میں آوے۔ ف۔ یعنی مقام ابراہیم میں اور مراد وہ پتھر جس پر ابراہیم علیہ السلام نے بنائے کعبہ کے وقت قیام کیا تھا اور اس میں آپ کے قدم کا نشان نہ گیا پس جہاں ہے وہاں آوے۔ع۔ فیصلی عندہ رکعتین۔ پس اس کے پاس دو رکعتیں پڑھے۔ او حیث تیسر من المسجد۔ یا مسجد الحرام میں جہاں آوے پڑھ لے۔ ف۔ اور ابوحنیفہ و شافعی و احمد مع ان کے اصحاب کے متفق ہیں کہ یہ دونوں رکعتیں اگر وہاں بھی میسر نہ ہوں تو جہاں پاوے حتی کہ بعد واپسی حج کے راہ یا وطن میں پڑھے اور متفق ہیں کہ یہ دونوں رکعت قطعی طواف صحیح ہونے کی شرط نہیں ہے۔ غیر از نیکہ ابوحنیفہ و مالک کے نزدیک واجب ہیں اور شافعی و احمد کے نزدیک سنت موکدہ ہیں جو کہ ہمارے نزدیک وجوب کے معنی ہیں۔ مع۔ وھی واجبۃ عندنا۔ اور یہ دوگانہ ہمارے نزدیک واجب ہے۔ وقال الشافعی سنۃ لانعدام دلیل الوجوب۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ سنت ہیں بوجہ دلیل وجوب منعدم ہونے کے۔ ولنا قولہ علیہ السلام ولیصل الطائف لکل اسبوع رکعتین۔ ہماری دلیل یہ قول ہے کہ طواف کرنے والا ہر سات پھیرے کے لیے دوگانہ پڑھے۔ ف۔ بصیغۂ امر حکم دیا۔ والامر للوجوب۔ اور صیغۂ امر کا وجوب کے لیے ہوتا ہے۔ ف۔ تو واجب ہونے کی دلیل مل گئی۔ یہ استدلال اس طرح رد کیا گیا کہ یہ حدیث بے اصل ہے۔ پس استدلال یہ کہ صحیح مسلم کی حدیث جابرؓ میں گذرا کہ جب آپ مقام ابراہیم میں آئے تو آپ نے پڑھا قولہ تعالیٰ واتخذوا من مقام ابراھیم مصلی۔ یعنی مقام ابراہیم سے مصلی بناؤ۔ مراد یہ کہ وہاں نماز پڑھو کیونکہ نفس مصلی بنانا ہمارے اوپر موقوف نہیں ہے پس آیت سے اشارہ فرمایا کہ یہاں نماز پڑھنا اسی حکم امر کی فرمانبرداری ہے اور امر واسطے وجوب کے ہے۔ پھر چونکہ استنباط کیا گیا تو فرض کا درجہ نہیں بلکہ واجب کا درجہ ہوا۔ صحیح بخاری میں تعلیقاً قول زہری ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کبھی

طواف سات پھیر نہیں کیا مگر دو رکعت نماز پڑھی۔ عبد الرزاق نے اس کو موصول اسناد سے عطاء سے مرسل روایت کیا۔ چونکہ یہ فعل دائمی مواظبت کا ہے تو مفید وجوب ہے پھر طواف خواہ نفل ہو یا واجب ہو دوگانہ واجب ہے یہی صحیح ہے۔ اگر طفل کو ساتھ لے کر طواف کیا تو اس کی طرف سے دوگانہ نہیں پڑھے گا۔ بعد دوگانہ کے اس دعائے آدم علیہ السلام کی فضیلت مذکور ہے۔ اللهم انك تعلم سري وعلانيتي فاقبل معذرتي وتعلم حاجتي فاعطني سؤلي اللهم اني اسالك ايمانا يباشر قلبي ويقينا صادقا حتى اعلم انه لا يصيبني الا ما كتبت علي رضا بما قسمت لي۔ اس کی فضیلت فتح القدیر میں مبسوط ہے م۔ ثم يعود الى الحجر ليستلمه۔ پھر حجر اسود کی طرف لوٹے پس اس کو استلام کرے۔ لما روي ان النبي عليه السلام لما صلى ركعتين عاد الى الحجر۔ کیونکہ مروی ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جب دوگانہ پڑھا تو حجر کی طرف واپس آئے۔ ف۔ جیسا کہ حدیث جابرؓ میں گذرا۔ والاصل ان كل طواف بعده سعي يعود الى الحجر لان الطواف لما كان يفتتح بالاستلام فكذا السعي يفتتح به بخلاف ما اذا لم يكن بعده سعي۔ اور اصل کلی یہ ٹھہری ہے کہ ہر طواف جس کے بعد سعی صفا ومروہ ہے اس میں حجر اسود کی طرف عود کرے گا کیونکہ جب طواف کا شروع کرنا استلام حجر اسود کے ساتھ تھا تو سعی بھی استلام کے ساتھ شروع کرے بخلاف اس کے جب کہ ایسا طواف ہو کہ اس کے بعد سعی نہیں ہے ف۔ تو اس میں حجر اسود کی طرف پھرنا نہ ہوگا۔ اور یہ قاعدہ کلیہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے نکالا گیا ہے۔ ف۔ قال وهذا الطواف طواف القدوم ويسمى طواف التحية۔ اور قدوری نے فرمایا کہ یہ طواف یعنی جو ابتدائے داخلہ پر ہے یہ طواف القدوم ہے اور اسی کو طواف التحیۃ بھی کہتے ہیں۔ ف۔ جیسے اول ملاقات پر آدمی سلام کرتا ہے۔ وهو سنة۔ اور یہ طواف سنت ہے۔ ف۔ اور یہی قول شافعی واحمد ہے۔ ع۔ ولیعنی آفاقی کے واسطے جو سفر کر کے مکہ میں داخل ہو۔ چونکہ سنت کا لفظ عبادات قدماء میں ایسے فعل کو بھی کہتے ہیں جس کا شروع ہونا سنت سے معلوم ہوا اگرچہ وہ واجب ہو۔ حالانکہ یہاں مراد مقابل واجب ہے لہذا تصریح کی۔ وليس بواجب۔ اور یہ طواف واجب نہیں ہے۔ وقال مالكؒ انه واجب لقوله عليه السلام من اتى البيت فليحيه بالطواف۔ اور مالکؒ نے کہا کہ یہ طواف واجب ہے بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ جو بیت اللہ کو آوے تو چاہیے کہ طواف سے اس کا تحیہ ادا کرے ف۔ جیسے مومن سے ملاقات کا تحیہ سلام کے ساتھ ہے۔ مگر اس وقت واجب نہیں کہ ادائے ارکان کی جلدی ہو۔ كما في الحلية مع۔ بالجملہ اس حدیث میں صیغۂ امر وارد ہے وہ واجب کی دلیل ہے۔ اس میں اعتراض اولیٰ یہ کہ حدیث ثبوت نہیں ہوئی۔ ولنا ان الله تعالى امر بالطواف اور ہماری دلیل یہ کہ اللہ تعالیٰ نے طواف کا حکم بصیغۂ امر دیا ہے۔ ف۔ یعنی قولہ تعالیٰ وليطوفوا بالبيت العتيق۔ والامر المطلق۔ اور امر مطلق جو کہ قرینۂ تکرار یا صریح تکرار سے خالی ہو۔ لا يقتضي التكرار به۔ وہ مامور بہ کے مکرر کرنے کو مقتضی نہیں ہوتا۔ ف۔ بلکہ جب

ایک مرتبہ تعمیل کردی تو حکم کی فرمانبرداری ہوگئی اگرچہ مکرر نہ کرے وقد تعین طواف الزیارۃ بالاجماع اور بالاتفاق طواف الزیارۃ اداکرنا متعین ہوگیا۔ ف۔ تو یہی طواف بمقتضائے حکم فرض ہوکر تعمیل ہوجائے گی پھر دوسرا کوئی طواف واجب نہ ہوگا ورنہ مکرر واجب ہونا لازم آوے گا۔ اعتراض ہوا کہ قرآن مجید کے حکم سے یہ طواف الزیارۃ بطور رکن فرض ہے اور طواف القدوم فرض نہیں بلکہ حدیث مذکور سے واجب ہے۔ جواب اول یہ کہ حدیث ثابت نہیں اور آیت سے مکرر وجوب نہ ہوگا اور اسی طرف امام مصنف نے اشارہ کیا جب کہ حدیث کے صیغہ امر سے وجوب نہیں کہا۔ وفیما رواہ۔ اور اس حدیث میں جو روایت کی۔ ف۔ برتقدیر ثبوت کے یہ جواب ہے کہ۔ سماہ تحیۃ۔ اس طواف کو تحیہ کہا ہے۔ وھو دلیل الاستحباب۔ اور تحیہ ہونا استحباب کی دلیل ہے۔ ف۔ تو حدیث کا صیغہ امر مطلق نہیں رہا بلکہ اس میں قرینہ مستحب ہونے کا لفظ تحیہ سے موجود ہے۔ اگر وہم ہو کہ قولہ تعالیٰ اذا حییتم بتحیۃ فحیوا باحسن منہا الآیہ۔ یعنی جس تحیہ سلام کے جواب میں وجوب نکالا گیا حالانکہ فحیوا بلفظ تحیہ ہے تو کہاں استحباب رہا۔ جواب یہ کہ یہاں ابتدائی سلام واجب نہیں بلکہ عوض سلام کے جواب سلام واجب ہے پس لفظ تحیہ میں قرینہ نہیں رہا بلکہ بطریق قولہ جزاء سیئۃ سیئۃ مثلہا ہے۔ فافہم۔ مف۔ ولیس علی اہل مکۃ طواف القدوم۔ اور اہل مکہ پر طواف القدوم نہیں ہے۔ لانعدام القدوم فی حقہم۔ کیونکہ قدوم ان کے حق میں معدوم ہے۔ ف۔ کیونکہ قدوم تو کہیں سے آنا حالانکہ اہل مکہ وہیں کے متوطن ہیں۔

**فروع** مستحب ہے کہ بعد فراغت طواف دورکعت کے پہلے زمزم پر آوے و پانی پیے خوب چھک کر اور باقی کو کنویں میں ڈال دے اور کہے اللھم انی اسألک رزقا واسعا وعلما نافعا وشفاء من کل داء پھر ملتزم کو آوے۔ اور کہا گیا کہ ترتیب یوں رکھے کہ پہلے ملتزم سے لپٹ جاوے پھر جاکر دورکعت طواف پڑھے پھر زمزم پر آوے پھر لوٹ کر حجر اسود کو بوسہ دے۔ ملتزم سے لپٹنا یہ کہ اپنا سینہ و پیٹ اور دایاں گال اس پر رکھے اور اپنے دونوں ہاتھ کھڑے ہوئے دیوار پر رکھے۔ مف۔ اور حجر اسود کے استلام کے سعی بین الصفا والمروہ کا قصد کرے۔ قال ثم یخرج الی الصفا۔ کہا کہ پھر کوہ صفا کی طرف نکلے۔ ف۔ اور مسجد سے نکلتے ہوئے بایاں پاؤں آگے کرے کہتا ہوا کہ بسم اللہ والسلام علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اللھم اغفرلی ذنوبی وافتح لی ابواب رحمتک وادخلنی فیہا واعذنی من الشیطان الرجیم ع۔ فیصعد علیہ۔ پس صفا پر چڑھے۔ ف۔ اس قدر کہ بیت اللہ کو دیکھے۔ اور یہ سنت ہے اور ترک مکروہ ہے لیکن اس پر کچھ لازم نہ ہوگا۔ (البدائع)۔ ویستقبل البیت ویکبر ویہلل ویصلی علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم ویرفع یدیہ ویدعو اللہ لحاجتہ اور چاہیے کہ بیت اللہ کی طرف منہ کرے اور تکبیر کہے اور تہلیل کہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھے اور دونوں ہاتھ اٹھا دے یعنی دعا کے لیے اور اللہ تعالیٰ سے اپنی مراد مانگے۔ لما روی ان

النبی علیہ السلام صعد الصفا حتی اذا نظر الی البیت قام مستقبل القبلۃ ید عو اللہ ۔ کیونکہ مروی ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کوہ صفا پر چڑھے یہاں تک کہ جب بیت اللہ کو دیکھا تو قبلہ رُخ کھڑے ہوکر اللہ تعالیٰ سے دعا کی۔ ف ۔ چنانچہ صحیح مسلم کی حدیث جابرؓ میں گزرا کہ صفا سے شروع کیا پس اس پر چڑھے یہاں تک کہ جب بیت اللہ کو دیکھا تو قبلہ کی طرف متوجہ ہوئے پس اللہ تعالیٰ کی توحید بیان کی اور اس کی تکبیر کہی اور کہا کہ لا الہ الا اللہ وحدہ لا شریک لہ لہ الملک ولہ الحمد وھو علی کل شئی قدیر لا الہ الا اللہ وحدہ انجز وعدہ ونصر عبدہ واعز جندہ وھزم الاحزاب وحدہ ۔ پھر اس کے درمیان دعا کی اور اس کو تین مرتبہ کہا۔ اور دعائے ماثورہ میں ہے کہ کہے لا الہ الا اللہ ولا نعبد الا ایاہ مخلصین لہ الدین ولو کرہ الکافرون اور دونوں ہاتھ اٹھاوے ان کے اندرونی رخ کو آسمان کی طرف کرے جیسے دعا میں کرتے ہیں۔ پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھ کر دعا کرے۔ ف۔ ولان الثناء والصلوۃ یقدمان علی الدعاء تقربا الی الاجابۃ کما فی غیرہ من الدعوات ۔ اور اس وجہ سے کہ ثناء الٰہی و درود شریف دونوں دعا پر مقدم کیے جاویں گے اس کو قبولیت سے نزدیک کرنے کے لیے جیسے دوسری دعاؤں میں ہوتا ہے۔ والرفع سنۃ الدعاء۔ اور دونوں ہاتھ اٹھانا دعا کی سنت ہے۔ ف ۔ یعنی دعا میں طریقہ مسلوک یہی کہ ہاتھ تضرع و عاجزی کے طور پر اٹھاوے۔ چنانچہ ابوداؤد و ترمذی میں احادیث ہیں اور ابوداؤد نے ایک حدیث کہ طرق کو واہی کہا ہے ورنہ شیخ نوویؒ نے کہا کہ میں نے شرح المہذب میں قریب بیس احادیث کے وارد کیں کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے دعا میں ہاتھ اٹھانا ثبوت ہے۔ م ع۔ رہا کوہ صفا پر چڑھنا تو وہ سنت ہے۔ (کما فی البدائع) وانما یصعد الصفا بقدر ما یصیر البیت بمرای منہ لان الاستقبال ھو المقصود بالصعود ۔ اور صفا پر چڑھے گا اسی قدر کہ بیت اللہ اس کی نگاہ کے روبرو ہو جاوے اس واسطے کہ استقبال ہی اس کا مقصود ہے ف ۔ اور استقبال جہاں تک ممکن ہو یہ کہ نظر سے روبرو متوجہ ہو۔ رہا باب الصفا سے نکلنا تو مستحب ہے چنانچہ فرمایا۔ ویخرج الی الصفا من ای باب شاء ۔ اور صفا کی طرف جس دروازہ سے چاہے نکلے ۔ ف ۔ ہاں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم البتہ باب الصفا سے نکلے جیسا کہ طبرانیؒ نے حضرت جابر و ابن عمرؓ سے اور ابن ابی شیبہ نے مرسل عطاء سے روایت کیا لیکن یہ نکلنا بطور سنت نہیں تھا۔ وانما خرج النبی علیہ السلام من باب بنی مخزوم وھو الذی یسمی باب الصفا لانہ کان اقرب الابواب الی الصفا۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم باب بنی مخزوم سے جس کو باب الصفا کہتے ہیں صرف اسی وجہ سے نکلے کہ جملہ ابواب میں سے یہ باب کوہ صفا سے بہت نزدیک ہے۔ ف ۔ تو اسی کی اتباع کرنا ہم کو مستحب ٹھہرا یہی صحیح قول ہے۔ ع ۔ لا انہ سنۃ ۔ نہ آنکہ ایسا کرنا ہم پر سنت ہے۔ ف ۔ جیسا کہ شافعیؒ نے خیال کیا۔ قال ثم ینحط نحو المروۃ ۔ قدوری نے کہا کہ پھر اترے جانب مروہ کے ۔ ف ۔ یہ پڑھتا ہوا کہ اللھم استعملنی بسنۃ نبیک وتوفنی علی ملتہ واعذنی من مضلات الفتن برحمتک یا ارحم الراحمین ۔ ف ۔ ویمشی علی ہینتہ ۔ اور چلے

اپنی وقار کی چال پر۔ ف یعنی بدون تیزی وسستی کے اچھی معمولی چال پر۔ فاذا بلغ بطن
الوادی۔ پھر جب بطن وادی میں پہونچے۔ ف یعنی انچائی سے بالکل اُتر کر کچھ دور اپنی چال
چلے یہاں تک کہ وادی کے بطن میں پہونچے یعنی بیچ میں لیکن اس زمانہ میں بطن الوادی بسبب
سیل رواں کے شناخت عام نہیں رہا تھا اس لیے بطن الوادی کو دو میل کے درمیان کر دیا جن
میں ایک سبز دوسرا زرد ہے لہذا مصنف رح نے کہا یسعی بین المیلین الاخضرین سعیا۔ تو
دونوں سبز میلین کے درمیان دوڑے ایک معمولی دوڑنا۔ ف یہ کہتا ہوا اللھم اغفر وارحم
وتجاوز عما تعلم انک انت الاعز الاکرم۔ ف۔ یہ دونوں میل اس امر کے علامت ہیں کہ ان کے
درمیان بطن وادی ہے جس میں دوڑنا واجب ہے۔ جب بطن وادی کی حد یعنی میل سے نکل
جاوے تو کوہ مروہ تک چلے چنانچہ فرمایا۔ ثم یمشی علی ہینتہ حتی یاتی المروۃ۔ پھر اپنے وقار کی
چال چلے یہاں تک کہ مروہ تک آوے۔ ویصعد علیھا۔ اور مروہ پر چڑھے۔ ف بطریق سنت حتی
کہ بیت اللہ کو دیکھے۔ ویفعل کما فعل علی الصفا۔ اور کرے جیسے صفا پر کیا تھا۔ ف یعنی قبلہ
رخ ہو کر تکبیر وتحمید وثناء ودعاء ودرود پڑھنا۔ لما روی ان النبی علیہ السلام نزل من الصفاء وجعل
یمشی نحو المروۃ۔ کیونکہ روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کوہ صفا سے اُترے اور مروہ کی طرف
چلنا شروع کیا۔ ف حتی کہ بطن وادی تک پہنچے۔ وسعی فی بطن الوادی۔ اور بطن وادی میں سعی
کی۔ ف یعنی دوڑ کر چلے یعنی بطن الوادی کی دوسری جانب تک۔ حتی اذا خرج من بطن الوادی
مشی۔ یہاں تک کہ جب بطن الوادی سے باہر ہوئے تو چال چلے۔ ف حتی کہ مروہ تک پہونچے
حتی صعد المروۃ۔ یہاں تک کہ مروہ پر چڑھے۔ ف پھر اُتر کر صفا کی طرف اسی طرح کیا
وطاف بینھما سبعۃ اشواط۔ اور صفا ومروہ کے درمیان سات پھیرے طواف کیا۔ ف یہ
حدیث بخاری ومسلم نے ابن عمرؓ سے روایت کی اور جابرؓ کی حدیث طویل اوپر گذری۔ الحاصل صفا
سے مروہ تک اس طرح آوے کہ دونوں میلین کے درمیان دوڑے اور باقی دونوں طرف
اپنی چال چلے۔ وھذا شوط واحد۔ اور یہ ایک پھیرا ہے۔ ف اسی طرح مروہ سے صفا
تک دوسرا پھیرا ہے۔ فیطوف سبعۃ اشواط۔ پس سات پھیرے طواف کرے۔ یبدا بالصفا
ویختم بالمروۃ ویسعی فی بطن الوادی فی کل شوط۔ شروع کرے صفا سے اور ختم کرے مروہ پر اور ہر
پھیرے میں بطن الوادی یعنی دونوں میل کے بیچ میں دوڑے۔ لما روینا۔ بدلیل حدیث کے جو ابھی
ہم روایت کر چکے۔ ف اور طحاوی حنفی وصیرفی شافعی وابن جریر نے کہا کہ صفا سے مروہ تک
جا کر وہاں سے پھر صفا کو آنا ایک پھیرا ہے۔ اور ظاہر المذہب قول کتاب ہے اور وہی
چاروں اماموں وجمہور علماء کا قول ہے۔ (کما فی العینی)۔ وانما یبدا بالصفاء لقولہ علیہ السلام
ابدؤا بما بدأ اللہ تعالیٰ بہ۔ اور صفا سے شروع اسی وجہ سے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے فرمایا کہ تم شروع کرو جس سے اللہ تعالیٰ نے شروع فرمایا۔ ف یعنی افعال حج ادا کرنا
شروع کرو جس سے اللہ تعالیٰ نے بیان شروع کیا بقولہ تعالیٰ ان الصفا والمروۃ من شعائر اللہ

یہ روایت نسائی و دارقطنی و بیہقی ہے بلفظ ابدؤا۔ یعنی تم شروع کرو۔ اور صحیح مسلم و ابوداؤد و ابن ماجہ و مالک کی روایت میں نبدأ۔ یعنی ہم شروع کرتے ہیں۔ فرق یہ کہ اول صیغہ امر ہے اور دوم خبر ہے اور مذہب یہ کہ ابتداء بصفا واجب ہے۔ اور واضح ہو کہ صفا و مروہ کے درمیان طواف بالاتفاق ضرور ہے۔ اس طواف میں بطن الوادی سے درمیان سعی ہے۔ ثم السعی بین الصفا والمروۃ واجب ولیس برکن۔ پھر صفا و مروہ کے درمیان سعی کرنا واجب ہے اور رکن نہیں ہے۔ ف۔ یہی قول مالک و روایت از احمدؒ ہے۔

وقال الشافعی انہ رکن لقولہ علیہ السلام ان اللہ کتب علیکم السعی فاسعوا۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ یہ سعی رکن ہے بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ اللہ تعالیٰ نے تم پر سعی کرنا لکھ دیا ہے پس تم سعی کرو۔ ف۔ پس لکھ دینا فرض میں مستعمل اور سعی کرو بصیغہ امر ہے تو رکن ہوا حتی کہ ترک کرے تو طواف فاسد ہوگا۔ رہی حدیث تو اس کو شافعی و ابن ابی شیبہ و دارقطنی نے باسناد صحیح روایت کیا۔ جیسا کہ شیخ محقق نے تحقیق کی۔ ولنا قولہ تعالیٰ فلا جناح علیہ ان یطوف بہما۔ اور ہماری دلیل قولہ تعالیٰ فلا جناح الخ یعنی کچھ گناہ نہیں کہ حج یا عمرہ کرنے والا صفا و مروہ کا طواف کرے۔ ومثلہ یستعمل للاباحۃ اور اس کے مثل کلام واسطے اباحت کے مستعمل ہوتا ہے فینتفی الرکنیۃ والایجاب۔ تو رکن ہونا اور واجب ہونا دونوں جاتے رہے۔ الا انا عدلنا عنہ فی الایجاب للاجماع بالخبر۔ مگر ہم نے ایجاب میں اس سے عدول کیا بوجہ اجماع کے بدلیل حدیث مذکور کے۔ ف۔ یعنی قطعی ہونا فرض یا رکن کا تو آیت قرآنی سے ثبوت ہوتا حالاں کہ آیت سے خود ہی طواف فرض بلکہ واجب ہونا بھی ثابت نہیں ہوتا۔ تو رکن نہ ہوا لیکن حدیث مذکور کی وجہ سے ہم نے مقتضائے آیت سے عدول کیا اور کہا کہ ایسا صیغہ اگرچہ اباحت کے لیے ہے لیکن یہاں بدلیل حدیث کے معلوم ہوا کہ مباح نہیں بلکہ واجب ہے۔ ولان الرکنیۃ لایثبت الا بدلیل مقطوع بہ۔ اور اس دلیل سے کہ رکن ہونا ثبوت نہیں ہوتا مگر ایسی دلیل سے جس کے ساتھ قطعی اعتماد ہو۔ ف۔ اور وہ آیت قرآنی مفید قطع یا حدیث متواتر و مشہور ہے۔ ولم یوجد۔ حالانکہ ایسی دلیل پائی نہیں گئی ف۔ رہا حدیث میں کتب یعنی تم پر لکھ دی بمعنی فرض آتا ہے جیسے کتب علیکم الصیام۔ تم پر روزے لکھے گئے۔ تو فرمایا۔ ثم معنی ماروی۔ پھر معنی اس حدیث کے جو شافعی نے روایت کی۔ ف۔ کتب علیکم السعی۔ تم پر سعی لکھ دی ہے۔ کتب استحباباً۔ یہ کہ مستحب ہونا سعی کا تم پر لکھ دیا۔ کما فی قولہ تعالیٰ کتب علیکم اذا حضر احدکم الموت الآیۃ۔ جیسے اللہ تعالیٰ نے اس آیت کتب علیکم اذا حضر الخ میں کتب بمعنی استحباب فرمایا ہے۔ ف۔ کیونکہ وصیت قبل موت کے بالاتفاق مستحب ہے نہ فرض۔ حق یہ کہ اس تاویل کی کچھ حاجت نہیں اس واسطے کہ جو حدیث امام شافعیؒ نے روایت کی اسی سے ہمارا استدلال ہے۔ اختلاف صرف یہ کہ آیا حدیث مذکور سے رکن ہونا ثبوت ہوتا ہے یا نہیں تو امام شافعی کے نزدیک ہاں جیسے نماز میں سورہ فاتحہ ہر شخص کو پڑھنا رکن ہے حتی کہ نہ پڑھے

تو نماز باطل ہو اور ہمارے نزدیک نہیں کیونکہ دلیل قطعی نہیں ہے جیسے سورہ فاتحہ حتی کہ نہ پڑھے تو باطل نہیں مگر اس پر حتماً واجب ہے اسی طرح یہ سعی واجب ہے رکن نہیں ہے۔ م مف۔ واضح ہو کہ سعی صرف ایک بار مشروع ہے لہذا مفرد حج کرنے والے کو افضل یہ کہ اول طواف قدوم کے بعد سعی نہ کرے بلکہ تاخیر ہے اور طواف یوم النحر فرض کے پیچھے سعی کرے بدائع میں ہے کہ سعی جائز ہونے کے واسطے شرط یہ کہ طواف کے سات پھیرے پورے یا زیادہ ہو چکے ہوں۔ جب سعی سے فارغ ہو تو مستحب ہے کہ رکن اسود کے محاذی دو رکعت نماز پڑھے جیسا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے حدیث ابن ماجہ و احمد و ابن حبان میں ثابت ہے۔ بمف واضح ہو کہ حج میں دعائیں مقبول ہونے کے مواقع یہ ہیں دیدار کعبہ کے وقت۔ کعبہ میں۔ طواف میں۔ اور حجر اسود و رکن یمانی و میزاب و حجر و ملتزم کے نزدیک و زمزم و مقام ابراہیم وسعی میں۔ صفا و مروہ پر۔ موقف عرفہ و موقف مزدلفہ میں۔ رمی الجمار کے وقت میں۔ (کما فی الفتح) الحاصل مکہ معظمہ میں داخل ہو کر طواف قدوم ادا کرے جیسے مذکور ہوا۔ ثم یقیم بمکۃ حراما پھر مکہ میں بحالت احرام ٹھہرا رہے۔ لانہ محرم بالحج۔ کیونکہ یہ شخص تو حج کا احرام باندھنے والا ہے۔ فلا یتحلل قبل الاتیان بافعالہ۔ تو افعال حج ادا کرنے سے پہلے وہ حلال ہونے کا کام نہیں کرے گا۔ ف۔ یعنی ایسی بات نہیں کرے گا جس سے احرام سے باہر ہو جاتا ہے برخلاف اس کے اگر عمرہ کا احرام باندھے تو طواف و سعی کے بعد سر منڈا کر یا کترا کر حلال ہو جاوے۔ اور حج کا احرام بھی نہیں کھل سکتا حتی کہ افعال حج ادا کرے۔ ویطوف بالبیت کلما بدا لہ۔ اور طواف کرتا رہے خانہ کعبہ کا ہر بار جب اس کا جی چاہے۔ لانہ یشبہ الصلوۃ۔ کیونکہ طواف مشابہ نماز ہے۔

قال علیہ السلام الطواف بالبیت صلوۃ۔ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ خانہ کعبہ کا طواف کرنا نماز ہے ف۔ مگر اللہ تعالیٰ نے اس میں بات کرنا حلال کر دیا ہے پس جو کوئی طواف میں بات کرے تو نہ بولے مگر اچھی بات۔ (رواہ الترمذی و ابن حبان والحاکم وابو عوانہ والطبرانی بمعنٰہ) والصلوۃ خیر موضوع۔ اور نماز ایک نیکی وضع کی گئی ہے۔ ف۔ یعنی رکھ دی گئی ہے کہ جس وقت جس کا جی چاہے اس کو حاصل کرے۔ فکذا الطواف۔ تو اسی طرح طواف بھی خیر موضوع ہے۔ ف۔ اور نفل طواف ادا کرنا مانند طواف قدوم وغیرہ کے مشروع ہے۔ الا انہ لا یسعی عقیب ھذہ الاطوفۃ فی ھذہ المدۃ۔ مگر یہ شخص اس مدت میں ان نفل طوافوں کے پیچھے سعی (صفا و مروہ) نہیں کرے گا۔ لان السعی لا یجب فیہ الا مرۃ۔ اس دلیل سے کہ سعی تو حج میں نہیں واجب ہوتی مگر ایک مرتبہ۔ والتنفل بالسعی غیر مشروع۔ اور نفل طور پر ادا کرنا سعی میں مشروع نہیں ہے۔ ف۔ تو صرف ایک ہی مرتبہ سعی رہ گئی۔ اور چونکہ سعی کا عبادت ہونا صرف نص سے بدون دخل قیاس کے معلوم ہوا ہے تو صرف اسی حد تک رہے جہاں نص وارد ہے اور بذریعہ قیاس کے اس کے علاوہ نہیں ثابت کر سکتے ہیں۔ اور طواف کعبہ میں

نفس تنفل کی موجود ہے جیسے ہر طواف کے بعد دوگانہ نماز کی نص قولہ علیہ السلام یصلی الطائف لکل اسبوع رکعتین۔ یعنی طواف کرنے والا ہر سات پھیرے کے واسطے دوگانہ نماز پڑھے لہٰذا فرمایا۔ ویصلی لکل اسبوع رکعتین۔ اور یہ نفل طواف کرنے والا ہر سات پھیرے طواف کے واسطے دوگانہ نماز پڑھے۔ وھی رکعتا الطواف علی مابینا۔ اور یہ دوگانہ طواف کا دوگانہ ہے بنا بر آنکہ ہم نے بیان کر دی۔ ف۔ یعنی حدیث مذکور الصدر۔ قال فاذا کان قبل یوم الترویۃ بیوم۔ قدوری نے فرمایا کہ پھر جب یوم الترویہ سے ایک روز پہلے کا وقت ہو۔ ف۔ یعنی آٹھویں ذی الحجہ سے ایک روز پہلے یعنی ساتویں تاریخ ہو تو ادائے حج کا اہتمام شروع ہو اس طرح کہ۔ خطب الامام خطبۃ یعلم فیہا الناس الخروج الی منی۔ امام ایک خطبہ پڑھے جس میں لوگوں کو (چلنے سے) سکھلا دے۔ ۱۔ منی کی طرف جانا۔ ف۔ وہاں رات کو بسر کر کے عرفات کو جانا والصلوۃ بعرفات۔ ۲۔ اور عرفات میں نماز پڑھنا۔ ف۔ ظہر و عصر جمع کرنا۔ والوقوف۔ ۳۔ عرفات میں وقوف۔ ف۔ یعنی کھڑا ہونا غروب تک۔ والافاضۃ۔ ۴۔ وہاں سے روانہ ہونا۔ ف۔ بدون ادائے نماز مغرب کے۔ حتی کہ مزدلفہ میں مغرب و عشاء جمع کریں۔

والحاصل ان فی الحج ثلث خطب۔ اور حاصل یہ کہ حج میں تین خطبات ہیں۔ اولہا ماذکرنا اول خطبہ۔ جو ہم نے ذکر کیا۔ ف۔ یعنی ساتویں تاریخ کو۔ والثانیۃ بعرفات یوم عرفۃ۔ اور دوم خطبہ عرفات میں عرفہ کے روز۔ ف۔ یعنی نویں ذی الحجہ کو۔ والثالثۃ بمنی فی الیوم الحادی عشر اور سوم خطبہ بمقام منی میں گیارہویں تاریخ کو۔ فیفصل بین خطبتین بیوم۔ پس ہر دو خطبہ کے درمیان ایک روز کا فصل کرے۔ ف۔ اور یہی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم و ابوبکر و علی رضی اللہ عنہما سے بروایت ابن المنذر وغیرہ مروی ہے۔ وقال زفرؒ یخطب فی ثلثۃ ایام متوالیۃ اولہا یوم الترویۃ لانہا ایام الموسم ومجتمع الحاج۔ اور زفرؒ نے کہا کہ پے در پے تین روز خطبہ پڑھے جن میں اول روز یوم الترویہ یعنی آٹھویں ذی الحجہ ہے اس واسطے کہ یہ ایام خاص اوقات حج کے اور حاجیوں کے جمع ہونے کے ہیں۔ ف۔ لیکن یہ قیاس برخلاف سنت ہے۔ ولنا ان المقصود منہا التعلیم۔ اور ہماری دلیل قیاس یہ کہ مقصود ان خطبوں سے تعلیم افعال ہے۔ ویوم الترویۃ ویوم النحر یوم اشتغال۔ اور آٹھواں اور دسواں دن ادائے افعال میں مشغول کے دن ہیں۔ ف۔ اور نویں تاریخ عرفات میں البتہ وقت وقوف میں لوگوں کو سننے کی فرصت رہتی ہے۔ فکان ماذکرناہ انفع۔ پس ثبوت ہوا کہ جو ہم نے ذکر کیا وہ زیادہ نافع ہے۔ وفی القلوب انجع۔ اور دلوں میں زیادہ موثر ہے۔ ف۔ اور یہی موافق بفعل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم و ابی بکرؓ ہے۔ لہٰذا ساتویں کو اول خطبہ سنا دے۔ فاذا صلی الفجر یوم الترویۃ بمکۃ۔ پھر جب آٹھویں روز جس کو یوم الترویہ کہتے ہیں نماز فجر کو مکہ میں پڑھ چکے۔ خرج الی منی۔ تو منی کو نکلے۔ ف۔ یعنی بعد طلوع آفتاب کے۔ فیقیم بہا حتی یصلی الفجر من یوم عرفۃ۔ پس منی میں مقیم رہے یہاں تک کہ روز عرفہ یعنی نویں تاریخ کی فجر کی نماز پڑھ لے۔ ف۔ یہی طریقہ سنت ہے۔ لما روی ان النبی علیہ السلام

صلی الفجر یوم الترویۃ بمکۃ فلما طلعت الشمس راح الی منی فصلی بمنی الظہر والعصر والمغرب و العشاء والفجر ثم راح الی عرفات ۔ کیونکہ روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یوم الترویہ کو مکہ میں فجر کی نماز پڑھی پھر جب آفتاب طلوع ہوا تو منی کی طرف روانہ ہوئے پس منی میں ظہر وعصر ومغرب وعشاء وفجر کی نمازیں پڑھیں یعنی وہیں رہے فجر تک حتی کہ نماز فجر پڑھی کہ پھر عرفات کو روانہ ہوئے ۔ ف ۔ کما فی صحیح مسلم عن جابرؓ ۔ اور واضح ہو کہ منی میں ہو کر عرفات جانا اصلی مقصود ہے لہذا فرمایا ۔ ولو بات بمکۃ لیلۃ عرفۃ وصلی بہا الفجر ثم غدا الی عرفات ومر بمنی اجزاہ ۔ اور اگر حاجی نے عرفہ کی رات مکہ میں گذاری یعنی آٹھویں کو منی نہ گیا اور مکہ میں فجر کی نماز پڑھ کر علی الصباح عرفات کو روانہ ہوا اور راستہ میں منی سے گذر گیا تو اس کو کافی ہو گیا ۔ لانہ لایتعلق بمنی فی ہذا الیوم اقامۃ نسک ۔ کیونکہ اس روز منی میں کوئی نسک ادا کرنا متعلق نہیں ہے ۔ لکنہ اساء بترکہ الاقتداء برسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ۔ لیکن اس نے برا کیا بوجہ ترک کرنے اقتدائے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ۔ ف ۔ کیونکہ ظاہر اگرچہ ہم دیکھتے ہیں کہ اس دن منی میں صرف نمازیں پڑھیں کوئی فعل حج کا خاص نہیں کیا لیکن شاید باطنی کوئی امر ہو جس سے ہم اس وقت مطلع نہیں ہیں پس موافقت سنت بہتر ہے ۔ م ۔ ثم یتوجہ الی عرفات فیقیم بہا ۔ پھر عرفات کی طرف متوجہ ہو پس عرفات میں مقیم ہو ۔ لما روینا ۔ بدلیل اس کے جو حدیث ہم نے روایت کی ۔ ف ۔ بالجملہ بعد طلوع آفتاب کے عرفات کو روانہ ہو ۔ وہذا بیان الاولویۃ ۔ اور یہ اولی ہونے کا بیان ہے ۔ اما دفع قبلہ جاز لانہ لایتعلق بہذا المقام حکم ۔ رہا اگر قبل طلوع آفتاب کے عرفات کو روانہ ہوا تو جائز ہے کیونکہ یہاں ٹھہرنے سے کوئی حکم متعلق نہیں ہے ۔ قال فی الاصل وینزل بہا مع الناس ۔ امام محمد نے مبسوط میں لکھا اور عرفات میں لوگوں کے ساتھ اترے ۔ ف ۔ یہ عبارت دو معنوں کو محتمل ہے ایک یہ کہ لوگوں سے الگ نہ ہو ۔ لان الانتباذ تجبر والحال حال تضرع والاجابۃ فی الجمع ارجی ۔ کیونکہ اکیلا چھٹکنا تکبر ہے حالانکہ حالت تو عاجزی وفروتنی کی ہے اور قبول ہونا جماعت کے اندر زیادہ امید کیا گیا ہے ۔ ف ۔ کیونکہ اللہ تعالی غنی حمید جس بندہ عاجز کی دعا قبول فرماوے اسی کے ساتھ میں سب کی قبول ہو گی ۔ وقیل مرادہ ان لاینزل علی الطریق کیلا یضیق علی المارۃ ۔ اور کہا گیا کہ امام محمد کی یہ مراد کہ راستہ پر نہ اترے تاکہ راہ چلنے والوں پر راستہ نہ رکے ۔

قال واذا زالت الشمس یصلی الامام بالناس الظہر والعصر ۔ قدوری نے کہا اور جب (عرفات میں) آفتاب ڈھل جاوے تو امام لوگوں کو ظہر وعصر کی نماز پڑھاوے ۔ ف ۔ یعنی ظہر کے وقت میں اول ظہر پھر اس کے ساتھ عصر جمع کرے لیکن ہمارے نزدیک خطبہ مقدم ہے چنانچہ فرمایا ۔ فیبتدئ بالخطبۃ فیخطب خطبۃ یعلم فیہا الناس الوقوف بعرفۃ والمزدلفۃ ورمی الجمار والنحر والحلق وطواف الزیارۃ یخطب خطبتین یفصل بینہما بجلسۃ کما فی الجمعۃ ۔ پس امام المسلمین یا اس کا نائب شروع کرے خطبہ پس خطبہ پڑھے جس میں لوگوں کو سکھلاوے وقوف عرفہ اور وقوف مزدلفہ اور رمی الجمار اور قربانی کرنا اور سر منڈانا (یا کترانا) اور طواف زیارت کرنا ۔ دو خطبہ پڑھے جن کے درمیان میں

جلسہ سے فصل کرے جیسے جمعہ میں ہے۔ ھکذا فعل رسول اللہ علیہ السلام۔ ایسا ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا۔ ف۔ چنانچہ ابن عمرؓ کی حدیث ابوداؤد میں اول وقت شروع کرنا مذکور ہے اور بخاری ونسائی کی حدیث میں ہے کہ سالم بن عبداللہ نے حجاج سے کہا کہ اگر تو سنت پر عمل چاہتا ہے تو خطبہ چھوٹا پڑھ اور نماز میں جلدی کر پس سالم کے باپ عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے کہا کہ اس نے سچ کہا۔ اور منتقی میں حدیث جابرؓ میں آیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے موقف میں جاکر اول خطبہ پڑھا پس بلالؓ نے اذان دی پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دوسرے خطبہ سے فراغت کی اور بلال نے اذان سے فراغت کی پھر بلال نے اقامت کہی تو آپ نے ظہر پڑھائی پھر اقامت کہی تو عصر پڑھائی۔ (رواہ الشافعی)۔

اس حدیث میں دو خطبہ مذکور ہیں اور دو قبل نماز کے ہیں اور صحیح مسلم میں حدیث جابرؓ میں صرف خطبہ پڑھنا مذکور ہے اور دو خطبہ کی تصریح نہیں لیکن نماز سے پہلے پڑھنا مصرح ہے۔ ابن القطانؒ نے کہا کہ یہی مشہور اور اسی پر اماموں کا عمل رہا ہے۔ مف۔ وقال مالک یخطب بعد الصلوۃ لانہا خطبۃ وعظ وتذکیر فاشبہ خطبۃ العید۔ اور امام مالکؒ نے کہا کہ بعد نماز کے خطبہ پڑھے کیونکہ خطبہ وعظ ونصیحت ہے تو خطبہ عید کے مشابہ ہوگیا۔ ف۔ اور یہی ابوداؤد واحمد کی حدیث ابن عمرؓ میں مذکور ہے۔ ابن القطان نے کہا کہ اس کی اسناد میں محمد بن اسحق راوی ضعیف ہے۔ مف۔ یعنی اس کو وہم ہوا اگرچہ وہ ثقہ ہے۔ م۔ ولنا ما روینا۔ اور ہماری دلیل وہ جو ہم نے روایت کی۔ ف۔ یعنی نقل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جو کہ صحیح مسلم کی حدیث جابرؓ اور مستدرک کی حدیث عبداللہ بن الزبیر وغیرہ میں مذکور ہے۔ ولان المقصود منہا تعلیم المناسک والجمع منہا۔ اور خطبہ مقدم کرنا اس وجہ سے کہ مقصود خطبہ سے مناسک حج سکھلانا ہے اور دونوں نمازوں کا جمع کرنا بھی مناسک میں سے ہے۔ ف۔ تو نماز سے پہلے خطبہ میں سکھلاوے۔ وفی ظاہر المذہب اذا صعد الامام المنبر فجلس اذن المؤذنون کما فی الجمعۃ۔ اور ظاہر المذہب میں جب امام منبر پر چڑھ کر بیٹھے تو موذن لوگ اذان دیں جیسے جمعہ میں ہے۔ ف۔ یہی ہمارے اماموںؒ سے ظاہر الروایۃ ہے۔ وعن ابی یوسف انہ یؤذن قبل خروج الامام۔ اور نوادر میں ابویوسف سے روایت ہے کہ امام کے نکلنے سے پہلے اذان دے۔ وعنہ انہ یؤذن بعد الخطبۃ۔ اور ابویوسف سے یہ بھی روایت ہے کہ بعد خطبہ کے اذان دے۔ ف۔ بعضے شارحین نے کہا کہ میرے نزدیک یہی اصح ہے کیونکہ حدیث جابرؓ میں یہی ثابت ہے۔ (النہایہ مع)۔ والصحیح ما ذکرنا۔ اور صحیح وہ جو ہم نے ذکر کیا۔ ف۔ یعنی ظاہر الروایۃ۔ لان النبی علیہ السلام لما خرج واستوی علی ناقتہ اذن المؤذنون بین یدیہ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب خیمہ سے برآمد ہوکر ناقہ پر ٹھیک سوار ہوچکے تو موذنوں نے آپ کے روبرو اذان دی۔ ف۔ یہ روایت غریب ہے اور ابوداؤد ومسلم نے حدیث جابرؓ میں یہی روایت کیا کہ جب آفتاب ڈھلا تو آپ نے حکم دیا پس ناقہ قصواء تیار کیا گیا اس پر سوار ہوکر بطن الوادی میں آئے اور لوگوں کو خطبہ سنایا پھر بلالؓ نے

اذان دی۔ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ حدیث جابرؓ میں یعنی یہ کہ بلال نے اذان یعنی اقامت کہی کیونکہ اقامت دوسری اذان ہے۔ مف۔ اسی وجہ سے دونوں نمازیں بغیر اذان مذکور ہیں کیوں کہ اذان تو خطبہ سے قبل ہو چکی۔ م۔ لہٰذا کہا۔ ویقیم المؤذن بعد الفراغ من الخطبة لانه آوان الشروع فی الصلوٰة فاشبه الجمعة۔ اور خطبہ سے فراغت کے بعد موذن اقامت کہے کیونکہ یہی نماز شروع کرنے کا وقت ہے پس یہ جمعہ کے مشابہ ہو گیا۔ ف۔ جس میں بعد خطبہ کے اقامت ہے۔ قال ویصلی بهم الظهر والعصر فی وقت الظهر باذان واقامتین۔ کہا اور لوگوں کو امام ظہر وعصر کو وقت ظہر میں ایک اذان و دو اقامت کے ساتھ پڑھاوے۔ ف۔ اور قرأت آہستہ کرے ع۔ وقد ورد النقل المستفیض باتفاق الرواة بالجمع بین الصلاتین۔ اور راویوں کے اتفاق کے ساتھ دونوں نمازیں جمع کرنے کی نقل شائع ہوئی ہے۔ ف۔ پس ایسی مشہور حدیث سے ہم نے قرآن مجید کی آیت میں تغیر کیا اور کہا کہ حج میں مقام عرفہ میں جمع تقدیم اور مزدلفہ میں جمع تاخیر جائز ہے۔

وفیما روی جابرؓ ان النبی صلی اللہ علیه وسلم صلاهما باذان واقامتین۔ اور اس حدیث میں جو جابرؓ نے روایت کی یہ مذکور ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں نمازیں ایک اذان و دو اقامت سے پڑھیں۔ ف۔ اور ہماری تاویل یہ کہ اذان قبل خطبہ تھی لہٰذا حضرت عمر وعلی وغیرہم سے مروی ہوا کہ صرف دو اقامتیں ہیں اور یہی ایک قول احمد وثوری وشافعی ہے۔ م۔ ثم بیانه انه یؤذن للظهر ویقیم للظهر ثم یقیم للعصر۔ پھر اس کا بیان یہ کہ اذان دے ظہر کے لیے اور اقامت کہے ظہر کے لیے پھر عصر کی اقامت کہے۔ ف۔ اذان نہ دے۔ لان العصر یؤدی قبل وقته المعهود فیفرد بالاقامة اعلاما للناس۔ کیونکہ عصر اپنے وقت معہود سے پہلے ادا کی جاتی ہے تو لوگوں کو آگاہ کرنے کے لیے خالی اقامت کہی جاوے۔ ولا یتطوع بین الصلاتین۔ اور دونوں نمازوں کے درمیان نفل نہ پڑھے۔ ف۔ یعنی فرض کے سوائے سنت وغیرہ کچھ نہیں پڑھے یہی مذہب ہے۔ ہ۔ تحصیلا لمقصود الوقوف ولهذا اقدم العصر علی وقته۔ وقوف عرفہ کا مقصود حاصل کرنے کے لیے اور اسی مقصود کے لیے عصر اپنے وقت سے مقدم کر دی گئی ہے ف۔ اور محیط وذخیرہ میں کہا کہ صرف سنت ظہر پڑھے لیکن یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ حدیث طویل جابرؓ میں مصرح ہے کہ دونوں کے درمیان کچھ نماز نہیں پڑھی۔ مف۔ فلوانه فعل۔ پس اگر امام نے نفل پڑھی۔ فعل مکروها واعاد الاذان للعصر فی ظاهر الروایة خلافا لما روی عن محمد۔ تو مکروہ فعل کیا اور ظاہر الروایۃ میں عصر کے لیے اذان کا اعادہ کرے بخلاف اس کے جو امام محمد سے مروی ہے۔ ف۔ کہ اعادہ اذان نہیں بلکہ مکروہ ہے۔ لان الاشتغال بالتطوع او العمل آخر یقطع فور الاذان الاول فیعیده للعصر۔ دلیل ظاہر الروایۃ یہ کہ نفل یا دوسرے کام میں مشغول ہونا اذان اول کا فوری یعنی متصل ہونا قطع کر دیتا ہے تو عصر کے لیے اس کو دوبارہ دے گا۔ ف۔ اور یہ اس وقت کہ امام نے ایسا کیا ہو اور اگر کسی دوسرے نے کیا تو اعادہ نہیں ہے۔ م۔ فان صلی بغیر

خبطة اجزاه - پھر اگر بغیر خطبہ نماز پڑھی تو نماز ادا ہوگئی ۔ ف ۔ بخلاف جمعہ کے لان هذه الخطبة ليست بفريضة - کیونکہ یہ خطبہ فرض نہیں ہے - ومن صلى الظهر في رحله وحده صلى العصر في وقته - اور جس نے ظہر کی نماز اپنی منزل میں تنہا پڑھی تو وہ عصر کو اپنی وقت پر پڑھے - عند ابی حنیفة رح یہ امام ابوحنیفہ کا قول ہے ۔ وقالا يجمع بينهما المنفرد لان جواز الجمع للحاجة الى امتداد الوقوف والمنفرد محتاج اليه - اور صاحبین نے کہا کہ تنہا پڑھنے والا بھی دونوں نمازوں کو جمع کرے اس لیے کہ جمع جائز ہونا وقوف عرفہ کے دراز ہونے کی حاجت سے ہے اور منفرد کو اس کی احتیاج ہے ۔

ولابي حنيفة ان المحافظة على الوقت فرض بالنصوص فلا يجوز تركه الا فيما ورد الشرع به وهو الجمع بالجماعة مع الامام - اور ابوحنیفہ کی دلیل یہ کہ وقت پر محافظت کرنا نصوص قرآن سے فرض ہے تو اس کو ترک کرنا روا نہیں مگر اسی موقع میں کہ شرع وارد ہوئی اور وہ موقع امام کے ساتھ جماعت سے جمع کرنا ۔ ف ۔ تو آخر موقع کے سوائے ہر طرح محافظت لازم ہے حتی کہ جماعت نہ ہو یا امام المسلمین یا اس کا نائب نہ ہو تو جمع نہیں بلکہ تنہا پڑھیں ۔ت ۔ والتقديم لصيانة الجماعة لانه يعسر عليهم الاجتماع للعصر بعدما تفرقوا في الموقف - اور عصر کو مقدم کر لینا بغرض حفاظت جماعت کے ہے کیونکہ جب موقف میں لوگ متفرق ہوگئے تو ان پر مجتمع ہونا عصر کے لیے دشوار ہوگا ۔ لا لما ذكراه - نہ اس وجہ سے جو صاحبین نے ذکر کی - ف ۔ کہ عصر کو مقدم کرنا بضرورت درازی وقوف ہے ۔ اذلا منافاة ۔ کیونکہ کچھ منافات نہیں - ف ۔ لیعنی وقوف عرفہ میں نماز پڑھنا منافی نہیں جیسے کھانا پینا منافی نہیں ۔ع ۔ تو حاجت وقوف سے تقدیم نہیں بلکہ جماعت کے لیے ہے ۔ مخفی نہیں کہ مصنف رح نے خود اوپر لکھا وكذا قدم العصر على وقته لیعنی تحصیل وقوف کے لیے عصر کو اپنے وقت پر مقدم کیا گیا۔ جواب ہو سکتا ہے کہ یہ بھی بقول صاحبین ہے ۔ دیگر مخفی نہیں کہ نماز اپنے وقت پر فرض ہے اور جماعت سنت موکدہ تو اس کے لیے کیونکر فرض ترک ہوا۔ جواب ہو سکتا ہے کہ یہ تو معلوم کہ عصر اپنے وقت سے مقدم کی گئی پھر اس کو جماعت سنت موکدہ قریب واجب کے لیے قرار دینا بہتر ہے ۔ م ف ۔

ثم عند ابي حنيفة رح الامام شرط في الصلاتين جميعا ۔ پھر امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک دونوں نمازوں میں امام شرط ہے ۔ ف ۔ یعنی خلیفہ اعظم یا اس کا نائب ہو ۔ وقال زفر في العصر خاصة لانه هو المغير عن وقته ۔ اور زفر رح نے کہا کہ خاص کر عصر میں شرط ہے کیونکہ وہی اپنے وقت سے بدلی گئی ہے ۔ ف ۔ اور صاحبین نے کہا کہ امام کسی میں شرط نہیں ہے ع وعلى هذا الخلاف الاحرام بالحج ۔ اور اسی اختلاف پر حج کے ساتھ احرام ہے ۔ ف ۔ امام ابوحنیفہ رح کے نزدیک دونوں نمازیں جمع کرنے کے لیے احرام حج شرط ہے حتی کہ ادائے ظہر پر احرام ضرور ہے ۔ اور دوسری روایت میں امام رح سے آیا کہ اگر ادائے عصر کے وقت احرام باندھ لیا تو جمع جائز ہے اور یہی صاحبین کا قول ہے ۔ بروایت اول مشائخ نے کہا کہ اگر ادائے ظہر کے وقت احرام عمرہ ہو تو عصر جمع کرنا جائز نہیں ہے ۔ (کما فی قاضی خاں) ۔ ولابي حنيفة ان

التقديم على خلاف القياس عرفت شرعيته فيما اذا كانت العصر مرتبة على ظهر مودى بالجماعة مع الامام في حالة الاحرام بالحج فيقتصر عليه۔ اور ابوحنیفہ کی دلیل یہ کہ عصر کو مقدم کرنا برخلاف قیاس کے ایسی صورت میں مشروع ہونا معلوم ہوا کہ جب ظہر وعصر بترتیب ہو امام کے ساتھ بجماعت ادا کی گئی ہو حج کے احرام کی حالت میں ہو۔ ثم لابد من الاحرام بالحج قبل الزوال في رواية تقديماً للاحرام على وقت الجمع۔ پھر ایک روایت میں احرام حج کا قبل زوال کے ہونا فرور ہے تاکہ جمع کے وقت پر احرام مقدم ہو۔ وفي اخرى يكتفي بالتقديم على الصلوة لان المقصود هو الصلوة۔ اور دوسری روایت میں نماز پر مقدم ہونا کافی ہے کیونکہ مقصود تو نماز ہے ف۔ صاحبین کے نزدیک جمع عصر صحیح ہونے کے لیئے کوئی شرط نہیں سوائے احرام کے اور یہی امام مالک و شافعی واحمد کا قول ہے اور یہی اظہر ہے۔ البرہان۔ د۔

قال ثم يتوجه الى الموقف فيقف بقرب الجبل والقوم معه عقيب انصرافهم من الصلوة۔ کہا کہ پھر موقف کی طرف متوجہ ہو پس پہاڑ کے قریب کھڑا ہو اس حال سے کہ سب لوگ اس کے ساتھ ہوں نماز سے پھرنے ہی کے پیچھے۔ ف۔ یعنی جیسے نماز سے فارغ ہو قوم کو ساتھ لیے قرب جبل کے موقف میں کھڑا ہو۔ لان النبي عليه السلام راح الى الموقف عقيب الصلوة۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نماز کے بعد ہی موقف کو روانہ ہوئے۔ ف۔ جیسا کہ جابرؓ کی حدیث طویل میں ہے۔ والجبل يسمى جبل الرحمة۔ اور اس پہاڑ کا نام جبل الرحمہ ہے۔ والموقف الموقف الاعظم۔ اور موقف کا نام موقف اعظم ہے۔ ف۔ اور آنحضرت صلعم کا موقف غالباً وہ نجوہ اونچا جس کے داہنی و پیچھے ایک پتھر اس پہاڑ کے پتھروں سے متصل ہے اور بائیں وہ عمارت جس کو مطبخ آدم کہتے ہیں۔ المنسک الفارسی۔ ش۔ قال وعرفات كلها موقف الابطن عرنة۔ کہا اور عرفات پورا موقف ہے سوائے بطن عرنہ کے۔ ف۔ یعنی بطن عرنہ میں کھڑا نہ ہو باقی سب کھڑے ہونے کی جگہ ہے۔ یہی عامہ علماء کا قول ہے سوائے امام مالک کے۔ بقوله عليه السلام عرفات كلها موقف وارتفعوا عن بطن عرنة۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ عرفات پورا موقف ہے اور اونچے رہو بطن عرنہ سے۔ ف۔ ع رن ه۔ یعنی اس نچائی میں کھڑے مت ہو۔ والمزدلفة كلها موقف وارتفعوا عن وادي محسر۔ اور مزدلفہ سب موقف ہے اور اونچے رہو وادی محسر سے۔ ف۔ م ح س س ر۔ اس حدیث کو ابن حبان نے صحیح میں اور احمد نے مسند میں اور ترمذی و بزار و طبرانی و حاکم و ابن ماجہ و ابن عدی نے مختلف صحابہ رضی اللہ عنہم سے روایت کیا اور بعض میں زیادہ ہے کہ منی کا سرنالہ ذبح کرنے کی جگہ ہے۔ یہ زیادت ثابت ہے لیکن دوسری زیادت یہ کہ کل ایام تشریق ذبح کرنے کی اوقات ہیں۔ اس کے ثبوت میں کلام ہے۔ مع۔ قال وينبغي للامام ان يقف بعرفة على راحلته۔ کہا اور امام کو چاہیے کہ عرفہ میں اونٹ پر سوار کھڑا ہو۔ لان النبي عليه السلام وقف على ناقته۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنے ناقہ قصواء پر کھڑے ہوئے تھے۔ ف۔ کمافی حدیث جابرؓ عند مسلم۔ فتح۔ وان وقف

علی قدمیہ جاز۔ اور اگر اپنے قدموں پر کھڑا ہو تو جائز ہے۔ والاول افضل لما بینا۔ اور اول صورت افضل ہے بدلیل اس کے جو ہم نے بیان کر دی۔ ف۔ اور ہدایہ و بدائع وغیرہ سے مفہوم یہ کہ دیگر لوگوں کے لیے سواری نہیں ہے تاکہ دیکھ کر امام کی دعاء کے ساتھ دعاء کریں لیکن ملتقی کے متن میں ہے کہ دوسرے لوگوں کا امام سے قریب سوار ہونا افضل ہے۔ ش۔ اولی مفہوم۔ اول ہے۔ م۔ وینبغی ان یقف مستقبل القبلۃ۔ اور چاہیے کہ قبلہ رُخ ہو کر کھڑا ہو۔ لان النبی علیہ السلام وقف کذلک۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم یوں ہی کھڑے ہوئے۔ ف۔ جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث جابر رضی اللہ عنہ میں ہے۔ وقال النبی علیہ السلام خیر المواقف ما استقبلت بہ القبلۃ۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ قیاموں میں بہتر وہ کہ جس کے ساتھ قبلہ کا استقبال کیا جاوے۔ ف۔ موافقت کی جگہ مجالس یعنی بیٹھکوں کا لفظ حاکم و ابو یعلی، طبرانی و ابو نعیم کی روایات آیا۔ مقع۔ ویدعو ویعلم الناس المناسک۔ اور امام دعاء مانگے اور لوگوں کو حج کے اعمال سکھلاوے ف۔ تاکہ آئندہ ادا کرنے میں آسانی ہو۔ لما روی ان النبی علیہ السلام کان یدعو یوم عرفۃ ماداً یدیہ کالمستطعم المسکین۔ کیونکہ مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بروز عرفہ اپنے دونوں ہاتھ پھیلائے مانند مسکین کھانا مانگنے والے کے دعاء کرتے تھے۔ ف۔ ہاتھ آپ کے سینہ تک تھے۔ (رواہ البیہقی والبزار عن ابن عباسؓ)۔ ویدعو بما شاء۔ اور جو چاہے دعا کرے۔ ف۔ کوئی دعا اس موقع کے واسطے مخصوص واجب نہیں ہے۔ وان ورد الآثار ببعض الدعوات۔ اگرچہ آثار بعضے دعاؤں کے ساتھ وارد ہوئے ہیں۔ ف۔ تو اس وجہ سے یہ دعائیں افضل و اولی ہوں گی۔

وقد اوردنا تفصیلہا فی کتابنا المترجم بعدۃ الناسک فی عدۃ من المناسک بتوفیق اللہ تعالی۔ اور ہم نے ان دعاؤں کی تفصیل اپنی کتاب مسمی "بعدۃ الناسک فی عدۃ من المناسک" میں بتوفیق الٰہی عزوجل وارد کی ہے۔ ف۔ امام احمد و ترمذی کی حدیث میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دعاء یوم عرفہ یہ ہے۔ لا الہ الا اللہ وحدہ لا شریک لہ لہ الملک ولہ الحمد یحیی ویمیت بیدہ الخیر وھو علی کل شیء قدیر۔ ابن عیینہ نے کہا کہ یہ ثنائے الٰہی عزوجل اس واسطے دعا ہوئی کہ کریم رحیم بندہ کی آرزو جانتا ہے۔ ابن حبان نے صحیح میں روایت کی کہ کوئی مسلمان جو بعد زوال کے عرفہ میں متوجہ قبلہ ہو کر کہے۔ لا الہ الا اللہ وحدہ لا شریک لہ لہ الملک ولہ الحمد وھو علی کل شیء قدیر۔ سو مرتبہ پھر پڑھے قل ھو اللہ احد الخ۔ سو مرتبہ پھر کہے۔ اللھم صل علی محمد وآل محمد کما صلیت علی ابراھیم وعلی آل ابراھیم انک حمید مجید وعلینا معھم سو مرتبہ تو اللہ تعالی ملائکہ سے فرماتا ہے کہ تم گواہ رہو میں نے اس کو بخش دیا اور اس کی شفاعت خود اس کے حق میں قبول فرمائی اور اگر میرا یہ بندہ مجھ سے درخواست کرتا تو میں سب اہل موقف کے حق میں اس کی شفاعت قبول کرتا۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب بندہ عاصی عرفہ میں وقوف کرتا ہے تو رب تبارک وتعالی آسمان دنیا پر نزول فرماتا ہے (یعنی رحمت خاص الٰہی)۔ پس فرماتا ہے کہ دیکھو میرے بندوں کو پریشان بال گرد آلود ہیں۔ تم شاہد رہو کہ میں نے ان کے گناہ سب بخش دیے اگرچہ

بارش کی بوندوں وریگ رواں کے برابر ہوں اور جب بندہ نے رمی الجمار کیا تو کسی بندہ نے نہ جانا کہ اس نے کیا پایا یہاں تک کہ وہ مرے (یعنی یہ عظیم ثواب اسی وقت نظر آوے گا جب وفات پاوے) ۔ اور جب اس نے آخر طواف پورا کیا تو گناہوں سے ایسا نکل گیا جیسے ماں کے پیٹ سے پیدا ہونے کے دن تھا۔ (وقد رواہ البزار ایضاً) ۔ اور حدیث ابن عباسؓ میں ہے کہ آج وہ دن ہے کہ جو اپنے کان وآنکھ وزبان کو اپنے قابو میں رکھے وہ بخشا گیا۔ (رواہ احمد) الغرض اس روز تلبیہ کے ساتھ ہر طرح کے دین و دنیا کی بھلائیوں کی دعاء کرنے میں اپنے واسطے بلکہ مع والدین واولاد واقارب واحباب وپڑوسیوں کی کوتاہی نہ کرے اور قبولیت پر دل کو مضبوط رکھے۔ واللہ تعالیٰ الغنی وعلی کل شیء قدیر والحمد للہ رب العالمین۔ مفع۔

قال وینبغی للناس ان یقفوا بقرب الامام۔ کہا اور لوگوں کو چاہیے کہ امام کے نزدیک کھڑے ہوں۔ ف ۔ یعنی جہاں تک نزدیک جگہ ممکن ہے دور آوارہ نہ ہوں۔ لانہ یدعو ویعلم۔ کیونکہ امام دعاء کرے اور سکھلاوے گا۔ فیعوا ویستمعوا۔ تو حفظ کریں وکان لگا کر سنیں۔ وینبغی ان یقفوا وراء الامام۔ اور چاہیے حاجی کو کہ امام کے پیچھے کھڑا ہو۔ لیکون مستقبل القبلۃ۔ تاکہ قبلہ کی طرف رخ ہو۔ وھذا بیان الافضلیۃ ۔ اور یہ افضل ہونے کا بیان ہے۔ ف ۔ حتی کہ امام کے پیچھے کھڑا ہونا واجب نہیں۔ لان عرفات کلھا موقف علی ماذکرنا۔ کیونکہ عرفات تو کل کھڑے ہونے کا مقام ہے چنانچہ ہم ذکر کر چکے ۔ ف ۔ یعنی حدیث ۔ع ۔ قال ویستحب ان یغتسل قبل الوقوف بعرفۃ ویجتھد فی الدعاء ۔ کہا اور مستحب ہے کہ وقوف عرفہ سے پہلے غسل کرلے اور دعا کرنے میں دل سے کوشش کرے ۔ ف ۔ جب کہ قیام کی حالت میں دعاء کرے۔ اور امام قدوری نے مستحب کا اطلاق واجب کے مقابل لیا اگرچہ کبھی واجب پر بولا جاتا ہے لہذا امام مصنفؒ نے کہا اما الاغتسال فھو سنۃ ولیس بواجب ۔ رہا غسل کرلینا تو سنت ہے اور واجب نہیں ہے ولو اکتفی بالوضوء جاز کما فی الجمعۃ والعیدین وعند الاحرام۔ اور اگر اس نے وضوء پر اکتفا کیا تو جائز ہے جیسے جمعہ وعیدین اور بوقت احرام ہے۔

واما الاجتھاد فلانہ علیہ السلام اجتھد فی الدعاء فی ھذا الموقف لامتہ فاستجیب لہ الا فی الدماء والمظالم ۔ اور رہا کوشش سے دعاء کرنا تو اس لیے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس موقف یعنی عرفہ میں اپنی امت کے واسطے دعا کرنے میں بڑی کوشش کی تو آپ کی دعاء سب قبول فرمائی گئی سوائے خونوں ومظالم کے ۔ ف ۔ خون سے مراد قتل ناحق ہے ۔ اور مظالم جمع مظلمہ ۔ وہ ظلم جو حق العباد سے متعلق ہو ۔ ع ۔ اور حدیث کو ابن ماجہ نے عباس بن مرداسؓ سے روایت کیا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بعد زوال کے عرفہ میں اپنی امت کے واسطے دعا فرمائی تو حکم ہوا کہ میں نے ان کو بخش دیا سوائے مظالم کے کہ میں ظالم سے مظلوم کے لیے مواخذہ لوں گا پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عرض کیا کہ اے رب اگر تو چاہے تو مظلوم کو جنت دے دے اور ظالم کو بخش دے پس جواب قبول نہیں ملا۔ پھر جب آپ نے مزدلفہ میں صبح کی تو اپنی دعا کو

دوبارہ عرض کیا پس آپ کی درخواست منظور ہوئی پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہنس دیے یا کہا کہ آپ نے تبسم فرمایا۔ تو ابوبکر رضی اللہ عنہ نے عرض کیا کہ میرے ماں باپ آپ پر فدا ہوں آپ اس ساعت تو ہنستے نہیں تھے اللہ تعالیٰ آپ کو ہنستا رکھے کس چیز سے آپ ہنسے۔ آپ نے فرمایا کہ جب دشمن خدائے ابلیس نے جانا کہ اللہ تعالیٰ نے میری دعا قبول کی اور میری امت کو بخش دیا تو وہ مٹی لے کر اپنے سر پر جھونکتا تھا اور وائے ویلا کر کے چلاتا تھا یہ دیکھ کر مجھے ہنسی آگئی۔ (رواہ ابن عدی والبیہقی)۔ لیکن ابن عدی و ابن حبان نے اس کو بوجہ راوی کنانہ یا اس کے بیٹے کے ضعیف کیا۔ مگر بیہقیؒ نے کہا کہ میں نے اس حدیث کے شواہد بکثرت کتاب شعب الایمان میں ذکر کیے ہیں اور مظالم کا مغفور ہونا اگرچہ اس حدیث سے ہو در نہ وہ شرک نہیں تو بحکم الہی عزوجل ویغفر ما دون ذلک لمن یشاء الآیہ۔ یہ مظالم مغفور ہیں۔ ابن الہمام نے منذری سے اس کے شاہد حدیث انسؓ اور امام محمد کے آثار سے حدیث ابوذرؓ ذکر کی ہے اور مترجم نے اس کا شاہد قوی حدیث انسؓ بروایت ابویعلی ابتدائے سورہ انفال کی تفسیر میں ذکر کیا ہے۔ ویلبی فی موقفہ ساعۃ بعد ساعۃ۔ اور اپنے موقف میں ساعت بساعت برابر تلبیہ کہتا رہے ف۔ یعنی مع تکبیر و تہلیل دو روز اور دن کے۔ مع۔ وقال مالک یقطع التلبیۃ کما یقف بعرفۃ۔ اور مالکؒ نے کہا کہ جیسے عرفہ میں کھڑا ہو تلبیہ قطع کر دے۔ ف۔ یعنی موقوف کر دے۔ لان الاجابۃ باللسان قبل الاشتغال بالارکان۔ کیونکہ زبان سے حضوری کا جواب دینا تو ارکان ادا کرنے میں مشغول ہونے سے پہلے ہے۔ ولنا ماروی ان النبی علیہ السلام ما زال یلبی حتی رمی جمرۃ العقبۃ۔ اور ہماری حجت یہ کہ حدیث کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم برابر تلبیہ کہتے رہے یہاں تک کہ جمرۃ العقبہ پر کنکری پھینکی۔ ف۔ یعنی بعد عرفات کے مزدلفہ میں آکر وقوف کر کے وہاں سے جمرۃ العقبہ پر آکر رمی کی۔ یہ حدیث صحاح الستہ میں فضل بن عباس سے مروی ہے۔ اور یہی ابن مسعودؓ سے مروی ہے۔ مفع۔ ولان التلبیۃ فیہ کالتکبیر فی الصلوۃ فیاتی بھا الی آخر جزء من الاحرام۔ اور اس دلیل قیاسی سے کہ حج میں تلبیہ کہنا جیسے نماز میں تکبیر کہنا تو احرام کے آخر جزو تک تلبیہ لاوے گا۔ ف۔ اور وہ رمی جمرۃ العقبہ ہے کیونکہ طواف تو گویا تحلیلی سلام ہے۔ م۔

واضح ہو کہ عرفہ میں کھڑا ہونا اور نیت کرنا کچھ شرط یا واجب نہیں بلکہ اس مقام میں ہونا کسی طرح ہو شرط ہے حتی کہ اگر بیٹھ گیا یا وہاں سے سوتا ہوا خواہ بھاگنے میں یا قرض خواہ کی تلاش میں یا سوتا ہوا یا نشہ میں گزرا تو حج ہو گیا۔ ت د۔ اگرچہ بعض حرکات مکروہ ہیں۔ م۔ بالجملہ وقوف عرفہ برابر غروب تک رہے۔ قال واذا غربت الشمس افاض الامام والناس معہ علی ھینتھم کہا اور جب آفتاب غروب ہو جاوے (تو بدون نماز مغرب پڑھے) امام لوٹے اور لوگ اس کے ساتھ ہوں اپنی وقار پر۔ ف۔ یعنی آہستگی و بھرم کی چال پر بدون تیزی وغیرہ کے۔ حتی یاتوا المزدلفۃ۔ یہاں تک کہ مزدلفہ میں آویں۔ لان النبی علیہ السلام وقع

بعد غروب الشمس۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بعد غروب آفتاب کے روانہ ہوئے تھے اور اپنی ردیف میں اسامہ بن زید کو سوار کر لیا اور لوگ دائیں بائیں تیز رفتاری کرتے تو ہاتھ سے اشارہ فرماتے کہ اے لوگو سکون و وقار سے چلو آخر حدیث تک۔ (رواہ ابو داؤد والترمذی وصححہ) ولان فیہ اظہار مخالفۃ المشرکین۔ اور اس لیے کہ ایسا کرنے میں مشرکین کی مخالفت کا اظہار ہے جیسا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو خود بیان فرمایا۔ (کما رواہ الحاکم علی شرط الشیخین بحث) وکان النبی علیہ السلام یمشی علی راحلتہ فی الطریق علی صیتہ۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی سواری قصواء پر راستہ میں سکون کی رفتار چلتے تھے۔ ف۔ جیسا کہ حدیث جابر اور حدیث فضل میں بروایت مسلم ثابت ہے۔ عم۔ فان خاف الزحام فدفع قبل الامام ولم یجاوز حدود عرفۃ اجزاہ۔ پس اگر حاجی نے اژدہام کا خوف کیا پس امام سے پہلے چل دیا اور حدود عرفہ سے باہر نہیں ہوا تو جائز ہو گیا۔ لانہ لم یفض من عرفۃ۔ کیونکہ وہ ہنوز عرفہ سے نہیں گیا پھر بھی یہ خلاف اولیٰ ہے۔

والافضل ان یقف فی مقامہ کیلا یکون اخذا فی الاداء قبل وقتہا۔ اور افضل یہ کہ اپنے مقام پر ٹھہرا رہے تاکہ اداء کو قبل اس کے وقت کے شروع کرنے والا نہ ہو جاوے۔ ف۔ یعنی چلنا شروع کرنا قبل از وقت نہ ہو۔ م۔ اور اگر حدود عرفہ سے باہر ہو گیا ہو تو دیکھا جاوے کہ اگر غروب آفتاب کے بعد باہر ہوا تو برا کیا مگر اس پر کچھ لازم نہیں ہے اور اگر غروب سے پہلے باہر ہوا تو اس پر ایک قربانی واجب ہوئی لیکن اگر غروب سے پہلے پھر عرفہ میں لوٹ آیا اور امام کے ساتھ بعد غروب خروج ہوا تو قربانی ساقط ہو گئی اور اگر بعد غروب کے واپس آیا تو بالاجماع قربانی ساقط نہیں۔ ل ف ع۔ اور اگر بعد غروب کے امام نے درنگ کیا تو لوگ روانہ ہو سکتے ہیں کیونکہ وقت آگیا اور چلتے وقت اللہ تعالیٰ کا ذکر و استغفار بہت کرے۔ (کما فی النص بمف) فلو مکث قلیلا بعد غروب الشمس وافاضۃ الامام لخوف الزحام فلا باس بہ۔ اور اگر حاجی نے غروب آفتاب اور امام کے روانہ ہونے کے بعد تھوڑی دیر کی بوجہ خوف اژدہام کے تو کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ لماروی ان عائشۃ بعد افاضۃ الامام دعت بشراب فافطرت ثم افاضت کیونکہ روایت ہے کہ ام المومنین عائشہؓ نے بعد روانگی امام کے پانی مانگا پس روزہ افطار کیا پھر روانہ ہوئیں۔ ف۔ اس اثر کو ابن ابی شیبہ نے بسند صحیح روایت کیا۔ فع۔ اس سے معلوم ہوا کہ سوائے خوف اژدحام کے کوئی غرض صحیح ہو تو بھی مضائقہ نہیں ہے۔ م۔ مزدلفہ میں پیدل آنا اور غسل کر کے داخل ہونا مستحب ہے۔ بمف۔ قال واذا اتی مزدلفۃ فالمستحب ان یقف بقرب الجبل الذی علیہ المیقدۃ یقال لہ قزح۔ کہا اور جب مزدلفہ میں آجاوے تو مستحب یہ ہے کہ وقوف اس پہاڑ کے قرب میں کرے جس پر آتش دان ہے جس کو قزح کہتے ہیں۔ ف۔ اس پہاڑ میں میقدہ تھا جس میں زمانہ جاہلیت والے لوگ آگ روشن کیا کرتے تھے۔ لان النبی علیہ السلام وقف عند ھذا الجبل۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اسی پہاڑ قزح کے نزدیک

ٹھہرے۔ وکذا اھرؓ۔ اور یوں ہی عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ ف سے اپنے زمانہ خلافت میں اُن کا فعل مروی ہوا ہے۔ الحاصل مزدلفہ پہنچ کر اس مقام پر ٹھہرے۔ ویتحرز فی النزول عن الطریق کیلا یضر بالمارۃ۔ اور اترنے میں راستہ سے بچاؤ کرے تاکہ چلنے والوں کو ضرر نہ پہونچاوے۔ فینزل عن یمینہ او یسارہ۔ پس راستہ سے دائیں یا بائیں اُترے۔ ف اور حدیث میں ہے کہ پھر مزدلفہ میں آئے پس لوگوں کو دونوں نمازیں ایک ساتھ پڑھائیں پھر جب صبح ہوئی تو قزح پر آئے اور وہاں وقوف کیا۔ (رواہ ابوداؤد والترمذی وصححہ)۔ یعنی لوگوں کے ساتھ وقوف کیا۔ ویستحب ان یقف وراء الامام لما بینا فی الوقوف بعرفۃ۔ اور حاجی کو مستحب ہے کہ امام کے پیچھے کھڑا ہو بوجہ اس کے جو ہم نے وقوف عرفہ میں بیان کی۔ ف یعنی تاکہ قبلہ رخ واقع ہو اور یہ افضل ہے ورنہ مزدلفہ کل موقف ہے سوائے بطن محسر کے۔ (کما سیاتی۔م)۔ قال ویصلی الامام بالناس المغرب والعشاء باذان واقامۃ واحدۃ۔ کہا اور امام لوگوں کو نماز مغرب و عشاء کو ایک اذان و ایک ہی اقامت کے ساتھ پڑھاوے۔ ف یعنی یہ سنت ہے ورنہ دو اقامت بھی جائز ہیں۔م۔ وقال زفر باذان واقامتین اعتبارا بالجمع بعرفۃ۔ اور زفرؒ نے کہا کہ ایک اذان و دو اقامت کے ساتھ پڑھاوے بقیاس عرفہ کے ظہر و عصر جمع کرنے کے۔ ف کہ وہ دو اقامت سے ہے۔ اسی کو امام طحاوی نے اختیار کیا اور یہی ایک قول شافعی ہے۔مع۔ اور اسی کو شیخ ابن الہمام نے ترجیح دی کیونکہ یہی صحیح مسلم کی حدیث جابرؓ اور صحیح بخاری کی حدیث ابن عمر اور صحیحین کی حدیث اسامہؓ میں مصرح ہے اور اگر اصل کی طرف رجوع کریں تو بھی اقامت دو چاہیے جیسے قضاء نمازوں میں ہے بلکہ یہاں ادا میں بدرجہ اولیٰ چاہیئے۔ اور مصنفؒ نے کہا کہ۔ ولنا روایۃ جابر ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم جمع بینھما باذان واقامۃ واحدۃ۔ اور ہماری دلیل ایک اقامت کی روایت جابرؓ ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مغرب و عشاء کو ایک اذان و ایک اقامت کے ساتھ جمع کیا۔ ف یہ روایت ابن ابی شیبہ میں غریب ہے اور صحیح مسلم کی روایت جابرؓ میں دو اقامت ہیں اور معلوم کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف ایک حج کیا ہے۔مع۔ ولان العشاء فی وقتہ فلا یفرد بالاقامۃ اعلاما۔ اور اس دلیل سے کہ عشاء اپنے وقت میں ہے تو آگاہ کرنے کو اقامت علیحدہ نہیں کی جائے گی۔ بخلاف العصر بعرفۃ لانہ مقدم علی وقتہ فافرد بھا لزیادۃ الاعلام۔ برخلاف عرفہ میں عصر کے کیونکہ عصر اپنے وقت پر مقدم ہوئی تو آگاہی زیادہ کرنے کے واسطے اس کے لیے اقامت علیحدہ کی گئی۔ ف اور صحیح مسلم میں ابن عمرؓ سے ثابت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ہی اقامت سے دونوں نمازیں پڑھیں۔ (وقد رواہ ابوداؤد)۔ اگر کہا جاوے کہ صحیحین کی روایت اسامہؓ مقدم ہوگی فقط مسلم کی روایت پر۔ جواب دیا گیا کہ ہمارے نزدیک صحت اسناد سے معارضہ قائم ہوگا پس دونوں ساقط ہوں گی۔ رہا یہ کہ پھر جب اصل کی طرف رجوع ہو تو بدرجہ اولیٰ دو اقامت لازم ہیں جب کہ قضاء میں دو اقامت ہوتی ہیں۔ اس کا جواب عینیؒ میں یہ مذکور ہے قضاء ہر نماز علیحدہ ہے بخلاف ان دونوں نمازوں کے کہ یہ بمنزلہ واحدہ ہیں فافہم۔م۔ ولا یتطوع بینھما۔ اور دونوں کے بیچ میں نفل نہیں پڑھے گا ف یعنی سوائے فرض کے سنت نفل نہیں پڑھے۔ لانہ یخل بالجمع۔ کیونکہ وہ جمع میں مخل ہوگی۔ ولو تطوع او تشاغل بشیء اعاد الاقامۃ لوقوع الفصل۔ اور اگر امام نے نفل پڑھی یا کسی کام میں مشغول ہوا تو اقامت کا اعادہ کرے بوجہ جدائی واقع ہونے کے۔ وکان ینبغی ان یعید الاذان کما فی الجمع الاول۔ اور چاہیئے تو یہ تھا کہ اذان کا بھی اعادہ کرے جیسے اول جمع میں۔ ف یعنی عرفہ کے ظہر و عصر میں مذکور ہوا کہ درمیانی نفل یا کام سے اذان اعادہ کرے۔

الا انا اکتفینا باعادۃ الاقامۃ لما روی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی المغرب بمزدلفۃ ثم تعشی ثم افرد الاقامۃ للعشاء ۔ مگر ہم نے صرف اقامت اعادہ کرنے پر اکتفا کیا بوجہ اس کے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مزدلفہ میں مغرب پڑھی پھر کھانا تناول فرمایا پھر عشاء کے واسطے اقامت علیحدہ کہی۔ ف یہ تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثبوت نہیں بلکہ عبداللہ بن مسعودؓ کا فعل صحیح بخاری میں آیا بلکہ ابن ابی شیبہ میں اعادہ اذان واقامت مروی ہے ۔ اور مخفی نہیں کہ اول مصنفؒ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک ہی اقامت سے پڑھنا روایت کیا اب کیونکر اس روایت سے حجت لیتے ہیں حالانکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف ایک حج کیا ہے تو آپ سے دونوں فعل کیونکر ممکن سمجھے ۔ م ف۔

ولا تشترط الجماعۃ لھذا الجمع عند ابی حنیفۃ ۔ اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مزدلفہ کی جمع صلوتین کے واسطے جماعت شرط نہیں ہے ۔ لان المغرب موخرۃ عن وقتھا بخلاف الجمع بعرفۃ لان العصر مقدم علی وقتہ ۔ کیونکہ نماز مغرب اپنے وقت سے تاخیر دی گئی ہے برخلاف عرفہ کے جمع ظہر و عصر کے کیونکہ عصر اپنے وقت پر مقدم کی گئی ہے ۔ ف حاصل یہ کہ جب مغرب اپنے وقت سے موخر ہوئی تو بمنزلہ قضاء کے ہے پس قیاس سے موافقت ہے برخلاف عصر مقدم کے کہ وہاں قیاس کو دخل نہیں پس جن امور کے ساتھ نص وارد ہوئی سب ملحوظ رکھے جاویں گے ۔ ن ۔ لیکن جماعت اولی ہے ۔ (الایضاح ۔ع) ۔ ومن صلی المغرب فی الطریق اور جس حاجی نے نماز مغرب راہ میں پڑھ لی ۔ ف یعنی مزدلفہ پہونچنے سے پہلے ۔ لم یجزہ ۔ تو اس کو کافی نہیں ہے ۔ عند ابی حنیفۃ ومحمد وعلیہ اعادتھا مالم یطلع الفجر ۔ یہ امام ابوحنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک ہے اور اس پر اعادہ نماز واجب ہے جب تک کہ فجر طلوع نہ ہو ۔ ف اولی یہ کہ کہا جاوے کہ کچھ کافی ہے مگر اعادہ واجب ہے ورنہ طلوع فجر تک خصوصیت نہ ہوگی ۔ م ف۔ اور یہی زفرؒ و حسن بن زیادؒ کا قول ہے ۔ ع ۔ وقال ابویوسف یجزیہ وقد اساء ۔ اور ابویوسفؒ نے کہا کہ اس کو کافی ہے مگر اس نے برا کیا ۔ ف بوجہ مخالفت سنت کے ۔ حاصل اختلاف صرف اسی قدر ہے کہ ابویوسفؒ و مالکؒ و شافعیؒ و احمدؒ کے نزدیک مغرب جائز ہے لیکن اسائت ہے اور ابوحنیفہؒ وغیرہم کے نزدیک اعادہ واجب ہے تا طلوع فجر ۔ وعلی ھذا الخلاف اذا صلی بعرفات ۔ اور اسی اختلاف پر ہے جب اس نے عرفات میں مغرب پڑھ لی ۔ ف تو امامؒ کے نزدیک واجب الاعادہ تا طلوع فجر ہے اور دوسروں کے نزدیک جائز مگر برا کیا ۔ لابی یوسف انہ اداھا فی وقتھا فلا تجب اعادتھا کما بعد طلوع الفجر الا ان التاخیر من السنۃ فیصیر مسیئا بترکہ ابویوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس نے مغرب کو اپنے وقت میں ادا کیا تو اس کا اعادہ واجب نہ ہوگا جیسے اس صورت میں کہ بعد طلوع فجر پڑھی مگر تاخیر کرنا سنت ہے تو ترک سنت سے اسائت کرنے والا ہوا ۔ ولھما ماروی انہ علیہ السلام قال لاسامۃ فی طریق المزدلفۃ الصلوۃ امامک ۔ اور ابوحنیفہؒ و محمدؒ کی دلیل وہ کہ جو روایت کیا گیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسامہ بن

زید سے مزدلفہ کی راہ میں فرمایا کہ نماز تیرے آگے ہے۔ ف۔ یعنی صحیحین کی حدیث میں ہے کہ اسامہؓ نے راہ میں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ یا رسول اللہ نماز مغرب تو ارشاد فرمایا کہ نماز تیرے آگے ہے۔ معناہ وقت الصلوۃ۔ معنی یہ کہ وقت نماز تیرے آگے ہے ف۔ یعنی مزدلفہ میں۔ وھذا اشارۃ الی ان التاخیر واجب۔ اور یہ اشارہ ہے کہ تاخیر کرنا واجب ہے ف۔ پس زمانہ و وقت و جگہ سے تحدید ہوگئی۔ یعنی نماز مغرب لیلۃ النحر میں وقت عشاء کے مزدلفہ میں ادا ہوگی۔ حتی کہ اگر عشاء کا وقت ہونے سے پہلے مزدلفہ پہونچ جاوے تو ادا نہ کرے حتی کہ وقت عشاء ہو جاوے۔ د۔ وانما وجب لیمکنہ الجمع بین الصلاتین بالمزدلفۃ۔ اور تاخیر اسی وجہ سے واجب ہوئی تاکہ مزدلفہ میں دونوں نمازیں جمع کرنا ممکن ہو۔ فکان علیہ الاعادۃ مالم یطلع الفجر لیصیر جامعاً بینھما۔ پس جب تک فجر طلوع نہ کرے اس پر مغرب اعادہ کرنا واجب ہے تاکہ مغرب و عشاء کا جمع کرنے والا ہو جاوے۔ واذا طلوع الفجر لایمکنہ فسقطت الاعادۃ اور جب فجر طلوع ہوگئی تو جمع کرنا ممکن نہ ہوگا پس اعادہ ساقط ہوگیا۔ ف۔ اور حکم دیا گیا کہ جو مغرب عرفہ یا راہ میں پڑھی تھی ہوگئی۔

الحاصل مزدلفہ میں پہونچ کر جبل قزح کے قریب اترے اور دونوں نمازیں جمع کرے اور رات کو نماز و تلاوت و ذکر و تضرع سے گذارے یہ رات بہت بزرگ ہے۔ مف۔ اور نہر الفائق کے مولف نے فتوی دیا کہ یہ رات شب قدر سے بڑھ کر ہے اور قسطلانی وغیرہ نے ذی الحجہ دس دن کو رمضان کے اخیر عشرہ سے بزرگ سمجھا۔ د۔ مخفی نہیں کہ دونوں قول بغیر دلیل نص ہیں۔ واللہ تعالی اعلم۔ م۔ قال واذا طلع الفجر یصلی الامام بالناس الفجر بغلس۔ کہا اور جب فجر طلوع ہو یعنی دسویں ذی الحجہ کی فجر طلوع ہو تو امام نماز فجر کو لوگوں کے ساتھ تاریکی میں پڑھے۔ لروایۃ ابن مسعود ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلاھا یومئذ بغلس۔ بدلیل روایت ابن مسعودؓ کے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فجر اس روز تاریکی میں پڑھی۔ ف۔ یعنی معمولی وقت سے پہلے تاریکی میں پڑھی (کمافی الصحیحین)۔ اسی سے نکالا گیا کہ معمولی عادت نماز فجر میں اسفار تھی۔ مف۔ اور حق یہ کہ بعد طلوع فجر کے تاریکی کے مراتب ہیں حتی کہ آفتاب نکل آوے پس یہ قطعاً ثبوت ہے کہ بعد طلوع کے اول وقت معمولی نہ تھا۔ فاحفظ۔ م۔

ولان فی التغلیس دفع حاجۃ الوقوف فیجوز کتقدیم العصر بعرفۃ۔ اور اس دلیل سے کہ غلس میں پڑھنے میں وقوف مزدلفہ کی حاجت پوری ہوتی ہے تو جائز ہے جیسے عرفہ میں عصر کو مقدم کرنا جائز ہے۔ ف۔ جواز میں کچھ کلام نہیں لہذا اولی یہ کہ یوں کہا جاوے کہ بعد طلوع کے نماز اول وقت سے تاخیر کرکے اسفار میں لانا سنت تھا اور یہاں وقوف کی ضرورت مقدم ہو کر تغلیس سنت ہوئی ہے۔ م۔ ثم وقف۔ پھر امام وقوف کرے۔ ف۔ یعنی وقوف مزدلفہ جبل قزح کے پاس اور وہ مقام مشعر الحرام ہے۔ م۔ ووقف معہ الناس فدعا۔ اور اس کے ساتھ سب لوگ وقوف کریں پس دعا کرے۔ لان النبی علیہ السلام وقف فی ھذا الموضع یدعو

حتی روی فی حدیث کنانۃ بن عباس فاستجیب دعاوہ لامتہ حتی الدماء والمظالم۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس موقع پر وقوف کیا اس حالت ہے کہ دعا کرتے تھے حتی کہ کنانہ بن عباس کی حدیث میں وارد ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا آپ کے امت کے حق میں قبول ہوئی حتی کہ خون و مظلمہ بھی مغفور ہوئے۔ ف۔ چنانچہ حدیث اوپر محقق ہو چکی۔ بعض نسخ میں فقط ابن عباس وارد ہے اور وہ مطلقاً عبداللہ بن عباس بن عبدالمطلب کے واسطے آتا ہے حالانکہ مراد یہاں کنانہ بن عباس بن مرداس ہے۔ ظاہرا کسی کاتب نے ابن عباس لکھا اور واضح ہو کہ وقوف مزدلفہ سے مراد وہاں موجود ہونا م۔ ثم ھذا الوقوف واجب عندنا ولیس برکن۔ پھر یہ وقوف مزدلفہ ہمارے نزدیک واجب ہے اور رکن نہیں ہے۔ حتی لو ترکہ۔ حتی کہ اگر حاجی نے اس کو ترک کیا۔ ف۔ پس اگر اژدہام کے خوف سے ہو یا دوسرا عذر ہو تو اس پر کچھ لازم نہیں (المحیط)۔ اور اگر اس کو ترک کیا۔ بغیر عذر یلزمہ الدم۔ بغیر عذر کے تو اس پر ایک قربانی لازم ہے۔ ف۔ اور حج ہو گیا برخلاف وقوف عرفہ کے کہ عرفہ میں موجود ہونا کسی صورت سے ہو رکن ہے۔ م۔

وقال الشافعی انہ رکن لقولہ تعالی فاذکروا اللہ عند المشعر الحرام۔ اور شافعی نے کہا کہ وقوف مزدلفہ رکن ہے بدلیل قولہ تعالی فاذکروا اللہ الآیہ۔ یعنی جب تم عرفات سے پھرو تو مشعر الحرام کے پاس اللہ تعالی کا ذکر کرو۔ وبمثلہ یثبت الرکنیۃ۔ اور ایسے حکم سے رکن ہونا ثبوت ہو جاتا ہے۔ ولنا ما روی انہ علیہ السلام قدم ضعفۃ اھلہ باللیل۔ اور ہماری دلیل وہ کہ جو روایت کیا گیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اہل میں سے ضعیفوں کو رات میں پہلے بھیج دیا۔ ف۔ اور حکم کیا کہ رمی جمرۃ العقبہ نہ کریں یہاں تک کہ آفتاب طلوع ہو جاوے۔ (رواہ اصحاب السنن عن ابن عباس)۔ اور یہی فعل ابن عمرؓ کا بخاری میں مروی ہے۔ ولو کان رکنا لما فعل ذلک۔ اور اگر وقوف مزدلفہ رکن ہوتا تو ایسا نہ کرتے۔ ف۔ اور ضعیفوں سے عورتیں و بچے مراد ہیں۔ الحاصل رکن ایسے عذر سے ساقط نہیں ہوتا تو رکن نہ ہوا۔ والمذکور فیما تلاہ الذکر وھو لیس برکن بالاجماع۔ اور جو آیت تلاوت کی اس میں تو ذکر مذکور ہے یعنی ذکر کا حکم ہے اور ذکر بالاجماع رکن نہیں ہے۔ ف۔ تو وقوف کیونکر رکن ہو گا۔ لہذا امام شافعی نے کہا کہ وقوف مزدلفہ صرف سنت ہے اور یہ جو کتاب میں گذرا کہ شافعی نے کہا کہ وقوف مزدلفہ رکن ہے۔ یہ کسی کاتب کی غلطی ہے۔ مبسوط میں لیث بن سعد کا اور اسرار میں علقمہ کا نام لکھا ہے۔ اور جو قاضی خاں نے امام مالک کا نام لکھا یہ بھی سہو ہے۔ مفع۔ رہا یہ کہ پھر تم وقوف مزدلفہ کو واجب کہاں سے کہتے ہو۔ جواب دیا۔ وانما عرفنا الوجوب بقولہ علیہ السلام من وقف معنا ھذا الموقف وقد کان افاض قبل ذلک من عرفات فقد تم حجہ۔ اور ہم نے واجب ہونا وقوف مزدلفہ کا تو حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قول سے پہچانا کہ جو شخص ہمارے ساتھ اس موقف میں ٹھہرا حالانکہ اس سے پہلے عرفات سے ہو آیا ہے تو اس کا حج پورا ہو گیا۔

ف ــ روایت عروۃ بن مضرس رضی اللہ عنہ کی بایں عبارت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص ہماری اس نماز میں حاضر ہوا (یعنی نماز صبح مزدلفہ) اور قبل اس سے وہ رات یا دن میں عرفہ میں وقوف کر چکا ہے تو اس کا حج پورا ہو گیا۔ (رواہ اصحاب السنن الاربعہ) حاکم نے کہا کہ تمام اہل حدیث کی شرط پر یہ حدیث صحیح ہے اور ہم کو حاصل ہو گیا کہ عروۃ بن مضرس رضی اللہ عنہ سے عروۃ بن الزبیر و شعبی دونوں نے یہ روایت کی تو بخاری و مسلم کی شرط بھی پائی گئی مف۔ علق بہ تمام الحج۔ وقوف مزدلفہ کے ساتھ حج کا پورا ہونا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے معلق کیا۔ وهذا يصلح امارة للوجوب۔ اور یہ واجب ہونے کی علامت ہونے کے لائق ہے ف ــ پس ہم نے واجب جانا۔ غير انه اذا تركه بعذر بان يكون به ضعف او علة او كانت امرأة تخاف الزحام لاشئ عليه لما روينا۔ سوائے اس کے کہ جب حاجی نے اس کو عذر کے ساتھ چھوڑا بایں طور کہ اس میں ضعف ہو یا کوئی مرض ہو یا وہ عورت ہو کہ اژدہام سے ڈرتی ہو تو اس پر کچھ لازم نہ ہوگا بوجہ اس دلیل کے جو ہم روایت کر چکے۔ ف ــ یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اہل سے ضعفاء کو پہلے روانہ کر دیا۔ اور ان کو ارشاد کر دیا کہ مشعر الحرام میں جو کچھ ہو سکے اللہ تعالیٰ کا ذکر و دعا کر لینا اور جمرۃ العقبہ پر کنکری مارنے میں توقف کرنا حتی کہ آفتاب نکل آوے ع م۔ بالجملہ بے عذر کے وقوف مزدلفہ واجب ہے۔

والمزدلفة كلها موقف الا وادي محسر لما روينا من قبل۔ اور مزدلفہ پر پورا موقف ہے (جہاں چاہے ٹھہرے) سوائے وادی محسر کے بدلیل اس کے جو پہلے روایت کر چکے۔ ف ــ یعنی وقوف عرفہ کی دلیل میں۔ قال فاذا طلعت الشمس افاض الامام والناس معه حتى ياتوا منى۔ کہا پھر جب آفتاب طلوع کرے تو امام روانہ ہو اور لوگ اس کے ساتھ ہوں یہاں تک کہ منیٰ میں آوے ف ــ تکبیر و تہلیل و تلبیہ کہتا ہوا۔ د۔ قال العبد الضعيف عصمه الله تعالى هكذا وقع في نسخ المختصر۔ یہ بندہ ضعیف اس کو اللہ تعالیٰ خطا سے بچاوے کہتا ہے کہ مختصر قدوری کے نسخوں میں یوں واقع ہوا۔ ف ــ کہ بعد طلوع کے روانہ ہو۔ وهذا غلط۔ حالانکہ یہ غلط ہے۔ والصحيح اذا اسفر افاض الامام والناس۔ اور صحیح یہ کہ جب خوب روشنی ہو جاوے تو امام و لوگ روانہ ہوں۔ ف ــ یہی قدوری کے ایک نسخہ صحیح میں موجود ہے تو پہلے عبارت کسی کاتب کی غلطی ہے۔ ع۔ لان النبي عليه السلام دفع قبل طلوع الشمس۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم قبل طلوع آفتاب کے روانہ ہوئے تھے۔ ف ــ چنانچہ صحاح میں موجود ہے اور مسلم کی حدیث جابرؓ میں ہے۔

**فروع** مزدلفہ میں رات بسر کرنا سنت ہے۔ اول وقت وقوف بعد طلوع کے اور آخر طلوع آفتاب۔ بدائع میں ہے کہ وقوف بطن محسر یا عرفہ کے بطن عرنہ میں بکراہت جائز ہے۔ اور کلام ابن الہمام مفید ہے کہ مانند بطن عرنہ کے احتیاط لازم ہے۔ یہی اوفق ہے۔ نیت وقوف مانند عرفہ کے شرط نہیں ہے۔ اگر بعد طلوع فجر کے مزدلفہ سے گذرا تو کافی ہے۔ امام کے ساتھ

بس وہ جمرہ سے نزدیک گری تو اس کو کافی ہے۔ لان ھذا القدر مما لا یمکن الاحتراز عنہ۔ کیونکہ اس قدر سے احتراز ممکن نہیں ہے۔ ولو وقعت بعیداً منھا لا یجزیہ۔ اور اگر جمرہ سے دور گری تو اس کو کافی نہیں۔ لانہ لم یعرف قربۃ الا فی مکان مخصوص۔ کیونکہ اس کا قربت عبادت ہونا نہیں پہچانا گیا مگر ایک خاص جگہ میں۔ ف۔ تو جب اس جگہ کے سوائے دوسری جگہ گری تو وہ قربت نہیں جانی گئی۔

الحاصل جمرہ پر کنکری کا عبادت ہونا صرف حکم شرع سے معلوم ہوا اس میں سے رائے و قیاس کو کچھ دخل نہیں ہے۔ م۔ ولو رمی بسبع حصیات جملۃ واحدۃ فھذہ واحدۃ۔ اور اگر اس نے ساتوں کنکریاں یکبارگی ماردیں تو ایک کنکری قرار پاوے گی۔ لان المنصوص علیہ تفرق الافعال۔ کیونکہ منصوص علیہ تو جدا جدا فعل کرنا ہے۔ ف۔ پس بغیر قیاس ورائے کے اسی طرح ایک ایک کر کے پھینکے۔ ویاخذ الحصی من ای موضع شاء الا من عند الجمرۃ فان ذلک یکرہ۔ اور کنکریاں جس جگہ سے چاہے لیوے سوائے جمرہ کے پاس کے کہ یہ مکروہ ہے۔ لان ما عندھا من الحصی مردود ھکذا جاء فی الاثر فیتشاءم بہ۔ کیونکہ جمرہ کے پاس جو کنکریاں ہیں رد کر دی گئی ہیں یوں ہی اثر میں وارد ہوا ہے پس اس کے لینے میں شومی و نحوست شمار ہوگی۔ ف۔ یعنی جس بندہ کا حج قبول نہیں ہوتا اس کی کنکریاں الٹی رد کر دی جاتی ہیں تو ان کو لینا منحوس ہے چنانچہ ابو نعیم نے دلائل النبوۃ میں ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس بندہ کا حج قبول ہوا تو اس کی کنکریاں اٹھالی گئیں۔ اسحق بن راہویہ نے ابن عباس کا قول روایت کیا کہ جس کا حج قبول ہوا اس کی کنکریاں اٹھالی گئیں ورنہ چھوڑ دی گئیں۔ ورواہ ابن ابی شیبہ نحوہ حاکم و دارقطنی نے ابو سعید خدریؓ سے مرفوع روایت کیا اور حاکم نے اس کو صحیح الاسناد کہا اور یزید بن سنان راوی کی توثیق کی لیکن شیخ تقی الدین نے امام میں اور صاحب تنقیح نے اسی راوی کی جہت سے اس حدیث کو ضعیف کہا اور ابن ابی شیبہ نے اس کو ابو سعیدؓ کا قول روایت کیا۔ م۔ بالجملہ یہ ضرور عجائب دلائل نبوت سے ہے کہ حضرت ابراہیم خلیل اللہ علیہ السلام کے وقت سے رمی انجار جاری ہے پس اگر عجائب قدرت الٰہی سے نہ ہو تو اب تک وہاں بہت بڑا پہاڑ قائم ہوتا م۔ ومع ھذا لو فعل۔ اور باوجود اس کے اگر اس نے کیا۔ ف۔ یعنی جمرہ کے پاس سے لینا مکروہ ہونے کے باوجود اگر اس نے وہیں سے کنکریاں لے کر ماریں۔ اجزاہ لوجود فعل الرمی تو کافی ہوگیا کیونکہ پھینکنے کا فعل پایا گیا۔ ف۔ اور مقصود یہی فعل ہے اور کسی نص میں کنکریوں کے واسطے کسی خاص جگہ سے لینا منصوص نہیں ہوا۔ رہا یہ کہ کنکری سے کیا مراد ہے تو فرمایا۔ ویجوز الرمی بکل ما کان من اجزاء الارض عندنا۔ اور جو چیز کہ اجزائے زمین یعنی خاک سے ہو اس کو رمی کرنا ہمارے نزدیک جائز ہے۔ ف۔ خواہ ڈھیلا ہو یا گوندھی مٹی خواہ خشک ہو یا نہیں حتی کہ خاک کی مٹھی بھر دی ہے اور سروجی نے لکھا کہ گیرو اور چونا و ہرتال و پتھر اور پہاڑی نمک و سرمہ و زبرجد و بلور و عقیق وغیرہ سب جائز ہیں۔ بخلاف گھاس و عنبر و موتی و سونا و چاندی کے

کہ یہ نہیں جائز ہیں اور مثل ہمارے سفیان ثوری کا قول ہے۔ مع۔ اور نہایہ میں نفیس لعل و جواہر سے عدم جواز لکھا کیونکہ ایسی چیز شرط ہے جس سے اہانت ہو اور یہی اصح و مختار ہے۔ م۔ خلافا للشافعی۔ برخلاف قول شافعیؒ کے۔ ف۔ کہ ان کے نزدیک صرف پتھر سے جائز ہے اگرچہ فیروزہ و یاقوت و عقیق و بلور و زبرجد ہو اور یہی قول مالک و احمد کا ہے۔ مع۔ اور ہمارے نزدیک پتھر کی خصوصیت نہیں ہے۔ لان المقصود فعل الرمی وذلک یحصل بالطین کما یحصل بالحجر۔ کیونکہ اصل مقصود تو پھینکنے کا فعل ہے اور یہ جیسے پتھر سے حاصل ہوتا ہے اسی طرح مٹی سے حاصل ہوتا ہے۔ بخلاف ما اذا رمی بالذہب والفضۃ لانہ یسمی نثرا لا رمیا۔ بخلاف اس کے جب کہ سونے و چاندی سے رمی کی تو جائز نہیں کیونکہ ان سے نثار کہلاتا ہے نہ پھینک مارنا۔ ف۔ اسی جہت سے یاقوت و لعل وغیرہ نفیس پتھروں سے بھی عدم جواز ہے اور اولی و احوط یہ کہ صرف پتھروں پر جو نص میں وارد ہیں اکتفا کیا جاوے۔ (کما حققہ فی الفتح۔ م)

قال ثم یذبح ان احب۔ کہا کہ پھر اس کا جی چاہے تو ذبح کرے۔ ف۔ یعنی قربانی کرے جس میں ہر بال کے عوض ایک نیکی ہے۔ مگر اس پر واجب نہیں۔ ثم یحلق او یقصر۔ پھر سر کو مونڈے یا کترے۔ ف۔ خواہ خود یا حجام سے۔ لما روی عن رسول اللہ علیہ السلام انہ قال ان اول نسکنا فی یومنا ہذا ان نرمی ثم نذبح ثم نحلق۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا کہ آج کے دن پہلا نسک ہمارا یہ کہ ہم رمی کریں پھر قربانی کریں پھر سر منڈاویں۔ ف۔ لیکن یہ روایت غریب ہے اور صحیح حدیث انس رضی اللہ عنہ یہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم منی میں آئے تو جمرہ پر آکر اس کو رمی کیا پھر اپنے ڈیرہ پر تشریف لاکر قربانی کی پھر مونڈنے والے کو فرمایا کہ لے اور اپنے سر کے دائیں جانب اشارہ فرمایا پھر بائیں جانب پھر موئے مبارک لوگوں کو عطا کرنے شروع کیے۔ (کما فی الصحیحین وغیرہما) اس سے معلوم ہوا کہ سر کا دایاں معتبر ہے نہ مونڈنے والے کا اگرچہ مذہب میں یہی مذکور ہے لیکن صحیح وہ کہ جو حدیث میں ثبوت ہوا۔ (کذا فی الفتح)۔ الحاصل آپ کا فعل حجت ہے اور وہ رمی پھر ذبح پھر حلق کی ترتیب سے ہے۔ ولان الحلق من اسباب التحلل۔ اور اس دلیل سے کہ سر منڈانا احرام سے نکلنے کے اسباب سے ہے۔ وکذا الذبح۔ اور یوں ہی قربانی کرنا بھی۔ ف۔ احرام سے نکلنے کا سبب ہو جاتا ہے۔ حتی یتحلل بہ المحصر۔ چنانچہ جو شخص احرام باندھ کر ادائے حج سے روکا گیا ہے وہ قربانی سے حلال ہو جاتا ہے۔ ف۔ چنانچہ بیان آوے گا انشاء اللہ تعالی اور رمی الجمرہ افعال حج میں سے احرام کے ساتھ ہے۔ فیقدم الرمی علیہما۔ تو رمی کرنا قربانی و حلق پر مقدم کرلی جاوے گی۔ ف۔ تاکہ احرام میں واقع ہو۔ رہی ترتیب قربانی و حلق میں۔ ثم الحلق من محظورات الاحرام۔ پھر حلق کرنا احرام کی ممنوعات سے ہے۔ ف۔ حتی کہ محرم کو بال منڈانا جائز نہیں ہے۔ اور قربانی کرنا ممنوعات احرام سے نہیں۔ فیقدم علیہ الذبح۔ تو حلق پر قربانی کرنا مقدم کی جاوے گی۔ ف۔ تاکہ قربانی بھی احرام میں ادا ہو جاوے

وانما علق الذبح بالمحبة ۔ اور قربانی کو چاہنے کے ساتھ اس واسطے معلق کیا۔ ف ۔ چنانچہ کہا کہ قربانی کرے اگر چاہے۔ لان الدم الذی یاتی بہ المفرد تطوع ۔ کہ قربانی جو تنہا حج والا کرتا ہے وہ نفل ہے ۔ والکلام فی المفرد ۔ اور یہ بیان اسی شخص کے حق میں ہو رہا ہے جو فقط حج ادا کرنے والا ہے ۔ ف ۔ اور جو شخص کہ ان ایام حج وعمرہ ملا کر ادا کرے جس کو قران کہتے ہیں یا الگ الگ ادا کرے جس کو تمتع کہتے ہیں تو اس پر ایک قربانی واجب ہے ۔ الحاصل افراد حج کرنے والا تو رمی کے بعد چاہے قربانی کرے پھر سر منڈاوے یا کترادے ۔ والحلق افضل اور سر منڈانا افضل ہے ۔ لقولہ علیہ السلام رحم اللہ المحلقین قالہ ثلثا الحدیث ظاہر بالرحم علیہم ۔ بدلیل قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ اللہ تعالیٰ حلق کرنے والوں پر رحم فرما دے۔ اس کو تین مرتبہ کہا آخر حدیث تک پس ان پر مکرر رحمت بھیجی ۔ م ۔ یعنی فرمایا کہ اللہ تعالیٰ حلق کرنے والوں پر رحم کرے تو صحابہؓ نے عرض کیا اور کترنے والوں پر بھی پس فرمایا کہ اللہ تعالیٰ حلق کرنے والوں پر رحم کرے تو صحابہؓ نے عرض کیا کہ اور کترنے والوں پر بھی پھر فرمایا کہ اللہ تعالیٰ حلق کرنے والوں پر رحم کرے تو صحابہؓ نے عرض کیا کہ اور کترنے والوں پر بھی پس فرمایا کہ اور کترنے والوں پر بھی۔ (کمافی الصحیحین) ۔ پس تین مرتبہ مکرر حلق کرنے والوں پر رحمت بھیجی اور چوتھی مرتبہ ایک بار کترنے والوں پر تو منڈانا سرچند افضل ہے۔ یہ تو نص جلی ہے ۔ رہا قیاس ظاہری تو فرمایا۔ ولان الحلق اکمل فی قضاء التفث وھو المقصود ۔ اور اس دلیل سے کہ منڈانا ستھرائی حاصل کرنے میں خوب کامل ہے اور ستھرائی حاصل کرنا ہی مقصود ہے۔ وفی التقصیر بعض التقصیر ۔ اور کترانے میں کچھ نقص ہے ۔ فاشبہ الاغتسال مع الوضوء تو اس کی مشابہت ہو گئی غسل کرنے اور وضو کرنے کے ساتھ ۔ ف ۔ تو جیسے غسل کرنا وضوء سے افضل ہے یوں ہی منڈانا کترنے سے۔

**فروع** جس کے سر پر بال دھوں واجب ہے کہ سر پر استرا پھرا دے اور یہی مستحب ہے اور اگر نورہ سے یا جلانے سے یا اکھاڑنے سے دور کیے یا کسی نے لڑائی میں نوچ ڈالے تو کافی ہو گیا ۔ اگر منڈانا متعذر ہو تو کترانا متعین ہے جیسے برعکس ۔ اگر دونوں متعذر ہوں تو حلال ہو گیا اور مستحب ہے کہ آخر ایام النحر تک تاخیر کرے ۔ اگر ایسی جگہ چلا گیا کہ اوزار نہیں یا مونڈنے والا یا کترنے والا نہیں تو سوائے مونڈنے یا کترنے کے چارہ نہیں ہے بحف ویکتفی فی الحلق بربع الراس ۔ اور منڈانے میں چوتھائی سر کے ساتھ اکتفا کیا جاوے ۔ اعتبار بالمسح ۔ بر قیاس مسح کے ۔ ف ۔ یعنی جیسے وضو میں چوتھائی سر کا مسح کافی ہے۔ وحلق الکل اولیٰ ۔ اور پورا سر منڈانا بہتر ہے ۔ اقتداء برسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ۔ باقتدائے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ۔ ف ۔ جیسا کہ حدیث انس رضی اللہ عنہ میں گذرا ۔ کرمانیؒ نے کہا کہ اگر نصف سے کم منڈایا یا کترایا تو کافی ہوا اور اس نے اساءت کی یعنی ترک سنت کی وجہ سے برا کیا اور سوائے سر کے کوئی دوسرے بال نہ لے اور نہ ناخن کاٹے اور اگر ایسا

کیا تو کچھ مضر نہیں کیونکہ یہ وقت حلال ہونے کا ہے اور یہ بھی تفصاد التقث میں سے ہے (کذا فی المبسوط)۔ اور محیط میں ہے کہ اگر حلق سے پہلے خطمی سے سر دھویا یا ناخن کترے تو بقاء احرام سے اس پر ایک قربانی لازم ہوگی اور طحاوی رحمہ نے لکھا کہ صاحبین کے نزدیک نہیں کیونکہ اس کو حلال ہونا مباح ہوگیا۔

پھر واضح ہو کہ امام ابوحنیفہ و مالک و شافعی سب متفق ہیں کہ سر منڈانے میں اس قدر کافی ہے جس قدر سے وضوء میں مسح کافی ہے لیکن یہ بطریق قیاس پر وضوء نہیں ہو سکتا کیونکہ وجہ قیاس معدوم ہے۔ اور شیخ محقق نے بتوضیح تمام اس کو بیان کرنے اور اجتہادی دلائل ہر مجتہد بیان کرنے کے بعد لکھا کہ سر منڈانے میں مقتضائے دلیل یہی کہ پورا سر منڈانا واجب ہے جیسا کہ قول مالک رحمہ ہے اور یہی میرا مذہب ہے۔ واللہ سبحانہ تعالیٰ اعلم۔ کمافی الفتح۔ اور اسی پر اعتماد اولیٰ ہے مگر آنکہ کسی اہل نظر کو طریق اجتہادی سے اس کے سوائے ظاہر ہو۔ رہے عوام معذور تو اُن کے واسطے کتاب میں مذکور ہوا کہ چوتھائی سر کافی اور کل افضل ہے پھر حلق یعنی مونڈنے کے معنی ظاہر ہیں۔ والتقصیران یاخذ من رؤس شعرہ مقدارالانملہ۔ اور کترنے سے یہ معنی کہ بالوں کے سروں سے بقدر ایک انگل کے تراشے۔ ف۔ یہ اندازہ حضرت عمر و ابن عمر رضہ سے مروی ہے اور اسی پر امت کا اجماع ہے اور اس میں مرد و عورت برابر ہیں۔ مع۔ ہاں عورت کو سر منڈانا جائز نہیں ہے۔ م۔ والحاصل حاجی حلق یا قصر کر چکا وقد حل له كل شئى الا النساء۔ اور حالت یہ پہنچی کہ اس کو ہر چیز حلال ہوگئی سوائے عورتوں کے۔ ف۔ یعنی خوشبو و لباس وغیرہ سب حلال ہوگیا مگر عورتوں سے جماع و اس کی دواعی نہیں حلال ہوئی۔ وقال مالك ولا الطيب ايضا لانه من دواعی الجماع۔ اور امام مالک رحمہ نے کہا اور سوائے خوشبو کے بھی کیونکہ وہ جماع کے دواعی میں سے ہے۔ ف۔ تو عورتوں کی طرح خوشبو لگانا بھی حلال نہیں ہوا۔ ولنا قوله عليه السلام فيه حل له كل شئى الا النساء۔ اور ہماری دلیل قولہ علیہ السلام اس بارہ میں کہ اُس کے لیے سوائے عورتوں کے ہر چیز حلال ہو گئی۔ ف۔ اگرچہ اسی قدر عبارت ذکر کرنے میں یہ شبہ رہتا ہے کہ عورتوں کے استثناء میں دواعی بالاتفاق مستثنیٰ ہیں تو طیب بھی ان میں داخل ہے لیکن تمام روایت سے یہ شبہہ دور ہو جاتا ہے اور وہ یہ ہے کہ جو عینی رحمہ نے شرح الآثار سے نقل کی کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تم نے رمی کی اور حلق کیا تو تمہارے لیے خوشبو و کپڑے و ہر چیز حلال ہو گئی سوائے عورتوں کے۔ وهو مقدم على القياس۔ اور یہ نص صریح قیاس پر مقدم ہے ف۔ تو مالک کا قیاس رد ہوگیا لیکن معارضہ میں عبد اللہ بن الزبیر کی روایت ہے کہ حج کی سنت سے ہے کہ جب جمرۃ العقبی کو رمی کیا تو اس کو ہر چیز حلال ہوگئی سوائے عورتوں و خوشبو کے یہاں تک کہ طواف زیارت ادا کرے۔ (رواہ الحاکم قائلا علی شرط الشیخین)۔ اور یہی عمر رضی اللہ عنہ سے باسناد منقطع مروی ہے۔ (کمافی الامام)۔ اور جواب یہ ہے کہ صحیحین

پس قاسم نے عائشہؓ سے روایت کی کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو احرام کے واسطے قبل اس کے کہ آپ احرام باندھیں اور یوم النحر کو قبل اس کے کہ آپ طواف کریں ایسی خوشبو سے معطر کیا جس میں مشک تھا۔ اور صحیح مسلم میں عمرہ نے عائشہؓ سے مانند اس کے روایت کی۔ نسائیؒ و ابن ماجہ نے ابن عباسؓ سے روایت کی کہ جب تم نے رمی الجمرہ کی تو تمہارے واسطے ہر چیز حلال ہو گئی سوائے عورتوں کے پس ایک نے کہا کہ اور خوشبو تو ابن عباس نے فرمایا کہ میں نے تو بیشک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آپ کے سر مبارک سے مشک کی خوشبو اڑتی تھی پس کیا مشک خوشبو ہے کہ نہیں ہے۔ م مف۔ اب ظاہر ہے کہ یہ روایات بہ نسبت روایت حاکم کے اصح وارجح ہیں تو کوئی معارضہ قائم نہیں ہو سکتا ہے۔ پس صرف عورت ابھی اس کو حلال نہیں ہے۔ م۔ ولا یحل لہ الجماع فیما دون الفرج عندنا۔ اور عورت سے ماسوائے فرج کے بھی جماع کرنا ہمارے نزدیک اس کو حلال نہیں ہے۔ خلافا للشافعی۔ بخلاف قول شافعی کے۔ ف۔ کہ ان کے دو قول میں سے ایک قول کے موافق عورت کو لپٹانا اور اس کی ران یا پیٹ سے مساس وخواہش پوری کرنا جائز ہے مگر ہم اس کو جائز نہیں جانتے۔ لانہ تضاء الشہوۃ بالنساء کیونکہ یہ بھی عورت کے ساتھ شہوت پوری کرتا ہے۔ فیوخر الی تمام الاحلال۔ تو پورے حلال ہونے تک تاخیر کیا جائے گا۔ ف۔ اور وہ بعد طواف فرض کے ہوگا۔ رہا یہ مسئلہ کہ رمی الجمار بھی احرام سے نکلنے کے سببوں سے ہے یا نہیں۔ تو فرمایا۔ ثم الرمی لیس من اسباب التحلل عندنا۔ پھر رمی الجمار ہمارے نزدیک احرام سے نکلنے کے اسباب میں سے نہیں ہے۔ خلافا للشافعی۔ بخلاف قول شافعیؒ کے۔ ھو یقول انہ یتوقت بیوم النحر کالحلق فیکون بمنزلتہ فی التحلیل۔ شافعی فرماتے ہیں کہ رمی بھی مانند سر مونڈنے کے یوم النحر کے ساتھ موقت ہے تو حلال کرنے میں بھی بمنزلہ حلق کے ہوگی۔ ف۔ کیونکہ جو چیز یوم النحر سے موقت ہے یعنی دسویں ذی الحجہ اس کا وقت مقرر کر دیا گیا ہے تو وہ حلال کرنے والی ہے۔ اور مخفی نہیں کہ وقوف مزدلفہ بھی یوم النحر میں واقع ہے۔ ولنا ان ما یکون محللا یکون جنایۃ فی غیر اوانہ کالحلق۔ اور ہماری دلیل یہ کہ جو چیز احرام سے حلال کرنے والی ہے تو وہ حلال ہونے کے وقت سے پہلے جرم ہوتی ہے جیسے سر کا مونڈنا۔ ف۔ کہ وہ احرام میں جرم ہے۔ والرمی لیس بجنایۃ۔ اور رمی الجمار جرم نہیں ہے۔ ف۔ یعنی اگر حالت احرام میں کوئی شخص جا کر رمی الجمار کرے تو کوئی جرم نہیں جو ممنوع احرام ہو۔ بخلاف الطواف۔ بخلاف طواف کے۔ ف۔ کہ طواف کا اعتراض نہ ہوگا کہ عورتوں کا جماع حلال ہونا طواف پر موقوف ہے حالانکہ وہ احرام میں ممنوع نہیں کیونکہ ہم کہتے ہیں کہ طواف محلل بھی نہیں ہے۔ لان التحلل بالحلق السابق لابہ۔ کیونکہ احرام سے حلال ہونا بوجہ سر مونڈنے کے ہے جو پہلے ہو چکا نہ بوجہ طواف کے۔ ف۔ ہاں اس قدر ہے کہ اسی حالت سابقہ پر جو احرام میں تھے طواف ادا کر لینا چاہیے قبل اس کے کہ عورت سے شہوت پوری کرے لہٰذا شرع نے جماع ممنوع کر دیا ہے۔ م مع۔ اسی واسطے مونڈنا ہمارے نزدیک واجب ہے کیونکہ حلال ہونا جو واجب ہے بدون اس کے نہ ہوگا اور

ابن عمرؓ سے تفسیر قولہ تعالیٰ ثم لیقضوا تفثھم۔ مروی ہے کہ قضائے تفث وہ حلق وسائر سے یہی مفسرین کا قول ہے مگر دلیل ظنی سے وجوب ثابت ہوا۔ لہٰذا ابوحنیفہ کے قول پر تلی۔ م صحیح اگر بعد رمی کے قبل حلق کے خطمی سے سر دھویا تو اس پر قربانی واجب ہے۔ مصنف

الحاصل منیٰ میں سر مونڈنا یا کترنا تمام کر لے۔ قال ثم یاتی من یومہ ذلک مکۃ۔ قدوری نے کہا پھر مکہ میں آوے اسی دن۔ ف۔ یعنی دسویں تاریخ یوم النحر کو۔ او من الغد۔ یا دوسرے دن۔ ف۔ گیارہویں کو۔ او من بعد الغد۔ یا پرسوں۔ ف۔ یعنی بارہویں کو کہ یہی ایام قربانی کے ہیں پس ان سے تاخیر نہ کرے۔ فیطوف بالبیت طواف الزیارۃ سبعۃ اشواط۔ پس خانہ کعبہ کا طواف کرے طواف الزیارت سات پھیرے۔ ف۔ اور اگر طواف قدوم کے بعد سعی صفا و مروہ نہ کی ہو تو آج بعد طواف کے سعی بھی کرے اور مذکور ہو چکا کہ سعی کو آج کے واسطے تاخیر کرنا افضل ہے جیسے طواف الزیارۃ کو دسویں تاریخ کو ادا کرنا افضل ہے کیونکہ سنت ہے۔ م۔ لما روی ان النبی علیہ السلام لما حلق افاض الی مکۃ فطاف بالبیت ثم عاد الی منی وصلی الظھر بمنی۔ کیونکہ مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جب سر منڈایا تو مکہ کو تشریف لائے پس خانہ کعبہ کا طواف کیا پھر منیٰ کو واپس آئے اور منیٰ میں ظہر کی نماز پڑھی۔ ف۔ یہ حدیث صحیح مسلم میں ابن عمرؓ سے مروی ہے لیکن صحیح مسلم و سنن کی حدیث جابرؓ میں اور ابوداؤد اور ابن حبان و حاکم کی حدیث عائشہؓ میں ہے کہ ظہر مکہ میں پڑھی۔ ابوالفتح الیعمری و ابن حزم نے کہا کہ لامحالہ دونوں روایتوں میں سے ایک سے کسی راوی کو وہم ہوا۔ ابن حزم نے کہا کہ غالباً مکہ میں پڑھی۔ مع۔ اور مکہ میں پڑھنا اولیٰ ہے ف۔ بالجملہ دونوں روایتیں مفید ہیں کہ طواف الزیارۃ دسویں کو ادا کیا تو بھی افضل ہے۔ م۔ ووقتہ ایام النحر۔ اور طواف الزیارۃ کا وقت قربانی کے ایام ہیں۔ ف۔ دسویں و گیارہویں و بارہویں تک لان اللہ تعالیٰ عطف الطواف علی الذبح۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے قربانی پر طواف کو عطف فرمایا۔ قال فکلوا منھا۔ یعنی کہا فکلوا منہا۔ ف۔ پس قربانیوں سے کھاؤ۔ ثم قال ولیطوفوا۔ پھر فرمایا ولیطوفوا۔ ف۔ یعنی اور طواف کرو۔ فکان وقتھما واحدا۔ تو قربانیوں و طواف کا وقت ایک ٹھہرا۔ واول وقتہ بعد طلوع الفجر من یوم النحر۔ اور ابتدائے وقت طواف الزیارۃ کا دسویں کی فجر طلوع ہونے سے ہے۔ ف۔ آخر ایام قربانی تک۔ لان ما قبلہ من اللیل وقت الوقوف بعرفۃ۔ کیونکہ طلوع فجر سے پہلے رات کا وقت تو وقوف عرفہ کا وقت ہے۔ والطواف مرتب علیہ۔ اور طواف اس وقوف پر مرتب ہے۔ ف۔ یعنی بعد وقت وقوف کے طواف ہے تو لامحالہ طلوع فجر سے ٹھہرا۔ الحاصل نویں کے دن سے لے کر رات تمام تک وقوف عرفہ کا وقت ہے کہ اس میں سے کسی جزو میں وقوف کرے اور طریق معلوم اوپر مذکور ہو چکا کہ بعد زوال کے غروب تک امام کے ساتھ ٹھہر کر امام بعد غروب کے روانہ ہو کر مزدلفہ میں رات بسر کرے اور بعد طلوع فجر کے جو طواف الزیارۃ کا وقت شروع ہوا ہے اس میں پہلے وقوف مزدلفہ پھر آکر بعد طلوع الشمس کے رمی الجمو پھر مستحب قربانی پھر حلق یا قصر پھر طواف الزیارۃ کرے۔ م۔ وافضل ھذہ الایام اولھا کما فی التضحیۃ اور ان ایام طواف میں سے پہلا روز طواف کے لیے افضل ہے جیسے انھیں ایام قربانی میں سے پہلا روز قربانی کے لیے افضل

ہے۔ وفی الحدیث افضلها اولها۔ اور حدیث میں ہے کہ ان ایام میں افضل پہلا دن ہے ف۔ یہ حدیث تو ثابت نہیں ہوئی پس بہتر یہ کہ کہا جاوے کہ اسی پر اجماع ہے۔ ع۔ رہا اس طواف میں رمل ہے یا نہیں تو فرمایا کہ۔ فان کان سعی بین الصفا والمروۃ عقیب طواف القدوم لم یرمل فی هذا الطواف ولا سعی علیہ۔ اگر وہ طواف القدوم کے بعد صفا و مروہ کے درمیان سعی کر چکا ہو تو اس طواف الزیارۃ میں رمل نہیں کرے گا اور اس پر سعی و صفا و مروہ بھی نہیں ہے وان کان لم یقدم السعی۔ اور اگر سعی صفا و مروہ کو مقدم نہیں کر چکا۔ ف۔ بلکہ اس وقت تک تاخیر کی ہے۔ اور یہی افضل ہے۔ رمل فی هذا الطواف وسعی بعدہ۔ تو اس طواف میں رمل کرے اور اس کے بعد سعی کرے۔ لان السعی لم یشرع الا مرۃ۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ سعی صفا و مروہ تو مشروع نہیں مگر ایک بار۔ ف۔ یعنی ایک بار واجب ہے کسی طواف کے بعد ہو پھر نہیں جائز ہے پس یہ گنجائش ہے کہ چاہے طواف القدوم جو کہ سنت ہے اس کے بعد یہ سعی ادا کر دے۔ والرمل ما شرع الا مرۃ فی طواف بعدہ سعی۔ اور رمل کرنا نہیں مشروع ہے ایک بار ایسے طواف میں جس کے بعد سعی ہو۔ ف۔ تو رمل کا مدار سعی پر ہو گیا حتی کہ اگر مقدم ہو چکی ہو تو اب رمل نہیں ورنہ رمل کرے۔ مفاد اس کا یہ ہے کہ اگر طواف قدوم میں رمل کیا اور اس کے بعد سعی صفا و مروہ نہ کی تو رمل شمار نہ ہوا اور طواف الزیارۃ مع رمل و سعی کرے۔ اگر طواف قدوم میں رمل نہ کیا اور اس کے بعد سعی کی تو رمل ساقط ہوا اور صرف طواف الزیارۃ سات پھیرے ادا کرے۔ پھر سات پھیرے بروجہ کامل ہیں ورنہ رکن تو چار پھیرے اور باقی تین واجب ہیں کما نص علیہ الامام محمد اور اس میں شیخ کی تحقیق آتی ہے انشاء اللہ تعالیٰ۔ م۔

ویصلی رکعتین بعد هذا الطواف۔ اور اس طواف زیارت کے بعد دوگانہ نماز پڑھے۔ لان ختم کل طواف برکعتین فرضا کان الطواف او نفلا علی ما بینا۔ کیونکہ ختم ہر طواف کا دو رکعت کے ساتھ ہے خواہ طواف فرض ہو یا نفل ہو بنابر آنکہ ہم بیان کر چکے۔ ف۔ حدیث کہ طواف کنندہ ہر سات پھیرے کے واسطے دو رکعت پڑھے چنانچہ طواف قدوم کی ذیل میں مذکور ہے۔ م۔

فروع متعلق طواف۔ واضح ہو کہ طواف کا مقام داخل مسجد ہے۔ اگر ستونوں یا زمزم کے وراء طواف کیا تو کافی ہے اور اگر وراء مسجد کیا تو نہیں۔ اور اعادہ واجب ہے۔ جیسے مکہ کے گرد طواف کرنے سے کچھ نہیں ہوگا۔ مسجد میں داخل ہونے والا اول طواف کرے خواہ احرام سے ہو یا نہ ہو مگر آنکہ اس پر کوئی نماز قضا ہو یا وقتی قضا ہوئی جاتی ہو یا وتر یا سنت موکدہ یا جماعت جاتی ہو تو اس نماز کو مقدم کرے۔ عمرہ والے کے واسطے طواف قدوم سنت نہیں ہے عورت کو مستحب ہے کہ مطاف کے کنارہ رہے اور مرد کو بیت سے قریب ہونا بغیر کسی کی ایذا کے اگر طواف یا سعی میں نماز فریضہ کی اقامت کہی گئی یا جنازہ کی یا وضوء کی ضرورت ہوئی تو طواف سے نکل کر جاوے پھر فراغت کے بعد آکر جہاں سے چھوڑا تھا اس پر بناء کرے جن اوقات میں نماز مکروہ ہے ان میں طواف مکروہ نہیں مگر دوگانہ طواف میں تاخیر کرے۔ جوتا پہنے طواف میں

مضائقہ نہیں بشرطیکہ پاک ہوں۔ طواف میں اشعار پڑھنا اگرچہ حمد وثنا ہو بظاہر الروایۃ۔ اور باتیں کرنا بغیر ضرورت اور خرید و فروخت کرنا مکروہ ہے مگر طواف فاسد نہ ہوگا۔ طواف میں سلف سے ذکر الٰہی متوارث و اس پر اجماع ہے تو یہی افضل ہے قرأت قرآن سے (کمافی التجنیس للمصنف)۔ اور آہستہ قرأت میں مضائقہ نہیں۔ کمافی الکافی للحاکم۔ طواف میں فتوی دینا اور بضرورت پانی پینا جائز ہے اور تلبیہ اس وقت نہ کہے۔ اگر سواری پر آدمی لدکر طواف یا سعی کی تو بعذر جائز ہے اور بغیر عذر نہیں پس جب تک مکہ میں ہے اعادہ کرے اور چلا آیا تو اس پر قربانی واجب ہے کیونکہ پیدل طواف کرنا ہمارے نزدیک واجب ہے۔ کما نص علیہ محمد و مشائخ۔ دوسرے کو لادکر طواف کرایا تو لادنے والے کا طواف بھی ادا ہوگیا لیکن اگر فقط لادنے کا قصد ہو تو نہیں اسی واسطے اگر دشمن سے بھاگے یا قرضدار کو پکڑنے میں سات پھیر گھوم گیا تو طواف نہیں ہوا بخلاف وقوف عرفہ کے کہ وہ ہوگیا۔ خانہ کعبہ کے اندر داخل ہونا مستحب ہے جب کہ کسی کو ایذا رسانی نہ ہو۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے داخل ہو کر نماز پڑھی۔ لہٰذا آپ کے مقام نماز کا قصد کرے۔ حضرت ام المومنین عائشہ رض فرماتی ہیں کہ عجب ہے کہ مرد مسلمان جب داخل ہو تو کیونکر چھت کی طرف نگاہ اٹھا دے گا۔ یعنی جلال و عظمت الٰہی عزوجل کے واسطے ادب نگاہ رکھے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نظر مبارک اپنے سجدہ کی جگہ سے نہیں ہٹی حتی کہ باہر تشریف لائے۔ الحاصل ظاہر و باطن میں جہاں تک ممکن ہے ادب لحاظ رکھے۔ عوام جس کو عروۃ الوثقی کہتے ہیں محض بے اصل بدعت ہے جیسے درمیانی مسمار کو ناف دینا کہتے اور اس پر ناف رکھتے ہیں یہ بے عقلی کا کام ہے۔ (کمافی الفتح)۔

الحاصل جب طواف زیارت سے فارغ ہوا تو ارکان پورے ہو چکے۔ قال وقد حل لہ النساء۔ قدوری نے کہا اور حالت یہ پہونچی کہ حاجی کے واسطے عورتیں حلال ہوگئیں۔ ف۔ اور اس میں طواف کو دخل نہیں لکن بالحلق السابق۔ لیکن بوجہ حلق یعنی سر مونڈنے (یا کترانے کے) جو طواف سے پہلے ہو چکا۔ اذ ھو المحلل۔ کیونکہ وہی حلال کرنے والا۔ ف۔ یعنی احرام سے نکالنے والا ہے۔ تو اسی کی وجہ سے عورتیں بھی حلال ہوئیں۔ لا بالطواف۔ نہ بوجہ طواف کے الا انہ اخر عملہ فی حق النساء۔ مگر اتنی بات ہے کہ حلق کا اثر عورتوں کی حلت میں ظاہر ہونا موخر کر دیا گیا ہے۔ ف۔ یہاں تک کہ طواف کرے۔ نظیر یہ کہ کسی نے جاکر چیز خریدی تو اس چیز کو کام میں لانا اجازت پر موقوف ہے لیکن اجازت سے حلت نہیں بلکہ اصلی خرید سے ہوئی ہے۔ م۔ قال وھذا الطواف ھو المفروض فی الحج وھو رکن فیہ۔ قدوری نے کہا کہ اور یہی طواف حج میں فرض کیا گیا اور یہ اس میں رکن ہے۔ اذ ھو المامور بہ فی قولہ تعالی ولیطوفوا بالبیت العتیق۔ کیونکہ اسی طواف کا حکم دیا گیا ہے قول الٰہی عزوجل ولیطوفوا الخ میں۔ ف۔ یعنی اور یہ بندے بیت العتیق کا طواف کریں اور اسی پر مسلمانوں کا اجماع ہے۔ ع۔ ویسمی طواف الافاضۃ وطواف یوم النحر۔ اور اسی طواف کا دوسرا نام طواف الافاضۃ اور تیسرا نام طواف

یوم النحر ہے۔ ویکرہ تاخیرہ عن ہذہ الایام۔ اور ان ایام سے اس طواف کو تاخیر کرنا مکروہ ہے۔ ف۔ یعنی مکروہ تحریمی ہے۔ د۔ لما بینا انہ موقت بہا۔ کیونکہ ہم بیان کر چکے کہ یہ طواف انھیں ایام کے ساتھ موقت ہے۔ ف۔ یعنی یہی اس کا وقت مقرری ہیں۔ وان اخرہ عنہا لزمہ دم عند ابی حنیفۃ رح وسنبینہ فی باب الجنایات ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اور اگر حاجی نے طواف زیارت کو ان ایام سے تاخیر کیا تو اس پر امام ابوحنیفہ کے نزدیک ایک قربانی جرماً لازم ہوگی اور ہم عنقریب اس کو جرموں کے باب میں انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔ قال ثم یعود الی منی فیقیم بہا۔ قدوری نے کہا پھر بعد طواف کے منی کو واپس جاوے پس وہاں مقیم ہو۔ لان النبی علیہ السلام رجع الیہا کما رویناہ۔ اس لیے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم منیٰ کو لوٹ گئے تھے جیسا کہ ہم روایت کر چکے۔ ف۔ حدیث ابن عمر و جابر فی صحیح مسلم۔ ولانہ بقی علیہ الرمی وموضعہ بمنی۔ اور اس لئے کہ اس پر رمی الجمار ابھی باقی ہے اور اس کا ٹھکانا منیٰ میں ہے۔ ف۔ لیکن اس دلیل سے یہ لازم نہیں آتا کہ اسی روز جاوے جو کہ حدیث سے ثابت ہوا۔ م۔ الحاصل یوم النحر کو واپس جا کر منیٰ میں رہے۔ فاذا زالت الشمس من الیوم الثانی من ایام النحر۔ پھر قربانی کے ایام میں سے دوسرے دن جب آفتاب ڈھل جاوے۔ ف۔ یعنی گیارہویں تاریخ بعد زوال کے۔ رمی الجمار الثلث۔ تینوں جمرات کو رمی کرے۔ فیبدأ بالتی تلی مسجد الخیف۔ پس اس جمرہ سے شروع کرے جو مسجد الخیف سے متصل واقع ہے۔ فیر میہا بسبع حصیات یکبر مع کل حصاۃ۔ پس اس کو سات کنکریوں سے رمی کرے کہ ہر کنکری کے ساتھ تکبیر کہے۔ ف۔ پس اس کی رمی پوری ہوگئی۔ ویقف عندہا۔ اور اس کے پاس کچھ توقف کرے۔ ف۔ یعنی قبلہ رخ پھر کر بقدر تسبیح و دعاء کے۔ ثم یرمی التی تلیہا من ذلک۔ پھر اس دوسرے جمرہ کو رمی کرے جو جماریں سے پہلے جمرہ سے متصل ہے۔ ف۔ یعنی اول کے بعد والے جمرہ کو سات کنکریوں سے مع تکبیروں کے۔ ویقف عندہا۔ اور اس دوسرے جمرہ کے پاس بھی توقف کرے۔ ثم یرمی۔ پھر رمی کرے۔ ف۔ تیسرے جمرہ کو یعنی۔ جمرۃ العقبہ کذلک۔ جمرۃ العقبہ کو اسی کیفیت مذکورہ سے۔ ولا یقف عندہا۔ اور جمرۃ العقبہ کے پاس توقف نہ کرے۔ ھکذا روی جابر رض فیما نقل من نسک رسول اللہ علیہ السلام مفسراً۔ چنانچہ جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ نے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نسک سے نقل کیا اس میں یوں ہی تفسیر کے ساتھ روایت کیا ہے۔ ف۔ یہ روایت جابر غریب ہے کیونکہ صحیح مسلم کی روایت جابر رضی اللہ عنہ میں صرف جمرۃ العقبہ کے اول روز کا بیان ہے ہاں ابوداؤد نے حدیث عائشہ رضی سے مفسر روایت کیا ہے۔ (اورواہ ابن حبان فی صحیحہ والحاکم) منذری نے کہا کہ حدیث حسن ہے۔ مع بلکہ صحیح بخاری کی حدیث ابن عمر رض میں کمافی و اتی تفسیر مذکور ہے اور یہ ترتیب واجب ہے یا سنت ہے۔ مع۔ ویقف عند الجمرتین فی المقام الذی یقف فیہ الناس۔ اور اول و دوم دونوں جمروں کے پاس وہاں توقف کرے جہاں لوگ ٹھہرتے

ہیں۔ ف۔ کیونکہ یہی مقام آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے توقف کا ہے جس کو لوگوں نے توارث کیا ہے اور بخاری کی حدیث ابن عمرؓ میں اول جمرہ میں آگے بڑھ کر توقف قبلہ رخ دیر تک دعاو ہاتھ اٹھانا اور دوم میں بائیں جانب مڑ کر قبلہ رخ اسی طرح دعاء مذکور ہے۔ مف۔ ویحمد اللہ ویثنی ویھلل ویکبر ویصلی علی النبی علیہ السلام ویدعو لحاجتہ ویرفع یدیہ۔ اور اللہ تعالیٰ کی حمد کرے اور ثناء پڑھے اور تہلیل یعنی لا الہ الا اللہ اور تکبیر یعنی اللہ اکبر کہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھے اور اپنی حاجت کی دعاء مانگے اور دونوں ہاتھ اٹھاوے جمہور کے نزدیک ع۔ ف۔ دونوں کندھوں تک (المحیط)۔ لقولہ علیہ السلام لاترفع الایدی الا فی سبع مواطن وذکر من جملتھا عند الجمرتین۔ بدلیل قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ ہاتھ نہیں اٹھائے جاویں گے مگر سات مواقع پر اور منجملہ سات کے دونوں جمروں کے پاس ہاتھ اٹھانا ذکر فرمایا۔ والمراد رفع الایدی بالدعاء۔ اور مراد دعاء کے ساتھ ہاتھوں کا اٹھانا۔ ف۔ یہ حدیث کتاب الصلوۃ میں گذری۔ اور دعاء کے واسطے ہاتھ اٹھانا صحیح بخاری کی حدیث ابن عمرؓ میں منصوص ہے۔ کہا گیا کہ اتنی دیر توقف کرے کہ سورہ بقرہ ختم ہو۔ جو شخص بیمار ہو کہ رمی نہیں کر سکتا تو اپنے ہاتھ پر کنکری رکھ کر پھینکے یا دوسرا اس کی طرف سے پھینک دے۔ یوں ہی جو اغماء سے بیہوش ہو۔ اگر ایک کنکری اپنی اور دوسری کنکری دوسرے شخص کی دونوں یکبارگی پھینکے تو جائز مگر مکروہ ہے۔ مسجد الخیف میں امام کے ساتھ جماعت کی نماز ترک نہ کرنا چاہیے۔ مف۔ وینبغی ان یستغفر للمؤمنین فی دعائہ فی ھذہ المواقف۔ اور چاہیے کہ ان مواقف میں (خواہ جمرہ کے ہوں یا عرفہ وغیرہ کے) مومنوں کے واسطے اپنی دعاء میں مغفرت مانگے۔ ف۔ یعنی اللہ تعالیٰ امت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو بخش دے۔ کیونکہ یہ شخص بہت بڑی مغفرت اپنے واسطے بھی پاوے گا اور مومنین بخشے جاویں گے۔ لان النبی علیہ السلام قال اللھم اغفر للحاج ولمن استغفر لہ الحاج۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ الٰہی حاجیوں کو بخش دے اور جس کے واسطے حاجیوں نے مغفرت مانگی اس کو بخش دے۔ ف۔ رواہ الحاکم وصححہ والبزار وابن عدی والطبرانی عن ابی ہریرۃؓ اور اس کو ابن ابی شیبہ نے مجاہد سے مرسل بھی روایت کیا۔ ع۔ ت۔ ثم الاصل ان کل رمی بعدہ رمی یقف بعدہ۔ پھر اصل یہ نکلی کہ ہر رمی جس کے بعد رمی ہو تو بعد رمی کے توقف کرے۔ ف۔ جیسے جمرہ اول و جمرہ دوم ہے کہ ان کی رمی کے بعد توقف دعاء ہے۔ لانہ فی وسط العبادۃ فیاتی بالدعاء فیہ۔ کیونکہ یہ فعل ایک عبادت کے بیچ میں واقع ہے تو اس فعل میں دعاء کرے وکل رمی لیس بعدہ رمی لایقف۔ اور جو رمی کہ اس کے بعد رمی نہیں ہے تو اس رمی کے بعد توقف نہیں کرے گا۔ ف۔ جیسے تیسرا جمرۃ العقبہ یا یوم النحر کو فقط جمرۃ العقبہ کے رمی کے بعد توقف نہیں چنانچہ حدیث میں منصوص ہے۔ لان العبادۃ قد انتھت چونکہ عبادت تو ختم ہو چکی۔ ولھذا لا یقف بعد جمرۃ العقبۃ فی یوم النحر ایضاً۔ اور اسی وجہ سے یوم النحر میں بھی بعد جمرۃ العقبہ رمی کرنے کے توقف نہیں کرتا ہے۔ قال واذا کان من الغد۔ قدوریؒ نے کہا اور

جب دوسرا دن ہو ف یعنی بارہویں تاریخ جو کہ ایام النحر کا تیسرا دن و خاتمہ ہے جس کو یوم النفر الاول کہتے ہیں۔ رمی الجمار الثلث بعد زوال الشمس کذلک۔ تو تینوں جمار کو بعد زوال آفتاب کے رمی کرے اسی طرح۔ ف یعنی جس طرح گیارہوں کی جمار کا ذکر مفصل ہو چکا۔ فان اراد ان یتعجل النفر نفر الی مکۃ۔ پس اگر چاہے کہ جانے میں جلدی کرے تو مکہ کو چلا جاوے۔ ف کچھ گناہ نہیں ہے۔ وان اراد ان یقیم رمی الجمار الثلث فی الیوم الرابع بعد زوال الشمس۔ اور اگر ٹھہرنا چاہے تو چوتھے روز بھی تینوں جمار کو بعد زوال آفتاب کے رمی کرے۔ لقولہ تعالیٰ فمن تعجل فی یومین فلا اثم علیہ ومن تاخر فلا اثم علیہ لمن اتقی۔ بدلیل قولہ تعالیٰ فمن تعجل الخ یعنی پھر جو شخص جلدی کرے دو دن میں تو اس کو کچھ گناہ نہیں اور جو تاخیر کرے تو اس پر بھی گناہ نہیں اس کے واسطے جو تقوی کرے۔ ف زمخشری نے نقل کیا کہ اسلام سے پہلے زمانہ جاہلیت میں بعضے جلدی کو گناہ اور بعضے تاخیر کو گناہ جانتے تو اللہ تعالیٰ نے امر حق سے بوحی مطلع کر دیا مع۔ پس بارہویں کو چلا جانا جائز ہے۔ والافضل ان یقیم۔ اور افضل یہ کہ ٹھہرا رہے ف تیرہویں تک جو آخر ایام تشریق ہے۔ لما روی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صبر حتی رمی الجمار الثلث فی الیوم الرابع۔ کیونکہ یہ مضمون مروی ہے کہ آنحضرت صلعم ٹھہرے رہے یہاں تک کہ چوتھے دن تینوں جمرات کو رمی کیا۔ ف چنانچہ حضرت ام المومنین عائشہ رض کی حدیث ہے کہ طواف زیارت کیا آخر روز جب کہ ظہر پڑھی یعنی یوم النحر کو پھر منی کو واپس ہوئے پس وہاں ایام تشریق کی راتیں ٹھہرے کہ رمی الجمار فرماتے تھے جب آفتاب ڈھل جاتا الخ۔ (رواہ ابوداؤد وابن حبان فی صحیحہ والحاکم)۔ منذری رح نے مختصر السنن میں کہا کہ حدیث حسن ہے۔ مفع۔ لہذا زیادت عبادت اور اتباع سنت افضل ہے اور بارہویں کو چلا جانا جائز ہے جب تک کہ تیرہویں شروع نہ ہو چنانچہ فرمایا۔ ولہ ان ینفر مالم یطلع الفجر من الیوم الرابع فاذا طلع الفجر لم یکن لہ ان ینفر۔ اور حاجی کو چلے جانے کا جواز حاصل ہے جب تک کہ چوتھے روز یعنی تیرہویں کی فجر طلوع نہ ہوئی پھر جب فجر طلوع ہو گئی تو اس کو چلے جانے کا اختیار نہ ہوگا۔ ف جب تک چوتھے روز کی رمی نہ کر لے۔ لدخول وقت الرمی۔ بوجہ وقت رمی آ جانے کے۔ ف نظیر اس کی بعد اذان کے مسجد سے نکلنا بغیر ادا مکروہ ہے۔ وفیہ خلاف الشافعی۔ اور اس میں شافعی رح کا خلاف ہے۔ ف کیونکہ شافعی رح کے نزدیک چوتھے دن کی رات ہی شروع ہونے سے جواز نہیں رہتا یعنی جب بارہویں کا آفتاب غروب ہوا تو اب جانا جائز نہیں ہے اور یہی حضرت عمر رض سے مروی اور قول مالک واحمد ہے اور ہمارے نزدیک رات میں جانا بھی جائز ہے کیونکہ وہ رمی کا وقت نہیں ہے یہاں تک کہ فجر طلوع ہو تب نہیں جائز ہے۔ مع۔

وان قدم الرمی فی ھذا الیوم۔ یعنی الیوم الرابع۔ قبل الزوال بعد طلوع الفجر جاز عند ابی حنیفۃ۔ اگر حاجی نے اس دن یعنی چوتھے دن میں رمی کو طلوع فجر کے زوال آفتاب سے پہلے ادا کر لیا تو ابو حنیفہ کے نزدیک جائز ہے۔ وھذا استحسان۔ اور یہ بدلیل استحسان حکم ہے۔

وقالا لایجوز۔ اور صاحبین نے کہا کہ زوال سے مقدم کرنا نہیں جائز ہے۔ ف یہی قول مالک وشافعی واحمد ہے۔ ع۔ اعتباراً بسائر الایام۔ بر قیاس دیگر ایام کے ف۔ یعنی ۱۰۔۱۱۔۱۲ تین دن قبل زوال رمی نہیں جائز ہے تو چوتھے دن بھی نہیں جائز ہے کیونکہ کوئی وجہ تفاوت کی نہیں ہے۔ وانما التفاوت فی رخصۃ النفر۔ اور فرق فقط روانگی کی اجازت میں تھا۔ ف یعنی چوتھے روز کے واسطے صرف یہ جائز تھا کہ بدون رمی کے چلاجاوے اور ان تین ایام میں نہیں بس یہی فرق تھا۔ فاذالم تیرخص التحق بہا۔ پس جب حاجی نے چلے جانے کی رخصت کو اختیار نہ کیا تو چوتھا دن بھی دیگر ایام کے ساتھ لاحق ہوگیا۔ ف اور کسی بات میں فرق نہ رہا۔ تو جیسے دیگر ایام میں قبل زوال کے رمی نہیں جائز ہے اسی طرح چوتھے روز بھی جائز نہ ہوئی۔ ومذھبہ مروی عن ابن عباس۔ اور ابوحنیفہ کا مذہب حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔ ف کہ جب یوم النفر کو آفتاب بلند ہو تو رمی الجمار و صدر جائز ہے۔ (رواہ البیہقی)۔ یعنی جب تیرہویں کو آفتاب اونچا ہو جاوے تو رمی کر کے روانہ ہونا جائز ہے۔ اور قول صحابی ایسی صورت میں حجت ہے۔ م۔ ولانہ لما ظہر اثر التخفیف فی ھذا الیوم فی حق الترک فلان یظھر فی جوازہ فی الاوقات کلہا اولی۔ اور اس قیاس استحسانی سے کہ جب اس روز بالکل رمی چھوڑنے کے اجازت میں تخفیف کا اثر ظاہر ہوگیا تو بدرجہ اولی اس روز تمام وقتوں میں رمی جائز ہونے میں اثر تخفیف ظاہر ہونا چاہئے۔

بخلاف الیوم الاول والثانی۔ برخلاف روز اول و دوم کے۔ ف کہ ان میں یہ اجازت نہیں کہ چاہو چلے جاؤ تو تخفیف نہیں جس کا اثر وقت کے بارہ میں ہو لہذا ان میں ہم وقت کو معین رکھتے ہیں۔ حیث لایجوز الرمی فیہما الابعد الزوال فی المشہور من الروایۃ۔ چنانچہ مشہور روایت میں ان دونوں دن میں رمی نہیں جائز ہے مگر بعد زوال آفتاب کے۔ لانہ لایجوز ترکہ فیہما فبقی علی الاصل المروی۔ کیونکہ ان دونوں دن میں رمی کو ترک کرنے کا جواز نہیں ہوا تو اسی اصل پر رمی رہی جو روایت کی گئی ہے ف یعنی بعد زوال کے اور معلوم ہوچکا کہ یہ اصل درحقیقت حضرت ام المومنین عائشہ وابن عمر کی حدیث سے مرفوعاً مروی ہے نہ جابرؓ سے م۔ فاما یوم النحر فاول وقت الرمی فیہ من وقت طلوع الفجر۔ رہا یوم النحر یعنی دسویں کو بعد واپسی عرفات و مزدلفہ کے تو اس دن میں اول وقت رمی کا طلوع فجر سے ہے۔ ف لیکن طلوع آفتاب تک بغیر عذر کے اساءت ہے مثل رات کی رمی کے۔ ف ن۔ وقال الشافعی اولہ بعد نصف اللیل۔ اور شافعی نے کہا کہ اول وقت بعد آدھی رات کے ہے۔ ف یہی قول احمد ہے۔ لما روی ان النبی علیہ السلام رخص للرعاۃ ان یرموا لیلا۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے چرواہوں کو رخصت دی کہ رات میں رمی کریں۔ ف رواہ ابن ابی شیبہ عن ابن عباس و مرسلاً عن عطاء۔ ف۔ ورواہ الطبرانی۔ ع۔ اور دارقطنی نے زیادہ کیا اور جس وقت چاہیں رات یا دن میں۔ لیکن اسناد ضعیف ہے۔ مفح۔ اور نیز دلیل حدیث عائشہؓ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ

وسلم نے ام سلمہ کو روانہ فرمایا تو ام سلمہ نے قبل فجر کے رمی الجمرہ کیا پھر روانہ ہوئیں حتی کہ طواف افاضہ کیا اور یہ وہ دن تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس دن ام سلمہ کے پاس ہوتے (رواہ ابوداؤد) یعنی باری کا دن تھا پس اشارہ کیا کہ یہ روانگی بالاجازت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہو گی - اور ابوداؤد نے عطاء سے روایت کی کہ مجھے ایک نے خبر دی اسماء بنت ابی بکر سے الحدیث اس میں ہے کہ ہم تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں یہی کرتے تھے یعنی رات میں رمی الجمرہ - م ع - اور مخفی نہیں کہ حدیث عائشہ میں اسماء رض کا فعل صریح اجازت سے ظاہر نہیں ہے اور بخاری کی حدیث میں ثبوت ہے کہ بعض صحابہ نے حلق کے بعد رمی کی اور بعض نے قربانی کے بعد غرضکہ ترتیب ملحوظ نہیں رہی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کچھ حرج نہیں تو اس سے مستنبط ہے کہ مردوں سے اپنی رائے کے افعال سرزد ہوگئے تو کچھ بھی بعید نہیں کہ خود حضرت ام سلمہ کا فعل ہو اور دوسری روایت میں راوی مجہول ہے باوجود اس کے محتمل کہ عورتوں نے خودرائی سے کیا ہو اور عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تو ان کو صرف ایک حج میں حاصل ہوا اور یہی احتمال راجح ہے بدلیل اس کے جو مصنف رح نے ذکر کیا۔ م۔

ولنا قولہ علیہ السلام لاترموا جمرۃ العقبۃ الامصبحین اور ہماری دلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہے کہ جمرۃ العقبہ کو تم رمی مت کرنا مگر صبح میں داخل ہوکر۔ ف ۔ رواہ الطحاوی واللفظ وابن حبان فی الصحیح عن عبداللہ بن عباس۔ مفع۔ یہ ان عورتوں وغیرہ کو فرمایا جن کو پیشتر روانہ کر دیا تھا - ویروی حتی تطلع الشمس۔ اور روایت کیا جاتا ہے یہاں تک کہ آفتاب طلوع کرے ف ۔ یعنی ابوبکر البزار رح کی حدیث فضل بن عباس میں ہے کہ جمرۃ العقبہ کو رمی مت کرنا یہاں تک کہ آفتاب طلوع ہوجاوے۔ مفع۔ اور دوسری احادیث سے معلوم ہوا کہ آپ کا فعل بھی یوں ہی تھا۔ اور اصول میں ثبوت ہوا کہ دونوں حدیثیں بمنزلہ دو آیت کے ہیں۔ فیثبت اصل الوقت بالاول والافضلیۃ بالثانی۔ پس ثابت ہوگا اصل وقت بدلیل حدیث اول اور افضل وقت بدلیل حدیث دوم۔ ف ۔ اور اصل وقت اس حدیث سے نہیں ثابت کیا جائے گا جو شافعی نے روایت کی بلکہ اس کی تاویل کی جاوے۔ وتاویل ماروی اللیلۃ الثانیۃ والثالثۃ۔ اور تاویل روایت شافعی کے یہ کہ رات دوم اور سوم مراد ہے۔ ف ۔ یعنی چرواہوں کو اجازت دی کہ گیارہویں و بارہویں رات میں رمی کریں۔ کیونکہ یہ بات معلوم ہوگئی کہ رمی میں راتیں اپنے اگلے دن کی تابع ہیں حتی کہ جب مثلاً گیارہویں کو رمی کا وقت شروع ہوا تو دن غروب ہوکر آخر رات تک رہتا ہے۔ مف پس چرواہوں کو بوجہ عذر کے رخصت دی کہ مثلاً ۱۱ یا ۱۲ کے دن کی رمی کو رات میں ادا کریں۔ اور یہ ہم نے اس واسطے کیا کہ عبداللہ بن عباس اور فضل بن عباس کی حدیثوں ضعفا میں اور چرواہوں کی حدیث ابن عباس میں توفیق ہوجاوے۔ ولان لیلۃ النحر وقت الوقوف۔ اور اس واسطے کہ دسویں کی رات تو وقوف عرفہ کا وقت ہے۔ ف ۔ جیسا کہ حدیث عرفہ میں گزری تو وہ رمی الجمرہ کا وقت نہ ہوگا۔ والرمی یترتب علیہ فیکون وقتہ بعدہ ضرورۃ۔ اور

رمی ترتیب کے ساتھ وقوف عرفہ کے بعد ہے تو لا محالہ رمی کا وقت بعد وقت وقوف کے ہوگا ف ہے تو رات گذر کر شروع صبح سے ہوگا اور اگر ہم مان لیں کہ چرواہوں کو اسے دسویں رات میں رمی جمرۃ العقبہ کی اجازت دی ہے تو بھی لازم نہیں آتا کہ رمی کا وقت رات سے ہر شخص کے واسطے ہو اس لیے کہ رمی کا ثبوت خلاف قیاس ہے اور جب ضعفاء عورتوں بچوں اور چرواہوں کو رخصت دی تو یہ انھیں تک رہے گی دوسروں کے حق میں نہ ہوگی کیونکہ قیاس کو دخل نہیں۔ باوجودیکہ لازم آتا ہے کہ حدیث فضل بن عباس وعبداللہ بن عباس درباره ضعفاء کے جو اسنادیں اقوی ہیں مرجوع متروک کرکے حدیث درباره چرواہوں کے ماخوذ ہو اور یہ نہیں جائز ہے۔م۔ ثم عند ابی حنیفة یمتد هذا الوقت الی غروب الشمس۔ پھر واضح ہو کہ ابوحنیفہ رح کے نزدیک یہ وقت دراز ہوتا ہے آفتاب ڈوبنے تک۔ ف ہے یعنی طلوع فجر سے تا غروب رہتا ہے۔ لقوله علیه السلام ان اول نسكنا فی هذا الیوم الرمی۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ اس دن میں ہمارا اول نسک یہ کہ رمی کریں ف ہے اس کا ذکر حلق کے بیان میں گذرا۔ جعل الیوم وقتا له۔ پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے رمی کا وقت یوم قرار دیا۔ ف بنابر آنکہ دن میں کہا اور یہ دن کہنا برابر ہیں۔ وذهابه بالغروب الشمس۔ اور آفتاب ڈوبنے سے دن جاتا ہے۔ ف ہے کیونکہ دن اسی تک کہتے ہیں تو ثبوت ہوا کہ غروب تک وقت رہے گا۔ وعن ابی یوسف انه یمتد الی وقت الزوال۔ اور ابو یوسف سے آیا کہ یہ وقت زوال تک دراز ہوتا ہے۔ ف ہے بعد زوال کے نہیں رہتا ہے کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قبل الزوال رمی کرلی ع۔ والحجة علیه ما روینا۔ اور ابو یوسف پر حجت وہ حدیث جو ہم روایت کر چکے ف ہے ان اول نسكنا فی هذا الیوم الخ۔ اور چونکہ اس کا ثبوت نہیں ہوا تو حجت قائم نہ ہوگی (کما لایخفی) وان اخر الی اللیل رماه ولا شیء علیه۔ اور اگر حاجی نے رمی جمرۃ العقبہ کو تاخیر دی رات تک تو رمی کر لے اور اس پر کچھ لازم نہیں ہے۔ لحدیث الرعاء۔ بدلیل چرواہوں کے حدیث کے۔ ف ہے بلکہ اس لیے کہ رات بھی دن کے تابع ہو جاتی ہے۔ لیکن مبسوط خواہر زادہ میں ہے کہ فجر سے طلوع تک جواز مع اسائت ہے اور طلوع سے زوال تک وقت مسنون ہے اور زوال سے غروب تک جائز بغیر اسائت ہے اور رات میں جائز مع اسائت ہے۔ ع ف ع۔ اور مخفی نہیں کہ رات وغیرہ میں جہاں اسائت ذکر کی وہ بغیر عذر ہے ورنہ ضعفاء و چرواہوں کو اسائت نہیں ہے۔ م ف۔ وان اخره الی الغد رماه۔ اور اگر اس رمی کو دوسرے روز تک تاخیر کیا تو رمی کرلے۔ لانه وقت جنس الرمی۔ کیونکہ یہ وقت بھی جنس رمی کا ہے۔ ف ہے اگرچہ خاص اس رمی کا نہ ہو۔ لہذا رمی کر لے۔ وعلیه دم۔ اور اس پر ایک قربانی لازم آتی۔ عند ابی حنیفة لتاخیره عن وقته کما هو مذهبه ابوحنیفہ رح کے نزدیک بوجہ تاخیر کرنے رمی مذکور کے اپنے وقت یعنی دسویں سے جیسا کہ ابوحنیفہ کا مذہب ہے۔ ف ہے یہ کہ جب کسی نسک کو اپنے وقت سے تاخیر کردے تو قربانی لازم آتی۔ پھر یہ اس بنا پر کہ رمی مذکور ہمارے نزدیک فعل واجب ہے۔ یہی مذہب ہے۔ قال فان رمی

ھار کیا اجزاہ۔ قدوری نے کہا پھر اگر رمی الجمار کو سوارہ ادا کیا تو اس کو کافی ہے۔ لحصول فعل الرمی بوجہ فعل رمی حاصل ہو جانے کے ف۔ بلکہ قاضیخاں میں کہا کہ یہی ابوحنیفہ و محمدؒ کے نزدیک کل رمی میں افضل ہے اس کی دلیل یہ کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یوں ہی ثبوت ہوا۔ مف کمانی الصحیح وغیرہ۔ اور ابویوسف نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا سوار ہونا اس غرض سے سمجھا کہ لوگ آپ کو دیکھیں اور پوچھیں چنانچہ فرمایا کہ تم لوگ مجھ سے اپنے مناسک حاصل کر لو کیا معلوم شاید میں اس سال کے بعد حج نہ کروں گا۔ (کمانی الصحاح)۔ اور بغیر سواری بھی آپ کا رمی کرنا اور فعل ابن عمر رضی اللہ عنہما وغیرہ ثبوت ہے لہذا ابویوسف نے یہ کلیہ قرار دیا کہ۔ وکل رمی بعدہ رمی فالافضل ان یرمیہ ماشیاً والا فیرمیہ راکباً۔ ہر رمی جس کے بعد رمی ہے تو افضل یہ کہ اس کو پیادہ رمی کرے ورنہ اس کو سوارہ رمی کرے۔ ف۔ پس دسویں کی رمی جمرۃ العقبہ سوارہ ہے اور یہی حدیث سے ثابت ہے اور دیگر ایام میں جمرہ اولی و وسطی کے بعد رمی ہے تو پیادہ کرے اور جمرہ سوم کو سوارہ کرے۔ لان الاول بعدہ وقوف ودعاء علی ماذکرنا۔ اس واسطے کہ اول یعنی جس کے بعد رمی باقی ہو تو اس کے بعد ٹھہرنا و دعا ہے بنابر آنکہ ہم مذکور کر چکے۔ فیرمی ماشیا۔ تو اس کو پیادہ رمی کرے۔ ف۔ تاکہ آسانی ہو اور۔ لیکون اقرب الی التضرع۔ تاکہ تضرع سے اقرب ہو۔ ف۔ اور دوم یعنی جس کے بعد رمی نہیں تو سوارہ بہتر تاکہ جلد ہٹ جائے وبیان الافضل مروی عن ابی یوسف۔ اور یہ بیان افضل کا ابویوسف سے روایت کیا گیا کہ وقت موت کے یہ مسئلہ ابراہیم سے بیان فرمایا حتی کہ حرص علم پر عجب کیا۔ الحدادیؒ نے کہا کہ وقت طرد الشیطان کا ہے اور یہی رمی الجمار کے معنی تو موقع مناسب تھا۔ اور فتح القدیر میں ہے کہ ظہیریہ میں مطلقاً پیدل کو مستحب کیا اور یہی اولی ہے بف۔ لیکن مستحب میرے نزدیک موافقت فعل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جس سے ابوحنیفہ و محمد نے استنباط کیا۔ ہاں سواری میں ہجوم سے خطر ہے تو پیدل اس جہت سے مستحب ہے م۔ ویکرہ ان لا یبیت بمنی لیالی الرمی۔ اور مکروہ ہے کہ رمی کی راتوں میں رات کو منی میں نہ رہے۔ لان النبی علیہ السلام بات بھا۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم منی میں رات کو رہے۔ ف۔ چنانچہ ابوداؤد و ابن حبان کی حدیث عائشہؓ میں گذرا۔ اور اس سے صرف سنت ہونا ثبوت ہوتا ہے۔ وعمر رضی اللہ عنہ کان یؤدب علی ترک المقام بھا۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ منی میں مقام ترک کرنے پر ادب دیتے تھے۔ ف۔ ظاہرا یہ مراد کہ زبان سے تنبیہ کرتے تھے چنانچہ منع کرتے کہ کوئی شخص عقبہ کے باہر رات گذارے اور حکم کرتے لوگوں کو کہ منی کے اندر داخل ہوں۔ یہی ابن عباس سے مروی ہے۔ ابن عمر رضی اللہ عنہ ان راتوں مکہ میں سونا مکروہ رکھتے۔ تینوں اثر ابن ابی شیبہ نے روایت کیے۔ مفع۔ ولو بات فی غیرھا متعمدا لا یلزمہ شئی عندنا۔ اور اگر کوئی حاجی عمداً منی کے سوائے کہیں رات میں رہا تو ہمارے نزدیک اس پر کچھ لازم نہ ہوگا۔ خلافا للشافعی۔ برخلاف قول شافعیؒ کے۔ ف۔ کیونکہ اُن کے نزدیک یہ بات واجب ہے، اور ہمارے نزدیک نہیں۔ لانہ وجب لیسھل علیہ الرمی فی ایامہ۔ ہماری دلیل یہ کہ یہ قیام

واجب ہوا یعنی ثابت ہوا بطور سنت اس مقصد سے کہ حاجی پر رمی کرنا ایام رمی میں آسان ہو۔ فلم یکن من افعال الحج فترکہ لا یوجب الجابر۔ تو یہ فعل کچھ افعال حج سے نہ ہوا تو اس کے ترک سے نقصان پورا کرنے والا واجب نہیں ہوگا۔ ف۔ کیا نہیں دیکھتے کہ عباس بن عبد المطلب کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حاجیوں کو پانی پلانے کی غرض سے مکہ میں رہنے کی اجازت دی پس اگر منیٰ میں رات بسر کرنا واجب ہوتی تو سقایہ کے لیے اجازت نہ دیتے کیونکہ سقایہ بالاتفاق واجب نہیں ہے۔ (کمافی الکافی)۔ ابن الجوزی نے معارضہ کیا کہ واجب نہ ہوتا تو عباس رضی اللہ عنہ اجازت کیوں لیتے۔ ابن الہمام نے رد کیا کہ صحابہ رضی اللہ عنہم تو ترک سنت سے اجتناب کرتے خصوص جب کہ سب لوگ منیٰ میں تھے۔ مف۔

قال ویکرہ ان یقدم الرجل ثقلہ الی مکۃ ویقیم حتی یرمی۔ قدوری نے کہا اور مکروہ ہے کہ حاجی اپنا بوجھ یعنی سامان مکہ کو روانہ کر دے اور خود ٹھہرا رہے یہاں تک کہ رمی کرے۔ لما روی ان عمر رضی اللہ عنہ کان یمنع منہ ویؤدب علیہ۔ کیونکہ مروی ہے کہ عمر رضی اللہ عنہ اس حرکت سے منع کرتے اور اس پر ادب دیتے تھے۔ ف۔ یعنی کہتے کہ اس کا حج نہیں ہے۔ جیسا کہ ابن ابی شیبہ نے روایت کیا۔ ابن الہمام نے کہا کہ یعنی حج میں کمال نہیں ہے۔ میں کہتا ہوں کہ یہ تفسیر محل تامل ہے کیونکہ یہ واجب ٹھہرے گا۔ م۔ ولانہ یوجب شغل قلبہ۔ اور اس دلیل سے مکروہ کہ ایسا کرنا اس کے دل کو اسباب میں مشغول رکھے گا۔ ف۔ وعلی ہذا اگر مکہ میں ایسی جگہ رکھا ہو کہ اس کو اطمینان ہو تو کراہت نہ ہوگی۔ (کمافی الدر)۔ تنبیہ۔ اسی سے کہا گیا کہ نماز میں جوتیاں وغیرہ ایسی جگہ نہ رکھے کہ دل لگا رہے بلکہ پیش نظر چاہیے۔ و۔ واذا نفر الی مکۃ بالمحصب اور جب مکہ کو روانہ ہو تو محصب میں اترے۔ وھو الابطح۔ اور یہی ابطح ہے۔ ف۔ جو مکہ سے منیٰ کو جاتے ہوئے دونوں پہاڑ کے درمیان متصل بمقابر اونچا مقام بائیں جانب ہے اور وہ فنائے مکہ سے ہے اور مقبرہ اس میں شامل نہیں ہے۔ مف۔ وھو اسم موضع قد نزل بہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ اور یہ ایک مقام کا نام ہے کہ جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اترے تھے۔ ف۔ رواہ مسلم وغیرہ پس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت پر عمل کرے تو عشاء تک نمازیں پڑھ کر کچھ دیر سو جاوے پھر بیدار ہو کر مکہ میں داخل ہو۔ مف۔ وکان نزولہ قصدا۔ اور محصب میں آپ کا اترنا قصداً تھا۔ ف۔ اس مسئلہ میں علماء کے دو قول ہیں اول یہ کہ قصداً نہیں اترے جیسا کہ ابو رافع کی حدیث مسلم سے ظاہر ہے یا قصداً اترے مگر مقصود یہ تھا کہ مدینہ کو روانگی میں آسانی ہو پس جو چاہے وہاں اترے یا نہ اترے جیسا کہ صحاح الستہ کی حدیث میں عائشہ رضی اللہ عنہا کا صریح قول ہے۔ قول دوم یہ کہ آپ وہاں قصداً بطریق عبادت اترے۔ اسی کو مصنف رحمہ اللہ نے اختیار کیا۔ ھو الاصح حتی یکون النزول بہ سنۃ۔ یہی اصح ہے حتیٰ کہ محصب میں اترنا سنت ہو گیا۔ ف۔ جب کہ آپ قصداً اترے۔ علی ما روی انہ علیہ السلام قال لاصحابہ انا نازلون غدا عند خیف بنی کنانۃ حیث تقاسم المشرکون فیہ علی شرکھم۔ بنا بر اس کے جو روایت کیا

گیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے (منیٰ میں) اپنے اصحاب کو آگاہ فرمایا کہ ہم کل کے روز خیف میں اتریں گے خیف بنی کنانہ میں جہاں مشرکوں نے اپنے شرک پر باہم قسمیں کھائی تھیں یشیر الی جہدہم علی ھجران بنی ھاشم۔ آپ اس کلام سے اشارہ فرماتے تھے مشرکوں کی کمال کوشش پر بنو ہاشم کے چھوڑنے میں۔ ف رواہ الجماعۃ الستۃ عن اسامۃؓ۔ وفی الصحیحین عن ابی ہریرہ رضؓ۔ اور ملخص قصہ یہ ہے کہ رسول اللہ صلعم کے دعوائے نبوت وابطال بت پرستی پر قریش کے سب کنبے اس خیف محصب میں جمع ہوئے اور سب نے باہم قسم وعہد کیا کہ بنو ہاشم کو بالکل ترک کریں کسی طرح کا کھانا پینا خرید فروخت پانی دانہ ان کے ساتھ کچھ نہ کیا جاوے۔ آخر ابوطالب سب کو لے کر پہاڑ میں چلے گئے اور مشرکوں نے عہد نامہ کعبہ میں رکھا۔ تین سال گذرے اور بنو ہاشم کو سخت تکلیفیں ہوئیں۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وحی الٰہی سے آگاہ فرمایا کہ اس کفر کے عہد نامہ کو کیڑے نے سب میٹ دیا صرف نام الٰہی باقی ہے۔ ابوطالب نے کافروں کو آگاہ کیا۔ انہوں نے غصہ ہو کر کہا کہ اگر ایسا ہو تو ہم تم سے میل کر لیں۔ ابوطالب نے باشارہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہا کہ اگر نہ ہو تو ہم محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو تمہارے سپرد کر دیں۔ آخر سر غنہ جمع ہوئے اور دروازہ کھولا گیا اور داخل ہو کر عہد نامہ محفوظ کو کھول کر نکالا تو حضرت صادق مصدوق صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان حرف بحرف صحیح تھا کہ اس میں سوائے حرف نام الٰہی کے کچھ نہیں تھا۔ مشرکوں کو سخت حیرت ہوئی لیکن عہد پورا کیا اور بنو ہاشم سے میل ہو گیا۔

الحاصل حدیث اسامہؓ میں اسی طرف اشارہ ہے۔ فعرفنا انہ نزل بہ اراءۃ للمشرکین لطیف صنع اللہ تعالیٰ بہ۔ تو ہم نے جان لیا کہ آپ محصب میں اترے مشرکوں کو وہ لطیف صنعت الٰہی دکھلانے کو جو آپ کے ساتھ کی۔ ف حتیٰ کہ مکہ فتح کر دیا اور تمام لوگوں کو آپ کے سایہ اطاعت میں فرمانبردار کر دیا۔ فصار سنۃ کالرمل فی الطواف۔ تو یہ اترنا سنت ہو گیا جیسے طواف میں رمل کرنا۔ ف غایت یہ کہ رمل اول قبل فتح مکہ کے عمرہ میں کیا تھا اور اس وقت مکہ میں مشرکین موجود تھے اور نزول محصب بعد فتح کے حجۃ الوداع میں کیا جس وقت مکہ میں کوئی مشرک نہ تھا تو مراد مصنفؒ کی یہ لی جاوے کہ ان لوگوں کو جو خیف کنانہ میں ہم قسم ہوئے تھے اگرچہ اس وقت شرک نہیں یا طلقاء مکہ کو جن کے دل میں ایمان خوب جما نہ تھا۔ م مف۔ اسی جہت سے خلفائے راشدین نے محصب میں نزول کیا چنانچہ ابن عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم وابوبکر وعمر الابطح میں اترا کرتے تھے۔ (رواہ مسلم)۔ ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ وہ محصب میں اترنا سنت جانتے اور منیٰ سے روانگی کے دن محصب میں ظہر پڑھتے۔ نافعؒ نے کہا کہ محصب میں اترنا حضرت صلی اللہ علیہ وسلم وآپ کے بعد خلفائے راشدین نے کیا۔ (رواہ مسلم)۔ میں کہتا ہوں کہ محصب میں ظہر پڑھنا اس طور پر کہ رمی الجمار قبل زوال کر لیتے ہوں یا ظہر میں تاخیر وقت آخر تک کرتے ہوں۔ فافہم م۔ غرضکہ محصب میں بعد نماز عشاء کے کچھ سو جاوے۔ قال ثم دخل مکۃ۔ قدوری نے کہا کہ پھر مکہ میں داخل ہو۔ فطاف بالبیت

سبعة اشواط لا یرمل فیھا۔ پس طواف خانہ کعبہ کا سات پھیرے جن میں رمل نہیں کرے گا۔
ف۔ ظاہر ترکیب مفید ہے کہ بعد داخل ہونے کے فوراً طواف کرے تو رات میں واقع ہوگا
اور یہی ظاہر حدیث انسؓ عند البخاری ہے۔ وھذا طواف الصدر۔ ویسمی طواف الوداع۔ اور
یہ طواف الصدور یعنی روانگی اور نام رکھا جاتا ہے طواف الوداع۔ وطواف آخر عھد بالبیت
اور طواف آخری عہد بخانہ کعبہ۔ لانہ یودع بالبیت ویصدر بہ۔ کیونکہ اس طواف کے ساتھ
وہ بیت کو وداع کرتا ہے اور روانہ ہوتا ہے۔ ف۔ اسی واسطے مستحب یہ کہ جب روانگی پر ہو تو
یہ طواف کرے اگرچہ حاکم نے کافی میں لکھا کہ مضائقہ نہیں کہ اس کے بعد مکہ میں ٹھہرے
مف۔ وھو واجب عندنا۔ اور یہ طواف ہمارے نزدیک واجب ہے۔ ف۔ حتی کہ اگر
بغیر طواف روانہ ہوگیا تو جب تک مواقیت سے نہیں نکلا ہے اس پر واجب کہ بغیر جدید
احرام کے لوٹ کر ادا کرے اور اگر نکل گیا تو مختار ہے کہ چاہے چلا جاوے اور اس پر ایک
قربانی واجب ہے اور چاہے نیا احرام باندھ کر لوٹ کر ادا کرے اور اگر نکل گیا تو مختار ہے
کہ چاہے چلا جاوے اور اس پر ایک قربانی واجب ہے اور چاہے نیا احرام کر لوٹ کر پہلے
عمرہ طواف وسعی سے ادا کرے پھر طواف الصدر اور اس پر کچھ اور واجب نہیں ہے لیکن
فقہاء نے کہا کہ قربانی دینا بہتر ہے۔ مف۔ پس یہ اس بنا پر کہ واجب ہے اور یہی قول احمدؒ ہے
ع۔ خلافا للشافعی۔ برخلاف قول شافعیؒ۔ ف۔ ومالکؒ کے۔ لقولہ علیہ السلام من حج ھذا
البیت فلیکن آخر عھدہ بالبیت الطواف۔ ہماری دلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ جو شخص اس
خانہ کا حج کرے تو اس کا آخری عہد اس بیت کے ساتھ طواف ہو۔ ف۔ (رواہ البخاری
ومسلم)۔ یعنی بصیغہ امر حکم دیا اور وہ وجوب کے واسطے ہے اور اس حدیث میں یہ مضمون بھی
وارد ہے۔ ورخص للنساء الحیض۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حائض عورتوں کو رخصت دی
ف۔ یعنی جائز کیا کہ بدون طواف روانہ ہو جاویں جیسے نفاس والیاں۔ وعمرہ ادا کرنے والا۔
السرد جی۔ ع۔ اور یہ بھی دلیل وجوب ہے کہ سوائے حائضہ کے کسی کو رخصت نہیں دی۔ اگر
وہم ہو کہ پھر حائضہ قربانی دے تو جواب یہ کہ طواف داخل حج نہیں بلکہ بروقت رخصت واجب
ہے اور چونکہ حائضہ اس وقت لائق طواف نہ تھی تو اس کو رخصت حاصل ہوئی۔ (وفی حدیث مسلم)
لا ینصرفن احد حتی یکون آخر عھدہ بالبیت۔ ہرگز کوئی وطن نہ لوٹے یہاں تک کہ اس کا آخری
عہد بخانہ کعبہ ہو یعنی طواف۔ پس حاصل یہ نکلا کہ حائض کے سوائے سب پر واجب ہے۔
الا علی اھل مکة۔ سوائے اہل مکہ کے۔ ف۔ یا جو لوگ داخل میقات ہیں۔ مع۔ لانھم لا
یصدرون ولا یودعون۔ کیونکہ یہ لوگ روانہ نہیں ہوتے اور نہ وداع کرتے ہیں۔ ولا رمل فیہ
لما بینا انہ شرع مرة واحدة۔ اور رمل اس طواف میں اس واسطے نہیں جو ہم بیان کر چکے کہ رمل
صرف ایک مرتبہ مشروع ہے۔ ویصلی رکعتی الطواف بعدہ لما قدمنا۔ اور دو رکعت طواف اس
کے بعد پڑھے بوجہ اس حدیث کے جو ہم پہلے بیان کر چکے۔ الفتح میں ہے کہ بعد طواف کے

چھوکٹ کو بوسہ دے اور ملتزم سے لپٹے۔ پھر جو مصنف نے لکھا۔ ویاتی زمزم ولیشرب من مائھا۔ اور زمزم پر آوے اور اُس کا پانی پیے۔ ف۔ ابن الہمام نے لکھا کہ باقی ڈول اپنے بدن پر بہاوے اور کہے اللھم انی اسالك رزقا واسعا وعلما نافعا وشفاء من کل داء۔ بروایت ابن عباسؓ اور مصنفؒ نے یہ حدیث لکھی کہ لما روی ان النبی علیہ السلام استقی دلوا بنفسہ فشرب منہ ثم افرغ باقی الدلو فی البیر۔ کیونکہ مروی ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بذات خود ایک ڈول بھرا پس اس سے پیا پھر باقی ڈول کو کنوئیں میں ڈال دیا۔ ف۔ خود بھرنا ابن سعد کی روایت طبقات میں عطاءؒ سے مرسل ہے اور حدیث جابرؓ عند مسلم اور حدیث ابن عباسؓ عند احمد والطبرانی میں لوگوں کا بھر کر آپ کو دینا پھر ڈال دینا مروی ہے اور شاید کہ یہ بعد طواف افاضہ ہو اور جو مصنف نے لکھا بعد طواف وداع ہو لیکن بخاری کی ظاہر حدیث انسؓ دلالت کرتی ہے کہ آپ نے طواف وداع رات میں کیا ہے۔ ہاں ارزقی نے تاریخ مکہ میں رات ہی کو طواف ازواج مطہرات اور زمزم پر آنا ذکر کیا۔ فاللہ تعالیٰ اعلم۔ مف۔

ولیستحب ان یاتی الباب۔ اور مستحب ہے کہ باب کعبہ پر آوے۔ ویقبل العتبۃ۔ اور چوکھٹ چومے۔ ویاتی الملتزم۔ اور ملتزم پر آوے۔ وھو ما بین الحجر الی الباب۔ اور وہ حجر اسود سے باب کعبہ تک ہے۔ ف۔ رواہ عبدالرزاق عن ابن عباسؓ۔ فیضع صدرہ ووجھہ علیہ۔ پس اُس پر اپنا سینہ وچہرہ رکھے۔ ویتشبث بالاستار ساعۃ۔ اور پردہائے کعبہ سے ایک ساعت لپٹا رہے۔ ثم یعود الی اھلہ۔ پھر اپنے اہل کے پاس واپس آوے۔ ھکذا روی ان النبی علیہ السلام فعل بالملتزم۔ یوں ہی مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ملتزم کے ساتھ ایسا کیا ف۔ رواہ ابوداؤد وابن ماجہ وعبدالرزاق واسحق والدارقطنی والبیہقی۔ ت ع۔ قالوا وینبغی ان ینصرف وھو یمشی وراءہ ووجھہ الی البیت متباکیا متحسرا علی فراق البیت حتی یخرج من المسجد مشائخ نے کہا اور چاہیے کہ لوٹے اس ہیات سے کہ پیچھے کو چلتا ہو اور اس کا منہ بیت اللہ کی طرف ہو روتا ہو احسرت کرتا ہوا بیت اللہ کے فراق پر یہاں تک کہ مسجد سے باہر آجاوے فھذا بیان تمام الحج۔ پس یہ پوری حج کا بیان ہے ف۔ جس طرح مرد ادا کرے اور شیخ ابن الہمام نے یہاں فصل طویل درباب آب زمزم لکھی جس کا منتخب خلاصہ بہت غنیمت ہے۔ ابن عباسؓ سے مرفوعاً روایت ہے کہ روئے زمین پر سب سے بہتر پانی آب زمزم ہے کہ جس میں طعام کی سیری و بیمار کی شفاء ہے اور سب سے بدتر پانی حضرموت کی وادی برہوت کا ہے۔ الخ۔ رواہ ابن حبان والطبرانی باسناد ثقات۔ آب زمزم کی مدح میں مانند مذکور کے حضرت ابوذرؓ کی حدیث مرفوع ہے۔ رواہ البزار باسناد صحیح۔ اور ابن عباسؓ سے مرفوع وارد ہے کہ اگر تونے آب زمزم کو پیاس کے لیے پیا تو اللہ تعالیٰ تجھے شفاء دے گا اور سیری طعام کے لیے تو اللہ تعالیٰ سیر کرے گا اور اگر پیاس دور ہونے کو تو اللہ تعالیٰ دور کرے گا۔ (الدارقطنی)۔ اور اگر تونے اس کو اللہ تعالیٰ سے پناہ مانگتے ہوئے پیا تو اللہ تعالیٰ تجھے اپنی پناہ دے گا۔ اور جب ابن عباسؓ پیتے تو

کہتے کہ اللھم انی اسالك علما نافعا ورزقا واسعا وشفاء من کل داء۔ یعنی الٰہی میں تجھ سے علم نافع اور رزق واسع اور ہر بیماری سے شفاء مانگتا ہوں۔ (الحاکم وصححہ۔ ورواہ ابن ماجہ واحمد)۔ اور حافظ منذری نے کہا کہ اسناد حسن ہے اور ایک جماعت علماء سے وارد ہے کہ انہوں نے اپنے اپنے مقاصد کے لیے آب زمزم پیا اور حاصل کیا چنانچہ ابن عیینہ کے شاگرد نے سو حدیث کے لیے اور شافعی نے تیراندازی میں ٹھیک نشانہ کے لیے اور حاکم نے خوبی تصنیف کے لیے۔ حتی کہ ہمارے شیخ قاضی شہاب الدین عسقلانی ابن حجرؒ نے فرمایا کہ جن ائمہ نے پیا ہے ان کی تعداد شمار سے باہر ہے اور کہا کہ میں نے اس کو بدایت طلب الحدیث ومرتبہ امام ذہبی کی مراد سے پیا اور بعد دس برس کے قریب زمانہ کے میں نے حج کیا تو مجھے یاد آیا تو میں اپنی مراد سے بڑھ کر پاتا تھا اور مجھے امید ہے کہ وہ بھی اللہ تعالیٰ مجھے نصیب کرے۔ انتہی۔ اور میں اس کے پینے میں اللہ تعالیٰ سے دین میں استقامت اور حقیقت اسلام پر وفات چاہتا ہوں۔ ملخص الفتح۔ اور مترجم ضعیف کو استقامت دین اور حقیقت اسلام پر مع استقامت کے وفات اور ہر قسم کے دین باطل سے نجات کی امیدواری ہے اور اللہ تعالیٰ سمیع علیم ذوالفضل العظیم ہے۔م۔

## فصل

یہ فصل چند امور عارضی کے بیان میں ہے جو حج مفرد مذکور کے توابع ہیں۔ بسف۔ وان لم یدخل المحرم مکۃ۔ اور اگر احرام باندھنے والا مکہ میں داخل نہ ہوا۔ ف۔ یعنی میقات سے احرام باندھ کر چلا تو مکہ میں پہلے نہ آیا۔ مثلاً اس وجہ سے کہ وقت بہت تنگ تھا۔ وتوجہ الی عرفات ووقف فیھا۔ اور عرفات کی طرف گیا اور وہاں وقوف کیا۔ علی ما بینا۔ اسی طریقہ پر وقوف کیا جو ہم بیان کر چکے۔ سقط عنہ طواف القدوم۔ تو اس شخص سے طواف القدوم ساقط ہو گیا۔ لانہ شرع فی ابتداء الحج علی وجہ یترتب علیہ سائر الافعال۔ کیونکہ اس طواف سنت کا مشروع ہونا ابتدائے حج میں اس طور پر ہے کہ تمام افعال حج کے اس پر مترتب ہوں۔ ف۔ یعنی پہلے طواف القدوم واس پر تمام افعال حج ہوں۔ اور اس شخص سے یہ نہیں ہوا۔ فلا یکون الاتیان بہ علی غیر ذلك الوجہ سنۃ۔ تو سوائے اس صورت کے دوسری صورت پر طواف قدوم کو لانا سنت نہیں ہوگا۔ ف۔ اور جبکہ یہ طواف سنت ہی تھا تو ادا نہیں ہو سکتا لہذا ساقط ہوا۔ ولا شیء علیہ بترکہ۔ اور اس طواف قدوم کے ترک سے اس پر کچھ لازم نہ ہوگا۔ لانہ سنۃ وبترك السنۃ لا یجب الجابر۔ کیونکہ یہ طواف سنت ہے اور سنت ترک کرنے سے نقصان پورا کرنے والا واجب نہیں ہوتا ہے۔ ف۔ یعنی از قسم قربانی وغیرہ۔ ومن ادرك الوقوف بعرفۃ ما بین زوال الشمس من یومھا الی طلوع الفجر من یوم النحر فقد ادرك الحج۔ اور جس شخص نے وقوف عرفہ کو درمیان زوال آفتاب بروز عرفہ کے یوم النحر کے طلوع فجر تک کے بیچ میں پا لیا تو اس نے حج پایا۔ ف۔ اور جس سے زوال سے طلوع فجر تک کے بیچ میں وقوف عرفہ یعنی عرفات میں ہونا کسی طور پر ہو نہیں پایا گیا تو حج جاتا رہا۔ فاول وقت الوقوف بعد الزوال عندنا۔ پس اول وقت وقوف عرفہ کا بعد زوال آفتاب کے ہے ہمارے نزدیک۔ ف۔ اور یہی امام مالک وشافعی وان کے اصحاب کا قول ہے۔ لما روی ان النبی علیہ السلام وقف بعد الزوال۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بعد زوال کے وقوف

مروی ہے۔ ف۔ چنانچہ صحیح مسلم کی حدیث جابر وغیرہ میں ہے۔ وھذا بیان اول الوقت۔ اور یہ فعل اول وقت کا بیان ہے۔ ف۔ یعنی قرآن میں مجمل وقوف عرفہ مذکور ہے بدون وقت کے اور جب حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بعد زوال کے وقوف کیا تو معلوم ہوا کہ اگر اول سے جائز ہوتا تو بیان فرماتے پس بعد زوال ہی کے اول وقت شروع ہوا۔

وقال علیہ السلام من ادرک عرفۃ بلیل فقد ادرک الحج۔ اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے عرفہ کو رات میں پایا تو اس نے حج پایا۔ ف۔ رواہ ابوداؤد والترمذی والنسائی وابن ماجہ والدارقطنی۔ ومن فاتہ عرفۃ بلیل فقد فاتہ الحج۔ اور جس کو رات میں بھی عرفہ نہیں ملا تو اس کا حج جاتا رہا۔ ف۔ رواہ الدارقطنی۔ فھذا بیان اخر الوقت۔ پس یہ آخر وقت کا بیان ہے۔ ف۔ اور رات طلوع فجر تک رہتی ہے۔ ومالک ان کان یقول ان اول وقتہ بعد طلوع الفجر او بعد طلوع الشمس فھو محجوج علیہ بما رویناہ۔ اور مالکؒ اگر کہتے ہوں کہ اول وقت وقوف عرفہ کا بعد طلوع فجر یا بعد طلوع آفتاب ہے تو مالک پر اسی حدیث سے حجت قائم ہے جو ہم روایت کر چکے۔ ف۔ لیکن صحیح یہ کہ مالک وان کے اصحاب یہیں کہتے ہیں بلکہ یہ امام احمد کا قول ہے جس سے ان کے بعض شاگرد بھی مخالف ہیں اور کوئی مجتہد موافق نہیں ہے۔ مع۔ ثم اذا وقف بعد الزوال وافاض من ساعتہ اجزاہ عندنا۔ پھر جب بعد زوال کے حاجی نے وقوف عرفہ کیا اور اسی ساعت چلا گیا تو ہمارے نزدیک اس کو کافی ہو گیا۔ ف۔ یعنی رکن ادا ہونے کو کافی ہو گیا اگرچہ مخالفت سنت لازم بلکہ قربانی واجب ہے اگر حدود عرفہ سے نکل گیا۔ م۔ لانہ علیہ السلام ذکرہ بکلمۃ او۔ کیونکہ آنحضرت صلعم نے کلمہ او ذکر فرمایا۔ فانہ قال الحج عرفۃ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ حج عرفہ ہے۔ ف۔ رواہ الدیلمی۔ ف۔ فمن وقف بعرفۃ ساعۃ من لیل او نہار فقد تم حجہ۔ پس جو کوئی کہ عرفہ میں ایک ساعت خواہ رات یا دن سے واقف ہوا تو اس کا حج پورا ہو گیا۔ ف۔ رواہ الطحاوی وسنن الاربعہ لیکن ساعت کا لفظ مذکور نہیں اگرچہ معنی میں صحیح ہے۔ مفع۔

الحاصل آپ نے من لیل او نہار یعنی رات میں یا دن میں۔ بلفظ اوٗ۔ ترجمہ یا بیان فرمایا۔ وھی کلمۃ التخییر۔ اور یہ کلمہ اختیار دینے کا ہے۔ ف۔ یعنی چاہے دن کی ساعت میں یا رات کی ساعت میں اس کو اختیار ہے۔ اور یہ معلوم کہ تمام رات مثلاً شرط نہیں ہے اور نہ رات مع دن ورنہ حرف الواو ہوتا۔ وقال مالک لا تجزیہ الا ان یقف فی الیوم وجزء من اللیل۔ اور مالکؒ نے کہا کہ نہیں کافی ہے مگر یہ کہ وقوف کرے دن اور رات کے ایک جزو میں۔ ف۔ اگرچہ بہت خفیف بعد غروب ہو۔ تو محصل یہ کہ دن مع رات دونوں ہوں لیکن سروجیؒ نے کہا کہ یہ مالکؒ یا کسی کا قول نہیں ہے۔ طرطوسی نے بیان کیا کہ مالک کے نزدیک صرف رات معتبر ہے۔ مع۔ ولکن الحجۃ علیہ ما رویناہ۔ لیکن حجت امام مالک پر وہ حدیث ہے جو ہم روایت کر چکے۔ ف۔ یعنی مجموعہ روایت دیلمی وطحاوی وسنن اربعہ۔ ومن اجتاز بعرفۃ نائما

او نعمی علیه اولا یعلم انها عرفات جاز عن الوقوف۔ اور جو شخص عرفہ میں ہوکر تجاوز کر گیا حالانکہ سوتا گیا یا اغماء سے بیہوش تھا یا جانتا نہیں تھا کہ یہ عرفات ہے تو یہ گذرنا وقوف سے جائز ہے۔ لان ما ھو الرکن قد وجد وھو الوقوف۔ کیونکہ جو رکن ہے وہ پایا گیا اور رکن وقوف ہے۔ ف۔ کیونکہ ان صورتوں میں گذرنا چال ٹھہراؤ سے خالی نہیں۔ ولا تمتنع ذلك بالاغماء والنوم اور اس کا امتناع بوجہ اغماء و خواب کے نہیں ہوگا۔ کرکن الصوم۔ جیسے روزہ کا رکن۔ ف۔ یعنی امساک کہ دن بھر اغماء یا خواب میں پڑے رہنے سے ادا ہو جاتا ہے۔ جب کہ نیت ہو۔ اور صوم میں نیت کی ضرورت ہے۔ بخلاف الصلوۃ لانها لا تبقی مع الاغماء۔ برخلاف نماز کے کیونکہ نماز تو اغماء کے ساتھ باقی نہیں رہتی ہے۔ والجهل تخل بالنية وهي ليست بشرط لكل رکن۔ اور نہ جاننا نیت میں خلل کرتا ہے اور نیت ہر رکن کے لیے شرط نہیں۔ ف۔ یعنی اگر وہم ہو کہ جب گذرنے والا عرفات سے اس طرح گذرا کہ اس کو یہ بھی معلوم نہیں کہ یہ عرفات ہے تو اس کا قصد و نیت ندارد ہے پھر کیونکر ادا ہوا تو جواب دے دیا کہ ہاں نہ جاننے سے نیت نہ ہوگی لیکن ہر رکن کے ادا کرنے میں نیت شرط نہیں ہے۔ بعض ارکان میں شرط اور بعض میں نہیں چنانچہ وقوف عرفہ کے لیے بھی نیت شرط نہیں ہے کیونکہ وقوف عرفہ رکن عبادت مقصودہ نہیں ہے اسی واسطے نفل وقوف عرفہ نہیں ہوتا بخلاف طواف یا قرأت نماز کے م مع۔ یہی حال وقوف مزدلفہ کا ہے کہ مزدلفہ میں ہونا شرط ہے اگرچہ گذر جاوے سوتا ہوا خواہ بیہوش اگرچہ نہ جانے کہ مزدلفہ ہے۔ مفع۔

**مسئلہ متعلق احرام**

ومن اغمی علیه فاهل عنه رفقاؤه جاز۔ اور جس پر اغماء کی بیہوشی طاری ہوئی پس اس کی طرف سے اس کے ساتھیوں نے (بلکہ علی الاصح کسی نے ع) تلبیہ کہہ لیا تو جائز ہے۔ عند ابی حنیفۃ رحمه الله۔ یہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے۔ ف۔ پس رفیقوں کا احرام اپنے واسطے اصل ہے اور بیہوش کے واسطے بطور نیابت حتی کہ اگر رفیق سے جرم سرزد ہو تو اس پر ایک ہی جرمانہ لازم ہوگا۔ دونوں احرام آپس میں داخل ہو جاویں گے جیسے باپ نے اپنی پسر نابالغ کی طرف سے احرام باندھا۔ مع۔ وقالا لا یجوز۔ اور صاحبین نے کہا کہ نہیں جائز ہے۔ ف۔ یعنی بیہوش کی طرف سے غیر کا احرام اگرچہ رفیق ہو جائز نہیں ہے اور یہی عامہ فقہاء کا قول ہے۔ یہ اس وقت کہ رفیق یا غیر کو حکم نہ کیا ہو۔ ولو امر انسانا بان یحرم عنه اذا اغمی علیه او نام فاحرم المامور عنه صح بالاجماع۔ اور اگر اس نے کسی آدمی کو حکم کیا تھا کہ اس کی طرف سے احرام باندھ لیوے جب کہ اس پر بیہوشی طاری ہو یا سو جاوے پس جس کو حکم دیا تھا اس نے (اس حالت میں) اس کی طرف سے احرام باندھ لیا تو بالاجماع صحیح ہے۔ ف۔ اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک نہیں جائز ہے پس مراد یہ کہ ابو حنیفہ و صاحبین کے نزدیک نہیں جائز ہے پس مراد یہ کہ ابو حنیفہ و صاحبین کے نزدیک بالاتفاق احرام صحیح ہے۔ ع۔ حتی اذا افاق او استیقظ واتی بافعال الحج جاز۔ حتی کہ جب حکم دینے والے کو افاقہ

ہوا یا جاگا اور اس نے افعال حج ادا کیے (بدون احرام جدید کے) تو جائز ہے۔ ف۔ الحاصل اگر پہلے حکم دے دیا ہو تو بالاتفاق نائب کا احرام اس کی طرف سے جائز ہے ورنہ اختلاف امام و صاحبین ہے۔ لهما انه لم یحرم بنفسه ولا اذن لغیره به۔ صاحبین کی دلیل یہ کہ اس نے خود احرام نہیں باندھا اور نہ کسی غیر کو احرام باندھ لینے کی اجازت دی۔ ف۔ یعنی بطور نیابت۔ وهذا لانه لم یصرح بالاذن۔ اور یہ یعنی اجازت نہ دینا اس واسطے ہے کہ اس نے صریح اجازت دی نہیں۔ ف۔ یعنی اجازت یا تو صریحاً ہوگی یا دلالۃً ہوگی اور تیسری کوئی صورت نہیں پس صریحاً تو مفقود ہے۔ والدلالة تقف علی العلم۔ اور دلالتی اجازت موقوف بعلم ہے۔ ف۔ یعنی پہلے جان لے کہ احرام کے لیے اجازت دینے سے احرام ہو جاتا ہے۔ و جواز الاذن به لا یعرفه کثیر من الفقهاء۔ اور احرام کی اجازت جائز ہونا بہتیرے فقہاء نہیں جانتے ہیں۔ فکیف یعرفه العوام۔ تو اس کو عوام کیسے جانیں گے۔ ف۔ اور جب وہ شخص یہ جانتا ہی نہیں کہ غیر سے بطور نیابت کے احرام ہو جاتا ہے تو ہم کیونکر جانیں کہ وہ دل سے یہ بات چاہتا تھا کہ بیہوشی وغیرہ موقع میں کوئی میری طرف سے احرام کرے تو اجازت کی دلالت کہاں سے معلوم ہو۔ بخلاف ما اذا امر غیره بذلك صریحا۔ بخلاف اس کے جب اس نے غیر کو صریح اس کا حکم دیا ہے۔ ف۔ تو اس میں معلوم ہو گیا کہ اول تو وہ جانتا تھا اور نہیں تو اجازت تو موجود ہے۔ لیکن مخفی نہیں کہ اگر غیر نے احرام باندھا پھر اس نے بیدار یا ہوش میں ہو کر بیان کیا کہ میں جانتا تھا تو اب صحیح ہونا چاہیئے۔

وله انه لما عاقد هم عقد الرفقة فقد استعان بكل واحد منهم فيما يعجز عن مباشرته بنفسه۔ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اس شخص نے جب رفیقوں سے رفاقت کا عقد باندھا تو رفیقوں میں سے ہر ایک سے استعانت چاہی ہر ایسے کام میں جس کو بذاتِ خود کرنے سے عاجز ہو۔ ف۔ حتیٰ کہ حفاظت متاع وغیرہ۔ والاحرام هو المقصود بهذا السفر۔ اور احرام تو اس سفر سے خاص مقصود ہے۔ ف۔ تو اس میں استعانت بدرجہ اولیٰ قرار دی۔ فکان الاذن به ثابت دلالة۔ تو احرام کے ساتھ اجازت بطور دلالت ثابت ٹھہرا۔ ف۔ رہا جو علم ہونے کو کہتے ہیں تو جواب دیا کہ۔ والعلم ثابت نظرا الی الدلیل۔ اور علم بنظر دلیل حاصل ہے۔ ف۔ یعنی استعانت ہر امر میں۔ والحکم یدار علیه۔ اور حکم کا مدار دلیل پر ہے۔ قال والمرأة فی جمیع ذلك كالرجل۔ کہا اور عورت ان جمیع امور میں مثل مرد کے ہے۔ لانها مخاطبة كالرجل۔ کیونکہ عورت بھی مثل مرد کے خطاب کی گئی ہے۔ ف۔ یعنی جیسے قرآن پاک میں مردوں کو ایمان و ادائے صوم صلوۃ حج وغیرہ کا حکم ہے ویسے ہی سوائے جہاد کے مثل کے عورتوں کو ہے۔ غیر انها لا تکشف راسها۔ صرف اتنی باتوں میں فرق ہے کہ عورت اپنا سر نہیں کھولے گی۔ لانه عورة۔ کیونکہ اس کا سر پردہ کا جسم ہے۔ وتکشف وجهها۔ اور وہ اپنا چہرہ کھولے گی۔ لقوله علیه السلام احرام المرأة فی وجهها

کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث میں ہے کہ عورت کا احرام اس کے چہرہ میں ہے ف رواہ البیہقی والطبرانی والدارقطنی۔ اور حدیث اوپر گذر چکی ہے۔ ولو سدلت شیئاً علی وجھھا وجافتہ عنہ جاز۔ اور اگر عورت نے کوئی چیز اپنے چہرہ پر لٹکائی اور چہرہ سے الگ رکھے تو جائز ہے۔ ھکذا روی عن عائشہ رض۔ ایسا ہی حضرت ام المومنین صدیقہ کا فعل مروی ہے۔ ف رواہ ابوداؤد وابن ماجہ۔ ولانہ بمنزلۃ الاستظلال بالمحمل۔ اور اس لئے کہ یہ بمنزلہ محمل سے سایہ لینے کے ہے۔ ولا ترفع صوتھا بالتلبیۃ۔ اور عورت اپنی آواز کو تلبیہ کے ساتھ بلند نہیں کرے گی۔ لما فیہ من الفتنۃ۔ کیونکہ اس میں فتنہ ہے۔ ف کیونکہ مرد اس کی آواز نازک سن کر ہیجان میں پڑیں گے۔ ابن عبد البرؒ نے کہا کہ علماء نے اجماع کیا کہ عورت کے حق میں یہی سنت ہے۔ اور سعید بن منصور نے اس کو عطاء وسلیمان بن یسار سے روایت کیا کہ تلبیہ سے آواز بلند نہ کرے بلکہ خود سنے۔ پھر ہمارے نزدیک آواز اگرچہ علی الاصح عورت یعنی پردہ کی چیز نہیں تاہم وہ محل فتنہ ہے اور شاید کہ آواز کی اجازت عورت کو خرید فروخت وغیرہ معاملات میں بحد ضرورت ہے۔ فافہم۔

ولا ترمل ولا تسعی بین المیلین۔ اور عورت رمل نہیں کرے گی اور عورت میل سبز وزرد کے درمیان دوڑ نہیں کرے گی۔ لانہ تخل بستر العورۃ۔ کیونکہ دوڑنا اس کے پردہ گاہ کے چھپانے میں خلل ڈالنے والا ہے۔ ولا تحلق ولکن تقصر۔ اور عورت سر نہ مونڈے لیکن قصر کرے۔ ف یعنی ایک انگلی چوٹی کترے۔ لما روی ان النبی علیہ السلام نھی النساء عن الحلق وامرھن بالتقصیر۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ بات روایت کی گئی ہے کہ آپ نے عورتوں کو سر مونڈنے سے منع کیا اور ان کو بال کترنے کا حکم دیا۔ ف چنانچہ مونڈنے سے ممانعت حضرت علیؓ کی حدیث ترمذی ونسائی میں ہے اور راوی ثقات ہیں اور اس باب میں حدیث عائشہ وعثمان ہے اور ابوداؤد وبزار ودارقطنی وطبرانیؒ نے ابن عباس سے حدیث روایت کی کہ عورتوں پر حلق نہیں بلکہ صرف کترنا ہے۔ ولوالجی میں ہے کہ چوتھائی سے بقدر ایک انگل کترے۔ مع۔ ولان حلق الشعر فی حقھا مثلۃ کحلق اللحیۃ فی حق الرجال۔ اور اس وجہ سے کہ عورت کے حق میں سر منڈانا مُثلہ ہے جیسے مرد کے حق میں داڑھی منڈانا۔ ف مثلہ ایسی ہیئات بگاڑنا جو ممنوع ہے خواہ جسمی تغیر سے یا چہرہ کالا کرنے وغیرہ سے۔ وتلبس من المخیط ما بدا لھا۔ اور عورت سلا ہوا جو کپڑا چاہے پہنے۔ ف لیکن زعفران وورس کا رنگا ہوا نہ ہو۔ ع۔ اور موزے وزیور پہنے۔ ت و۔ لان فی لبس غیر المخیط کشف العورۃ۔ کیونکہ بغیر سلا ہوا پہننے میں اس کا پردہ کھلتا ہوگا۔ قالوا ولا تستلم الحجر اذا کان ھناک جمع۔ متاخرین مشائخ نے کہا کہ عورت حجر اسود کو استلام نہ کرے جب کہ وہاں اژدہام ہو۔ ع۔ لانہ ممنوعۃ عن مماسۃ الرجال۔ کیونکہ عورت تو مردوں کے ساتھ بدن رگڑنے سے منع کی گئی ہے۔ الا ان تجد الموضع خالیا۔ مگر آنکہ عورت جگہ کو خالی پاوے

ف۔ یعنی مردوں کے اتصال سے خالی ہو تو حجر اسود کو بوسہ دے ورنہ دور سے تکبیر و اشارہ کرلے۔
واضح ہو کہ یہاں چند امور دیگر میں فرق ہے۔ عورت پر عذر حیض و نفاس سے تاخیر طواف افاضہ اور ترک طواف وداع میں کفارہ نہیں۔ سفر میں اس کے لیے محرم شرط ہے۔ احرام میں موزے و دستانہ و زیور پہنے۔ واضح ہو کہ جو خنثیٰ ہو یعنی مرد و عورت دونوں کا بدن رکھتا ہو وہ احتیاطاً مثل عورت کے ہے۔ اب یہاں ایک مسئلہ فعل سے احرام ہو جانے کا بیان کیا۔
قال ومن قلد بدنة تطوعا او نذرا او جزاء صيد۔ امام محمد نے جامع صغیر میں کہا کہ جس شخص نے تقلید کیا کوئی بدنہ خواہ بطور نفل کے یا نذر کے یا جرمانہ شکار کے۔ ف۔ بایں طور کہ اس نے احرام میں حرم کا شکار کیا تھا اور اس پر جرمانہ واجب ہوا وہ وطن آیا اور یہاں سے جرمانہ میں بدنہ خرید کر اس کو تقلید کیا اور مکہ کو روانہ کیا۔ ن۔ او شيئا من الاشياء۔ یا اور کسی چیز کی اشیاء میں سے۔ ف۔ یعنی سوائے جرم کے اور کسی وجہ کا بدنہ تھا مثلاً اس نے حج و عمرہ دونوں پائے اس کے شکر کا بدنہ واجب تھا اس کو تقلید کر کے مکہ کو چلایا۔ الحاصل ایک تو اس کو تقلید کیا۔ وتوجه معها۔ اور بدنہ کے ساتھ خود متوجہ ہوا۔ ف۔ یعنی دوم یہ کہ آپ بھی ساتھ چلا اور سوم یہ کہ۔ يريد الحج۔ اس حال سے وہ حج کا ارادہ کرتا تھا۔ ف۔ یعنی بہ نیت حج۔ فقد احرم۔ تو اس شخص کا احرام ہو گیا۔ لقوله عليه السلام من قلد بدنة فقد احرم۔ اس لیے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے بدنہ تقلید کیا تو اس نے احرام کر لیا۔ ف۔ یہ حدیث غریب ہے لیکن قول ابن عمرؓ ہے اور ابن عباسؓ نے کہا کہ جس نے تقلید کیا یا جھول ڈالی یا اشعار کیا تو احرام کر لیا۔ رواہ ابن ابی شیبہ بالثقات۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ لیکن جھول و اشعار سے مذہب میں احرام نہیں ہوتا چنانچہ آتا ہے۔ م۔ ولان سوق الهدي في معنى التلبية في اظهار الاجابة۔ اور اس لیے کہ قبولیت کا جواب دینے میں ہدی چلانا تلبیہ کے معنی رکھتا ہے۔ لانه لا يفعله الا من يريد الحج او العمرة۔ کیونکہ ہدی کی تقلید کوئی نہیں کرتا سوائے اس کے جو حج یا عمرہ کا ارادہ رکھتا ہو۔ ف۔ اگر وہم ہو کہ جواب دینا تو قول سے اور یہ فعل ہے کو جواب دیا کہ۔ واظهار الاجابة قد يكون بالفعل كما يكون بالقول۔ اور قبولیت کا اظہار کرنا کبھی فعل سے ہوتا ہے جیسے قول سے ہوا کرتا ہے۔ ف۔ حتی کہ آقا نے خادم کو کسی کام کے لیے کہا پس خادم نے زبان سے نہیں بلکہ کام کرنے لگا تو یہی قبولیت کا جواب ہو گیا۔ یوں ہی حج کے واسطے پکارنے کا تقلید بدنہ سے جواب ہے۔ فيصير به محرما لاتصال النية بفعل هو من خصائص الاحرام۔ تو تقلید سے محرم ہو جائے گا کیونکہ نیت ایسے فعل سے متصل ہوئی جو احرام کے خصائص سے ہے۔ ف۔ لہٰذا قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ جب نیت حج یا عمرہ ایسے فعل کے ساتھ پائی جاوے جو حج کی خصوصیات سے ہے تو احرام بندھ جاتا ہے۔ اور تقلید دراصل قلادہ ڈالنا یعنی پٹہ گردن میں ڈالنا۔ وصفة التقليد۔ اور تقلید

کی صورت ف اس مقام پر۔ ان یربط علی عنق بدنتہ قطعۃ نعل او عروۃ مزادۃ او لحاء شجرۃ یہ ہے کہ اپنے بدنہ کی گردن پر جوتی کا ٹکڑا (یا تسمہ عربی جوتی کا ع) یا مطہرہ کا دستہ یا درخت کی چھال باندھ دے۔ ف تاکہ شناخت ہو کہ یہ ہدی ہے۔ بدنہ کا بیان آتا ہے۔ م۔

فان قلدھا وبعث بھا۔ اور اگر اس نے بدنہ تقلید کیا اور اس کو بھیجا۔ ولم یسقھا۔ اور اس کو نہیں چلایا تو محرم نہ ہو جائے گا۔ لما روی عن عائشۃ رض انھا قالت کنت افتل قلائد ھدی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فبعث بھا واقام فی اھلہ حلالا۔ کیونکہ حضرت ام المومنین عائشہ رض سے روایت ہے کہ فرمایا کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ہدی کی گردن بند بٹتی تھی پھر آپ نے ہدی کو بھیج دیا اور خود اپنے اہل میں حلال ٹھہرے رہے۔ ف رواہ الائمۃ الستۃ فی الصحاح۔
فان توجہ بعد ذلک لم یصر محرما حتی یلحقھا۔ پھر اگر اس کے بعد خود بھی متوجہ ہوا تو بھی محرم نہ ہو جائے گا یہاں تک کہ بدنہ سے جا کر مل جاوے۔ ف پس قبل ملنے کے محرم نہیں۔ لانہ عند التوجہ اذا لم یکن بین یدیہ ھدی یسوقہ۔ کیونکہ بروقت توجہ کے یعنی خود روانہ ہونے کے جب کہ اس کے روبرو کوئی ہدی نہیں کہ اس کو چلاوے۔ لم یوجد منہ الا مجرد النیۃ۔ تو نہیں پائی گئی اس کی طرف سے مگر خالی نیت۔ ومجرد النیۃ لا یصیر محرما۔ اور خالی نیت سے محرم نہیں ہو جاتا۔ فاذا ادرکھا وساقھا۔ پھر جب جا کر ہدی کو پایا اور اس کو چلایا۔ او ادرکھا۔ یا ہدی کو فقط پالیا۔ فقد اقترنت نیتہ بعمل ھو من خصائص الاحرام فیصیر محرما۔ تو اب اس کی نیت ایسے عمل سے مل گئی جو احرام کی خصوصیات سے ہے تو محرم ہو جائے گا۔ کما لو ساقھا فی الابتداء۔ جیسے جب کہ ابتداء میں ہدی کو چلایا۔ ف اقول اگر نیت نہ ہو تو بھی احرام نہ ہونا چاہیے۔

الحاصل بدنہ سے احرام ہونا تین باتوں میں ہے بدنہ کو تقلید کرے اور اس کے ساتھ متوجہ ہو اور نیت نسک ہو۔ اور اگر ان میں سے کوئی بات نہ ہو تو محرم نہ ہو گا۔ قال الا فی بدنۃ المتعۃ فانہ محرم حین توجہ۔ کہا مگر بدنۃ المتعہ میں کہ وہ محرم ہو گا جب متوجہ ہوا۔ ف یعنی سوائے بدنہ متعہ کے کہ اگر اس کو پہلے بھیج دیا اور خود ٹھہرا تو محرم نہیں مگر جب خود بھی متوجہ ہوا تو فوراً محرم ہو گیا اگرچہ ہنوز جا کر بدنہ سے ملا نہ ہو۔ معناہ اذا نوی الاحرام۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ جب احرام کی نیت ہو۔ ف یعنی نیت اس میں بھی ضرور ہے۔ وھذا استحسان۔ اور بدنہ متعہ کے حق میں یہ حکم بدلیل استحسان ہے۔ ف اور قیاساً کچھ فرق نہیں۔ وجہ القیاس فیہ ما ذکرنا۔ اس میں قیاس کی وجہ جو ہم ذکر کر چکے۔ ف یعنی متوجہ ہوتے وقت اس کے سامنے کوئی ہدی نہیں جس کو چلاوے تو محرم نہ ہونا چاہیے۔ وجہ الاستحسان ان ھذا الھدی مشروع علی الابتداء نسکا من مناسک الحج وضعا۔ وجہ استحسان یہ کہ ہدی متعہ تو ابتداء پر ایک نسک منجملہ مناسک حج کے بوضع شرعی مشروع ہے۔ ف یعنی شرع نے اس کو مناسک وافعال حج میں سے ایک فعل قرار دے کر مشروع کیا تو یہ شرع سے حج کا ایک فعل ہے۔ لانہ یختص بمکۃ۔ کیونکہ یہ ہدی مختص بمکہ ہے۔ ویجب شکرا للجمع بین اداء النسکین۔ اور واجب ہوتے ہی شکر کے طور جو

دونوں نسک یعنی حج وعمرہ کے جمع کے توفیق ملنے پر ثابت ہوا۔ ف۔ تولامحالہ ہدی متعہ تو گذرے سال کے حج وعمرہ حاصل کرنے کا ایک فعل قربانی واجبہ اب لیے جاتا ہے۔ وغیرہ قد یجب بالجنایة۔ اور سوائے ہدی متعہ کے کبھی بوجہ جرم کے واجب ہوتی ہے۔ ف۔ مثلاً گذرے سال احرام میں کوئی شکار مارا تھا۔ وان لم یصل الی مکة۔ اگرچہ دوسرے ہدی مکہ کو نہ پہونچے۔ ف۔ تو کچھ خصوصیات مکہ سے نہیں ہے۔ الحاصل ہدی متعہ کو خصوصیت ہے کہ وہ ابتداء میں شرعی مقرر کرنے سے حج کا ایک فعل ہے بخلاف ہدی نذر وغیرہ کے کہ وہ بعد نذر وغیرہ سبب کے ہدی ہوجاتی ہے اور ہدی متعہ مخصوص بمکہ ہے کہ وہیں ذبح کی جاوے اور جو کوئی ہدی لے جاوے وہ عمرہ کرکے حلال نہیں ہوسکتا بلکہ احرام باقی رہتا ہے تو جب اس کو یہ خصوصیات بقائے احرام میں ہیں تو ہم نے ابتدائے احرام میں بھی اس کی خصوصیت رکھی بہ نسبت دیگر ہدی کے۔ مف۔ فلهذا اکتفى فيه بالتوجه۔ پس اسی واسطے ہدی متعہ میں خالی متوجہ ہونے پر کفایت کی گئی۔ ف۔ یعنی ہدی متعہ بھیج کر چند روز بعد خود متوجہ ہوا بہ نیت احرام تو ہدی تک پہنچنے سے پہلے ابھی محرم ہوگیا۔ وفی غیرہ توقف علی حقیقة الفعل۔ اور ہدی متعہ کے ماسوائے ہدایا میں محرم ہونا درحقیقت فعل پائے جانے پر موقوف ہے۔ ف۔ یعنی حقیقت میں سوق ہدی ہو اور وہ ہدی تک پہونچ کر چلانا یا پہونچ جانا ہے۔ م۔ اور واضح ہو کہ ہدی متعہ میں بھیج کر بہ نیت احرام متوجہ ہوتے ہی محرم ہونا اس وقت ہے کہ بھیجنا اور متوجہ ہونا دونوں ایام حج میں پائے جاویں اور اگر ایام حج نہ ہوں تو ہدی متعہ و دیگر ہدایا کا حکم برابر ہے کیونکہ ایام حج سے پہلے فعل متعہ کا کچھ اعتبار نہیں ہے۔ مف۔ اگر تلبیہ کہا اور نیت نہ کی تو محرم نہ ہوگا یہی ظاہر الروایہ ہے۔ (القاضی خاں فی شرح الجامع) شیخ ابوالبشر نے کہا کہ ہدی القران مثل ہدی متعہ کے ہونا واجب ہے۔ مف۔ واسی پر عینی نے جزم کیا۔ مع۔ فان جلل بدنة۔ اور اگر کسی نے بدنہ پر جھولی ڈالی۔ او اشعرها۔ یا اس کو اشعار کیا۔ ف۔ یعنی کوہان چیر دیا کہ خون نکل آیا۔ او قلد شاة۔ یا بکری کو تقلید کیا۔ ف۔ یعنی بدنہ کو نہیں بلکہ بکری کو تقلید کیا۔ لم یکن محرما۔ تو وہ محرم نہ ہوگا۔ ف۔ اگرچہ نیت ہو۔ لان التجلیل لدفع الحر والبرد والذباب۔ کیونکہ جھول ڈالنا واسطے دور کرنے گرمی اور سردی اور مکھیوں کے ہوتا ہے۔ فلم یکن من خصائص الحج۔ تو یہ فعل کچھ خصائص حج سے نہ ہوا۔ ف۔ تو نیت کسی مخصوص فعل کے ساتھ متصل نہ ہوئی پس محرم نہ ہوگا۔ والاشعار مکروه۔ اور اشعار مکروہ ہے۔ ف۔ یعنی باختلاف۔ چنانچہ کہا۔ عند ابی حنیفة رح۔ یہ ابوحنیفہ رح کے نزدیک ہے۔ فلا یکون من النسک فی شئ۔ تو وہ کچھ نسک ہی میں سے نہ ہوا۔ ف۔ تو مختص نسک کہاں سے ہوگا تو اس سے محرم بھی نہ ہوگا۔ اور صاحبین وجمہور کے نزدیک مکروہ نہیں بلکہ اچھا ہے تو صاحبین کے قول پر نسک ہوا پس جواب دیا۔ وعندهما ان كان حسنا۔ اور صاحبین کے نزدیک اگرچہ اشعار اچھا ہے۔ ف۔ لیکن وہ افعال حج یا احرام سے مختص نہیں۔ فقد یفعل للمعالجة۔ کیونکہ کبھی علاج کے واسطے

اشعار کر دیتے ہیں۔ ف۔ تو جب مختص فعل نہ ہوا تو صاحبین کے نزدیک بھی محرم نہ ہوا۔ بخلاف التقلید لانہ یختص بالھدی۔ برخلاف تقلید کے کہ وہ ہدی کے ساتھ مختص ہے۔ ف۔ کسی اور غرض میں نہیں ہوتا پھر اگر وہم ہو کہ جب تقلید مختص ہے تو بکری کو تقلید کرتے محرم ہونا چاہیے۔ جواب یہ کہ تقلید فقط بدنہ یعنی اونٹ وگائے سے مختص ہے۔ وتقلید الشاۃ غیر معتاد ولیس بسنۃ ایضاً۔ اور بکری کا تقلید کرنا معتاد نہیں اور وہ سنت بھی نہیں ہے ف۔ یعنی نہ رواج عام تھا اور نہ سنت سے ثبوت ہوا کہ بکری کو تقلید کریں۔ یہی قول مالکؒ ہے۔ بخلاف شافعی واحمد کے اور صحاح الستہ کی حدیث عائشہؓ میں ثبوت ہے کہ آپ نے ہدی غنم کی تقلید کی۔ مع۔ اقول پس جواب یہی کہ اول تو ایک مرتبہ سے سنت کا ثبوت نہیں ہوتا اور دوم یہ کہ اچھا اس کی تقلید کی مگر معتاد نہ ہونے سے آدمی محرم نہ ہو جائے گا اور مقصود اسی قدر ہے۔ م۔ شیخ ابو منصور ماتریدی نے کہا کہ ابو حنیفہؒ نے غالباً اشعار سنت کو مکروہ نہیں رکھا بلکہ جو طحاوی نے ذکر کیا کہ ایسا اشعار مکروہ کہا جس سے گوشت میں زخم سرایت کرے اور جانور کو تکلیف ہو۔ (کما فی المبسوط)۔ اشعار نیزہ سے بائیں جانب اونٹ کے کوہان کی جڑ میں مارنا اور شافعی نے دائیں جانب کہا۔ فخر الاسلام نے لکھا کہ اول اشبہ ہے۔ مع۔ قول ابن عباس میں جو بروایت ابن ابی شیبہ گذرا ان صورتوں میں سوائے بکری کے محرم ہو جائے گا۔ م۔

رہا بیان بدنہ قال والبدن من الابل والبقر۔ امام محمد نے کہا اور بدنے تو اونٹ وگائے سے ہیں۔ ف۔ جیسے ہدی بکری وگائے سے ہے۔ ع۔ وقال الشافعی من الابل خاصۃ۔ اور شافعی نے کہا کہ فقط اونٹ سے مخصوص ہیں۔ لقولہ علیہ السلام فی حدیث الجمعۃ۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے جو حدیث جمعہ میں وارد ہے کہ۔ فالمستعجل منھم کالمھدی بدنۃ۔ پس لوگوں میں سے جلدی کر کے آنے والا مانند اس کے جس نے بدنہ ہدی بھیجا۔ والذی یلیہ کالمھدی بقرۃ۔ اور جو اس سے متصل آنے والا ہے مانند اس کے جس نے گائے ہدی بھیجی۔ ف۔ یہ حدیث آخر تک آتی ہے۔ فصل بینھما۔ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بدنہ وگائے میں فرق کیا۔ ف۔ تو معلوم ہوا کہ گائے بدنہ نہیں ہے۔ ولنا ان البدنۃ ینبئی عن البدانۃ۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ بدنہ خبر دیتا ہے بدانت سے۔ وھی الضخامۃ۔ اور بدانت بمعنی ضخیم ہونا۔ ف۔ یعنی بدن دار ہونا جس کو فارسی میں تناور یعنی تن توش کرنے والا کہتے ہیں۔ وقد اشترکا فی ھذا المعنی۔ اور حال یہ کہ اونٹ وگاؤ دونوں اس معنی ضخامت میں مشترک ہیں۔ ولھذا یجزی کل واحد منھما من سبعۃ۔ اور اسی وجہ سے ہر ایک اونٹ یا گائے سات آدمیوں کی طرف سے جائز ہے۔ ف۔ چنانچہ حضرت جابرؓ نے کہا کہ ہم لوگ بدنہ کو سات کی طرف سے قربانی کرتے تو عرض کیا گیا اور گائے کو۔ پس فرمایا کہ ایں وہ نہیں ہے مگر بدن میں سے۔ (کما فی صحیح مسلم) اور جو حدیث شافعیؒ نے ذکر کی اس کے جواب میں کہا کہ۔ والصحیح من الروایۃ فی الحدیث کالمھدی جزورا۔ اور صحیح روایت

---

عہ قولہ بدن جمع بدنہ یعنی وہ بھی بدنہ کی قسم ہے ۱۲م۔

ہیں حدیث کے واقع ہے مانند اس کے جس نے اونٹ ہدی بھیجا۔ ف۔ اور لفظ بدنہ نہیں واقع ہے۔ لیکن یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ صحیح بخاری و مسلم کی روایت میں بدنہ کا لفظ ہے اور صرف صحیح مسلم کی روایت میں بزور واقع ہے تو بدنہ کا لفظ اصح روایت میں ہے اور تحقیق المقام یہ ہے کہ درحقیقت اختلاف لفظ بدنہ کے مفہوم میں ہے کہ لغت و شرع میں بدنہ کا مفہوم کیا ہے پس لغت میں خلیل رحمہ اللہ تعالیٰ نے کہا کہ بدنہ ناقہ یا گائے جو مکہ کو ہدی جاوے۔ نووی شافعیؒ نے کہا کہ یہی اکثر اہل اللغۃ کا قول ہے اور یہی صحاح میں ہے۔ اب رہا یہ کہ شرع میں لغت سے یہ لفظ منقول نہیں ہوا ہے تو اس کے واسطے حدیث جابر رضی اللہ عنہ جو صحیح مسلم میں ہے صریح ہے کہ بدنہ اونٹ و گائے دونوں کو شامل ہے۔ رہا حدیث جمعہ میں صرف ظاہری صورت میں فرق معلوم ہوتا ہے ورنہ اول جو کہا کہ مانند اس کے جس نے بدنہ ہدی بھیجا۔ مراد یہ کہ اونٹ ہدی بھیجا بقرینۂ اس کے کہ دوبارہ گائے کا ذکر کیا ہے اور یہ جائز ہے کہ عام لفظ ذکر کیا جاوے اور قرینہ سے بعض افراد خاص مقصود ہوں اور نیز بقرینہ روایت صحیح مسلم کے کہ اول اس میں یہی ہے کہ مانند اس کے جس نے اونٹ ہدی بھیجا۔ پس یہ اولیٰ ہے کہ لغت و شرع موافق ہے اور احادیث سب متفق ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم م۔ مفع۔

سات آدمی ایک بدنہ میں شریک ہوئے پھر ایک نے اس کو تقلید کیا تو سب احرام والے ہو جاویں گے بشرطیکہ تقلید کرنا ان کی اجازت سے ہو اور سب اس ہدی کے ساتھ چلیں۔ جھول ڈالنا اور بعد قربانی کے جھول و مہار صدقہ دینا مستحب ہے۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ہدی سب اسی طرح جھول والے تقلید کیے ہوئے تھے۔ جھول ڈالنے سے تقلید کرنا بہتر ہے۔ مف۔

# باب القرآن

یہ باب قران کے بیان میں ہے قران بالکسر ملان اور مقصود یہ کہ ایک ہی احرام سے ایام حج میں عمرہ اور حج کو ملانا جیسے تمتع دو احرام سے ہے وتحقیق آوے گی جب افراد حج بیان کر دیا تو اب قران وتمتع کو شروع کیا۔ القران افضل من التمتع والافراد قران افضل ہے تمتع وافراد سے ف یہی قول ثوری واسحق وبہت اہل حدیث وظاہریہ وابن جریر کا اور شافعیہ میں سے مزنی وابواسحق وابن المنذر کا ہے اور یہ جماعت علماء صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے۔ مع۔ وقال الشافعی الافراد افضل اور شافعی نے کہا کہ افراد افضل ہے ف لیکن تنہا حج ادا کرنا اور تنہا عمرہ ادا کرنا اس طرح کہ درمیان میں المام صحیح اپنے اہل کے ساتھ ہو جاوے اور معنی المام کے عنقریب آویں گے اور دلیل شافعی جو مبسوط میں ہے یہ کہ افراد میں نسک پڑھنا اور سفر مکرر ہونا اور احرام علیحدہ ہونا حاصل ہوتا ہے۔ ملخص النہایہ۔ وقال مالک التمتع افضل من القران اور مالکؒ نے کہا کہ قران سے تمتع افضل ہے ف اور افراد سے قران افضل ہے لان لہ ذکرا فی القران۔ کیونکہ تمتع کا کتاب اللہ میں ذکر ہے۔ ف بقولہ فمن تمتع بالعمرۃ الی الحج الآیہ۔ ولا ذکر للقران فیہ۔ اور کتاب اللہ میں قران کا ذکر نہیں ہے۔ وللشافعی قولہ علیہ السلام القران رخصتہ۔ اور شافعی کی دلیل اول اس لئے کہ حدیث میں ہے کہ قرآن کرنا اجازت ہے ف جونکہ اجازت سے عزیمت اولی لہذا افراد اولی ہے لیکن اس حدیث کا پتہ نہیں ملتا۔ بلکہ شافعیؒ کی دلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل ہے کہ آپ نے سفر حج کا احرام باندھا جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث عائشہؓ اور بخاری کی حدیث ابن عمرؓ میں اور ابن ماجہ کی حدیث جابرؓ میں اور صحیح بخاری کی طویل حدیث عروہ بن الزبیرؓ میں ام المومنین عائشہؓ سے ہے۔

اور باوجود کثرت ناقلین کے کسی نے عمرہ کرنا نقل نہیں کیا اور یہی افراد فعل ابوبکر وعمر وعثمان رضی اللہ عنہم ہے۔ مفع۔ ولان فی الافراد زیادۃ التلبیتہ والسفر والحلق۔ اور دلیل دوم اس لئے کہ اکیلا حج یا عمرہ کرنے میں تلبیہ احرام کا اور سفر کا اور حلق کا زیادہ ہونا حاصل ہے ف کیونکہ حج وعمرہ ہر ایک کے واسطے یہ باتیں الگ الگ کرے گا۔ لیکن یہ امر ہنوز قابل تحقیق ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خالی حج کیا ہے چنانچہ آتا ہے۔ اور ہمارے علما کا یہی قول ہے کہ آپ نے قران کیا پس دو طواف اور دو سعی کیں۔ ولنا قولہ علیہ السلام یا آل محمد اہلوا بحجۃ وعمرۃ معا۔ اور ہماری دلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کہ اے آل محمد حج وعمرہ دونوں کا ساتھ ہی احرام باندھو ف رواہ الطحاوی واحمد۔ اور حضرت انسؓ نے کہا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا کہ آپ تلبیہ کہتے حج وعمرہ کے ساتھ فرماتے کہ لبیک بحجۃ وعمرۃ۔ یہ حدیث صحیح بخاری

مسلم میں ہے۔ ابن الجوزی نے کہا کہ انس رض اس وقت نابالغ تھا، صاحب التنقیح نے جواب دیا کہ نہیں بلکہ بالاجماع بالغ تھا اور صحیح مسلم میں انس رض کی روایت مذکور سے ابن عمر رض نے انکار کیا تو انس رض نے پھر رد کیا اور کہا کہ ہم کو لڑکا سمجھتے ہیں بیشک میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا کہ آپ فرماتے لبیک حجۃ وعمرۃ۔ اور صحیح بخاری میں حضرت عمر بن الخطاب رض کی حدیث میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وادی عقیق فرمایا کہ آج کی رات میرے رب عزوجل سے ایک آنے والا آیا پس کہا کہ اس وادی مبارک میں نماز پڑھ اور کہا کہ عمرۃ فی حجۃ۔ یعنی حج میں عمرہ قران کیا ابن حزم رح نے کہا کہ حضرت انس رض سے سولہ تابعین ثقات نے بالاتفاق روایت کی کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے احرام میں لبیک بحج وعمرہ کیا ہے۔ ابوداؤد و ترمذی و ابن ماجہ کی حدیث ابن عباس میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے چار عمرہ کا احرام کیا عمرہ حدیبیہ اور عمرہ قضاء سال آئندہ کے ذی قعدہ میں اور عمرہ جعرانہ اور چوتھا عمرہ اپنے حج کے ساتھ ہیں۔ یہ حدیث دلیل ہے کہ آپ کا حج مفرد نہیں تھا۔مع۔ اور صحیحین کی حدیث ابن عمر رض میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا متمتع ہونا مروی ہے۔ اور صحیحین کی حدیث عائشہ رض میں مثل اس کے مروی ہے اور اسی کے مانند صحیحین میں عمران بن حصین سے مروی ہے اور مسلم و نسائی کی حدیث میں ہے کہ عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ مجھے معلوم ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مع اصحاب کے حج مع عمرہ کیا ہے اب ہم کہتے ہیں کہ شافعی رح نے ابن عمر و عائشہ رض کی احادیث سے افراد حج کا جو استدلال کیا وہ صحیح نہیں کیونکہ بالاتفاق بخاری و مسلم نے ان صحابہ مع دوسروں کے حج وعمرہ ہونا مروی ہے، اور حضرت عائشہ رض کو جو تنعیم سے عمرہ کرایا اس میں خود بھی مصرح ہے۔

رہا یہ کہ ان صحابہ رضی اللہ عنہم نے حج وعمرہ کرنا بلفظ تمتع مذکور ہے نہ بلفظ قران۔ تو تحقیق یہ ہے کہ بہت علماء نے ذکر کیا کہ صحابہ رضی عنہم کی عرف میں لفظ تمتع عام تھا کہ حج وعمرہ ایک احرام سے حاصل کرے یا دو احرام سے یعنی کسی صورت سے ان دونوں نسک سے تمتع حاصل کرے اور یہی قرآن مجید میں قولہ تعالےٰ فمن تمتع بالعمرۃ الی الحج سے ہر صورت تمتع عمرہ و حج کا حصول مقصود ہے خواہ ایک احرام سے جس کا نام قران رکھا گیا ہے یا دو احرام سے جس کا نام بلفظ تمتع ہوا۔ چنانچہ صحیحین میں سعید المسیب رح سے روایت ہے کہ عسفان میں حضرت علی و عثمان جمع ہوئے اور حضرت عثمان رض تمتع سے منع کرتے تھے تو حضرت علی رض نے کہا کہ آپ کیا چاہتے ہو ایسے امر کی جانب جس کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا اس سے منع کرتے ہو تو عثمان رض نے کہا کہ ہم کو اپنی طرف سے چھوڑدو تو علی رض نے کہا کہ مجھے یہ گنجائش نہیں ہے کہ آپ کو چھوڑوں پھر جب علی رض نے یہ دیکھا تو حج وعمرہ کا بلند تلبیہ کہا یہ صریح ہے کہ تمتع بمعنی قران تھا کیونکہ دونوں کا ایک ساتھ تلبیہ کہا بخلاف اصطلاحی تمتع کے کہ وہ اول عمرہ ہے پھر حلال ہو کر آٹھویں کو احرام حج ہے اور یہ بھی معلوم ہوا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حج وعمرہ دونوں

تلبیہ کہا ہے اور صحیح مسلم میں عمران بن حصین نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جمع کیا درمیان حج وعمرہ کے۔ اس سے معلوم ہوا کہ تمتع سے عمران کی مراد وقسم تمتع سے ایک قسم یعنی قران ہے۔ ابوداؤد کی حدیث عائشہؓ میں ہے کہ ابن عمر جانتا ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تین عمرے کا احرام کیا سوائے اس عمرہ کے جو اپنے حج سے قران کیا۔ یہ صریح ہے کہ حضرت عائشہؓ کی مراد بھی تمتع سے یہی قسم قران ہے پس صحابہ رضی اللہ عنہم لفظ تمتع دونوں قسم قران و تمتع پر بولتے تھے۔ پھر صحیح مسلم کی حدیث طویل جابرؓ میں گزرا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بعد ورود مکہ اور بعد ادائے طواف وسعی کے حلال نہیں ہوئے مع ان اصحاب کے جنہوں نے ہدی ساتھ لی تھی اور دوسروں کو حلال ہو جانے کا حکم دیا پس بغیر ہدی والے صحابہؓ نے عمرہ اور حج دو احرام سے کیا اور آپ نے مع اہل ہدی کے ایک احرام سے اور یہ قران ہے اور اول تمتع ہے اور خود حدیث عائشہؓ میں ہے کہ یارسول اللہ آپ کے اصحاب عمرہ وحج سے متمتع ہوتے ہیں اور میں تنہا حج کے ساتھ جاتی ہوں۔ الخ۔ یعنی تنعیم سے عمرہ کرانے کی حدیث تو ظاہر ہوا کہ آپ کا ادا کرنا بوجہ قران واقع ہوا ہے۔ اور واضح ہو کہ تمتع سے عثمانؓ کا منع کرنا مسبوق ہے پہلے حضرت عمرؓ نے منع کیا تھا اس حکمت سے کہ لوگ سال میں ایک بار حج و عمرہ جمع کریں بلکہ ایمان کے شائع اور کفار روم وغیرہ کے مرعوب ہونے کو بہتر یہ کہ عمرہ الگ کریں تاکہ ہمیشہ ہر وقت میں بیت اللہ کی طرف زیارت کرنے والوں کی آمد و رفت جاری رہے اور عثمانؓ نے اسی حکمت کی اتباع کی۔ جیسا کہ بعض محققین نے صریح روایت سے محقق کیا ہے ورنہ حضرت عمرؓ نے خود قران کی سنت ہونے کا اقرار صریح کیا جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث ابوموسیٰ الاشعریؓ میں ہے۔

ضبی بن سعید نے کہا کہ میں نے ایک ساتھ حج وعمرہ کا اہلال کیا تو حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ تو نے اپنے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت پائی رواہ ابوداؤد والنسائی وابن ماجہ ودارقطنی نے کہا کہ صحیح الاسناد ہے۔ امام احمدؒ نے حدیث سراقہؓ سے مرفوع حدیث روایت کی کہ حج میں عمرہ قیامت تک داخل ہوا اور سراقہ نے کہا کہ حجۃ الوداع میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حج وعمرہ ملایا اسناد کے راوی ثقات ہیں۔ اور امام احمدؒ نے قران رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو حدیث ابوطلحہ وہرماس بن زیاد الباہلی وجابر وام سلمہ رضی اللہ عنہم سے اور نسائیؒ نے حدیث علیؓ سے مع فعل اور بزارؒ نے باسناد صحیح ابن ابی اوفیؓ سے روایت کیا چنانچہ مفصل فتح القدیر میں مذکور ہے اور شیخ نے کہا کہ جن صحابہ نے تنہا حج کا تلبیہ روایت کیا شاید اس کی وجہ یہ کہ انہوں نے یہی سنا جیسے اس میں اختلاف ہے کہ کس مقام پر احرام کا تلبیہ کہا۔ اور اس میں بھی کچھ حرج نہیں کہ آپ نے صرف حج کو زبان سے کہا ہو۔ مترجم کہتا ہے کہ ظاہر واللہ اعلم توفیق اس طرح ظاہر ہوتی ہے کہ ابتدائے حال ذوالحلیفہ میں بعض نے حج و بعض نے عمرہ کا اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حج کا تلبیہ کہا جیسا کہ حدیث جابر وابن عمر وعائشہ وغیرہم کی احادیث ہیں۔ پھر وادی عقیق میں بوحی ربانی جو خواب میں ہوئی ہے حج وعمرہ کا قران کیا اور دونوں کا تلبیہ کیا جیسا کہ حدیث انسؓ وابن عمر وعائشہ وعلی و ایک جم غفیر صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے اور یہ وجہ توفیق اولیٰ واحسن ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

الحاصل قران اولیٰ ہے کیونکہ ایک تو سنت ثابتہ صحیحہ ہے اور دوم اس لئے کہ آپ نے آلِ محمد کو جمع کا حکم کیا جیسا کہ مصنف نے حدیث ذکر کی ولان فیہ جمعا بین العبادتین۔ اور سوم اس لئے کہ قرآن میں جمع کرنا دو عبادتوں کا ف یعنی حج و عمرہ کا ہے فاشبہ الصوم مع الاعتکاف تو قرآن مشابہ ہو گیا صوم مع اعتکاف ف جمع کرنے کے کالحراسۃ فی سبیل اللہ مع صلوٰۃ اللیل اور مشابہ ہو گیا جہاد میں حراست کرنے مع تہجد کی نماز کے ف مثلاً کسی طرف سے دشمن کی رات میں چھاپہ مارنے کا خیال ہے وہاں چوکیدار بیدار رہا اور رات میں تہجد بھی پڑھی۔ رہا جواب قیاسی دلیل شافعی کا کہ عمرہ علیحدہ کرنے میں تلبیہ و سفر و حلق کی زیادتی ہے تو جواب دیا کہ یہ چیزیں قابل ترجیح نہیں والتلبیۃ غیر محصورۃ۔ اور تلبیہ شمار کیا ہوا نہیں ہے ف کہ جس پر زیادتی سمجھ میں آوے چنانچہ اگر علیحدہ عمرہ میں ہزار بار کہا اور علیحدہ حج میں ہزار بار کہا تو حج و عمرہ کرنے میں دو ہزار بار کہے اس سے کچھ زائد نہ ہو بلکہ اگر تین ہزار بار ہو تو ایک ہزار کمی رہ گئی۔ والسفر غیر مقصود۔ اور سفر کچھ اصلی مقصود نہیں ہے ف بلکہ مقصود تو افعال حج و عمرہ ہیں۔ والحلق خروج عن العبادۃ اور رہا سر منڈانا تو وہ عبادت عمرہ یا حج کے احرام سے خارج ہوتا ہے فلا یترجح بما ذکرو۔ تو یہ باتیں جن کو شافعی نے ذکر کیا ہے ان سے افراد کو ترجیح نہیں ہو سکتی ف رہی حدیث الشافعی کہ قران رخصت ہے اول تو ثابت نہیں اور بر تقدیر تسلیم اس سے یہ مقصود نہیں کہ قران کرنا عزیمت افراد سے کمتر یعنی رخصت ہے بلکہ والمقصود بما روی۔ مقصود اس سے جو شافعی نے روایت کی۔ نفی قول اہل الجاہلیۃ۔ اہل جاہلیت یعنی اسلام سے پہلے والے کافروں کا قول دور کرنا ف وہ قول یہ کہ ان العمرۃ فی اشہر الحج من افجر الفجور۔ حج کے ایام میں عمرہ کرنا سب گناہوں سے بدتر گناہ ہے ف تو اس کو دور کر دیا کہ نہیں کچھ گناہ نہیں بلکہ جائز ہے۔ جیسے سعی بین الصفا و مروہ کو صحابہ بوجہ بتوں کے گناہ جانتے تو اللہ تعالیٰ نے نازل فرمایا قولہ فلا جناح علیہ ان یطوف بہما یعنی جو ان دونوں میں طواف کرے اس پر کوئی گناہ نہیں ہے حالانکہ سعی واجب ہے۔ رہا یہ کہ امام مالک نے تمتع کو ترجیح دی کہ قرآن میں مذکور ہے نہ قران جواب دیا کہ وللقرآن ذکر فی القرآن اور قران کا ذکر بھی کلام الٰہی میں موجود ہے۔ لان المراد من قولہ تعالیٰ واتموا الحج والعمرۃ للہ کیونکہ قول الٰہی واتموا الحج والعمرۃ للہ۔ یعنی تمام کرو حج و عمرہ کو اللہ تعالیٰ کے لئے اس سے مراد۔ ان یحرم بہما من دویرۃ اہلہ۔ یہ کہ اپنے لوگوں کے جھونپڑوں سے دونوں کا احرام باندھے ف یہی تمام کرنا ہوا علی ما رویناہ من قبل۔ چنانچہ ہم سابق میں اس کو روایت کر چکے ف یہ تفسیر صحابہ کی بحکم حدیث مرفوع ہے اور مخفی نہیں ہے کہ قولہ تعالیٰ فمن تمتع بالعمرۃ الی الحج۔ قران و تمتع اصطلاحی دونوں کو شامل ہے اسی وجہ سے صحابہ رضی اللہ عنہم قران کو تمتع کہتے تھے کیونکہ تمتع کے معنی ترنمت پانا پس عمرہ سے حج کی جانب دونوں کا پانا بطریق احرام واحد اور بدو احرام دونوں طرح حاصل ہے پس جس آیت سے امام مالک نے تمتع کا ذکر نکالا وہی قران کا ذکر ہے اور آیت

اتموا الحج - قران کی ترجیح مع فعل سنت ہے یہاں ایک لطیف نکتہ ہے۔ واضح ہو کہ حدیث جابرؓ میں گزرا کہ آپ نے طواف وسعی کے بعد حکم دیا کہ جو ہدی نہ لایا ہو وہ حلال ہو جاوے یعنی حلق یا قصر کرکے اس سے نکلا کہ احرام سے حلال کرنے والا حلق یا قصر ہے اور وہ افعال عمرہ یا حج سے نہیں ہے۔

پھر اسی حدیث میں آپ نے فرمایا کہ اگر میں پہلے سے سوچا ہوتا جو پیچھے میرے رائے میں آیا تو میں بھی ہدی کو نہیں چلاتا۔ یعنی لوگوں کے ساتھ حلال ہو جاتا اس سے یہ مقصود نہیں کہ اس وقت حلال ہو جانا بہتر ہے۔ حتی کہ تمتع بہتر ہو جاوے بلکہ اس واسطے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کو نہایت حرص آپ کے قدم بقدم چلنے میں تھی تو وے آپ سے جدا ہونا نہیں چاہتے تھے۔ چنانچہ صحاح کی بعض روایات صریح ہیں کہ صحابہؓ نے تعمیل ارشاد میں توقف کیا یعنی اس امید پر کہ شاید حکم بدل دیا جاوے پھر جب آپ غصہ ہوئے تو لوگوں نے تحلیل کر لی۔ اس سے تمتع کا طریقہ مشروع ہو گیا اور چونکہ اللہ تعالیٰ نے آپ کے واسطے صرف یہی حج الوداعی رکھا تھا لہذا پیشتر سے آپ کو یہ سوچنا میسر نہیں کیا بلکہ جو حج افضل تھا یعنی قران مع سوق ہدی وہی میسر کر دیا فافہم۔ اور نکتہ دیگر یہ کہ اہل اسلام کے واسطے خبر یہ کہ بیت العتیق خانہ کعبہ کی تعظیم رکھیں پس شافعیؒ کے اجتہاد میں بروایات صحیحہ دیا کہ افراد حج کرنا اور افراد عمرہ کرنا سال کے جملہ ایام میں افضل ہے حتی کہ ابتدائے اہلال میں حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے صرف حج کا تلبیہ کہا۔ اور چونکہ اصح واقوی قول میں آپ نے قران کیا تو آپ کی سنت اسے تمتع لوگ ترک کرتے لہذا خود صحابہ رضی اللہ عنہم کو حلال ہو جانے کا حکم دے دیا اور یہی مالک کا اجتہاد ہوا رہا قران جو علی الاصح آپ کی سنت ہے وہ ابو حنیفہؒ کا اجتہاد کر دیا اس پر ایک جم غفیر اسلام ہے۔ فاعرفہ وتامل۔ م۔ پس تحقیق مذکور سے صاف ظاہر ہو گیا کہ قران سنت افضل ہے اور اس میں دیگر وجوہ ترجیح ہیں چنانچہ فرمایا۔ ثم فیہ تعجیل الاحرام۔ پھر قران کرنے میں احرام کی تعجیل ہے ف۔ کیونکہ احرام حج ساتھ ہی باندھ لیا جاتا ہے اور تعجیل صفت محمودہ ہے۔ واستدامۃ احرامہما من المیقات۔ اور دونوں حج وعمرہ کا احرام برابر دائمی رکھنا میقات سے لے کر الی یفرغ منہما۔ یہاں تک کہ دونوں سے فراغت پاوے ف۔ اور اس طرح کی استدامت بھی محمود ہے اور جابرؓ کی حدیث کہ میں بھی حلال ہو جاتا اس کا نکتہ ہم بیان کر چکا۔ ولا کذلک التمتع۔ اور تمتع میں یہ باتیں نہیں ہیں۔ فکان القران اولی منہ۔ تو تمتع سے قران اولیٰ ٹھہرا۔ وقیل الاختلاف بیننا وبین الشافعی۔ اور کہا گیا کہ ہمارے و شافعیؒ کے درمیان اختلاف ف۔ اس طرح کہ افراد افضل ہے ان کے نزدیک اور قران ہمارے نزدیک بناءً علی ان القارن عندنا یطوف طوافین ویسعی سعیین۔ اس بنا پر ہے کہ ہمارے نزدیک تو قران کرنے والا دو طواف اور دو سعی کرے گا۔ وعندہ طوافا واحدا وسعیا واحدا۔ اور شافعیؒ کے نزدیک ایک ہی طواف اور ایک ہی سعی کرے گا ف۔ اسی وجہ سے شافعی کہتے ہیں کہ قران نہ

کرے بلکہ الگ الگ ادا کرے تو یہ دو طواف و دو سعی سے اچھا ہوگا۔ واضح ہو کہ شافعیؒ کا قول اس جماعت علماء میں ہے جو کہتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قران کیا مگر عمرہ کا طواف و سعی داخل کر دیا حج کے طواف و سعی میں پس ایک ہی طواف و سعی کی اور ہمارے نزدیک دو طواف و دو سعی کیں۔ شیخ ابن الہمامؒ نے اشارہ کیا کہ ہمارے نزدیک قارن و متمتع سے طواف قدوم ساقط ہے یعنی آپ نے طواف قدوم اس وقت نہیں کیا بلکہ وہ طواف عمرہ تھا۔

مترجم کہتا ہے کہ یہی صواب ہے کہ کیونکہ ابوداؤد وغیرہ کی حدیثیں سعی صفا و مروہ میں اور یہ چڑھنا وغیرہ مذکور ہے اور بعض میں نہیں پس اگر سعی واحد ہو تو مشکل اور لامحالہ ایک روایت خطا ہو گی اور جب دو سعی ہیں تو دونوں روایتیں حق ہیں۔ فاحفظہ فانہ جداً م۔ قال وصفۃ القران ان یہل بالعمرۃ والحج معاً من المیقات قدوری نے کہا اور قران کی صفت یہ ہے کہ میقات سے ساتھ ہی عمرہ و حج کے ساتھ آواز بلند کرے ف تلبیہ کہے۔ ویقول عقیب الصلوٰۃ۔ اور کہے بعد نماز کے ف دوگانہ احرام کے اللھم انی ارید الحج والعمرۃ فیسرھما لی وتقبلھما منی۔ الٰہی میں حج و عمرہ کی نیت کرتا ہوں پس تو مجھے دونوں آسان میسر فرما دے اور دونوں مجھ سے قبول کر لے ف اور لبیک بحج و عمرۃ کہے۔ ن لان القران ھو الجمع بین الحج والعمرۃ۔ کیونکہ قران تو جمع کرنا حج و عمرہ کو۔ من قولک قرنت الشئ بالشئ۔ ماخوذ ہے تیرے اس محاورہ سے کہ قرنت الشئ بالشئ ف یعنی قران کر دیا میں نے ایک شی کو دوسری چیز کے ساتھ اس محاورہ کا بولنا اس وقت کہ۔ اذا جمعت بینھما۔ جب تو دونوں چیزوں کے ساتھ جمع کر دے۔ وکذا اذا ادخل حجۃ علی عمرۃ قبل ان یطوف لھا اربعۃ اشواط اور یوں ہی قران ہو جائے گا جبکہ داخل کرے حج کو عمرہ پر قبل اس کے کہ عمرہ کے لئے چار پھیرے طواف کر چکے ف یعنی اول احرام عمرہ کا باندھا تھا پھر مکہ میں داخل ہو کر عمرہ کا طواف شروع کیا اگر سات میں سے چار پھیرے پورے کر لئے تو طواف گویا ہو گیا کیونکہ چار پھیرے رکن اور نصف سے زائد ہیں اور عمرہ بھی طواف ہے تو عمرہ ہو چکا اب قران نہیں ہو سکتا اور اگر چار سے کم کئے ہیں اس وقت حج کی نیت کر لی تو ابھی عمرہ نہیں ہوا اور نیت جمع ہو گئی پس قران ہو گیا۔ لان الجمع قد تحقق۔ کیونکہ جمع ہونا تو ثابت ہو گیا ف کیونکہ عمرہ اگرچہ طواف ہے لیکن سات پھیروں میں سے چار سے کم پھیرے کا حکم ابھی طواف نہیں ہوا۔ اذ الاکثر منھا قائم۔ کیونکہ سات پھیروں میں سے زیادہ پھیرے ابھی باقی ہیں۔ ومتی عزم علی اداءھما یسأل التیسیر فیھما اور ہر گاہ کہ حج و عمرہ ادا کرنے کا قصد کرے تو اللہ تعالیٰ سے دونوں کی ادا میں آسانی مانگے۔ وقدم العمرۃ علی الحج فیہ۔ اور ادا کرنے میں عمرہ کو حج پر مقدم کرے۔ وکذلک یقول لبیک بعمرۃ وحجۃ معاً۔ اور اسی طرح کہے کہ لبیک بعمرۃ و حجۃ معاً ف یعنی دعا کی طرح تلبیہ میں بھی عمرہ و حج ایک ساتھ ہونے کو کہے اور بعض روایات آثار میں بحج و عمرہ وارد ہے تو بہتر یہ کہ پہلے عمرہ پھر حج کہے۔ لانہ یبدأ بافعال العمرۃ فکذلک یبدأ بذکرھا۔ کیونکہ وہ پہلے افعال عمرہ کو شروع کرے گا تو زبانی بھی عمرہ کا ذکر شروع کرے۔ وان اخر ذلک فی الدعاء والتلبیۃ لا بأس بہ۔ اور اگر اس نے ذکر عمرہ کو دعاء و تلبیہ میں حج سے پیچھے کہا تو اس کا مضائقہ نہیں ہے لان الواو للجمع کیونکہ واو (یا اور) واسطے جمع کے ہے ف تو معنی یہی ہو گئے کہ حج و عمرہ جمع کروں گا۔ پھر ادا کرنے

میں یہ جائز نہیں کہ عمرہ پیچھے ادا کرے۔ ولو نوی بقلبه ولم یذکرهما فی التلبية اجزاه۔ اور اگر اس نے دل سے نیت کر لی اور دونوں کو تلبیہ میں ذکر نہیں کیا تو اس کو کافی ہے۔ اعتبارًا بالصلوٰۃ برقیاس نماز کے ف کہ دل سے فرض ظہر وغیرہ کی نیت کافی ہے زبانی کہنا ضرور نہیں ہے۔ فاذا دخل مکة ابتداء وطاف بالبیت سبعة اشواط یرمل فی الثلث الاول منها۔ پھر جب مکہ میں داخل ہو تو شروع کرے (یعنی طواف قدوم نہ کرے بلکہ عمرہ شروع کرے) اور طواف کرے بیت اللہ کا سات پھیرے ان میں سے پہلے تین پھیرے میں رمل کرے ف کیونکہ اس کے بعد سعی ہے۔ ویسعی بعدها بین الصفا والمروة۔ اور بعد سات پھیروں کے صفا و مروہ کی سعی کرے۔ وهذه افعال العمرة۔ اور یہ عمرہ کے افعال تھے ف یعنی طواف و سعی چونکہ قران ہے تو ابھی حلق یا قصر کر کے احرام سے باہر نہیں ہوگا بلکہ احرام سے رہے۔

ثم یبدأ بافعال الحج فیطوف طواف القدوم سبعة اشواط ویسعی بعده۔ پھر حج کے افعال شروع کرے پس طواف القدوم کرے سات پھیرے اور بعد طواف کے سعی کرے۔ کما بینا فی المفرد۔ جیسا کہ ہم نے مفرد حج کرنے والے میں بیان کر دیا۔ ویقدم افعال العمرة۔ اور افعال عمرہ کو پہلے لاوے ف سے پیچھے حج کرے لقوله تعالیٰ فمن تمتع بالعمرة الی الحج۔ بدلیل قول اللہ تعالیٰ فمن تمتع الخ یعنی جو شخص تمتع پاوے عمرہ کے ساتھ حج تک ف پس عمرہ کو ابتدا اور حج کو انتہا قرار دیا اور یہ تمتع میں ہے۔ والقران فی معنی المتعة اور قران بمعنی متعہ ہے ف تو قران میں بھی مثل تمتع کے ترتیب ہوگی اور سابق محقق ہوا کہ تمتع جو آیت میں مذکور ہے قران و متعہ دونوں کو شامل ہے تو تمتع کی دونوں قسم میں عمرہ سے ابتدا منصوص ہے۔ ولا یحلق بین العمرة والحج۔ اور عمرہ و حج کے درمیان میں حلق (یا تقصیر) نہ کرے ف یعنی بعد افعال عمرہ کہ طواف و سعی ہے حلق و قصر نہ کرے ورنہ احرام سے باہر ہو جائے گا اور احرام باقی ہونے میں نہیں کر سکتا۔ لان ذلك جناية علی احرام الحج۔ کیونکہ اس وقت یہ حلق کرنا حج کے احرام پر جرم ہے۔ وانما یحلق فی یوم النحر کما یحلق المفرد۔ اور قارن تو حلق فقط یوم النحر یعنی دسویں کو کرے گا جیسے تنہا حج کرنے والا مونڈتا ہے۔ ویتحلل بالحلق عندنا لا بالذبح کما یتحلل المفرد۔ اور احرام سے حلال ہونا حاصل کرے گا حلق کے ساتھ ہمارے نزدیک نہ ذبح کے ساتھ جیسے تنہا حج والا حلال ہوتا ہے ف یعنی جیسے تنہا حج والا احرام سے نکلنے کے لئے حلق کرتا ہے اسی طرح قارن بھی حلق سے حلت حاصل کرے نہ ذبح سے حتیٰ کہ اگر ذبح کر کے خوشبو وغیرہ کوئی چیز جو احرام میں منع ہے استعمال کی تو اس پر جرمانہ لازم ہوگا ثم هذا مذهبنا۔ پھر یہ سب جو مذکور ہوا ہمارا مذہب ہے۔ وقال الشافعیؒ اور شافعیؒ نے کہا ف کہ قارن یطوف طوافا واحدا ویسعی سعیا واحدا۔ ایک طواف اور ایک ہی سعی کرے لقوله علیه السلام دخلت العمرة فی الحج الی یوم القیامة۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث میں ہے کہ قیامت تک حج میں عمرہ داخل ہو گیا ولان مبنی القران علی التداخل حتی اکتفی فیه بتلبیة واحدة وسفر واحد وحلق واحد۔ اور اس لئے کہ قران کا مبنی

تو تداخل پر ہے حتی کہ قرآن میں ایک تلبیہ اور ایک سفر اور ایک حلق پر کفایت کی گئی -
فکذلک فی الارکان - یوں ہی ارکان میں ہوگا ف یعنی تداخل ہو کر رکن طواف بھی ایک رہ
گیا مع سعی کے - ولنا انہ لما طاف صبی بن سعید طوافین وسعی سعیین قال لہ عمر ھدیت لسنۃ
نبیک - اور ہماری حجت یہ کہ جب صبی بن سعید تغلبی نے دو طواف و دو سعی کیں تو عمرؓ نے
اس کو کہا کہ تو نے اپنے پیغمبر کی سنت کی راہ پائی ف اسی طرح طول کے ساتھ حدیث کو
ابو حنیفہ نے روایت کیا اور سنن اربعہ وصحیح ابن حبان ومسند احمد واسحق وطیالسی وابن ابی
شیبہ میں صبی سے ہے کہ میں نے حج وعمرہ کا ساتھ ہی احرام کیا - تو عمرؓ نے مجھ سے فرمایا کہ تو
اپنے پیغمبر کی سنت کی راہ پائی -

نسائی نے حضرت علیؓ سے روایت کی کہ حج وعمرہ کو جمع کیا (یعنی قران کیا) پس دو طواف
و دو سعی کیں اور بیان کیا کہ یوں ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا اور اسناد بروات ثقات
ہے اور یہی مذہب ابن مسعودؓ عند ابن ابی شیبہ ہے - ولان القران ضم عبادۃ الی عبادۃ - اور
اس دلیل سے کہ قرآن ایک عبادت کو دوسری عبادت میں ملانا وذلک انما یتحقق باداء عمل کل
واحد علی الکمال - اور یہ اسی صورت میں متحقق ہوا کہ ہر عبادت کے افعال کو پورا پورا
ادا کرے - ولانہ لا تداخل فی العبادات المقصودۃ اور اس دلیل سے کہ جو عبادتیں بذات خود
مقصود ہیں ان میں باہم ایک دوسرے میں داخل کرنا نہیں جائز ہے ف رہا سفر و
تلبیہ وحلق کا تداخل تو فرمایا کہ والسفر للتوسل اور سفر کرنا واسطے توسل کے ہے ف یعنی
سفر وسیلہ ہے کہ مکہ تک پہنچ کر افعال عمرہ یا حج ادا کرے والتلبیۃ للتحریم - اور تلبیہ
کہنا واسطے تحریم کے ف یعنی تا سوائے عبادت واس کی جائز چیزوں کے سب چیزوں کو
اپنے اوپر حرام کرکے احرام باندھنا جیسے نماز میں تکبیر تحریمہ ہے - والحلق للتحلل - اور مونڈنا
بغرض تحلل ہے ف یعنی احرام سے نکلنا میسر ہو حتی کہ اگر حلال ہونا مقصود نہ ہو اور سر منڈاوے
تو احرام رہے گا مگر جرمانہ قربانی واجب ہوگا یا تین روزے یا چھ مساکین کو کھانا دینا فلیست
ھذہ الاشیاء بمقاصد - تو یہ چیزیں یعنی سفر و تلبیہ وحلق کچھ اصلی مقصود عبادت نہیں ہیں ف
ان میں تداخل نہیں بلکہ ایک سفر وسیلہ دونوں کا اور تلبیہ ذکر تحریم ہے اور حلق کا مقصود احرام
سے نکلنا ہے بخلاف الارکان - برخلاف ارکان کے ف کہ یہی ارکان میں تداخل نہیں ہو سکتا
الا تری ان شفعی التطوع لا یتداخلان وتحریمۃ واحدۃ یؤدیان کیا نہیں دیکھتے ہو کہ نفل کے دو
دوگانہ یعنی چار رکعت باہم متداخل نہیں ہو جاتے حالانکہ ایک ہی تحریمہ سے دونوں ادا
ہو جاتے ہیں ف تو جو چیز کہ تحریمہ ہو وہ تو وسیلہ ہے وہ ایک کافی ہے اور ارکان عبادت
متداخل نہ ہوں گے ورنہ دونوں دوگانہ متداخل ہو کر صرف ایک دوگانہ سے دونوں ادا
ہو جاتے بلکہ کر دونوں دوگانہ صرف دو رکعت سے ادا ہوتے - م - رہی حدیث کہ قیامت
تک حج میں عمرہ داخل ہوا اس سے یہ غرض نہیں کہ حج میں متداخل ہو گیا بلکہ ومعنی ما رواہ

اس کے جو روایت کی دخل وقت العمرۃ فی وقت الحج - یہ کہ عمرہ کا وقت حج کے وقت میں داخل ہوا ف - کیونکہ زمانہ جاہلیت والے ایام حج میں عمرہ کرنا سب سے بدتر گناہ کہتے تھے پھر معلوم ہو چکا کہ اول طواف عمرہ پھر سعی عمرہ پھر طواف قدوم مع سعی حج پھر بعد وقوف عرفہ وغیرہ کے طواف حج فقط یا اس کے ساتھ سعی حج بشرطیکہ طواف قدوم میں نہ کی ہو - اس طرح عمرہ و حج کے دو طواف و دو سعی کرے گا - قال وان طاف طوافین لعمرتہ وحجتہ - امام محمد نے جامع صغیر میں کہا اور اگر قارن نے دو طواف کئے عمرہ و حج کے لئے ف - یعنی اول ایک طواف سات پھیر کا عمرہ کے لئے کیا پھر دوسرا الطواف سات پھیر کا حج کے طواف القدوم کا کیا - ثم سعی سعیین - پھر دو سعی کیں ف - ایک سعی عمرہ کے لئے اور دوسری سعی حج کے لئے درمیان صفا و مروہ کے - یجزیہ - تو یہ اس کو کافی ہو گیا - لانہ اتی بما ھو المستحق علیہ - کیونکہ جس بات کا اس پر استحقاق ہے اس کو وہ لایا لیکن وقد اساء - اور اس نے برا کیا - بتاخیر سعی العمرۃ وتقدیم طواف التحیۃ علیہ - بوجہ تاخیر دینے سعی عمرہ کے اور بوجہ مقدم کرنے طواف القدوم کے سعی عمرہ پر ف - اس کلام سے اشارہ کیا کہ امام محمدؒ کی روایت جامع صغیر کہ ان طاف طوافین لعمرتہ وحجتہ - اس میں طواف حج سے مراد طواف زیارت نہیں ہے کیونکہ وہ تو بعد عرفہ کے منصوص ہے بلکہ مراد طواف حج سے وہ جو ابتدائے حج میں کیا جاتا ہے چنانچہ مصنف نے اوپر بیان کیا ثم یبدأ بافعال الحج فیطوف طواف القدوم - یعنی پھر عمرہ کے بعد افعال الحج شروع کرے پس طواف قدوم کرے الخ تو طواف القدوم منجملہ افعال الحج کے سنت ہے اور یہی یہاں مراد ہے - حاصل یہ ہوا کہ اول اس نے طواف عمرہ پھر طواف قدوم کیا حالانکہ سعی عمرہ چاہیے تھی پھر اس نے دو سعی کیں ایک عمرہ کی اور دوم حج کی جس کا طواف القدوم کے ساتھ کرنا جائز ہے پس جب اس نے سعی عمرہ میں طواف القدوم کے بعد تاخیر کی اور طواف القدوم سنت کا محل بعد سعی عمرہ تھا اس میں تقدیم کی تو برا کیا - ولا یلزمہ شیء اور اس پر کچھ لازم نہیں ہے ف - یعنی بالاتفاق - اما عندھما فظاھر لان التقدیم والتاخیر فی المناسک لا یوجب الدم عندھما چنانچہ صاحبین کے نزدیک تو ظاہر ہے اس واسطے کہ صاحبین کے نزدیک مناسک کے مقدم و موخر کرنے سے قربانی لازم نہیں ہوتی ہے ف - چنانچہ صحیحین کی حدیث افعل ولا حرج موجود ہے یعنی اس روز جس نے کچھ کہا کہ میں نے قربانی سے حلق مقدم کر لیا یا رمی جمرہ سے قربانی مقدم کی تو اس کو یہی جواب دیا کہ اچھا کیا کچھ حرج نہیں ہے -

اور ابو حنیفہؒ کے نزدیک واجبات میں لازم ہے - وعندہ طواف التحیۃ سنۃ - اور امامؒ کے نزدیک اس واسطے لازم نہیں کہ طواف القدوم تو سنت ہے - وترکہ لا یوجب الدم فتقدیمہ اولی - اور اس کا بالکل ترک کرنا قربانی واجب نہیں کرتا تو صرف مقدم کر دینا بدرجہ اولی واجب نہ کرے گا ف - رہی سعی عمرہ واجب ہے - والسعی بتاخیرہ بالاشتغال بعمل آخر لا یوجب الدم - اور سعی بوجہ اپنی تاخیر کئے جانے کے بایں طور کہ دوسرے کام میں مشغول ہو جاوے

قربانی واجب نہیں کرتی ف مثلاً عمرہ کے طواف کے بعد کھانے پینے سونے میں مشغول ہوا پھر سعی کی تو کچھ واجب نہ ہوا۔ فکذا بالاشتغال بالطواف۔ پس یوں ہی طواف قدوم کے ساتھ مشغول ہونے میں کچھ واجب نہ ہوگا ف پھر قارن منیٰ و عرفہ اور واپسی مزدلفہ دری جمرۃ العقبہ تک بروجہ مفرد کرے۔ قال واذا رمی الجمرۃ یوم النحر ذبح شاۃ اوبقرۃ اوبدنۃ او سبع بدنۃ۔ قدوری نے کہا اور جب یوم النحر کو جمرۃ العقبہ رمی کر چکے تو وجوباً ذبح کرے ایک بکری یا گائے یا بدنہ یا بدنہ کا ساتواں حصہ ف بایں طور کہ قربانی والے سات آدمی ایک بدنہ میں شریک ہوں خواہ اونٹ ہو یا گائے ہو۔ فہذا دم القران لانہ فی معنی المتعۃ پس یہ قربانی قران کی قربانی ہے کیونکہ قران بمعنی تمتع ہے ف بلکہ تمتع کی ایک قسم ہے۔ والھدی منصوص علیہ فیھا۔ اور ہدی کی قربانی متعہ میں منصوص علیہ ہے ف فی قولہ فمن تمتع بالعمرۃ الخ تو قران میں بھی واجب ہے اور جب ہدی واجب تو بکری جائز۔ والھدی من الابل والبقر والغنم۔ اور ہدی ہر ایک اونٹ میں سے، گائے و بکری سے ہوتی ہے علی ماتذکرہ فی بابہ انشاء اللہ تعالےٰ چنانچہ ہم باب الہدی میں انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کریں گے ف قدوری نے بقرہ کے بعد بدنہ کہا حالانکہ گائے بھی بدنہ ہے تو جواب دیا کہ واراد بالبدنۃ ھھنا البعیر۔ اور یہاں بدنہ سے اونٹ مراد لیا۔ وان کان اسم البدنۃ یقع علیہ وعلی البقر علی ماذکرنا۔ اگرچہ بدنہ کا لفظ اونٹ و گائے دونوں پر بولا جاتا ہے جیسا کہ ہم نے اوپر مدلل کیا۔ وکما یجوز سبع البعیر یجوز سبع البقرۃ۔ اور جیسے اونٹ کا ساتواں حصہ جائز ہے گائے کا ساتواں حصہ بھی جائز ہے ف یہ اس وقت کہ قربانی کر سکتا ہو۔ فاذا لم یکن لہ ما یذبح صام ثلثۃ ایام فی الحج۔ پس اگر اس کے پاس وہ نہ ہو کہ ذبح کرے یعنی فقیر ہو تو روزے رکھے تین روزے حج میں ف تو لا محالہ عرفہ تک ختم کرے پس ساتویں و آٹھویں و نویں یعنی۔ آخرھا یوم عرفۃ۔ آخری روز یوم عرفہ ہو۔ وسبعۃ ایام اذا رجع الی اھلہ اور سات روزے جب اپنے اہل میں واپس آوے ف اگرچہ مکہ میں ہو۔ لقولہ تعالیٰ فمن لم یجد فصیام ثلثۃ ایام فی الحج وسبعۃ اذا رجعتم تلک عشرۃ کاملۃ بدلیل قولہ تعالیٰ فمن لم یجد آخر تک یعنی پھر جو کوئی ہدی نہ پاوے تو اس پر واجب ہے روزے تین ایام کے حج میں اور سات ایام کے جب تم لوٹو یہ دس پورے ہوئے ف یہ آیت اس کے حق میں جو عمرہ کر کے حج تک متمتع یعنی منتفع ہو۔ فالنص وان ورد فی التمتع فالقران مثلہ لانہ مرتفق باداء النسکین۔ پس نص فرقان اگرچہ تمتع کے حق میں وارد ہے تو قران بھی مثل تمتع کے ہے کیونکہ قارن بھی دونوں نسک یعنی حج و عمرہ سے منتفع ہے ف بلکہ قران آیت کے تمتع سے ایک قسم ہے۔ پھر آیت میں فی الحج واقع ہے یعنی حج کے اندر تین روزے والمراد بالحج واللہ اعلم وقتہ لان نفسہ لا یصلح ظرفا۔ اور حج سے مراد واللہ اعلم وقت حج ہے کیونکہ ذات حج (جو کہ افعال ہیں) اس لائق نہیں کہ روزے رکھنے کا ظرف ہو سکے ف تو اس صورت میں وقت احرام کا شعال و ذی قعدہ و عشرہ ذی الحجہ ہے پس بعد احرام کے یہ تین روزے جائز ٹھہرے اور مخصوصاً ذی الحجہ کی ۷-۸-۹ کی

نہیں ہے۔ الا ان الافضل۔ مگر افضل یہ کہ ف تاخیر کرے اور ان یصوم قبل یوم الترویۃ بیوم
ویوم الترویۃ ویوم عرفۃ۔ روزہ رکھے آخر وقت یعنی یوم الترویہ سے ایک روز پہلے ساتویں کو اور
یوم الترویہ کو اور یوم عرفہ کو لان الصوم بدل عن الھدی۔ کیونکہ روزہ رکھنا تو ہدی کے
بدلے ہے۔ فیستحب تاخیرہ الی آخر وقتہ رجاء ان یقدر علی الاصل۔ تو صوم بدل میں تاخیر کرنا
مستحب ہے اس امید سے کہ اصل یعنی ہدی پر قدرت ہو جاوے۔ وان صامھا بمکۃ بعد فراغۃ
من الحج جاز۔ اور اگر ساتوں روزوں کو مکہ میں بعد فراغت حج کے رکھے تو جائز ہے ومعناہ بعد
مضی ایام التشریق لان الصوم فیھا منھی عنہ اور معنی یہ کہ ایام تشریق گزر جانے کے بعد رکھے
کیونکہ ایام تشریق میں روزہ ممنوع ہے ف پس حج سے فراغت معتبر ہے اور اپنے اہل کے
پاس پہنچ کر رکھنا قید ضروری نہیں ہے۔ وقال الشافعی لا یجوز۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ نہیں جائز ہے
ف کہ مکہ میں باقی سات رکھے۔ لانہ معلق بالرجوع۔ کیونکہ ساتوں مشروط برجوع ہیں ف یعنی
بقولہ تعالیٰ وسبعۃ اذا رجعتم تو حرف شرط سے رجوع اپنے اہل کی طرف مقید کیا الا ان
ینوی المقام فحینئذ یجزیہ لتعذر الرجوع۔ مگر آنکہ وہ شخص مکہ میں مقام کرنے کی نیت کرلے تو
اس وقت جائز ہوں گے بوجہ واپسی متعذر ہونے کے۔ ولنا ان معناہ رجعتم عن الحج۔ اور ہماری
دلیل یہ کہ رجعتم کے معنی یہ کہ رجوع کرو تم حج سے۔ ای فرغتم۔ یعنی حج سے فارغ ہو جاؤ ف
اور مطابق ہیں جو مصنف نے خود کہا کہ سات روزے جب اپنے اہل کی طرف واپس آوے تو
اہل کی قید بنظر عادت ہے۔ م۔ اذ الفراغ سبب الرجوع الی اھلہ۔ کیونکہ حج سے فارغ ہونا
اپنے اہل میں واپس آنے کا سبب ہوتا ہے ف پس سبب درحقیقت حج سے فراغت ہے
فکان الاداء بعد السبب۔ تو اس سبب متحقق ہونے کے بعد ادا حاصل ہوئی۔ فیجوز۔ تو جائز ہے
ف حتی کہ اگر بعد فراغت حج کے اس نے سیاحی اختیار کی یا کسی ملک میں جاکر وہاں وطن کر لیا
تو اسی نص سے بالاتفاق سات ادا کرے گا اگرچہ اپنے اہل میں نہیں آیا پس سبب فراغت حج
ہے معہ۔ گزرا کہ تین روزے ایام حج میں عرفہ تک رکھے۔ وان فاتہ الصوم۔ اور اگر یہ تین روزے
اس سے جاتے رہے۔ حتی اتی یوم النحر یہاں تک کہ یوم النحر دسویں کا دن آگیا ف تو ان روزوں
کی قضا نہیں ہے اور لم یجزہ الا الدم۔ کچھ اس کو نہیں جائز ہے سوائے قربانی کے ف یعنی جب
میسر ہو قربانی دے۔ وقال الشافعی یصوم بعد ھذہ الایام لانہ صوم موقت فیقضی کصوم رمضان۔
اور شافعیؒ نے کہا کہ ان ایام تشریق کے بعد یہ روزے قضا رکھے کیونکہ یہ روزے ایک وقت
سے معین کر دیئے گئے تھے تو صوم رمضان کے مثل ان کی بھی قضا کرے۔ وقال مالک یصوم فیھا لقولہ
تعالیٰ فمن لم یجد فصیام ثلثۃ ایام فی الحج۔ اور مالکؒ نے کہا کہ ایام تشریق میں یہ روزے رکھ لے
بدلیل قولہ تعالیٰ فمن لم یجد الخ۔ یعنی پھر جو ہدی نہ پاوے تو تین روزے ایام حج میں وھذا وقتہ
اور زمانہ تشریق بھی وقت حج ہے ف کیونکہ ان میں رمی الجمار ہے۔ ولنا النھی المشھور عن الصوم
فی ھذہ الایام اور ہماری حجت وہ نص مشہور ان ایام میں روزہ رکھنے سے ف اور چونکہ یہ

ممانعت مشہورہ ہے فیتقید بہ النص۔ تو یہ نص اس ممانعت سے مقید کی جائے گی ف یعنی ایام الحج سے سوائے ایام تشریق کے مراد ہوں گے اور اگر ہم تسلیم کریں کہ سوائے تشریق کے نہیں بلکہ کل ایام حج مراد ہیں تو کہا۔ اویدخلہ النقص۔ یا ان روزوں میں نقص داخل ہو گا ف کیونکہ ایام تشریق میں ممانعت ہے۔ فلا یتادی بہ ما وجب کاملا۔ تو ان ناقص روزوں سے وہ ادا نہ ہوں گے جو کامل واجب ہوئے ف بہر صورت ایام تشریق میں کافی نہ ہوئے اگر کہا جائے کہ ممانعت ایام تشریق کے صوم سے سوائے قران ومتعہ کے روزوں کے ہے بدلیل آیت کے جواب یہ کہ ہمیشہ ممانعت مرجح ہے اور یہ وہم خلاف اصول ہے۔ رہا یہ کہ اچھا بعد ایام تشریق قضا کر لے تو جواب دیا کہ ولا یودی بعدھا لان الصوم بدل اور بعد ایام تشریق بھی قضا نہیں کئے جاویں گے کیونکہ صوم تو ہدی کا بدل ہے۔ والابدال لا تنصب الا شرعا اور بدلے نہیں قائم کئے جاتے مگر شرع کی طرف سے ف اس میں رائے وقیاس کو دخل نہیں ہے تو صرف نص شرعی کی پابندی منحصر ہو گی۔ والنص خصہ بوقت الحج۔ اور نص نے اس بدل کو وقت حج کے ساتھ مخصوص کر دیا ف تو اس وقت کے سوائے دوسرے وقت میں بدل ہونا اپنی رائے سے ہم نہیں کر سکتے۔ اگر کہو کہ پھر دوسرے وقت میں قربانی کہاں سے قائم کرتے ہو تو جواب یہ کہ قربانی اصل ہے نہ بدل وجواز الدم علی الاصل اور قربانی کا جائز ہونا اپنی اصل پر ہے وعن عمرؓ انہ امر فی مثلہ بذبح الشاۃ۔ اور حضرت عمرؓ سے روایت ہے کہ آپ نے ایسے واقعہ میں قربانی کرنے کا حکم دیا ف یعنی قارن ہدی قربانی نہ کر سکا اور تین روزے ایام حج کے بھی فوت ہو گئے تھے کہ یوم النحر آ گیا تو اس کو حضرت عمرؓ نے فتوی دیا کہ بکری قربانی کرے یعنی ہدی دے جو اصل ہے۔

یہ قصہ مبسوط میں نقل کیا اور کتب آثار میں نہیں ملا۔ مح۔ اور بخاری میں حضرت عائشہؓ وابن عمرؓ سے ہے کہ دونوں نے کہا کہ ایام تشریق میں روزے کی اجازت کسی کو نہیں مگر اس کو جس نے ہدی نہیں پائی۔ اور یہی بخاری میں ہے کہ ابن عمرؓ نے کہا کہ صوم تمتع یا یوم عرفہ ہے پھر اگر ہدی نہ پائی اور نہ روزے رکھے تو ایام تشریق میں رکھے۔ یہ آثار مفید قول مالکؒ ہیں اور جواب یہ کہ ایام تشریق میں صوم سے ممانعت مرفوع حدیث صحیح مشہور ہے اس کے مقابلہ میں صرف صحابی کا قول غیر مشہور کیونکر مقبول ہو سکتا ہے اور تفصیل فی الفتح۔ م۔ فلو لم یقدر علی الھدی پھر اگر یہ قارن جس کے تین روزے حج کے فوت ہوئے ہیں اس نے ہدی نہ پائی۔ تحلل وعلیہ دمان۔ تو وہ حلال ہو جائے اور اس پر دو قربانی واجب ہیں دم التمتع ایک قربانی تمتع کی ف یعنی قران کا شکریہ ودم التحلل قبل الھدی اور دوسری قربانی اس جرم کی کہ ہدی ذبح کرنے سے پہلے حلال ہو گیا ف اور عمرہ کی وجہ سے قربانی نہ ہوئی کیونکہ حلق کر کے احرام عمرہ سے نکل گیا۔ مع۔ مسئلہ۔ فان لم یدخل القارن مکۃ۔ اور قران والا اگر مکہ میں میں داخل نہ ہوا ف اور اس وجہ سے عمرہ اول ادا نہ کر سکا وتوجہ الی عرفات بلکہ وہ

عرفات کی طرف متوجہ ہوا ف یعنی میقات سے سیدھا عرفات کو گیا نقد صار رافضا لعمرتہ بالوقوف۔ تو اپنے عمرہ کو ترک کرنے والا ہوگیا وقوف عرفہ کے ساتھ لانہ تعذر علیہ اداءھا۔ کیونکہ اب قارن سے عمرہ ادا کرنا متعذر ہوگیا۔ لانہ یصیر بانیا افعال العمرۃ علی افعال الحج وذلک خلاف المشروع۔ کیونکہ (بعد حج کے عمرہ ادا کرنے میں) وہ افعال عمرہ کو افعال حج پر بنا کرنے والا ہوجائے گا اور یہ خلاف مشروع ہے ف بلکہ مشروع یہ کہ اول عمرہ اور اس پر بنائے حج ہو۔ ولا یصیر رافضا بمجرد التوجہ اور خالی عرفات کی طرف متوجہ ہونے سے عمرہ ترک کرنے والا نہ ہوگا ف اگرچہ عرفات میں پہنچ جاوے یہاں تک کہ بعد زوال پہنچے الکافی للحاکم۔ خلاصہ یہ کہ بعد وقوف عرفہ کے عمرہ متروک ہوجائے گا اور قبل اس کے نہیں اور یہی ظاہر الروایۃ صاحبین سے ہے۔ ھو الصحیح من مذھب ابی حنیفۃ ایضا۔ یہی امام ابوحنیفہ کے مذہب میں بھی صحیح ہے ف بخلاف روایۃ الحسن عن ابی حنیفۃ "کہ مجرد توجہ عرفات سے عمرہ متروک ہوگا جیسے جمعہ کے روز گھر میں فرض ظہر پڑھ کر جمعہ کی طرف متوجہ ہوا تو فقط توجہ سے ظہر مذکور ترک ہوجاتی ہے۔ لیکن صحیح ظاہر الروایۃ ہے۔ والفرق لہ بینہ وبین مصلی الظھر یوم الجمعۃ اذا توجہ الیھا۔ اور امام ؒ کے واسطے فرق درمیان قارن متوجہ عرفہ والے کے اور درمیان ظہر بروز جمعہ پڑھ کر جمعہ کی طرف متوجہ ہونے والے کے۔ ان الامر ھنالک بالتوجہ متوجہ بعد اداء الظھر۔ یہ ہے کہ جمعہ کے مسئلہ میں ادائے ظہر کے بعد متوجہ ہونے پر حکم متوجہ ہے ف یعنی فاسعوا الی ذکر اللہ کا حکم جب وہ جمعہ کو متوجہ ہوا تو اس پر متوجہ ہے یعنی اس کو خطاب جمعہ میں جانے کا ابھی موجود ہے کہ جمعہ کی طرف متوجہ ہو۔ والتوجہ فی القران والتمتع منھی عنہ قبل اداء العمرۃ۔ اور قران وتمتع کے مسئلہ میں ادائے عمرہ سے پہلے عرفات کی طرف توجہ ہونے سے اس کو ممانعت ہے نا فتوتا۔ تو دونوں مسئلوں میں فرق ہوگیا ف پس توجہ عرفات کو توجہ جمعہ پر قیاس کرنا صحیح نہیں رہا۔ ہاں جب وقوف عرفہ کرلیا تو اب عمرہ ٹوٹ گیا کیونکہ ادا محال ہوگئی۔

قال وسقط عنہ دم القران کہا اور اس کے ذمہ سے قران کی قربانی بھی ساقط ہوگئی ف کیونکہ یہ قربانی عمرہ پر حج پانے کی توفیق پر تھی۔ لانہ لما ارتفقت العمرۃ لم یوفق لاداء النسکین۔ کیونکہ جب اس کا عمرہ ترک ہوچکا تو اس کو دونوں حج وعمرہ کی توفیق نہیں ملی ف تو شکرانہ کی باری گئی۔ وعلیہ دم لرفض عمرتہ بعد الشروع فیھا۔ اور اس پر جرمانہ کی ایک قربانی واجب ہوئی بوجہ عمرہ ترک کرنے کے بعد عمرہ میں شروع کرنے کے ف اور عمرہ میں شروع کرنا احرام کے ساتھ ہوگیا۔ وعلیہ قضاؤھا۔ اور اس پر عمرہ کی قضا واجب ہوئی۔ لصحۃ الشروع فیھا۔ بوجہ عمرہ میں شروع صحیح ہونے کے فاشبہ المحصر۔ تو محصر کے مشابہ ہوگیا ف محصور کہ جس نے احرام باندھا مگر وہ دشمن وغیرہ کی وجہ سے ادائے نسک سے روکا گیا تو آخر احرام کھول دے مگر اس پر ایک قربانی مع قضا واجب ہے یوں ہی ترک عمرہ والے پر قربانی مع قضا لازم ہے۔ م ع۔ اگر حج کے لئے طواف وسعی کی پھر عمرہ کے لئے طواف وسعی کی تو پہلا طواف وسعی عمرہ کا اور دوسرا حج کا

اور اس پر کچھ واجب نہیں ہے۔ مف۔

# باب التمتع

یہ باب تمتع کے بیان میں ہے متمتع بھی عمرہ وحج کو حاصل کرتا ہے مگر دو احرام سے، شیخ محقق نے لکھا کہ متمتع وہ ہے جو عمرہ یا زیادہ حصہ طواف عمرہ کا ایام حج میں کرے ایسے احرام عمرہ کے ساتھ جو ایام حج سے پہلے یا انہیں ایام میں واقع ہو پھر اسی سال میں حج کرے بوصف صحت بدون اس کے کہ عمرہ وحج کے درمیان میں المام صحیح کرے۔ الفتح۔ المام بمعنی نزول۔ اور المام صحیح سے مراد یہ کہ اپنے وطن میں نزول کرے بغیر صفت احرام باقی ہونے کے اور یہ اسی متمتع میں ہوگا جس نے ہدی کو چلایا نہ ہو اور اگر اس نے ہدی چلائی ہے تو وہ اگر وطن میں آجاوے تو بھی اس کا المام صحیح نہیں ہوگا۔ ن۔ التمتع افضل من الافراد۔ تنہا حج کرنے سے تمتع کرنا افضل ہے ف یہی ظاہر الروایۃ ہے ع۔ وعن ابی حنیفۃ ان الافراد افضل۔ اور ابو حنیفہ سے نادر روایت ہے کہ افراد افضل از تمتع ہے ف یہی قول شافعی رحؒ ہے۔ ع۔ لان المتمتع سفرہ واقع لعمرتہ۔ کیونکہ متمتع کا سفر تو عمرہ کے واسطے واقع ہوتا ہے ف کیونکہ وہ میقات سے صرف عمرہ کا احرام باندھتا ہے۔ والمفرد سفرہ واقع لحجتہ اور افراد والے کا سفر حج کے لئے واقع ہوتا ہے ف اور حج عمرہ سے افضل ہے مگر مخفی نہیں کہ مقصود سفر ادائے حج ہے اور احرام عمرہ کا اس لئے کہ بعد عمرہ کے حلال ہو سکے۔ وجہ ظاہر الروایۃ ان فی التمتع جمعا بین العبادتین۔ ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ تمتع میں دو عبادتوں عمرہ وحج کا جمع کرنا حاصل ہے ف اور دونوں عبادتیں خود مقصود ہیں بخلاف سفر کے کہ وہ صرف وسیلہ ہے۔ فاشبہ القران۔ تو تمتع مشابہ قران ہو گیا ف اور قران ہمارے نزدیک بلا خلاف افضل ہے بلکہ قولہ تعالیٰ فمن تمتع بالعمرۃ الی الحج میں ہدی شکریہ منصوص بتمتع ہے۔ ثم فیہ زیادۃ نسک پھر تمتع میں ایک نسک زیادہ ہے ف جو افراد میں نہیں ہے۔ وھو اراقۃ الدم۔ اور وہ قربانی کرنا ف یعنی تمتع کی قربانی۔ پھر یہ بھی مسلم نہیں کہ متمتع کا سفر عمرہ کے واسطے ہے بلکہ سفرہ واقع لحجۃ وان تخللت العمرۃ۔ متمتع کا سفر واسطے حج کے واقع ہے اگرچہ درمیان میں عمرہ آگیا ف تو عمرہ اصل نہیں ہے لانہا تبع للحج۔ کیونکہ عمرہ تو حج کا تابع ہے۔ کتخلل السنۃ بین الجمعۃ والسعی الیہا۔ جیسے کہ جمعہ اور اس کی طرف سعی کے درمیان میں سنت آجاتی ہے ف تو جمعہ کی طرف سعی کرنا کچھ سنۃ الجمعہ کے لئے نہیں ہو جاتی اگرچہ جمعہ سے پہلے چار سنتیں پڑھتا ہے۔ والمتمتع علی وجہین متمتع یسوق الھدی ومتمتع لا یسوق الھدی۔ اور متمتع دو طرح پر ہے ایک وہ متمتع جس نے ہدی چلائی اور دوم وہ متمتع کہ جس نے ہدی ساتھ نہیں چلائی ومعنی التمتع الترفق باداء النسکین فی سفر واحد من غیر ان یلم باہلہ بینہما الماما صحیحا۔ اور تمتع کے معنی

استفادہ حاصل کرنا ایک سفر میں دو نسک یعنی عمرہ و حج ادا کرنے کا بدون اس کے کہ دونوں نسک کے درمیان میں اپنے اہل کے ساتھ المام صحیح پاوے۔ ویدخلہ اختلافات نبینہا ان شاء اللہ تعالیٰ اور اس تعریف میں اختلافات داخل ہیں جن کو ہم انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔ وصفتہ ان یبتدی من المیقات فی اشہر الحج فیحرم بالعمرۃ - اور متمتع کی صفت یہ ہے کہ حج کے مہینوں میں میقات (یا گھر) سے شروع کرے پس احرام باندھے عمرہ کا ف یعنی فقط ویدخل مکۃ۔ اور مکہ میں جاکر داخل ہوف پھر اگر ایام حج سے پہلے داخل ہوا تو حیلہ یہ ہے کہ صبر کرے حتیٰ کہ ایام آجاویں۔ مف۔ فیطوف لہا ویسعی لہا۔ پس طواف کرے عمرہ کا اور سعی کرے عمرہ کی ف اور اسی قدر سے عمرہ تمام ہوگیا ویحلق او یقصر اور سر کا حلق یا قصر کرے ف یہ حلال ہونے کے لئے ہے ورنہ اگر حلق نہ کرے اور حج کا احرام باندھے پھر منیٰ میں حلق کرے تو بھی متمتع ہوگا۔ مف۔ وقد حل من عمرتہ۔ اور حال یہ کہ وہ عمرہ سے حلال ہوگیا ف بعد حلق یا قصر کے وھذا ھو تفسیر العمرۃ۔ اور یہ بیان بھی عمرہ کی تفسیر ہے ف اس سے زیادہ کچھ عمرہ میں نہیں ہے وکذلک اذا اراد ان یفرد بالعمرۃ فعل ما ذکرنا۔ اور یوں ہی جب خالی عمرہ کرنا چاہے تو جو ہم نے ذکر کیا یہی کرے ھکذا فعل رسول اللہ علیہ السلام فی عمرۃ القضاء۔ یوں ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرہ قضاء میں کیا ف یعنی سال چھ ہجری میں جب احرام عمرہ سے حدیبیہ میں پہنچے اور کفار مکہ نے روکا تو ان سے صلح کرلی کہ دوسرے سال تین روز کے لئے مکہ خالی کردیں پس حلق کرکے حلال ہوگئے پھر دوسرے سال ذی قعدہ میں قضاء کا عمرہ کیا طواف و سعی و حلق کے ساتھ اور قصہ صحاح میں معروف ہے۔ م ع۔ وقال مالک لاحلق علیہ۔ اور مالک نے کہا کہ عمرہ والے پر حلق سر نہیں ہے۔ انما العمرۃ الطواف والسعی۔ عمرہ تو صرف طواف و سعی ہے۔ وحجتنا علیہ ما روینا اور ہماری حجت امام مالک پر اول تو وہ حدیث جو ہم نے روایت کی ف کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا کیا اور صحیحین کی حدیث معاویہ مع روایات سنن کے کہ مروہ کے پاس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا بال کترانا صریح ہے اور ظاہر ہے کہ مروہ کے پاس صرف عمرہ میں ہوگا نہ حج میں۔ مف۔ وقولہ تعالیٰ محلقین رؤسکم الایۃ نزلت فی عمرۃ القضاء۔ اور دلیل دوم یہ کہ قولہ تعالیٰ محلقین رؤسکم آخر تک آیت یعنی اللہ تعالیٰ تم کو مسجد الحرام میں اس حال سے داخل کرتا ہے کہ تم اپنے سروں کو حلق کرنے والے ہو آخر تک یہ عمرہ قضاء کے بارہ میں نازل ہوئی ف جیسا کہ بغوی وغیرہ اہل تفسیر نے ذکر کیا ہے تو معلوم ہوا کہ عمرہ قضاء میں حلق سر واقع ہوا۔ ولانہا لما کان لہا تحریم بالتلبیۃ کان لہا تحلل بالحلق کما فی الحج۔ اور دلیل سوم یہ کہ جب عمرہ کے واسطے تلبیہ سے تحریم ہوئی تو حلق سے تحلیل ہوگی جیسے حج میں ہے ویقطع التلبیۃ اذا ابتداء بالطواف اور تلبیہ قطع کردے جب طواف شروع کرے ف یعنی لبیک کہنا طواف شروع کرتے ہی موقوف کردے۔ وقال مالک کما وقع بصرہ علی البیت۔ اور مالک نے کہا کہ جب ہی اس کی نظر خانہ کعبہ پر پڑے ف تلبیہ ختم کرے۔ لان العمرۃ زیارۃ البیت۔ کیونکہ عمرہ تو بیت العتیق کی زیارت ہے وتتم بہ۔ اور نظر پڑنے کے ساتھ ہی زیارت پوری ہوتی ہے ف پھر تلبیہ نہیں ولنا ان النبی علیہ السلام فی عمرۃ القضاء قطع التلبیۃ حین استلم الحجر۔ اور ہماری دلیل یہ کہ آنحضرت صلی اللہ

علیہ وسلم نے عمرہ قضا میں تلبیہ اسدم قطع کیا کہ حجر اسود کو بوسہ دیا ف۔ یعنی طواف شروع کیا بلکہ ابن عباس رضی نے کہا کہ آپ عمرہ میں یوں ہی کیا کرتے رواہ الترمذی وصححہ وابوداؤد ونحوہ۔ ولان المقصود ہو الطواف فیقطعھا عند افتتاحہ۔ اور اس دلیل سے کہ مقصود عمرہ تو طواف ہے پس طواف شروع کرتے وقت تلبیہ قطع کرے گا۔ ولھذا یقطعھا الحاج عند افتتاح الرمی۔ اور اسی جہت سے حج والا رمی جمرۃ العقبہ شروع کرتے وقت تلبیہ قطع کرتا ہے ف۔ گویا مراد یہ کہ رمی تمہید طواف ہے لیکن مخفی نہیں کہ حج میں وقوف بھی رکن ہے مگر آنکہ کہا جاوے کہ وقوف رکن داخل نہیں بلکہ وہاں ہونا کسی طرح ہو رکن ہے اور طواف داخل وفیہ نظر۔ فافہم۔ م۔

الحاصل جب عمرہ کر چکے تو۔ قال ویقیم بمکۃ حلالا۔ کہا کہ اور مکہ میں حلال ٹھہرا رہے۔ لانہ حل من العمرۃ۔ کیونکہ وہ عمرہ سے حلال ہو چکا ف۔ پس یہ شرط نہیں کہ حلال ہو جاوے حتی کہ احرام میں ٹھہرنا بھی جائز ہے۔ م۔ فاذا کان یوم الترویۃ احرم بالحج من المسجد۔ پھر جب ترویہ یعنی آٹھویں تاریخ ہو تو حج کا احرام باندھے مسجد الحرام سے ف۔ باہر جانا ضرور نہیں بلکہ مکہ سے اور مکہ میں مسجد الحرام میں دوگانہ پڑھ کر افضل ہے۔ والشرط ان یحرم من الحرم۔ اور حرم سے احرام باندھنا شرط ہے۔ اما المسجد فلیس بلازم۔ اور مسجد سے ہونا تو لازم نہیں ف۔ بلکہ افضل ہے لانہ فی معنی المکی اس لئے کہ یہ شخص تو مکہ والے کے مانند ہے ومیقات المکی فی الحج الحرم۔ اور مکی کا میقات حج کے احرام میں حرم ہے ف۔ اور عمرہ کے احرام میں حل ہے جیسے تنعیم۔ علی مابینا۔ بنا بر آنکہ ہم بیان کر چکے ف۔ آخر فصل مواقیت میں۔ وفعل ما یفعلہ الحاج المفرد۔ اور کرے وہ افعال جو مفرد حج والا کرتا ہے لانہ مود للحج۔ کیونکہ وہ حج ادا کرنے والا ہے الا انہ یرمل فی طواف الزیارۃ ویسعی بعدہ۔ صرف اتنا فرق ہے کہ یہ شخص متمتع طواف زیارت میں رمل کرے گا اور بعد طواف کے سعی صفا ومروہ کرے گا ف۔ کیونکہ یہ طواف القدوم نہیں کرتا تو اب کرے۔ لان ھذا اول طواف لہ فی الحج۔ کیونکہ حج میں اس کا یہ پہلا طواف ہے۔ بخلاف المفرد لانہ قد سعی مرۃ۔ برخلاف افراد والے کے کیونکہ وہ ایک بار سعی کر چکا ہے ف۔ بعد طواف قدوم کے۔ اور سعی صرف ایک ہی بار شروع ہے حتی کہ اگر مفرد نے بعد طواف قدوم کے سعی نہ کی ہو تو وہ بھی طواف زیارت کے بعد سعی کرے اور متمتع چونکہ مکی کے مانند ہے تو طواف قدوم اس کے حق میں سنت نہیں بخلاف مفرد وقارن کے لیکن متمتع کرے تو جائز ہے۔ ولو کان ھذا المتمتع بعد ما احرم بالحج طاف وسعی قبل ان یروح الی منی لم یرمل طواف الزیارۃ ولا یسعی بعدہ۔ اور اگر اس متمتع نے حج کا احرام باندھ کر منی کو جانے سے پہلے طواف وسعی کر لی ہو (یعنی بطور جواز مع رمل کے) تو طواف زیارت میں رمل نہیں کرے گا اور نہ اس اس کے بعد سعی کرے لانہ قد اتی بذلک مرۃ کیونکہ وہ ایک بار سعی کر چکا ف۔ اور طواف میں رمل کر چکا اور اس پر کچھ گناہ نہیں ہے۔ وعلیہ دم التمتع اور متمتع پر تمتع کی قربانی واجب ہے للنص الذی تلوناہ۔ بدلیل آیت کے جو ہم تلاوت کر چکے ف۔ قولہ تعالی فمن تمتع بالعمرۃ الی الحج فما استیسر من الھدی الآیہ۔ فان لم یجد صام ثلثۃ ایام فی الحج۔ پھر اگر نہ پاوے تو

تین روزے رکھے حج میں ف بعد احرام عمرہ کے اور افضل یہ کہ ۷-۸-۹ تاریخوں میں ہو
وسبعة اذا رجع ۔ اور سات روزے رکھے جب رجوع کرے ف حج سے فراغت کرے
بعد ایام تشریق کے اگرچہ مکہ میں ہو علی الوجه الذی بیناه فی القرآن اس وجہ پر جو ہم نے
قران میں بیان کردی فان صام ثلثة ایام من شوال ثم اعتمر لم یجزه من الثلثة ۔ پس اگر
شوال میں تین روزے رکھے پھر عمرہ کا احرام باندھا تو تمتع کے تین روزوں سے کافی نہ ہوئے
ف کیونکہ وقت حج ہے لیکن بعد احرام عمرہ نہیں ۔ لان السبب وجوب هذا الصوم التمتع
کیونکہ اس روزے واجب ہونے کا سبب تو تمتع ہے ۔ لانه بدل عن الدم کیونکہ صوم بدلا
ہدی کا ہے ف کہ جب ہدی میسر نہ ہو تو روزے رکھے پس تمتع سبب ٹھہرا ۔ وهو فی هذه
الحالة غیر متمتع حالانکہ وہ اس صورت میں متمتع نہیں تھا ف کیونکہ ہنوز احرام عمرہ نہیں
ہے فلا یجوز اداؤه قبل وجود سببه ۔ تو صوم کا ادا کرنا اس کا سبب موجود ہونے سے پہلے نہیں
جائز ہے ف حتی کہ اگر بعد احرام عمرہ کے شوال میں رکھے ہوں تو جائز ہے ۔م ۔ وان
صامها بعد ما احرم بالعمرة قبل ان یطوف جاز ۔ اور اگر تین روزے رکھے بعد عمرہ کا احرام
باندھنے کے قبل طواف کرنے کے تو جائز ہے عندنا خلافا للشافعی یہ ہمارے نزدیک ہے
بخلاف شافعی کے ۔ له قوله تعالى فصيام ثلثة ايام فی الحج ۔ دلیل شافعیؒ قوله تعالى فصيام
الخ ۔ یعنی پس روزے رکھے تین ایام کے حج میں ف تو ضرور ہوا کہ حج کے احرام کے بعد
ہوں جواب یہ کہ فی الحج کے حقیقی معنی بالاجماع مراد نہیں کیونکہ محال ہے کہ افعال حج کے
اندر روزہ رکھا جاوے اور مجازی معنی تم نے یہ لئے کہ فی الحج یعنی فی احرام الحج ولنا انه
اداه بعد انعقاد سببه ۔ اور ہماری دلیل الجواز یہ کہ متمتع نے روزوں کو سبب موجود ہونے
کے بعد ادا کیا ف تو جائز ہے ف بلکہ ہمارے واسطے دلیل قوله تعالى صيام ثلثة ايام
فی الحج ۔ والمراد بالحج المذکور فی النص ۔ اور آیت میں جو حج مذکور ہے یعنی فی الحج اس سے
مراد وقته علی ما بینا وقت الحج بنابر آنکہ ہم بیان کر چکے ف یعنی ہمارے نزدیک فی الحج
سے مراد فی احرام الحج نہیں کیونکہ احرام کو کچھ دخل نہیں اور اس لئے کہ احرام حج آٹھویں
تاریخ کو صحیح احادیث میں وارد ہے پس تین روز کا وقت نہیں رہتا بلکہ صرف نویں ایک روز
ہے تو مراد صحیح یہ کہ فی الحج ای فی ایام الحج ۔ تو جب شوال سے کہ احرام عمرہ کے بعد کسی وقت ادا
کیا تو جائز ہے ۔ هکذا اشیخ للمترجم ۔ والافضل تاخیرها الی آخر وقتها وهو یوم عرفة ۔ اور افضل
ان روزوں کا تاخیر کرنا آخر وقت تک اور وہ یوم عرفہ ہے ف یعنی خاتمہ ان روزوں کا
یوم عرفہ پر ہو اس طرح کہ ۷-۸-۹ تک رکھے ۔ لما بینا فی القران ۔ بدلیل اس کے جو ہم نے
قران میں بیان کی وان اراد المتمتع ان یسوق الهدی ۔ اور اگر متمتع چاہے کہ ہدی چلاوے ۔
احرم وساق هدیه تو احرام باندھے اور اپنی ہدی چلاوے ف یعنی عمرہ کا احرام تلبیہ سے باندھے
یہ افضل ہے اگرچہ سوق ہدی سے احرام ہو جاتا ہے ۔ وهذا افضل ۔ اور متمتع جس نے ہدی

چلانی بہ افضل ہے ف بغیر ہدی ہے لان النبی علیہ السلام ساق الھدایا مع نفسہ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ساتھ اپنی ہدایا کو چلایا ف چنانچہ حدیث جابر عند مسلم و ابن عمر فی الصحیحین سے ظاہر ہے اور مراد مصنف یہ ہوگی کہ ہدی چلانا افضل ہے بدلیل سنت نبی صلی اللہ علیہ وسلم تو متمتع کو بھی افضل ہے اگرچہ مصنف کے نزدیک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم قارن تھے فافہم۔ م۔ ولان فیہ استعداد ومسارعة اور اس دلیل سے کہ ہدی چلانے میں سامان خیر اور جلدی ہے ف یعنی ہدی واجب کا اول سے سامان واداۓ واجب طاعت میں جلدی ہے۔ فان کانت بدنة۔ پھر اگر ہدی مذکور بدنہ ہو ف یعنی اونٹ یا گاۓ قلدھا بمزادة۔ تو اس کو تقلید کردے مزادہ کے ساتھ ف عزہ سفر۔ ع۔ اونعل۔ یا نعل کے ساتھ ف جوتی یا تسمہ یا چمڑے کا ٹکڑا۔ لحدیث عائشة علی ماروینا۔ بدلیل حدیث عائشہ رضؓ چنانچہ ہم روایت کرچکے ف یہ صحاح الستہ میں موجود ہے والتقلید اولی من التجلیل۔ اور تقلید کرنا جھول ڈالنے سے بہتر ہے لان لہ ذکرا فی الکتاب کیونکہ قلائد کا ذکر قرآن مجید میں ہے ولانہ للاعلام۔ اور اس لئے کہ تقلید کرنا تو آگاہ کرنے کے لئے ہے ف کہ یہ ہدی ہے اور کوئی دوسرا فائدہ نہیں۔ والتجلیل للزینة۔ اور جھول ڈالنا زینت کے لئے بھی ہوتا ہے

ویلبی ثم یقلد۔ اور پہلے تلبیہ کہہ لے پھر تقلید کرے لانہ یصیر محرما بتقلید الھدی والتوجہ معہ علی ماسبق۔ اس کی وجہ یہ کہ وہ شخص ہدی کو تقلید کرنے اور اس کے ساتھ متوجہ ہونے سے محرم ہوجاۓ گا چنانچہ سابق بیان ہوچکا۔ والاولی ان یعقد الاحرام بالتلبیة۔ اور بہتر یہ کہ تلبیہ سے احرام باندھے ف لہذا پہلے تلبیہ سے باندھ کر پھر تقلید کرے۔

پھر ابو حنیفہ و مالک کے نزدیک بکری کی تقلید نہیں ہے اور شافعی واحمد وجمہور کے نزدیک ہے جیسے اونٹ وگاۓ بالاتفاق۔ مع۔ ویسوق الھدی وھو افضل من ان یقودھا۔ اور ہدی کو ہانکے اور ہانکنا افضل ہے اس سے کہ اس کو آگے سے کھینچے۔ لانہ علیہ السلام احرم بذی الحلیفة وھدایاہ تساق بین یدیہ۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ذوالحلیفہ میں احرام باندھا اور آپ کی ہدایا آپ کے سامنے ہانکے جاتے تھے ف جیسا کہ صحیحین کی حدیث ابن عمرؓ سے ثابت ہے۔ ولانہ ابلغ فی التشھیر۔ اور اس جہت سے کہ شہرت دینے میں یہ زیادہ بلیغ ہے ف یعنی تقلید ہدی سے مقصود اس کو عوام میں شہرت دینا تو آگے ہانکنے میں یہ بات زیادہ حاصل ہے۔ الا اذا کانت لاتنقاد۔ لیکن یہ کہ ہدی انقیاد نہ کرے ف یعنی ہانکنے سے نہ چلے۔ فحینئذ یقودھا۔ تو ایسی صورت میں اس کو آگے سے کھینچے۔ قال واشعار البدنة عند ابی یوسف ومحمد۔ قدوری نے کہا اور اشعار کرے بدنہ کو ابو یوسف ومحمد کے نزدیک ف یعنی تمتع کی ہدی اگر بکری وبھیڑ ہو تو اشعار نہیں اور اگر بدنہ ہو تو اشعار کرے اور بدنہ اونٹ وگاۓ دونوں کہتے ہیں لیکن عینی نے لکھا کہ اشعار اونٹ میں ہے اور ہمارے شیخ نے کہا کہ گاۓ کے اشعار میں اختلاف ہے شافعی و

جمہور کے نزدیک گائے کا بھی اشعار ہے۔ مع۔ بالجملہ بدنہ کا اشعار کرنا قول صاحبین وجمہور علماء ہے رہا یہ کہ صاحبین نے اشعار کو کہا کہ خوب ہے اور ائمہ ثلثہ وجمہور نے اس کو سنت کہا۔ مخفی نہیں کہ سنت کا اطلاق دو معنی پر ہے ایک سنت عبادت کہ اسی کو مطلقاً سنت بولتے ہیں اور دوم سنت جو بطور عادت یا کسی غرض ہو اس کو مستحب یا خوب وغیرہ الفاظ سے بولتے ہیں پس اس میں تردد ہے کہ یہ سنت بطور عبادت ہو اور شاید یہ بعید ہو کہ اونٹ کا کوہان محل شیطان ہے۔ کما فی الحدیث اس کو چیر دیا جیسے احتمال ہے کہ یہ اعلام ہے کہ اس پر سواری نہیں ہے اور اس میں کلام آتا ہے۔ م۔ ولا یشعر عند ابی حنیفۃ اور ابوحنیفہ کے نزدیک اشعار نہ کرے ف سے احتمال ہے کہ مطلقاً اشعار کو منع کیا یا خاص طور مثلاً عوام ایک زخم مارتے کہ گوشت تک چیر دیتا اور جانور کو تکلیف ہوتی تھی۔ ویکرہ۔ اور اشعار مکروہ ہے ف سے یعنی ابوحنیفہؒ کے نزدیک۔ والاشعار ھو الادماء بالجرح لغۃ۔ اور لغت میں اشعار یہ کہ جرح کے ساتھ خون آلودہ کرے ف اور اسی سے شرع میں منقول ہے وصفتہ ان یشق سنامھا۔ اور صفت اشعار یہ کہ بدنہ کا کوہان پھاڑ دے۔ بان یطعن فی اسفل السنام من الجانب الایمن بایں طور کہ داہنی جانب کوہان کے اسفل میں نیزہ سے چونکا دے ف سے کہ جرح ہو کر خون نکل آوے۔ داہنی جانب مارنا صحیح مسلم وغیرہ میں ابن عباس سے ہے۔ قالوا۔ یعنی ہمارے متاخرین مشائخ مانند فخر الاسلام وغیرہ نے کہا۔ والاشبہ ھو الایسر اور حق بات سے زیادہ مشابہ بایاں رخ کوہان کا ہے۔ لان النبی علیہ السلام طعن فی جانب الیسار مقصود او فی جانب الایمن اتفاقا۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بائیں جانب بالقصد اشعار کیا اور داہنی جانب اتفاقاً مارا ف تحریر اس کی دو طرح ہے اول یہ کہ اونٹوں کی قطار آپ کے حضور میں لائی جاتی پس داہنی ہاتھ میں نیزہ لے کر آپ مارتے تو اونٹ کے بائیں جانب بالقصد ہوتا پھر بتکلف دوسری جانب والے اونٹ کو داہنی کوہان میں مارتے تو بائیں طرف چیرنا اولیٰ ہے۔ دوم یہ کہ بائیں جانب اشعار کرنا ابو یعلی نے ابن عباس سے روایت کیا۔ بایں اسناد کہ حدثنا زہیر حدثنا یزید بن ہارون حدثنا شعبۃ بن الحجاج عن قتادۃ عن ابی حسان عن ابن عباسؓ اور مخفی نہیں کہ یہ سب صحیحین کے راوی ہیں۔ م۔

ابن الہمامؒ نے لکھا کہ ابن عبدالبر نے کہا کہ میں نے اس کو ابن علیہ کی کتاب میں دیکھا اگر میرے نزدیک یہ حدیث منکر ہے اور معروف داہنی جانب کی حدیث ابن عباسؓ ہے۔ ابن القطان نے کہا کہ یہ کلام صحیح ہے لیکن ابو یعلی نے دوسری اسناد سے اس کو ابن عباسؓ سے روایت کیا۔ اور مالک نے نافع سے روایت کی کہ ابن عمرؓ اپنی ہدایا کو مدینہ سے ہدی کرتے تو دو نعلین سے تقلید کرتے اور اس کے بائیں جانب اشعار کرتے۔ یہ بات معلوم ہے کہ ابن عمرؓ سے بڑھ کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے آثار کے اتباع کرنے والا کوئی نہ تھا جیسا کہ علماء نے صحابہ سے یہ بات اسناد کی۔ مف۔ میں کہتا ہوں کہ یہ بات جب دونوں طرح ہو سکتی ہے تو صرف داہنی جانب کی روایت پر قطع کرنا اور اس کے خلاف روایات کو باوجودیکہ صحیح الاسناد ہے رد کرنا بے وجہ ہے خصوص جبکہ ابو حسان نے ابن عباسؓ سے

دونوں روایتیں کیں پس شاید کہ بسبب موقع ومحل وسوال کے ایک مرتبہ صرف دائیں جانب کا جواز روایت کیا ہو۔م۔ ویلطخ سنامها بالدم اعلاما۔ اور آگاہ کرنے کو بدنہ کا کوہان خون سے آلودہ کردے۔ وهذا الصنع۔ اور ایسی حرکت کرنا ف یعنی کوہان چیرنا مکروہ عند ابی حنیفة ابوحنیفہؒ کے نزدیک مکروہ ہے۔ وعندهما حسن۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک خوب ہے۔ وعند الشافعی سنة اور شافعیؒ کے نزدیک سنت ہے ف یہی جمہور کا قول ہے لانه مروی عن النبی علیه السلام وعن الخلفاء الراشدین۔ کیونکہ اشعار روایت کیا گیا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اور چاروں خلفائے راشدین سے ف تو یہ آپ کی سنت اور چاروں خلفاءؓ کی سنت مجتمع و موکد ہوگئی۔ ترمذی نے کہا کہ اسی پر اصحاب اہل علم کا عمل ہے اس میں دوسرے صحابہ رضی اللہ عنہم بھی آگئے اسبیجابیؒ نے شرح المختصر میں کہا کہ یہ صاحبینؒ کے قول میں سنت ہے۔ مع۔ ولهما ان المقصود من التقلید ان لا یهاج اذا ورد ماء او کلا او یرد اذا ضل۔ اور صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ تقلید کرنے سے مقصود یہ کہ بدنہ کو للکارا اور دور نہ کیا جاوے جب وہ کسی پانی پر یا گھاس پر جاوے یا پھیر لایا جاوے جب گم ہو جاوے ف کیونکہ لوگ جانیں کہ یہ ہدی ہے وانه فی الاشعار اتم لانه الزم۔ اور یہ معنی تو اشعار میں بہت پورے ہیں کیونکہ اشعار خوب لازم رہتا ہے ف اور تقلید کبھی گردن سے بھی نکل جاتی ہے۔ فمن هذا الوجه یکون سنة۔ پس اس راہ سے اشعار سنت ہوگا ف یعنی اول ہم کو احادیث و آثار صحابہ رضی اللہ عنہم سے یہ فعل ثبوت ہوا اور جب اجتہاد کے طور پر ہم نے اس کی وجہ اور اسرار کو تلاش کیا تو یہ معنی ظاہر ہوئے پس اس راہ سے نکلا کہ یہ سنت کے طور پر عمل کیا جاوے الا انه عارضته جهة کونه مثلة۔ لیکن اس کے ساتھ معارض ہوئی اس کے مثلہ ہونے کی جانب ف یعنی جانور کو زخم سے تکلیف دینا اس میں موجود ہے۔ فقلنا بحسنه۔ تو ہم نے کہا کہ وہ خوب ہے ف یعنی درجہ سنت سے کم ہے۔ یہ دلیل اس تقدیر پر کہ اشعار مثلہ ہے لیکن عینیؒ نے انکار کیا اور ابن الہمام نے کہا کہ حق یہ کہ کچھ بھی مثلہ نہیں ہے فعل بذا وہ بالکل سنت رہا۔ کما ذکرہ الامام اسبیجابیؒ ولابی حنیفةؒ انه مثلة وانه منهی عنه۔ اور ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ کہ اشعار مثلہ ہے اور مثلہ کرنے سے ممانعت وارد ہوئی ہے ف جیسا کہ بخاری کی حدیث عبد اللہ بن یزید میں۔ ع۔ اور ابوداؤد نے سمرہؓ سے اور احمد و حاکم نے ابن عمرؓ سے اور ابن ابی شیبہ نے عمران بن حصین و مغیرہ بن شعبہ سے اور طبرانیؒ نے عامر بن قرط اور ابوایوب سے مثلہ کرنے زندہ جانور سے منع کیا۔ مع۔ تو حدیث اشعار اور حدیث مثلہ میں تعارض ہوا۔ ولو وقع التعارض۔ اور اگر تعارض واقع ہوئے درمیان نصوص کے اس طرح کہ ایک اجازت دے اور دوسری منع کرے۔ فالترجیح للمحرم تو ترجیح اس نص کو ہوتی ہے جو احرام کرنے والی ہے ف لہذا مثلہ کی احادیث مرجح ہوئیں اور اشعار مکروہ تحریمی ہوا۔

سوال ہوتا ہے کہ پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کیوں کرتے جواب دیا کہ اشعار النبی

علیہ السلام لصیانہ الھدی لان المشرکین لایمتنعون عن تعرضہ الا بہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اشعار کرنا ہدی کی حفاظت کے لئے تھا کیونکہ مشرک لوگ ہدی کے ساتھ تعرض کرنے سے نہیں باز رہتے مگر اشعار سے ف۔ اعتراض ہوا کہ حجۃ الوداع میں کوئی مشرک مکہ میں نہ تھا جواب دیا کہ راستہ میں تعرض مراد ہے۔ مف۔ میں کہتا ہوں کہ بر تقدیر تسلیم خلفائے راشدین کے وقت میں یہ قطعاً نہ تھا۔ م۔ ابن الہمام نے کہا کہ حق یہ کہ اشعار مثلہ نہیں ہے کیونکہ ہر زخم مثلہ نہیں ہوتا بلکہ مثلہ وہ کہ جس سے خلقت میں بدصورتی پیدا کی جاوے جیسے کان ناک کاٹنا آنکھیں اندھی کرنا وغیرہ ورنہ آدمی کو ختنہ کرنا مثلہ ہوگا حالانکہ قریب بواجب ہے اور جانور کو داغ دینا یا کان پھاڑنا اور اس کو خصی کرنا بدرجہ اولیٰ مثلہ ہوں گے حالانکہ جائز ہے۔ مفع اور اگر تسلیم کیا جاوے تو معارضہ نہیں کیونکہ مثلہ سے ممانعت کرنا سال غزوۂ احد ہے اور اشعار کرنا دسویں سال حجۃ الوداع میں ہے پس چارہ نہیں کہ ممانعت مثلہ منسوخ ہے یا ایک قول پر تخصیص ہو سکتی ہے بہر تقدیر اشعار سنت نکلا۔ لہٰذا امام طحاویؒ وغیرہ نے قول امام ابو حنیفہؒ کا محمل صحیح یہ قرار دیا جو امام مصنفؒ نے لکھا۔ وقیل ان اباحنیفہ کرہ اشعار اھل زمانہ۔ اور کہا گیا کہ ابو حنیفہؒ نے اپنے زمانہ والوں کا اشعار مکروہ کہا۔ لمبا لغتھم فیہ بوجہ ان کے مبالغہ کرنے کے اشعار میں ف۔ یعنی زخم گہرا دیتے تھے علی وجہ یخاف منہ السرایۃ۔ ایسے طور پر کہ اس سے سرایت کا خوف ہوتا ف۔ خصوص حجاز کی گرمی میں زخم ساری ہو کر ہدی کی ہلاکت تک پہنچا تا پس اس کو روک دیا۔ ابن الہمامؒ نے کہا کہ یہی محل اولیٰ ہے۔ وقیل انما کرہ ایثارہ علی التقلید۔ اور کہا گیا کہ ابو حنیفہؒ نے صرف اس کو مکروہ رکھا کہ تقلید پر اشعار کو ترجیح سمجھو ف۔ بلکہ تقلید اولیٰ جانو لیکن اشعار بھی سنت ہے پس خلاف یہ کہ صاحبینؒ کے نزدیک اشعار افضل اور امام کے نزدیک تقلید افضل ہے پھر جو کوئی شخص اس مسئلہ سے ابو حنیفہؒ پر تشنیع کرے وہ فاسق بدکار ہے اگرچہ ہم ابو حنیفہؒ کو معصوم نہیں جانتے ہیں۔ م۔ قال فاذا دخل مکۃ طاف وسعی قدوریؒ نے کہا پھر جب متمتع مکہ میں داخل ہو تو طواف وسعی کرے۔ وھذا للعمرۃ علی ما بینا فی متمتع لایسوق الھدی اور یہ طواف وسعی عمرہ کے واسطے ہے جیسا کہ ہم ایسے متمتع کی صورت میں جس نے ہدی چلائی ہے بیان کر چکے الا انہ لایتحلل حتی یحرم بالحج یوم الترویۃ۔ مگر اتنا فرق ہے کہ ہدی چلانے والا متمتع (بعد عمرہ کے) حلال نہیں ہوگا اس حالت تک کہ یوم الترویہ کو حج کا احرام باندھے ف۔ جیسے قارن مگر اس کا احرام پہلے سے موجود ہے لقولہ علیہ السلام لو استقبلت من امری ما استدبرت لما سقت الھدی ولجعلتھا عمرۃ وتحللت منھا۔ بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے (بعد طواف سعی عمرہ کے) اگر اپنے بارہ میں مجھے سابق سے خیال ظاہر ہوتا جو پیچھے اب ظاہر ہوا تو میں ہدی کو نہیں چلاتا اور میں اس کو عمرہ کر دیتا اور اس سے حلال ہو جاتا۔ وھذا ینفی التحلل عند سوق الھدی اور یہ حدیث نفی کرتی ہے حلال ہو جانے کی بصورت سوق الہدی کے ف۔ یعنی جب سوق الہدی

کیا ہو تو بعد عمرہ کے حلال نہیں ہو سکتا اور یہ حدیث دلالت نہیں کرتی کہ آپ متمتع تھے بلکہ قارن تھے بلکہ عبارت نص دلیل ہے کہ بعد سوق الہدی کے حلال ہونا ممنوع ہے۔ یہ کلام آپ نے اپنے اصحابؓ کے خوش کرنے کو فرمایا جن کو حلال ہوجانے کا حکم دیا تھا اور مقصود یہ شریعت جاری کرنا کہ عمرہ کرنا ایام حج میں تمتع اور قران کے ساتھ سب طرح جائز ہے اور یہ ان صحابہ کے فعل سے ہوا تو ان کو قران کا ثواب فرمانبرداری کے حاصل ہے۔ فافہم۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ ویحرم بالحج یوم الترویۃ کما یحرم اھل مکۃ اور ترویہ کے دن حج کا احرام باندھے جیسے اہل مکہ باندھیں۔ علی ما بینا۔ بنابرآنکہ ہم بیان کر چکے ف۔ کہ وہ مانند مکی کے ہے۔ وان قدم الاحرام قبلہ جاز۔ اور اگر یوم الترویہ سے پہلے احرام کر لیا تو جائز ہے۔ وما عجل المتمتع من الاحرام بالحج فھو افضل۔ اور متمتع جس قدر حج کا احرام جلدی باندھے (بعد عمرہ کے)، تو وہی افضل ہے لما فیہ من المسارعۃ وزیادۃ المشقۃ۔ کیونکہ اس میں مسارعت اور زیادتی مشقت ہے ف۔ اور عبادت میں باعتبار زیادتی مشقت کی افضل ہے۔ وھذہ الافضلیۃ فی حق من ساق الھدی۔ اور یہ افضل ہونا اس متمتع کے حق میں بھی جس نے ہدی چلائی ہو۔ وفی حق من لم یسق۔ اور اس کے حق میں بھی جس نے نہ چلائی ہو ف۔ یعنی دونوں اس افضلیت میں برابر ہیں وعلیہ دم۔ اور اس متمتع پر بھی قربانی ہے۔ وھو دم التمتع علی ما بینا۔ اور یہ قربانی تمتع کی ہے اس بنا پر کہ ہم بیان کر چکے۔ واذا حلق یوم النحر فقد حل من الاحرامین اور جب یوم النحر کو حلق کرے تو دونوں احراموں سے حلال ہو گیا ف۔ یعنی سوائے عورتوں کے سب چیزیں حلال ہو گئیں۔ ع۔ لان الحلق محلل فی الحج کالسلام فی الصلوٰۃ فیتحلل بہ عنھما۔ کیونکہ حلق کرنا حج میں حلال کرنے والا ہے جیسے نماز میں سلام ہے تو حلق سے احرام عمرہ و احرام حج دونوں سے حلال ہو جائے گا ف۔ اس بیان سے ظاہر ہوتا ہے کہ عمرہ کا احرام حلق تک باقی ہے۔ لہٰذا اگر قارن نے بعد وقوف عرفہ کے جماع کیا تو اس پر حج کے لئے ایک بدنہ اور عمرہ کے لئے ایک بکری واجب واجب ہے اور اگر بعد حلق کے قبل طواف کیا تو دو بکریاں الزیلعی۔ علی ہذا اگر بعد وقوف کے شکار قتل کیا تو اس پر دو چند قیمت واجب ہو گی ف۔ ولیس لاھل مکۃ تمتع ولا قران وانما لھم الافراد خاصۃ۔ اور اہل مکہ کے واسطے تمتع نہیں اور نہ قران ہے اور ان کے لئے فقط مفرد حج خاص ہے خلافا للشافعی برخلاف قول شافعیؒ کے ف۔ ان کے نزدیک مکی کو قران و تمتع مکروہ نہیں لیکن اس پر قربانی واجب نہ ہوگی۔

اور یہی قران میں مالک و احمد کا قول ہے۔ ع۔ والحجۃ علیہ قولہ تعالیٰ ذلک لمن لم یکن اھلہ حاضری المسجد الحرام۔ اور شافعی پر حجت قول الٰہی عزوجل ہے۔ ذلک لمن لم یکن الخ۔ یعنی یہ سب اس کے حق میں ہے جس کے لوگ مسجد الحرام کے حاضرین سے نہ ہوں ولان شرعھما للترفہ باسقاط احدی السفرتین۔ اور اس دلیل سے کہ قران و تمتع کا مشروع ہونا دو سفروں میں سے ایک ساقط کر کے راحت دینے کے واسطے ہے۔ وھذا فی حق الآفاقی۔ اور یہ راحت آفاقی کے حق میں

ہے ف یعنی جو مواقیت سے باہر رہتے ہیں۔ پس اہل مکہ کو حج میں عمرہ ملانا جائز نہیں ہوا۔ ومن کان داخل المواقیت۔ اور جو شخص کہ مواقیت کے اندر رہتا ہے ف یا مواقیت میں ہے فھو بمنزلۃ المکی تو وہ بمنزلہ مکہ والے کے ہے حتی لایکون لہ متعۃ ولا قران۔ حتی کہ اس کے واسطے تمتع و قران نہیں ہے۔ بخلاف المکی اذا خرج الی الکوفۃ وقرن حیث یصح لان عمرتہ وحجتہ میقاتیتان فصار بمنزلۃ الآفاقی برخلاف مکی کے جب کہ وہ کوفہ کو نکل گیا اور (وہاں سے) قران کیا تو صحیح ہے کیونکہ اس کا عمرہ و حج دونوں میقاتی ہیں تو وہ بمنزلہ آفاقی کے ہو گیا ف یہ اس وقت کہ قبل ایام حج کے کوفہ گیا اور اگر شوال شروع ہو جانے کے بعد گیا تو قران صحیح نہ ہو گا کذا قال المحبوبیؒ۔ قران کی قید اس لئے کی کہ تمتع نہیں صحیح ہے۔

عینیؒ نے کہا کہ ہمارے نزدیک ایام حج میں اگر مکی نے عمرہ کیا تو بلا کراہت صحیح ہے لیکن تمتع کی فضیلت نہیں پاوے گا۔ مع۔ واذا عاد المتمتع الی بلدہ بعد فراغۃ من العمرۃ۔ اور اگر متمتع عمرہ سے فراغت کر کے اپنے وطن کو لوٹ آیا۔ ولم یکن ساق الھدی بطل تمتعہ۔ حالانکہ اس نے سوق ہدی نہیں کی تھی تو اس کا تمتع باطل ہو گیا ف اگرچہ وہ لوٹ کر اسی سال میں حج بھی کرے۔ لانہ الم باھلہ فیما بین النسکین الماما صحیحا۔ کیونکہ اس نے دونوں نسک یعنی حج و عمرہ کے درمیان میں المام صحیح کر لیا ف یعنی بدون سوق ہدی کے اپنے وطن واپس آیا۔ وبذلک یبطل التمتع کذا روی عن عدۃ من التابعین۔ اور ایسا کرنے سے تمتع باطل ہو جاتا ہے یوں ایک جماعت تابعین سے روایت کیا گیا ہے ف چنانچہ طحاویؒ نے اس کو سعید بن المسیب و عطاء بن ابی رباح و مجاہد و ابراہیم نخعی سے روایت کیا۔ مفع۔ یہ اس وقت کہ سوق الہدی نہ کی ہو۔ واذا ساق الھدی فالمامہ لایکون صحیحا ولا یبطل تمتعہ۔ اور اگر اس نے سوق ہدی کی ہو تو اس کا المام صحیح نہ ہو گا اور تمتع باطل نہ ہو گا۔ عند ابی حنیفۃ وابی یوسف۔ یہ ابوحنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک ہے وقال محمد یبطل لانہ اداھما بسفرتین۔ اور امام محمدؒ نے کہا کہ تمتع باطل ہو گا کیونکہ اسے عمرہ و حج کو دو سفروں میں ادا کیا۔ ولھما ان العود مستحق علیہ مادام علی نیتہ التمتع لان السوق تمنعہ من التحلل فلا یصح المامہ اور امام ابوحنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ واپس جانا اس پر حق لازم ہے یعنی شرعاً لازم ہے جب تک کہ وہ تمتع کی نیت پر ہے اس لئے کہ سوق الہدی اس کو حلال ہونے سے مانع ہے تو اس کا المام صحیح نہ ہو گا ف بلکہ المام فاسد ہے اس سے تمتع باطل نہ ہو گا۔ ہاں اگر نیت تمتع چھوڑ دے تو اس کو اختیار ہے متمتع نہ رہے گا مگر اس وقت بھی حلال نہیں ہو سکتا۔ بخلاف المکی اذا خرج الی الکوفۃ بخلاف مکی کے جب وہ کوفہ کو نکل گیا۔ واحرم لعمرۃ۔ اور عمرہ کا احرام باندھا ف بدون حج کے وساق الھدی اور ہدی کا سوق بھی کیا۔ حیث لم یکن متمتعا تو بھی متمتع نہ ہو گا ف کیونکہ اس کا وطن تو عین مکہ ہے لان العود ھنالک غیر مستحق علیہ۔ کیونکہ واپس جانا وطن سے اس پر مستحق نہیں ہے ف کیونکہ مکہ سے مکہ جانا محال بات ہے۔ فصح المامہ باھلہ۔ تو اس کا المام اپنے اہل میں صحیح ہو گیا ف پس متمتع جاتا رہا۔ یہ سب اس وقت تھا کہ احرام عمرہ ایام حج میں مع ادائے تمکین ہو۔

---

عہ یعنی میقات پر سے احرام لایا ۱۲

ومن احرم بعمرة قبل اشهر الحج - اور جس نے حج کے مہینوں سے پہلے عمرہ کا احرام باندھا فطاف لها اقل من اربعة اشواط - پس عمرہ کے واسطے چار پھیرے سے کم طواف کیا۔ ف یعنی ۳ پھیرے تک حتی کہ طواف پورا نہ ہوا تو عمرہ ادا نہ ہوا۔ ثم دخلت اشهر الحج - پھر حج کے ایام آگئے ف یعنی ماہ شوال شروع ہو گئے اور اس نے احرام عمرہ کا جدید نہیں کیا بلکہ پہلا احرام رکھا۔ فتممها پس عمرہ تمام کیا ف یعنی طواف کے باقی پھیرے اور سعی کر لے واحرم بالحج اور حج کا احرام باندھا۔ کان متمتعا تو یہ شخص متمتع ہو گا ف کیونکہ قبل ایام حج کے عمرہ ادا کر لینا مضر ہے نہ احرام باندھنا۔ لان الاحرام عندنا شرط فیصح تقدیمه علی اشهر الحج - کیونکہ احرام تو ہمارے نزدیک شرط ہے پس حج کے مہینوں پر اس کو مقدم کرنا صحیح ہے ف یہی مالک رحمہ اللہ کا قول ہے جیسے وقت نماز سے پہلے وضو کر لینا بالاجماع جائز ہے۔ وانما یعتبر اداء الافعال فیها - اور معتبر تو یہ ہے کہ ادا ہونا افعال عمرہ کا ایام حج میں واقع ہو۔ وقد وجد الاکثر - اور حال یہ کہ اکثر افعال کی ادا پائی گئی ف ایام حج میں۔ کیونکہ طواف نصف سے زائد باقی تھا اور سعی۔ وللاکثر حکم الکل - اور اکثر کے واسطے کل کا حکم ہے ف گویا کل عمرہ ایام حج میں ہوا۔ وان طاف لعمرته قبل اشهر الحج اربعة اشواط فصاعدا - اور اگر اس شخص نے حج کے ایام سے پہلے عمرہ کے لئے طواف چار پھیرے یا زیادہ کر لئے ہوں ثم حج من عامه ذلک - پھر اسی سال میں حج کیا۔ لم یکن متمتعا تو وہ متمتع نہ ہوگا ف بلکہ اس کو ہر ایک کا ثواب علیحدہ ملے گا مگر تمتع کا درجہ اور اس کی قربانی نہ ہوگی - لانه ادی الاکثر قبل اشهر الحج - کیونکہ اس نے عمرہ کا اکثر حصہ ایام حج سے پہلے ادا کر دیا ف حالانکہ ایام حج میں ضرور ہے۔ اگر کہو کہ خالی چار طواف سے کیا دلیل ہے کہ اکثر عمرہ ادا ہو گیا جواب دیا کہ - وهذا لانه صار بحال لا یفسد نسکه بالجماع - یہ اس واسطے ہوا کہ وہ ایسے حال پر ہو گیا کہ اب جماع کرنے سے اس کا عمرہ باطل نہ ہوگا۔ ف بلکہ قربانی لازم ہوگی (المبسوط) جیسے بعد وقوف عرفہ کے جماع کرنے سے حج فاسد نہیں ہوتا - ع - فصار کما اذا تحلل منها قبل اشهر الحج تو یہ شخص ایسا ہو گیا کہ گویا ایام حج سے پہلے عمرہ سے حلال ہو گیا۔ ف پس تمتع فاسد ہے۔ ومالک یعتبر الاتمام فی اشهر الحج - اور امام مالکؒ (متمتع ہو جانے کیلئے) ایام حج میں عمرہ کا تمام کرنا معتبر رکھتے ہیں۔ ف اکثر کا اعتبار نہیں کرتے بلکہ اگر عمرہ پہلے تمام کر کے خالی احرام باقی رکھے یہاں تک کہ ایام حج آجاویں پھر حج کر لے تو متمتع ہو جاوے الشیخ الجصاص الرازی - ع - والحجة علیه ما ذکرناه - اور مالک پر حجت وہ جو ہم ذکر کر چکے ف کیونکہ بحکم کل ہو کر ادا ہوا تو گویا حلال ہو چکا۔ ولان الترفق باداء الافعال اور حجت یہ بھی دلیل ہے کہ تمتع افعال ادا کرنے کے ساتھ ہے ف یعنی تمتع و توفیق پانا عمرہ سے حج تک جیسا کہ آیت سے ظاہر ہے وہ اس طرح کہ دونوں کے افعال کو ادا کر لے - ع - والمتمتع المترفق باداء النسکین فی سفرة واحدة فی اشهر الحج - اور متمتع وہ ہے جس نے ترفق پایا ایام حج میں ایک ہی سفر میں دونوں نسک حج و عمرہ ادا کرنے کا ف تو ضرور ہوا کہ ایام حج میں دونوں کا ادا کرنا متحقق ہو۔

واضح ہو کہ ابتدائے ایام حج شروع شوال سے بالاجماع ہے اور خاتمہ میں اختلاف ہے۔ قال واشهر الحج شوال وذو القعدة وعشر من ذی الحجة - قدوری نے کہا کہ حج کے مہینے شوال و

ذوالقعدہ اور دس روز ذی الحجہ کے ہیں ف حتی کہ جب دسویں کا آفتاب غروب ہو تو حج کا وقت نکل گیا یہی قول احمدؒ ہے۔ مع۔ کذا روی عن العبادلة الثلثة وعبد اللّٰہ بن الزبیر رضی اللہ عنہم ایسا ہی عبادلہ ثلثہ (عبداللہ بن مسعود۔ عبداللہ بن عمرؓ۔ عبداللہ بن عباسؓ سے) اور عبداللہ بن الزبیر سے مروی ہے ف کہ انہوں نے قولہ تعالیٰ الحج اشھر معلومات۔ کی تفسیر میں بھی زمانہ بیان کیا اور ہر ایک نے ذی الحجہ سے دس بیان کئے پس عبداللہ بن مسعودؓ اور ابن عباسؓ و ابن الزبیرؓ کی روایات دارقطنی نے اور ابن عمرؓ کی روایت حاکم نے اخراج کی اور یہی قول عطاء و مجاہد و شعبی و قتادہ و سعید بن ابی عروبہ و ثوری کا ہے۔ مع۔ ولان الحج یفوت بمضی عشر ذی الحجة۔ اور اس دلیل سے کہ ذی الحجہ کے دس روز گزرنے سے حج جاتا رہتا ہے ف پھر اگر آخر ذی الحجہ تک ہوتا تو فوت نہ ہو جاتا۔ ومع بقاء الوقت لا یتحقق الفوات حالانکہ وقت باقی ہونے کے باوجود فوت نہیں ہو سکتا۔ وھذا یدل علی ان المراد من قولہ تعالے الحج اشھر معلومات۔ اور یہ دلالت کرتا ہے کہ قولہ تعالے الحج اشھر معلومات سے مراد شہران وبعض الثالث لاکلہ دو ماہ پورے اور تیسرے کا تہائی ہے نہ پورا ف کیونکہ اشھر لفظ جمع مگر نکرہ ہے تو کامل تین ماہ ضرور نہ ہوئے لیکن مالکؒ کے نزدیک طواف زیارت میں تاخیر کرنا آخر ذی الحجہ تک بے کراہت جائز ہے۔ پھر معلوم ہو چکا کہ عمرہ ادا کرنے کو سال میں جب چاہے احرام کر کے ادا کرے۔ یہ ایام صرف حج سے متعلق ہیں مگر جبکہ حج کے ساتھ قران عمرہ یا تمتع کرے چنانچہ مسائل آویں گے۔ فان قدم الاحرام بالحج علیہا جاز احرامہ وانعقد حجا۔ پھر اگر حج کا احرام ان مہینوں پر مقدم کیا تو احرام جائز اور حج کے لئے منعقد ہوگا۔ خلافا للشافعی فانہ یصیر محرما بالعمرة برخلاف جدید قول شافعیؒ کے کہ وہ شخص عمرہ کے ساتھ محرم ہو جائے گا ف کیونکہ افعال حج کے ایام معین ہیں تو احرام مقدم نہ ہوگا لانہ رکن عندہ کیونکہ شافعیؒ کے نزدیک احرام ایک رکن حج ہے ف اگر رکن ہو تو ہمارے نزدیک بھی تقدیم جائز نہ ہو وھو شرط عندنا۔ اور ہمارے نزدیک احرام ایک شرط ہے ف جیسے نماز کے لئے وضو شرط ہے فاشبہ الطھارة فی جواز التقدیم علی الوقت پس احرام وقت سے پہلے وضو ظاہر ہونے کے مشابہ ہو گیا ولان الاحرام تحریم اشیاء وایجاب اشیاء۔ اور اس دلیل سے کہ احرام تو چند چیزوں کو حرام کر لینا اور چند چیزوں کو واجب کر لینا۔ وذلک یصح فی کل زمان اور ایسا کرنا ہر زمانہ میں صحیح ہے ف خواہ ایام حج ہوں یا نہ ہوں۔ وصار کالتقدیم علی المکان۔ (پس زمانہ سے مقدم) احرام مانند مواقیت سے مقدم احرام کے ہو گیا ف یعنی جیسے مواقیت حج سے احرام مقدم کرنا جائز اسی طرح ایام حج سے مقدم کرنا جائز ہے قال واذا قدم الکوفی بعمرة فی اشھر الحج وفرغ منھا وحلق او قصر۔ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں کہا اور جب کوئی آدمی ایام حج میں عمرہ کے لئے آیا اور عمرہ سے فارغ ہو کر حلق یا قصر کیا ف یعنی حلال ہو گیا۔ ثم اتخذ مکة او البصرة دارا۔ پھر اس نے مکہ یا بصرہ کو اقامت کا گھر بنا لیا ف یعنی اپنے وطن کو فہ میں نہیں آیا وحج من عامہ ذلک اور اسی سال میں حج ادا کیا۔

فهو متمتع ۔ تو یہ شخص متمتع ہے ف۔ حتی کہ بعد ادائے حج کے ہدی تمتع قربانی کرے۔ اما الاول۔ اول صورت ف۔ یعنی بعد عمرہ کے مکہ میں رہ کر متمتع ہونا۔ فلانہ توفق باداء النسکین فی سفر واحد فی اشہر الحج۔ اس لئے ہے کہ اس نے ایام حج میں ایک سفر میں دونوں نسک ادا کرنے کا تمتع پایا ف۔ یعنی توفیق پائی اور دونوں میسر کئے گئے۔ واما الثانی۔ اور رہی صورت دوم ف۔ جبکہ بصرہ میں اقامت کر کے حج سے متمتع ہوا۔ فقیل ہو بالاتفاق۔ تو کہا گیا کہ یہ بالاتفاق ابوحنیفہ وصاحبین کا قول ہے ف۔ کہ وہ متمتع ہے یہ قول امام ابوبکر الجصاص الرازی کا ہے کمافی الفتح۔ کیونکہ جامع صغیر میں بلاخلاف ذکر کیا۔ وقیل ہو قول ابی حنیفۃؒ اور کہا گیا کہ متمتع ہونا قول ابی حنیفہؒ ہے۔ وعندهما لایکون متمتعا۔ اور صاحبین کے نزدیک متمتع نہیں ہوگا ف۔ یہ امام طحاوی نے کہا۔ ف۔ لان المتمتع من تکون عمرته میقاتیة وحجته مکیة کیونکہ متمتع وہ شخص کہ جس کا عمرہ تو میقاتی ہو اور اس کا حج مکی ہو ف۔ یعنی عمرہ کا احرام میقات سے لاوے اور حج کا احرام مکہ سے باندھے۔ ونسکاہ هذان میقاتیان اور حال یہ کہ اس شخص کے دونوں نسک عمرہ وحج میقاتی ہیں ف۔ کیونکہ حج کے کے لئے بھی میقات سے احرام لایا ہے۔ وله ان السفرة الاولی قائمة۔ اور ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ کہ پہلے بار کا سفر برابر قائم ہے۔ مالم یعد الی وطنه۔ جب تک کہ اپنے وطن کو واپس نہ جاوے ف۔ حالانکہ وطن کو نہیں گیا بلکہ بصرہ میں ہے۔ وقد اجتمع له نسکان فیه۔ اور حال یہ کہ اسی سفر میں اس کے لئے دونوں نسک مجتمع ہوئے ف۔ پس وہ متمتع ہوا۔ فوجب دم التمتع۔ تو اس پر تمتع کی قربانی واجب ہے ف۔ بعد ادائے حج کے ادا کرے۔ فان قدم لعمرة فافسدها و فرغ منها وقصر۔ اور اگر عمرہ کے لئے آیا پس اس کو فاسد کر دیا اور اس سے فارغ ہو گیا اور قصر کیا ف۔ چونکہ حج وعمرہ میں فاسد کرنے پر بھی پورے افعال ادا کرنے پر حلق یا قصر سے حلال ہوتا ہے پس فارغ ہو کر قصر کر کے حلال ہو گیا۔ ثم اتخذ البصرة دارا۔ پھر بصرہ کو گھر بنا لیا بصرہ کو ف۔ یعنی میقات کے پار کسی شہر کو سوائے وطن کے ثم اعتمر فی اشہر الحج۔ پھر حج کے مہینوں میں عمرہ ادا کیا ف۔ یعنی قضا کیا وحج من عامه اور اسی سال حج کیا۔ لم یکن متمتعا تو متمتع نہیں ہوگا۔ عند ابی حنیفةؒ یہ ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے وقالا ہو متمتع لانه انشاء سفر اور صاحبین نے کہا کہ وہ متمتع ہے کیونکہ یہ ایجاد سفر ہے ف۔ یعنی جبکہ بصرہ سے نکلا تو اس نے ایک سفر شروع کیا۔ وقد ترتفق بنسکین اور حال یہ کہ اس نے دو نسک کی توفیق پائی ف۔ پس متمتع ہوا۔ وله انه یاتی علی سفره مالم یرجع الی وطنه۔ اور ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ کہ وہ شخص جب تک اپنے وطن کو لوٹ نہ جاوے اپنے سفر اول پر باقی ہے ف۔ اور اس سفر میں اس کا پہلا عمرہ فاسد ہو گیا تو دو نسک صحیح طور پر اس کو حاصل نہ ہوئے حالانکہ متمتع وہی کہ سفر واحد میں دو نسک بطور صحیح حاصل کرے۔ مع۔ فان کان رجع الی اهله۔ پس اگر ایسا ہوا کہ وہ اپنے وطن لوٹ گیا ہو ف۔ بعد فساد عمرہ کے۔ ثم اعتمر فی اشہر الحج وحج من عامه ذلك یکون متمتعا فی قولهم جمیعا پھر ایام حج میں اس

نے عمرہ کیا اور اسی سال حج کیا تو تینوں اماموں کے قول میں وہ متمتع ہوگا۔ لان ھذا انشاء سفر کیونکہ یہ از سر نو ایجاد سفر ہے لانتھاء السفر الاول۔ بوجہ سفر اول ختم ہوجانے کے ف جبکہ وطن لوٹ گیا وقد اجتمع لہ نسکان صحیحان فیہ۔ حال یہ کہ اسی سفر دوم میں اس کے لئے دو نسک بطور صحیح میسر ہوئے۔ ولو بقی بمکۃ۔ اور اگر وہ مکہ میں ٹھہر گیا ف بعد فساد عمرہ کے۔ ولم یخرج الی البصرۃ۔ اور بصرہ کو نہیں گیا ف یعنی میقات کے پار کسی شہر میں سوائے وطن کے نہیں گیا۔ حتی اعتمر فی اشھر الحج وحج من عامہ حتی کہ حج کے مہینوں میں عمرہ کیا اور اسی سال میں حج کر لیا ف تو ہر ایک کا ثواب پایا ولیکن۔ لا یکون متمتعا بالاتفاق۔ وہ بالاتفاق متمتع نہیں ہوگا۔ لان عمرتہ مکیۃ والسفر الاول انتھی بالعمرۃ الفاسدۃ۔ کیونکہ اس کا عمرہ مکیہ ہے اور پہلا سفر تو فاسد عمرہ کے ساتھ ختم ہوگیا۔ ولا تمتع لاھل مکۃ اور اہل مکہ کے واسطے تمتع نہیں ہے۔ ومن اعتمر فی اشھر الحج وحج من عامہ فایھما افسد۔ اور جس شخص نے حج کے مہینوں میں عمرہ کیا اور اسی سال حج بھی کیا تو دونوں میں سے جس کو فاسد کرے ف یعنی جماع وغیرہ کسی فعل سے عمرہ یا حج کوئی فاسد بوجہ دے تو تمتع نہیں رہے گا لیکن مضی فیہ۔ اس کو پورا کر دیا جائے لانہ لا یمکنہ الخروج عن عھدۃ الاحرام الا بالافعال۔ کیونکہ اس کو عہدۂ احرام سے نکلنا ممکن نہیں مگر ادائے افعال کے ساتھ ف لہذا افعال پورے کرنے پڑتے ہیں۔

اس لئے کہ احرام تو جماع وخوشبو ولباس سلا ہوا پہننا و مانند اس کے اپنے اوپر حرام کر لینا اور طواف وسعی وغیرہ کو اپنے اوپر واجب کرنا۔ پس اگر اول چیزوں میں تصور کیا تو دوسری چیزوں کا پورا کرنا لازم ہے پس افعال ادا کر کے احرام کا عہدہ پورا کرے۔ م۔ وسقط دم التمتع۔ اور تمتع کی ہدی ساقط ہوئی لانہ لم یترفق باداء نسکین صحیحین فی سفرۃ واحدۃ۔ کیونکہ اس کو ایک سفر میں دو نسک صحیح ادا کرنے کی توفیق نہیں ہوئی۔ واذا تمتعت المرأۃ۔ اور اگر عورت نے تمتع کیا ف یعنی ایام حج میں عمرہ ایک احرام سے اور حج دوسرے احرام سے جمع کئے اور اس پر تمتع کی ہدی واجب ہوئی۔ فضحت بشاۃ۔ پس عورت نے بقرعید کی قربانی کی ف جو مالک نصاب پر واجب ہوا کرتی ہے لم یجزھا من دم المتعۃ۔ تو یہ قربانی اس کو ہدی المتعہ سے کافی نہ ہوگی لانھا اتت بغیر الواجب کیونکہ عورت نے سوائے واجب کے دوسرا قربانی کیا ہے ف کیونکہ واجب تو ہدی المتعہ قربانی کرتا تھا مگر اس نے تونگری کی قربانی ادا کی۔ وکذا الجواب فی الرجل۔ اور یہی حکم مرد کا ہے ف کہ اگر اس نے تمتع کی قربانی نہ کی بلکہ تونگری کی قربانی کردی تو تمتع سے کافی نہیں ہے۔ واذا حاضت المرأۃ عند الاحرام اغتسلت واحرمت وصنعت کما یصنعہ الحاج غیر انھا لا تطوف بالبیت حتی تطھر اور جب احرام کے وقت عورت حائضہ ہوگئی تو غسل کر کے احرام باندھے اور جیسے حاجی لوگ کریں گے وہ بھی سب کرے سوائے اتنی بات کے کہ وہ بیت اللہ کا طواف نہ کرے گی یہاں تک کہ پاک ہو جاوے لحدیث عائشہؓ حین حاضت بسرف۔ بدلیل حدیث عائشہؓ کے جبکہ موضع سرف میں حائضہ ہو گئیں ف تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہی حکم دیا تھا رواہ البخاری ومسلم عن عائشۃ وجابر۔ ولان الطواف فی المسجد۔ اور دلیل ہے کہ

طواف کرنا تو مسجد میں واقع ہوتا ہے ف اور مسجد میں حائضہ نہیں داخل ہوسکتی والوقوف فی مفازۃ اور وقوف عرفہ تو جنگل میں ہوتا ہے ف وہاں حائضہ حاضر ہوسکتی ہے لہذا اگر صرف عمرہ ہو تو تاخیر کرے گی۔ اگر پوچھو کہ غسل سے کیا فائدہ جبکہ وہ پاک نہیں ہوسکتی جواب دیا وھذا الاغتسال للاحرام لا للصلوۃ فیکون مفیدا۔ یہ غسل کرنا احرام کے لئے ہے نہ نماز کے لئے تو مفید ہوگا ف اور یہی حکم نفاس والی عورت کا ہے چنانچہ جابرؓ کی حدیث مسلم میں قصہ اسماءؓ مذکور ہے اور حدیث ابن عباس مرفوع میں حائضن والنفساء دونوں کا ذکر ہے کما رواہ ابوداؤد د الترمذی۔ م ع۔ فان حاضت بعد الوقوف وطواف الزیارۃ ۔ اور اگر عورت حائضہ (یا نفساء) ہوئی بعد وقوف عرفہ اور طواف الزیارۃ کے ف تو صرف طواف الوداع باقی رہا مگر عورت مذکورہ کا حکم یہ ہے کہ انصرفت من مکۃ ولا شیٔ علیہا لطواف الصدر۔ وہ مکہ سے رخصت ہو جاوے اور طواف الوداع کے واسطے اس پر کچھ لازم نہ ہوگا ف اگرچہ مرد پر لازم ہوتا ہے جبکہ بغیر ادا کے چلا جاوے چنانچہ سابق گزرا۔ لانہ علیہ السلام رخص للنساء الحیض فی ترک طواف الصدر۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حائضہ عورتوں کے واسطے طواف الوداع چھوڑنے میں اجازت دے دی ہے ف چنانچہ بخاری ومسلم نے حدیث ابن عباسؓ سے اور ترمذی ونسائی نے حدیث ابن عمرؓ سے روایت کیا اور اس پر اجماع ہے اور نفاس والی مثل حائضہ کے ہے۔ م ع۔ ومن اتخذ مکۃ دارا فلیس علیہ طواف الصدر۔ اور جس شخص نے مکہ کو گھر بنا لیا تو اس پر طواف الوداع نہیں ہے۔ لانہ علی من یصدر۔ کیونکہ طواف الوداع اس پر واجب ہوتا ہے جو صادر ہوگا ف یعنی مکہ سے وطن کو واپس ہوگا پس اس وقت میں جس نے مکہ کو گھر بنا لیا اس سے صدر نہیں رہا الا اذا اتخذھا دارا بعد ما حل النفر الاول۔ مگر جبکہ اس نے نفر اول کا وقت آجانے کے بعد مکہ کو گھر بنایا ہو ف یعنی بارہویں ذی الحجہ کے بعد بنایا ہو تو اس پر طواف الوداع کر لینا واجب ہے فیما یروی عن ابی حنیفۃؒ اس روایت میں جو ابو حنیفہؒ سے مروی ہے ف اس کو کرخی وقدوریؒ وصاحب الیضاح نے ذکر کیا اور کہا کہ ابو یوسفؒ کے نزدیک اب بھی ساقط ہے ویرویہ البعض عن محمد اور بعضے اس کو امام محمدؒ سے روایت کرتے ہیں ف چنانچہ اسبیجانی وصاحب المنظومہ وصاحب المختلف نے لکھا کہ امام محمدؒ کے نزدیک بعد نفر اول کے طواف الصدر واجب ہوگا اور ابو یوسف کے نزدیک ساقط ہے۔ صدر الشہید نے توفیق دی کہ ابو یوسف کے نزدیک ساقط ہے اور ابو حنیفہ ومحمد کے نزدیک واجب ہے۔ م ع۔ لانہ وجب علیہ بدخول وقتہ۔ کیونکہ طواف الوداع اس پر واجب ہو گیا بوجہ وقت روانگی آجانے کے ف کیونکہ اس وقت وہ پردیسی تھا۔ پھر اس نے مکہ میں توطن کی نیت کی فلا یسقط بنیۃ الاقامۃ بعد ذلک واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب ف تو بعد نفر اول کے اقامت کی نیت سے وہ طواف جو واجب ہو چکا ہے ساقط نہ ہوگا واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب ف واضح ہو کہ علماء نے آخر مسائل میں لفظ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب" لکھنے کا اس واسطے حکم دیا کہ یہ مسائل اجتہادی ہیں جن میں علم قطعی کا دعویٰ نہیں ہوسکتا بلکہ اجتہاد ظنی ہوتا ہے تو بعد اس کے لکھے کہ جو صواب قطعی ہے اس کو اللہ تعالیٰ ہی خوب جانتا ہے۔ اس سے یہ وہم نہ ہو کہ اجتہاد غلط ہے کہ علم الہی میں جو صواب ہے شاید یہی ہو جو اجتہاد سے ثبوت ہوا یا اجتہاد میں کچھ قصور رہ ہو لیکن اللہ تعالیٰ نے جبکہ اجتہاد کو قبول فرمایا ہے تو نتیجہ یعنی ثواب ملنا بہر حال حاصل ہے فافہم فانہ نافع جدا۔ م۔

# باب الجنایات

یہ باب جنایات کے بیان میں ہے۔ جب احرام و حج افراد اور عمرہ اور قران وتمتع سب ذکر کردیئے تو اب جرم بیان کئے تاکہ آدمی بچے جو ایسے افعال ہیں کہ احرام یا حرم میں ممنوع تھے یا افعال حج میں کوئی قصور کیا تاکہ معلوم ہو کہ کس جرم سے حج یا عمرہ فاسد ہوجاتا ہے اور کون جرم خالی جرمانہ یعنی قربانی بڑی یا چھوٹی یا طعام مساکین دینے سے پورا ہوجاتا ہے اور جرم کے مراتب و کفارہ کی صورتیں معلوم ہوں۔ م۔ واذا تطیب المحرم فعلیہ الکفارۃ۔ اور جب محرم نے تطیب کیا تو اس پر کفارہ واجب ہے ف تطیب کے معنی طیب کو بدن میں لگانا۔ طیب وہ چیز جو خوشبو ہو جیسے بنفشہ وچنبیلی وریحان وگلاب کا پھول اور عطریات جمیع اقسام کے۔ م مقع۔ پس بدن میں لگانا جرم ہے اور سونگھنا ہمارے نزدیک مضائقہ نہیں خلافاً للشافعی۔ الہداد پھر اس کی تفصیل فرمائی۔ فان طیب عضوا کاملا نما زاد فعلیہ دم۔ پس اگر اس نے خوشبو لگائی پورے ایک عضو کو یا اس سے زیادہ کو تو اس پر ایک قربانی لازم ہے۔ وذلک۔ اور یہ یعنی ایک عضو کامل۔ مثل الراس والساق والفخذ وما اشبہ ذلک۔ مثل سر و پنڈلی و ران وجو اس کے مانند ہے ف جیسے چہرہ و بازو اور کلائی اگرچہ تھوڑی خوشبو سے پورا عضو مطیب کیا۔ اور اگر بہت خوشبو تھوڑی عضو میں لگائی تو خوشبو کا اعتبار ہے نہ عضو کا حتی کہ چوتھائی عضو میں بہت خوشبو لگانے سے کفارہ دوم واجب ہوگا۔ المحیط وغیرہ مقع۔ ورس اور کسم خوشبو ہے اور کٹ ابو یوسف کی روایت میں اور خطمی میں اختلاف ہے اور مما لغت عام ہے خواہ بدن ہو یا ازار یا جامہ یا بچھونا۔ اور جائز نہیں کہ ازار کے کونہ میں مشک باندھے یعنی کپڑے میں باندھنا بھی روا نہیں ہے اگر بعد احرام کے کپڑے کو خوشبو کی دھونی دی پس اگر بہت لگ گیا تو اس پر دم ورنہ صدقہ ہے اور اگر صرف خوشبو ہوگئی تو کچھ نہیں اور عطار کی دوکان میں بیٹھ جانا جائز ہے۔ پھر قلیل و کثیر کا پہچاننا عرف پر ہے ورنہ جو شخص اس میں مبتلا ہوا خود اس کی رائے میں کثیر ہو تو کثیر ہے ورنہ قلیل ہے۔ اور بحر المحیط سے ایک بالشت طول وعرض داخل قلیل ہے۔ خوشبو احرام سے پہلے لگائی اگر باقی ہو تو اس سے مضائقہ نہیں اور اگر وہ ایک جگہ سے دوسری جگہ لگ گئی تو بالاتفاق اس پر کچھ نہیں ہے۔ ہاں اگر احرام کے بعد خوشبو لگائی بہت یا عضو کامل حتی کہ کفارہ میں قربانی دی پھر وہ خوشبو اسی طرح لگی چھوڑ دے تو اس پر دوسرا کفارہ لازم ہوگا۔ کما فی المنتقی عن محمدؒ اور مصنفؒ کے کلام سے ظاہر ہوا کہ پورا عضو یا زائد حتی کہ تمام بدن تک ایک قربانی ہے۔ اگر اعضائے متفرقہ میں کل سے کم لگائی تو جمع کریں اگر عضو کامل ہو تو دم ورنہ صدقہ ہے اور اگر قارن ہو تو اس پر دو کفارے ہیں۔ مف۔ اگر متمتع بسوق الہدی ہو تو بھی حکم ہونا چاہئے۔ م۔ لان الجنایۃ تتکامل بتکامل الارتفاق۔ اس دلیل سے کہ عضو

کامل میں کفارہ ہے اگر جرم پورا ہوتا ہے ارتفاق کامل سے ف یعنی انتفاع کامل ہے۔ وذلک فی العضو الکامل ۔ اور پورا انتفاع ہونا عضو کامل میں ہے۔ فیترتب علیہ کمال الموجب۔ تو عضو کامل پر پورا موجب یعنی جو کفارہ دم ہے واجب ہوگا ف جیسے تمام بدن میں لگنے سے موجب کامل یعنی قربانی واجب ہے پھر ایک کفارہ اس وقت کہ ایک ہی مجلس میں کل اعضاء میں ملی ہو اور اور اگر مختلف جلسوں میں ملے تو ہر بار کے لئے کفارہ ہوگا۔ پس اگر ہر بار عضو یا زائد ہو تو دم۔ ورنہ جب اس قدر ہو تو اس کا دم۔ اور جب نہ ہو تو صدقہ خواہ اول بار کا دیا ہو یا نہ دیا ہو یہ شیخین کا قول ہے۔ مف۔ وان طیب اقل من عضو فعلیہ الصدقۃ۔ اور اگر عضو سے کم کو مطیب کیا تو اس پر صدقہ ہے۔ لقصور الجنایۃ۔ بوجہ جرم میں کمی ہونے کے۔ وقال محمد یجب بقدرہ من الدم اعتبارا للجزء بالکل۔ اور امام محمدؒ نے کہا کہ بقدر جرم کے دم سے واجب ہوگا بقیاس جزو کے کل پر ف یعنی کل عضو میں پورا دم۔ یعنی ایک ذبح تھا پس اگر نصف عضو ہو تو نصف الدم اور اگر چہارم ہو تو چہارم دم ہے۔ وفی المنتقی انہ اذا طیب ربع العضو فعلیہ دم اعتبارا بالحلق۔ اور منتقی میں ہے کہ اگر محرم نے چہارم عضو کو مطیب کیا تو اس پر پورا دم بر قیاس حلق واجب ہے ف یعنی چہارم سر منڈانا بمنزلہ کل کے تو چہارم عضو کو مطیب کرنا بمنزلہ کل کے ہے ونحن نذکر الفرق بینھما من بعد ان شاء اللہ تعالیٰ۔ اور ہم خوشبو لگانے و سر منڈانے میں من بعد فرق بیان کریں گے انشاء اللہ تعالیٰ ف پس منتقی کا قیاس ٹھیک نہیں ہے۔ اگر قرحہ کی دوا میں مرہم وغیرہ کافور واس کے مانند سے مرکب استعمال کیا تو کفارہ ہے پھر اس کے ساتھ دوسرے قرحہ میں بھی استعمال کیا تو اس پر ایک ہی کفارہ ہے جب تک کہ پہلا اچھا نہ ہو۔

واضح ہو کہ طیب کا استعمال قصد سے ہو یا بغیر قصد ہو برابر ہے چنانچہ اگر مثلاً رکن اسود کو ہاتھ سے چھوا کہ اس میں سے بہت عطر لگ گیا تو اس پر دم واجب ہے اور اگر کم ہو تو صدقہ ہے۔ المبسوط۔ اور اگر طیب چھوئی پس اگر کچھ نہیں تو کچھ نہیں ہے الکافی۔ مف۔ ثم واجب الدم یتادی بالشاۃ فی جمیع المواضع الا فی موضعین۔ پھر واجب الدم بکری سے سب جگہوں میں ادا ہو جاتا ہے سوائے دو جگہ کے ف یعنی ہر جرم جس میں کہ جرمانہ دم یعنی قربانی واجب کی گئی ہے تو بکری کی قربانی کر دینا سب جگہوں میں کافی ہو جاتی ہے سوائے دو جگہ کے۔ نذکرھما فی باب الھدی انشاء اللہ تعالیٰ۔ دونوں جگہ کو ہم باب الہدی میں انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کریں گے۔ ف یعنی ان میں بدنہ واجب ہے۔ واضح ہو کہ بدنہ کے واسطے چار جگہ ہیں ایک یہ کہ طواف مفروض کو حالت جنابت میں کیا دوم حیض میں سوم نفاس میں کیا ہو۔ چہارم بعد وقوف عرفہ کے جماع کر لیا ہو تو چاروں صورتوں میں بدنہ واجب ہے لیکن قدوری نے صرف اول و چہارم کو ذکر کیا گویا حیض و نفاس بدرجہ اولیٰ ظاہر ہیں۔ مف۔ وکل صدقۃ فی الاحرام۔ اور ہر صدقہ احرام میں ف یعنی احرام کے جرم میں۔ غیر مقدرۃ۔ جو مقدر نہیں ہے ف یعنی اس کی کوئی مقدار معین مذکور نہیں ہے۔ فھی نصف صاع من بر۔ تو وہ گیہوں سے نصف صاع مراد ہے۔

الاما یجب تقبل القملة والجرادة۔ سوائے اس کے جو کہ جوں و ٹڈی مار ڈالنے میں لازم آتا ہے ف کہ اس میں کچھ صدقہ دے دے جس قدر چاہے۔ ھکذا روی عن ابی یوسف۔ ایسا ہی ابو یوسفؒ سے روایت کیا گیا ہے ف حتی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ ٹڈی سے ایک چھوہارا اچھا ہے۔ قال فان خضب راسه بحناء فعلیه دم۔ امام محمدؒ نے کہا کہ پس اگر محرم نے اپنے سر میں حناء سے خضاب لگایا تو اس پر قربانی واجب ہے ف بکری کافی ہے۔ لانه طیب قال علیه السلام الحناء طیب۔ کیونکہ حناء خوشبو ہے۔ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ حنا طیب ہے ف اس کو طبرانیؒ نے ام سلمہؓ سے اور بیہقی نے خولہ بنت حکیم سے اس نے اپنی ماں سے روایت کیا۔ اس کی اسناد میں عبد اللہ بن لہیعہ راوی کی تضعیف کی گئی۔ جواب یہ کہ بعض نے اس کی توثیق کی جیسا کہ امام احمد بن حنبل وا حمد بن صالح سے مروی ہے اور طحاوی نے اس کی حدیث کو حجت ٹھہرایا اور نسائی نے اس کو دوسری اسناد سے روایت کیا اور اس کی مؤید حدیث انسؓ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو حناء کے شگوفہ پسند تھے رواہ احمد۔ پس حدیث حجت قوی ہے اور مالک و شافعیؒ و احمدؒ کے نزدیک حناء طیب نہیں اور استدلال کیا گیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ازواج مطہرات تھیں کہ خضاب حاصل کئے ہوئے تھیں حناء کے ساتھ حالانکہ وہ احرام میں ہوتی تھیں۔ جواب یہ کہ اس کو ابن المنذر نے بغیر اسناد کے ذکر کیا اور نوویؒ نے کہا کہ یہ حدیث نہیں ملتی ہے۔ اگر تسلیم کی جاوے تو معنی یہ کہ احرام سے پہلے خضاب کرتی تھیں وہ احرام میں موجود ہوتا تھا بلکہ یہی معنی زیادہ واضح ہیں اور اگر ہم مان لیں تو بھی حدیث مرفوع کے مقابلہ میں اس کو ترجیح نہیں ہوسکتی ہے۔ م۔ مغ۔

پس ثابت ہوا کہ سر میں خضاب حناء سے دم لازم ہے یوں ہی اگر عورت سر یا ہاتھ میں مہندی لگا دے تو اس پر دم واجب ہے کما فی الفتح۔ وان صار ملبدا فعلیه دمان۔ اور اگر سر بلند ہو گیا (یعنی مہندی سے لیپ کیا کہ بال جم گئے) تو اس مرد پر دو قربانیاں واجب ہوں گی۔ دم للتطیب ودم للتغطیة۔ ایک قربانی بوجہ خوشبو لگانے کے اور ایک قربانی بوجہ سر ڈھانکنے کے ف یہ اس وقت ہے کہ برابر ایک رات یا دن تمام سر یا چوتھائی پر اس گاڑھی مہندی کو لیپ کئے رہا ہو۔ ف۔ ولو خضب راسه بالوسمة لاشئ علیه۔ اور اگر مرد نے اپنے سر کو وسمہ سے خضاب کیا تو اس پر کچھ لازم نہیں ہے ف اور یوں ہی عورت وسمہ ایک درخت کی پتیاں خضاب کے کام میں لائی جاتی ہیں۔ ع۔ لانها لیست بطیب۔ کیونکہ وسمہ خوشبو نہیں ہے ف میں کہتا ہوں کہ اگر وسمہ میں مہندی ملائی تو ظاہر یہ ہے کہ دم واجب ہو بشرطیکہ خوشبو رہے ورنہ نہیں اور میں نے مسئلہ نہیں پایا۔ م۔ وعن ابی یوسف انه اذا خضب راسه بالوسمة لاجل المعالجة من الصداع فعلیه الجزاء باعتبار انه یغلف راسه۔ اور ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ جب محرم نے اپنے سر کو وسمہ سے خضاب کیا بوجہ دردسر کے معالجہ کے تو اس پر

کفارہ واجب ہے باعتبار اس کے کہ اس نے اپنا سر ڈھانک دیا ف نہ باعتبار خوشبو کے لیکن یہ اس وقت کہ سر یا چہارم حصہ ایک دن یا رات تک ڈھانکا ہو۔ ف۔ وھذا ھو الصحیح۔ اور یہی حکم صحیح ہے ف یعنی بمقابلہ غلط روایت کے نہیں بلکہ صحیح بذات خود ہے اس میں اختلاف نہ ہونا چاہیے کیونکہ ڈھانکنا سر کا بالاتفاق موجب الدم ہے۔ مف۔ اس سے معلوم ہوا کہ احرام سے پہلے سر کو گوند وغیرہ سے ملبد کر لینا ممنوع ہے۔

پھر واضح ہو کہ یہ اس وقت کہ دسمہ مثل خلاف کے ہو جاوے اور اگر ایسا نہ ہو تو اس پر کچھ نہیں جیسے اشنان وغیرہ سے دھونا۔ ہاں ابوحنیفہ سے روایت کیا گیا کہ اس میں بھی صدقہ دے۔ مف۔ ثم ذکر فی الاصل راسہ ولحیتہ۔ پھر واضح ہو کہ مبسوط میں امام محمد نے سر و داڑھی کو ذکر کیا ف یعنی حنا کے مسئلہ میں کہا کہ سر و داڑھی میں لگاوے تو کفارہ ہے اور فخر الاسلام نے تصریح کر دی۔ ن۔ واقتصر علی ذکر الراس فی الجامع الصغیر۔ اور جامع صغیر میں صرف سر کے ذکر پر اقتصار کیا۔ ودل علی ان کل واحد منہما مضمون۔ پس اجامع صغیر سے دلالت ہوئی کہ دونوں میں سے ہر ایک پر کفارہ واجب ہے ف یہ ضرور نہیں کہ سر مع داڑھی دونوں میں لگاوے تب کفارہ ہو۔ اقول لیکن کفارہ واحد ہوگا جبکہ مجلس واحد ہو ورنہ ہر ایک کے لئے علیحدہ ہوگا۔ م۔ فان ادھن بزیت فعلیہ دم۔ اور اگر زیتون کا تیل لگایا تو اس پر کفارۃ الدم واجب ہے۔ عند ابی حنیفۃ یہ ابوحنیفہ کے نزدیک ہے۔ وقالا علیہ الصدقۃ۔ اور صاحبین نے کہا کہ اس پر صدقہ واجب ہے ف خواہ بالوں میں استعمال کرے یا بدن میں "الایضاح۔ مع۔ وقال الشافعی اذا استعملہ فی الشعر فعلیہ دم لازالۃ الشعث وان استعملہ فی غیرہ فلا شیٔ علیہ لانعدامہ۔ اور شافعی (و مالک رح) نے کہا کہ اگر اس نے روغن زیتون کو بال میں استعمال کیا تو اس پر کفارۃ الدم ہے بوجہ پراگندگی دور کرنے کے اور اگر اس کو سوائے بالوں کے استعمال کیا تو اس پر کچھ واجب نہیں بوجہ ازالہ نہ ہونے کے۔ ولہما انہ من الاطعمۃ اور صاحبین کی دلیل یہ کہ روغن زیتون کھانے کی چیزوں سے ہے ف نہ آرائش سے۔ الا ان فیہ ارتفاقا بمعنی قتل الھوام وازالۃ الشعث۔ لیکن اتنی بات ہے کہ اس کے لگانے میں ایک طرح کا انتفاع ہے یعنی جوں مار ڈالنے و پراگندگی دور کرنے کے فکانت جنایۃ قاصرۃ۔ پس اتنا انتفاع ایک ناقص جرم ہوگا ف تو صرف صدقہ لازم آوے گا۔ ولابی حنیفۃ انہ اصل الطیب۔ اور ابوحنیفہ کی دلیل یہ کہ روغن زیتون طیب کی اصل ہے ف یعنی خوشبوئیں اسی میں ڈال کر غالیہ بنائی جاتی ہیں تو جو چیز کہ غالیہ سے لازم ہوتی ہے وہ اس کی اصل سے لازم ہوگی جیسے جو کچھ کبوتر شکار کرنے سے لازم وہی اس کا انڈہ ضائع کرنے سے واجب ہے۔ فع۔ ولا یخلو عن نوع طیب اور خود بھی ایک طرح کی خوشبو سے خالی نہیں ہے۔ ویقتل الھوام۔ اور وہ ہوام یعنی جوں کو قتل کرتا ہے ویلین الشعر۔ اور بالوں کو نرم کرتا ہے۔ ویزیل التفث والشعث۔ اور ناگوار بو کو اور پراگندگی کو دور کرتا ہے ف پس اس کے استعمال میں بہت سی باتیں انتفاع کی جمع ہو گئیں

فيتكامل الجناية بهذه الجملة فيوجب الدم - پس ان سب کی وجہ سے جرم پورا ہو گیا تو وہ دم کا موجب ہوگا ف یہی ایک روایت احمدؒ سے ہے۔ اگر کسی نے چربی یا ریواج کا استعمال کیا تو کچھ لازم نہیں ہے۔ مفع۔ اگر وہم ہو کہ بقول صاحبین روغن زیتون تو کھانے کی چیز ہے نہ لگانے کی تو یہ باتیں کہاں سے ہوں گی جواب دیا کہ وكونه مطعوما لا ينافيه كالزعفران۔ اور اس کا کھانے کی چیز ہونا ان باتوں سے منافی نہیں جیسے زعفران ف کہ بالاتفاق خوشبو و کھانے کی چیز ہے۔ وهذا الخلاف في الزيت البحت والحل البحت۔ اور یہ اختلاف مذکور خالص روغن زیتون اور خالص تلی کے تیل میں ہے ف یعنی جو مطیب۔ اما المطيب منه رہا روغن زیتون یا تل میں سے جو مطیب کیا ہوا ہو ف یعنی تیل میں خوشبودار پھول ڈالے گئے ہوں۔ كالبنفسج والزنبق وما اشبههما۔ مانند بنفسہ و چنبیلی و مانند ان کے ف سرخ گل و بیلا وغیرہ۔ يجب باستعماله الدم بالاتفاق لانه طيب۔ تو اس کے استعمال سے بالاتفاق دم واجب ہوگا کیونکہ وہ طیب ہے ف جس کے اصل روغن زیتون و تل ہے۔ وهذا اذا استعمله على وجه التطيب۔ اور یہ سب ایسی صورت میں کہ اس کو خوشبو لگانے کے طور پر استعمال کیا ہو ف خواہ خالص روغن کو یا مطیب کو روغن بنفشہ و روغن چنبیلی وغیرہ بنا کر۔ ولو داوى به جرحه او شقوق رجليه فلا كفارة عليه۔ اور اگر روغن زیتون کے ساتھ اپنے پاؤں یا زخم کے شگاف کا علاج کیا تو اس پر کفارہ واجب نہیں ہے۔ لانه ليس بطيب في نفسه انما هو اصل الطيب۔ کیونکہ روغن مذکور بذات خود طیب نہیں ہے وہ تو طیب کی اصل ہے ف بایں طور کہ اس میں طیب ڈال کر غالیہ وغیرہ بناتے ہیں اور یہ شافعیؒ و صاحبینؒ کی رائے میں ظاہر ہے۔ او هو طيب من وجه۔ یا وہ ایک وجہ سے خود طیب ہے ف برائے ابو حنیفہؒ فيشترط استعماله على وجه التطيب۔ پس اس کا استعمال بطریق خوشبو لگانے کے شرط کیا گیا ہے ف تب کفارہ ہوگا اور بدون اس کے وہ کفارہ واجب کرنے کی قوت نہیں رکھتا۔

اور یہاں استعمال بطور دوا ہوا ہے۔ بخلاف ما اذا تداوى بالمسك وما اشبهه۔ بخلاف اس کے جب کہ مشک و اس کے مانند سے دوا کی ف جیسے عنبر و کافور و زعفران بلکہ خود روغن مذکور مطیب کیا ہوا تو ان میں بدون شرط مذکور کفارہ ہے۔ وان لبس ثوبا مخيطا۔ اور اگر محرم نے سلا ہوا کپڑا پہنا۔ او غطى راسه۔ یا اپنا سر ڈھکا۔ يوما كاملا۔ ایک دن پورا ف یا ایک رات پوری یا زیادہ دونوں پہنے یا ڈھکے۔ ع۔ فعليه دم۔ تو اس پر دم لازم ہے ف خواہ احرام باندھنے کی حالت میں پہنے ہوئے ایک دن گزرا یا بعد احرام کے پہنا۔ اور خواہ اپنے اختیار سے پہنا ہو یا کسی کے زبردستی یا بحالت خواب پہنایا۔ مف۔ پس شرط الدم پورا دن یا پوری رات ہے۔ وان كان اقل من ذلك فعليه صدقة۔ اور اگر ایک دن کامل سے کم ہوا تو اس پر صدقہ لازم ہے۔ وعن ابی یوسفؒ انه اذا لبس اكثر من نصف يوم فعليه دم۔ اور ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ جب محرم نے آدھے دن سے زائد مخیط پہنا تو اس پر دم واجب ہے ف کیونکہ اکثر بحکم الکل ہے۔ وهو قول ابی

حنیفۃ اولا۔ اور یہی پہلے ابو حنیفہؒ کا قول تھا۔ ف۔ پھر امامؒ نے اس سے رجوع کیا کہ دن پورا چاہیئے کیونکہ اکثر بحکم کل احتیاط میں ہے اور یہاں کم میں صدقہ موجود تو کامل جرمانہ کے لئے کمال جرم ضرور ہے۔ یہی ظاہر الروایۃ ہے۔ م۔ وقال الشافعی یجب الدم بنفس اللبس۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ پہنتے ہی دم واجب ہو جائے گا۔ لان الارتفاق یتکامل بالاشتمال علی بدنہ۔ کیونکہ انتفاع راحت حاصل کرنا اس کے بدن پر شامل ہوتے ہی کامل ہو جائے گا۔ ولنا ان معنی الترفق مقصود من اللبس۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ پہننے سے راحت کے معنی مقصود ہیں ف یعنی سردی یا گرمی دفع کرنا۔ کیونکہ پہننا اسی واسطے ہے۔ فلابد من اعتبار المدۃ لیتحصل علی الکمال ویجب الدم۔ تو مدت کا معتبر ہونا ضرور ہے تاکہ راحت مقصود بدرجہ کمال حاصل ہو اور دم واجب ہو۔ فقدر بالیوم۔ پس وہ مدت ایک یوم مقرر کی گئی۔ لانہ یلبس فیہ ثم ینزع عادۃ۔ کیونکہ عادت کی راہ سے دن میں لباس پہنا جاتا پھر اتار دیا جاتا ہے۔ ف۔ یہ ہمارے تینوں اماموں کا قیاس ہے پس اگر اس نے معمولی راحت کامل ایک روز پہن کر حاصل کی تو دم واجب ہے۔ ویتقاصر فیما دونہ الجنایۃ۔ اور اس مدت سے کم پہننے کی صورت میں جرم میں قصور ہوگا۔ فیجب الصدقۃ۔ تو صدقہ واجب ہوگا۔ غیر ان ابا یوسف اقام الاکثر مقام الکل۔ لیکن اتنی بات میں اختلاف ہے کہ ابو یوسف نے دن کے اکثر حصہ کو کل کے قائم مقام کر دیا۔ ف۔ ورنہ ابو یوسف کے نزدیک بھی مدت معتبرہ ایک دن ہے۔

اور طرفینؒ نے کمی میں صدقہ رکھا۔ خزانۃ الاکمل میں ہے کہ ایک گھڑی سے کم ہو تو ایک مٹھی گیہوں ورنہ نصف صاع گیہوں ہیں۔ مف۔ یہ سب اس وقت ہے کہ پہننے کے کپڑے کو ایسی طور پر پہنا ہو۔ ولو ارتدی بالقمیص۔ اور اگر محرم نے قمیص کو بطور چادر اوڑھا۔ او اتشح بہ۔ یا قمیص سے اتشاح کیا ف یعنی دائیں بغل سے نکال کر بائیں مونڈھے پر ڈالی جیسے محرم پہنا کرتے ہیں۔ او اتزر بالسراویل۔ یا پائجامہ کے ساتھ لنگی باندھی ف یعنی ٹانگوں میں لپیٹ لیا جیسے لنگی۔ فلا باس بہ۔ تو اس کا کچھ مضائقہ نہیں ہے ف یعنی ان صورتوں میں اس پر صدقہ بھی لازم نہیں ہے۔ لانہ لم یلبسہ لبس المخیط۔ کیونکہ اس نے سلے ہوئے کپڑے کو اس کے پہننے کے طور پر نہیں پہنا۔ وکذا لو ادخل منکبیہ فی القباء ولم یدخل یدیہ فی الکمین۔ اور اسی طرح اگر قباء میں اپنے مونڈھے ڈالے اور آستینوں میں اپنے دونوں ہاتھ نہیں ڈالے ف تو بھی اس پر صدقہ نہیں ہے۔ خلافا لزفر۔ بخلاف زفرؒ کے ف اور بخلاف قول شافعیؒ کے کہ ان کے نزدیک کفارہ ہے اور ہمارے نزدیک بالاتفاق نہیں ہے۔ لانہ ما لبسہ لبس القباء۔ کیونکہ اس نے قباء کے پہناوے کے طور پر اس کو نہیں پہنا۔ ف۔ اور یہی حکم طیلسان میں ہے۔ ولہذا یتکلف فی حفظہ اور اسی جہت سے وہ اس کی حفاظت میں تکلف کرے گا ف کیونکہ وہ کندھے پر نہیں ٹھہر سکتی ہے۔ لہذا ہم نے کہا کہ اگر طیلسان یا قباء کو گھنڈی تکمہ وغیرہ سے روک دیا ہو تو ایک دن بھر میں اس پر کفارہ الدم واجب ہوگا۔ اور اگر چادر میں گرہ دی یا ازار کو کمر بند سے کس لیا پس ایک دن تک مکروہ ہے کیونکہ سلی ہوئی کے مشابہ ہوئی اور اگر قباء کی سلائی توڑ کر لنگی باندھی تو کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ مف۔ والتقدیر فی تغطیۃ الراس من حیث الوقت ما بیناہ۔ اور سر ڈھکنے کی راہ سے وہی اندازہ ہے جو ہم نے بیان کر دیا ف یعنی ایک روز کامل۔ ولا خلاف انہ اذا غطی جمیع راسہ یوما کاملا یجب علیہ الدم۔ اور کچھ خلاف نہیں کہ

اگر سب سر کو پورے ایک روز ڈھانکے تو اس پر قربانی واجب ہوگی۔ لانہ ممنوع منہ۔ کیونکہ یہ امر ممنوع ہے۔ ولو غطی بعض راسہ۔ اور اگر اس نے تھوڑا سر ڈھانکا فـ تو اس میں اختلاف ہے۔ فالمروی عن ابی حنیفۃ انہ اعتبر الربع اعتبارا بالحلق والعورۃ۔ تو ابو حنیفہؒ سے اس پر دم[1] لازم ہے یہی مروی ہے کہ امامؒ نے چہارم کو اعتبار کیا بر قیاس حلق وعورت کے ف یعنی جیسے حلق میں چہارم سر مونڈنا کافی ہے یا احرام میں مونڈنے سے اور چہارم شرمگاہ کھلنے سے نماز فاسد ہے اسی طرح چہارم سر ڈھکنے سے کفارہ واجب ہوگا۔ اگر وہم ہو کہ وجوب الدم تو انتفاع مقصود سے ہوتا ہے تو اس کی تحقیق کر دی بقولہ۔ وھذا لان ستر البعض استمتاع مقصود یعتادہ بعض الناس۔ اور یہ اس وجہ سے ہے کہ بعض سر ڈھکنا انتفاع مقصود ہے یہ بعض لوگوں کی عادت ہے ف یعنی عادت کے درجہ کامل کو یہ انتفاع پہنچا حتی کہ ترک وعراقی لوگ ایسی چھوٹی ٹوپی پہنتے ہیں کہ بقدر چہارم سر ڈھکتا ہے۔ وعن ابی یوسف انہ یعتبر اکثر الراس اعتبارا للحقیقۃ۔ اور ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ انہوں نے زیادہ حصہ سر کو معتبر رکھا بقیاس حقیقت کے ف یعنی بقیاس حقیقی کثرت کے اور حقیقی کثرت بمقابلہ کثرت کے معلوم ہوا کرتی ہے حتی کہ تہائی بہ نسبت چوتھائی کے کثیر ہے مگر نصف سے قلیل ہے۔ تو ہر ایک تہائی و چوتھائی بلحاظ حکم کے کثیر ہیں نہ حقیقت میں۔ کذا قال العینی۔ اور ظاہر یہ کہ بقیاس حقیقت یعنی حقیقی سر ڈھکنے پر قیاس کیا اور وہ پورا سر ڈھکنے سے ہے اور اکثر بمنزلہ کل ہوتا ہے تو اکثر میں بھی دم واجب ہوگا جیسے حقیقی ڈھکنے میں ہے اور یہی فتح القدیر سے لائح ہوتا ہے اگرچہ اس جملہ کی تفسیر نہیں لکھی۔ بدائع میں یہی قول امام محمدؒ سے ذکر کیا ہے۔ محقق نے کہا کہ یہی قول بنظر دلیل اوجہ واقوی ہے۔ الخ۔ پھر لکھا کہ چوتھائی کے اعتبار پر یہ مسائل نکالے گئے کہ اگر محرم نے سر یا چہرہ میں پٹی باندھی ایک رات یا ایک دن تو اس پر صدقہ ہے مگر جبکہ چہارم مقدار ڈھکے تو دم ہے۔ اگر کہیں اور جسم میں باندھے تو کچھ نہیں اگرچہ بہت ہو مگر بغیر عذر مکروہ ہے۔ اگر مرد یا عورت چوتھائی چہرہ ڈھکے تو اس پر دم ہے۔ دونوں کان اور گدی اور ٹھوڑی سے نیچے کٹی ہوئی داڑھی ڈھکنے میں مضائقہ نہیں ہے جیسے ناک پر ہاتھ رکھنا مکروہ ہے۔

واضح ہو کہ جہاں ایک دم یا صدقہ بیان کیا ہے اگر قارن ہو تو اس پر دوگونہ ہے یعنی بوجہ دو احرام عمرہ و حج کے۔ واذا حلق ربع راسہ او ربع لحیتہ فصاعدا۔ اور اگر محرم نے مونڈا اپنا چوتھائی سر یا چوتھائی داڑھی یا اس سے زیادہ ف کل سر یا کل داڑھی تک۔ فعلیہ دم۔ تو اس پر قربانی لازم ہے۔ فان کان اقل من الربع فعلیہ صدقۃ۔ پس اگر چہارم سے کم ہو تو اس پر صدقہ ہے ف ترکیب بیان مفید ہے کہ اگر متفرق جگہوں سے حلق کرے تو مجموعہ قدر چہارم یا زائد ہو پس اگر کم ہو تو صدقہ ہے۔ م۔ بالجملہ چہارم کا اعتبار بالاتفاق عامہ مشائخ نے ذکر کیا اور یہی صحیح[2] ہے۔ مع۔ وقال مالک لاتجب الا بحلق الکل۔ اور مالکؒ نے کہا کہ دم نہیں واجب مگر کل سر یا کل داڑھی مونڈنے میں ف

---

[1] دم خوف یعنی فوراً کرنا ۱۲۔م　[2] یعنی قاضی خان و شرح سرخسی و شرح طحاوی میں ذکر اختلاف صاحبین صحیح نہیں ہے ۱۲۔م۔

کیونکہ قولہ تعالیٰ۔ لاتحلقوا روسکم یعنی مت مونڈوا اپنے سروں کو، کل سر مونڈنے پر ہے۔ وقال الشافعی یجب بحلق القلیل اعتبارا بنبات الحرم۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ قربانی واجب ہے قلیل مونڈنے میں (یعنی بقدر تین بال۔ ع) بر قیاس حرم کی نباتات کے ف یعنی جس نے حرم کی گھاس ونبات میں سے کوئی ممنوع اکھاڑی یا چھیلی تو قلیل ہو یا کثیر ہو دم واجب ہے کیونکہ وہ حرام کی گئی۔ یوں ہی احرام میں بال محفوظ کئے گئے ہیں۔ م۔ ولنا ان حلق بعض الراس ارتفاق کامل لانہ معتاد۔ اور ہماری دلیل یہ کہ تھوڑا سر مونڈنا پورا ارتفاق یعنی انتفاع ہے کیونکہ یہ معتاد ہے ف یعنی لوگوں کی عادت ہے پس عادت بوجہ اپنے مقصود راحت ومنفعت سے ہے نہ عبث چنانچہ ترک صرف درمیان سے چاند مونڈتے ہیں تو جب معلوم ہوگیا کہ سر میں سے بعض مونڈنا بھی انتفاع ہے اور یہی احرام میں ممنوع ہے۔ فتکامل بہ الجنایۃ۔ تو اسی قدر پر جرم پورا ہوجائے گا ف غیر ازینکہ احتمال زینت ہے تو احتیاطاً واجب ہوا۔ ف۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہاں بعض کا اعتبار ہمارے ائمہ کے نزدیک بالاتفاق ہے۔ ویتقاصر فیما دونہ۔ اور اس سے کم کی صورت میں جرم ناقص ہوگا ف پس صدقہ ہے۔ بخلاف تطییب ربع العضو لانہ غیر مقصود۔ برخلاف چہارم عضو کو خوشبو لگانے کے کیونکہ وہ غیر مقصود ہے ف اور معلوم ہوچکا کہ جنایت جب بدرجہ مقصود کامل ہو تب کفارۃ الدم ہوتا ہے یہ تو چہارم سر میں تقریر تھی۔ وکذا حلق بعض اللحیۃ معتاد بالعراق وارض العرب اور یوں ہی داڑھی میں سے بعض مونڈنا عراق وعرب میں معتاد ہے ف پس یہ فعل اگرچہ جائز نہ ہوا تاہم تو معلوم ہوا کہ کل سے کم میں بعض لوگوں کا انتفاع حاصل کرنا معمول ہو رہا ہے اور مدار جرمانہ کا اسی پر کہ راحت وانتفاع ممنوعہ میں تصور کرے۔ پس چہارم داڑھی مونڈنے میں بھی کامل جرم لہذا کامل جرمانہ یعنی دم واجب ہے۔

فروع۔ اپنا سر مونڈا وقربانی دی پھر وہیں اپنی داڑھی مونڈی تو دوسرا دم دے اگر ایک ہی جلسہ میں سر و داڑھی وبغلیں وتمام بدن مونڈا یا منڈایا تو اس پر ایک ہی قربانی ہے اور اگر جلسہ مختلف ہوں تو ہر جلسہ کے واسطے ایک قربانی ہے یہ شیخین کا قول ہے۔ وضوء میں کچھ بال سر و داڑھی سے ٹوٹے تو اس پر ایک لپ گیہوں ہیں۔ یوں ہی جب روٹی پکانے میں جل جاویں۔ خزانۃ الاکمل میں ہے کہ ایک لٹ بال میں نصف صاع ہے۔ مف۔ وان حلق الرقبۃ کلھا فعلیہ دم۔ اور اگر اپنی سب گدی منڈائی تو اس پر ایک دم ہے۔ لانہ عضو مقصود بالحلق۔ کیونکہ یہ ایسا عضو ہے کہ قصد کرکے مونڈا جاتا ہے ف چنانچہ بہت لوگ راحت وزینت کے لئے مونڈتے ہیں۔ ف۔ اگرچہ مکروہ فعل ہے۔ م۔ وان حلق الابطین او احدھما فعلیہ دم۔ اور اگر محرم نے دونوں بغل یا ایک کو حلق کیا تو اس پر ایک دم لازم ہے ف اور قاضی خان میں ہے کہ اگر بغل میں بہت بال ہوں تو چہارم بغل سے دم ہے ورنہ کل سے مگر معروف وہ ہے جو شیخ مصنفؒ نے مطلقاً ذکر کیا۔ ف اور ہر ایک موجب الدم ہے۔ لان کل واحد منھما مقصود بالحق لدفع الاذی و نیل الراحۃ فاشبہ العانۃ۔ کیونکہ ہر بغل مونڈنے میں قصد کی جاتی ہے تاکہ گندگی دور اور راحت حصول ہو تو عانہ کے مشابہ ہوگئی ف یعنی زیر ناف مونڈنے میں دم واجب ہے تو ہر بغل میں بھی پھر افادہ کیا کہ

ذکر فی الابطین ھھنا۔ امام محمدؒ نے بغلوں کے بارہ میں یہاں یعنی جامع صغیر میں لفظ حلق ذکر کیا ف یعنی مونڈنا۔ وفی الاصل النتف۔ اور مبسوط میں لفظ نتف یعنی بال اکھاڑنا ذکر کیا ف تو کچھ اختلاف نہیں ہے بلکہ نتف بغل میں عادت ہے۔ وھوالسنۃ۔ اور یہی سنت ہے ف اور مبسوط میں کہا مونڈنا بھی جائز بے کراہت ہے پھر دیگر اعضاء میں امامؒ سے روایت نہیں۔ الکافی مع۔ وقال ابو یوسف ومحمد اذا حلق عضوا فعلیہ دم وان کان اقل فطعام۔ اور ابو یوسف و محمدؒ نے ایک عضو حلق کیا تو اس پر قربانی واجب ہے اور اگر عضو سے کم ہو تو طعام لازم ہے ف یوں ہی امام محمدؒ نے جامع صغیر میں ذکر کیا۔ اراد بہ الصدر والساق وما اشبہ ذلک۔ مراد امام محمدؒ کے لفظ عضو سے سینہ و ران وجو اس کے مشابہ ہوں جیسے پنڈلی مراد مقصود بحلق ہے یہ کہ لوگوں میں بقصد راحت وانتفاع اس کا مونڈنا پایا جاوے اگرچہ وہ خلاف سنت فعل کریں لہذا سینہ و ساق کامل میں دم واجب ہے۔ لانہ مقصود بطریق التنور۔ کیونکہ یہ ہر ایک عضو بطریق نورہ لگانے کے مقصود ہوتا ہے ف یہی فخر الاسلام نے ذکر کیا یعنی بعض لوگ اپنی راحت و زینت کی غرض سے ان کے بالوں کو قصداً نورہ لگا کر دور کرتے ہیں اور حلق بھی بال دور کرتا ہے۔ فیتکامل بحلق کلہ۔ پس جرم پورا ہوگا پورا عضو مونڈنے کے ساتھ ف تو دم آیا۔ ویتقاصر عند حلق بعضہ۔ اور جرم ناقص ہوگا کچھ تھوڑا عضو مونڈنے کی صورت میں ف پس صدقہ ہے۔ واضح ہو کہ مبسوط میں صریح سینہ و ساق کو مونڈنے میں غیر مقصود کہا ہے۔

شیخ ابن الہمام نے کہا کہ یہی اوجہ ہے کیونکہ ان کا حلق دوسرے عضو کے ضمن میں ہوتا ہے ولتصدی کمافی الفتح۔ میں کہتا ہوں کہ مقصود بحلق کے یہ معنی نہیں کہ دوسرے کے ضمن میں ہو ورنہ بغل وعانہ سے کچھ لازم نہ ہو بلکہ جو مترجم نے ذکر کئے پس وہ اگرچہ امام محمدؒ کے زمانہ میں معتاد نہ ہو مگر ہمارے زمانہ و دیار میں لوگوں میں بکثرت رائج ہے تو صحیح وہ جو مصنفؒ نے اختیار فرمایا فاللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ اور چاروں ائمہ مجتہدین کے نزدیک کفارہ واجب ہونے میں حلق یعنی مونڈنے اور اکھاڑنے اور نورہ لگا کر گرانے میں کچھ فرق نہیں ہے۔ ع۔ وان اخذ من شاربہ فعلیہ طعام حکومۃ عدل۔ اور اگر محرم نے اپنی مونچھ سے کتر لیا یا مونڈا علی الاصح۔ (ف) تو اس پر طعام ہے وہ حکومت عدل ہے یعنی دو عادل جو عاقل سے حکم کردیں مگر اپنی رائے سے نہیں بلکہ۔ معناہ انہ ینظر ان ھذا الماخوذ کم یکون من ربع اللحیۃ اس کے معنی یہ کہ دیکھا جاوے کہ جو کترا ہے وہ چہارم داڑھی سے کتنا ہوتا ہے۔ ف یعنی چہارم داڑھی میں دم واجب ہے، تو یہ چوتھائی سے کیا نسبت رکھتا ہے مثلاً چوتھائی داڑھی سے چوتھائی کی یا آٹھویں حصہ کی۔ فیجب علیہ الطعام بحسب ذلک۔ پس اس پر اسی حساب سے طعام واجب ہوگا۔ حتی لوکان مثلا مثل ربع ربع اللحیۃ یلزمہ ربع قیمۃ الشاۃ۔ حتی کہ اگر فرض کرو کہ چہارم داڑھی کا چوتھائی ہو تو بکری کی قیمت کا چوتھائی لازم ہوگا ف اور اگر نصف ہو تو قیمت کا نصف لازم ہے پھر اس قیمت کا طعام خرید کر مساکین

---

لہ حلق مونڈنا اگر منڈا دے تو بھی حکم واضح ہے لیکن اس میں مونڈنے والے سے بھی احرام کا حکم متعلق ہوگا۔ ۱۲ م

کو تقسیم کرے۔ م۔ ولفظ الاخذ من الشارب۔ اور مونچھ سے اخذ کرنا یعنی لینا ف یہ لفظ اس امر کی دلیل نہیں کہ اگر مونڈے تو قربانی لازم ہوگی بلکہ تدل علی انه هو السنة فيه دون الحلق۔ یہ لفظ دلالت کرتا ہے کہ مونچھ میں یہی سنت ہے نہ کہ مونڈنا ف یعنی مونڈنا اور کتر لینا برابر ہے اور اخذ یعنی کتر لینا امام محمدؒ نے اس لئے ذکر کیا کہ مونچھ میں کترنا ہی سنت ہے۔ پھر کترنا مقصود ہوا یا بہت کتر لیا والسنة ان يقص حتى يوازی الاطار۔ اور سنت اتنا ریتنا کہ اطار سے مقابل ہوجاوے ف اطار جہاں ہونٹھ کی کھال و گوشت ملا ہے پس اس کے مقابل ہوجاوے تو اس کو قص کہا اور اس سے زیادہ ریتنے کو حفو کہتے ہیں۔ پھر جو مصنفؒ نے ذکر کیا یہ بعض متاخرین مشائخؒ کے نزدیک سنت اور یہی مذہب فقہاء مدینہ اور مالکؒ کا ہے اور جمہور کے نزدیک احفار سنت ہے یعنی نص سے زیادہ جو مونڈنے کے برابر ہے حتی کہ امام طحاوی نے اس کو مونڈنا لکھا اور کہا کہ یہی ابوحنیفہؒ وصاحبین کا قول ہے۔ اور یہی محیط میں مذکور ہے اور دلیل فریق اول کی وہ احادیث جنھیں لفظ قص واقع ہے ازانجملہ حدیث عمار بن یاسر و مغیرۃ بن شعبہ عند ابی داؤد اور حدیث عائشہؓ عند مسلم والاربعة۔ وحدیث ابی ہریرۃ عند مسلم۔ اور دلیل فریق دوم کی یہ کہ نص سے مراد احفار کے درجہ تک ریتنا کیونکہ ابن عمر رضی اللہ عنہ جو لفظ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ہوتی وہی یاد کر کے روایت کرتے اور ابن عمرؓ نے احفار روایت کیا۔ رواہ مسلم والترمذی و یہی حدیث انس میں بروایت طحاوی والبزارؒ ہے۔ مع۔ واضح ہو کہ حدیث انس میں مونچھیں ریتنے اور داڑھی چھوڑنے کے حکم کے بعد طحاوی کی روایت میں زائد ہے کہ یہودیوں سے مشابہت مت کرو۔

اور بزارؒ کی روایت میں ہے کہ مجوس سے مخالفت کرو۔ پس اظہر یہ ہے کہ یہود سے مونچھوں میں اور مجوس سے داڑھی میں مخالفت ہے پس اگر داڑھی مونڈی یا مونڈنے کے مانند کر دی تو مشابہت مجوس بلکہ نصاری یا یہود سے مکروہ تحریمی ہے حتی کہ شیخ محقق نے لکھا کہ کسی نے اس کو جائز نہیں کہا۔ رہی ایک مشت کی تقدیر تو اس میں اتباع آثار سلف ہے اور اگر مونچھیں بڑھائیں اور نہ کتریں تو مشابہت یہود بلکہ نصاری و مجوس سے مکروہ تحریمی ہے۔ واللہ تعالی اعلم۔ م۔ قال وان حلق موضع المحاجم فعليه دم عند ابی حنیفة۔ قدوریؒ نے کہا کہ اگر پچھنے لگانے کی جگہ کو مونڈا تو امام ابوحنیفہؒ کے اجتہاد میں اس پر قربانی واجب ہے۔ وقالا عليه صدقة لانه انما يحلق لاجل الحجامة وهي ليست من المحظورات فكذا ما يكون وسيلة اليها۔ اور صاحبین نے کہا کہ اس پر صدقہ لازم ہے کیونکہ اس نے تو فقط پچھنے لینے کی جہت سے مونڈا اور پچھنے لگانا احرام کی ممنوعات سے نہیں ہے تو جو چیز پچھنے لینے کا وسیلہ ہو وہ بھی ممنوع نہیں ف تو اس راہ سے اس میں کچھ جرم بھی نہیں ہے الا ان فيه ازالة شئ من التفث۔ لیکن اس مونڈنے میں تفث میں سے کچھ دور کرنا ہوا ف یعنی احرام میں جو عاشقانہ صورت میں دنیا و مافیہا سے بے لوث ہو کر مردہ کی طرح میل کچیل پراگندہ بال لگائے رہتا ہے اس مونڈنے میں اتنی جگہ سے میل کچیل دور کرنا بھی ہوا حالانکہ تفث دور کرنا منع ہے لیکن اس نے پورا تفث دور نہیں کیا۔ فيجب الصدقة۔ تو صدقہ واجب ہوگا

ف۔ اور زیلعی نے صاحبین کے استدلال میں کہا کہ یہ مونڈنا قلیل ہے تو قربانی کا موجب نہ ہوگا جیسے سوائے حجامت کے تقلیل مونڈنے میں قربانی نہیں ہے۔ ابن الہمام نے اس کو اظہر کہا۔ ولابی حنیفة ان حلقه مقصود لانه لا یتوسل الی المقصود الا به۔ اور ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس کا مونڈنا مقصود ہے کیونکہ مقصود کی جانب بدون اس کے توسل نہیں ہوسکتا۔ وقد وجد ازالة التفث۔ حالانکہ پایا گیا تفث دور کرنا ف۔ قدر کے ساتھ۔ عن عضو کامل۔ پورے عضو سے۔ فیجب الدم۔ تو قربانی واجب ہوگی ف۔ پورے عضو سے یہ اشارہ کیا کہ پچھنے لگانے کے حق میں یہ پورا ہے۔ وان حلق راس محرم بامرہ او بغیر امرہ۔ اور اگر محرم نے دوسرے محرم کا سر مونڈا خواہ اس کے حکم سے یا بغیر اس کے حکم کے ف۔ مثلاً سوتا تھا اگرچہ چہارم سر یا چہارم داڑھی ومانند اس کے بغل وغیرہ اور ناخن کترنا جو مذکور ہو۔ م ع۔ فعلی الحالق الصدقة۔ تو مونڈنے والے پر صدقہ واجب ہے۔ وعلی المحلوق دم۔ اور جس کا سر مونڈا گیا اس پر قربانی واجب ہے ف۔ اسی کو شافعیؒ کے شاگرد مزنیؒ نے اختیار کیا۔ ع۔ وقال الشافعی لا یجب ان کان بغیر امرہ بان کان نائما۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ محلوق پر قربانی نہیں واجب اگر بدون اس کے حکم کے ہو بایں طور کہ محلوق سوتا ہو ف۔ یا اغماء وغیرہ سے بیہوش ہو یا مجبور کیا گیا ہو اس حالت میں حالق نے مونڈا بلکہ اصح قول میں حالق پر فدیہ ہے اور یہی مالک واحمد کا قول ہے اور محلوق بغیر حکم کے صورتوں میں بری ہے۔ ع۔ لان من اصله ان الاکراہ یخرج المکرہ من ان یکون مواخذا بحکم الفعل۔ کیونکہ شافعیؒ کی اصل سے یہ ہے کہ جس شخص پر اکراہ کیا گیا ہو تو اکراہ اس مجبور کو اس امر سے خارج کردیتا ہے کہ فعل کے حکم سے وہ ماخوذ ہو ف۔ نہ دنیا میں نہ آخرت میں تو سر مونڈنے کے حکم یعنی قربانی سے جو مجبور کیا گیا ہو بری ہے۔ والنوم ابلغ منه۔ اور نیند تو اکراہ سے بڑھے ہوئے درجہ پر ہے ف۔ پس سوتا ہوا محلوق بدرجہ اولی بری ہے۔ وعندنا بسبب النوم والاکراہ ینتفی المأثم دون الحکم۔ اور ہمارے نزدیک بسبب خواب کے اور اکراہ کے گناہ دور ہوتا ہے نہ حکم ف۔ یعنی آخرت میں اس پر مواخذہ نہ ہوگا مگر دنیاوی حکم نہیں دور ہوتا چنانچہ اصول میں مدلل تحقیق ہے تو قربانی ساقط نہ ہوگی۔ وقد تقرر سببه۔ درحالیکہ قربانی کا سبب متقرر ہوچکا۔ وهو ما نال من الراحة والزینة۔ اور یہ سبب وہ راحت و زینت ہے جو اس نے پائی ف۔ زینت یہ کہ بالوں کی پراگندگی دور ہوئی۔ فیلزمه الدم حتما۔ تو اس پر قربانی حتماً لازم ہوگی ف۔ یعنی صرف قربانی حتمی ہوگی اور اس کو سوائے قربانی کے روزہ یا طعام دینے سے چھٹکارا نہ ہوگا۔ بخلاف المضطر برخلاف مضطر کے ف۔ یعنی جو شخص کسی بیماری سے سر کے حلق پر ناچار ہوا ہو۔ حیث یتخیر۔ کیونکہ وہ مختار کیا جاتا ہے ف۔ چاہے قربانی دے دے یا چھ مساکین کو طعام دے دے یا تین روزے رکھے۔ لان الآفة هناك سماوية وههنا من العباد۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مضطر کی صورت میں آفت آسمانی ہے اور یہاں محلوق کی صورت میں بندوں کی طرف سے ہے ف۔ رہا یہ کہ اچھا محلوق نے قربانی دی مگر چونکہ اس نے کہا نہیں تھا تو حالق نے اس پر ظلم کیا پس کیا ظالم سے اپنا تاوان واپس لے

جواب دیا۔ ثم لا یرجع المحلوق راسہ علی الحالق۔ پھر جس کا سر مونڈا گیا وہ مونڈنے والے سے واپس نہیں لے سکتا ف جو مال اس نے قربانی میں خرچ کیا۔ لان الدم انما لزمہ بما نال من الراحۃ کیونکہ قربانی تو اس پر اسی راحت کی وجہ سے لازم آئی جو اس نے پائی ہے ف تو قربانی اپنی راحت کا عوض دی ہے۔ فصار کالمغرور فی حق العقر۔ تو محلوق مذکور مانند مغرور کے دوبارہ عقر ہوگیا ف یعنی پر محلوق تاوان مالی اٹھانے میں اس مغرور کے مانند ہوگیا جس نے عقر دینے میں تاوان اٹھایا۔ مغرور جس نے دھوکا کھایا بغرور وہ مال جو کسی مرد پر بوجہ شبہ سے وطی کرنے کے لازم آدے چنانچہ کتاب النکاح میں انشاء اللہ تعالیٰ آدے گا۔ اور اس کی بہت صورتیں ہیں از انجملہ یہ کہ زید نے بکر سے ایک باندی خرید کر جورو بنایا اور اس سے بچہ ہوا پھر خالد نے دعوی کیا کہ یہ باندی میری ملک ہے بغیر میری اجازت کے بکر نے اس کو فروخت کیا۔ چنانچہ قاضی نے خالد کے واسطے فیصلہ کیا تو زید پر واجب ہوگا کہ باندی مع اس کے وطی کرنے کے عقر اور بچہ کی قیمت کے خالد کو دے پھر بچہ کی جو قیمت دینی پڑی وہ زید فروخت کرنے والے سے واپس لے گا جس نے اس کو دھوکا دیا مگر عقر نہیں لے سکتا کیونکہ عقر بوجہ وطی کے ہے جس کا نفع خود اس نے لیا ہے۔ اسی طرح مسئلہ کتاب میں حلق کا نفع محلوق نے پایا تو قربانی کی قیمت حالق سے نہیں لے سکتا ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ عبد واللہ اعلم یہ بھی ہے کہ قربانی کا سبب اگرچہ جرم حلق ہے لیکن واجب قربانی ادا کرنے میں حصول ثواب عظیم ہے۔

پس باوجود اس ثواب کے اس کو اختیار نہیں ہے کہ حالق سے قیمت واپس لے جبکہ ثواب اس کے واسطے ہوا۔ فاحفظہ۔م۔ وکذا اذا کان الحالق حلالا لا یختلف الجواب فی المحلوق راسہ۔ اور اسی طرح جب مونڈنے والا حلال ہو یعنی محرم نہ ہو تو بھی محلوق کے حق میں حکم جدا نہیں ہوگا ف بلکہ جب حلال نے محرم کا سر خواہ باجازت یا بے اجازت مونڈا تو محرم پر حتماً قربانی متعین ہے کیونکہ راحت تو اسی کو حاصل ہے۔ اما الحالق تلزمہ فی مسألتنا فی الوجھین۔ رہا مونڈنے والا تو ہمارے اس مسئلہ میں دونوں صورتوں میں اس پر صدقہ واجب ہوگا ف یعنی حالق جب محرم ہو تو خواہ اجازت سے مونڈا ہو یا بغیر اجازت کے بہر صورت حالق پر قربانی لازم ہے۔ وقال الشافعی لا شئی علیہ اور شافعی نے کہا کہ حالق پر کچھ نہیں ہے ف عینی نے لکھا کہ یہی قول مالک و احمد ہے لیکن قبل اس کے شرح الوجیز سے نقل کیا کہ یہ اس وقت کہ محلوق کے حکم سے مونڈا ہو اور اگر بغیر حکم مونڈے تو اصح قول میں اس پر فدیہ ہے اور یہی قول مالک و احمد ہے۔ فتدبر۔م۔ وعلی ھذا الخلاف اذا حلق المحرم راس حلال۔ اور اسی اختلاف پر حکم ہے جبکہ محرم نے حلال کا سر مونڈا ہو ف تو ہمارے نزدیک محرم حالق پر صدقہ ہے اور شافعی کے نزدیک نہیں۔ لہ ان معنی الارتفاق لا یتحقق بحلق شعر غیرہ وھو الموجب۔ شافعی کی دلیل یہ کہ دوسرے کا سر مونڈنے میں ارتفاق کے معنی نہیں متحقق ہوتے ہیں حالانکہ ارتفاق ہی موجب فدیہ ہے ف تو جب موجب نہیں تو فدیہ بھی نہیں۔ ولنا ان ازالۃ ما ینمو من بدن الانسان من محظورات الاحرام۔ اور ہماری دلیل یہ کہ احرام کے ممنوعات میں سے ہے

یہ بات کہ جو چیز کسی آدمی کے بدن سے جمتی ہے اس کو دور کرلے ف خواہ اپنے بدن سے یا غیر کے بدن سے ہو جیسے زمین حرم کی جمی ہوئی نباتات دور کرنا جرم ہے۔ لاستحقاقه الامان بمنزلة نبات الحرم۔ کیونکہ بدن سے نامی مستحق امان ہے جیسے حرم کی نباتات ف محرم ہے اس سے کہ کوئی اس کو کسی حالت میں دور کرے۔ فلا يفترق الحال بين شعره وشعر غيره۔ تو اپنے بال اور غیر کے بال میں حالت کا کچھ فرق نہ ہوگا۔ الا ان كمال الجناية فی شعره۔ سوائے اتنی بات کے کہ اپنے بال دور کرنے میں جرم پورا ہے ف کیونکہ اپنے ذاتی اختیاری بال کی امن دور کی اور اس سے راحت حاصل کی۔ فان اخذ من شارب حلال او قلم اظافيره اطعم ما شاء۔ جامع صغیر میں ہے کہ اگر حلال کی مونچھ سے لیا یا اس کے ناخنوں کی تقلیم کی یعنی کتر لے تو جو طعام چاہے صدقہ دے دے ف یعنی فطرہ کے طعاموں سے جو چاہے بقدر فطرہ دے۔ ز ع۔ لیکن محققؒ نے اس کو مطلق رکھا کہ چاہے جس قدر دے اور یہی نص محمدؒ سے ظاہر ہے۔ م۔ والوجه فيه ما بينا۔ اور وجہ اس میں وہی جو ہم ابھی بیان کر چکے ف یعنی ازالہ بدن انسان کی نامی چیز کا ممنوع ہے۔ الخ۔ ولا يعرى عن نوع ارتفاق۔ اور یہ ایک طرح کی راحت سے بھی خالی نہیں ہے لانه يتاذى بتفث غيره وان كان اقل مما يتاذى بتفث نفسه فيلزمه الطعام۔ کیونکہ وہ غیر کے میل کچیل سے اذیت اٹھاتا ہے اگرچہ اس سے کم ہو جو اپنے ذاتی میل کچیل سے ایذا پاتا ہے پس اس پر طعام لازم ہے۔ وان قص اظافير يديه ورجليه فعليه دم۔ اور اگر محرم نے اپنے دونوں ہاتھوں اور دونوں پاؤں کے ناخن کترے تو اس پر قربانی لازم ہے۔ لانه من المحظورات لما فيه من قضاء التفث وازالة ما ينمو من البدن۔ کیونکہ ناخن کاٹنا احرام کی ممنوعات سے ہے اس لئے کہ اس میں میل کچیل دور کرنا اور جو چیز بدن سے اگتی ہے اس کو زائل کرنا موجود ہے۔ فاذا قلمها كلها فهو ارتفاق كامل فيلزمه الدم۔ پس جب محرم نے سب ناخنوں کو کتر دیا تو کامل ارتفاق ہے پس اس پر قربانی لازم ہوگی ف عدم جواز چاروں ائمہؒ متفق ہیں۔ ع۔ ولا يزاد على دم ان حصل فی مجلس واحد۔ اور ایک دم پر زیادتی نہیں کی جائے گی بشرطیکہ سب ناخنوں کا کترنا ایک ہی جلسہ میں واقع ہو ف یہی قول چاروں ائمہ کا ہے ع لان الجناية من نوع واحد۔ کیونکہ جرم تو قسم واحد سے ہے ف تو ایک چہارم سے زیادہ کا کترنا متداخل ہو جائے گا۔ فان كان فی مجالس۔ اور اگر ناخن کترنا متفرق جلسوں میں واقع ہو یعنی ہر ہاتھ و پاؤں کے پانچ ناخن چار جلسوں میں کاٹے۔ فكذلك عند محمدؒ۔ تو بھی امام محمدؒ کے نزدیک یہی حکم ہے ف کہ جرم متداخل ہو کر ایک ہی دم واجب ہوگا۔ لان مبناها على التداخل۔ کیونکہ اس کفارہ کا مبنی تو تداخل پر ہے ف جبکہ جنس واحد ہو۔ فاشبه كفارة الفطر۔ تو کفارہ افطار سے مشابہ ہو گیا ف یعنی جبکہ رمضان میں عمداً کئی دن روزہ توڑ دیا تو جنس متحد ہونے سے آخر میں جب کفارہ دے تو ایک ہی کفارہ لازم ہوتا ہے بوجہ تداخل کے پس چاروں کے متفرق کرنے میں بھی تداخل ہو کر آخر میں جب کفارہ دے تو ایک ہی قربانی واجب ہوگی۔

اور یہی ایک قول مالک و شافعیؒ ہے۔ الا اذا تخللت الكفارة۔ مگر جبکہ ناخنوں کے متفرق کترنے کے بیچ میں کفارہ واقع ہو جاوے ف اس طرح کہ ایک ہاتھ یا پاؤں کے ناخن کتر کے کفارہ دے دیا۔

پھر دوسری مجلس میں دوسرے کے ناخن کترے تو پھر دوسرا کفارہ لازم ہوگا۔ لارتفاع الاول بالتکفیر۔ کیونکہ پہلا جرم بوجہ کفارہ دینے کے دور ہو چکا تھا ف تو پہلا کفارہ صرف موجودہ جرم کا ہوگیا پس جدید جرم کا دور کرنے والا دوسرا کفارہ ہوگا۔ وعلی قول ابی حنیفة وابی یوسف یجب اربعة دماء ان قلم فی کل مجلس یدا اورجلا۔ اور ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے قول پر چار قربانیاں واجب ہوں گی اگر اس نے چار مجلسوں میں سے ہر مجلس میں ایک ہاتھ یا ایک پاؤں کے پانچوں ناخن کاٹے ف خواہ پہلے کا کفارہ دیا ہو یا نہ دیا ہو۔ لان الغالب فیہ معنی العبادة۔ کیونکہ اس کفارہ قربانی میں عبادت کے معنی غالب ہو رہے ہیں ف اسی جہت سے یہ کفارہ ایسے شخص پر بھی واجب ہوتا ہے جو معذور ہو مثلاً بیماری سے لاچار ہو یا جاہل یا بھولا ہوا یا زبردستی مجبور کیا گیا ہو بخلاف کفارة الفطر کے کہ وہ معذور پر واجب نہیں ہے لہذا کفارات قربانی میں تداخل مطلق نہیں رہا۔ فیتقید التداخل اتحاد المجلس کما فی ای السجدة ع۔ تو تداخل مقید ہوگا مجلس متحد ہونے کے ساتھ جیسے سجدہ کی آیتیں تلاوت کرنے میں ہے ف کہ اگر مجلس واحد میں تکرار ہو تو سب سے ایک سجدہ کافی ہے اور اگر مجالس مختلفہ ہوں تو ہر ایک کے لئے علیحدہ سجدہ لازم ہے اسی جہت سے کہ اس میں معنی عبادت ہیں تو تداخل نہ ہوگا مگر جب کہ مجلس متحد ہو۔ وان قص یدا اورجلا فعلیہ دم۔ اور اگر اس نے ایک ہاتھ یا پاؤں کے سب ناخن کترے تو اس پر قربانی واجب ہے۔ اقامة للربع مقام الکل کما فی الحلق۔ بوجہ قائم کرنے چہارم کے مقام کل کے جیسے مونڈنے میں ف کہ چہارم سر کے مونڈنے میں مثل کل کے کفارة الدم واجب ہے۔ ع۔ وان کان قص اقل من خمسة اظافیر فعلیہ صدقة۔ اور اگر محرم نے پانچ ناخنوں سے کم کترے تو اس پر صدقہ ہے ف یہ معنی نہیں کہ ایک ہی صدقہ ہے بلکہ معناہ یجب لکل ظفر صدقة۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ ہر ناخن کے واسطے پر صدقہ ہے ف پھر پانچ سے ایک بھی کم ہو تو صدقہ رہے گا اور اکثر کے اعتبار سے دم نہ ہوگا۔ وقال زفر یجب الدم بقص ثلثة منہا۔ اور زفرؒ نے کہا کہ پانچوں میں سے تین کترنے سے دم واجب ہوگا۔ وھو قول ابی حنیفة الاول۔ اور یہ امام ابو حنیفہ کا پہلا قول ہے۔ لان فی اظافیر الید الواحد دما۔ کیونکہ ایک ہاتھ کے ناخنوں میں دم واجب ہوتا ہے ف اور وہ پانچ ناخن ہیں۔ والثلث اکثرھا اور تین ناخن ان میں سے اکثر ہیں ف یعنی پانچ کا نصف ڈھائی ہوئے اور تین اکثر حصہ ہوئے اور اکثر کا حکم مانند کل کے ہے۔

پھر ابو حنیفہؒ نے قول اول سے رجوع کیا اس جانب جو کتاب میں مذکور ہے۔ وجہ المذکور فی الکتاب ان اظافیر کف واحد اقل ما یجب الدم بقلمہ۔ جو کتاب میں مذکور ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ کمتر حد جس کے کترنے سے دم واجب ہو وہ ایک ہاتھ (یا پاؤں کے پانچوں) ناخن ہیں۔ ف لیکن اصل میں چاروں ہاتھ پاؤں کے کل ناخنوں پر دم واجب ہوا تھا۔ وقد اقمناھا مقام الکل۔ اور ہم نے ایک ہاتھ کے (یا پاؤں کی) ناخنوں کو کل کے قائم مقام کر دیا ہے ف اور جب ایک بار ایسا کر چکے۔ فلا یقام اکثرھا مقام کلہا۔ تو پھر ایک ہاتھ کے اکثر کو مقام کل کے نہیں کیا جائے گا۔

لانه یودی الی ما لا یتناهی - کیونکہ یہ غیر متناہی کی طرف مودی ہے ف - حتی کہ جب تین ناخنوں میں دم واجب ہو تو ہم کہتے ہیں کہ اگر اس نے دو ناخن کترے تو یہ تین کا اکثر حصہ ہے اور اکثر بجائے کل تو دو ناخن میں دم واجب ہوگا، پھر ڈیڑھ میں پھر ایک میں اسی طرح جاری ہوگا۔ مترجم کہتا ہے کہ چاہو یوں استدلال کرو کہ جب ایک ہاتھ کے ناخنوں کو قائم مقام چاروں کے کیا تو ہاتھ کے اکثر یعنی تین کو ہاتھ کے قائم مقام نہیں کر سکتے کیونکہ لازم آتا ہے کہ وجوب الدم میں اصل پانچ ناخن ہوں حالانکہ چاروں ہاتھ پاؤں کے سب ناخن ہیں - اور جو امام مصنفؒ نے ذکر کیا الزام ہے فافہم پھر پانچ ناخن میں سے دم واجب ہوتا ہے وہ کہ سب ایک یا پاؤں کے ہوں - وان قص خمسة اظافیر متفرقة من یدیه ورجلیه فعلیه الصدقة - اور اگر اس نے پانچ ناخن دونوں ہاتھوں اور دونوں پاؤں سے متفرق کاٹے تو اس پر صدقہ واجب ہے - عند ابی حنیفة وابی یوسف ابوحنیفہ وابو یوسف کے نزدیک - وقال محمد دم اعتبارا بما لو قصها من کف واحد وبما اذا حلق ربع الراس من مواضع متفرقة - اور امام محمد نے کہا کہ قربانی واجب ہے بقیاس پانچ ناخنوں کے جبکہ ان کو ایک ہی ہاتھ میں سے کاٹے اور بقیاس چہارم سر کی مقدار مونڈنے کے جبکہ سر کے متفرق جگہوں سے مونڈے ف - کیونکہ پانچ ناخن مل کر ایک ہاتھ یا پاؤں کے ہو جاتے ہیں اور مونڈنے میں متفرق مقامات کو جمع کر کے چہارم کا اندازا اعتبار کرتے ہیں تو یہی یہاں کریں - م ولهما ان کمال الجنایة بنیل الراحة والزینة - اور شیخین کی دلیل یہ کہ کامل جرم تو راحت و زینت حاصل ہونے کے ساتھ ہے - وبالقلم علی هذا الوجه یتاذی - اور اس طور پر متفرق کاٹنے سے وہ ایذا پاوے گا - ویشینه ذلك - اور یہ ہیأت اس کو عیب دار کرے گی ف - تو راحت و زینت نہ ہوئی پس کمال جرم نہ ہونے سے دم نہ ہوا - بخلاف الحلق - بخلاف سر مونڈنے کے یعنی متفرق - لانه معتاد علی ما مر - کیونکہ اس کی عادت کی گئی ہے چنانچہ گزرا ف - کہ بعض لوگ فقط چندیا اور بعضے پیشانی مونڈاتے ہیں - واذا تقاصرت الجنایة تجب فیها الصدقة - اور جبکہ جرم میں کمی ٹھہرے تو اس میں صدقہ واجب ہوگا - فیجب بقلم کل ظفر طعام مسکین - تو ہر ناخن کترنے کے عوض مسکین کا طعام واجب ہوگا ف - جو صدقۃ الفطر میں ہے - وکذلك لو قلم اکثر من خمسة متفرقا اور اسی طرح اگر پانچ سے زیادہ ناخن کو متفرق کترے ف - تو ہر ایک کا نصف صاع گیہوں صدقہ دے - الا ان یبلغ ذلك دما - مگر یہ سب صدقہ مل کر ایک قربانی تک پہنچ جاوے ف - یعنی قیمت میں - فحینئذ ینقص عنه ما شاء - تو ایسی حالت میں اس قیمت سے جو چاہے کم کر دے ف - کیونکہ دم تو کمال جرم پر ہوا کرتا ہے اور جب یہ نہیں تو کمی کرے - قال وان انکسر ظفر المحرم فتعلق فاخذه فلا شیء علیه - کہا اور اگر محرم کا ناخن ٹوٹ کر لٹک رہا پس اس کو لے لیا تو اس پر کچھ لازم نہیں ہے ف - اس پر اجماع ہے خواہ تراش لیا یا نوچ لیا یا کسی طرح لیا ہو - ع م - لانه لا ینمو بعد الانکسار فاشبه الیابس من شجر الحرم - کیونکہ وہ ٹوٹنے کے بعد نہیں بڑھے گا تو درخت حرم سے خشک کے مشابہ ہو گیا ف - اور خشک درخت حرم کا کاٹ لینا جائز ہے - وان تطیب او لبس او حلق من عذر - اور اگر

خوشبو ملی یا سلا کپڑا پہنا یا حلق کیا بوجہ عذر کے ف یعنی ان ممنوعات میں سے جو کیا وہ عذر سے کیا مثلاً مرض کی لاچاری سے ایسی دوا ملی جس میں خوشبو ہے اسی طرح لباس جنگ میں یا حلق۔ برض میں کیا بلکہ جوں بہت ہو کر ایذا دیں تو عذر ہے۔ م ف ع۔ فهو مخير۔ تو محرم اختیار دیا گیا ہے ف یعنی تو اس پر ایک کفارہ واجب ہے مگر وہ کفارہ تین چیزوں میں سے ایک ہے اس کا اختیار محرم کو ہے کہ ان شاء ذبح شاة۔ اگر چاہے ایک بکری ذبح کر دے۔ وان شاء تصدق۔ اور اگر چاہے تو صدقہ دے دے۔ على ستة مساكين۔ چھ مسکینوں پر۔ بثلثة اصوع من الطعام۔ تین صاع طعام ف ہر ایک کو نصف صاع۔ وان شاء صام ثلثة ايام۔ اور اگر چاہے تو تین دن روزے رکھے ف ان میں سے ہر ایک اس کو روا ہے۔ لقوله تعالى۔ بدلیل قول اللہ تعالیٰ ف فمن كان منكم مريضا او به اذى من راسه۔ پس جو شخص تم میں سے مریض ہو یا اس کو ایذا ہو سر سے۔ ففدية من صيام او صدقة او نسك تو اس پر فدیہ واجب ہے روزہ رکھنے سے یا صدقہ دینے سے یا قربانی کرنے سے ف پس آیت سے معلوم ہوا کہ ہر ایک اس کو جائز ہے۔ وكلمة او للتخيير۔ اور کلمہ او بمعنی یا واسطے مختار کرنے کے آتا ہے ف پھر واضح ہو کہ مصنف نے اول قربانی کو ذکر کیا اور آیت کریمہ میں اول روزہ رکھنا مذکور ہے تو مصنف نے اشارہ کیا کہ ان میں سے جس کو چاہے ادا کر دے کچھ یہ شرط نہیں کہ روزہ نہ رکھ سکے تب صدقہ جائز بلکہ ابتداً صدقہ روا ہے پھر آیت میں تعداد روزوں یا صدقہ کی مذکور نہیں ہے۔ وقد فسرها رسول الله صلى الله عليه وسلم بما ذكرنا۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے آیت کو اسی کے ساتھ تفسیر فرمایا ہے جو ہم نے ذکر کی ف یعنی تین روزے یا تین صاع چھ مساکین کو یا ایک قربانی۔ والآية نزلت في المعذور اور یہ آیت نازل ہوئی تھی معذور کے حق میں ف وہ کعب بن عجرہ رضی اللہ عنہ ہیں جن کے سر میں بہت جوں پڑ گئی تھیں چنانچہ حضرت کعبؓ نے کہا کہ نازل تو خاص کر میرے حق میں ہوئی حالانکہ وہ تم سب کے واسطے عام ہے کما فی الصحیحین۔

پس جبکہ معذور کے حق میں نزول ہوا لہذا ہم نے اس کو معذور کا حکم لیا اور جو بغیر عذر ایسا کرے تو اس پر صرف قربانی حتمی ہے بنابر آنکہ سابق میں گزرا۔ م۔ ثم الصوم يجزيه في اى موضع شاء پھر اس فدیہ میں روزہ رکھنا تو ہر جگہ جہاں چاہے کافی ہے ف کچھ مقام حرم کی خصوصیت نہیں اس پر ائمہ اربعہ متفق ہیں ہمارے نزدیک متفرق رکھنا بھی جائز ہے۔ ع م۔ لانه عبادة في كل مكان۔ کیونکہ صوم تو ہر جگہ میں عبادت ہے ف تو کسی جگہ کی خصوصیت نہ ہوگی۔ وكذلك الصدقة عندنا لما بينا اور یونہی صدقہ مذکور (ہر جگہ جائز ہے) ہمارے نزدیک بوجہ مذکورہ بالا ف کہ صدقہ ہر جگہ دینا صدقہ ہے بخلاف قول شافعیؒ و احمد کے صدقہ حرم میں ادا کرنا شرط ہے۔ واما النسك مختص بالحرم بالاتفاق لان الاراقة لم تعرف قربة الا في زمان۔ اور رہا قربانی کرنا تو وہ بالاتفاق حرم کے ساتھ مختص ہے۔ (یعنی قربانی کرنا شرط ہے) اس لئے کہ خون بہانا ذبح کر کے قربت نہیں پہچانا گیا مگر ایک زمانہ میں ف وہ ایام قربانی ہیں۔ او مكان۔ یا جگہ میں ف وہ مقام حرم ہے۔ الحاصل۔ چونکہ ذبح کا ثواب ہونا بغیر دخل قیاس کے ہم کو شرع سے معلوم ہوا کہ قربانی طاعت ہے ایام النحر میں یعنی دسویں گیارہویں

بارہویں ذی الحجہ میں یا طاعت ہے اگر موضع حرم میں ذبح کرے۔ ان دونوں صورتوں کے سوائے کوئی صورت خون بہلانے میں قربت کی معلوم نہ ہوئی۔ وھذا الدم لا یختص بزمان فتعین اختصاصه بالمکان۔ اور یہ قربانی کسی زمانہ کے ساتھ مختص نہیں تو جگہ کے ساتھ مختص ہونا متعین ہو گیا ف۔ پس اگر معذور رفدیہ میں قربانی دے تو جب ہی ادا ہوگی کہ حرم میں ذبح کرے اور صوم و صدقہ کا قربت ہونا قیاس سے معلوم ہے تو جہاں ادا کرے ادا ہو جائے گا۔ ولو اختار الطعام اجزاه فیه التغدیة والتعشیة۔ اور اگر معذور محرم نے طعام دینا اختیار کیا تو اس کو طعام دینے میں صبح کا کھانا کھلانا اور شام شام کا کھانا کھلانا کافی ہوگا۔ عند ابی یوسف اعتبارا بکفارة الیمین۔ یہ ابو یوسف کے نزدیک بر قیاس کفارہ قسم ہے ف کہ اس میں یہی کافی ہے اور حدیث کعب میں اطعم فرقا الخ وارد ہے یعنی تین صاع چھ مسکینوں کو کھلا دے۔ وعند محمد لا یجزیه لان الصدقة بشیء من التملیك۔ اور امام محمد کے نزدیک دونوں وقت کھلانا کافی نہیں ہے کیونکہ صدقہ آگاہ کرتا ہے تملیک سے ف یعنی صدقہ کے معنی لغت میں ایسے ہیں کہ جن سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اس میں غیر کو بے عوض کے مالک کر دینا چاہیئے پس صدقہ میں مالک کرنا چاہیئے۔ وھو المذکور۔ اور قرآن میں مذکور یہی صدقہ ہے ف پس ایسے طور پر دینا ضرور ہوا کہ مسکین کو مالک کر دے بخلاف کھانا کھلانے کے کہ وہ تو مباح کرنا ہوتا ہے۔ اعتراض ہوا کہ حدیث میں ہے کہ مرد کا نفقہ اپنی جورو کو صدقہ ہے۔ اس سے ظاہر ہے کہ مالک کرنا صدقہ میں ضرور نہیں ہے۔ ع۔ میں کہتا ہوں کہ خود اپنا کھانا کپڑا بھی صدقہ قرار دیا گیا جیسا کہ حدیث صحیح میں ہے تو لا محالہ صدقہ بمعنی مجاز براہ ثواب ہے اور نیت میں حقیقت جس میں تملیک ضرور ہے۔

**فصل** یہ فصل احرام میں جماع وا س کے متعلقات میں ہے۔ فان نظر الی فرج امراته۔ اور اگر محرم نے اپنی جورو کی فرج کی طرف نظر کی ف۔ اگرچہ داخل فرج میں جہاں پردہ بکارت ہوتا ہے اگرچہ نظر دیر تک یا مکرر سہ کرر ہو اور یوں ہی حرام طور پر اجنبیہ عورت کی فرج کی طرف نظر کی۔ بشھوة۔ شہوت کے ساتھ ف عمداً۔ فامنی پس انزال ہو گیا۔ لاشئ علیه۔ تو اس پر کچھ لازم نہیں ہے ف یعنی غسل جنابت کرے اور احرام کی جہت سے کچھ دم یا صدقہ لازم نہیں ہے۔ لان المحرم ھو الجماع ولم یوجد۔ کیونکہ (احرام میں) حرام کہہ دیا گیا تو جماع ہے اور جماع پایا نہیں گیا ف نہ حقیقۃً اور نہ حکماً۔ فصار کما لو تفکر فامنی۔ پس یہ ایسا ہو گیا جیسے تصور باندھا پھر انزال ہو گیا ف چنانچہ تصوری انزال پر کچھ لازم نہیں آتا۔ اور مالکؒ کے نزدیک دیر تک نظر کر کے انزال میں مفسد ہے یعنی قبل وقوف کے اور اگر دل سے اس کو دفع کیا تو اس پر بدنہ واجب ہے۔ اور اگر مکرر نظر کی ہو تو ائمہ ثلثہ کے نزدیک اس پر بدنہ واجب ہے کما فی المغنی مع۔ وان قبل اولمس بشھوة فعلیه دم۔ اور اگر شہوت کے ساتھ بوسہ لیا یا چھوا تو اس پر دم واجب ہے ف اگرچہ جورو ہو اور اس مسئلہ میں انزال کی قید نہیں لگائی حالانکہ اس میں اختلاف روایت ہے فی الجامع الصغیر یقول اذا مس بشھوة فامنی۔ جامع صغیر میں فرمایا کہ جب شہوت سے چھوا پس انزال ہو گیا ف تو اس پر دم ہے۔ قاضی خان نے کہا کہ یہی صحیح ہے لیکن قدوری کے نزدیک

جامع صغیر میں انزال کی قید اتفاقی ہے۔ ولا فرق ھھنا بین ما اذا انزل اولم ینزل ذکرہ فی الاصل۔ اور کچھ فرق نہیں درصورتیکہ انزال ہوا یا انزال نہیں ہوا اس کو مبسوط میں ذکر فرمایا ف یہی اصح ہے کیونکہ یہ عورت سے لذت حاصل کرتا ہوا جو احرام میں منع ہے تو دم واجب ہوا۔ م ف ع۔ وکذا الجواب فی الجماع فیما دون الفرج۔ اور یہی حکم ایسی مباشرت میں جو فرج کے سوائے میں ہو۔ ف فرج مقام پیشاب و پاخانہ یعنی سوائے شرم گاہ کے ران یا پیٹ سے آلہ تناسل رگڑا تو دم واجب ہے اگرچہ انزال نہ ہو اور یہی مذہب شافعیہ کا شیخ نووی نے شرح مہذب میں ذکر کیا۔ مع۔ وعن الشافعیؒ انہ یفسد احرامہ فی جمیع ذلک اذا انزل واعتبرہ بالصوم۔ اور شافعیؒ سے ایک روایت ہے کہ ان سب صورتوں میں اس کا احرام فاسد ہوجائے گا جبکہ انزال ہو اور اس کو روزہ پر قیاس کیا ف یہ روایت اگرچہ امام الحرمین وغزالیؒ نے ذکر کی مگر علمائے شافعیہ نے ان کی غلطی بیان کی۔ مع۔ ولنا ان فساد الحج یتعلق بالجماع۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حج کا فاسد ہونا جماع سے متعلق ہے ف یعنی جماع مقصود سے۔ ابن المنذر نے اس پر اہل العلم کا اجماع نقل کیا۔ ع۔ ولھذا لایفسد بسائر المحظورات۔ اور اسی واسطے باقی سب ممنوعات سے حج فاسد نہیں ہوتا۔ وھذا لیس بجماع مقصود۔ اور یہ کوئی فعل مقصودی جماع نہیں ہے ف یعنی شہوت سے بوسہ و مساس و مباشرت کوئی جماع مقصود نہیں ہے بلکہ ایک طرح کا استلذاذ ہے۔ فلا یتعلق بہ ما یتعلق بالجماع۔ تو اس سے وہ حکم متعلق نہ ہوگا جو جماع سے متعلق ہے ف یعنی فساد احرام نہ ہوگا۔ الا ان فیہ معنی الاستمتاع والارتفاق بالمرأۃ۔ مگر اتنی بات ہے کہ اس ہر فعل میں عورت کے ساتھ چین ولذت حاصل کرنے کے معنی ہیں۔ وذلک محظور الاحرام۔ اور چین ولذت حاصل کرنا احرام میں ممنوع ہے۔ فیلزمہ الدم۔ تو اس پر قربانی لازم ہوگی۔ بخلاف الصوم لان المحرم فیہ قضاء الشھوۃ لایحصل بدون الانزال فیما دون الفرج۔ برخلاف روزہ کے کیونکہ روزہ میں شہوت پوری کرنی حرام کی گئی ہے اور یہ بات فرج کے ماسوائے میں بغیر انزال ہوئے حاصل نہیں ہوتی ہے ف لہذا جب انزال کرلیا تو ممنوع کا مرتکب ہوا حالانکہ اس سے روکنا صوم کا رکن تھا تو فاسد ہوگیا۔

اور حج میں قضائے شہوت سے فساد نہ ہوگا جب کہ فرج میں نہ ہو مگر ممنوع ہے بلکہ ممنوع مطلقاً عورت سے لذت و راحت لینا تو یہ بدون انزال موجود ہے جبکہ شہوت سے ہو لہذا قربانی لازم ہے۔ فتم۔ وان جامع فی احد السبیلین۔ اور اگر مجامعت کی محرم نے دونوں راہوں میں سے کسی میں ف مرد ہو یا عورت ہو خواہ برغبت و اختیار ہو یا اکراہ واجبار ہو اگرچہ بھولے سے ہو۔ قبل الوقوف بعرفۃ۔ قبل وقوف عرفہ کے۔ فسد حجہ۔ تو محرم کا حج فاسد ہوگا ف یعنی مرد و عورت ہر ایک کا حج قبل وقوف عرفہ کے جماع واقع ہونے سے فاسد ہوجائے گا۔ وعلیہ شاۃ۔ اور اس پر ایک بکری کی قربانی لازم ہوگی۔ ویمضی فی الحج کما یمضی من لم یفسدہ۔ اور حج کے افعال میں گذرے جیسے وہ گزرتا ہے جس نے حج کو فاسد نہیں کیا ف پھر مرد کی طرح عورت بھی بکری یا ساتواں حصہ بدنہ دے اور ائمہ ثلثہ کے نزدیک پورا بدنہ ہے اور جامع صغیر میں کہا کہ صرف حشفہ غائب ہونا جماع میں معتبر ہے۔ اور اگر

ذکر پر کپڑا لپیٹ کر داخل کیا پس اگر فرج کی گرمی پائی تو فاسد ہے ورنہ نہیں اور شافعیؒ کے نزدیک مطلقاً فاسد ہے۔ عورت نے اگر گدھے کا نرہ یا کاٹا ہوا نرہ لے کر داخل کر لیا تو بالاجماع عورت کا حج فاسد ہوا پھر فساد کی صورت میں احرام سے نکلنے کے لئے افعال پورے کرنا لازم ہے۔ مع - والاصل فیه ماروی ان رسول الله علیه السلام عمن واقع امرأته وهما محرمان بالحج قال یریقان دما ویمضیان فی حجتهما وعلیهما الحج من قابل - اور اصل اس مسئلہ میں وہ حدیث ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہوئی کہ آپ سے ایسے مرد کا حکم پوچھا گیا کہ جس نے اپنی جورو سے جماع کیا حالانکہ دونوں حج کے احرام میں تھے تو فرمایا کہ دونوں ایک قربانی کریں (یعنی ہر ایک دونوں میں سے قربانی دے) اور دونوں اپنے حج میں گذر جاویں اور ان پر آئندہ سال میں حج واجب ہے ف یہ حدیث ابوداؤدؒ نے مراسیل میں یزید بن نعیم تابعی ثقہ سے اسناد متصل ثقات روایت کیا اور مرسل ہمارے وجمہور کے نزدیک حجت ہے اور اس کے موید بیہقی نے روایت کی۔ مف۔ وهكذا النقل عن جماعة من الصحابة۔ اور ایسا ہی ایک جماعت صحابہؓ سے منقول ہے ف چنانچہ دارقطنی نے حدیث عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ[1] سے یہی حکم عبداللہ بن عمر اور عبداللہ بن عباس اور عبداللہ بن عمرو بن العاص سے روایت کیا۔ ورواه الحاکم والبیهقی - بطریق الدارقطنی اور اسناد صحیح ثقات مشہورین ہے۔ بیہقی نے صحیح کہا۔ مسند ابن ابی شیبہ میں ہے کہ مجاہدؒ سے پوچھا کہ محرم نے اپنی عورت سے جماع کیا، تو مجاہدؒ نے فرمایا کہ یہ واقعہ حضرت عمرؓ کے وقت میں ہوا تھا تو آپ نے حکم دیا کہ اپنے حج کے افعال دونوں ادا کریں پھر حلال ہو کر لوٹ جاویں پھر جب آئندہ سال ہو تو دونوں حج کریں اور دونوں ہدی بھیجیں اور جس جگہ میں دونوں کو یہ واقعہ پہنچا تھا وہاں سے جدا ہو جاویں۔

مالکؒ نے موطا میں بلاغاً مانند روایت دارقطنی کے حضرت عمر و علی و ابوہریرہ رضی اللہ عنہما سے ذکر کیا۔ مف - وقال الشافعیؒ تجب بدنة - اور شافعیؒ نے کہا کہ بدنہ واجب ہے ف یہی قول مالک و احمد کا ہے۔ اعتبارًا بما لوجامع بعد الوقوف - بر قیاس اس صورت کے کہ اگر بعد وقوف عرفہ کے جماع کیا ف کیونکہ اس صورت میں بالاتفاق بدنہ ہے تو قبل وقوف بھی بدنہ ہے۔ والحجة علیه اطلاق ماروینا - اور ہماری حجت امام شافعیؒ پر اطلاق اس حدیث کا جو ہم روایت کر چکے ف یعنی امام شافعیؒ کی دلیل تو قیاس ہے اور قیاس جائز نہیں جبکہ نص کی دلیل موجود ہو اور نص مذکور میں لفظ یریقان دماً واقع ہے اور دم نکرہ مطلقاً قربانی کافی ہونے کی دلیل ہے تو بکری بھی جائز ہے پس قیاس سے بدنہ کی خصوصیت باطل ہے۔ م۔ ولان القضاء لما وجب - اور اس دلیل سے کہ جب قضاء واجب ہوئی ف یعنی آئندہ سال میں۔ ولا یجب الالاستدراک المصلحة - اور قضاء واجب نہیں ہوا کرتی مگر مصلحت حاصل کرنے کو ف تو گویا یہ حج فاسد ہی نہیں ہوا جبکہ قضاء اس کے قائم مقام ہوگی اور دم بھی نہ ہونا چاہئے لیکن اس کے جلدی کرنے سے دم واجب ہوا تو حاصل یہ نکلا کہ پوری اصلاح جب دم وغیرہ سے نہیں ہو سکتی تو قضاء واجب ہوتی ہے اور جب یہاں قضاء واجب ہوئی۔ خف معنی الجنایة فیکتفی بالشاة - تو جرم کے معنی خفیف پڑ گئے تو خالی بکری پر

[1] عبداللہ بن عمرو رضی اللہ عنہ ۱۲ م -

کفایت کی جائے گی۔ بخلاف مابعد الوقوف لانہ لاقضاء۔ برخلاف جماع بعد الوقوف کے کیونکہ اس صورت قضاء واجب نہیں ہے ف۔ بلکہ حج پورا ہو گیا تو معلوم ہوگیا کہ قبل وقوف عرفہ کے جماع میں اور بعد وقوف کے جماع میں بڑا فرق ہے کہ اول میں قضاء واجب ہو کر اصلاح ہوگی۔ پس ابھی کسی چیز سے اصلاح نہ ہوگی حتی کہ بدنہ واجب کرنا مفید نہیں۔ اور دوسری صورت میں قضاء نہیں بلکہ بدنہ دینے سے اصلاح ہو جائے گی۔ م۔ ثم سوی بین السبیلین۔ پھر قدوریؒ نے دونوں راہوں میں جماع یکساں قرار دیا ف۔ حتی کہ مقعد میں جماع سے مثل فرج کے دم و قضاء ہے جبکہ قبل الوقوف ہو۔ یہی قول صاحبین کا اور ایک روایت ابوحنیفہؒ سے ہے۔ وعن ابی حنیفة ان الوطی فی غیر القبل منهما۔ اور ابوحنیفہؒ سے یہ بھی روایت ہے کہ وطی کرنا (قبل وقوف کے) سوائے فرج کے مرد و عورت سے ف۔ یعنی مقعد میں مرد و عورت سے وطی کرنا۔ لایفسدہ لتقاصر معنی الوطی۔ حج کو فاسد نہیں کرتا بوجہ نقصان معنی وطی کے ف۔ کیونکہ کامل وطی تو عورت کی فرج میں ہے۔ فکان عنه روایتان۔ پس ابوحنیفہؒ سے دو روایتیں ہوگئیں ف۔ اور یہ معلوم نہیں کہ کون قول مقدم ہے اور ارجح یہ کہ جس پر صاحبینؒ نے بھی اتفاق کیا لہذا متن کتاب میں مختار ہے۔ الحاصل فرج یا مقعد میں جبکہ قبل وقوف عرفہ جماع کیا تو فاسد ہوا پس دم دے اور آئندہ سال دونوں قضاء کریں۔

م۔ ولیس علیه ان یفارق امرأته فی قضاء ما افسداه۔ اور محرم پر واجب نہیں کہ جدا رکھے اپنے جورو کو قضاء کرنے میں اس حج یا عمرہ کے جس کو فاسد کر دیا تھا ف۔ ہاں افتراق رکھنا مستحب ہے بشرطیکہ عورت کو محرم مل جاوے۔ خلافا لمالك اذا خرجا من بیتهما ولزفر اذا احرما وللشافعی اذا انتهیا الی المکان الذی جامعها فیه۔ برخلاف قول مالکؒ کے (کہ افتراق واجب ہے) جب ہی سے کہ مرد و عورت اپنے گھر سے نکلیں اور برخلاف قول زفرؒ کے جب سے کہ دونوں احرام باندھیں اور برخلاف قول شافعی کے کہ جب سے کہ دونوں احرام باندھیں اور برخلاف قول شافعی کے کہ جب دونوں اس مقام پر پہنچیں جہاں عورت سے جماع واقع ہوگیا تھا ف۔ اصح یہ کہ قول مالک مثل قول زفرؒ ہے اور قول احمد مثل قول الشافعی۔ مگر جدید قول میں افتراق مستحب ہے۔ لهم انهما یتذکران ذلك فیقعان فی المواقعة فیفترقان۔ ولمالک زفر و شافعیؒ کی دلیل یہ کہ مرد و عورت گذشتہ واقعہ کو یاد کریں گے تو مجامعت میں پڑ جاویں گے پس دونوں جدا رہیں ف۔ اور اس کی ضرورت بعد احرام کے ہے اور شافعیؒ نے کہا کہ یاد ہونا اس مقام سابق میں ہوگا۔ اور یہی اثر حضرت عمرؓ میں مذکور ہے۔ کما مر۔ م۔ ولنا ان الجامع وهو النکاح بینهما قائم۔ اور ہماری دلیل یہ کہ جورو و مرد کا یکجا کرنے والا اور وہ دونوں میں نکاح ہے برابر موجود ہے۔ فلا معنی للافتراق قبل الاحرام لاباحة الوقاع ولا بعده لانهما یتذکران ما لحقهما من المشقة الشدیدة بسبب لذة یسیرة فیتندمان ویتحرزان فلا معنی للافتراق۔ تو دونوں میں جدائی کے کچھ معنی نہیں قبل احرام کے کیونکہ ابھی جماع کرنا حلال ہے اور نہ بعد احرام کے کیونکہ دونوں یاد کریں گے کہ ان کو کیسی کچھ مشقت سخت بوجہ ایک خفیف لذت کے اٹھانی پڑتی ہے تو ان کو زیادہ ندامت اور پرہیز ہوگا۔ پس افتراق کے کچھ معنی نہیں ہیں ف۔ یعنی افتراق کے واسطے کوئی ایسی علت و معنی نہیں نکلتے جس سے وجوب ثابت ہو لیکن مخفی نہیں کہ دلیل امام مصنفؒ ایسے شخص کے حق میں ہے جو اول مرتبہ نہ جاتا

تھا کہ اس کو تضاد کی مشقت اٹھانی ہوگی پس اولی استدلال یہ کہ اول جماع کے موقع پر جیسے لذت سابق یاد ہوگی تو ساتھ ہی مشقت لاحق بھی ہاں افتراق اچھا ہے تاکہ مخمصہ دور ہو اور نفس کو جلائی کی سزا اٹھانی پڑے۔ لیکن واجب نہیں کیونکہ لبسا اوقات عورت کو دوسرا محرم میسر نہیں ہوتا ہے۔ م۔ اگر قبل وقوف کے ایک مجلس میں کئی عورتوں سے یا کئی بار ایک عورت سے خواہ فرج میں یا علی الاصح مقعد میں جماع کیا تو بھی ایک قربانی ہے۔

ظاہر الروایہ میں منصوص ہے کہ محرم نے اگر عورتوں سے جماع کیا اور احرام چھوڑ دیا اور بے احرام والوں کی طرح جماع و شکار وغیرہ کرنے لگا تو اس پر واجب ہے کہ عود کر کے محرم ہو جاوے کیونکہ بغیر افعال ادا کئے وہ احرام سے نیت کرنے یا ترک کہنے یا ممنوعات کا مرتکب ہونے سے خارج نہیں ہوگا۔ اگر بالغہ نے طفل قابل جماع سے وطی کرائی تو بالغہ عورت کا حج فاسد ہوا نہ طفل کا، اور اگر مرد نے غیر بالغہ سے کیا تو حکم برعکس ہے۔ چوپایہ سے وطی کی تو بغیر انزال کچھ نہیں اور بعد انزال کے اس پر دم واجب ہے مگر حج فاسد نہیں، جیسے ہاتھ سے زلق لگانے میں بھی حکم ہے کیونکہ چوپایہ کی وطی فعل خبیث و قابل تنفر ہے حتی کہ زلق لگانے سے بڑھ کر نہیں ہے۔ قارن نے عمرہ چار پھیر طواف کرنے سے پہلے جماع کیا تو حج و عمرہ دونوں فاسد اور دونوں کی قضا ہے اور بعد چار پھیر طواف کے عمرہ نہیں مگر حج فاسد ہے اور قران نہیں رہا پھر بہر حال اس پر دو قربانیاں جرم کی واجب ہیں۔ مف۔ یہ سب قبل وقوف عرفہ کا جماع ہے۔ ومن جامع بعد الوقوف بعرفة لم یفسد حجه وعلیه بدنة ۔ اور جس شخص نے مرد یا عورت) بعد وقوف عرفہ کے جماع کیا تو اس کا حج فاسد نہ ہوا اور اس پر بدنہ واجب ہے ف جبکہ حلق سے پہلے کیا اور بعد حلق کے صرف بکری کافی ہے۔ ف۔ خلافا للشافعی فیما اذا جامع قبل الرمی ۔ بخلاف قول شافعیؒ کے درصورتیکہ اس نے جمرۃ العقبہ رمی کرنے سے پہلے جماع کیا ہے ف کیونکہ رمی الجمرہ ان کے نزدیک حلال ہونے کا سبب ہے اور قبل اس کے احرام مطلق ہے حتی کہ اس کو کوئی ممنوع احرام جائز نہیں۔

پھر ان کے نزدیک بعد رمی کے سوائے جماع کے دوسری چیزیں حلال ہو جاتی ہیں تو قبل رمی کے جماع کرنا حج کو فاسد کرتا ہے اور ہمارے نزدیک یہ قیاس متروک ہے اور حج فاسد نہیں ہوتا۔ لقوله علیه السلام من وقف بعرفة فقد تم حجه ۔ بدلیل قول آنحضرت صلعم کے کہ جس نے عرفہ میں وقوف کر لیا تو اس کا حج تمام ہو گیا ف یعنی حکم میں تمام کے ہے حتی کہ کسی چیز سے فاسد نہیں ہو سکتا ہے ورنہ ابھی طواف زیارت کا رکن باقی ہے اور حدیث مذکورہ پہلے گزر چکی ہے اور حدیث میں ہے کہ آنحضرت صلعم سے عین وقوف عرفات میں اہل نجد نے سوال کیا کہ یا رسول اللہ حج کیونکر ہے فرمایا کہ عرفہ ہے جو کوئی شب مزدلفہ کے فجر ہونے سے پہلے عرفہ آگیا اس کا حج تمام ہو گیا۔ رواہ احمد و ابوداؤد و الترمذی والنسائی وابن ماجہ وابن حبان فی صحیحہ والحاکم ۔ اور ایک روایت میں ہے کہ جس نے طلوع فجر سے پہلے عرفہ پایا اس نے حج پایا۔ رواہ ابوداؤد۔ مع ۔ اگر کہا جاوے کہ جب حج تمام ہو گیا بدیں معنی کہ فاسد نہیں ہو سکتا تو بدنہ کیوں واجب ہو جواب دیا کہ۔ وانما تجب البدنة بقول ابن عباسؓ بدنہ واجب

ہونا تو بقول ابن عباسؓ ہے۔ اولانہ اعلی انواع الارتفاق فیتغلظ موجبہ۔ یا اس وجہ سے کہ یہ جماع لذت لینے کا اعلی درجہ ہے تو جو کچھ یہ واجب کرے وہ سختی پر ہے ف یعنی بدنہ ہے توضیح یہ کہ بعد وقوف عرفہ کے حج فاسد نہ ہونا اس کو مقتضی نہیں کہ کوئی جرم کرے تو جرمانہ لازم نہ ہو کیا نہیں دیکھتے کہ بعد رمی الجمرہ کے بالاتفاق فساد نہیں مگر جرمانہ واجب ہے۔ پھر رہا یہ کہ اس صورت میں کیا جرمانہ ہوگا تو اس میں ایک قیاس ہے وہ یہ کہ وجوب بکری یا بدنہ کا حج میں معلوم ہوا پس یہاں اعلی درجہ کی حالت سے بدنہ لازم ہے اور دوم دلیل قول ابن عباسؓ کہ ایک نے آپ سے سوال کیا کہ میں نے طواف زیارت سے پہلے جوروسے جماع کرلیا ہے آپ نے فرمایا کہ بدنہ قربانی دے رواہ مالک وابن ابی شیبہ۔

اور ہمارے نزدیک ایسی صورت میں قول صحابی حجت وقیاس پر مقدم ہے بخصوص جبکہ یہ فتوی موافق بحدیث ہے چنانچہ حج فاسد ہونے کا حکم نہ دیا بخلاف فتوی ابن عمرؓ کے جو ابن ابی شیبہ نے روایت کیا اور اس میں باوجود بدنہ کی قربانی کے سال آئندہ میں قضائے حج کا حکم دیا ہے۔ پس ہم نے اس کو بوجہ مخالفت حدیث کے نہیں لیا فافہم۔ اگر دوسرے بار جماع کرلیا تو اول بار کے بدنہ کے ساتھ دوسری بار کے لئے صرف بکری لازم ہے۔ اگر قارن نے بعد الوقوف جماع کیا تو حج کے واسطے بدنہ اور عمرہ کے لئے بکری لازم ہے۔ مف۔ وان جامع بعد الحلق فعلیہ شاۃ۔ اور اگر محرم نے بعد حلق کے جماع کیا تو اس پر بکری قربانی کرنا لازم ہے۔ لبقاء احرامہ فی حق النساء۔ بوجہ باقی ہونے احرام محرم کے عورتوں کے حق میں ف یعنی ابھی احرام کا حکم عورتوں سے جماع کے حق میں باقی ہے۔ دون لبس المخیط وما اشبھہ۔ نہ سلا ہوا پہنے وار اس کے مانند خوشبو ملنے وغیرہ میں، پس احرام درحقیقت نہیں ہے مگر حکم میں عورت کے بارہ میں ہے۔ فخفت الجنایۃ فاکتفی بالشاۃ۔ پس جرم خفیف ہوا تو بکری قربانی کرنے پر اکتفا کی گئی۔ ومن جامع فی العمرۃ قبل ان یطوف اربعۃ اشواط فسدت عمرتہ۔ اور جس نے احرام عمرہ میں جماع کیا قبل اس کے کہ عمرہ کے واسطے چار پھیرے طواف کرے تو اس کا عمرہ فاسد ہوگیا۔ فیمضی فیھا ویقضیھا وعلیہ شاۃ۔ پس عمرہ کے افعال پورے کر جاوے اور عمرہ کو قضا کرے اور اس پر ایک بکری لازم ہے ف اور عمرہ جب چاہے قضاء کرے۔ ومن جامع بعد ما طاف اربعۃ اشواط او اکثر۔ اور جس نے جماع کیا عمرہ میں بعد طواف کرنے چار پھیرے یا زیادہ کے۔ فعلیہ شاۃ ولا تفسد عمرتہ۔ تو اس پر بکری واجب ہے اور اس کا عمرہ فاسد نہ ہوگا ف کیونکہ چار پھیرے رکن طواف ہیں اور عمرہ یہی طواف پس اب فساد نہیں ہوسکتا۔ پس بکری کی قربانی سے استدراک ہوگیا پھر چار پھیرے کے بعد خواہ طواف پورے کرنے سے پہلے یا سعی سے یا حلق سے پہلے طواف کیا تو بھی قربانی واجب ہے۔ کمافی المحیط ع۔ وقال الشافعی تفسد فی الوجھین۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ دونوں صورتوں میں عمرہ فاسد ہوگا ف خواہ چار پھیرے کے پہلے جماع کرے یا بعد کو۔ وعلیہ بدنۃ۔ اور بہرحال اس پر بدنہ کی قربانی واجب ہے ف یہی قول مالکؒ ہے۔ اعتبارا بالحج اذھی فرض عندہ کالحج۔ بر قیاس حج کے کیونکہ عمرہ امام شافعیؒ کے نزدیک مثل حج کے فرض ہے۔ ولنا انھا سنۃ۔ اور

ہماری حجت یہ کہ عمرہ سنت ہے ف کیونکہ جابرؓ کی حدیث ہیں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ کیا عمرہ واجب ہے فرمایا کہ نہیں مگر ادا کرنا بہت اچھا ہے ۔ ت ۔ پس جب عمرہ سنت ہوا ۔ فکانت احط رتبة منه ۔ تو فرض حج سے رتبہ میں بہت نیچا ہوا ف اور حج میں بدنہ واجب ہوتا ہے ۔ فتجب الشاة فیھا والبدنة فی الحج اظھارا للتفاوت تو تفاوت ظاہر کرنے کے واسطے عمرہ میں بکری اور حج میں بدنہ واجب ہوگا ف اس میں تامل ہے کہ قربانی بخلاف قیاس ہو تو کیونکر اظہار تفاوت سے واجب کی جاوے اور جواب یہ کہ ثبوت بدلیل آثار ہے اور اس کی وجہ یہی فرق ہے یا جواب اس طرح کہ حج میں ایسے درجہ احرام میں بکری واجب ہے تو عمرہ میں بھی ۔ م ۔ اگر قبل طواف عمرہ کے جماع کیا تو بالاجماع فاسد ہوا ۔ ع ۔ ومن جامع ناسیا کمن جامع متعمدا ۔ اور جس شخص نے بھولے سے جماع کیا وہ مثل اس کے جس نے عمداً جماع کیا ف یہی قول مالک و قدیم شافعیؒ ہے ۔ وقال الشافعی جماع الناسی غیر مفسد للحج ۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ بھولنے والے کا جماع حج کو مفسد نہیں ہے ف جیسے صوم میں نسیان مفسد نہیں ہے ۔ وکذا الخلاف فی جماع النائمة والمکرھة ۔ اور ایسا ہی اختلاف اس عورت کے جماع میں ہے جو سوئی ہوئی تھی یا باکراہ مجبور کی گئی تھی ف ہمارے نزدیک اس کا حج فاسد ہو گیا اگرچہ گنہگار نہ ہوگی اور شافعی کے نزدیک نہیں فاسد ہوگا ۔ وھو یقول الحظر ینعدم بھذہ العوارض فلم یقع الفعل جنایة ۔ اور شافعی کہتے ہیں کہ حرمت ان عوارض سے معدوم ہوجاتی ہے تو یہ فعل جنایت ہی نہ ہوا ف اور حج فاسد ہونا جنابت یعنی جرم سے ہے ۔ وکذا الخلاف فی جماع النائمة والمکرھة ۔ اور ایسا ہی اختلاف اس عورت کے جماع میں ہے جو سوئی ہوئی تھی یا باکراہ مجبور کی گئی تھی ف ہمارے نزدیک اس کا حج فاسد ہو گیا اگرچہ گنہگار نہ ہوگی اور شافعیؒ کے نزدیک نہیں فاسد ہوگا ۔ ویقول الحظر ینعدم بھذہ العوارض فلم یقع الفعل جنایة ۔ اور شافعیؒ کہتے ہیں کہ حرمت ان عوارض سے معدوم ہوجاتی ہے تو یہ فعل جنایت ہی نہ ہوا ف اور حج فاسد ہونا جنابت یعنی جرم سے ہے ۔ ولنا ان الفساد باعتبار معنی الارتفاق فی الاحرام ارتفاقا مخصوصا ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ فاسد ہونا احرام میں خاص طور کے معنی ارتفاق حاصل کرنے سے ہوتا ہے ف یعنی بعض چیزیں احرام میں خاص ممنوع ہیں ان میں سے کسی معنی سے لذت و راحت حاصل کرنا ایسے وقت احرام میں کہ کامل احرام موجود ہو تو مفسد ہے اگرچہ کسی وجہ سے وہ گناہ نہ رہے ۔ وھذا لا ینعدم بھذہ العوارض ۔ اور یہ معنی ارتفاق کے بوجہ ان عوارض کے معدوم نہیں ہوتے ہیں ف بلکہ بھولنے و سونے و مجبور ہونے سے البتہ گناہ معدوم ہوتا ہے ۔ والحج لیس فی معنی الصوم ۔ اور حج کچھ صوم کے معنی میں نہیں ہے ف بلکہ نماز کے معنی میں ہے ۔ لان حالات الاحرام مذکرة بمنزلة حالات الصلوة بخلاف الصوم واللہ اعلم ۔ اس لئے کہ احرام کی سب حالتیں یاد دلانے والی ہیں بمنزلہ نماز کے حالتوں کے بخلاف صوم کے واللہ اعلم ف بلکہ صوم میں نسیان مفسد نہ ہونا نص سے بخلاف قیاس ثابت ہوا ہے تو اور اسے صوم سب جگہ قیاس پر حکم رہے گا ۔ واللہ اعلم ۔ م ۔

## فصل

یہ فصل دربیان طہارت ہے ۔ ومن طاف طواف القدوم محدثا فعلیه صدقة ۔ اور جس شخص نے بغیر وضو کے حالت میں طواف قدوم کیا تو اس پر صدقہ واجب ہے ۔

ف اور طواف ادا ہوگا۔ وقال الشافعی لایعتد بہ۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ طواف محدث کا شمار نہیں ہے ف یعنی طواف نہیں ہوا۔ لقولہ علیہ السلام الطواف بالبیت صلوٰۃ الا ان اللہ تعالیٰ اباح فیہ النطق۔ بدلیل قولہ علیہ السلام کہ خانہ کعبہ کا طواف کرنا نماز ہے مگر اتنی بات کہ اللہ تعالیٰ نے اس میں باتیں کرنا مباح کر دیا ہے ف پس جو شخص تم میں سے بات کرے تو سوائے اچھی بات کے نہ بولے۔ کما رواہ الترمذی وغیرہ عن ابن عباس۔ فتکون الطھارۃ من شرطہ۔ پس طہارت طواف کی شرط سے ہوگی ف جیسے نماز کی شرط ہے مخفی نہیں کہ دیگر شرائط نماز اس میں بالاتفاق مشروط نہیں تو طہارت کی کیا خصوصیت ہوگی۔ ولنا قولہ تعالیٰ ولیطوفوا بالبیت العتیق اور ہماری حجت قولہ تعالیٰ ولیطوفوا الخ یعنی اور وے لوگ بیت العتیق کا طواف کریں ف پس مطلقاً طواف کا حکم دیا۔ من غیر قید الطھارۃ۔ بغیر طہارت کی قید کے ف یعنی یہ حکم نہیں دیا کہ وضوء سے طواف کریں۔ فلم تکن فرضا۔ تو طہارت فرض نہ ہوئی ف ہاں واجب یا سنت کسی دلیل حدیث سے ہوسکتی ہے۔ ثم قیل ھی سنۃ۔ پھر کہا گیا کہ طواف میں طہارت ہونا سنت ہے ف فعلی نماز ترک طہارت سے صرف ملامت ہو اور کچھ واجب نہ ہو حالانکہ مذہب میں قربانی واجب ہے لہذا کہا۔ والاصح انھا واجبۃ لانہ یجب بترکھا الجابر۔ اور اصح یہ کہ طہارت ہونا واجب ہے اس دلیل سے کہ ترک طہارت سے جبر نقصان کرنے والا واجب ہوتا ہے ف فرض طواف میں قربانی اور طواف سنت میں صدقہ۔ ولان الخبر یوجب العمل فیثبت بہ الوجوب اور اس دلیل سے کہ خبر آحاد موجب عمل ہے تو اس سے وجوب ثابت ہوجائے گا ف اور حدیث عائشہؓ میں خود ثابت ہے کہ خانہ کعبہ کا طواف نہ کرے یہاں تک کہ حیض سے پاک ہوجاوے اور حدیث اسماءؓ میں نفاس سے پاک ہوجاوے جیسا کہ صحیحین وغیرہ سے اوپر گزریں۔ پس طہارت سے ادا کرنا اور بغیر طہارت منع کرنا مفید ہے کہ طہارت واجب ہے حتی کہ ترک سے جو نقص آوے وہ کفارہ سے پورا ہوگا۔ پھر فرض طواف ہو تو کفارہ قربانی ہے اور قدوم سنت ہو تو صدقہ ہے۔ فاذا شرع فی ھذا الطواف وھو سنۃ۔ حالانکہ طواف قدوم دراصل سنت ہے پھر جب اس کو شروع کردیا یصیر واجبا بالشروع۔ تو شروع کرنے سے واجب ہوجائے گا۔ ویدخلہ نقص بترک الطھارۃ اور طہارت چھوڑنے سے اس میں نقص آجائے گا۔ فیجبر بالصدقۃ اظھارا لدنو رتبتہ عن الواجب بایجاب اللہ تعالیٰ وھو طواف الزیارۃ۔ تو اس نقصان کا پورا کرنا صدقہ سے ہوگا تاکہ اظہار ہو اس طواف کے کم رتبہ ہونے کا اس طواف سے جو اللہ تعالیٰ کے فرض کرنے سے واجب ہے اور وہ طواف زیارت ہے ف کیونکہ طواف زیارت میں قربانی ہے۔ وکذا الحکم فی کل طواف ھو تطوع۔ اور یہی حکم ہر ایسے طواف میں ہے جو نفل ہو۔ ولو طاف طواف الزیارۃ محدثا فعلیہ شاۃ۔ اور اگر بے وضو طواف زیارت کیا تو اس پر بکری کی قربانی واجب ہے۔ لانہ ادخل النقص فی الرکن فکان افحش من الاول فیجبر بالدم۔ کیونکہ اس نے طواف رکن میں نقص ڈال دیا تو یہ اول یعنی نقص قدوم سے بدتر حرکت ہے تو اس نقص کا پورا کرنا قربانی سے ہوگا۔

وان کان جنباً فعلیہ بدنۃ۔ اور اگر طواف زیارت بحالت جنابت کیا تو اس پر بدنہ واجب ہے۔ کذا روی عن ابن عباسؓ۔ ایسا ہی ابن عباسؓ سے مروی ہے ف یہ روایت نہیں ملتی ہے۔ع۔ ولان الجنایۃ اغلظ من الحدث فتجب جبر نقصانہا بالبدنۃ اظہاراً للتفاوت اور اس دلیل سے ہے کہ حدث سے جنب ہونا زیادہ غلیظ ہے تو دونوں میں تفاوت ظاہر کرنے کے واسطے جنابت کے جبر نقصان میں بدنہ واجب ہے ف کیونکہ حج میں نقصان کا جبر یعنی پورا کرنے والا صدقہ اور قربانی ہے۔ بخلاف نماز کے کہ اس میں صرف سجدہ سہو ہے لہذا فرض نماز و نفل میں کچھ تفاوت نہیں حتی کہ دونوں میں سجدہ سہو ہے پھر یہ سب اس وقت کہ پورا طواف حالت جنابت یا حدث میں ہو۔ وکذا اذا طاف اکثرہ جنباً او محدثاً اور یوں ہی جب طواف الزیارہ میں سے اکثر پھیروں کو حالت جنابت یا حدث میں ادا کیا ہو ف تو قربانی بدنہ یا بکری کی واجب ہے۔ لان اکثر الشئ لہ حکم کلہ۔ کیونکہ جو شی کا اکثر حصہ ہو اس کے واسطے حکم کل کا ہے ف پس کل سات پھیروں میں سے چار اور اس سے اوپر اکثر ہیں۔ والافضل ان یعید الطواف مادام بمکۃ ولاذبح علیہ۔ اور افضل یہ کہ طواف مذکور کو اعادہ کرلے جب تک مکہ میں ہے اور اس پر قربانی نہ رہے گی۔ وفی بعض النسخ وعلیہ ان یعید۔ اور مختصر القدوری کے بعض نسخوں میں ہے وعلیہ ان یعید ف یعنی اس پر اعادہ واجب ہے جب تک مکہ میں ہے۔ والاصح انہ یؤمر بالاعادۃ فی الحدث استحباباً وفی الجنایۃ ایجاباً۔ اور اصح حکم یہ کہ حدث کی صورت میں اس کو بطور استحباب اعادہ کا حکم دیا جائے گا اور جنابت کی صورت میں بطور ایجاب ف پس نہ مطلقاً افضل اور نہ مطلقاً واجب بلکہ بے وضو طواف میں اعادہ مستحب ہے اور جنابت میں اعادہ واجب ہے لفحش النقصان بسبب الجنایۃ وقصورہ بسبب الحدث۔ کیونکہ جنابت کے سبب سے نقص فاحش ہے اور حدث کے سبب سے نقص قاصر ہے۔ ثم اذا اعادہ وقد طافہ محدثاً لاذبح علیہ وان اعادہ بعد ایام النحر۔ پھر جبکہ اس نے طواف کا اعادہ کیا حالانکہ پہلے حالت حدث میں طواف کیا تھا تو اس پر قربانی لازم نہیں ہے اگرچہ بعد ایام النحر کے اعادہ کیا ہو۔ لان بعد الاعادۃ لاتبقی الا شبہۃ النقصان کیونکہ بعد اعادہ کے کچھ باقی نہیں رہا سوائے شبہہ نقصان کے ف اور وہ حدث کا طواف ہے لیکن اس شبہہ سے کچھ واجب نہیں ہوتا۔ پھر واضح ہو کہ شاید یہ بقول صاحبین ہے کہ باوجود تاخیر رکن کے کچھ واجب نہیں ہے۔

رہا بقول ابی حنیفہؒ تو درصورت اعادہ ایام النحر کے کچھ نہیں اور درصورتیکہ بعد ایام النحر اعادہ کیا تو تاخیر سے قربانی لازم ہے۔ کما فی شرح الطحاوی وغیرہ الغایۃ۔ مع۔ اور حق یہ کہ اس پر اتفاق ہے اس واسطے کہ معتبر تو اول طواف ہے پس وہ وقت پر ہو چکا اور حدث کا استدراک دوبارہ اعادہ سے ہوگیا تو صرف شبہۂ نقصان رہا جو کچھ موجب نہیں ہے۔ یہی صحیح ہے۔ م۔ وان اعادہ وقد طافہ جنباً فی ایام النحر فلا شئ علیہ لانہ اعادہ فی وقتہ۔ اور اگر اس نے طواف کو حالت جنابت میں کیا تھا

اس کو ایام النحر میں اعادہ کیا تو اس پر کچھ واجب نہیں رہا کیونکہ اس نے طواف کو اپنے وقت میں اعادہ کیا۔ وان اعادۃ بعد ایام النحر لزمه الدم عند ابی حنیفة بالتاخیر علی ماعرف من مذهبه اور اگر اس نے طواف بحالت جنابت کو ایام النحر کے بعد اعادہ کیا تو ابوحنیفہؒ کے نزدیک بوجہ تاخیر کے اس پر قربانی لازم ہوگی بنابر آنکہ ابوحنیفہ کی اصل سے معلوم ہوا ف کہ اپنے وقت سے رکن کو تاخیر کرنا موجب الدم ہے۔ شیخ ابوبکر الرازی الجصاصؒ نے کہا کہ تاخیر جب ہے کہ دوسرا طواف معتبر ہو پس جنابت کی صورت میں بوجہ اول میں فاحش نقصان کے دوسرا طواف معتبر ہے اور یہی اصح ہے اور کرخیؒ نے کہا کہ جنابت وحدث دونوں میں معتبر اول طواف ہے اور دوسرا صرف جبر نقصان ہے۔ الیضاح میں کہا کہ یہی ارجح واقع ہے۔ مع۔ کیونکہ اول طواف سے عورتوں کی حلت ہوگئی اور اگر عمرہ کے طواف کو رمضان میں بحالت حدث یا جنابت کیا پھر شوال میں اعادہ کرکے اسی سال حج کیا تو متمتع نہ ہوگا۔ کما فی المبسوط تو تو اول ہی معتبر رکھا گیا۔ مف۔ ولو رجع اهله وقد طافه جنبا علیه ان یعود۔ اور اگر آفاقی اپنے وطن کو لوٹ گیا حالانکہ اس نے جنابت میں طواف زیارت کیا تھا تو اس پر لوٹ آنا لائق ہے ف یعنی افضل ہے کہ طہارت میں طواف کرے۔ لان النقص کثیر فیومر بالعود استدراکا له۔ کیونکہ نقصان بہت ہے تو اس کو پورا کرنے کے واسطے واپس آنے کا حکم دیا جائے گا۔ ویعود باحرام جدید۔ اور احرام جدید کے ساتھ لوٹے ف جبکہ وہ میقات سے گزر گیا ہے اور اگر تجاوز نہ کیا ہو تو جدید احرام کی حاجت نہیں ہے مع۔ وان لم یعد وبعث بدنة اجزاه۔ اور اگر وہ واپس نہ آیا اور ایک بدنہ بھیج دیا تو اس کو کافی ہوگیا۔ لما بینا انه جابر له الا ان الافضل هو العود۔ کیونکہ ہم کہہ چکے کہ بدنہ اس نقص کو پورا کرنے والا ہے مگر افضل یہی کہ واپس آوے ف پس جنابت کی صورت میں واپسی افضل ہے۔ ولو رجع الی اهله وقد طافه محدثا ان عاد وطاف جاز وان بعث بالشاة فهو افضل۔ اور اگر وہ اپنے اہل وطن میں لوٹ گیا درحالیکہ حالت حدث میں یعنی بغیر وضو طواف زیارت کیا تھا پس اگر واپس آکر طواف اعادہ کرلیا تو جائز ہے اور اگر بکری بھیج دی تو یہ افضل ہے۔ لانه خف معنی النقصان وفیه نفع للفقراء۔ کیونکہ نقصان کے معنی خفیف تھے اور بکری بھیجنے میں فقراء کا نفع ہے ف اور اس کی واپسی میں احرام لازم و اس کی حفاظت میں خطرہ ہے۔ ولو لم یطف طواف الزیارۃ اصلا۔ اور اگر اس نے طواف سرے سے نہ کیا ف یا چار پھیرے یا زیادہ چھوڑے ہوں حتی رجع الی اهله فعلیه ان یعود بذلک الاحرام۔ یہاں تک کہ اپنے وطن لوٹ گیا تو اس پر واجب ہے کہ اسی احرام کے ساتھ واپس آوے ف جو پہلے باندھا لانعدام التحلل منه۔ کیونکہ اس احرام سے حلال ہونا نادر ہے ف یعنی پورا حلال ہونا نہیں ہوا جبکہ طواف زیارت نہیں کیا۔ وهو محرم عن النساء ابدا حتی یطوف اور وہ عورتوں سے ہمیشہ کو برابر محرم ہے یہاں تک کہ طواف زیارت کرے ف لہذا قبل طواف کے جب کبھی عورت سے جماع کرے گا اس پر قربانی لازم آتی جائے گی متعدد مجلس میں الا آنکہ دوسرے جماع سے احرام سے باہر ہونے کا قصد کرے اور کچھ بیان گزر چکا۔ مف۔ ومن طاف طواف الصدر محدثا فعلیه صدقة۔ اور جس نے طواف الصدر کو بے وضو کیا تو اس پر صدقہ واجب ہے۔ لانه دون طواف الزیارۃ وان کان واجبا فلابد من اظهار التفاوت۔ کیونکہ طواف الوداع کمتر از طواف زیارت ہے اگرچہ طواف وداع

واجب ہے تو دونوں میں تفاوت ظاہر کرنا منظور ہوا ف پس جبکہ زیارت میں بکری تو وداع میں صدقہ ہے کیونکہ قربانی یا صدقہ کے سوائے کوئی امر جابر معلوم نہیں ہوا۔ وعن ابی حنیفۃ انہ تجب شاۃ۔ اور ابو حنیفہ سے یہ بھی روایت ہے کہ بکری واجب ہے ف مثل طواف زیارت کے رواہ الکرخی۔ الا ان الاول اصح۔ مگر روایت اول اصح ہے ف رواہ القدوری۔ ولو طاف جنبا فعلیہ شاۃ۔ اور اگر طواف وداع کو بحالت جنابت کیا تو اس پر بکری واجب ہے ورنہ نقص کثیر۔ کیونکہ یہ بہت نقص ہے۔ ثم ھو دون طواف الزیارۃ۔ پھر طواف وداع کم درجہ ہے طواف زیارت سے ف جس میں جنب پر بدنہ آتا ہے۔ فیکتفی بالشاۃ۔ اور اگر طواف وداع کو بحالت جنابت کیا تو اس پر بکری واجب ہے۔ ورنہ نقص کثیر۔ کیونکہ یہ بہت نقص ہے۔ ثم ھو دون طواف الزیادۃ۔ پھر طواف وداع کم درجہ ہے طواف زیارت سے ف جس میں جنب پر بدنہ آتا ہے۔ فیکتفی بالشاۃ۔ تو ایک بکری پر کفایت کی جائے گی ف تاکہ طواف زیارت سے فرق رہے۔ ومن ترک من طواف الزیارۃ ثلثۃ اشواط فما دونہا فعلیہ شاۃ۔ اور جس نے طواف زیارت میں سے تین یا اس سے کم پھیرے چھوڑے تو اس پر ایک بکری واجب ہے ف مگر آنکہ وقت پر اعادہ کرے۔ غرض کہ موجود چار پھیرے ہیں جو رکن ہیں تو بمنزلہ تمام کے ہے۔ لان النقصان بترک الاقل یسیر فاشبہ النقصان بسبب الحدث فیلزمہ شاۃ۔ کیونکہ نصف سے کم چھوڑنے کی وجہ سے نقصان خفیف ہے تو بغیر وضو کی وجہ سے نقصان کے مشابہ ہو گیا پس اس پر بکری لازم ہے۔ فلو رجع الی اہلہ اجزاہ ان لا یعود ویبعث شاۃ۔ پھر اگر وہ اپنے اہل وطن کی طرف لوٹ گیا تو اس کو کافی ہے کہ واپس نہ آوے اور ایک بکری بھیج دے۔ لما بینا۔ بوجہ اس کے جو ہم بیان کر چکے۔ ومن ترک اربعۃ اشواط بقی محرما ابدا حتی یطوفہا۔ اور جس نے طواف زیارت سے چار پھیرے چھوڑے تو برابر محرم رہے گا یہاں تک کہ طواف ادا کرے۔ لان المتروک اکثر فصار کانہ لم یطف اصلا۔ کیونکہ چھوڑے ہوئے پھیرے زائد ہیں تو ایسا ہوا کہ گویا اس نے بالکل طواف نہیں کیا۔ ومن ترک طواف الصدر او اربعۃ اشواط منہ فعلیہ شاۃ اور جس نے طواف الصدر کو یا اس میں سے چار پھیرے چھوڑے تو اس پر بکری واجب ہے ف جبکہ وطن لوٹ گیا اور واپسی کا حکم نہیں ہے۔ لانہ ترک الواجب او الاکثر منہ۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس نے واجب کو یا واجب میں سے اکثر حصہ کو چھوڑ دیا ہے ف اور ترک واجب سے نقصان پورا ہوتا ہے۔ ومادام بمکۃ یؤمر بالاعادۃ۔ اور جب تک کہ مکہ میں موجود ہے اس کو طواف الصدر اعادہ کرنے کا حکم ہوگا۔ اقامۃ للواجب فی وقتہ۔ تاکہ واجب اپنے وقت میں ادا ہو جاوے۔ ومن ترک ثلثۃ اشواط من طواف الصدر فعلیہ الصدقۃ۔ اور جس نے طواف الوداع سے تین پھیرے چھوڑے تو اس پر صدقہ ہے ف ہر پھیرے کے واسطے نصف صاع گیہوں۔ ع۔ ومن طاف الطواف الواجب فی جوف الحجر۔ اور جس نے طواف واجب کو جوف الحجر میں کیا۔ فان بمکۃ اعادہ۔ پس اگر مکہ میں موجود ہو تو طواف کو اعادہ کرے۔ لان الطواف وراء الحطیم واجب علی ما قدمناہ۔ کیونکہ طواف کرنا حطیم کے گرد سے واجب بنا بر آنکہ

ہم سابق میں ذکر کر چکے ف یعنی حدیث الحطیم من البیت۔ والطواف فی جوف الحجر ان یدور حول الکعبۃ ویدخل الفرجتین اللتین بینہا وبین الحطیم۔ اور جوف الحجر میں طواف کرنا یہ کہ کعبہ کے گرد پھرے اور دونوں کشادگیاں جو کعبہ وحطیم کے درمیان ہیں ان میں داخل ہوئے حتی کہ حطیم اس پھیرے میں چھوٹ جاوے۔ فاذا فعل ذلک فقد ادخل نقصانا فی طوافہ۔ پس جب اس نے ایسا کیا تو اپنے طواف میں نقص داخل کر لیا ف کیونکہ شافعی و مالک واحمد کے نزدیک تو یہ طواف جائز ہی نہ ہوا اور ہمارے نزدیک حطیم کا بیت سے ہونا اخبار الآحاد سے ثابت ہوا تو بدرجہ واجب ہے پس ترک واجب سے نقص آیا۔ فما دام بمکۃ اعادہ کلہ لیکون مؤدیا للطواف علی الوجہ المشروع۔ پس جب تک مکہ میں ہے تو کل طواف کو اعادہ کرے تاکہ طواف کو بطریق مشروع ادا کرنے والا ہو۔ وان اعاد الحجر خاصۃ اجزاہ۔ اور اگر اس نے فقط حجر کا طواف کر لیا تو کافی ہو گیا۔ لانہ تلافی ماھو المتروک۔ کیونکہ جو کچھ متروک کیا تھا اس کی تلافی کر لی۔ وھو ان یاخذ عن یمینہ خارج الحجر حتی ینتھی الی آخرہ ثم یدخل الحجر من الفرجۃ ویخرج من الجانب الآخر۔ اور حجر کا طواف یہ کہ حجر کے باہر دائیں طرف سے پھرنا شروع کرے یہاں تک کہ حجر کے آخر تک پہنچے پھر حجر میں کشادگی سے داخل ہو کر دوسری جانب نکلے ف یہ ایک پھیرا ہوا۔ ھکذا یفعلہ سبع مرات۔ یوں ہی اس کو سات بار کرے۔ فان رجع الی اھلہ ولم یعدہ فعلیہ دم۔ پھر اگر وہ اپنے اہل وطن میں واپس آیا اور اعادہ نہیں کیا تو اس پر قربانی واجب ہے۔ لانہ تمکن نقصان فی طوافہ بترک ماھو قریب من الربع فلا تجزیہ الصدقۃ۔ کیونکہ اس کے طواف میں قریب چہارم کے چھوڑنے سے نقصان آگیا ہے تو اس کو صدقہ کافی نہ ہوگا ف کیونکہ ہر پھیرے سے چہارم چھوٹنا طواف کے معنی میں نقص ہے۔ ومن طاف طواف الزیارۃ علی غیر وضوء وطواف الصدر فی آخر ایام التشریق طاھرا فعلیہ دم۔ اور جس نے طواف زیارت کو بغیر وضو کیا اور طواف الصدر کو ایام تشریق میں طہارت پر کیا تو اس پر ایک قربانی واجب ہے ف بکری۔ فان کان طاف طواف الزیارۃ جنبا فعلیہ دمان۔ پھر اگر اس نے طواف زیارت کو جنابت میں کیا ہو تو اس پر دو قربانیاں ہیں ف دونوں بکریاں۔ عند ابی حنیفۃؒ یہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے۔ وقالا علیہ دم واحد۔ اور صاحبین نے کہا کہ اس پر ایک ہی قربانی ہے۔ لان فی الوجہ الاول لم ینقل طواف الصدر الی طواف الزیارۃ۔ کیونکہ اول صورت میں طواف الزیارۃ کی طرف طواف الصدر منتقل نہیں کیا گیا۔ لانہ واجب واعادۃ طواف الزیارۃ بسبب الحدث غیر واجب وانما ھو مستحب۔ اس واسطے کہ طواف الصدر واجب ہے اور طواف الزیارۃ بوجہ بے وضو ہونے کے واجب نہیں بلکہ مستحب ہے ف تو طواف الزیارت جو کیا ہے وہی رہے گا اور طواف وداع اپنی جگہ پر رہے گا۔ فلا ینقل الیہ۔ پس طواف الصدر بجانب طواف زیارت منتقل نہ ہوگا ف بلکہ حدث کی وجہ سے ایک دم واجب ہوگا کیونکہ نقص خفیف ہے۔ وفی الوجہ الثانی ینقل طواف الصدر الی طواف الزیارۃ لانہ مستحق الاعادۃ۔ اور دوسری صورت میں طواف الصدر کو بجانب طواف زیارت کے منتقل کریں گے کیونکہ طواف الزیارۃ اعادہ کا مستحق ہے ف کیونکہ حالت جنابت میں کیا اور یہ نقص فاحش موجب الاعادہ ہے اور آخر ایام تشریق میں اس نے دوسرا طواف کیا تو یہ طواف الزیارۃ کا

اعادہ ٹھہرایا جائے گا۔ لیکن طواف الزیارۃ کا وقت نہیں ہے۔ فیصیر تارکا لطواف الصدر ومؤخر الطواف الزیارۃ عن ایام النحر۔ پس وہ طواف الصدر چھوڑنے والا ہوا اور طواف الزیارۃ کو ایام النحر سے تاخیر کرنے والا ہو۔ فیجب الدم بترک الصدر بالاتفاق۔ پس طواف الصدر ترک کرنے سے بالاتفاق ایک دم واجب ہوگا۔ وبتاخیر الآخر علی الخلاف۔ اور طواف زیارت تاخیر کرنے سے ایک دم واجب ہوگا باختلاف ف۔ یعنی امامؒ کے نزدیک واجب ہوگا اور صاحبینؒ کے نزدیک نہیں۔ الا انہ یؤمر باعادۃ طواف الصدر مادام بمکۃ۔ لیکن جب تک وہ مکہ میں ہے اس کو طواف الصدر اعادہ کرنے کا حکم دیا جائے گا ف۔ پس ترک کی قربانی ساقط ہوگی۔ ولا یؤمر بعد الرجوع علی مابینا۔ اور بعد وطن لوٹ جانے کے اس کو یہ حکم نہ ہوگا بنابر آنکہ ہم بیان کرچکے ف۔ تو دوسری قربانی بھی متعین ہوجائے گی۔ ومن طاف لعمرتہ وسعی علی غیر وضوء وحل۔ اور جس شخص نے اپنے عمرہ کے واسطے بغیر وضوء کے طواف وسعی کی اور حلال ہوگیا۔ فمادام بمکۃ یعیدھما۔ تو جب تک مکہ میں ہے طواف وسعی کو اعادہ کرے ف۔ یعنی اعادہ واجب ہے۔ ولاشئ علیہ اور اس پر کچھ واجب نہیں ہے۔ اما اعادۃ الطواف فلتمکن النقص فیہ بسبب الحدث۔ پس اعادہ طواف کا تو حدث کی وجہ سے اس میں نقص بیٹھ جانے سے ہے۔ واما السعی فلانہ تبع للطواف۔ اور سعی رہی تو اس کا اعادہ اس لئے کہ وہ طواف کے تابع ہے ف۔ اگرچہ اس میں طہارت واجب نہیں مگر جب طواف اعادہ ہوا تو وہ بھی اسی کامل طواف کے پیچھے ہوگی۔ واذا اعادھما لاشئ علیہ لارتفاع النقصان۔ اور جب اس نے دونوں کو اعادہ کرلیا تو اس پر کچھ لازم نہ ہوا بوجہ نقصان دور ہوجانے کے۔ وان رجع الی اھلہ قبل ان یعید فعلیہ دم۔ اور اگر طواف اعادہ کرنے سے پہلے وہ اپنے اہل وطن میں واپس گیا تو اس پر قربانی واجب ہے۔ لترک الطھارۃ فیہ۔ بوجہ طواف میں طہارت ترک کرنے کے۔ ولا یؤمر بالعود۔ اور اس کو واپس آنے کا حکم نہ دیا جائے گا۔ لوقوع التحلل باداء الرکن۔ کیونکہ رکن عمرہ ادا کرنے کے ساتھ احرام سے نکلنا واقع ہوا ہے۔ اذ النقصان یسیر۔ کیونکہ نقصان خفیف ہے ف۔ خلاصہ یہ کہ اس نے حدث کی حالت میں عمرہ کا رکن یعنی طواف ادا کیا۔ تو اس میں خفیف نقص ہونے سے رکن ادا ہوا پھر حلال ہوگیا تو دوبارہ احرام کے ساتھ آکر اعادہ کا حکم نہ دیا جائے گا۔

جبکہ نقصان خفیف کا پورا ہونا قربانی سے حاصل ہے پس اس پر قربانی لازم ہے۔ ولیس علیہ فی السعی شئ۔ اور اس پر سعی صفا ومروہ کے بارہ میں کچھ واجب نہیں ہے۔ لانہ اتی بہ علی اثر طواف معتد بہ۔ کیونکہ وہ لایا سعی کو پیچھے ایسے طواف کے جو شرعاً شمار کیا گیا ہے ف۔ کیونکہ طواف بحالت حدث ہمارے نزدیک طواف ہے اگرچہ کچھ نقص ہو اور سعی میں بالاتفاق طہارت واجب نہیں ہے مف۔ وکذا اذا اعاد للطواف ولم یعد السعی۔ اور اسی طرح اگر فقط طواف کو اعادہ کرلیا اور سعی کو اعادہ نہ کیا ف۔ تو بھی سعی کی وجہ سے کچھ واجب نہیں ہے۔ فی الصحیح۔ صحیح قول میں ف۔ اور دوسرا قول غیر صحیح یہ کہ طواف اعادہ ہونے سے صحیح مقدم ہوگئی پس دم واجب ہے اور جواب یہ کہ معتبر طواف اول ہے اور دوسرا صرف تکملہ ہے منف۔ یہ عمرہ کا بیان تھا۔ ومن ترک السعی بین الصفا والمروۃ فعلیہ دم وحجتہ تامۃ۔ اور جس نے حج میں سعی صفا ومروہ چھوڑی تو اس پر دم واجب اور

اس کا حج پورا ہے۔ لان السعی من الواجبات عندنا فیلزم تبرکہ الدم دون الفساد۔ اس واسطے کہ ہمارے نزدیک سعی مذکور منجملہ واجبات کے ہے تو اس کے ترک سے قربانی واجب ہوگی نہ فساد حج ف۔ اور شافعی کے نزدیک یہ رکن واس کے ترک سے حج فاسد ہے جواب یہ کہ بالاتفاق وہ ظنی ہے پس رکن جو قطعی ہے اس سے ثابت نہ ہوگا۔ ومن افاض قبل الامام من عرفات فعلیہ دم۔ اور جو شخص عرفات سے امام سے پہلے چل دیا تو اس پر قربانی واجب ہے ف یہی قول مالک واحمد و ایک قول شافعی ہے یہ اس وقت کہ حد عرفات سے خارج ہوگیا۔ وقال الشافعی لا شئی علیہ لان الرکن اصل الوقوف فلا یلزمہ تبرک الاطالۃ شئی۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ اس پر کچھ واجب نہیں کیونکہ رکن تو اصل وقوف عرفہ ہے نہ طول وقوف پس طول دینے کو ترک کرنے سے کچھ اس پر لازم نہ ہوگا۔ ولنا ان الاستدامۃ الی غروب الشمس واجب لقولہ علیہ السلام فادفعوا بعد غروب الشمس۔ اور ہماری حجت یہ کہ برابر وقوف رکھنا غروب آفتاب تک واجب ہے بدلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ بعد غروب آفتاب کے تم روانہ ہوف اگرچہ اس لفظ کے ثبوت میں کلام ہے لیکن شک نہیں کہ آپ نے لوگوں کو فرما دیا تھا کہ تم اپنے مناسک مجھ سے لے لو یعنی جس طرح میں کروں اس سے سیکھ لو اور شک نہیں کہ آپ بعد غروب کے روانہ ہوئے۔

پس اگر اس سے پہلے جائز ہوتا تو تعلیم فرماتے پس معلوم ہوا کہ واجب ہے فیجب بترکہ الدم۔ تو اس کے ترک سے قربانی واجب ہوگی ف اور یہ اس شخص کے لئے جس نے افضل وقت دن میں امام کے ساتھ وقوف کیا۔ بخلاف ما اذا وقف لیلا۔ بخلاف اس کے جب کسی نے دن گزار کر رات میں وقوف عرفہ پایا ف تو اس پر دم واجب نہیں ہے۔ لان استدامۃ الوقوف علی من وقف نہارا لا لیلا۔ کیونکہ برابر غروب تک وقوف اس شخص پر جس نے دن میں وقوف کیا نہ رات میں۔ فان عاد الی عرفۃ بعد غروب الشمس لا یسقط عنہ الدم فی ظاہر الروایۃ۔ پھر اگر غروب آفتاب ہونے کے بعد وہ عرفہ کو واپس آیا (حتی کہ امام کے ساتھ روانہ ہوا) تو اس سے قربانی ساقط نہ ہوگی ظاہر الروایۃ میں ف اور بلخی نے امامؒ سے روایت کی کہ اس نے استدراک کر لیا تو ساقط ہوگئی اور جواب یہ کہ استدراک نہیں ہوا لان المتروک لا یصیر مستدرکا۔ کیونکہ جو زمانہ متروک ہوگیا وہ مستدرک نہیں ہوجائے گا۔ واختلفوا فیما اذا عاد قبل الغروب۔ اور اماموں نے اس صورت میں اختلاف کیا جبکہ وہ غروب سے پہلے واپس آیا ف پس زفرؒ کے نزدیک ساقط نہیں اور امام ابو حنیفہؒ وصاحبینؒ کے نزدیک ساقط ہوجائے گی۔ ع۔ ومن ترک الوقوف بالمزدلفۃ فعلیہ دم اور جس نے مزدلفہ کا وقوف ترک کیا تو اس پر قربانی واجب ہے۔ لانہ من الواجبات۔ کیونکہ وقوف مزدلفہ واجبات سے ہے ف تو یہ نقصان قربانی سے پورا ہوگا۔ ومن ترک رمی الجمار فی الایام کلہا فعلیہ دم۔ اور جس نے سب ایام میں رمی الجمار ترک کیا تو اس پر قربانی واجب ہے۔ لتحقق ترک الواجب بوجہ ترک واجب ثابت ہونے کے ف اور جملہ رمی ستر ہیں۔ ویکفیہ دم واحد۔ اور اس کو ایک قربانی کافی ہے۔ لان الجنس متحد کما فی الحلق۔ کیونکہ جنس متحد ہے۔

جیسے مونڈنے میں ف اگر تمام بدن کے بال مونڈے تو بھی ایک قربانی واجب ہے۔ والمتروك انما يتحقق بغروب الشمس من آخر ايام الرمى لانه لم يعرف قربة الا فيها - اور ترک متحقق ہونا اسی طرح کہ رمی کے ایام میں سے آخر دن کا آفتاب غروب ہو جاوے کیونکہ رمی کا قربت ہونا نہیں معلوم ہوا مگر انہیں ایام میں ف تو بعد اس کے قضاء نہیں ہو سکتی ہے۔ وما دامت الايام باقية فالاعادة ممكنة - اور جب تک ایام باقی ہیں تو اعادہ ممکن ہے ف حتی کہ آخر دن میں قبل غروب آفتاب کے بھی سب کا رمی کرنا ممکن ہے۔ فيرميها على التاليف - پس سب کو ترتیب کے طور پر رمی کرے ف اگرچہ اپنے وقت سے تاخیر ہو گئی۔ ثم بتاخيرها يجب الدم - پھر رمی کی تاخیر سے قربانی واجب ہو گی۔ عند ابی حنیفۃ لا فالهما - یہ ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے بخلاف صاحبین کے ف اور معنی تاخیر کے یہی کہ ہر ایک رمی اپنے وقت سے تاخیر کی گئی لیکن اسی قدر کہ ایام الرمی خارج نہیں ہوئے ورنہ رمی فوت ہو گئی چنانچہ اوپر بیان ہوا۔ وان ترك رمى يوم فعليه دم - اور اگر کسی روز کی رمی ترک کی تو اس پر قربانی واجب ہو گی ف حتی کہ تیسرے روز ٹھہرنا اختیار کیا یا فجر چہارم طلوع ہو گئی پھر ترک کی تو قربانی لازم ہے۔ لانه نسك تام - کیونکہ یہ بھی پورا ایک نسک ہے ف اور کل ایام کے ترک سے ایک ہی قربانی اس لئے کہ جنس متحد میں تداخل ہو جاتا ہے واضح ہو کہ دسویں کو صرف رمی جمرۃ العقبہ ہے اور باقی ایام میں ہر روز تین جمرات کی رمی ہے پس ایک روز کے تینوں جمرات کا رمی کرنا چھوڑا اور اخیر دن تک اس کو ادا نہ کیا یہاں تک کہ آفتاب ڈوب گیا تو اب متروک کرنا لازم ہو گیا۔ ومن ترك اور جس نے ترک کیا۔ رمى احدى الجمار الثلث - تینوں جمرات میں سے کسی ایک جمرہ کی رمی کو ف اور دو کو لایا حالانکہ تینوں کا رمی کرنا اس دن واجب ہے۔ فعليه الصدقة - تو اس پر صدقہ واجب ہے ف ہر کنکری نصف صاع گیہوں۔ لان الكل فى هذا اليوم نسك واحد - کیونکہ تینوں جمرات رمی کرنا اس دن میں ایک ہی نسک ہے ف اور اس نے ایک جمرہ چھوڑا۔ فكان المتروك اقل - تو متروک نصف سے کم ہوا ف پس صدقہ ہے۔ الا ان يكون المتروك اكثر من النصف فحينئذ يلزمه الدم لوجود ترك الاكثر - لیکن متروک جب نصف سے زائد ہو تو ایسی صورت میں اکثر ترک کرنے سے دم لازم ہو گا ف مثلاً ایک جمرہ پورا چھوڑا اور دوسرے کو بھی یا ایک دو کنکری ماری۔ وان ترك رمى جمرة العقبة فى يوم النحر فعليه دم - اور اگر اس نے یوم النحر میں رمی جمرۃ العقبہ چھوڑی تو اس پر دم واجب ہے لانه ترك كل وظيفة هذا اليوم رميا - کیونکہ اس نے اس روز کا رمی کا وظیفہ پورا چھوڑ دیا ف کیونکہ یوم النحر کو رمی فقط جمرۃ العقبہ کی واجب ہے۔ وكذا اذا ترك الاكثر منها - اور اسی طرح جب اس نے رمی کا اکثر چھوڑ دیا ف مثلاً سات کنکریوں میں سے چار یا زیادہ چھوڑیں تو بھی دم واجب ہے اور ترک کے معنی اوپر ذکر کئے کہ ایام رمی میں اس کو اعادہ نہ کیا یہاں تک کہ یوم چہارم کا آفتاب ڈوب گیا اور اگر دوسرے سے چوتھے روز تک رمی کر لے تو امامؒ کے نزدیک تاخیر کا کفارہ ہے اور صاحبین کے نزدیک نہیں ہے۔ وان ترك منها حصاة او حصاتين او ثلثا - اور اگر اس نے کسی رمی

الجمار میں سے (بعد وجوب کے) ایک کنکری یا دو کنکریاں یا تین کنکریاں مارنا چھوڑ دیں۔ ف یعنی چار سے کم چھوڑیں۔ تصدق لکل حصاة نصف صاع۔ تو ہر کنکری کے واسطے نصف صاع طعام صدقہ دے۔ الا ان یبلغ دما فینقص ما شاء۔ لیکن اگر یہ سب صدقہ مل کر ایک بکری کی قیمت کو پہنچ جاوے تو جس قدر چاہے کم کر دے۔ لان المتروک هو الاقل فتکفیه الصدقة۔ کیونکہ متروک تو کم نصف سے ہے پس اس کو صدقہ دینا کافی ہوگا ف کیونکہ کچھ نقص ہے تو دم نہ ہوگا لہذا جب صدقہ ملا کر دم کی قیمت کو پہنچے تو کچھ کم کر دیا جاوے۔ ومن اخر الحلق حتی مضت ایام النحر فعلیه دم۔ اور جس نے حلق (یا کترنا) تاخیر کیا یہاں تک کہ ایام قربانی گزر گئے تو اس پر ایک ذبح لازم ہے۔ عند ابی حنیفة یہ ابو حنیفہ کے نزدیک ہے۔ وکذا اذا اخر طواف الزیارة۔ اور یوں ہی جب اس نے طواف زیارت کرنے میں تاخیر کی ف تو امام کے نزدیک تاخیر کا دم لازم ہے۔ وقالا لا شیء علیه فی الوجهین۔ اور صاحبین نے کہا کہ دونوں صورتوں میں اس پر کچھ واجب نہیں ہے ف خواہ حلق میں تاخیر کرے یا طواف زیارت میں وکذا الخلاف فی تاخیر الرمی وفی تقدیم نسک علی نسک کالحلق قبل الرمی ونحر القارن قبل الرمی والحلق قبل الذبح۔ اور ایسا ہی اختلاف موجود ہے امام وصاحبین میں درصورت رمی الجمار تاخیر کرنے کے اور ایک نسک کو دوسرے نسک پر مقدم کرنے کے جیسے حلق کو رمی الجمار پر مقدم کیا اور قارن نے ہدی القران کو قبل رمی کے ذبح کیا اور حاجی نے ذبح سے پہلے حلق کر لیا ف پس امام کے نزدیک تاخیر نسک اپنے وقت سے موجب کفارہ ہے بخلاف صاحبین کے لهما ان ما فات مستدرک بالقضاء ولا یجب مع القضاء شیء آخر۔ اور صاحبین کی دلیل یہ کہ جو چیز اپنے وقت سے فوت ہوئی وہ قضاء کے ساتھ استدراک کر لی گئی اور قضاء کے ساتھ کوئی دیگر چیز واجب نہیں ہوتی ہے ف بلکہ صحیحین میں حجۃ الوداع میں ہے کہ پس اس روز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی چیز جو مقدم یا مؤخر کر لی گئی اس کو نہیں پوچھا گیا مگر آنکہ آپ نے یہی فرمایا کہ کر لے اور کچھ حرج نہیں ہے جواب یہ کہ حدیث محمول ہے کہ حرج یعنی گناہ نہیں ہے۔ چنانچہ خود اسی حدیث میں ہے کہ ایک شخص آیا اور اس نے کہا کہ یا رسول اللہ میں نے جانا نہیں پس میں نے ذبح سے پہلے حلق کر لیا تو فرمایا کہ ذبح کر اور کچھ حرج نہیں ہے۔ پھر دوسرے نے کہا کہ یا رسول اللہ مجھے معلوم نہ ہوا پس میں نے رمی جمرۃ العقبہ سے پہلے قربانی کر لی تو فرمایا کہ کر اور حرج نہیں ہے۔

مخفی نہیں کہ سیاق کلام اگرچہ جواز ہے خصوص جبکہ کفارہ واجب نہیں کیا لیکن تاویل مذکور بغرض توفیق کی گئی چنانچہ لکھا۔ وله حدیث ابن عباس انه قال من قدم نسکا علی نسک فعلیه دم۔ اور ابو حنیفہ کی حجت قول ابن عباس کا ہے کہ جس نے کسی نسک کو دوسرے پر مقدم کر لیا تو اس پر قربانی واجب ہے ف رواہ ابن ابی شیبہ باسناد جید۔ والطحاوی پس یہ اثر قرینہ ہے کہ حجۃ الوداع میں آپ نے ابتدائی معاملہ ہونے سے عفو کیا ہے یا مراد یہ کہ گناہ نہیں ہوا۔

اس لئے کہ توفیق مقدم ہے۔ ولان التاخیر عن المکان یوجب الدم فیما ھو موقت بالمکان کالاحرام اور اس قیاس سے کہ جو چیز کسی جگہ سے موقت کی گئی ہے جیسے احرام میقات تو اس جگہ سے تاخیر کرنے میں دم واجب ہوتا ہے ف بالاتفاق فکذا التاخیر عن الزمان فیما ھو موقت بالزمان۔ پس یوں ہی جو چیز کسی وقت کے ساتھ موقت کی گئی ہے اس وقت سے تاخیر کرکے تیں دم واجب ہوگا ف لیکن اس میں تردد ہے کہ احرام میں میقات سے گنجائش نہیں اور رمی وحلق وطواف وغیرہ میں شاید تاخیر نہ ہو بلکہ وقت ومنبع ہو فافہم۔ م۔ فان حلق فی ایام النحر فی غیر الحرم فعلیہ دم۔ پس اگر ایام النحر میں حرم کے سوائے حِل میں حلق کیا تو اس پر دم واجب ہے۔ ومن اعتمر فخرج من الحرم وقصر فعلیہ دم۔ اور جس نے عمرہ کیا یعنی طواف وسعی ادا کرلی پھر حرم سے باہر گیا اور قصر کیا تو اس پر دم واجب ہے۔ عند ابی حنیفۃ ومحمد۔ یہ امام ابوحنیفہ ومحمدؒ کے نزدیک ہے۔ وقال ابو یوسف لاشئ علیہ۔ اور ابویوسفؒ نے کہا کہ اس پر کچھ واجب نہیں ہے۔ قال ذکر فی الجامع الصغیر قول ابی یوسف فی المعتمر ولم یذکرہ فی الحاج۔ مصنفؒ نے کہا کہ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں ابویوسف کا قول عمرہ لانے والے کے حق میں ذکر کیا اور حج کرنے والے میں نہیں ذکر کیا۔ وقیل ھو بالاتفاق۔ اور کہا گیا کہ یہ حکم حاجی کا بالاتفاق ہے ف یعنی حرم سے خارج ہوکر حلق کرنے سے بالاتفاق دم واجب ہے۔ لان السنۃ جرت فی الحج بالحلق بمنی وھو من الحرم۔ کیونکہ حج میں منی میں حلق کرنے کی سنت جاری ہے اور منی حرم میں سے ہے ف تو حرم سے باہر حلق کرنا موجب الدم ہے کیونکہ یہ سنت یعنی طریقہ برابر صحابہ وتابعین سے متوارث چلا آتا ہے تو واجب ہونے کی دلیل ہے۔ لیکن مخفی نہیں کہ اس میں آسانی ظاہر ہے اور کل کا یہی فعل معلوم نہیں ہو سکتا ہاں اکثر کا البتہ تو کیونکر حجت ہو خصوص یہ کہ خلاف اس کے قربانی واجب کرتا ہے۔ علاوہ بریں اس سے ابویوسفؒ کا اتفاق کرنا بھی ظاہر نہیں ہوتا۔ م۔ والاصح انہ علی الخلاف اور اصح یہ کہ حاجی کی یہ صورت بھی اختلاف پر ہے ف جیسے معتمر میں اختلاف ہے۔ ھو یقول ان الحلق غیر مختص بالحرم لان النبی علیہ السلام واصحابہ احصروا بالحدیبیۃ۔ ابویوسف کہتے ہیں کہ حلق کرنا کچھ حرم سے مختص نہیں ہے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور آپ کے اصحاب رضی اللہ عنہم حدیبیہ میں رہ کے گئے ف جبکہ آپ فتح مکہ سے پہلے عمرہ کرنے کو مکہ معظمہ تشریف لے جاتے تھے تو قریب مکہ کے حدیبیہ میں کفار قریش نے روکا آخر صلح ٹھہری کہ آئندہ سال تین روز کے لئے مکہ خالی کردیں گے۔ پس آپؐ نے صحابہ رضی اللہ عنہم کو حدیبیہ میں احرام سے حلال ہوجانے اور سر منڈانے کا حکم فرمایا۔ وحلقوا فی غیر الحرم۔ اور انھوں نے حرم سے باہر حلق کیا ف کیونکہ حدیبیہ خارج حرم ہے۔ ع۔ تو حلق کچھ حرم سے مختص نہ ہوا۔ ولھما ان الحلق لما جعل محللا صار کالسلام فی آخر الصلوٰۃ۔ اور ابوحنیفہ ومحمدؒ کی دلیل یہ کہ حلق کرنا جبکہ احرام سے حلال کرنے والا قرار دیا گیا ہے تو وہ نماز کے آخر میں سلام کرنے کے مانند ہوا تھا۔ فانہ من واجباتھا وان کان محللا۔ کیونکہ سلام بھی نماز کے واجبات سے ہے اگرچہ تحریمہ نماز سے حلال کرنے والا ہو ف الحاصل حلق بھی آخری فعل احرام ہے اگرچہ وہ احرام

سے محلل ہو۔ فاذا صلح نسکا اختص بالحرم۔ پس جب حلق بھی نسک ٹھہرا تو وہ حرم سے مختص ہوگا ف۔ جیسے تمام مناسک حج کے حرم سے مختص ہیں کالذبح جیسے مثلاً ذبح کرنا ف۔ رہی حدیبیہ کے قصہ سے استدلال محتمل ہے۔ وبعض الحدیبیۃ من الحرم فلعلھم حلقوا فیہ۔ اور حدیبیہ کا بعض جزو حرم سے ہے تو شاید صحابہ رضی اللہ عنہم نے اسی جزو میں حلق کیا ہو ف۔ اعتراض ہوا کہ ہدی ذبح کرنے کا محل بالاتفاق حرم ہے اور قصہ حدیبیہ میں قرآن نازل ہوا چنانچہ فرمایا والھدی معکوفا ان یبلغ محلہ۔ یعنی ہدی اس امر سے روکی گئی کہ اپنے محل پہنچے۔ پس اگر حدیبیہ میں سے بعض حرم ہوتا تو ہدی کہاں ممنوع ہوتی جواب دیا کہ شاید محل سے منی مراد ہو۔

اور ابن الہمام نے کہا کہ مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم حدیبیہ کے حل میں اترے اور نماز حرم میں پڑھتے تھے اگر وہم ہو کہ شاید اس کا سبب روکا جانا ہو تو جواب یہ کہ ممنوع یہی کہ ہدی کو حرم بھیجے۔ م۔ فالحاصل ان الحلق یتوقت بالزمان والمکان عند ابی حنیفۃؒ اور حاصل یہ کہ ابو حنیفہؒ کے نزدیک حلق کرنا زمانہ اور جگہ دونوں سے موقت ہے ف۔ یعنی ایام النحر ہوں اور حرم ہو۔ وعند ابی یوسف لا یتوقت بھما۔ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک دونوں سے موقت نہیں ہے ف۔ حتی کہ جب و جہاں چاہے حلق کرے۔ وعند محمدؒ یتوقت بالمکان دون الزمان۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک مکان حرم سے موقت ہے نہ زمانہ نحر سے۔ وعند زفرؒ یتوقت بالزمان دون المکان۔ اور زفرؒ کے نزدیک زمانہ نحر سے موقت ہے نہ مقام حرم سے۔ وھذا الخلاف فی التوقیت۔ اور یہ اختلاف توقیت کا ف۔ جو مذکور ہوا حج میں۔ فی حق التضمین بالدم۔ قربانی سے ضمان لازم ہونے کے حق میں ہے ف۔ اما لا یتوقت فی حق التحلل بالاتفاق۔ رہا احرام سے نکل جانے کے حق میں بالاتفاق موقت نہیں ہے ف۔ حتی کہ جہاں کہیں حلق کرے بالاتفاق احرام نکل جائے گا لیکن جس نے اس کو حرم اور زمانہ سے موقت کیا اس کے نزدیک خلاف کرنے سے دم لازم ہوگا اور جس نے موقت نہیں کیا اس کے نزدیک حلال ہوگیا اور کچھ بھی لازم نہیں ہے اور یہ حج کے بارہ میں ہے۔ ف۔ والتقصیر والحلق فی العمرۃ غیر موقت بالزمان بالاجماع۔ اور عمرہ میں حلق و قصر کرنا بالاتفاق زمانہ نحر سے موقت نہیں ف۔ بلکہ جس زمانہ میں کرے بلا خلاف صحیح ہے۔ لان اصل العمرۃ لا یتوقت بہ۔ کیونکہ عمرہ خود اس زمانہ سے موقت نہیں ہے ف۔ بلکہ جس زمانہ میں چاہے کرے سوائے ایام ممنوعہ کے تو پھر عمرہ کا حلق یا قصر کیونکہ ایام النحر سے موقت ہوگا۔ بخلاف المکان لانھا موقت بہ بخلاف مکان یعنی حرم کے کیونکہ عمرہ اس سے موقت ہے ف۔ یعنی وہ طواف خانہ و سعی صفا و مروہ ہے پس حلق یا قصر کرنا ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک حرم سے موقت ہے اور ابو یوسفؒ کے نزدیک نہیں ف۔ حاجی اگر ایام النحر میں حرم سے نکلا اور قصر نہ کیا حتی کہ بعد ایام النحر کے لوٹ کر حرم میں حلق یا قصر کیا تو امامؒ کے نزدیک تاخیر کا دم لازم ہے۔

اور صاحبین کے نزدیک نہیں۔ ن۔ قال۔ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں کہا۔ فان لم یقصر۔ پھر اگر معتمر نے قصر نہ کیا ف۔ یعنی باہر حرم کے۔ حتی رجع۔ یہاں تک کہ لوٹ آیا ف۔ حرم میں۔ وقصر۔ اور

قصر کیا۔ فلا شئ علیه فی قولهم جمیعا۔ تو بالاتفاق اس پر کچھ لازم نہیں ہے۔ معناه اذا خرج المعتمر ثم عاد۔ معنی کلام محمد کے یہ ہیں کہ عمرہ لانے والا حرم سے نکلا پھر حرم میں لوٹ آیا۔ لانه اتی به فی مکانه فلا یلزمه ضمانه۔ کیونکہ وہ قصر یا حلق کو اپنی جگہ حرم میں لایا تو اس پر ضمان واجب نہ ہوگی۔ ف۔ کیونکہ زمانہ کی خصوصیت نہیں ہے۔ فان حلق القارن قبل ان یذبح فعلیه دمان۔ پھر اگر قارن نے ذبح ہدی سے پہلے حلق کر لیا تو اس پر دو قربانیاں لازم ہیں۔ عند ابی حنیفة۔ یہ ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے۔ دم بالحلق فی غیر أوانه لان اوانه بعد الذبح ودم بتاخیر الذبح عن الحلق۔ ایک دم تو بغیر وقت کے حلق کرنے کی وجہ سے کیونکہ حلق کا وقت بعد ذبح کے ہے اور ایک دم بوجہ تاخیر کرنے ذبح کے حلق سے ف۔ لیکن دم اول وہی ہدی قرآن ہے اور دوسرا دم جبرانہ ہے۔ وعندهما یجب علیه دم واحد وهو الاول ولا یجب بسبب التاخیر شئ علی ما قلنا۔ اور صاحبین کے نزدیک قارن پر صرف ایک دم واجب ہے اور وہ اول دم ہے اور تاخیر کی وجہ سے اس پر کچھ لازم نہیں بنابر آنکہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ ان کے نزدیک تقدیم وتاخیر سے کچھ واجب نہیں ہوتا۔ جامع صغیر میں یہ تقریر ہے کہ اگر قارن نے ذبح سے پہلے حلق کر لیا تو اس پر دو قربانیاں ہیں ایک دم القرآن اور دوسرا اس لئے کہ اس نے ذبح سے پہلے حلق کر لیا یہ ابوحنیفہؒ کے قول پر ہے یہ تقریر صاف ہے اور مصنف کی عبارت میں ظاہرا کسی شاگرد نے کتاب میں تغیر کر لیا ورنہ صاحبین کے قول بیان کرنے میں امام مصنف نے صاف کہا کہ دم اول واجب ہے یعنی قرآن تو ضرور اوپر کی عبارت ایسی ہوگی کہ اس سے دم القرآن نکلے لیکن کاتب نے دم بالحلق الخ کر دی اور مراد یہ کہ ایک وہ دم جو کہ اس نے بے وقت حلق کے بعد دیا کیونکہ حلق کا وقت بعد ذبح کے ہے۔ م۔

## فصل

یہ فصل احرام میں شکار وغیرہ کے بیان میں ہے۔ اعلم ان صید البر محرم علی المحرم۔ واضح ہو کہ خشکی کا شکار محرم پر حرام کیا گیا ہے ف۔ خواہ یہ شکار کسی کی ملک ہو یا آزاد مباح ہو خواہ اس کا گوشت کھانا جائز ہو یا نہیں۔ ع۔ وصید البحر حلال۔ اور تری کا شکار حلال ہے۔ لقوله تعالی احل لکم صید البحر وطعامه متاعا لکم الآیة۔ بدلیل قولہ تعالیٰ۔ احل لکم الخ یعنی حلال کر دیا گیا تمہارے واسطے شکار تری کا اور اس کا کھانا درحالیکہ تمہارے واسطے متاع ہے آخر تک ف۔ اور صید البر حرام ہونا احرام تک بھی منصوص ہے۔ وصید البر ما یکون توالده ومثواه فی البر۔ اور خشکی کا شکار وہ کہ جس کا انڈے بچہ دینا اور رہنا خشکی میں ہو ف۔ اور اصل اس میں انڈے بچہ دینا معتبر ہے بدائع میں ہے کہ پرند سب صید البر ہیں اور جو جانور کہ خشکی میں انڈے بچہ دے اور تری میں ٹھکانا نہ بناوے یا برعکس وہ بھی صید البر ہے جیسے مینڈک۔ مع۔ وصید البحر ما یکون توالده ومثواه فی الماء۔ اور صید البحر وہ کہ جس کا انڈے بچہ دینا اور رہنا پانی میں ہو ف۔ خواہ سمندر ہو یا دریا وجھیل وغیرہ۔ مع۔ اور ہمارے نزدیک صرف مچھلی حلال ہے اور بلاخلاف اس میں جزا نہیں ہے۔ الکرمانی وخزانة الاکمل۔ اور کیکڑا و مینڈک میں جزا نہیں ہے۔ مع۔ والصید هو الممتنع المتوحش فی اصل الخلقة۔ اور صید وہ ہے کہ جو ممتنع ہو اور اصل خلقت میں وحشی ہو ف۔ ممتنع یہ کہ بدون ترکیب

---

ف قران کی ہدی واجبہ۔ ۱۲۔

کے ہاتھ نہ آوے۔ پس مرغی و پالو لبط نکل گئی کیونکہ ممتنع نہیں ہے اور اصلی خلقت میں متوحش کہنے سے پاموز کبوتر شکار رہے کیونکہ اصلی خلقت میں وحشی ہیں۔ اور وہ اونٹ جو بھاگ کر وحشی ہو گیا وہ شکار نہیں کیونکہ اونٹ اصلی خلقت میں وحشی نہیں ہوتا اور زکوۃ میں بوجہ مجبوری کے اس پر زکوۃ نہیں ہوئی۔ قاذ وغیرہ اقسام بلط سے وحشی پرند و شکار ہیں جیسا کہ ایضاح میں تصریح کی۔ مالکؒ کے نزدیک جو بل جاوے جیسے پاموز کبوترا و رہرن پالو وہ شکار نہیں رہا اور ہمارے نزدیک شکار ہے۔ ع۔

بالجملہ خشکی کا کل شکار کرنا احرام میں منع ہے۔ واستثنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الخمس الفواسق وھی الکلب العقور والذئب والحدأۃ والغراب والحیۃ والعقرب۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے پانچ فواسق کو مستثنیٰ فرمایا اور وہ کٹہا کتا و بھیڑیا و چیل و دیسی کوا و سانپ و بچھو ہیں۔ ف فواسق جمع فاسقہ۔ چونکہ یہ جانور جبت بدکار ہیں تو ان کا فاسق نام کر لیا۔ فانہا مبتدیات بالاذی۔ کیونکہ یہ جانور ایذا دینی میں خود پہل کرتے ہیں ف بدون اس کے کہ ان سے کچھ تعرض کیا جاوے۔ م۔ والمراد بہ۔ اور مراد غراب سے۔ الغراب الذی یاکل الجیف۔ وہ کوّا ہے جو نجاست کھاتا ہے۔ ھوالمروی عن ابی یوسف۔ یہی ابو یوسفؒ سے مروی ہے ف پس معلوم ہوا کہ دانہ کھانے والا کوا جس کو غراب الزرع کہتے ہیں صید میں داخل ہے۔ واضح ہو کہ یہاں مقامات غور ہیں۔ اول یہ کہ بعض احادیث ہیں کہ جن میں احرام والے کو چند فواسق قتل کرنے کی اجازت ہے اور بعض میں حرم کے اندر چند جانوروں کا قتل کرنا جائز آیا ہے اور یہ لازم نہیں کہ اگر محرم کو قتل کی اجازت ہو تو حرم میں بھی قتل کرنا جائز ہو جیسا کہ بعض فقہاء نے وہم کیا۔ الزیلعی۔ دوم یہ کہ بعض جانوروں کا قتل سرے سے جائز ہے اور بعض میں شرط ہے کہ جب وہ حملہ کرے تو قتل کرے ورنہ نہیں۔ م۔ پھر مصنفؒ نے جو استثناء ذکر کیا مراد یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان فرمایا کہ آیت کریمہ میں یہ جانور شامل نہیں ہیں پھر ان سب کا بیان حدیث واحد میں نہیں آیا۔ بلکہ حدیث ابن عمرؓ مرفوع میں پانچ جانور جن کے قتل کرنے میں احرام والے پر گناہ نہیں ہے بچھو و چوہا و کلب عقور و کوا و چیل ہیں رواہ البخاری ومسلم۔ مع۔ اور بھیڑیے و سانپ کی روایت ابوداؤد کی مراسیل میں ہے۔ ح۔ اور دارقطنی نے حجاج بن ارطاۃ کی اسناد سے ابن عمرؓ کی حدیث مرفوع میں بجائے کلب عقور کے بھیڑیا ذکر کیا لیکن حجاج ضعیف ہے۔ میں کہتا ہوں کہ کلب عقور درحقیقت تو کٹہا کتا ہے اور یہی تفسیر ظاہر مذہب میں مختار ہے لیکن استعمال میں کلب عقور ہر درندہ حملہ آور کو بھی بولتے ہیں۔ م۔

ابن عبدالبرؒ نے سفیان بن عیینہؒ سے روایت کی کہ کلب عقور ہر درندہ جو عقر کرے۔ مالکؒ نے کہا کہ جو جانور لوگوں کو کاٹے اور ان پر حملہ کرے جیسے شیر و چیتا وغیرہ وہ کلب عقور ہے اور جو درندہ کہ عادی نہیں ہوتا یعنی حملہ آور ہو کر پھاڑنے والا نہیں ہے جیسے لومڑی و ساہی و بلی وغیرہ تو ان کو محرم قتل نہ کرے۔ عیاضؒ نے ابوحنیفہؒ و اوزاعی و بعض فقہاء سے نقل کیا کہ کلب عقور یہی معروف کتا جو کٹہا ہو اور انہوں نے بھیڑیے کو کلب عقور سے لاحق کیا۔ زفرؒ نے اس کو فقط بھیڑیا قرار دیا اور مبسوط

میں کہا کہ یہی مراد ہے اور شیران میں داخل نہیں اگرچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے شیر کو کلب فرمایا ہے میں کہتا ہوں کہ صحیح یہ کہ کوئی تعداد بیان کرنا اس کو منافی نہیں کہ اس سے زائد نہ ہوں۔ محیط و بدائع میں ہے کہ کلب عقور کی حالت یہ کہ پہل کر کے لوگوں پر حملہ کرتا ہے اور یہ معنی شیر و چیتے وغیرہ میں بدرجہ کامل موجود ہیں تو بقیاس جلی یہ نص ان میں بھی وارد ہے۔ میں کہتا ہوں کہ حدیث ابوسعید الخدری پانچ ہیں کے ساتھ السبع العادی بھی آیا۔ رواہ الترمذی وابوداؤد باسناد حسن۔ سبع عادی وہ درندہ جو عدوان کرے یعنی ناحق حملہ آور ہو۔ مع - مترجم کہتا ہے کہ شاید ظاہر الروایۃ میں اس کے یہ معنی لئے کہ جب وہ حملہ کرے تو یہ صفت اس میں ہو جائے گی پس اس وقت قتل کرنا جائز ہے اور جب تک حملہ نہیں کیا ہے قتل نہ کرے۔ لیکن عینی رح نے مطلقاً صحیح یہ قرار دیا کہ کلب عقور کے معنی جس میں موجود ہوں بدرجۂ اولی اس کا قتل جائز ہے۔ م۔ کیونکہ پانچ جانوروں کے ذکر سے یہ لازم نہیں کہ یہی فواسق ہوں اور نہ ہوں بلکہ جو ان کے معنی میں ہیں فواسق ہیں چنانچہ حدیث سعد بن ابی وقاص میں مرفوعاً وارد ہے کہ حضرت صلعم نے وزغ قتل کرنے کا حکم دیا اور اس کا نام فاسقہ رکھا۔ رواہ مسلم۔ وزغ قتل کرنے کا حکم دینا حدیث ام شریک میں بروایت صحیحین مروی ہے۔ پھر حدیث ابوسعید خدری رض مرفوعاً وارد ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ محرم کن جانوروں کو قتل کر سکتا ہے فرمایا کہ سانپ و بچھو اور فاسقہ جانوروں کو قتل کرے اور غراب کو ہانک دے قتل نہ کرے رواہ ابن ماجہ ابن عبدالبر نے کہا کہ حدیث ابن عمر میں غراب قتل کرنے کی اجازت ہے تو یہ حدیث اس پر حجت نہ ہوگی۔ مع - مترجم کہتا ہے کہ کوئی معارضہ نہیں پھر کیوں رد کی جاوے کیونکہ اس میں فاسقہ جانوروں کے قتل کی اجازت ہے اور حدیث ابن عمر میں فاسقہ کا بیان بچھو و چوہا و کلب وعقور و غراب و چیل مذکور ہے تو معلوم ہوا کہ فاسق غراب دیسی کوا جو نجس خوار ہے اور حدیث ابوسعید رض میں وہ غراب جو کھیتی وغیرہ کا ہوتا ہے اس کو قتل نہ کرے بلکہ ہانک دے۔ پھر حدیث ابوسعید رض سے سانپ کا حکم نکل آیا۔ م۔

قاضی عیاض اور ابن عبدالبر نے کہا کہ سانپ و بچھو مار ڈالنے کی اجازت میں کسی نے اختلاف نہیں کیا ہے۔ اور یہی اجازت اژدہا وغیرہ زہردار جانوروں میں ہے۔ مع۔ پھر ان جانوروں کا ایذاء دینا کچھ جسمی ضرر پر منحصر نہیں ہے حتی کہ چوہے و گرگٹ وغیرہ سے یہ ضرر نہیں ہوتا بلکہ مال و جان دونوں کا ضرر بلکہ یہ جانور اپنے ذاتی خبث و نجاست سے انسانی ماہیت کے دشمن ہیں اور اس کی تحقیق میں ذکر احادیث و آثار سے طول ہوگا۔ پھر اکثر ان میں سے صید کے معنی میں نہیں ہیں فعلی ہذا آیت میں جو صید کا حکم ہے اس سے یہ معنوی استثناء بلحاظ چیل کوے وغیرہ کے ہے اور سانپ بچھو وغیرہ میں صرف قتل کی اجازت ہے۔ م۔ پھر ظاہر الروایۃ میں درندے سب صید ہیں سوائے کلب و بھیڑیے کے قاضی خان۔ حتی کہ ان دونوں کے سوائے اگر درندہ نے حملہ کیا تو قتل کرنے میں کچھ جزا نہیں ورنہ جزا ہے جو ایک بکری سے زائد نہ ہوگی۔ مقام سوم۔ واضح ہو کہ سوائے ان جانوروں کے جن کو استثناء کیا گیا ہے صید کا قتل کرنا حرام ہے اگرچہ اس کو نہ کھاوے اور نیز کھانا حرام ہے اگر محرم نے اس کو ذبح

کیا ہو اگر محرم بھوک سے مضطر ہوا اور اس کو مردار یا صید میسر آتی ہے تو زفرؒ کے نزدیک مردار کھاوے نہ صید۔ اور ابو حنیفہ و ابو یوسفؒ کے نزدیک ذبح کر کے صید کھاوے اور جزاء دے دے۔ المبسوط لیکن قاضیخان میں لکھا کہ مردار کھانا بقول ابو حنیفہ و محمدؒ اولی ہے بہ نسبت صید ذبح کر کے کھانے کے خلافاً لابی یوسف والحسن بن زیاد۔ ہاں اگر صید ذبح کی ہوئی ہے تو بالاتفاق صید اولی ہے۔ اگر اس نے اضطرار میں صید اور مردہ آدمی کا گوشت پایا تو صید اولی۔ اگر صید و کتا پایا تو صید ذبح کرنے سے کتا اولی ہے اور امام محمد سے روایت ہے کہ سور کے گوشت سے صید اولی ہے۔ مف سقال واذا قتل المحرم صیداً او دل علیہ من قتلہ فعلیہ الجزاء۔ قدوریؒ نے کہا اور جب محرم نے صید کو قتل کیا یا ایسے شخص کو دلالت کی جس نے صید کو قتل کیا تو محرم پر جزاء واجب ہے ف اور اگر مدلول یعنی جس کو دلالت کی وہ بھی محرم ہو تو اس پر بھی جزاء ہے۔ ع۔ پھر دلالت کے معنی آتے ہیں۔ م۔ اما القتل فلقولہ تعالی لا تقتلوا الصید وانتم حرم۔ رہا قتل کرنا تو بدلیل قول اللہ تعالی لا تقتلوا الخ یعنی تم شکار رمت کرو درحالیکہ تم محرم ہو۔ ومن قتلہ منکم متعمداً فجزاء مثل ما قتل من النعم الآیۃ۔ اور جس نے تم میں سے صید کو عمداً قتل کیا تو جزاء ہے مثل مقتول صید کے نعم میں سے آخر تک ف یعنی نعم میں جو صید مقتول ہوا اس کے مثل جزاء ہے اور چونکہ ہر نعم کا مثل جانوروں میں سے نہیں ہوتا تو مثل معنوی یعنی برابر قیمت لازم ہے۔ م۔ نص علی ایجاب الجزاء یہ آیت جزاء واجب کرنے میں نص صریح ہے۔ واما الدلالۃ ففیہا خلاف الشافعیؒ۔ رہی دلالت تو اس میں خلاف ہے شافعیؒ کا ف اور مالکؒ کا یعنی دلالت کرنے والے پر جزاء نہیں ہے۔ ھو یقول الجزاء تعلق بالقتل۔ شافعیؒ کہتے ہیں کہ جزاء متعلق بقتل ہے۔ والدلالۃ لیست بقتل فاشبہ دلالۃ الحلال حلالاً۔ اور دلالت کرنا کچھ قتل نہیں ہے تو حلال کا حلال کو دلالت کرنے کے مشابہ ہو گیا۔ ف حالانکہ اس میں کچھ جزاء نہیں۔

ہاں اگر حرم کا شکار کرے اگرچہ حلال ہو تو جرم ہے اور حرم سے باہر شکار کرنے میں اگر حلال ہو تو جرم نہیں۔ ولنا ماروینا من حدیث ابی قتادۃؓ۔ اور ہماری دلیل وہ جو ہم نے حدیث ابو قتادہ رضی اللہ عنہ روایت کر دی ف اول باب احرام میں جس کا خلاصہ یہ کہ ابو قتادہؓ حلال تھے۔ اور ساتھی لوگ محرم تھے اتنے میں ابو قتادہؓ نے گورخر دیکھا اور ساتھیوں سے کوڑا مانگا انہوں نے انکار کیا تو اسی طرح گھوڑا تیز کیا اور شکار کر لیا پھر حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دریافت فرمایا کہ تم میں سے کسی نے دلالت نہیں کی جب عرض کیا گیا کہ نہیں تو کھایا اور اجازت دی۔ واضح ہو کہ اشارہ کرنا تو سامنے کی صید میں ہے اور دلالت رہنمائی اور پتہ بتلانا جیسے فلاں جگہ شکار ہے حتی کہ یہ کہنا کہ آج فلاں جگہ پھانسنے پھرنے جاؤ۔ قال عطاء اجمع الناس علی ان علی الدال الجزاء۔ عطاءؒ نے کہا کہ لوگوں نے اجماع کیا کہ دلالت کرنے والے پر جزاء لازم ہے ف عطاء تابعی ہیں تو مراد یہ کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے۔ زیلعیؒ نے کہا کہ یہ قول عطاء سے نہیں ملا۔ ابن قدامہ حنبلیؒ نے حضرت علی و ابن عباسؓ سے ذکر کیا اور امام طحاوی نے کہا کہ یہ بات چند صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے اور اس کا خلاف کسی صحابی سے ثابت نہیں تو اجماع

ہو گیا۔ ع۔ میں کہتا ہوں کہ جب ابو قتادہؓ کو ساتھیوں نے گورخر دیکھنے سے انکار کیا تو پہلے سے ان میں یہ علم تھا کہ دلالت حرام ہے پس جرم تو معلوم پھر جزائے جرم بھی ثابت ہے۔ م۔ ولان الدلالة من محظورات الاحرام۔ اور اس دلیل سے کہ دلالت کرنا احرام کی ممنوعات سے ہے ف۔ یعنی حرام ہے حتیٰ کہ دلالت کی ہو تو شکار کھانے کے قابل نہیں رہتا مردار ہو جاتا ہے باشارہ حدیث ابو قتادہؓ۔ م۔ ولانه تفويت الامن على الصيد اذ هو آمن بتوحشه وتواريه۔ اور اس واسطے کہ دلالت کرنا صید سے امن کھوتا ہوا کیونکہ صید بوجہ اپنے وحشی ہونے اور چھپے رہنے کے امن میں ہے ف۔ تو جب محرم نے اس کا پتہ بتلایا تو امن کھو دیا۔ فصار کالاتلاف۔ تو خود تلف کرنے کے مثل ہو گیا ف۔ اور مؤید اس کی وہ حدیث کہ دلالت کرنے والا مثل فاعل کے ہے تو جیسے نیک بات میں ویسے ہی بد میں کیونکہ جس نے بد راہ نکالی وہ اس پر عمل کرنے والوں کے گناہوں کا خود بھی بار اٹھاوے گا۔ ولان المحرم باحرامه التزم الامتناع عن التعرض۔ اور اس لئے کہ محرم نے اپنے احرام کے ساتھ صید کے تعرض سے باز رہنے کا التزام کر لیا۔ فيضمن بترك ما التزمه۔ پس جو التزام کیا اس کے چھوڑنے سے ضامن ہو گا۔ کالمودع۔ جیسے ودیعت رکھنے والا ف۔ یعنی جس نے کسی کی ودیعت رکھی اس نے حفاظت کا التزام کیا پس اگر حفاظت چھوڑ کر ضائع کر دی تو ضامن ہو گا اسی طرح محرم نے حفظ صید کا التزام کیا ہے۔ بخلاف الحلال۔ برخلاف حلال کے ف۔ کہ وہ اگر دلالت کرے تو ضامن نہیں۔ لانه لا التزام من جهة۔ کیونکہ حلال کی طرف سے کوئی التزام نہیں ہے ف۔ تو حلال پر محرم کا قیاس جیسا کہ شافعیؒ نے کیا ہے صحیح نہیں ہے۔ على ان فيه الجزاء على ما روي عن ابي يوسفؒ وزفرؒ۔ علاوہ بریں حلال کی دلالت میں بھی جزاء ہے بنابر آنکہ ابو یوسف و زفرؒ سے مروی ہے ف۔ چنانچہ مختصر الکرخی میں مذکور ہے اور جب کسی کے مجتہد کی رائے میں حلال بھی مجرم اور جزاء کا مستوجب ہوتا ہے تو وہ اتفاقی بات نہیں رہی تو اس پر محرم کا قیاس کرنا حجت نہ ہوا۔ رہا یہ بیان کہ کس قسم کی دلالت سے دلالت کرنے والے پر جرمانہ جزاء لازم آتا ہے تو فرمایا۔ والدلالة الموجبة للجزاء ان لا يكون المدلول عالما بمكان الصيد۔ اور جو دلالت کہ جزاء واجب کرنے والی ہے وہ یہ ہے کہ ایک تو جس کو دلالت کی وہ خود شکار کی جگہ کو نہ جانتا ہو۔ وان يصدقه في الدلالة۔ اور دوم وہ دلالت کرنے والے کو سچا مان لے حتی لو كذبه۔ حتیٰ کہ اگر مدلول نے دلالت کرنے والے کو جھٹلایا۔ وصدق غيره۔ اور دوسرے شخص کی تصدیق کر لی۔ لا ضمان على المكذب۔ تو جس کو جھٹلایا ہے اس پر جزاء نہ ہوگی ف۔ یعنی مثلاً زید محرم نے بکر کو شکار کی دلالت کی بکر نے اس کو جھوٹا کیا پھر خالد نے بکر کو دلالت کی اور بکر نے اس کی بات مان کر شکار کو ہلاک کیا تو زید پر جزاء نہیں رہی۔ رہا خالد اگر محرم ہے تو اس پر جزاء لازم ہوگی۔ ولو كان الدال حلالا في الحرم لم يكن عليه شيء لما قلنا۔ اور اگر دلالت کرنے والا احرم میں حلال ہو تو اس پر کچھ لازم نہ ہوگا بوجہ اس کے جو ہم بیان کر چکے ف۔ یعنی حلال نے حفاظت کا التزام نہیں کیا اس سے معلوم ہوا کہ حلال کہیں ہو ملزم نہ ہوگا کچھ حرم کی خصوصیت نہیں ہے (فرع)

اگر مدلول نے دال اول اور دوم کی تصدیق یا تکذیب کچھ نہ کی پھر دوسری دال نے دلالت کی حتیٰ کہ مدلول

نے صید ہلاک کیا تو دال اول اور دوم ہر ایک پر جزاء کامل ہے۔ الکافی۔ منجملہ شرائط کے اول یہ کہ دلالت سے متصل صید کا قتل واقع ہوا اور دوم دلالت کنندہ اس وقت تک محرم باقی رہا ہو اور سوم یہ کہ اس دلالت میں صید بچ کر بھاگ نہ گیا ہو حتیٰ کہ اگر وہ بچ کر نکل گیا پھر مدلول نے کہیں جاکر پکڑا تو دال پر جزاء نہیں ہے۔ اگر حلال نے شکار پکڑا اور محرم نے اس کو کہا کہ اس کو ہلاک کردے تو ضامن ہونا چاہیئے اور یوں ہی اگر اس کو ذبح کے لئے چھری عاریت دی یا تیر و نیزہ وغیرہ دیا حالانکہ حلال کے پاس ایسی چیز جس سے قتل کر سکے موجود نہیں ہے۔ شمس الائمہ نے کہا کہ اگر ہو یا نہ ہو بہر حال میرے نزدیک اصح یہ کہ عاریت دینے والے پر جزاء نہیں ہے، اگر محرم نے دوسرے محرم کو شکار پکڑنے کا حکم کیا اور دوسرے نے تیسرے حلال کو حکم کیا تو جزاء دوسرے محرم پر ہے بخلاف اس کے اگر محرم نے دوسرے کو دلالت وحکم کیا پھر دوسرے محرم نے تیسرے محرم کو مارنے کا حکم کیا تو تینوں پر جزاء واجب ہے۔ یوں ہی اگر محرم نے دوسرے محرم کو تیسرے محرم کے پاس بھیجا کہ اس کو شکار بتلادے تو تینوں پر جزاء ہے۔ کذا فی الفتح۔

وسواء فی ذلک العامد والناسی۔ اور ضمان واجب ہونے میں عمداً کرنے والا اور بھول کر کرنے والا دونوں برابر ہیں۔ لانہ ضمان یعتمد وجوبہ الاتلاف۔ کیونکہ جزاء ایسی ضمان ہے جس کا واجب ہونا تلف کرڈالنے پر ٹیک کرتا ہے ف۔ یعنی تلف کرڈالنے پر یہ تاوان واجب ہوتا ہے خواہ عمداً تلف کرے یا بھول کر فاشبہ غرامات الاموال۔ تو مالوں کے تاوان سے مشابہ ہوا ف۔ چنانچہ اگر کسی کا مال عمداً یا سہواً تلف کرے اس پر تاوان واجب ہے۔ والمبتدی والعائد سواء۔ اور ابتداء کرنے والا اور عود کرنے والا دونوں برابر ہیں ف۔ ابتداء کرنے والے سے یہ مراد کہ جس نے پہل کرکے شکار پر ضرب لگائی اور عائد وہ کہ دوسرے بار اس نے ضرب لگاکر مارا تو دونوں برابر ہیں۔ لان الموجب لایختلف۔ کیونکہ موجب مختلف نہیں ہوتا ف۔ یعنی موجب تاوان جو کہ صید کو تلف کرنا ہے وہ ابتداء وعود سے مختلف نہیں ہوتا بلکہ جس طرح تلف کرے جزاء واجب ہوگی۔ اگر کہا جاوے کہ تم بھول چوک کو عمد سے کیونکر برابر کرتے ہو حالانکہ آیت کریمہ میں صریح قولہ من قتلہ منکم متعمدا الخ وارد ہے چنانچہ آیت اوپر گزری تو متعمداً کی قید معتبر ہے۔ جواب یہ کہ آخر آیت میں وبال فعل بھگتنا مذکور ہے اور ہمارے اصول میں ٹھہرا کہ بھول چوک سے وبال آخرت عفو ہے رہا دنیا میں جزاء جو کسی فعل پر لازم ہو وہ مترتب ہوگی پس جزاء لازم ہونے میں بھول چوک مثل عمد کے ہے۔ رہا آخرت میں تعمد کرنے والا خائف ہے کہ شاید اس کو زائد سزا ملے مگر بھول چوک معاف ہے۔

ابن الہمامؒ نے ذکر کیا کہ جزاء واجب ہونے میں خود مرتکب قتل ہونا اور سبب برانگیختہ کرنا جس سے صید ہلاک ہوجاوے دونوں برابر ہیں بشرطیکہ یہ سبب اس نے ناحق کیا ہو۔ چنانچہ اگر شکار کے لئے جال پھیلایا ہو یا گڑھا کھودا پس جال یا گڈھے سے شکار مرا تو ضامن ہے اور اگر خیمہ گاڑا کہ اس میں رہے یا پانی کے لئے گڑھا کھودا یا بھیڑیے یا کتے کے لئے کھودا پھر اس میں کوئی شکار مر گیا تو اس پر کچھ لازم نہیں ہے۔ یوں ہی کتا ایسے جانور پر چھوڑا جس کا قتل مباح ہے یا حلال نے حل میں چھوڑا اور اس نے حرم میں جاکر صید مارا تو کچھ لازم نہیں۔ اگر حل میں شکار کو تیر مارا اور وہ حلال ہے پھر وہ حرم میں شکار کے لگا تو جزاء لازم ہے۔

اگر سوتا ہوا محرم کسی صید پر لوٹ پڑا کہ وہ مرگیا تو جزاء لازم ہے المحیط۔ کتا حرم میں داخل ہوچکا اس وقت للکارا تو استحساناً جزاء ہے جیسے مجوسی نے چھوڑا پھر محرم نے اس کو للکارا اور وہ مان گیا۔ پس صید مارا تو محرم پر جزاء ہے۔ واضح ہو کہ جتنے شکار مارے اتنی جزاء ہیں مگر جبکہ اس سے احرام چھوڑنے کا قصد کرے لہذا اصل میں ہے کہ محرم نے بہت سے شکار حلال ہونے کے قصد پر مارے تو سب کے واسطے ایک ہی دم ہے۔ تیر مارا ایک شکار کو اس سے دو تلف ہوئے تو دونوں کی جزاء لازم ہے۔ اگر تیر کھا کر تڑپا جس سے انڈا یا بچہ مرگیا تو سب کی جزاء لازم ہے ایک جماعت مکہ کا مکان جس میں کبوتر تھے بند کر کے منی کو گئے پس کبوتر پیاس سے مر گئے تو ہر ایک پر جزاء واجب ہے اگر شکار کو بھگانے سے اس نے دوسرے شکار کو قتل کیا تو ضامن ہے جیسے محرم نے کتا چھوڑا اس کو دوسرے نے للکارا تو ضامن ہے۔ مف۔ رہا بیان جزاء مثل کا۔ والجزاء عند ابی حنیفۃ وابی یوسفؒ ان یقوم الصید فی المکان الذی قتل فیہ او فی اقرب المواضع منہ اذا کان فی بر۔ اور جزاء امام ابوحنیفہ وابویوسف کے نزدیک یہ کہ صید کی قیمت لگائی جاوے اس جگہ میں جہاں وہ قتل ہوا یا اگر جنگل میں ہوا تو وہاں سے سب سے نزدیک آبادی میں ف اور عینی میں شرح اس طرح ہے کہ جب صید جنگل میں قتل ہو تو جہاں ہلاک کیا گیا وہیں اس کی قیمت لگائی جاوے جبکہ وہاں کچھ قیمت ہو ورنہ وہاں سے سب سے نزدیک مقام میں قیمت لگائی جاوے۔ م۔ فیقومہ ذوا عدل۔ پس قیمت صید کو دو عادل مرد اندازہ کریں ف یہ کمتر تعداد ہے زیادہ ہوں تو مضائقہ نہیں۔ پھر جو کچھ قیمت یہ لوگ اندازہ کریں یہی اس صید کا مثل مقدور ہے۔ ثم ھو مخیر فی الفداء۔ پھر قتل کرنے والا محرم فدیہ دینے میں مختار ہے ف تین صورتوں میں جس کو چاہے اختیار کرے ان شاء ابتاع بہا ھدیا وذبحہ ان بلغت ھدیا۔ چاہے تو اس قیمت کے عوض ہدی خریدے اور اس کو قربانی کرے بشرطیکہ یہ قیمت اس قدر پہنچے کہ ہدی مل جاوے ف یعنی حرم میں ذبح کرے لقولہ تعالیٰ ھدیا بالغ الکعبۃ۔ وان شاء اشتری بہا طعاما وتصدق علی کل مسکین نصف صاع من بر او صاعا من تمر او شعیر۔ اور اگر چاہے تو اس قیمت کے عوض طعام خریدے اور تصدق کرے ہر مسکین پر گیہوں سے نصف صاع اور چھوہارے یا جو سے ایک صاع ف اس حساب سے سب طعام صدقہ دے دے۔ وان شاء صام۔ اور اگر چاہے تو روزہ رکھ لے علی ما نذکر۔ بنا بر آنکہ ہم بیان کریں گے ف ہر مسکین کے طعام کے بجائے ایک روزہ، اگر طعام صدقہ دینے میں نصف صاع گیہوں سے کم بچا تو چاہے اسی کو صدقہ دے دے یا اس کے عوض روزہ رکھے۔

پھر یہ سب اسی بنا پر ہے کہ آیت میں مثل ما قتل من النعم سے مثل از راہ قیمت مراد ہے اور قولہ من النعم متعلق قتل سے ہے یعنی مثل اس شکار کا جس کو نعم میں سے قتل کیا ہے یعنی مثل مقتول نعم کے اور دوسرے علماء نے مثل از راہ صورت مراد لیا اور من النعم اس کا بیان قرار دیا یعنی مثل مقتول کے دیوے نعم میں سے یعنی نعم میں سے جو جانور کہ صید مقتول کے مثل صورت میں ہو وہ دے دے یہی قول شافعی ومحمد ہے چنانچہ لکھا۔ وقال محمد والشافعی تجب فی الصید النظیر فیما لہ نظیر۔ اور امام محمدؒ

شافعی نے کہا کہ صید ہلاک کرنے میں نظیر واجب ہوتا ہے ان صیود میں جن کا نظیر موجود ہے۔ ففی الظبی شاۃ۔ پس ہرن میں بکری دے ف مادہ میں مادہ اور نر میں نر۔ وفی الضبع شاۃ۔ اور کفتار میں بکری دے۔ وفی الارنب عناق۔ اور خرگوش میں بزغالہ مادہ۔ وفی الیربوع جفرۃ۔ اور جنگلی چوہے میں جفرہ ف یعنی معز کا مادہ بچہ حلوان جو چار ماہ کا ہو۔ن۔ وفی النعامۃ بدنۃ اور شتر مرغ میں اونٹ ہے۔ وفی حمار الوحشی بقرۃ۔ اور گورخر میں گائے ہے غرضیکہ قیمت کا لحاظ نہیں بلکہ صورت کی مماثلت ومشابہت ملحوظ ہے اور اس تاویل کی طرف دو وجہوں نے مجبور کیا۔ اول تو اس لئے کہ من النعم کو مقتول کا بیان ڈالنے میں سمجھا جاتا ہے کہ محرم نے نعم میں سے جس کو قتل کیا حالانکہ مقتول کا نعم میں سے ہونا ضرور نہیں چنانچہ چوہا و شتر مرغ وغیرہ نہیں ہیں تو بیان جزاء ہے۔ لقولہ تعالیٰ فجزاء مثل ماقتل من النعم قولہ تعالیٰ فجزاء الخ پس جزاء ہے مثل اس کا جو قتل کیا ہے نعم میں سے ومثلہ من النعم مایشبہ المقتول صورۃ۔ اور نعم میں سے اس کا مثل وہ جانور جو مقتول کے مشابہ صورت میں ہو۔ لان القیمۃ لاتکون نعما۔ کیونکہ قیمت تو نعم نہیں ہوتی ہے ف یعنی قیمت اگرچہ مثل معنوی ہے مگر چونکہ نعم میں سے مثل چاہیئے تو قیمت سے مثل نہ ہوگا کیونکہ قیمت نعم نہیں ہے۔

وجہ دوم نقل آثار ہیں۔ والصحابۃ اوجبوا النظیر من حیث الخلقۃ والمنظر فی النعامۃ والظبی و حمار الوحش والارنب علی ما بینا۔ اور صحابہؓ نے شتر مرغ و ہرن و گورخر و خرگوش میں نظیر از راہ خلقت وصورت کے واجب کیا چنانچہ ہم بیان کر چکے ف پس اگر مثل از راہ قیمت مراد ہوتا تو صحابہ رضی اللہ عنہم جو شاہد وحی واعلم الامۃ تھے ایسا نہ کرتے بلکہ وقال علیہ السلام الضبع صید وفیہ الشاۃ۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خود فرمایا کہ کفتار صید ہے اور اس کے شکار میں بکری واجب ہے ف رواہ اصحاب السنن وقال الترمذی حسن صحیح۔ پس مثل صورت واجب کیا نہ قیمت، پس ان دو وجہوں سے امام محمد وشافعیؒ بلکہ مالک واحمد اس طرف گئے ہیں اور باہم کچھ اختلاف ہے پھر یہ تو اس صید میں جس کا نظیر ہو۔ ومالیس لہ نظیر۔ اور جس صید کا نظیر نہیں ہے ف یعنی بجسب ظاہر نہیں ہے۔ عند محمدؒ تجب القیمۃ مثل العصفور والحمام واشباھھما۔ تو امام محمدؒ کے نزدیک قیمت واجب ہے جیسے گنجشک و کبوتر وان کے مانند ف فاختہ وقمری وغیرہ۔ واذا وجبت القیمۃ کان قولہ کقولھما۔ اور جس صورت میں کہ قیمت واجب ہو تو امام محمد کا قول مانند قول ابوحنیفہ وابو یوسفؒ ہے ف یعنی دو عادل سے یہ قیمت اندازہ کرنا پھر ہو سکے تو ہدی خرید دیا طعام یا صوم۔ اور شافعیؒ کے نزدیک کبوتر وغیرہ کا نظیر بھی موجود ہے۔ والشافعی یوجب فی الحمامۃ شاۃ۔ اور شافعیؒ کبوتر میں بکری واجب کرتے ہیں ف بالقیاس۔ ویثبت المشابہۃ بینھما۔ اور دونوں میں مشابہت ثابت کرتے ہیں ف مگر صورت نہیں بلکہ۔ من حیث ان کل واحد منھما یعب ویھدر۔ اس راہ سے کہ کبوتر و بکری میں سے ہر ایک عب کرتا و ہدر کرتا ہے ف عب منہ ڈال کر گھونٹ سے پانی پینا اور ہدر آواز کرنا اور مرغی وغیرہ اس طرح گھونٹ نہیں کھینچتے بلکہ چوستے ہیں۔ مخفی نہیں کہ صورت کی مشابہت

چھوڑ کر یہ علت حرکات میں قائم کی گئی حالانکہ علل بدون شرع کے قائم نہیں ہوتے ہیں۔ ولابی حنیفۃ وابی یوسفؒ ان المثل المطلق ھو المثل صورۃ ومعنی۔ اور ابو حنیفہ وابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ جو مثل صورت ومعنی دونوں میں ہو وہی مطلق مثل ہے ف یعنی حقیقی مثل ہے اور جو مثل فقط صورت یا معنی یا کسی صفت سے مثل ہو وہ اسی قید سے مثل مقید ہوتا ہے چنانچہ اس کو مثل صوری وغیرہ کہتے ہیں اور حقیقی مثل نہیں کہتے ہیں۔ ولا یمکن الحمل علیہ۔ اور مثل حقیقی پر محمول کرنا ممکن نہیں ہے ف یعنی آیت میں مثل سے حقیقی مثل نہیں لے سکتے ہیں اور یہ بالاتفاق ظاہر ہے تو لامحالہ مثل صوری یا مثل معنوی کسی کو لیا جاوے۔ فحمل علی المثل معنی۔ تو وہ مثل معنوی پر محمول کیا گیا ف نہ مثل صوری پر یعنی لازم ہے کہ آیت میں مثل سے مثل معنوی لیا جائے اور حاصل یہ کہ فجزاء مثل ماقتل الآیہ۔ مراد یہ کہ پس محرم پر جزاء ہے مقتول جانور کا مثل معنوی اور وہ قیمت ہے۔ لکونہ معھودا فی الشرع کما فی حقوق العباد۔ اس وجہ سے کہ معنوی مثل تو شرع میں معہود ہے جیسے حقوق العباد میں ف مثلاً کسی نے دوسرے کا جانور بکری وغیرہ تلف کر دی۔ پس حقیقی مثل ممکن نہیں تو معنوی مثل یعنی قیمت کا حکم دیا جاتا ہے اور یہ حیوانات میں عام ہے اگرچہ گیہوں تلف کرنے میں اگر گیہوں مل سکتے ہوں تو مثل حقیقی ممکن ہے دیا جاوے ورنہ قیمت یعنی مثل معنوی متعین ہے نہ مثل صوری فقط جیسے جو کہ ان کی صورت گیہوں سے مشابہ ہے پس آیت میں بھی مثل معنوی لیا جاوے۔ کیا نہیں دیکھتے کہ صورت کسی مشابہت خود محسوس ہوتی ہے کچھ اہل عدل کی حاجت نہ تھی پس اہل عدل اسی واسطے ہیں کہ قیمت معنوی مثل کو اندازہ کریں اور لکونہ مرادا بالاجماع۔ یا اس وجہ سے کہ مثل معنوی بالاجماع مراد ہے ف ان جانوروں میں جن کا مثل صوری نہیں ہے اور جب مثل معنوی مراد ہو تو آیت میں ایک ہی لفظ سے ایک ہی اطلاق میں دوسرا مثل صوری مراد نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ اصول میں محقق ہے۔ اولمافیہ من التعمیم وفی ضدہ التخصیص۔ یا اس وجہ سے کہ مثل معنوی میں تعمیم ہے اور مثل صوری میں تخصیص ہے ف یعنی معنوی مثل تو صورت ہر جانور میں ممکن ہے اور اس کا ضد یعنی مثل صوری تو خاص انہیں جانوروں میں ممکن جن کا مشابہ موجود ہو پس مثل معنوی ارجح ٹھہرا تو وہی متعین ہو گیا۔ کیونکہ کبھی ایک اور کبھی دوسرے کو لینا جائز نہیں ہے پھر جب یہ بات متقرر ہو گئی تو معلوم ہوا کہ قولہ تعالیٰ۔ فجزاء مثل ماقتل من النعم۔ میں کلمہ من النعم۔ متعلق قتل کے ہے یعنی نعم میں سے مقتول اور جزاء کا بیان نہیں ہے کیونکہ نعم سے جزائے مثل نہیں ہو سکتی بلکہ قیمت سے ہے جیسا کہ مدلل بیان گزرا جس کا خلاصہ یہ کہ جب مثل حقیقی یعنی صورت ومعنی دونوں طرح بالاجماع ممکن نہیں تو صرف صوری یا صرف معنوی مراد ہو گا کیونکہ بعض میں صوری وبعض میں معنوی لینا ممنوع ہے پھر معنوی لینا بچند وجوہ مرجح تو یہی مراد ہے یعنی قیمت۔ ہاں قیمت سے اس جانور صید کے مشابہ ہدی خریدنا بہتر ہے پس معنی کی راہ سے من النعم متعلق قتل ہے اور لفظ میں بھی ارجح کیونکہ علم نحو میں ثبوت ہوا کہ سب سے زیادہ قریب سے متعلق ہونا اولیٰ ہے۔

پھر یہاں ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جب من النعم متعلق قتل ہوا تو یہ معنی کہ نعم میں سے جو صید

قتل کیا اس کی قیمت دے اور نعم پالو جانور ہوتا ہے تو صید نہ ہوگا جواب یہ کہ پالو کو نعم کہنے سے یہ لازم نہیں کہ صید کو نعم نہ کہا جاوے۔ والمراد بالنص واللہ اعلم فجزاء قیمۃ ماقتل من النعم الوحش اور نص میں مراد واللہ اعلم یہ کہ پس جزاء ہے قیمت اس شکار کی جس کو نعم وحشی سے قتل کیا۔ واسم النعم یطلق علی الوحشی والاہلی - اور نعم کا اسم وحشی و پالو دونوں پر بولا جاتا ہے فقط صرف پالو کی خصوصیت نہیں ہے۔ کذا قالہ ابو عبیدۃ والاصمعی - ایسا ہی ابو عبیدہ اور اصمعی نے فرمایا ہے فـ ابو عبیدہ کا نام معمر بن المثنی التیمی اور اصمعی کا نام عبدالملک ہے اور یہ دونوں لغت میں امام ثقہ ہیں اور بلا خلاف ان کے کلام سے حجت لی گئی ہے۔ اگر کہا جاوے کہ یہ تمام تحقیق بمقابلہ حدیث کے جس میں ضبع کی جزاء میں بکری آئی اور بمقابلہ اقوال صحابہ رضی اللہ عنہم کے کیونکر معتبر ہوگی جواب یہ کہ آیت میں ھدیا بالغ الکعبۃ الخ مذکور ہے یعنی جزاء مثل کو ہدی کیا جاوے یا طعام یا صوم - والمراد بما روی التقدیر بہ - اور مراد اس جانور سے جو روایت میں آیا ہے اس کے ساتھ اندازہ ہے دون ایجاب المعین - نہ معین واجب کرنا فـ یعنی مثل کفتار کے قتل میں بکری آئی تو مراد یہ کہ کفتار کی جزاء اس قدر قیمت ہے کہ اس سے ایک بکری دی جاوے۔ لیکن بجائے قیمت کے بکری اس واسطے فرمائی کہ قیمت سے ہدی خرید کرلے جانا اولیٰ ہے بہ نسبت طعام بانٹ دینے یا روزہ کے کیونکہ ہدی میں نسک طاعت بھی اور فقیروں کو طعام بھی ہے اس واسطے بکری فرمائی اور اس پر دلیل یہ ہے کہ کفتار و بکری میں جیسے معنوی مشابہت نہیں ویسی صورت میں بھی ظاہر نہیں ہے۔ کیا نہیں دیکھتے کہ ہرن کے مقابلہ میں بھی بکری ہے اور کبوتر کے مقابلہ میں بھی بکری ہے۔

علی ہذا صحابہ رضی اللہ عنہم نے بھی صید کے مقابلہ میں جانور کا اندازہ اسی راہ سے بیان کیا کہ وہ کعبہ کو ہدی ہو پس اس سے یہ مقصود نہیں تھا کہ خاص یہی جانور اس کی جزاء ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ اس تاویل کی لطافت و خوبی میں شبہ نہیں ہوسکتا اور اس سے استفادہ ہوا کہ عادلوں کو جائز ہے کہ صید کی جزاء اندازہ کرنے میں نقد درم و دینار وغیرہ سے نہیں بلکہ مقصود پر نظر کر کے ایسے جانور سے اندازہ کریں جو کعبہ کو ہدی کیا جاوے کیونکہ نقد قیمت یا طعام سے اندازہ کرنا ترک اولیٰ ہے کیونکہ جزاء میں ہدی افضل ہے۔ فاحفظ۔ م۔ پھر واضح ہو کہ ہمارے نزدیک صید کا اندازہ قیمت سے بلحاظ اس کے ذات کے ہوگا نہ بنظر حیوانی ہونے کے کمانی الکرمانی والاختیار۔ رہا صفت کا لحاظ پس اگر ایسی صفت ہو جو بندوں کی ترکیب سے پیدا ہوئی مثلاً سکھلایا ہوا باز ہو تو اس صفت کا لحاظ نہ ہوگا اور اگر صفت پیدائشی ہو تو بدائع میں ترجیح دی کہ ذات مع پیدائشی صفت کے معتبر ہو جیسے کسی شخص کا مال تلف کرنے میں بلاخلاف وہ مطلقاً صفت[ص] کا لحاظ قیمت اندازہ میں کیا جاتا ہے جب کہ وہ صفت ممنوع شرعی نہ ہو مثلاً گھوڑا تلف کیا ہو جنگی امور سکھا ہوا تھا کہ سوار کے ساتھ لیٹ جانا اور سوار کو اپنی پیٹھ پر اٹھانا اور دو پاؤں سے ٹیک کرنا اور بانہنائے اوصاف کا لحاظ بالاتفاق ہے اور اگر پیدائشی وصف مثلاً عربی ہو وہ بھی معتبر ہے۔ ہاں لڑائی کا

ص یعنی بنائی ہوئی ہو یا پیدائشی ۱۲ م

مینڈھا یا مرغ یا اڑنے والا کبوتر تلف کرے تو صرف مینڈھے و مرغ کی قیمت لازم ہے اور اس ممنوع صفت کا لحاظ نہ ہوگا۔ الحاصل جو جانور کہ اصل خلقت میں صید ہے اگر اس میں سکھلایا ہوا وصف ہو تو وہ معتبر نہیں ہے اور اگر پیدائشی وصف ہو تو اختلاف ہے اور بدائع کی ترجیح سے وصف پیدائشی اختیار کرنا چاہیئے اور بدائع میں مصرح ہے اگر طوق دار فاختہ یا کبوتر مارا یا مانند اس کے جس صید میں خوبی و ملاحت ایسی ہے کہ جس سے قیمت بڑھتی ہو تو بالاتفاق اسی صفت سے قیمت اندازہ کی جاوے۔ اور متروک وہ صفت ہے جو بندوں کی ترکیب سے پیدا ہوئی ہو۔ پھر یہ مراد نہیں کہ شکار کو بعد ہلاک ہونے کے اس کے گوشت سے اندازہ کیا جاوے کیونکہ جو جانور کھایا نہیں جاتا بعد موت کے اس کے گوشت کا کچھ اندازہ نہیں ہے پس مراد یہ کہ اس کو زندہ قرار دے کر اس کے منافع ذاتی سے اندازہ کیا جاوے۔ البحر۔ ثم الخیار الی القاتل فی ان یجعله هدیا او طعاما او صوما عند ابی حنیفة و ابی یوسف۔ پھر امام ابو حنیفہ و ابو یوسفؒ کے نزدیک اس اندازہ کی ہوئی قیمت کو ہدی کرنا یا اطعام کرنا یا صوم کرنا صید ہلاک کرنے والے کے اختیار میں ہے ف یعنی دو نوں عدل جن کو حکم ٹھہرایا ہے صرف قیمت کا اندازہ کر دیں گے پھر قاتل صید چاہے اس کی ہدی لے جاوے یا طعام یا نئے روزے رکھے۔ وقال محمد والشافعی الخیار الی الحکمین فی ذلک فان حکما بالهدی یجب النظیر علی ما ذکرنا وان حکما بالطعام او بالصیام فعلی ما قال ابو حنیفة و ابو یوسف۔ اور امام محمد و شافعیؒ نے کہا کہ یہ اختیار عادلوں کو ہے پس اگر انہوں نے ہدی کا حکم لگایا تو اس کے مشابہ واجب ہوگی بنا بر اس کے جو ہم ذکر کر چکے یعنی نظائر کا بیان اور اگر عادلوں نے طعام یا روزہ کا حکم لگایا تو اسی طریقہ پر جو ابو حنیفہ و ابو یوسفؒ کا قول ہے ف یعنی باعتبار قیمت کے۔ لهما ان التخییر شرع رفقا بمن علیه فیکون الخیار الیه کما فی کفارة الیمین۔ امام ابو حنیفہ و ابو یوسفؒ کی دلیل یہ کہ اختیار دینا تو اس شخص کے حق میں نرمی کے لئے مشروع ہوا جس پر ضمان ہے تو اسی کو اختیار ہوگا جیسے کفارہ قسم میں ف پس اس کو جو نرم و آسان اس وقت معلوم ہو اختیار کر لے۔ ولمحمد والشافعی قوله تعالٰی یحکم به ذوا عدل منکم هدیا بالغ الکعبة الآیه۔ اور امام محمد و شافعی کی دلیل قول اللہ تعالیٰ یحکم به ذوا عدل منکم الخ۔ یعنی حکم کریں اس مثل کا دو عادل تم میں سے درحالیکہ وہ ہدی ہو کعبہ کو پہنچنے والی۔ ذکر الهدی منصوبا لانه تفسیر لقوله یحکم به۔ پس ہدیا کو منصوب ذکر کیا اس واسطے کہ وہ یحکم بہ کے تفسیر ہے ف یعنی یہ کی ضمیر منصوب مفعول ہے بواسطہ حرف کے۔ ای قضاہ هدیا۔ پس ضمیر مبہم کو ہدی بتلایا، یا حال ہونے سے تفسیر ہو گیا۔ او مفعول لحکم الحکم۔ یا مفعول حکم حاکم ہے ف یعنی عادل حکم کریں ہدی کو۔ بہر صورت خواہ تمیز ہو یا حال ہو یا مفعول ہو عدلوں کے حکم سے متعلق ہے تو جب ہدی کا حکم کرنا عادلوں کے اختیار پر ہے۔ ثم ذکر الطعام والصیام بکلمة او۔ پھر اللہ تعالیٰ نے طعام و صیام کو کلمہ او کے ساتھ ذکر فرمایا ہے ف یعنی ہدی پر عطف کر دیا ہے۔ فیکون الخیار الیهما۔ تو اختیار حاکموں کی طرف رہا ف یعنی کل میں اختیار۔

واضح ہو کہ یہ قول امام محمدؒ کا معروف ہے لیکن شافعیؒ کی کتابوں میں اختیار شکار مارنے والے

کو ہے مثل قول ابوحنیفہ و ابی یوسف کما فی العینی ۔ قلنا ۔ ہم کہتے ہیں ف ہے بجواب استدلال امام محمدؒ اس طرح کہ طعام و صیام کا عطف ہدیاً پر نہیں ہے ۔ الکفارۃ عطفت علی الجزاء لا علی الهدی بدلیل انه مرفوع ۔ کفارہ عطف کیا گیا جزاء پر نہ ہدی پر بدلیل اس کے کہ جزاء مرفوع ہے ف ہے یعنی قولہ تعالیٰ جزاء مثل ما قتل من النعم الخ ۔ یہ طعام مرفوع ہے پس اس کا عطف ہدیاً پر جائز نہیں کیونکہ وہ منصوب ہے تو جزاء پر عطف ہے ۔ وکذا قولہ تعالیٰ او عدل ذلک صیاماً ۔ اور یوں ہی قولہ تعالیٰ او عدل ذلک صیاماً ۔ مرفوع ۔ برفع واقع ہے ف ہے یعنی عدل مرفوع معطوف جزاء ہے نہ ہدیاً ۔ فلم یکن فیهما دلالة اختیار الحکمین ۔ پس طعام و صیام میں عادلوں کے مختار ہونے کی دلالت نہیں نکلی ف ہے اور جب ان میں نہ ہوئی تو ہدی میں بھی نہ ہوئی کیونکہ ہم و تم میں سے کوئی اس کا قائل نہیں کہ ہدی کا اختیار عادلوں کو اور باقی کا اختیار قاتل کو ہے ۔ وانما یرجع الیهما فی تقویم المتلف ثم الاختیار بعد ذلک الی من علیه ۔ پس عادلوں کی جانب تو فقط تلف شدہ صید کی قیمت لگانے میں رجوع کیا جائے گا پھر اس کے بعد قیمت کو ادا کرنے میں اسی کو اختیار ہے جس پر واجب ہوئی ہے ۔ ویقومان فی المکان الذی اصابه ۔ اور دونوں عادل اسی جگہ میں قیمت لگا دیں جہاں شکار قتل ہونے کا واقعہ ہوا ہے ۔ لاختلاف القیم باختلاف الاماکن ۔ بوجہ مختلف ہونے قیمتوں کے جگہیں مختلف ہونے کے ساتھ ف ہے یعنی ایک جگہ سے دوسری جگہ کی قیمت میں اختلاف ہوتا ہے تو ضرور ہوا کہ وہیں کی قیمت اندازہ کریں جہاں صید تلف ہوا ۔ پھر ظاہر یہ کہ عادلوں کو اگر وہاں کی قیمت معلوم ہو تو ان کا وہاں جانا ضرور نہیں ہے ۔ فان کان الموضع برا لا یباع فیه الصید یعتبر اقرب المواضع الیه مما یباع فیه ویشتری ۔ پھر اگر تلف ہونے کی جگہ جنگل ہو جہاں صید فروخت نہیں ہوتا تو اس سے بہت قریب مقام جہاں صید بکتا و خریدا جاتا ہے اعتبار کیا جاوے ف ہے اور مبسوط شیخ الاسلام میں ہے کہ مثل جگہ کے وہ زمانہ بھی معتبر ہوگا جس وقت صید قتل ہوا جبکہ اوقات مختلفہ میں قیمت بدلتی ہے ان فرع ۔ قالوا والو ویکفی ۔ مشائخ نے کہا کہ ایک عادل کافی ہے ۔ ف ہے قیمت صید اندازہ کرنے میں ۔ والمثنی اولی لانه احوط وابعد عن الغلط کما فی حقوق العباد ۔ اور دو ہونا بہتر کیونکہ اس میں زیادہ احتیاط اور غلطی سے دوری ہے جیسا کہ حقوق العباد میں حکم ہے ف ہے کہ ایک کافی اور دو اولیٰ و احوط ہیں ۔ وقیل یعتبر المثنی ههنا بالنص ۔ اور کہا گیا کہ یہاں نص سے دو عادل ہونا معتبر ہے ف ہے لقوله تعالیٰ ۔ ذوا عدل منکم الخ ۔ فتح القدیر میں کہا کہ یہی ظاہراً واجب ہے اور شرح الصدر میں اسی کو صحیح کہا ہے ۔

اور عادل سے وہ مراد نہیں جو گواہی میں عادل ہوتا ہے بلکہ جس شخص کو اندازہ قیمت میں بصیرت ہو ۔ وعلی ہذا جس نے شکار مارا اگر بصیرت رکھتا ہو تو بقول مشائخ خود کافی ہونا چاہئے مگر میں نے نقل صریح نہیں پائی ۔ البحر ۔ میں کہتا ہوں کہ آیت میں عدل منصوص جس سے عدول کرنا بصیرت کی تعلیل سے روا نہیں بلکہ عادل ایسا چاہئے جو بصیرت رکھتا ہو باشارہ تقویم فعل ہذا قاتل صید اگر معتمد ہو تو فاسق ہونے سے اس کا اندازہ جائز نہیں ورنہ جائز ہونا چاہئے اور مترجم نے بھی جزئیہ نہیں پایا بلکہ تحقیق استدلالی ہے

واللہ تعالیٰ اعلم ۔م۔ والھدی لایذبح الا بمکۃ ۔ اور ہدی نہیں ذبح کی جاوے مگر مکہ میں ف یعنی اگر شکار مارنے والے نے قیمت سے ہدی لے جانا اختیار کیا تو سوائے مکہ کے کہیں اس کو ذبح نہ کرے ۔ لقولہ تعالیٰ ھدیا بالغ الکعبۃ ۔ یعنی اللہ تعالیٰ نے ہدی میں کعبہ پہنچنے والی قید فرمائی ف عین کعبہ بالاجماع مراد نہیں بلکہ زمین حرم ۔ع ۔ اور طعام وصوم میں کوئی قید منصوص نہیں ہے ۔ ویجوز الاطعام فی غیرھا ۔ اور طعام دینا سوائے مکہ کے بھی جائز ہے ۔ خلافا للشافعی ھو یعتبرہ بالھدی ۔ اس میں شافعیؒ نے اختلاف کیا شافعیؒ اطعام کو ہدی پر قیاس کرتے ہیں ف کہ ہدی کی طرح وہ بھی مکہ میں دیا جاوے، پھر مقیس علیہ اور مقیس میں کوئی امر ایسا مشترک ہونا چاہیے جو دونوں کو ایک حکم میں جمع کرے ۔ والجامع التوسعۃ علی سکان الحرم ۔ اور دونوں کو جمع کرنے والا یہ کہ وسعت دینا حرم کے رہنے والوں کو ف یعنی رزق کی وسعت ہدی میں گوشت سے اور اطعام میں اناج سے ہے ۔ ونحن نقول ۔ اور ہم کہتے ہیں ف کہ یہاں قیاس کی شرط نہیں پائی جاتی وہ یہ کہ مقیس علیہ ایسی چیز ہو جس کا سبب ہمارے قیاس میں آتا ہو حالانکہ الھدی قربۃ غیر معقولۃ فیختص بمکان اوزمان ۔ قربانی کرنا یعنی خون بہانا ایسی قربت ہے کہ ہماری عقل سے باہر ہے تو وہ کسی مکان یا زمان کے ساتھ مختص رہے گی ف یعنی حرم کی قید ہو تو حرم سے خاص رہے اور یوں ہی ایام قربانی یعنی دسویں ذی الحجہ وگیارہویں وبارہویں تک رہے ۔ غرضیکہ ہم عقل سے یہ جانتے ہیں کہ یہ امر حق ہے اور اس کا بھید دنیاوی زندگی میں ہمارے قیاس سے باہر ہے ۔ اما الصدقۃ قربۃ معقولۃ فی کل زمان ومکان ۔ رہا صدقہ یعنی اطعام وغیرہ تو وہ ہر زمانہ وہر جگہ میں قربت معقول ہے ف یعنی ہماری عقل اس کو ہر وقت وہر جگہ قربت سمجھتی ہے پس ہم اس کو قربانی پر قیاس نہیں کر سکتے ہیں ۔ والصوم یجوز فی غیر مکۃ ۔ اور روزہ رکھنا بھی مکہ کے باہر جائز ہے ۔ لانہ قربۃ فی کل مکان ۔ کیونکہ وہ ہر جگہ قربت ہے ۔ فان ذبح بالکوفۃ ۔ پس اگر قاتل صید نے کوفہ میں ذبح کیا ف یعنی سوائے حرم کے کسی جگہ ہدی ذبح کر دی تو وہ ہدی ادا نہ ہوئی ۔ لیکن ۔ اجزاہ عن الطعام ۔ طعام سے کافی ہو گئی ف گویا اس نے شکار کی قیمت سے طعام دے دیا ۔ معناہ اذا تصدق باللحم وفیہ وفاء بقیمۃ الطعام ۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ کافی ہے جبکہ اس کا گوشت مساکین کو صدقہ کر دیا ہو اور اس میں قیمت طعام پوری پڑتی ہو ف یعنی ہر مسکین کو جس قدر گوشت پہنچا اس کی قیمت نصف صاع گیہوں یا ایک صاع جو وغیرہ کے برابر ہو ۔ لان الاراقۃ لاتنوب عنہ ۔ کیونکہ طعام دینے کا قائم مقام خون بہانا نہیں ہوتا ہے ف کیونکہ ذبح کرنا حرم میں خود قربت ہے حتی کہ اگر بعد ذبح کے گوشت مساکین کو تقسیم ہونے سے پہلے ضائع ہو جاوے یا تقسیم میں ہر مسکین کو نصف صاع گیہوں سے کم پہنچے تو کفارہ ادا ہو گیا بخلاف حرم سے باہر ذبح کرنے کے ضائع ہونے یا کم پہنچنے میں اطعام ادا نہ ہو گا جیسے ہدی نہ ہوئی ۔ ع م ۔ واذا وقع الاختیار علی الھدی یھدی مایجزیہ فی الاضحیۃ ۔ اور جب اس کے پسند ہدی دینے پر واقع ہو تو وہ ہدی دے جو اضحیہ میں جائز ہے ف یعنی شکار قتل کرنے والے کو اختیار تھا کہ قیمت سے ہدی یا اطعام یا صوم جو چاہے ادا کرے ۔

پس اگر اس نے ہدی دینا اختیار کیا تو وہ جانور کافی ہے جو تونگر کو قربانی میں جائز ہے ۔ لان مطلق

اسم الھدی متصرف الیہ۔ کیونکہ ہدی کا اسم جو مطلق بدون قید ہو وہ اسی جانور کی طرف پھرتا ہے ف جو بقرعید کی قربانی میں جائز ہوتا ہے۔ پس بکری کمتر درجہ ہے اور یہی قول مالکؒ ہے۔ وقال محمدؒ والشافعی یجزی صغار الغنم فیھا۔ اور امام محمدؒ و شافعیؒ نے کہا کہ اس ہدی میں غنم کی صغار بھی جائز ہے۔ لان الصحابۃ اوجبوا عناقا وجفرۃ۔ کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے عناق وجفرہ واجب کیا ہے ف عناق بزغالہ اور جفرہ بھیڑی کا چار ماہ کا بچہ ہے حالانکہ یہ اضحیہ کی قربانی میں جائز نہیں ہیں۔ بسوط و اسرار وغیرہ میں یہی قول ابو یوسفؒ و احمدؒ مذکور ہے۔ وعند ابی حنیفۃ وابی یوسف یجوز الصغار علی وجہ الاطعام یعنی اذا تصدق۔ اور ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک صغار غنم بطریق طعام ہونے کے جائز ہیں یعنی جبکہ ان کو صدقہ کر دے ف اور قربانی کرنے کے طور پر نہیں جائز ہیں پس شاید کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے عناق و جفرہ سے اندازہ بطور اطعام کر دیا۔ اقول اظہر یہ کہ قیمت کے سوائے جانور سے اندازہ کر دینا بلحاظ ہدی افضل ہونے کے ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ واذا وقع الاختیار علی الطعام۔ اور اگر اس کا پسند کرنا طعام پر واقع ہوا۔ یقوم المتلف بالطعام عندنا۔ تو ہمارے نزدیک تلف کئے ہوئے شکار کو طعام کے ساتھ قیمت لگائی جاوے ف بخلاف شافعیؒ کے کہ ان کے نزدیک صید مقتول کی نظیر ٹھہرا کر نظیر کی قیمت سے طعام کا اندازہ ہو۔ لانہ ھو المضمون فیعتبر قیمتہ۔ کیونکہ مقتول شکار ہی مضمون ہے تو اس کی قیمت معتبر ہے ف پس جو کچھ اس کی قیمت ہو اس کا طعام خرید کر دے۔ واذا اشتری بالقیمۃ طعاما تصدق علی کل مسکین نصف صاع من بر او صاعا من تمر او شعیر۔ اور جب قیمت کے عوض طعام خریدے تو ہر مسکین کو نصف صاع گیہوں یا ایک صاع چھوہارے یا جو دیوے۔ ولا یجوز ان یطعم المسکین اقل من نصف صاع۔ اور نصف صاع یا چھوہارے و جو سے کم از صاع۔ لان الطعام المذکور۔ کیونکہ طعام جو مذکور ہے یعنی آیت میں۔ ینصرف الی ماھو المعھود فی الشرع۔ وہ پھرے گا اس طعام کی طرف جو شرع میں معہود ہے ف کیونکہ ایک لقمہ کافی نہیں اور زیادہ کی حد نہیں تو مقصود ضرور وہ طعام جو شرع میں معلوم ہے پس کفارہ ظہار و قسم و صدقۂ فطر میں بھی معہود ہے۔

اور شافعیؒ کے نزدیک چہارم صاع یعنی ایک مد گیہوں جائز ہیں۔ مع۔ ہمارے نزدیک نصف صاع کمتر ہے اور زیادہ دینا روا ہے۔ ف۔ وان اختار الصیام یقوم المقتول طعاما۔ اور اگر اس نے روزہ رکھنا اختیار کیا تو صید مقتول کو طعام سے اندازہ کیا جاوے ف یعنی اگر ابتداءً اناج سے قیمت کرنا ممکن ہو تو خیر ورنہ قیمت لگا کر اس قیمت سے طعام حساب کیا جاوے۔ ثم یصوم عن کل صاع من بر او صاع من تمر او شعیر یوما۔ پھر ہر نصف صاع گیہوں یا ایک صاع چھوہارے یا جو سے ایک روزہ رکھے ف جس کی نیت رات سے کرے۔ لان تقدیر الصیام بالمقتول غیر ممکن اذ لا قیمۃ للصیام۔ کیونکہ صید مقتول سے روزہ کا اندازہ کرنا ممکن نہیں کیونکہ روزے کی کچھ قیمت نہیں ف ظاہر یہ تھا کہ صید مقتول کی قیمت لگانا روزے سے ممکن نہیں الخ۔ مگر امام مصنفؒ نے برعکس کرتے ہیں اشارہ کیا کہ مقصود روزوں کا معلوم ہونا اور وہ صید مقتول کے برابر ہیں مگر روزہ کی کچھ قیمت نہیں تو اندازہ کرنا غیر ممکن ہے اور آیت میں صید مقتول کے برابر روزہ رکھنے کا حکم ہے۔ پس یہ برابری جس طرح شرع میں معہود ہوا کی طرح

مراد ہوگی۔ فقد مناہ بالطعام۔ پس ہم نے صید مقتول کو طعام سے اندازہ کیا ف پھر طعام سے صوم کا اندازہ کر لیا۔ والتقدیر علی ھذا الوجہ معھود فی الشرع کما فی باب الفدیۃ۔ اور اس طریقہ پر اندازہ کرنا شرع میں معہود ہے جیسا کہ باب الفدیہ میں ہے ف یعنی صوم رمضان کا فدیہ دینا اسی طرح کہ ہر روزہ کے واسطے نصف صاع گیہوں دے بخلاف کفارہ صوم کے کہ مثلاً عمداً دن میں وطی کر کے روزہ توڑا تو شیخ ابن الہمام نے راجح اس کو رکھا کہ خوراک دے دے اگرچہ چہارم صاع ہو۔ م۔ فان فضل من الطعام اقل من نصف صاع۔ پھر اگر طعام سے نصف صاع سے کم بڑھا ف یعنی جو کچھ طعام حساب میں آیا تھا ہر مسکین کو نصف صاع کی قدر دینے یا روزوں کا حساب لگانے پر کچھ بچا جو نصف صاع سے کم ہے۔ فھو مخیر ان شاء تصدق بہ۔ تو وہ مختار ہے چاہے اسی قدر کو صدقہ کر دے۔ وان شاء صام عنہ یوما کاملا۔ اور چاہے تو اس کے عوض پورا ایک روزہ رکھے۔ لان الصوم اقل من یوم غیر مشروع۔ کیونکہ دن سے کم روزہ رکھنا مشروع نہیں ہے۔ وکذلک ان کان الواجب دون طعام مسکین۔ اور یوں ہی اگر قدر واجب ایک مسکین کے طعام سے کم ہو ف مثلاً ایک بھڑ کی مار ڈالی جس کی قیمت میں طعام نصف صاع سے کم لازم آیا تو یہی حکم ہے کہ تعطم قدر الواجب جس قدر واجب ہوا یہی طعام دے دے۔ او یصوم یوما کاملا۔ یا پورا دن بھر روزہ رکھے۔ لما قلنا۔ بوجہ اس کے جو ہم بیان کر چکے ف کہ روزوں سے کم مشروع نہیں ہے پھر یہ سب صید قتل کرنے میں ہے۔ ولو جرح صیدا او نتف شعرہ او قطع عضوا منہ ضمن ما نقصہ۔ اور اگر محرم نے صید کو مجروح کیا یا اس کے بال اکھاڑے (یا پر نوچے) یا اس کا کوئی عضو کاٹ لیا تو جو کچھ نقصان کر دیا اس کا ضامن ہے ف جبکہ نقصان بمنزلۂ ہلاک نہ ہوا اور اچھا ہو کر مانند سابق نہ ہو جاوے۔ ف ع م۔ اعتبارا للبعض بالکل کما فی حقوق العباد۔ یہ بقیاس کل کے بعض کا ہے جیسے حقوق العباد میں ہوتا ہے ف پس اگر کل کے واسطے ایک روپیہ ہو اور عضو کاٹنے سے نقصان ہوا تو نصف روپیہ کا ضامن ہے۔ اگر بال جم گئے یا دانت دوسرا نکل آیا غرضیکہ جیسا تھا ویسا ہی پھر ہو گیا تو ابوحنیفہ و محمدؒ کے نزدیک اس پر کچھ نہیں اور ابو یوسف کے نزدیک عمدی جرم کا صدقہ لازم ہے۔ اگر صید غائب ہو گیا کہ حال معلوم نہیں تو نقصان کا ضامن ہے اگرچہ موت کا خوف ہو اور اسبیجانیؒ کے نزدیک احتیاطاً پوری قیمت دے۔ یہ اس وقت کہ اس کی حرکت سے یا اس کے سبب سے ایسا ہوا اور اگر خود شکار اس سے بھڑک بھاگا اور ٹانگ ٹوٹ گئی تو اس پر کچھ نہیں ہے۔

یہی جمہور کا قول ہے اور اگر اس کے گھوڑے کی لات وغیرہ یا اس کے تیر سے صید کو صدمہ ہوا تو ضامن ہے۔ مع۔ ولو نتف ریش طائر۔ اور اگر محرم نے پرند کے بازو کے پر نوچ ڈالے۔ او قطع قوائم صید۔ یا صید کے ہاتھ پاؤں کاٹے۔ فخرج من حیز الامتناع۔ پس وہ حیز امتناع سے خارج ہو گیا ف یعنی اپنے آپ کو بچانے اور گرفتاری و صدمہ سے روکنے کے قابل نہیں رہا گویا محرم نے اس کو ہلاک کر دیا۔ فعلیہ قیمتہ کاملۃ۔ تو محرم پر اس کی قیمت پر وجہ کامل واجب ہے ف یعنی پوری قیمت دے خواہ بطور ہدی یا اطعام یا صوم۔ لانہ فوت علیہ الامن بتفویت آلۃ الامتناع فیغرم جزاءہ۔

کیونکہ محرم نے اس پرندیا صید سے امن معدوم کر دیا بوجہ اس کے آلہ امتناع معدوم کرنے کے تو اس کی جزا کو تاوان دے ف کیونکہ پرندا اپنے بازو سے اور صید اپنے پاؤں سے اپنی گرفتاری و دیگر صدمات کو بھاگ کر روکتے و مامون رہتے ہیں یہ تو حقیقۃ موجود صید میں کلام تھا رہا مادہ صید تو فرمایا۔ ومن کسر بیض نعامۃ فعلیہ قیمتہ۔ اور جس محرم نے شتر مرغ کا انڈا توڑ دیا تو اس پر اس کی قیمت لازم ہے ف یعنی اچھا بغیر گندہ انڈا اور شتر مرغ کا نام بوجہ روایت ہے۔ وھذا مروی عن علیؓ وابن عباسؓ۔ اور یہ حضرت علیؓ وابن عباسؓ سے مروی ہے ف حضرت علیؓ سے تو یہ اثر نہیں ملا بلکہ ابن ابی شیبہ نے معاویہ بن قرہؓ سے روایت کی کہ حضرت علیؓ نے بیض نعامہ میں ناقہ کے بچہ حلوان کا حکم دیا تھا۔ اس شخص نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تو آپ نے حکم دیا کہ ہر انڈے کے عوض ایک یوم کا روزہ یا ایک مسکین کا طعام ہے۔ ت۔ اور ابن عباسؓ کا قول عبد الرزاق نے بطریق عبد الکریم الجزری عن عکرمہ عن ابن عباسؓ روایت کیا ہے اور بیہقی وابن ابی شیبہ نے ابن عباسؓ سے کبوتر کے دو انڈوں کا ایک درم روایت کیا تو یہ باعتبار قیمت وقت کے ہے۔ ابن ابی شیبہ نے کہا حدثنا ابن فضیل عن خصیف عن ابی عبیدۃ عن عبد اللہ بن مسعودؓ قال فی بیض النعامۃ قیمتہ۔ یعنی ابن مسعودؓ نے کہا کہ شتر مرغ کے انڈوں میں ان کی قیمت واجب ہے۔ عبد الرزاق نے کہا کہ اخبرنا ابو حنیفہ عن خصیف عن ابی عبیدۃ الخ مثلہ اور ابن ابی شیبہ نے ابراہیم نخعی سے روایت کی کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے یہی حکم دیا۔

ابراہیم نخعی نے اگرچہ حضرت عمرؓ کو نہیں پایا مگر ہمارے نزدیک حجت ہے اور اسی کے مانند مجاہد وشعبی وطاؤس سے روایت کی اور اس میں ایک حدیث مرفوع عبد الرزاق ودار قطنی نے بسند ضعیف روایت کی ہے۔ مع۔ اسی وجہ سے مسئلہ میں مصنف نے شتر مرغ کا انڈا بیان کیا ہے اس لئے کہ آثار میں اسی کے بارہ میں قیمت مذکور ہے۔ ولانہ اصل الصید ولہ عرضیۃ ان یصیر صیدا۔ اور اس لئے کہ بیضہ تو صید کی اصل ہے اور بیضہ اس کے واسطے مادہ ہے کہ صید ہو جائے۔ فنزل منزلۃ الصید احتیاطاً مالم یفسد۔ تو وہ احتیاطاً بمنزلہ صید کے قرار دیا گیا جب تک خراب نہ ہو گیا ہو ف یعنی گندہ نہ ہو فان خرج من البیض فرخ میت۔ پھر اگر انڈے میں مردہ بچہ نکلا ف پس اگر معلوم ہو کہ پہلے سے مر گیا تھا تو اس پر کچھ لازم نہیں اور اگر معلوم ہو کہ توڑنے سے مرا تو قیاساً واستحساناً اس پر قیمت لازم ہے۔ع۔ اور اگر کچھ معلوم نہ ہو۔ فعلیہ قیمتہ۔ تو بھی اس پر بچہ کی قیمت ہے۔ وھذا استحسان۔ اور یہ حکم بدلیل استحسان ہے۔ والقیاس ان لا یغرم سوی البیضۃ لان حیوۃ الفرخ غیر معلوم اور قیاس یہ تھا کہ سوائے انڈے کے کچھ ضامن نہ ہو اس لئے کہ بچہ کا زندہ ہونا معلوم نہیں ہوا ہے۔ وجہ الاستحسان ان البیض معد لیخرج منہ الفرخ الحی۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ انڈا تو قوت آمادہ رکھتا ہے کہ اس سے زندہ بچہ پیدا ہو ف پس اصل اس میں بچہ زندہ ہونے والا ہے۔ والکسر قبل اوانہ سبب لموتہ۔ اور قبل وقت کے توڑنا بچہ کی موت کا سبب ہے ف اور یہاں یہی صورت ہے کہ محرم نے وقت سے پہلے انڈا توڑا ہے۔ فیحال علیہ احتیاطاً۔ پس بچہ کا مرنا احتیاطاً اسی پر حوالہ کیا

جاوے ف کہ قبل وقت تولد کے سے مرگیا۔ وعلی ھذا اذا ضرب بطن ظبیۃ فالقت جنینا میتا وماتت فعلیہ قیمتھما۔ اور اسی استحسان پر اگا بعض ہرن کے پیٹ میں مارا پس وہ مردہ بچہ ڈال گئی اور مرگئی تو محرم پر ہرن وبچہ دونوں کی قیمت واجب ہے ف اور اگر صرف بچہ مرا تو اسی کی قیمت ہے کیونکہ اصل میں بچہ زندہ پیدا ہوتا۔ ولیس فی قتل الغراب والحدأۃ والذئب والعقرب والفارۃ والکلب العقور جزاء۔ اور کوے نجس خوار اور چیل وبھیڑیے وچوہے وکٹھے کتے کے مار ڈالنے میں کچھ جزا نہیں ہے۔ ف اگرچہ محرم ہو یا حرم میں مارے۔ لقولہ علیہ السلام خمس من الفواسق یقتلن فی الحل والحرام الحدأۃ والحیۃ والعقرب والفارۃ والکلب العقور۔ بدلیل حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پانچ جانور بدکاروں سے ہیں کہ حل وحرم میں قتل کئے جاویں گے چیل وسانپ وبچھو وچوہا اور کٹھا کتا ف رواہ البخاری ومسلم۔ ت۔ اس حدیث سے حرم میں بھی ان کا قتل جائز نکلا۔ وقال علیہ السلام یقتل المحرم الفارۃ والغراب والحدأۃ والعقرب والحیۃ والکلب العقور۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ محرم قتل کرے چوہے کو اور کوے وچیل وبچھو وسانپ وکٹھے کتے کو ف صحیحین کی روایت میں الحیۃ نہیں مگر صحیح مسلم کی ایک روایت میں عقرب کے بجائے حیہ ہے پس مصنفؒ نے دونوں کو جمع کردیا۔ اور الذئب کی روایت مراسیل ابوداؤد وغیرہ سے سابق گزری۔ لہٰذا مصنفؒ نے فرمایا۔ وقد ذکر الذئب فی بعض الروایات۔ اور بھیڑیا بعض روایات میں مذکور ہے ف یعنی مع کلب عقور کے۔ وقیل المراد بالکلب العقور الذئب۔ اور کہا گیا کہ کلب عقور سے مراد بھیڑیا ہے ف یعنی بھیڑیا کاٹنے یا پھاڑنے والا موذی جانور ہوتا ہے تو مذمت کے طور پر اس کو کٹھا کتا فرمایا ہے یا یہ معنی کہ کلب عقور نام ہر ایسے موذی جانور درندہ کا جو حملہ کرتا ہو تو کتا وبھیڑیا وغیرہ سب کو شامل ہے۔ اویقال۔ یا کہا جاوے کہ ف کلب عقور سے یہی معروف کتا کٹھا مراد ہے۔ اور بھیڑیا بطریق قیاس اس سے لاحق ہے کیونکہ الذئب فی معناہ۔ بھیڑیا کلب عقور کے معنی میں ہے ف یعنی بغیر تعرض کے حملہ آور ہوتا ہے۔ والمراد بالغراب الذی یاکل الجیف ویخلط لانہ یبتدی بالاذی۔ اور غراب یعنی زاغ سے مراد وہ کہ جو نجاست کھاتا ہے اور دانہ خلط کرتا ہے کیونکہ وہ ابتداء میں پہل کرتا ہے ف یعنی وہ کبھی گندگی کھاتا ہے اور کبھی دانہ کھاتا ہے اور بغیر چھیڑنے کے ایذا دیتا ہے۔ اور یہ امام مصنفؒ نے مکرر ذکر کیا جیسا کہ شارح اکمل نے کہا ہے معف۔ اور مترجم کے نزدیک یہ شارح کا سہو ہے اور مکرر نہیں بلکہ یہ غراب کی دو قسم کا بیان ہے۔ اور توضیح عبارت یہ کہ المراد بالغراب الذی یاکل الجیف والذی یخلط۔ مراد زاغ سے وہ زاغ جو جو صرف گندگی کھاتا ہے اور وہ خلط کرلیتا ہے۔ یعنی گندگی میں دانہ خلط کرتا ہے۔ پھر وہم ہوتا تھا کہ جو خالی نجاست نہیں کھاتا بلکہ خلط کرتا ہے تو دانہ کا محافظ کیا جاتا پس جواب دیا کہ دانہ کا لحاظ نہیں بلکہ نجاست کا لحاظ ہوا۔ لانہ یبتدی بالاذی۔ کیونکہ خلط کرنے والا نجاست سے پہل کرتا ہے۔ یعنی اصل مرغوب اس کی غذا نجاست ہے اور دانہ وہ بالتبع کھالیتا ہے کیونکہ دانہ ونجاست میں سے وہ پہلے نجاست پر چونچ ڈالتا ہے تو وہ مثل نجس خوار کے ہے۔ م۔ اما العقعق غیر مستثنیٰ۔ رہا عقعق تو وہ مستثنیٰ نہیں ہے ف بلکہ اس کے قتل میں جزاء لازم ہے۔ لانہ لایسمی غرابا۔ کیونکہ وہ غراب نہیں

کہلاتا ہے ف۔ اور اگر خراب میں داخل مان لیا جاوے تو وہ نجس کو نہیں کھاتا مگر تابع کر کے ولا یبتدی
بالاذی۔ اور نجس کھانے پر پہل نہیں کرتا ہے۔ وعن ابی حنیفۃ ان الکلب العقور وغیر العقور والسنور الاہلی سواء اور ابوحنیفہ
سے روایت کیا گیا کہ کتا خواہ کٹہا ہو یا نہ ہو ف۔ کیونکہ حدیث ابوداؤد میں صرف کتا مذکور ہے کٹہا صفت
نہیں ہے۔ والمستانس والمتوحش منہما سواء۔ اور دونوں میں سے خواہ ہلا ہوا ہو یا وحشی ہو برابر ہیں
ف۔ یہ بنا بر آنکہ منہما بصیغۂ مثنیٰ ہے اور اگر منہا بضمیر مونث ہو یعنی جانوروں میں سے مثلاً کبوتر پالتو
اور کبوتر جنگلی کسی کو مارے جزاء لازم ہے۔ لان المعتبر فی ذلک الجنس۔ کیونکہ معتبر دربارہ جزاء کے
جنس ہے ف۔ پس اگر کبوتر مثلاً صید حرام ہے تو جنس کبوتر میں سے پالو ہلا ہوا بھی حرام و جزاء دونوں
میں لازم ہے یا کلب کی جنس معتبر ہے۔ وکذا الفارۃ الاہلیۃ والوحشیۃ سواء۔ اور یوں ہی دیسی چوہا و
جنگلی وحشی چوہا دونوں برابر ہیں ف۔ الحاصل جنگلی وحشی جس کے مارنے میں جزاء واجب ہے اسی
جنس کا پالتو ہلا ہوا گھر دن میں رہنے والا مارنے سے جزاء لازم ہے۔ والضب۔ اور سوسمار ف۔ یعنی گوہ
والیربوع۔ اور جنگلی چوہا۔ لیسا من الخمس المستثناۃ۔ یہ دونوں ان پانچوں مستثنیٰ میں سے نہیں ہیں۔
ف۔ یعنی بذریعۂ قیاس علت اذیت کے پانچوں کے ساتھ میں ان کو داخل نہ کیا جاوے۔ لانہما لا
یبتدیان بالاذی۔ کیونکہ یہ دونوں ایذاء میں پہل نہیں کرتے ہیں ف۔ اس عبارت میں اذی سے اذیت
مراد ہے جیسے اذی بمعنی گندگی بھی آتا ہے۔ ولیس فی قتل البعوض والنمل والبراغیث والقراد شیٔ۔
اور بعوض و نمل و براغیث و قراد کے قتل میں کچھ لازم نہیں ہے ف۔ یہی قول شافعی و احمد ہے، بعوض کا
واحد بعوضہ ہے جس کو پشہ یعنی مچھر کہتے ہیں اور نمل کا واحد نملہ یعنی چیونٹی۔ اور براغیث جمع برغوث جس
کو کیک یعنی پسو کہتے ہیں وہ آواز نہیں کرتا اور اڑتا پھرتا ہے۔ قراد چھوٹی چیچڑی یا کلوتی اور اگر بڑی ہو
تو اس کو حلمہ کہتے ہیں۔ م۔ یوں ہی حشرات الارض قنفذ و خنفس و سلحفات و وزغ و ذباب و زنبور و دولمہ و
صیاح اللیل و صرصر و ام حبین و ابن عرس کے قتل میں کچھ نہیں کیونکہ بدن سے متولد نہیں اور نہ صید ہیں۔ المحیط۔
ع۔ الحاصل بدن سے متولد نہ ہونا اور صید نہ ہونا جزاء سے مانع ہے چنانچہ امام مصنف رح نے فرمایا۔
لانہا لیست بصیود ولیست بمتولدۃ من البدن۔ کیونکہ یہ جانور صید نہیں اور بدن سے متولد نہیں
ہیں ف۔ تو جزاء ثابت نہ ہوگی۔ ثم ہی موذیۃ بطباعہا۔ پھر یہ جانور اپنی طبیعت سے موذی
ہیں تو ان کا قتل کرنا جائز ہے والمراد بالنمل السوداء او الصفراء التی توذی۔ اور چیونٹی سے
مراد سیاہ چیونٹی یا زرد ہے جو کہ ایذاء دیتی ہے۔ وما لا یوذی لا یحل قتلہا ولکن لا یجب الجزاء
للعلۃ الاولی۔ اور جو چیونٹی کہ ایذاء نہیں دیتی تو اس کا قتل کرنا حلال نہیں و لیکن جزاء واجب نہ
ہوگی واگر مار ڈالے، بوجہ اول علت کے ف۔ یعنی صید و متولد بدن نہیں اقول سیاہ چنبیٹا
کھٹمل تجربہ سے بغیر چھیڑے نہیں کاٹتا لیکن چیزیں خصوصاً مٹھائی کھانے میں موذی ہے۔ کھٹمل
مارنے میں جزاء نہیں مثل مچھر کے۔ م۔ ومن قتل قملۃ تصدق بما شاء و مثل کف من الطعام
اور جس نے جوں یا چیلا مار ڈالا تو صدقہ کر دے جو کچھ چاہے جیسے ایک ہتیلی بھر طعام۔ لانہا
متولدۃ من التفث الذی علی البدن۔ کیونکہ وہ اس میل کچیل سے پیدا ہوتا ہے جو بدن پر ہے۔

وفی الجامع الصغیر اطعم شیئاً۔ اور جامع صغیر میں ہے کہ کچھ طعام دے دے۔ وھذا یدل علی انہ یجزیہ ان یطعم المسکین شیئاً یسیرا علی سبیل الاباحۃ۔ اور یہ قول الجامع دلالت کرتا ہے کہ کسی مسکین کو کچھ خفیف کھلا دے بطور اباحت کے ف نہ بطور صدقہ تملیک کے۔ وان لم یکن مشبعاً اگرچہ وہ پیٹ بھر نہ ہوف حتی کہ روٹی کا ٹکڑا جائز ہے۔ اور اگر دوسرے سے کہا کہ یہ قمل دور کر دے یا اشارہ کیا تو متقی وعیون میں اشارہ کرنے والے پر کفارہ ہے۔ سروجی نے کہا کہ یہ بعید ہے اس واسطے کہ قمل کچھ صید نہیں کہ اشارہ سے ازالہ امن ہو پس مارنے والے پر البتہ صدقہ ہے جو مذکور ہوا۔ مع۔ ومن قتل جرادۃ تصدق بما شاء۔ اور جس محرم نے ٹڈی مار ڈالی وہ جو چاہے صدقہ دے دے۔ لان الجراد من البر۔ کیونکہ ٹڈی خشکی کے صید میں سے ہے۔ فان الصید مالا یمکن اخذہ الا بحیلۃ ویقصدہ الاخذ۔ کیونکہ صید وہ جانور جس کا پکڑنا بغیر حیلہ کے ممکن نہ ہو اور پکڑنے والا اس کو قصد کرے ف ٹڈی کی یہی صفت ہے تو وہ صید ہے اور یہی قول مالک وشافعی کا ہے۔ وارد ہوتا ہے کہ حدیث ابوہریرہ میں ہے کہ ہم لوگ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ حج یا عمرہ کو نکلے تو ایک جھنڈ ٹڈیوں کا سامنے آیا تو ہم نے ان کو تلواروں و لاٹھیوں سے مارنا شروع کیا۔ پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس کو کھاؤ کہ یہ صید البحر سے ہے۔ رواہ الترمذی وابوداؤد۔

جواب یہ کہ اسناد میں ابوالمہزم راوی ضعیف ہے ابوداؤد نے کہا کہ حدیث وہم ہے اور صحیح یہ کہ کعب الاحبار تابعی کا قول ہے اور بر تقدیر تسلیم یہ کہ لوگ احرام میں نہ تھے ان کو اجازت دی کہ مچھلی کی طرح یہ بھی بغیر ذبح کیے ہوئے حلال ہے گویا صید البحر ہے۔ وتمرۃ خیر من جرادۃ۔ اور ایک چھوہارا ایک ٹڈی سے بہتر ہے۔ لقول عمرؓ تمرۃ خیر من جرادۃ۔ بدلیل قول عمر رضی اللہ عنہ کہ ایک چھوہارا ایک ٹڈی سے بہتر ہے ف رواہ مالک وابن ابی شیبہ وعبدالرزاق مرسلا ومسندا۔ مغ۔ ولا شئ علیہ فی ذبح السلحفاۃ۔ اور محرم پر سلحفاۃ یعنی کچھوا مار ڈالنے میں کچھ لازم نہیں ہے۔ لانہ من الھوام والحشرات۔ کیونکہ وہ کیڑوں مکوڑوں سے ہے۔ فاشبہ الخنافس والوزغات۔ پس وہ نجاست کے کیڑوں اور گرگٹوں سے مشابہ ہو گیا۔ ویمکن اخذہ من غیر حیلۃ۔ اور اس کا پکڑنا بغیر حیلے کے ممکن ہے۔ وکذا لا یقصد بالاخذ فلم یکن صیدا۔ اور یوں ہی پکڑنا مقصود نہیں ہوتا تو وہ صید نہ ہوا ف اور یہی قول شافعی واحمد ہے۔ ع۔ ومن حلب صید الحرم فعلیہ قیمتہ۔ اور جس نے حرم کے شکار کو دوہ لیا تو اس پر دودھ کی قیمت واجب ہے۔ لان اللبن من اجزاء الصید فاشبہ کلہ۔ کیونکہ دودھ تو صید کی اجزاء سے ہے پس کل کے مشابہ ہو گیا ف اور کل یعنی صید میں جزاء تو جزو یعنی دودھ میں بھی اس کی قیمت ہے اور یہی قول شافعی واحمد اور روایت از مالک ہے۔ ع۔ ومن قتل مالا یوکل لحمہ من الصید کالسباع ونحوھا فعلیہ الجزاء الا ما استثناہ الشرع۔ اور جس نے ایسے صید کو قتل کیا جس کا گوشت نہیں کھایا جاتا جیسے درندے وان کے مانند (باز وشکرہ وغیرہ) تو اس پر جزاء واجب ہے سوائے ان کے جن کو شرع نے مستثنیٰ

کر دیا ہو۔ وھو ما عدونا لا۔ اور مستثنیٰ وہ ہیں جن کو ہم شکار کر چکے ف بھیڑیا و کلب عقور اور یہی ظاہر الروایہ ہے اور ایک روایت میں درندے کلب عقور میں شامل یا لاحق ہیں یہی قول الشافعیؒ ہے۔ وقال الشافعی لا یجب الجزاء لانها جبلت علی الایذاء فدخلت فی الفواسق المستثناۃ۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ جزاء نہیں واجب ہے کیونکہ یہ جانور اپنی ذات میں ایذاء پر مجبول ہیں تو انھیں فواسق میں جو مستثنیٰ ہیں داخل ہو گئے ف اور کلب عقور سے یہی معروف کتا مراد نہیں ہو سکتا کیونکہ یہ وحشی نہیں بلکہ اہلی ہوتا ہے تو کلب عقور سے وہ مراد جو اپنے حرکت سے عمداً ایذاء پہنچا دے لہذا شیر و چیتا وغیرہ اس میں شامل ہیں۔ العنایہ۔ وکذا اسم الکلب یتناول السباع باسرها لغۃ۔ اور یوں ہی کلب کا اسم از راہ لغت کے تمام درندوں کو شامل ہے ف چنانچہ اس پر حدیث دلالت کرتی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عتبہ بن ابی لہب پر بددعا فرمائی کہ اللھم سلط علیہ کلبا من کلابك۔ یعنی الہی اس پر اپنے کتوں میں سے ایک کتا مسلط کر دے۔ پس عتبہ ملعون کو ایک شیر نے پھاڑ ڈالا۔ ف۔ اس سے معلوم ہوا کہ شیر بھی کلاب میں سے ہے۔ عینیؒ نے اسی کے موافق روایت نوادر کی تصحیح کی اور شیخ محقق نے بدائع سے شیر و چیتا و سیاہ گوش قتل کرنے کی اجازت نقل کی جس میں اختلاف کا ذکر نہیں ہے۔م

ولنا۔ اور ہماری دلیل یعنی موافق ظاہر الروایہ کے۔ ان السبع صید لتوحشہ وکونہ مقصودا بالاخذ اما لجلدہ او لیصطاد بہ او لدفع اذاہ۔ یہ ہے کہ درندے صید میں بوجہ وحشی ہونے اور گرفتاری میں مقصود ہونے کے خواہ کھال کے لئے (جیسے شیر وغیرہ) یا اس لئے کہ اس کے ذریعے شکار کھیلا جاوے (جیسے چیتا وغیرہ) یا اس کی ایذاء دور کرنے کی غرض سے ف جیسے جنگلی سور ہے۔ ع۔ اور صید اسی کو کہتے ہیں جو وحشی اور قصد کر کے گرفتار کیا جاوے۔

والقیاس علی الفواسق ممتنع لما فیہ من ابطال العدد۔ اور فواسق پر قیاس کرنا ممنوع ہے کیونکہ اس میں شمار کا باطل کرنا لازم آتا ہے ف یعنی حدیث میں پانچ جانور کا عدد فرمایا حالانکہ قیاس کرنے میں پانچ سے بڑھے جاتے ہیں لیکن وارد ہوتا ہے کہ عدد جب مقصود حکم نہ ہو تو زیادتی کو مانع نہیں ہوتا اور یہاں وجہ قتل جائز ہونے کی پانچ کی تعداد نہیں بلکہ فسق ہے بلا خلاف تو زیادتی منع نہیں۔

علاوہ اس کے دوسری حدیث صحیح میں وزغ یعنی گرگٹ کا مارنا بوجہ فسق کے حل و حرم میں جائز آیا اور یہ چھ ہو گئے پس ہم مانتے ہیں کہ وہ صید ہیں لیکن ان کا مار ڈالنا جائز ہے۔

واسم الکلب لا یقع علی السبع عرفا والعرف املك۔ اور کلب کا لفظ عرف میں درندہ پر نہیں واقع ہوتا اور عرف ہی زیادہ قوی ضابطہ ہے ف پس حدیث میں جو آیا وہ بطریق مجاز ہے تو جب تک حقیقت ممکن ہے مجاز یہاں نہیں لیا جائے گا۔ لیکن اس کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ یہاں حقیقت ممکن نہیں کیونکہ کلب عقور تو وحشی نہیں ہے پس لامحالہ وحشی درندہ مراد ہے اور وہ مجاز لغوی میں ہر درندہ موذی کو شامل ہے۔ فتامل فلعل الحق لا یعدوہ

واللہ تعالیٰ اعلم - م - اور بنا بر ظاہر الروایۃ مذکورہ کے درندہ قتل کرنے میں جبکہ اس نے حملہ نہ کیا ہو جزاء واجب ہے۔ ولا یجاوز بقیمتہ شاۃ - اور ایک بکری کی قیمت سے تجاوز نہ کیا جاوے گا - وقال زفرؒ یجب بالغۃ ما بلغت اعتبارا بماکول اللحم - اور زفرؒ نے کہا کہ پوری قیمت واجب ہوگی جہاں تک پہنچے بقیاس ماکول اللحم کے ف یعنی ایسے جانور کے قیاس پر جس کا گوشت کھایا جاتا ہے - ولنا قولہ علیہ السلام الضبع صید وفیہ الشاۃ - اور ہماری دلیل قول آنحضرت صلعم ہے کہ ضبع یعنی کفتار صید ہے اور اس میں بکری واجب ہے ف معروف حدیث جابرؓ اس طرح ہے کہ میں نے پوچھا کہ ضبع کیا صید ہے فرمایا کہ ہاں اور اس میں بکرا قرار دیا جائے گا جبکہ اس کو محرم شکار کرے رواہ ابوداؤد- لیکن یہ حدیث محمول ہے کہ ضبع کی اس وقت مالیت اسی قدر اندازہ کی گئی ہے ورنہ قولہ تعالیٰ - فجزاء مثل ما قتل من النعم سے معارض ہوگا - کیونکہ آیت میں ہر صید کے واسطے اس کا مثل یعنی برابر قیمت واجب کی گئی پس حدیث بھی اسی بنا پر ہے کہ کفتار کی قیمت ایک بکرا تھی - فعلیٰ ہذا - اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ہر زمانہ وملک میں ہر درندہ وصید غیر ماکول اللحم میں صرف بکری ہی واجب ہو اس سے زائد نہ ہو - الفتح - ولان اعتبار قیمتہ لمکان الانتفاع بجلدہ ولانہ محارب موذ - اور اس دلیل سے کہ ایسے شکار غیر ماکول اللحم کی قیمت کا اعتبار اس کے کھال سے نفع حاصل کرنے کے دخل سے ہے نہ اس وجہ سے کہ وہ لڑانکا موذی ہے۔ ومن ہذا الوجہ لا یزاد علی قیمۃ الشاۃ ظاہرا - اور اس دلیل سے نکلا کہ بظاہر حال بکری کی قیمت سے نہیں بڑھے گا ف یعنی جبکہ مقصود صرف کھال ہے تو کھال کی قیمت ایک بکری کے گوشت وکھال سے بڑھ کر نہ ہوگی - اس دلیل میں بھی اعتراض ظاہر ہے کیونکہ خود امام مصنفؒ نے اوپر لکھا وکونہ مقصودا بالاخذ اما لجلدہ اولیصطاد بہ الخ - تو صرف کھال کی خصوصیت کہاں رہی علاوہ بریں قولہ تعالیٰ - فجزاء مثل ما قتل الآیۃ - میں تو مطلقاً صید مقتول کی قیمت واجب فرمائی ہے نہ صرف کھال کی اور معارضہ آیت سے نہیں ہو سکتا۔ ملخص الفتح - پس ظاہر کلام المحققؒ ترجیح دیتا ہے کہ کچھ نہیں واجب ہے ورنہ پوری قیمت واجب ہو مثل قول زفرؒ کے پھر یہ اختلاف اس صورت میں کہ درندہ کو بغیر حملہ کرنے کے محرم نے قتل کیا ہو - واذا صال السبع علی المحرم فقتلہ لا شی علیہ - اور جب درندہ نے محرم پر حملہ کیا پس محرم نے اس کو قتل کر دیا تو اس پر کچھ واجب نہیں ہے ۔ وقال زفرؒ یجب اعتبارا بالجمل الصائل - اور زفرؒ نے کہا کہ واجب ہے بقیاس اونٹ حملہ آور کے ف یعنی اگر کسی کے اونٹ نے محرم پر حملہ کیا پس اس نے قتل کر ڈالا تو اس پر اونٹ کی قیمت واجب ہے - یوں ہی درندہ کی قیمت واجب ہے - ولنا ما روی عن عمرؓ انہ قتل سبعا واہدی کبشا وقال انا ابتدأناہ - اور ہماری دلیل وہ اثر ہے جو حضرت عمرؓ سے روایت کیا گیا کہ حضرت عمرؓ نے ایک درندہ قتل کیا اور ایک بکری ہدی بھیجا اور فرمایا کہ ہم نے درندہ پر پہل کی تھی ف یعنی اگر ہم پہل کر کے اس کو قتل نہ کرتے بلکہ وہی حملہ کرتا تو ہم پر ہدی کا بکرا واجب نہ ہوتا - لیکن یہ استدلال اس مفہوم سے ہے حالانکہ اصول الحنفیہ

میں حجت نہیں پس اول استدلال بحدیث السبع العادی یعنی مثل فواسق کے جائز ہے ایسے درندہ کو قتل کرنا جو حملہ کرنے والا ہو۔ مف۔ یعنی حملہ کرے نہ آنکہ اس کی یہ عادت ہو ورنہ موافق روایت بدائع ولوادر کے بغیر جزاء قتل جائز ہے۔م۔ ولان المحرم ممنوع عن التعرض لاعن دفع الاذی۔ اور اس دلیل سے کہ محرم کو صید کا تعرض کرنا ممنوع ہے نہ اپنی ذات سے اذیت دور کرنا۔ ولھذا کان ماذونا فی دفع المتوھم منہ الاذی۔ اور اسی وجہ سے محرم کو اجازت ہے ایسے جانور کو دفع کرنے کی جس سے اذیت کا توہم ہو ف اور وہ فواسق جانور ہیں۔ فلان یکون ماذونا فی دفع المتحقق اولی۔ پس بدرجۂ اولی اس کو اجازت ایسے دفع کی جس سے اذیت متحقق ہو ف یعنی جبکہ درندہ نے حملہ کیا تو اذیت متحقق ہے پس جبکہ اذیت متوہم ہونے سے فواسق کے قتل کی اجازت ہے تو بدرجۂ اولی اس اذیت متحقق میں درندہ حملہ آور مار ڈالنے کی اجازت ہوگی۔ ومع وجود الاذن من الشارع لہ یجب الجزاء حقالہ۔ اور باوجود شارع کی طرف سے اجازت ہونے کے جزاء واسطے حق شارع کے واجب نہ ہوگی ف ہاں اگر حق العباد بھی متعلق ہو تو اس کا حق واجب ہوگا لہذا کہا۔ بخلاف الجمل الصائل لانہ لااذن لہ من صاحب الحق وھو العبد۔ **برخلاف** اونٹ حملہ کرنے والے کے کیونکہ قاتل کو حقدار کی طرف سے اجازت نہیں اور حقدار بندہ ہے ف یعنی مالک نے اس کے قتل کی اجازت نہیں دی تھی لہذا مالک کا حق اور وہ قیمت جمل ہی واجب ہوگی اور مالک حقیقی شارع عزوجل نے قتل کی اجازت دی تو جزاء احرام واجب نہیں۔

پس اس پر درندہ حملہ آور کا قیاس درست نہیں کیونکہ درندہ میں سوائے حق شارع کے کوئی حق متعلق نہیں ہے۔م۔ وان اضطر المحرم الی قتل صید فقتلہ فعلیہ الجزاء۔ اور اگر محرم کسی صید کو قتل کرنے پر مضطر ہوا پس اس نے قتل کیا تو اس پر جزاء واجب ہے ف مضطر ہونے کے یہ معنی کہ بھوک سے مضطرب ہو کر صید کا گوشت کھانے پر مجبور ہوا تو شرع نے قتل کی اجازت دی مگر جزاء لازم ہے۔ لان الاذن مقید بالکفارۃ بالنص علی ما تلوناہ من قبل۔ کیونکہ اجازت بدلیل نص مقید بکفارہ ہے چنانچہ ہم نے سابق میں تلاوت کر دی ف یعنی قولہ تعالی۔ فمن کان منکم مریضا او بہ اذی من راسہ الآیۃ۔ یعنی ضرورت کے وقت سر منڈانے کی اجازت دی مگر فدیہ کفارہ کے ساتھ تو مضطر کو بھی ضرورت کے وقت صید ذبح کر کے کھانا جائز مگر بشرط کفارہ۔ ولا باس للمحرم ان یذبح الشاۃ والبقرۃ والبعیر والدجاجۃ والبط الاھلی۔ اور مضائقہ نہیں کہ محرم ذبح کرے بکری کو اور گائے واونٹ و مرغی اور پالو بطخ کو۔ لان ھذہ الاشیاء لیست بصیود لعدم التوحش۔ کیونکہ یہ چیزیں صید نہیں ہیں بوجہ وحشی نہ ہونے کے ف یعنی ان کی اصلی خلقت توحش نہیں ہے۔ والمراد بالبط الذی یکون فی المساکن والحیاض لانہ الوف باصل الخلقۃ۔ اور بط سے مراد وہ بط جو گھروں و حوضوں میں رہا کرتی ہے کیونکہ یہ اپنی اصلی خلقت میں پالو ہلی ہوئی ہے ف یعنی کبھی وحشی جنگلی نہیں ہوتی ہے جیسے کبوتروں میں پالو کبوتر کی قسم ہے۔ ولو ذبح حماما مسرولا فعلیہ الجزاء۔ اور اگر محرم نے کبوتر پاموز ذبح کیا تو اس پر جزاء لازم ہے۔ خلافا لمالک لہ انہ الوف مستانس ولا یمتنع بجناحیہ لبطوء نہوضہ۔ **برخلاف**

قول مالک کے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ پاموز کبوتر خود ہلا ہوا لوگوں سے مانوس ہوتا ہے اور اپنے بازوؤں سے ممتنع نہیں ہوتا بوجہ اٹھان سست ہونے کے ف یعنی اڑنے میں بازدستی کرتے ہیں تو آدمی اس کو جب چاہے گرفتار کرلے وہ صید کی طرح ممتنع نہیں ہے۔ ونحن لقول الحمام متوحش باصل الخلقة ممتنع بطيرانه وان كان بطي النهوض۔ اور ہم کہتے ہیں کہ یہ کبوتر یعنی پاموز اپنی اصل خلقت میں وحشی واقع ہوا جو کہ اپنے اڑان سے ممتنع ہے اگرچہ اٹھان میں سست ہو۔ والاستيناس عارض فلم يعتبر۔ اور ہلا ہونا تو عارض ہو گیا پس معتبر نہ ہوا اور یہی قول شافعیؒ و احمدؒ ہے۔ الحاصل صید ہونے میں اصلی خلقت کا وحشی ہونا اعتبار ہے اور پیچھے ہل جانا معتبر نہیں ہے۔ وكذا اذا قتل ظبيا مستانسا۔ اور یوں ہی جب ہلی ہوئی ہرن کو ذبح کیا تو جزا واجب ہے۔ لانه صيد في الاصل فلا يبطله الاستيناس۔ کیونکہ وہ اصل میں صید ہے تو ہل جانا اس کو باطل نہیں کرے گا ف جیسے برعکس یعنی اصل میں مالوف و پالو ہو تو وحشت عارض ہونے سے صید نہیں ہوتا۔ كالبعير اذا ند لا ياخذ حكم الصيد في الحرمة على المحرم۔ جیسے اونٹ جبکہ بھڑک کر وحشت کھا گیا تو صید کا حکم نہیں لیتا کہ محرم پر اس کا ذبح کرنا حرام ہو جاوے۔ واذا ذبح المحرم صيدا فذبيحته ميتة لا يحل اكلها۔ اور جب محرم نے کسی شکار کو ذبح کیا تو اس کا ذبیحہ مردار ہے اس کا کھانا حلال نہیں ہے ف اگرچہ مضطر نے ذبح کی ہو کیونکہ وہ صرف مضطر کو حلال ہے۔ وقال الشافعيؒ۔ اور شافعیؒ نے کہا ف ایک قول میں۔ يحل ما ذبحه المحرم لغيره لانه عامل له فانتقل فعله اليه۔ کہ جو محرم نے ذبح کیا وہ غیر محرم کو حلال ہے کیونکہ محرم نے تو غیر کے لئے کام کیا پس اس کا فعل غیر کی طرف منتقل ہوا ف اور غیر محرم ذبح کرتا تو اس کو حلال ہوتا رہا محرم تو اس پر مطلقاً حرام ہے۔ ولنا ان الذكاة فعل مشروع۔ اور ہماری دلیل یہ کہ ذبح کرنا مشروع فعل ہے ف جس سے کھانا حلال ہوتا ہے۔ وهذا فعل حرام فلا يكون ذكاة۔ اور یہ فعل محرم کا حرام ہے تو یہ ذبح کرنا نہ ہوگا۔ كذبيحة المجوسي جیسے آتش پرست کا ذبیحہ ف کہ ذبیحہ نہیں بلکہ مردار ہے۔ وهذا لان المشروع هو الذي قام مقام المميز بين الدم واللحم۔ اور یہ یعنی محرم کا ذبیحہ حرام مردار ہونا اس وجہ سے ہے کہ ذبح مشروع وہی خون و گوشت کے درمیان تمیز و جدائی کرنے میں قائم مقام ہے ف کیونکہ گوشت پاک اور خون سفوح نجس ہے تو شرع نے ذبح شرعی کو دونوں میں جدا کرنے کے قائم مقام کیا۔ تيسيرا۔ واسطے آسانی دینے کے ف پس اگر مشروع ذبیحہ کیا تو گوشت حلال ہے اگر خون جاری ہو کر بہا نہ ہو اور اگر مشروع ذبیحہ نہ ہوا مثلاً مجوسی نے کیا تو مردار ہے اگرچہ خون بہہ جاوے۔ ن۔ تو حلال ہونا مشروع ذبیحہ پر ہے فينعدم بالعدامه پس حلال ہونا معدوم ہوگا بوجہ ذبیحہ مشروع ہونے کے ف پس جب ذبیحہ محرم مشروع ذبیحہ نہیں تو مردار ہوا۔ وان اكل المحرم الذابح من ذلك شيئا۔ اور اگر ذبح کرنے والے محرم نے اپنی ذبیحہ میں سے کچھ کھایا ف باوجودیکہ اس مردار کا کھانا حرام ہے۔ فعليه قيمة ما اكل۔ تو اس پر جو کھایا اس کی قیمت واجب ہے ف یعنی مع استغفار کے۔ عند ابي حنيفةؒ یہ ابوحنیفہؒ کے

نزدیک ہے۔ وقالا لیس علیہ جزاء ما اکل۔ اور صاحبینؒ نے کہا کہ جو اس نے کھایا اس کی جزاء اس پر نہیں ہے ف صرف استغفار لازم ہے۔ وان اکل منہ محرم آخر فلا شئ علیہ فی قولھم جمیعا۔ اور اگر اس ذبیحہ میں سے کسی محرم نے کچھ کھایا تو ان سب کے قول میں بالاتفاق اس پر کچھ واجب نہیں ہے۔ لھما ان ھذہ میتۃ فلا یلزمہ باکلھا الا الاستغفار صاحبین کی دلیل یہ کہ یہ ذبیحہ مردار ہے تو محرم ذبح کرنے والے پر اس کے کھانے سے سوائے استغفار کرنے کے کچھ واجب نہ ہوگا۔ وصار کما اذا اکل منہ محرم غیرہ۔ اور ایسا ہو گیا کہ جیسے اس میں سے کسی دوسرے محرم نے کھایا۔ ولابی حنیفۃؒ ان حرمتہ باعتبار کونہ میتۃ کما ذکرنا وباعتبار کونہ محظور احرامہ۔ اور ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ کہ ذبیحہ محرم کا حرام ہونا دو اعتبار سے) باعتبار اس کے مردار ہونے کے جیسا کہ ہم نے بیان کر دیا اور باعتبار اس کے ممنوع احرام ہونے کے ف یعنی ذبح الصید اس کے احرام میں ممنوع حرام ہے۔

لان احرامہ ھو الذی اخرج الصید عن المحلیۃ والذابح عن الاھلیۃ فی حق الذکاۃ۔ کیونکہ اس کے احرام ہی نے ذبیحہ پاک ہونے کے حق میں صید کو محل ذبح ہونے اور خود محرم کو ذبح کرنے کے لائق ہونے سے نکال دیا۔ ف یعنی احرام ہی سے محرم اس قابل نہ رہا کہ اس کا ذبیحہ جبکہ صید ہو تو پاک ہو۔ فصارت حرمۃ التناول بھذہ الوسائط مضافۃ الی احرامہ۔ پس تناول حرام ہونا ان واسطوں سے اس کے احرام کی طرف منسوب ہوگیا۔ ف کیونکہ احرام سے ذبیحہ نہ ہونا اور ذبیحہ نہ ہونے سے مردار ہونا اور مردار کا کھانا حرام ہونا پس یہ سب بوجہ احرام کے ہے تو جزا واجب ہے۔ بخلاف محرم آخر لان تناولہ لیس من محظورات احرامہ۔ برخلاف دوسرے محرم کے کیونکہ دوسرے محرم کا کھانا اس کے احرام کی ممنوعات سے نہیں ہے۔ ف کیونکہ حرمت اس کی احرام کی طرف مضاف نہیں تو اس پر کچھ جزا نہ ہوگی اور اس پر پہلے محرم ذبح کنندہ کا قیاس ٹھیک نہ ہوگا۔ ولا باس بان یاکل المحرم لحم صید اصطادہ حلال وذبحہ۔ اور مضائقہ نہیں کہ محرم ایسے صید کا گوشت کھاوے جس کو حلال یعنی بے احرام والے نے شکار کیا اور ذبح کیا ہو۔ اذا لم یدل المحرم علیہ ولا امرہ بصیدہ۔ بشرطیکہ محرم نے اس پر دلالت نہ کی اور نہ اس کے شکار کرنے کا حکم کیا ہو ف اور اگر حلال نے خود شکار کرنے میں محرم کے واسطے نیت کی ہو تو کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ خلافا لمالک فیما اذا اصطادہ لاجل المحرم۔ مالکؒ نے خلاف کیا ایسی صورت میں جبکہ حلال نے صید کو محرم کی جہت سے شکار کیا ف یعنی نیت کی کہ محرم کو کھلاؤں گا۔ لہ قولہ علیہ السلام لا باس باکل المحرم لحم صید مالم یصدہ او یصاد لہ۔ مالکؒ کی دلیل قول حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو مضائقہ نہیں محرم کو صید کا گوشت کھانے میں بشرطیکہ خود اس کو شکار نہ کیا ہو یا اس کے واسطے شکار نہ کیا گیا ہو ف حدیث جابرؓ میں صید البر لکم وانتم حرم مالم یصیدہ او یصاد لکم۔ اس کے معنی وہی ہیں جو مصنفؒ نے ذکر کئے۔

رواہ ابو داؤد والترمذی والنسائی لیکن حدیث منقطع ہے اور ہمارے نزدیک ثقہ راوی سے حجت ہے۔ اور یہی قول شافعی واحمد کا ہے اور ہمارے نزدیک تاویل یہ کہ محرم کے واسطے شکار کیا گیا یعنی شکار زندہ اس کو ہدیہ دیا ہے یا اس کے حکم سے شکار کیا گیا۔ ولنا ان الصحابۃ

تذاکروا لحم الصید فی حق المحرم - اور ہماری دلیل یہ کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے محرم کے حق میں صید کا گوشت کھانے میں مذاکرہ کیا ف؎ درحالیکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بیدار ہوئے۔ فقال علیہ السلام لاباس بہ۔ پس آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اس کے کھانے میں کچھ مضائقہ نہیں ہے ف؎ بلکہ روایت یہ کہ فامرنا باکلہ یعنی ہم کو اس کے کھانے کا حکم کیا۔ رواہ محمد قال اخبرنا ابوحنیفۃ عن محمد بن المنکدر عن عثمان بن محمد عن طلحۃ بن عبید اللہ رضی اللہ عنہ قال تذاکرنا لحم الصید الخ۔ اور ابو عبداللہ الحسین نے مسند ابی حنیفہ میں عن ابی حنیفہ عن ہشام بن عمروہ عن ابیہ عن جدہ الزبیر بن العوام قال کنا نحمل الصید ضعیفا وکنا نتزودہ ونا کلہ ونحن محرمون مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ یہ اسناد صحیح ہے اور مالکؒ نے مؤطا میں اسی کا اختصار روایت کیا، حاصل یہ کہ ہم لوگ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ احرام میں ہوتے اور گوشت ہرن کا زادراہ لے جاتے وکھاتے تھے۔

پس جب معارضہ قائم ہوا تو ہم نے توفیق دی اور کہا۔ واللام فیما روی لام تملیک۔ اور جو روایت مالکؒ نے کی اس میں لام تملیک ہے ف؎ یعنی قولہ یصاد لہ۔ میں لام تملیک ہے یعنی محرم کے ملک میں صید دے تو حرام ہے۔ فیحمل علی ان یھدی الیہ الصید دون اللحم تو حدیث محمول ہوگی اس بات پر کہ محرم کو صید ہدیہ دے نہ گوشت ف؎ پس صید ذبح کرنا اور کھانا حرام ہوگا۔ او معناہ ان یصاد بامرہ۔ یا معنی یصاد لہ کے یہ کہ شکار مارا جاوے اس کے حکم سے ف؎ اور حدیث ابوقتادۃ رضی اللہ عنہ واقع صحیحین جو اوپر گذری اس میں صرف یہی پوچھا کہ تم میں سے کسی نے اس کو حکم دیا تھا یا دلالت کی تھی انہوں نے کہا کہ نہیں تو فرمایا کہ پھر اس کو کھاؤ یہ نہیں پوچھا کہ اس کی نیت میں نہ تھا کہ تمہارے واسطے شکار کرے۔ پھر طحاویؒ نے یہی قول جو ہمارا مذہب ہے حضرت عمر و ابوہریرہ طلحہ میں عبیداللہ و عائشہؓ سے روایت کیا۔ تحقیق مسئلہ طویل ہے، فتح القدیر میں دیکھنا چاہیئے۔ م۔

ثم شرط عدم الدلالۃ پھر دلالت نہ کرنا شرط فرمایا ف؎ یعنی محرم کو لحم الصید کھانا اس شرط سے حلال ہے کہ اس نے شکاری کو دلالت نہ کی ہو جیسے حکم بھی نہ کیا ہو۔ وھذا تنصیص علی ان الدلالۃ محرمۃ۔ اور یہ تنصیص ہے اس بات پر کہ دلالت کرنا حرام کرنے والا ہے ف؎ یعنی دلالت کرنے سے گوشت کھانا حرام ہوجاتا ہے جیسے دلالت کرنا حرام ہے۔ قالوا فیہ روایتان۔ مشائخؒ نے کہا کہ اس میں دو روایتیں آئی ہیں ف؎ ایک میں ہے کہ دلالت کرنے سے محرم کو لحم الصید کھانا حرام ہے اور دوسرے میں دلالت حرام لیکن گوشت کھانا نہیں۔ اور امام قدوریؒ نے روایت اول پر تنصیص کی۔ ووجہ الحرمۃ حدیث ابی قتادۃ رضی اللہ عنہ وقد ذکرناہ۔ اور وجہ حرام ہونے کی حدیث ابوقتادہ رضی اللہ عنہ ہے اور ہم اس کو ذکر کرچکے ف؎ اور مترجم نے ابھی اس کا حاصل ذکر کیا جس سے ظاہر ہے کہ کھانے کی اجازت بعد اس کے دی کہ کسی نے دلالت نہیں کی اور کسی نے شکار کر لانے کا حکم نہیں کیا۔ ہاں اس سے یہ بھی ظاہر ہے کہ اس کے سوائے ابوقتادہؓ سے نہیں پوچھا کہ تم نے ان محرموں کے واسطے تو شکار نہیں کیا۔ پس اگر یہ بھی شرط ہوتا جیسا کہ ائمہ ثلثہؒ کہتے ہیں تو بدون اس کے

کھانے کی اجازت نہ دیتے۔ اور حدیث جابرؓ میں الم تصید وہ او لیصاد لکم کے یہی معنی کہ تمہارے واسطے حلال نے یہ کام تمہارے حکم سے نہ کیا ہو۔ اور یہ استعمال شائع۔ فاللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔

وفی صید الحرم اذا ذبحہ الحلال تجب قیمتہ یتصدق بہا علی الفقراء۔ اور حرم کی صید میں جب اس کو حلال یعنی بے احرام والا شخص ذبح کر ڈالے تو اس کی قیمت واجب ہوگی جس کو فقیروں پر تقسیم کرے فسے یہ حرم کی صید کے واسطے خاص تکریم ہے۔ لان الصید استحق الامن بسبب الحرم۔ کیونکہ حرم کی وجہ سے صید مستحق امن ہے فسے جیسے حرم سے باہر جو شخص احرام باندھے تو اس کی ذات سے صید کو امن ہے نہ بوجہ جگہ کے حتیٰ کہ حلال کو شکار کرنا حلال ہے اور حرم میں بوجہ مکان معظم کے ہر شخص و جانور مستحق امن ہے۔ لقولہ علیہ السلام فی حدیث فیہ طول ولا ینفر صیدھا بدلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قول کے جو ایک حدیث میں جس میں طول ہے واقع ہوا کہ ولا ینفر صیدھا فسے یعنی اور مکہ کی صید کو نفرت نہ دلائی جاوے گی۔ مراد مکہ سے بالاتفاق حرم ہے اور اس کلام سے آئندہ کی خبر دینا مقصود نہیں بلکہ بالاتفاق نہی مراد ہے یعنی کوئی شخص ایسا مت کرے اور ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ فتح مکہ میں آپ نے حمد و ثنا الٰہی عزوجل کے بعد فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے مکہ سے اصحاب الفیل کو روکا اور رسول اللہ و مومنوں کو مسلط فرمایا اور مجھے بھی دن کی ایک ساعت کے لئے حلال کیا گیا تھا۔ پھر اس کی حرمت تا قیامت باقی ہے اس کا درخت نہ کاٹا جاوے اور اس کی صید کو تنفیر نہ کی جاوے اور اس کی ہری گھاس نہ کاٹی جاوے اور اس میں گرا مال کسی کو لینا حلال نہیں مگر جو اس کو پکار کر مالک کو پہنچانے کے لئے اٹھاوے۔ عباس بن المطلب نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سوائے اذخر کے کہ وہ ہماری قبروں و گھروں کے واسطے ضروری ہے پس آپ نے فرمایا کہ سوائے اذخر کے۔ رواہ الائمۃ الستۃ فی صحاحہم وغیرہم۔ واضح ہو کہ نباتات سے مراد جو آپ جمی ہو نہ وہ کہ کسی نے لگائی ہو۔ پھر حدیث سے مقصود یہ کہ آپ نے مومنوں کا لشکر لے کر مکہ پر حملہ کیا تو خلائق کو تنبیہ فرمائی کہ یہ اللہ تعالیٰ کے حکم سے تھا خود سمجھو کہ ابھی اڑتالیس سال ہوئے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی پیدائش کے سال میں تم لوگوں کی آنکھوں کے سامنے جو ظالم ہاتھیوں کا لشکر لے کر کعبہ کو فتح کرنے و گرانے آیا تھا درحالیکہ تم اپنی جانوں سے مایوس تھے۔ اللہ تعالےٰ

---

عہ واضح ہو کہ اصحاب الفیل کا واقعہ آنحضرت صلعم کی پیدائش مبارک کے سال ہوا جس کو دیکھنے والے لاکھوں عرب اس وقت موجود تھے جب قرآن میں سورہ الم ترکیف فعل ربک باصحاب الفیل الخ نازل ہوئی ہے اور یہ بت پرست یہود و نصاریٰ وغیرہ لاکھوں تھے اور کسی نے انکار نہ کیا کیونکہ ان کی آنکھوں دیکھا واقعہ تھا اور بعد نزول قرآن کے برابر اس وقت تک کروڑوں متواتر راوی ہیں کہ جن متواترات خبروں کا انکار کرنا کسی آدمی کے نزدیک قبول نہیں ہو سکتا۔ لہٰذا اس زمانہ میں جو بعض جہلاء نے نیچر مذہب کی پیروی میں اس سے انکار کیا ہے نہایت ہی جہالت اور بالکل بے عقلی پر مبنی ہے۔ اگر واقعہ اصحاب الفیل اس طرح نہ ہوتا تو لاکھوں عرب بت پرست اور وہاں کے یا روم و فارس کے کفار جو تلواروں سے لڑے تھے پہلے تو یہی کہتے کہ محض جھوٹ باتیں صریح موجود ہیں۔ اور جب یہ ثابت ہے اب متواتر کا منکر ایک مرد احمق ہے کہ جس کسی کو ذرہ برابر عقل ہے وہ کبھی اس کو نہیں سننے کا سوائے اس کے جو آدمی نہ ہو بلکہ درحقیقت جانور ہے وہ اس کی موافقت کرے گا۔ ۱۲ م۔

نے اس کو تسلط نہ دیا بلکہ یہاں کے طیر ابابیل کو حکم دیا جنہوں نے ان ہاتھیوں ولشکروں پر ایک ایک کنکری ڈالی جس سے وہ لوگ بالکل بھس چکنا چور ہو گئے پھر اللہ تعالیٰ نے اپنی مرضی سے اپنے رسول علیہ السلام کو مسلط کر دیا۔ خوب یاد رکھو کہ وہ صرف ایک ساعت کے لئے مجھے حلال کیا گیا تھا۔ اب وہ بدستور قیامت تک محترم محترم ہو گیا آئندہ اگر کوئی شخص لشکر لا دے اور میرے حال سے دلیل پکڑے تو اس کو کہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اللہ تعالیٰ نے اجازت دی اور تم کو اجازت نہیں دی۔

بالجملہ جب حدیث میں صید کو نفرت دلانے سے ممانعت قطعی تو قتل اس سے بڑھ کر حرام ہے۔ پس صید کی قیمت فقراء پر تقسیم کرے اور یہی چاروں ائمہ اور عامہ علماء کا قول ہے۔ ولا یجزیہ الصوم اور اس قاتل غیر محرم کو قیمت کے بدلے روزے رکھ لینا جائز نہیں ف اگرچہ محرم کو کفارہ صید میں صوم جائز ہیں۔ لانہا غرامۃ۔ کیونکہ یہ قیمت جو صید حرم قتل کرنے سے حلال پر لازم آتی ہے تاوان ہے ف یعنی کل وجہ سے وہ تاوان ہے۔ ولیست بکفارۃ اور کفارہ نہیں ہے ف جیسے محرم پر ایک وجہ سے تاوان ایک وجہ سے احرام میں فعل ممنوع کا کفارہ ہے تو اس کو روزے بھی جائز ہیں اور حلال کے حق میں کفارہ نہیں۔ فاشبہ ضمان الاموال۔ تو یہ مالوں کی ضمانت کے مشابہ ہو گیا ف یعنی اگر غیر کے مالوں کو ناجائز تلف کرے تو صرف تاوان دینا متعین ہوتا ہے پس یہی یہاں ہے۔

الحاصل محرم کی صید کو قتل کرتے میں اور حلال کی صید حرام مار ڈالنے میں فرق ہے کہ اول کو جزاء میں ہدی واطعام وصوم ہر ایک جائز ہے اور دوم کو صوم نہیں جائز ہے۔ وھذا لانہ یجب بتفویت وصف فی المحل وھو الامن۔ اور یہ اس وجہ سے کہ ضمان واجب ہوتی ہے بسبب معدوم کرنے وصف کے محل یعنی صید میں اور وہ وصف امن ہے ف پس صید سے امن زائل کیا تو ضمان لازم آئی۔ والواجب علی المحرم بطریق الکفارۃ جزاء علی فعلہ۔ اور جو کچھ محرم پر بطریق کفارہ واجب ہوا وہ اس کے فعل کی جزاء ہے ف نہ وصف محل کے۔ لان الحرمۃ باعتبار معنی فیہ وھو احرامہ۔ کیونکہ حرام ہونا بلحاظ ایسے معنی کے ہے جو محرم میں موجود ہے اور وہ اس کا احرام ہے ف کیونکہ بغیر احرام کے وہ شکار کر سکتا ہے۔ اسی وجہ سے اگر دو محرموں نے ایک صید کو مارا تو ہر ایک پر اس کے فعل کی وجہ سے پوری جزاء لازم ہے بخلاف اس کے اگر دو حلال نے حرم کا ایک صید مارا تو صید کی ایک ہی قیمت دونوں پر لازم ہے کیونکہ عوض محل ہے اور محرم ہر ایک پر جزاء فعل ہے۔ و الصوم یصلح جزاء الافعال لا ضمان المحال۔ اور فعل صوم اس لائق ہے کہ افعال کی جزاء ہو جاوے نہ محال کی ضمان ف کیونکہ محل کی جزاء از قسم اعیان ہوگی نہ افعال۔ وقال زفر۔ اور کہا زفر نے اور مالک وشافعی واحمد نے کہ یجزیہ الصوم اعتباراً بما وجب علی المحرم۔ حلال کو بھی روزہ رکھنا یعنی جزاء میں روزہ رکھ دینا جائز ہے بر قیاس اس کے جو محرم پر واجب ہوا۔ ف یعنی جیسے محرم پر جزاء میں روزہ جائز ہے یوں ہی حلال کو کہ دونوں نے ممنوع قتل کیا۔ لیکن یہ قیاس مع الفارق ہے۔ والفارق قد ذکرنا۔ اور فرق ہم بیان کر چکے ف کہ محرم پر جزاء فعل ہے اور حلال پر تاوان محل۔ پس باوجود اس فرق

کے ایک کا دوسرے پر قیاس ممکن نہیں ہے۔ وھل یجزیہ الھدی۔ اور بھلا حلال کو ہدی کرنا روا ہے۔ ففیہ روایتان۔ تو اس میں دو روایتیں ہیں ف ایک میں روا نہیں یعنی قربانی کردینا کافی نہ ہوگا بلکہ ضرور ہے کہ بعد ذبح کے اس کی قیمت صید کے برابر ہو اور وہ مساکین کو تقسیم ہو جاوے حتی کہ اگر مذبوح تلف ہو تو بجائے اس کے قیمت صید پھر صدقہ کرنا واجب ہے اور دوسری حدیث میں خالی قربانی کردینا ادا ہو گیا اگرچہ بعد ذبح کے اس کی قیمت صید کے برابر نہ ہو اور اگرچہ وہ تقسیم ہونے سے پہلے ضائع ہو جاوے کیونکہ خون بہانے سے کفارہ ہو گیا مف۔ ومن دخل الحرم صید۔ اور جو شخص حرم میں مع صید کے داخل ہوا ف اگرچہ محرم نہ ہو فعلیہ ان یرسلہ فیہ۔ تو اس پر واجب ہے کہ حرم میں اس کو چھوڑ دے۔ اذا کان فی یدہ بشرطیکہ اس کے ہاتھ میں ہو ف یعنی درحقیقت ہاتھ میں پکڑے ہو۔ خلافا للشافعی فانہ یقول حق الشرع لا یظہر فی مملوک العبد لحاجۃ العبد۔ برخلاف قول شافعی رح کے کہ وہ فرماتے ہیں کہ بندہ کے محتاج ہونے سے جو چیز بندہ کے ملک میں ہوتی ہے اس چیز میں شرع کا حق نہیں ظاہر ہوتا ف بلکہ مباح میں ظاہر ہوتا ہے۔ کیا نہیں دیکھتے کہ حرم میں جس نے خود درخت لگایا اس کو کاٹنا جائز ہے۔ اور واضح ہو کہ محرم کو احرام کے ساتھ ہی چھوڑنا واجب ہے۔ ولنا انہ لما حصل فی الحرم وجب ترک التعرض لحرمۃ الحرم۔ اور ہماری حجت یہ ہے کہ یہ صید جب حرم میں موجود ہوئی تو حرم کے احترام کی وجہ سے اس سے تعرض ترک کرنا واجب ہو گیا۔ اذ صار ھو من صید الحرم فاستحق الامن رویناہ۔ یا وہ حرم کی صید سے ہو گئی تو امن کے مستحق ہوئی بدلیل حدیث سابق ف یعنی لا ینفر صیدھا۔ یعنی دونوں طریق سے اس کو ہاتھ سے چھوڑنا واجب ہے۔

مترجم کہتا ہے کہ تحقیق مقام یہ ہے کہ درخت حرم وہ درخت کہ کسی کی ملک نہ ہو ورنہ درخت فلاں شخص کہلاتا ہے بخلاف صید حرم کے کہ وہ حرم کے اندر داخل ہونے سے ہے لہذا حل میں جس ہرن کا شکار حلال ہے اگر وہ حرم میں داخل ہو گیا تو وہ صید الحرم ہے جب تک وہاں سے خارج نہ ہو ورنہ پھر حلال ہے۔ پس حرم میں صید کا وجود ہی صید الحرم ہے تو ہاتھ سے تعرض حرام ہے۔ م۔ فان باعہ رد البیع فیہ ان کان قائما۔ پھر اگر اس نے صید کو فروخت کر دیا تو صید کے حق میں بیع رد کر دی جائے گی بشرطیکہ صید قائم ہو ف حتی کہ کپڑا اور صید دو چیزوں کو ملایا ہو تو فقط صید کے حق میں بیع رد کر دی جائے گی بنابر آنکہ کتاب البیوع میں ہے بشرطیکہ صید قائم ہو۔ م۔ وان کان فائتا فعلیہ الجزاء۔ اور اگر صید قائم نہ رہا ہو تو بائع پر جزاء واجب ہے ف خواہ صید مر گیا یا مشتری اس کو کہیں لے گیا ہو۔ لانہ تعرض للصید بتفویت الامن الذی استحقہ۔ کیونکہ اپنے صید کا وہ امن جس کا وہ مستحق تھا ضائع کر کے صید سے تعرض کیا ف جو مستوجب جزاء ہوتا ہے۔ وکذلک بیع المحرم الصید من محرم او حلال۔

ع فائدہ قید صید کے حق میں الخ ۱۲ م۔

اور یوں ہی محرم کا فروخت کرنا صید کو محرم یا حلال کے ہاتھ ف یہی حکم رکھتا ہے کہ صید قائم ہو تو بیع مردود ہے ورنہ بائع پر جزا دلازم ہے۔ لما قلنا۔ اسی دلیل سے جو ہم بیان کر چکے ف یہ سب اس وقت کہ صید کو ہاتھ سے پکڑے ہو۔ ومن حرم وفی بیتہ او فی قفص معہ صید فلیس علیہ ان یرسلہ اور جس شخص نے احرام باندھا درحالیکہ اس کے گھر میں یا اس کے ساتھ کسی پنجرہ میں صید ہے تو اس پر اس کا چھوڑنا واجب نہیں ہے ف یہی مذہب عبداللہ بن الحارثؓ اور مجاہد واوزاعی ومالک و احمد کا ہے لیکن اپنا ہاتھ یا لگاؤ اس سے الگ رکھنا واجب ہے کیونکہ اگر درحقیقت ہاتھ میں ہو تو بالاتفاق احرام باندھی ہے چھوڑنا واجب ہے معف۔ وقال الشافعیؒ علیہ ان یرسلہ۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ اس پر اس کا چھوڑنا واجب ہے ف اگرچہ ہاتھ میں نہیں ہے۔ لانہ متعرض للصید بامساکہ فی ملکہ۔ کیونکہ وہ صید کو اپنے ملک میں روک رکھنے کی وجہ سے صید سے تعرض کرنے والا ہوا۔ فصار کما اذا کان فی یدہ۔ تو قبضہ میں رکھنا ایسا ہو گیا گویا اس کے ہاتھ میں صید ہے۔ ولنا ان الصحابۃ کانوا یحرمون وفی بیوتھم صیود ودواجن۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم احرام باندھتے حالانکہ ان کے گھروں میں صیود اور دواجن ہوتے تھے ف دواجن جمع داجن وہ ہرن وغیرہ جو بکری کی طرح ہل جاوے۔ صیود جمع صید اور مراد پرند وغیرہ جنگلی حاصل یہ کہ ان کے گھروں میں صید کے اقسام میں سے پرند و داجن وغیرہ ہوتے تھے۔ ولم ینقل عنھم ارسالھا۔ اور صحابہ رضی اللہ عنہم سے ان صیود کا چھوڑنا منقول نہیں ہے ف حالانکہ اگر چھوڑتے تو اس کی نقل کی ضرورت تھی۔ وبذلک جرت العادۃ الفاشیۃ۔ اور اسے نہ چھوڑنے کے ساتھ فاش عادت جاری چلی آئی ہے ف کہ برابر طبقہ تابعین و تبع تابعین وان کے بعد والوں میں اب تک یہی طریقہ رہا کہ کوئی محرم اپنے گھر کے صیود کو چھوڑ دینا واجب نہیں جانتا اور نہ چھوڑتے ہیں وھی من احدی الحج۔ اور یہ فاش عادت منجملہ شرعی دلائل کے ایک دلیل ہے ف گویا بمنزلہ اجماع کے ہے۔ ابن ابی شیبہ نے کہا کہ حدثنا ابوبکر بن عیاشؒ عن یزید بن ابی زیاد عن عبداللہ بن الحارثؒ قال کنا نحج الخ۔ یعنی عبداللہ بن الحارث نے کہا کہ ہم لوگ حج کرتے حالانکہ اپنے اہل میں طرح طرح کے صیود چھوڑ جاتے کہ ہم ان کو رہا نہیں کرتے تھے۔ حدثنا عبدالسلام بن حرب عن لیث عن مجاھد ان علیا رضی اللہ عنہ الخ۔ یعنی مجاہدؒ نے فرمایا کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے ایک جماعت کے ساتھ میں صید سے داجن دیکھے حالانکہ وے لوگ احرام میں تھے۔ پس ان کو ان صیود کے رہا کرنے کا حکم نہیں کیا۔ مع ت۔

یہ اسناد بے شبہہ جید حسن ہے پس جب صحابہ رضی اللہ عنہم وتابعین حتیٰ کہ آخر طبقہ تک یہی عملدرآمد چلا آیا تو بقول حضرت ابن مسعودؓ کے ما رآہ المسلمون حسنا فھو عند اللہ حسن جو بات مومنوں نے بہتر دیکھی وہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک اچھی ہے کما رواہ احمد والطیالسی والبزار والطبرانی والبیہقی۔ شیخ ابن حجرؒ نے کہا کہ اس کی اسناد حسن ہے اور یہ قول بمنزلہ حدیث مرفوع کے ہے اور کچھ شبہہ نہیں کہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے مومنین قطعی ہونے پر قرآن مجید کی صریح آیات ہیں۔

مانند قولہ تعالےٰ اولئك هم المومنون حقاً۔ اور۔ اولئك هم المفلحون۔ اور قولہ تعالیٰ رضی اللہ عنهم ورضوا عنه۔ اور مانند اس کے بہت کثرت سے ہیں اور خود اجماع امت بلا خلاف حجت ہے اور امت سے مومنون مراد تو صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع قطعی حجت ہوا۔ پس احرام میں ان صیود کا نہ چھوڑنا جو گھر میں ہوں ان کا تعامل اور عام عادت فاش چلی آتی ہے تو معلوم ہوگیا کہ چھوڑنا واجب نہیں ہے۔ م۔ ولان الواجب ترك التعرض۔ اور اس دلیل قیاس سے بھی کہ محرم پر تو یہی واجب کہ صید سے تعرض چھوڑے۔ وهو ليس بمتعرض من جهته۔ اور حال یہ کہ محرم اپنی طرف سے کچھ متعرض نہیں۔ لانه محفوظ بالبيت والقفص لابه۔ کیونکہ صید تو بذریعہ بیت اور قفص کے محفوظ ہے نہ محرم کے ساتھ ف یعنی محرم کچھ اپنے ہاتھوں سے اس کو گرفتہ کئے ہوئے نہیں ہے۔ غير انه في ملكه۔ سوائے اتنی بات کے کہ صید اس کے ملک میں ہے ف اور ملک میں ہونا کسی صید سے تعرض نہیں ہوتا۔

قاضیخان وغیرہ نے فرمایا کہ لوگ احرام وغیرہ باندھتے ہیں حالانکہ ان کے گھروں میں ایسے مکانات ہوتے ہیں جن میں جنگلی کبوتر محفوظ رہتے ہیں۔ اور چڑیاں وہرن وغیرہ پالے ہوتے ہیں تو معلوم ہوگیا کہ بدون ہاتھ کے گرفت کے خالی ملک میں ان کو محفوظ کرنا کچھ وہ تعرض نہیں جو منع کردیا گیا ہے۔ م نع۔ ولو ارسله في مفازة فهو على ملكه۔ اور اگر محرم اس کو کسی جنگل میں چھوڑ دے تو بھی شرعاً وہ اسی کے ملک میں باقی ہے ف حتی کہ اگر دوسرے کو علم ہو کہ فلاں شخص نے اس کو اپنے ملک میں کرلیا تھا تو دوسرے کو جائز نہیں کہ بغیر اجازت مالک کے اس پر قبضہ مالکانہ کرے تو چھوڑنے سے بھی وہ محرم کی ملک سے خارج نہ ہوگی۔ فلا معتبر ببقاء الملك تو ملک باقی ہونے کا کچھ اعتبار نہیں ہے ف یعنی تعرض ترک کرنے میں یہ معتبر نہیں کہ ملک بھی زائل کردے بلکہ صرف یہی کہ ہاتھ سے تعرض نہ کرے۔ چنانچہ اگر محرم کے ہاتھ میں ہو تو بالاتفاق چھوڑنا واجب ہے (فرع) حرم میں داخل کرنے کے بعد ہاتھ سے نہ چھوڑے بلکہ باہر نکال لاکر بیع کردے تو بھی باطل ہے اگرچہ محرم نہ ہو۔ وقيل اذا كان القفص في يده لزمه ارساله لكن على وجه لا يضيع۔ اور کہا گیا کہ اگر قفص اس کے ہاتھ میں ہو تو چھوڑنا واجب ہے لیکن ایسے طور پر کہ ضائع نہ کرے ف کیونکہ مال کو برباد کرنا حرام ہے پس کسی مکان وغیرہ میں چھوڑ دے۔ اور عینی رح نے لکھا کہ عامۂ علماء کے نزدیک صرف قفص سے ہاتھ الگ کرلینا واجب ہے۔ قال فان اصاب حلال صيدا ثم احرم فارسله من يده غيره ضمن۔ کہا کہ اگر حلال نے کوئی صید حاصل کیا پھر اس نے احرام باندھا پس کسی غیر نے اس کے ہاتھ میں سے صید کو رہا کردیا تو یہ شخص ضامن ہوگا ف کیونکہ مالک نے اس کو بغیر احرام کے حلال ہونے کی حالت میں پکڑا ہے۔ عند ابي حنيفة رح یہ حکم ابو حنیفہ رح کے نزدیک ہے ف یہی قول مالک و احمد ہے۔ وقالا لا يضمن لان المرسل امر بالمعروف ناه عن المنكر۔ اور صاحبین رح نے کہا کہ وہ ضامن نہیں ہوگا کیونکہ چھوڑنے والا امر بالمعروف و نہی عن المنکر کرنے والا ہے ف یعنی آدمی پر شرع نے برے کاموں سے روکنا اور نیک کاموں کا

حکم کرنا واجب کیا ہے جبکہ قدرت ہو پس جبکہ محرم نے باوجود احرام کے صید کو ہاتھ میں پکڑا تو اس نے ممنوع شرعی کیا پس دوسرے نے اس امر منکر سے روکنے کے واسطے چھڑا دیا اور معروف شرعی کا حکم کیا کہ وہ گناہ سے بچ گیا پس چھڑانے والا ضامن نہ ہوگا کیونکہ اس نے نیک کام کیا۔ اور نیکوکاروں کے حق میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ وما علی المحسنین من سبیل۔ اور نیکوکاروں پر کوئی راہ نہیں ہے ف یعنی جو لوگ نیک کام کرنے والے ہیں ان پر گرفت و مواخذہ کچھ نہیں ہے۔ پس دنیا میں ضامن نہ ہوگا اور آخرت میں عذاب سے محفوظ ہوگا۔ ولہ انہ ملک الصید بالاخذ ملکا محترما۔ اور امام ابوحنیفہ رح کی دلیل یہ ہے کہ اس شخص نے صید کو پکڑنے سے اس کی ملک محترم حاصل کی ف یعنی ایسی ملک کہ اس پر تعدی کرنا حرام ہے کیونکہ جب اس نے صید پکڑی تو حلال تھا۔ فلا یبطل احترامہ باحرامہ۔ پس اس کا محترم ہونا اس کا احرام باندھنے کی وجہ سے باطل نہ ہوگا ف کیونکہ بالاتفاق ملک ابھی بدستور قائم ہے۔ وقد اتلفہ المرسل فیضمنہ۔ حالانکہ چھڑانے والے نے اس کو تلف کر دیا پس مالک کو ضمان دے گا ف اور یہ دلیل مبنی ہے کہ وہ صید کا شرعی طور پر مالک ہو چکا اس کے بعد تلف کی گئی۔ اور یہ جب ہے کہ اس نے حلال ہونے کی حالت میں صید پکڑی۔ بخلاف ما اذا اخذہ فی حالۃ الاحرام۔ برخلاف اس کے جب اس نے حالت احرام میں پکڑی ہو ف تو چھڑانے والا ضامن نہیں ہے۔ لانہ لم یملکہ۔ کیونکہ وہ شخص صید کا مالک ہی نہیں ہوا ف اس لئے کہ احرام میں شکار کرنا ممنوع ہے۔ اگر وہم ہو کہ پھر احرام میں شکار کو ہاتھ میں گرفتار کرنا بھی ممنوع ہے۔

جواب یہ کہ وہ اول اس کا مالک ہو چکا ہے۔ والواجب علیہ ترک التعرض۔ اور واجب بحالت احرام یہ کہ صید سے تعرض چھوڑے۔ ویمکنہ ذلک بان تخلیہ فی بیتہ۔ اور یہ امر یعنی ترک تعرض اس کو بایں طور بھی ممکن ہے کہ صید کو اپنے گھر میں چھوڑ دے ف تو خواہ مخواہ رہا کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ فاذا قطع یدہ عنہ کان متعدیا۔ پس جب چھڑانے والے نے محرم کا ہاتھ اس سے منقطع کر دیا تو ظلم کرنے والا ہوا ف کیونکہ رہا ہو کر صید جو اس کی ملک تھی اب اس کے ہاتھ نہیں آوے گی تو قبضہ مٹا دیا اگرچہ اس کی ملک زائل نہ ہو۔ ونظیرہ الاختلاف فی کسر المعازف۔ اور اسی کی نظیر وہ اختلاف ہے جو معازف توڑ ڈالنے میں واقع ہے ف معازف جمع معرف مراد لہو ولعب کی چیزیں مثل طنبورہ وبربط وعود وغیرہ۔ اگرچہ چیزیں ڈھول طنبورہ سارنگی وغیرہ کسی نے توڑ ڈالیں تو صاحبین کے نزدیک کچھ ضامن نہیں کیونکہ اس نے منہیات شرعی سے منع کیا ہے اور امامؒ کے نزدیک ضامن ہوگا مگر اس آلہ طنبور وغیرہ کے حساب سے نہیں بلکہ تراشی و کھدی ہوئی لکڑی کے حساب سے ضامن ہے اور یہ مسئلہ ممنوعات کے باب میں انشاء اللہ تعالیٰ آوے گا۔ م۔ واذا اصاب محرم صیدا فارسلہ من یدہ غیرہ لاضمان علیہ بالاتفاق۔ اور جب محرم نے کسی صید کو پایا یعنی اس کے ہاتھ میں ہے پس اس کے ہاتھ سے دوسرے نے اس کو چھڑا دیا تو بالاتفاق اس پر ضمان نہیں ہے۔ لانہ لم یملکہ بالاخذ۔ کیونکہ محرم اس کو پکڑنے سے اس کا مالک نہیں ہوا۔ فان الصید لم یبق محلاً

للتملك فی حق المحرم۔ کیونکہ محرم کے حق میں کوئی صید ملک میں آنے کا محل نہیں رہی ہے۔ لقولہ تعالیٰ وحرم علیکم صید البر ما دمتم حرما۔ بدلیل قول اللہ تعالیٰ کے جس کے معنی یہ کہ اور تم پر خشکی کا شکار حرام کر دیا گیا جب تک تم محرم رہو ف ہے لہذا اگر محرم نے شکار پکڑا تو وہ اس قابل نہیں کہ اس کی ملک شرعی اس میں حاصل ہو۔ فصار کما اذا اشتری الخمر۔ تو ایسا ہو گیا جیسے مسلمان نے شراب خریدی ف ہے کیونکہ مسلمان پر حرام ہونے سے وہ شراب کا مالک بالاجماع نہیں ہوتا ہے۔ فان قتلہ محرم آخر فی یدہ۔ اور اگر محرم کے ہاتھ میں ہونے کی حالت میں دوسرے محرم نے صید کو قتل کر دیا۔ فعلی کل واحد منہما الجزاء۔ تو دونوں محرموں میں سے ہر ایک پر پوری جزاء لازم ہے ف ہے کیونکہ اصل یہ کہ محرم پر جزاء اس کے فعل ممنوع کا کفارہ ہے اور ممنوع یہاں یہ کہ صید سے تعرض نہ کریں۔ لان الآخذ متعرض للصید بازالۃ الامن۔ کیونکہ صید کو گرفتار کرنے والا محرم تو صید کا امن دور کرنے کی وجہ سے صید کا متعرض ہے۔ والقاتل مقرر لذلک۔ اور محرم قاتل اس بے امنی کا تقرر کرنے والا ہے ف ہے چنانچہ اول شاید چھوڑ دیتا تو پھر امن میں ہو جانا ممکن ہوتا وہ دوسرے محرم کے قتل کر ڈالنے سے معدوم ہو گیا۔ یہ وہم نہ ہو کہ تقرر کرنا بعد بے امنی کے ہوا ہے کیونکہ فرمایا۔

والتقریر کالابتداء فی حق التضمین۔ اور تقرر کرنا ضمان واجب ہونے کے حق میں مثل ابتداء کے فعل کے ہے ف ہے تو دوسرے محرم پر ضمان واجب ہوگی اس طرح کہ گویا اس نے ابتداء قتل کر دیا کشہود الطلاق قبل الدخول اذا رجعوا۔ نظیر اس حکم کی وہ گواہ ہیں جنہوں نے قبل دخول کے طلاق واقع ہونے سے پورے مہر کا دعوی کیا۔ زید نے دخول سے انکار کر کے دو گواہ دیئے جنہوں نے قبل دخول کے طلاق واقع ہونے کی گواہی دی حتی کہ پورا مہر نہیں دلایا گیا پھر گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کیا یعنی پھیر لی۔ تو انہوں نے اپنی گواہی سے تقرر کر کے جو کچھ بندہ کا نقصان کیا اس کے ضامن ہوں گے۔ پس ان کا ظلم کرنا اگرچہ بعد انکار زید کے ہے مگر ضامن ہونے میں گویا ابتداء از ظلم ہے۔ اسی طرح قتل کرنے والا محرم گویا ابتدائی ظالم ہو کر ضامن ہے بلکہ اس نے تو گرفتار کرنے والے محرم کا موقع کھو دیا کہ وہ چھوڑ دے لہذا فرمایا۔ ویرجع الآخذ علی القاتل۔ اور پکڑنے والا مار ڈالنے والے سے رجوع کرے گا ف ہے یعنی گرفتار کرنے والے نے جو کچھ تاوان دیا ہے وہ قتل کرنے والے سے پھیر لے گا۔

الیضاح میں ہے کہ یہ صرف امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے۔ وقال زفرؒ۔ اور کہا زفرؒ نے اور صاحبین نے بھی الا الیضاح۔ لا یرجع۔ کہ پکڑنے والا واپس نہیں لے سکتا۔ لان الآخذ مواخذ بصنیعہ فلا یرجع علی غیرہ۔ کیونکہ گرفتار کرنے والا اپنی حرکت پر ماخوذ ہے تو وہ تاوان غیر سے واپس نہیں لے سکتا ف ہے اور معلوم ہو چکا کہ محرم پر کفارہ اس کے فعل کا عوض ہے۔ ولنا ان الآخذ انما یصیر سببا للضمان عند اتصال الہلاک بہ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ گرفتار کرنا جب ہی سبب ضمان ہوگا کہ اس سے ہلاکت متصل ہو ف ہے یعنی گرفتاری کے ساتھ ہلاکت بھی واقع ہو حالانکہ گرفتار کنندہ نے ہلاک نہیں کیا بلکہ قاتل دوسرا محرم ہے فہو بالقتل جعل فعل الآخذ علۃ۔

تو قاتل نے بوجہ قتل کرنے کے پکڑنے والے کے فعل کو علت کر دیا ف یعنی واسطۂ ہلاکت بنا دیا اور اصل ہلاکت خود کی۔ فیکون فی معنی مباشرۃ علۃ العلۃ۔ تو گویا علت کی علت کرنے کا ارتکاب کرنے کے معنی میں ہوا ف کیونکہ اس کے قتل ہی کے سبب سے گرفتاری سبب ضمان ہو گئی اگر وہ قتل نہ کرتا تو گرفتاری سبب نہ ہوتی۔ فیحال بالضمان علیہ۔ تو تاوان کا احالہ قاتل ہی پر ہو گا ف پس جو اس نے تاوان دیا وہ قاتل پر جائے گا کہ اس سے واپس لے۔ حاصل یہ کہ گرفتاری کا علت تاوان ہونا بعد ہلاکت کے ہے پس قاتل نے اس علت کو پورا کر دیا کہ قتل کر دیا تو اس علت کا مرتکب بھی خود قاتل ہوا لیکن چونکہ گرفتار کنندہ بھی بنظر صید پکڑنے کے خطاوار ہے تو ضامن ہوا اور بنظر اس کے کہ قاتل نے اس پر ظلم کیا تو اس سے پھیر سکتا ہے۔ م۔ پھر کلام مصنفؒ اشارہ کرتا ہے کہ خلاف صرف زفرؒ کا ہے اور صاحبینؒ نے امامؒ کے قول کی طرف رجوع کیا واللہ اعلم۔

اور اگر حلال نے صید حرم کو گرفتار کیا اور دوسرے حلال نے اس کے ہاتھ میں قتل کر دی تو بالاتفاق دونوں مل کر ایک قیمت دیں پھر گرفتار کرنے والے نے جو کچھ دیا ہے وہ قاتل سے واپس لے۔ ع۔ پھر یہ کلام تو صید میں تھا فان قطع حشیش الحرم او شجرۃ لیست مملوکۃ۔ اور اگر کسی نے حرم کی گھاس کاٹی یا ایسا درخت جو کسی کے ملک نہیں ہے۔ وھو مما لا ینبتہ الناس۔ حالانکہ وہ ایسی قسم سے ہے جس کو لوگ نہیں جماتے ہیں فعلیہ قیمۃ۔ تو اس پر گھاس یا درخت مذکور کی قیمت واجب ہے۔ الا فیما جف منہ۔ سوائے ایسی نبات کے جو اس میں سے خشک ہو گئی ہو ف یعنی خشک کاٹنے میں کچھ واجب نہیں ہے۔ ع۔ قیمت سے افادہ فرمایا کہ روزہ رکھ لینا کافی نہیں ہے اور واضح ہو کہ مسئلہ کی صورتیں یہ ہیں کہ جو نباتات حرم میں ہے یا اذخر ہو گی تو اس کے کاٹنے میں کچھ نہیں ہے یا اذخر نہ ہو گی تو وہ یا ٹوٹ گئی یا خشک ہو گئی ہے یا ایسی نہیں۔ پس ٹوٹی و سوکھی میں بھی کچھ نہیں پھر جو ایسی نہیں وہ یا ایسی ہو گی جس کو لوگ اگاتے و جماتے ہیں یا نہیں۔ پس اگر اس کو لوگ اگاتے ہوں خواہ بطور عادت یا غیر عادت تو اس کے کاٹنے و اکھاڑنے میں بھی کچھ نہیں ہے۔ رہی ایک قسم یعنی جو کہ خود جمی اور ایسی نہیں کہ جس کو لوگ جماتے ہیں اور نہ وہ ٹوٹی و سوکھی ہے اور نہ اذخر ہے تو اس کے قطع میں جزاء قیمت واجب ہے ف۔ لان حرمتھما ثبتت بسبب الحرم۔ کیونکہ گھاس و درخت کی حرمت بسبب حرم کے ثابت ہوتی ہے۔ قال علیہ السلام لا یختلی خلاھا ولا یعضد شوکھا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مکہ یعنی حرم کی ہری گھاس نہ کاٹی جاوے اور نہ اس کے کانٹے توڑے جاویں ف یہ حدیث صحیحین میں ہے اور اس میں شجر کا بھی لفظ وارد ہے۔ پس خلا ہری گھاس ہے اور شجر ہرا بڑھتا ہوا ہے جب خشک ہو تو حطب کہلاتا ہے اور شوک کو صرف ہری تر و تازہ پر محمول کیا جاوے اور کلام آتا ہے۔

واضح ہو کہ حرم کے اندر جس چیز سے نفع لینا جائز ہے اس کو حرم سے باہر لانا بھی جائز ہے از انجملہ پتھر و مٹی و کنکریاں ہیں لیکن اگر بہت گڑھا کرے تو منع کیا جاوے مف۔ ولا یکون للصوم فی ھذہ القیمۃ مدخل

اور اس قیمت میں روزے کو کچھ دخل نہ ہوگا ف بلکہ صرف قیمت فقراء پر تقسیم کرے۔ لان حرمۃ تناولہا بسبب الحرم لا بسبب الاحرام۔ کیونکہ ان نباتات پر دست درازی حرام ہونا بسبب تعظیم حرم کے ہے نہ بوجہ احرام کے ف تاکہ فعل کا تاوان ہو کر روزہ عوض ہو سکتا۔ فکان من ضمان المحال علی ما بینا پس یہ منجملہ تاوان محل کے ہوا بنا برآنکہ ہم بیان کر چکے ف فی قولہ والصوم یصلح جزاء الافعال الخ المحال اس میں قیمت ادا کرنی حتمی معین ہے۔ ویتصدق بقیمتہ علی الفقراء۔ اور اس کی قیمت کو فقیروں پر صدقہ کر دے۔ واذا اداہا ملکہ کما فی حقوق العباد۔ اور جب یہ قیمت ادا کر دے تو اس درخت یا گھاس کا مالک ہو گیا جیسے حقوق العباد میں ہے ف مثلاً زید نے عمرو کی کوئی چیز غصب کر لی اگرچہ عمداً غصب کرنا حرام ہے۔ لیکن جبکہ زید پر اس کی قیمت ادا کرنے کا حکم قاضی نے دیا اور اس نے قیمت دے دی تو اس چیز کا ابتداء سے مالک قرار دیا جائے گا۔ پھر نباتات حرم کے مالک ہو جانے پر بھی اس کا احترام لائق ہے۔ ویکرہ بیعہ بعد القطع۔ اور بعد کاٹنے کے اس کا فروخت کرنا مکروہ ہے۔ لانہ ملکہ بسبب محظور شرعاً۔ کیونکہ وہ ایسے سبب سے اس کا مالک ہوا جو شرعاً ممنوع ہے ف یعنی نباتات حرم کا کاٹنا حرام ہے۔ فلو اطلق لہ فی بیعہ لتطرق الناس الی مثلہ۔ پس اگر اس مملوکہ کی بیع کرنے میں اس کو مطلقاً اجازت دی جاوے تو ایسی حرکت کرنے کی طرف لوگ راہ نکال لیں گے ف اور کاٹ کر قیمت ادا کر کے بیچنا شروع کریں گے بوجہ اغوائے شیطان کے۔ تو ہتک حرمت فاش ہو جائے گی اور حرم کے درخت نہیں بچیں گے اور یہ دلیل ہے کہ شرع نے اطلاقاً اجازت بیع نہیں دی۔ الا انہ یجوز البیع مع الکراہتہ بخلاف الصید والفرق ما نذکرہ۔ لیکن کراہت کے ساتھ بیع جائز ہے بخلاف صید کے اور فرق وہ ہے جس کو ہم ذکر کریں گے ف یعنی حرم کا شکار بیچنا باطل ہے اور درخت بیچنا باطل نہیں مگر وجہ اور دونوں میں فرق کا بیان آتا ہے۔ والذی ینبتہ الناس عادۃ عرفناہ غیر مستحق للامن بالاجماع اور جو نباتات کہ اس کو عادت کے طور پر لوگ جماتے ہیں ہم نے اس کا مستحق امن نہ ہونا جان لیا ہے بدلیل اجماع ف چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس وقت تک برابر متوارث چلا آتا ہے کہ حرم میں لوگ زراعت جماتے دکاٹتے چھانٹتے ہیں بدون کسی انکار شرعی کے اور چاروں آئمہ وغیرہم نے اس پر اجماع کیا۔ ولان المحرم المنسوب الی الحرم۔ اور اس دلیل سے کہ حرام کیا گیا وہ ہے جو حرم کی طرف منسوب ہو ف چنانچہ حدیث میں بھی خلاھا اور شجرھا۔ واقع ہوا یعنی حرم کی گھاس اور حرم کا درخت۔ تو جو نباتات کہ حرم کی کہلاوے اس کو ضرور دینا حرام ہے۔ والنسبۃ الیہ علی الکمال عند عدم النسبۃ الی غیرہ بالانبات۔ اور حرم کی طرف نسبت ہونا پورے طور پر اس وقت کہ دوسرے کی طرف جمانے کی نسبت نہ ہو ف یعنی فلاں کا درخت یا گھاس نہ ہو بلکہ حرم کا ہو تو جب وہ درخت فلاں کا کہلایا بایں معنی کہ اس نے جمایا ہے تو احترام حرم اس کے ساتھ متعلق نہ رہا پس اس کو قطع کرنا جائز ہے۔

پھر یہ کلام تو اس میں جس کو لوگ بطریق عادت جماتے ہیں۔ وما لا ینبت عادۃ۔ اور جو درخت کہ بطریق عادت بویا نہیں جاتا ف یعنی اس کے بونے کی عادت وہاں جاری نہیں ہے۔ اذا انبتہ

انسان التحق بما ینبت عادۃ۔ جب اس کو کسی آدمی نے بویا تو وہ ایسے درخت سے لاحق ہو گیا جو بطریق عادت بویا جاتا ہے ف یعنی اس کا کاٹنا بھی جائز ہے۔ رہی یہ صورت کہ جس کے بونے کی عادت نہیں وہ خود کسی شخص کی زمین مملوکہ میں اگا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کی کوئی صورت نہیں ہے کیونکہ زمین حرم سب آزاد ہے کسی کی ملک نہیں ہو سکتی اور یہ بحث مترجم نے تفسیر میں توضیح لکھی ہے ہاں صاحبین وشافعی وغیرہم کے نزدیک وہ مملوک ہو سکتی ہے اور اسی قول پر یہ مسئلہ مبنی ہے جو مصنفؒ نے لکھا کہ ولو نبت بنفسہ فی ملک رجل۔ اور اگر ایسا درخت جو بطور عادت بویا نہیں جاتا خود کسی شخص کی ملک میں اگا ف اور اس کو دوسرے نے کاٹا۔ فعلی قاطعہ قیمۃ لحرمۃ الحرم۔ تو اس کے کاٹنے والے پر ایک قیمت تو حرم کی حرمت کی وجہ سے۔ حقا للشرع۔ بحق شرع واجب ہے۔ وقیمۃ اخری ضمانا لمالکہ۔ اور دوسری قیمت اس کے مالک کے لئے بطور تاوان واجب ہے ف غرضیکہ ایک درخت کے واسطے دو چند قیمت لازم آئی پس جو حق شرعی ہے فقراء کو تقسیم ہوگی اور دوسرے کو اس کا مالک لے گا۔ کالصید المملوک فی الحرم۔ جیسے حرم میں صید مملوک ف کہ جب اس کو سوائے مالک کے کوئی قتل کرے تو ایک قیمت تو حرمت حرم کی وجہ سے حق شرعی واجب ہے اور دوسری قیمت مالک کے حق کا تاوان لازم ہے۔ پھر ظاہر کلام اشارہ ہے کہ مصنفؒ کے نزدیک یہاں قول صاحبین وجمہور علماءؒ مختار ہے کہ زمین حرم مملوک ہوتی ہے لیکن تفسیر میں دلیل قوی واسطے قول امامؒ کے مذکور ہے اور انشاء اللہ تعالیٰ کلام آتا ہے۔ م۔ وما جف من شجر الحرم لا ضمان فیہ۔ اور شجر حرم میں سے جو خشک ہو گیا تو اس کے قطع میں ضمان نہیں۔ لانہ لیس بنام۔ کیونکہ وہ نامی نہیں ف یعنی اب بڑھ نہیں سکتا تو حطب ہے نہ شجر۔ اور نص حدیث میں ضمان واسطے شجر کے منصوص ہے۔ م۔ ولا یرعی حشیش الحرم ولا یقطع۔ اور حرم کی گھاس نہیں چرائی جاوے گی ف چنانچہ حدیث صحیحین سے مستفاد ہے۔ الا الاذخر۔ سوائے اذخرؔ کے ف جو کہ حدیث میں مستثنیٰ ہے تو صرف اذخر کو کاٹنا جائز ہے۔ وقال ابو یوسف لا باس بالرعی فیہ لان فیہ ضرورۃ۔ اور ابو یوسفؒ نے کہا کہ حرم میں گھاس چرانے میں مضائقہ نہیں کیونکہ چرانے میں ایک ضرورت ف یعنی ایک طرح کی مجبوری ہے۔ لان منع الدواب عنہ متعذر۔ کیونکہ اس سے چوپاؤں کو روکنا متعذر ہے ف یعنی محروم رکھنا اور ایسی مشکلات کو اللہ تعالیٰ نے معاف فرما دیا ہے اور یہی قول مالک وشافعی ہے۔ ولنا ما روینا۔ اور ہماری دلیل وہ حدیث جو روایت کر چکے ف یعنی لا یختلی خلاھا۔ یعنی حرم کی گھاس نہ کاٹی جاوے پس کاٹنا عموماً ممنوع ہے۔ والقطع بالمشافرعہ کالقطع بالمناجلعہ۔ اور مشافرؔ سے کاٹنا جیسے مناجلؔ سے کاٹنا ف دونوں برابر پس دونوں منع ہیں۔

پھر جبکہ حدیث میں مطلقاً منع فرمایا کہ حرم کی گھاس نہ کاٹی جاوے تو یہ مراد لینا بدیہی باطل

---

عہ مشافر جمع مشفرہ اور وہ اونٹ کے دانتوں کی دونوں لڑی جیسے گھوڑے کے واسطے جحفلہ بولتے ہیں۔ اور انسان کے واسطے شفہ ۱۲ م۔ عہ مناجل جمع منجل مانند ہنسیا و درانتی کے۔ ۱۲ ع م۔

کہ خود نہ کاٹو مگر جانوروں کو چھوڑ دو کہ سب چر جاویں۔ لہذا ابو یوسفؒ کے قول سے یہی مراد ہو سکتی ہے کہ جانوروں کو اس گھاس سے محروم رکھنا بوجہ ضرورت کے متعذر ہے جواب اس کا یہی کہ جب گھاس ملنے کا طریقہ نکل آوے تو کچھ عذر نہیں رہا۔ وحمل الحشیش من الحل ممکن فلا ضرورة۔ اور حل سے گھاس کا لادلانا ممکن ہے یعنی آسان ہے تو کچھ ضرورت نہیں رہی۔ بخلاف الاذخر۔ بخلاف اذخر کے ف کہ اول تو اس میں ضرورت باقی اور دوم وہ منصوص ہے۔ لانه استثناه رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فیجوز قطعه ورعیه۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو مستثنیٰ کر دیا تو اس کو کاٹنا وچرانا جائز ہے ف اگر وہم ہو کہ پھر تم نے کماۃ کو کیوں قیاس سے استثناء کیا تو جواب دیا کہ وبخلاف الکماۃ۔ اور بخلاف کماۃ کے ف یعنی برخلاف اذخر وکماۃ کے کہ اذخر تو نص میں مستثنیٰ ہے اور کماۃ میں ہم نے استثناء نہیں کیا۔ لانها لیست من جملة النبات کیونکہ کماۃ منجملہ نباتات کے نہیں ہے ف تو وہ ممانعت میں شامل ہی نہ تھی۔ پھر واضح ہو کہ محشی نے غیاث سے نقل کیا کہ کماۃ جس کو سماروغ کہتے ہیں ایام برسات میں زمین سے جمتی ہے بعضے مرغی کے انڈے کی طرح اور بعضے چھتری کی شکل ہوتی ہے۔ میں کہتا ہوں کہ شیخ محقق نے فتح القدیر میں لکھا کہ کماۃ نبات نہیں اس واسطے کہ نبات تو اس کو کہتے ہیں جو روئے زمین پر ظاہر ہو اور کماۃ زمین کے اندر ہوتی ہے۔ اس میں سے اوپر کچھ ظاہر نہیں ہوتی اور وہ بڑھتی بھی نہیں ہے اور اگر ہم فرض کریں کہ وہ نبات ہے تو خشک نبات ٹھہرے گی۔ انتہی۔

عینیؒ میں ہے کہ کماۃ زمین کے پانی سے نہیں بلکہ آسمانی پانی سے زمین میں مزروع ہوتی ہے الکافی۔ (بیان حکم قارن) وکل شیء فعله القارن مما ذکرنا۔ اور ہر چیز جس کو قارن نے ان امور مذکورہ میں سے کیا ف یعنی احرام کی حالت میں جو امور کہ جرم ممنوع بیان ہوئے ہیں جب ان میں سے کوئی جرم ایسے شخص نے کیا جس نے عمرہ وحج کا قران کے ساتھ احرام باندھا ہے۔ ان فیه علی المفرد دما۔ اگر اس امر ممنوع میں مفرد حج والے پر ایک ذبح کرنا لازم آتا ہے فعلیه دمان دم لحجته ودم لعمرته۔ تو قارن پر دو قربانیاں ہیں ایک ذبح کرنا احرام حج کے لئے اور ایک ذبح واسطے احرام عمرہ کے ف کیونکہ اس کا گناہ دونوں کے دو احرام پر واقع ہوا۔ وقال الشافعی دم واحد بناء علی انه محرم باحرام واحد عنده وعندنا باحرامین وقد مر من قبل۔ اور شافعی نے کہا کہ قارن پر بھی ایک ہی ذبح کرنا لازم ہوگا یہ اختلاف اس بنا پر ہے کہ شافعیؒ کے نزدیک قارن ایک ہی احرام سے محرم ہوتا ہے اور ہمارے نزدیک دو احرام سے محرم ہوتا ہے اور یہ سابق میں گزر چکا ف شیخ الاسلام نے کہا کہ یہ قبل وقوف عرفہ کے ہے اور بعد وقوف عرفہ کے صرف جماع کرنے میں قارن پر دو قربانیاں ہیں اور باقی ممنوعات میں صرف ایک قربانی ہے اور یہ مختار شیخ الاسلام ہے جس کو شیخ محقق رحمہ نے ضعیف قرار دیا تو کلیہ صحیح ہوا کہ جس جنایت میں مفرد پر ایک قربانی ہے اس میں قارن پر دو قربانیاں ہر حال میں ہیں۔ الا ان یجاوز المیقات غیر محرم بالعمرة او الحج۔ باستثنائے اس کے کہ قارن بغیر عمرہ یا حج کا احرام باندھے کے

میقات سے گزر جاوے۔ فیلزمہ دم واحد۔ تو اس جرم میں ایک ہی قربانی لازم ہوگی ف
جیسے مفرد پر ہے خلافاً لزفرؒ لما ان المستحق علیہ عند المیقات احرام واحد وبتاخیرہ واجب واحد
لا یجب الا جزاء واحد۔ بخلاف قول زفرؒ کے (کہ دو قربانیاں لازم کرتے ہیں) ہماری دلیل یہ
ہے کہ میقات کے نزدیک جو بات کہ اس پر حق لازم ہے وہ ایک احرام ہے (کہ بدون احرام
کے میقات سے گزرنا ممنوع ہے) اور ایک واجب کی تاخیر کرنے سے صرف ایک ہی جزاء واجب
ہوگی ف۔ اور قران کے واسطے یہ شرط نہیں کہ میقات سے حج وعمرہ کا احرام جمع ہو بلکہ یہ تو اس
واسطے کرتے ہیں کہ جب میقات سے بغیر احرام گزرنا جائز نہیں کہ میقات سے حج وعمرہ کا احرام جمع
ہو بلکہ یہ تو اس واسطے کرتے ہیں کہ جب میقات سے بغیر احرام گزرنا جائز نہیں تو احرام جمع
کر لیتے ہیں حتی کہ اگر میقات سے صرف عمرہ کا احرام لادے پھر حج داخل کرے تو قارن ہوجائے
گا اور اگر حرم کے طور پر بغیر احرام چلا آیا تو داخل میقات میں دونوں کے جمع سے قارن ہوگا۔
قارن اگر عرفات سے قبل ایام کے چلا آوے یا طواف زیارت کو جنابت یا حدث میں کرکے وطن
کو واپس آوے تو اس پر ایک ہی قربانی ہے کما فی العینی۔ اور شاید کہ یہ بقول شیخ الاسلام ہے فافہم
م۔ واذا اشترک محرمان فی قتل صید فعلی کل واحد منہما جزاء کامل۔ اور اگر ایک صید کے قتل
کرنے میں دو محرم شریک ہوگئے تو دونوں میں سے ہر ایک پر پوری جزاء واجب ہے ف ہر ایک
پوری قیمت سے ہدی یا اطعام یا صوم ادا کرے خواہ حل میں قتل کیا ہو یا حرم میں۔ ھ۔ لان کل واحد
منہما بالشرکۃ یصیر جانیا جنایۃ تفوق الدلالۃ۔ کیونکہ قتل میں شرکت کرنے سے ہر ایک ایسی جنایت
کرنے والا ہوگیا جو دلالت کرنے سے بڑھی ہوئی ہے ف حالانکہ محرم اگر دلالت کرکے شریک ہو
یعنی پتہ بتلاوے و رہنمائی کرے تو اس پر جزاء کامل لازم ہوتی ہے تو قتل میں جو رہنمائی سے بڑھ کر
ہے ضرور جزائے کامل لازم ہوگی۔ اور یہ جزاء ہر ایک کے فعل پر ہے فیتعدد الجزاء بتعدد الجنایۃ
پس فعل جنایت متعدد ہونے سے جزائے متعدد لازم ہوں گی ف لہٰذا دو محرم کی خصوصیت نہیں
ہے جتنے محرم شریک ہوں ہر ایک کا فعل جرم اور ہر ایک پر جزائے جرم لازم ہے۔ م۔ اور اگر شریک
کوئی طفل یا کافر ہو تو اس پر کچھ نہیں اور محرم پر جزاء ہے۔ ھ۔ اور حلال یعنی بغیر احرام والے کو صید
مارنا حلال ہے سوائے صید الحرم کے کہ اس کو مارنا جرم ہے۔ واذا اشترک حلالان فی قتل صید الحرم
فعلیہما جزاء واحد۔ اور اگر دو حلال ایک صید حرم کے قتل میں شریک ہوئے تو دونوں پر ایک جزاء
واجب ہوگی ف۔ اور یہ اسی صید کی قیمت ہے جس کو دونوں نے مل کر ضائع کیا ہے تو مل کر اس کی
قیمت دے دیں۔ لان الضمان بدل عن المحل۔ کیونکہ یہ ضمان تو محل یعنی صید کا عوض ہے۔ لا الجزاء
عن الجنایۃ۔ فعل جنایت کی جزاء نہیں ہے ف اسی وجہ سے اس میں صوم سے ادا کرنا جائز نہیں
ہے اور فعل جنایت تو ایک ہی محل یعنی صید میں متعدد ہو سکتے ہیں مگر ایک محل یعنی صید متعدد نہیں
ہو جاتا۔ فیتحد باتحاد المحل۔ تو محل واحد ہونے سے اس کا تاوان بھی واحد ہوگا ف۔ اور نظیر اس
کی وہ قتل جس میں تاوان دیت اصل میں واجب ہوتا ہے۔ کرجلین قتلا رجلا واحدا خطاء جیسے دو

مردوں نے خطاء سے ایک مرد کو قتل کیا ف۔ مثلاً شکار خیال کر کے دونوں نے اس کو تیر مارے اور یہ چوک ہے جس سے دیت واجب ہوتی ہے۔ یجب علیہما دیۃ واحدۃ۔ تو دونوں پر ایک ہی دیت واجب ہوگی ف۔ کیونکہ محل واحد کا عوض واحد ہے۔ رہا ان دونوں کا فعل اگرچہ چوک ہے لیکن بد احتیاطی سے یہ فعل گناہ قرار پایا ہے تو فعل کا جرمانہ ان پر لازم آیا اور فعل یہاں متعدد ہیں لہذا فرمایا۔ وعلی کل واحد منہما کفارۃ۔ اور دونوں میں سے ہر ایک پر کفارہ لازم ہے ف۔ تو معلوم ہوا کہ محل کا عوض موافق محل کے ہوگا حتی کہ ایک محل مثلاً صید حرم کے تلف کرنے میں دو چار جس قدر شریک ہوں سب پر اسی محل واحد کی ضمان ہے اور دو صید ہوں تو دو تاوان ہیں۔ اور فعل کا کفارہ ہر ایک کے فعل کے واسطے کامل ہو گیا چنانچہ صید کے بجائے اگر آدمی کو خطاء سے قتل کرنے میں کئی شریک ہوں تو ہر ایک کے فعل کا کفارہ اس پر علیحدہ ہے۔ م۔ واذا باع المحرم الصید۔ اور اگر محرم نے صید کو فروخت کیا ف۔ خواہ زندہ یا بعد ذبح کے۔ او ابتاعہ۔ یا محرم نے صید کو خرید کیا۔ فالبیع باطل۔ تو بیع باطل ہے ف۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ حرم علیکم صید البر۔ تو حرام ہونا عین صید کی طرف منسوب فرمایا جیسے شراب پس محرم کے حق میں عین صید مثل شراب کے کچھ بھی قیمت نہیں رکھتا ہے تو زندہ و مردہ صید دونوں کی بیع باطل ہے۔ لان بیعہ حیا تعرض للصید بتفویت الامن۔ کیونکہ صید کو زندہ بیع کرنے میں صید کے حق میں تعرض ہے بوجہ اس کا امن کھونے کے ف۔ پس اگر محرم خود خریدار ہے تو اس نے وہ عین جو مثل شراب کے ہے خریدا تو بلاشبہ بیع باطل ہے اور اگر بائع ہے تو انتفاع حرام ہونے سے باطل ہے کیونکہ تعرض حرام ہے۔ وبیعہ بعد ما قتلہ بیع میتۃ۔ اور صید کو قتل کرنے کے بعد بیچنا مردار کی بیع ہے ف۔ کیونکہ محرم کا ذبح کرنا شرعی ذبیحہ نہیں بلکہ قتل اور مذبوح مردار ہے تو کچھ شبہ نہیں کہ مردار کی خرید و فروخت باطل ہے۔ ومن اخرج ظبیۃ من الحرم۔ اور جس شخص نے حرم سے ہرنی (مثلاً) باہر نکال دی ف۔ خواہ عمداً یا کسی طرح نکالی۔ فولدت اولادا فماتت ھی و اولادھا۔ پھر بعد نکلنے کے وہ کئی بچے جنی پس اس صدمہ سے وہ ہرنی واس کے بچے سب مرگئے ف۔ پس کیا نکالنے والا صرف ہرنی کا ضامن ہے یا مع بچوں کے جواب دیا۔ فعلیہ جزاؤھن۔ تو اس پر ان سب کی جزاء واجب ہے۔ لان الصید بعد الاخراج من الحرم بقی مستحقا للامن شرعا۔ کیونکہ ہرنی تو حرم سے نکالے جانے کے بعد بھی شرع کے حکم سے امن کی مستحق ہے۔ ولھذا وجب ردہ الی مامنہ۔ اور اسی وجہ سے اس کو اپنے امن کے ٹھکانے پھیر لانا واجب ہے ف۔ اگر ممکن ہو تو اس کو حرم میں پھیر لاوے۔ وھذہ صفۃ شرعیۃ۔ اور یہ صفت شرعیہ ہے ف۔ یعنی اس کا مستحق امن ہونا اس کو ایک صفت بحکم شرع حاصل ہے اور جو صفت شرعی ہوتی ہے وہ اس کی ذات و اولاد میں پھیل جاتی ہے۔ فتسری الی الولد۔ تو یہ صفت بھی اس کے بچوں میں پھیل جائے گی ف۔ اور ہر بچہ اس کا مستحق ہوا کہ اس کے امن کے ٹھکانے رکھا جاوے تو جب محرم نے اس میں تعرض کیا تو جزاء واجب ہوئی اور اس صفت شرعیہ کے ٹھیک ہونے کی مثال رقیت و آزادی ہے۔

چنانچہ جو عورت کہ مملوکہ ہو تو سوائے مالک سے جو اولاد کسی دوسرے کے نکاح سے ہو وہ بھی مملوک

ہوگی کیونکہ یہ صفت شرعیہ ہے۔ پھر ہرنی کا یہ حکم اس وقت کہ محرم مذکور نے ہنوز ہرنی کی جزاء نہ دی ہو۔ فان ادی جزاؤھا ثم ولدت۔ اور اگر محرم مذکور نے ہرنی کی جزاء دے دی پھر وہ بچہ جنی ف پس مع بچوں کے ہلاک ہوگئی۔ لیس علیہ جزاء الولد۔ تو محرم پر بچوں کی جزاء واجب نہیں ہے۔ لان بعد اداء الجزاء لم یبق آمنۃ۔ کیونکہ ہرنی بعد جزاء ادا ہونے کے مستحق امن نہیں رہی ف کیونکہ محرم نے اس کی قیمت پہنچا دی تو گویا ہرنی اپنے مامن میں پہنچائی۔ لان وصول الخلف۔ کیونکہ بدل کا پہنچنا ف یعنی قیمت کا فقراء کو پہنچ جانا۔ کوصول الاصل۔ مانند اصل کے پہنچ جانے کے ہے واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب ف ہمارے نزدیک یہ قیمت فقرائے حرم کو دینا اور سوائے ان کے دیگر فقراء کو دینا جائز ہے فعلی ہذا۔ قیمت کا اپنے واجب ٹھکانے اور اپنے مستحقین کو پہنچنا بمنزلہ صید کے حرم میں پہنچنے کے ہے پس غایۃ البیان کا اعتراض کہ قیمت کا حرم میں پہنچنا ضرور نہیں تاکہ ہرنی کے پہنچنے کا قائم مقام ہو۔ یہ اعتراض ساقط ہے کیونکہ امام مصنف کا مقصود یہ کہ قیمت کا اپنے مستحق ٹھکانے پر پہنچنا جیسے صید کا اپنے مستحق مقام میں پہنچنا۔ م۔ (فرع) حلال نے دوسرے حلال کی صید غصب کر کے ہاتھ میں لی اور احرام باندھا تو واجب ہے کہ چھوڑ دے اور تاوان دے دے اور واپس نہ کرے اور اگر واپس دی تو ضمان سے بری ہوا مگر اس نے برا کیا لہٰذا یہ امتحان کے قابل ہے کہ کس غاصب کو مغصوب واپس دینا برا کام ہے۔ حل میں صید کو تیر مارا وہ بھاگا اور تیر اس کو حرم میں لگا تو مذکور ہے کہ اس پر جزاء واجب ہے اور مبسوط میں مصرح نہیں واجب لیکن کھانا حلال نہیں۔ مف۔

## باب مجاوزۃ الوقت بغیر احرام

یہ باب میقات سے بغیر احرام گزر جانے کے بیان میں ہے۔ وقت زمانہ معروف اور وہ مقام جہاں سے بغیر احرام کے تجاوز نہیں جائز ہے بغرض تعظیم مکہ معظمہ۔ پس میقات سے تجاوز قصد مکہ ہوگا یا نہ ہوگا۔ اول یہ کہ قصد مکہ ہے تو فرمایا واذا اتی الکوفی۔ اور جب آیا کوفہ کا رہنے والا ف یا میقات سے باہر کہیں کا ہو۔ بستان بنی عامر۔ بستان بنی عامر میں ف مثلاً اور یہ ایک موضع قریب مکہ کے ہے مگر حرم سے باہر اور میقات کے اندر واقع ہوا ہے اور اس کوفی یعنی آفاقی کا قصد حج یا عمرہ کا ہے۔ مع۔ تو اس نے میقات سے بغیر احرام کے تجاوز کیا پھر دو حال سے خالی نہیں کہ یا تو بستان بنی عامر میں اس نے احرام باندھا یا نہیں باندھا۔ پس اگر اول صورت ہے۔ فاحرم بعمرۃ۔ پس اس نے عمرہ کا احرام باندھ لیا ف تو پھر دیکھا جاوے کہ بعد احرام کے اس نے کوئی فعل حج سے مشروع کیا ہے یا نہیں۔ پس اگر کوئی فعل شروع نہیں کیا۔ فان رجع الی ذات عرق۔ پھر اگر رجوع کیا ذات عرق کی جانب۔ دلبی۔ اور تلبیہ کہا ف یعنی کوفی کے واسطے ذات

عرق میقات قریب ہے اس کی طرف پھرا اور ظاہر الروایۃ میں کچھ خصوصیت ذات عرق کی نہیں بلکہ محصل یہ کہ کسی میقات کی طرف لوٹا مگر احرام باندھ کر تلبیہ کہتا ہوا۔ مفع۔ لبطل عنہ دم الوقت تو اس کے ذمہ سے میقات کی قربانی ساقط ہو گئی۔ ف۔ یعنی میقات سے بغیر احرام تجاوز کرنے سے اس پر ایک قربانی کا کفارہ واجب ہوا تھا وہ اس طرح میقات کی طرف لوٹ جانے سے ساقط ہو گئی۔ وان رجع الیہ ولم یلب۔ اور اگر وہ میقات کی طرف لوٹا اور تلبیہ نہیں کہا۔ حتی دخل مکۃ وطاف لعمرتہ۔ یہاں تک کہ جا کر مکہ میں داخل ہوا اور اپنی عمرہ کا طواف کر لیا۔ ف۔ یعنی فعل شروع کر دیا۔ فعلیہ دم۔ تو اس پر قربانی لازم ہے۔ ف۔ الحاصل میقات کی طرف لوٹنے میں تلبیہ کہنا ضرور ہے۔ وھذا عند ابی حنیفۃ رح اور یہ امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک ہے۔ وقالا ان رجع الیہ محرما فلیس علیہ شیء لبی اولم یلب۔ اور صاحبین نے کہا کہ اگر وہ میقات کی طرف احرام کی حالت میں لوٹا تو اس پر کچھ لازم نہیں رہا خواہ اس نے تلبیہ کہا ہو یا نہیں۔ ف۔ یہی ایک قول شافعی ہے۔ وقال زفر رح لا یسقط لبی اولم یلب۔ اور زفر رح نے کہا کہ کفارہ کی قربانی ساقط نہ ہو گی خواہ تلبیہ کہے یا نہ کہے۔ ف۔ یہی قول مالک و شافعی ہے۔ لان جنایۃ لم ترتفع بالعود وصار کما اذا افاض من عرفات قبل الامام ثم عاد الیہ بعد الغروب۔ کیونکہ اس کا جرم تو میقات کو لوٹنے سے مرتفع نہیں ہوا اور ایسا ہو گیا کہ جیسے عرفات سے امام سے پہلے چل دیا پھر بعد غروب کے عرفات کو واپس آ گیا۔ ف۔ تو بالاتفاق لوٹنا مفید نہیں اور قربانی کفارہ لازم رہے گی۔ یہیں یہاں سے اعتراض ہوا کہ دونوں میں فرق ہے کیونکہ عرفات کی واپسی بے وقت ہے اور یہاں واپسی وقت پر ہے کہ ہنوز کوئی فعل شروع نہیں کیا تو قیاس مع الفارق ہے۔ ولنا انہ تدارک المتروک فی اوانہ۔ اور ہماری دلیل یہ کہ اس نے متروک کا تدارک اپنے وقت پر کر لیا۔ وذلک قبل الشروع فی الافعال۔ اور اس کا وقت افعال شروع کرنے سے پہلے موجود ہے۔ ف۔ تو اپنے وقت کا تدارک کرنا مفید ہوگا۔ فیسقط الدم۔ پس کفارہ کی قربانی ساقط ہو جائے گی۔ بخلاف الافاضۃ۔ بخلاف عرفات سے چل دینے کے۔ لانہ لم یتدارک المتروک علی ما مر۔ کیونکہ اس نے متروک کا تدارک نہیں کیا بنا بر آنکہ گزرا۔ ف۔ خلاصہ یہ کہ آفتاب غروب ہو جانے پر وقت نہیں رہا تو تدارک نہیں ہوا اور یہاں تدارک وقت پر مفید ہے اور اس میں امام ابو حنیفہ و صاحبین کا اتفاق ہے۔ غیر ان التدارک عندھما بعودہ محرما۔ سوائے اتنی بات کے کہ تدارک صاحبین کے نزدیک اس کے احرام کے ساتھ عود کرنے میں حاصل ہے۔ ف۔ کچھ تلبیہ کی ضرورت نہیں ہے۔ لانہ اظھر حق المیقات کما اذا مر بہ محرما ساکتا۔ کیونکہ اس نے میقات کا حق یعنی احرام ظاہر کر دیا تو ایسا ہوا کہ جیسے وہ میقات پر احرام کے ساتھ خاموش گزرا۔ ف۔ بدون تلبیہ کے چنانچہ یہ بالاتفاق جائز ہے اسی طرح یہاں بھی تلبیہ کہتے ہوئے لوٹنا ضرور نہیں۔ وعندہ رح بعودہ محرما ملبیا۔ اور امام رح کے نزدیک اس کے احرام کے ساتھ تلبیہ کہتے ہوئے عود کرنے میں حاصل ہے۔ لان العزیمۃ فی حق الاحرام

من دويرة اهله کیونکہ احرام کے حق میں عزیمت یہ کہ اپنے اہل کے جھونپڑوں سے ہوف۔ یعنی احرام میں ایک طریقہ تو عزیمت یعنی افضل واعلیٰ ہے اور وہ اپنے وطن کی آبادی سے احرام باندھنا۔ دوم رخصت یعنی ادنیٰ درجہ اور جائز ہے وہ میقات سے احرام باندھنا۔ فاذا ترخص بالتاخير الى الميقات وجب عليه حقه بانشاء التلبية۔ پس جب اس نے میقات تک تاخیر کرنے کی رخصت اختیار کی تو تلبیہ پیدا کر کے احرام کا حق پورا کرنا اس پر واجب ہے۔ وکان التلافی بعوده ملبیاً۔ اور جرم کی تلافی تلبیہ کہتے ہوئے لوٹنے سے ہوگی ف۔ لیکن اس میں تردد ہے کہ اگر اس نے رخصت تاخیر اختیار کی تو یہ واجب نہیں کہ عزیمت کی اس پر واجب ہو۔

جواب یہ ہو سکتا ہے کہ جب میقات پر احرام باندھ لیتا تو کچھ ضرورت تلبیہ نہ تھی مگر جب اس نے بغیر احرام کے تجاوز کیا تو اب اس پر عود کرنے میں احرام کے ساتھ تلبیہ ظاہر کرنا ضرور ہے۔ م۔ وعلى هذا الخلاف اذا احرم بحجة بعد المجاوزة مكان العمرة في جميع ما ذكرنا۔ اور اگر اس نے میقات سے بغیر احرام تجاوز کرنے کے بعد بجائے عمرہ کے حج کا احرام باندھا ہو تو ان سب امور میں جو ہم نے ذکر کئے ہیں امام ابوحنیفہ وصاحبین کا قول اسی اختلاف پر ہے ف۔ پھر یہ سب اس وقت کہ بعد احرام کے کوئی فعل عمرہ شروع کرنے سے پہلے عود کیا ہو۔ ولو عاد بعد ما ابتدأ الطواف واستلم الحجر لا يسقط عنه الدم بالاتفاق اور اگر اس نے طواف شروع کرنے وحجر اسود کو بوسہ دینے کے بعد میقات کی طرف عود کیا ہو تو بالاتفاق اس سے قربانی کفارہ ساقط نہ ہوگی ف۔ خواہ تلبیہ کہتا ہوا لوٹے یا نہیں۔ اور یہ قول جیسے ہمارے علماء رحمہم اللہ تعالیٰ کا ہے مالک وشافعی واحمد رحمہم اللہ تعالیٰ کا بھی یہی قول ہے۔ مع۔ یہ سب اس وقت کہ اس نے احرام باندھ لیا ہو پھر میقات کو لوٹا۔ ولو عاد اليه قبل الاحرام يسقط بالاتفاق۔ اور اگر احرام باندھنے سے پہلے وہ میقات کی طرف لوٹا تو بالاتفاق اس کے ذمہ سے قربانی ساقط ہو جائے گی ف جبکہ اس نے میقات سے احرام باندھا۔ وهذا الذي ذكرنا۔ اور یہ سب جو ہم نے ذکر کیا ف کہ بغیر احرام کے میقات سے تجاوز کرنے میں قربانی کفارہ واجب ہوتی ہے بوجہ مذکورہ۔ اذا كان يريد الحج او العمرة۔ یہ اس وقت کہ اس کا ارادہ حج یا عمرہ کا ہو ف۔ اور اگر اس کا ارادہ یہ نہ ہو۔ فان دخل البستان لحاجته۔ پس اگر وہ بستان بنی عامر میں اپنی حاجت سے داخل ہوا ف۔ مثلاً تجارت یا ملاقات وغیرہ کے واسطے حالانکہ وہ میقات سے احرام کر کے نہیں گیا تو اس پر کچھ جرم نہیں ہے۔ اب اگر وہ بستان سے مکہ معظمہ داخل ہونا چاہے۔ فله ان يدخل مكة بغير احرام۔ تو اس کو اختیار ہے کہ بغیر احرام کے مکہ میں داخل ہو ف۔ معنی یہ ہیں کہ بغیر میقات سے احرام لانے کے مکہ میں یہیں سے احرام باندھ کر داخل ہو سکتا ہے۔ اور یہ معنی نہیں کہ بغیر احرام کے مکہ میں داخل ہونا جائز ہے کیونکہ سب کتابیں ناطق ہیں کہ جو کوئی مکہ میں داخل ہونا چاہے اس پر احرام لازم ہے خواہ نسک کا قصد ہو یا نہ ہو۔ الفتح۔ لہذا فرمایا۔ ووقته البستان۔ اور بستانی کے واسطے میقات یہی موضع بستان ہے ف۔ یعنی بستان سے احرام باندھنا (حج یا عمرہ ۱۲ م) اس کے حق میں میقات سے احرام ہے کیونکہ یہی اس کا میقات ہے۔ وهو وصاحب المنزل سواء۔ اور یہ شخص جو بستان میں داخل ہو گیا اور جو شخص کہ بستان کا رہنے والا ہے دونوں یکساں ہیں ف۔ یعنی اس بات میں کہ ان کے واسطے

میقات یہی مقام ہے اور اس آفاقی کو میقات آفاقی سے احرام لانے کی ضرورت نہیں ہے۔ لان البستان غیر واجب التعظیم فلا یلزمہ الاحرام بقصدہ۔ کیونکہ بستان کوئی مقام واجب التعظیم نہیں تو بستان کا قصد کرنے سے اس پر احرام باندھنا لازم نہ ہوگا ف بلکہ جائز نہیں ہے پس بستان میں بغیر احرام داخل ہوگا۔ واذا دخلہ التحق باھلہ۔ اور جب بستان میں داخل ہوگیا تو بستان والوں کے ساتھ لاحق ہوگیا ف اگرچہ پندرہ روز اقامت کی نیت نہ ہو۔ ع۔ وللبستانی ان یدخل مکۃ بغیر احرام للحاجۃ فکذلک لہ۔ اور بستان والے کو مکہ میں داخل ہونا اپنی ضرورت کے لئے بدون احرام کے جائز ہے تو اس کے واسطے بھی جائز ہے ف اس کے معنی بقول ابن الہمامؒ بلکہ میقات سے احرام لانے کے بغیر مکہ میں داخل ہوسکتا ہے رہا یہاں سے احرام باندھ لینا تو ضرور ہے۔ والمراد بقولہ ووقتہ البستان۔ اور یہ جو فرمایا کہ ووقتہ البستان یعنی بستانی کا میقات بستان ہے اس سے مراد یہ کہ جمیع الحل الذی بینہ وبین الحرم۔ تمام حل جو اس کے وحرم کے درمیان واقع ہے ف کوئی خصوصیت بستان کی نہیں ہے۔ وقدمہ من قبل۔ اور یہ بیان پہلے گزرا۔ فکذا وقت الداخل الملحق بہ۔ پس یوں ہی اس شخص کا میقات جو بستان میں داخل ہوکر بستانی کے ساتھ ملایا گیا ہے یہی بستان ہے ف (فروع) جو کوئی مکہ میں بغیر احرام داخل ہونا چاہے اس کا یہی حیلہ ہے کہ بستان میں داخل ہو۔ الکافی۔ اس حیلہ میں اعتراض ہے کہ جب اس کا اصلی قصد مکہ ہے تو اس کو آفاقی مواقیت سے بغیر احرام تجاوز کرنا نہیں جائز ہے۔ الہدادیؒ۔ میں کہتا ہوں کہ بالفعل اس کا قصد یہ ہے کہ بستان میں تجارت وغیرہ کے لئے داخل ہوتا ہے اگرچہ اس کو علم ہے کہ بستان سے مکہ کا قصد کرے گا۔

لیکن معنی اس کے صرف یہ ہیں کہ اس نے اس حیلہ سے میقات آفاقی سے احرام بچایا اگرچہ بستان سے باحرام داخل ہونا ضرور ہے جیسا کہ شیخ محقق نے تحقیق کی۔ م۔ الحاصل جو آفاقی کہ بستان میں داخل ہوگیا اور وہ بستانی حکم میں واحد ہیں۔ فان احرما من الحل۔ پھر اگر دونوں نے یعنی داخل ہونے والے اور بستانی دونوں نے حل سے احرام باندھا ف یعنی بقصد حج۔ ووقفا بعرفۃ لم یکن علیھما شئی۔ اور دونوں نے جاکر عرفات میں وقوف کیا تو دونوں پر کچھ واجب نہیں ہے۔ یرید بہ البستانی والداخل فیہ ان دونوں سے مراد ایک بستانی اور دوسرا بستان میں داخل ہونے والا۔ لانھما احرما من میقاتھما کیونکہ ان دونوں نے اپنی میقات سے احرام باندھا ف تو ان پر کچھ جنایت کا کفارہ نہیں کیونکہ جنایت ہی نہیں ہے۔

پھر واضح ہو کہ ظاہر کلام مصنفؒ یہ ہے کہ اہل بستان کے واسطے یہ حکم ہے کہ جب حج یا عمرہ کا قصد کریں تو بستان سے احرام باندھیں اور جب کسی ضرورت کے واسطے سوائے زیارت بیت العتیق کے مکہ میں جاویں تو بغیر احرام جائز ہے کیونکہ حاجات کثیرہ لاحق ہوتی ہیں اور ہر بار احرام میں مشقت وحرج شدید ہے۔ پس جو شیخ ابن الہمام نے نقل کیا وہ آفاقی کے واسطے ہے اور یہ مسئلہ باب الاحرام میں گزر چکا۔ م۔ ومن دخل مکۃ بغیر احرام۔ اور جو شخص کہ مکہ میں بغیر احرام کے داخل ہوگیا ف حالانکہ اس کے داخلہ سے اس پر حج یا عمرہ ہمارے نزدیک لازم ہے۔ ثم خرج من عامہ ذلک الی الوقت

پھر وہ اسی سال میں میقات کو گیا۔ واحرم بحجۃ علیہ۔ اور اس نے ایسے حج کا احرام باندھا جو اس پر واجب ہے ف خواہ حج فرض ہو یا حج نذر ہو بلکہ خصوصیت حج نہیں حتی کہ اس نے احرام عمرہ واجبہ بنذر وغیرہ کا باندھا۔ اجزاہ ذلک من دخولہ مکۃ بغیر احرام۔ تو اس کو بغیر احرام کے مکہ داخل ہونے سے یہ نسک واجبہ کافی ہو گیا ف یعنی اول داخلہ کا حج یا عمرہ اس واجبی حج یا عمرہ سے ادا ہو گیا۔ وقال زفرؒ لایجزیہ وھو القیاس اعتبارا بما لزمہ بسبب النذر فصار کما اذا تحولت السنۃ اور زفرؒ نے کہا کہ یہ اس کو کافی نہ ہوگا اور قیاس یہ ہے کہ اول حج یا عمرہ تو داخل مکہ معظمہ ہونے سے واجب ہوا تھا اور یہ حج یا عمرہ پہلے سے واجب تھا تو دونوں کا سبب مختلف ہے۔ پس ایک سے دوسرا ادا نہ ہوگا جیسے کسی پر حج نذر تھا۔ پھر بالداری سے حج الاسلام فرض ہوا تو حج الاسلام ادا کرنے سے حج نذر بالاتفاق ادا نہیں ہوتا پس ایسا ہی یہاں ہے کہ حج یا عمرہ واجبہ کے ادا کرنے سے جو نسک بوجہ داخلہ کے لازم آیا تھا ادا نہیں ہوگا۔ کیونکہ دونوں کا سبب مختلف ہے پس سبب کا بدلنا مانند سال بدلنے کے ہوگا حالانکہ سال بدل جانے میں بالاتفاق ادا نہیں ہوگا۔ ولنا۔ اور ہماری دلیل ف یعنی استحسان۔ تو ہم نے استحساناً جان لیا کہ انہ تلافی المتروک فی وقتہ۔ اس نے متروک حج یا عمرہ تحیہ کی تلافی اپنے وقت میں کر لی ف یعنی سال کے اندر اس طرح کہ فرض یا واجب کے ضمن میں اس کو ادا کر لیا اور کوئی علیحدہ حج یا عمرہ تعظیمی ادا کرنا مقصود نہیں ہے۔ لان الواجب علیہ تعظیم ھذہ البقعۃ بالاحرام۔ کیونکہ اس پر واجب تو اس بقعہ معظمہ کی تعظیم کرنا احرام کے ساتھ ہے ف تو واجب احرام کے ضمن میں یہ مقصود حاصل ہو جائے گا۔ کما اذا اتاہ محرما بحجۃ الاسلام فی الابتداء۔ جیسے اگر ابتداء میں حجۃ الاسلام یعنی فریضہ حج کا احرام باندھے آتا ف تو تحیہ کے حج یا عمرہ سے کافی ہو جاتا۔ یوں ہی اس سال کے اندر تلافی کرنا کافی ہو گیا۔ بخلاف ما اذا تحولت السنۃ لانہ صار دینا فی ذمتہ۔ برخلاف ایسی صورت کے کہ جب سال پلٹ گیا ہو کیونکہ تحیہ واجبہ اس کے ذمہ دین لازم ہو گیا۔ فلا یتادی الا باحرام مقصود۔ تو نہیں ادا ہوگا کسی حال سے سوائے مقصود احرام کے ساتھ ف یعنی جو احرام کہ اسی دین کے ادا کرنے کے قصد سے باندھا جاوے۔ کما فی الاعتکاف المنذور۔ جیسے نذر کے اعتکاف میں ہوتا ہے ف یعنی امسال اعتکاف رمضان کی نذر کی اور اعتکاف میں روزہ رکھنا لازم ہے۔ فانہ یتادی بصوم رمضان من ھذہ السنۃ دون العام الثانی۔ تو اس سال کے روزہ رمضان کے ساتھ اعتکاف مذکور ادا ہو جائے گا نہ دوسرے سال کے رمضان سے ف بلکہ ضرور ہے کہ رمضان کے سوائے کسی مہینہ میں اعتکافی روزہ کے ساتھ اعتکاف قضا کرے۔

پھر واضح ہو کہ اکثر کتابوں میں لکھا کہ جو کوئی مکہ معظمہ میں جانے کا قصد کرے اس پر حج یا عمرہ لازم ہے اور امام مصنفؒ نے فرمایا کہ اس پر احرام لازم ہے۔ یہی صحیح ہے یعنی واجب کیا گیا کہ جو شخص مکہ معظمہ کا قصد کرے وہ ضرور احرام باندھ کر جاوے پس اگر حج وغیرہ کا قصد رکھتا ہو تو یہی احرام کافی ہے یا نہیں تو علیحدہ احرام سے جاوے پھر یہ احرام کھل نہیں سکتا تاوقتیکہ اس سے کوئی حج یا عمرہ ادا کرے

کیونکہ احرام سے نکلنے کی سبیل ادائے افعال ہے جیسا کہ حج فاسد میں افعال پورے کرنا اسی وجہ سے لازم ہیں۔م۔ ومن جاوز الوقت فاحرم بعمرۃ۔ اور جس شخص نے میقات سے تجاوز کر کے عمرہ کا احرام باندھا۔ وافسدھا۔ اور عمرہ کو فاسد کر دیا ف بایں طور کہ چار پھیرے طواف سے پہلے جماع کر لیا۔ مضی فیھا۔ تو عمرہ کے افعال میں گذر جاوے ف یعنی احرام سے نکلنے کے واسطے افعال پورے کرے اگرچہ عمرہ ادا نہ ہوگا۔ وقضاھا۔ اور عمرہ کو قضا کرے ف جس وقت چاہے کچھ سال آئندہ کی قید مثل حج کے نہیں کیونکہ عمرہ کا وقت تمام سال ہے۔ علی ما مر سابقا۔ پس میقات سے احرام باندھ کر عمرہ قضاء کرے۔ لان الاحرام یقع لازما۔ کیونکہ احرام تو لازم واقع ہوتا ہے ف بدون افعال ادا کئے اس سے نکلنا ممکن نہیں ہے۔ فصار کما اذا افسد الحج۔ تو ایسا ہو گیا جیسے حج کو فاسد کر دیا۔ ف اور حج فاسد میں افعال پورے کرے گا یوں احرام عمرہ میں ہے۔ ولیس علیہ دم لترک الوقت۔ اور اس پر میقات چھوڑنے سے کفارہ کی قربانی لازم نہ ہوگی ف اگرچہ فاسد کرنے کا کفارہ لازم ہے کیونکہ جب اس نے عمرہ کو احرام میقات سے قضاء کیا تو اول تجاوز میقات بغیر احرام کا نقصان پورا ہو گیا جیسے نماز میں سہو ہوا۔ پھر فاسد ہو کر قضاء کی تو سجدہ سہو ساقط ہو گیا م۔ وعلی قیاس قول زفر لایسقط عنہ۔ اور قول زفرؒ کے قیاس پر دم ساقط نہ ہوگا ف یعنی زفرؒ سے صریح روایت نہیں مگر ان کے قول سابق پر قیاس کر کے نکلا کہ قربانی ساقط نہ ہوگی۔ وھو نظیر الی الخلاف اور یہ اختلاف نظیر ہے اس اختلاف کی ف جو دو صورتوں میں ہے۔ اول۔ فی من فاتہ الحج اذا جاوز الوقت بغیر احرام۔ ایسے شخص میں جس نے حج کو فوت کیا جبکہ وہ میقات سے بغیر احرام تجاوز کر گیا ہے ف یعنی بغیر احرام کے میقات سے تجاوز کیا مگر اس کو حج نہیں ملا۔ اور دوم۔ فیمن جاوز الوقت بغیر احرام واحرم بالحج ثم افسد حجتہ۔ ایسے شخص میں جس نے بغیر احرام کے میقات سے تجاوز کیا پھر حج کا احرام باندھا پھر اس کو فاسد کر دیا ف مثلاً قبل وقوف عرفہ کے جماع کر لیا۔ تو ان دونوں شخصوں پر آئندہ قضاء میں میقات سے احرام لانے سے اول تجاوز کا دم ساقط ہو گیا اور زفرؒ کے نزدیک ساقط نہ ہوگا۔ وھو یعتبر المجاوزۃ ھذہ۔ اور زفرؒ اس تجاوز میقات بغیر احرام کو قیاس کرتے ہیں۔ بغیرھا من المحظورات۔ اس کے سوائے دیگر ممنوعات پر ف چنانچہ دیگر ممنوعات مانند خوشبو لگانے وغیرہ سے جو کفارہ دم واجب ہوا وہ قضاء سے ساقط نہ ہوگا تو بغیر احرام کے میقات سے تجاوز کا کفارہ بھی قضاء سے ساقط نہ ہوگا۔ لیکن مخفی نہیں کہ دونوں میں فرق ہے وہ یہ کہ خوشبو لگانے وغیرہ کا جرم ہو چکا اس کی تلافی نہیں بخلاف میقات سے تجاوز کے کہ اس کی تلافی ہے تو فرق کے باوجود قیاس صحیح نہ ہوگا۔ ولنا انہ یصیر قاضیا حق المیقات بالاحرام منہ فی القضاء اور ہماری دلیل یہ کہ قضاء میں وہ شخص میقات سے احرام باندھنے میں میقات کا حق ادا کرنے والا ہو جائے گا۔ وھو یحکی الفائت۔ اور قضاء اس کی حکایت کرتا ہے جو فوت ہوا۔ ف گویا فوت شدہ کا قائم مقام یہ ہے تو گویا اس نے بغیر احرام کے میقات سے تجاوز نہیں کیا ولا یتقدم بہ غیرہ من المحظورات۔ اور قضاء کے ذریعہ سے دیگر محظورات معدوم نہیں ہو گئے ہیں

ف پس اگر قضاء میں اس نے خوشبو نہیں لگائی تو اس سے لازم نہ ہوا کہ گویا اس نے اول میں خوشبو نہیں ملی تھی۔ کیونکہ ایک وقت ایک گناہ نہ کرنے سے دوسرے زمانہ کا کرنا نہیں مٹتا ہے۔ فوضح الفرق۔ تو فرق کھل گیا ف یعنی بغیر احرام تجاوز میقات میں اور دوسرے ممنوعات کرنے میں فرق ظاہر ہوا کہ قضاء سے دیگر ممنوعات نہیں ملتے ہیں بخلاف حق میقات کے کہ وہ پورا ہوجاتا ہے کیونکہ قضاء تو سابق فاسد کی ہے۔ لہذا اگر اول مرتبہ فاسد نہ کیا ہو بلکہ پورا کیا ہو پھر دوسرے سال دوسرا میقات سے ادا کیا تو اول میں میقات سے تجاوز کا کفارہ لازم رہے گا۔ کیونکہ دوسرا خود مستقل ہے اول کا قائم مقام نہیں ہے۔ م۔ واذا خرج المکی یرید الحج فاحرم۔ اور اگر مکی حرم سے حل کو نکلا درحالیکہ حج کا ارادہ رکھتا ہے پس اس نے احرام باندھا ف یعنی حل سے۔ ولم یعد الی الحرم ووقف بعرفۃ۔ اور حرم کی طرف نہیں لوٹا اور عرفات کا وقوف کیا ف یعنی حل سے باہر ہی باہر عرفات کو چلا گیا۔ فعلیہ شاۃ۔ تو اس کی پر ایک بکری واجب ہے ف کیونکہ اس نے میقات سے تجاوز کیا۔ لان وقتہ الحرم وقد جاوزہ بغیر احرام۔ کیونکہ مکی کا میقات تو حرم ہے اور حال یہ کہ وہ اپنے میقات سے بغیر احرام تجاوز کر گیا ف اور تلافی نہ کی اور اگر بضرورت حل میں آیا ہو تو اس پر کچھ نہیں السروجیؒ فان عاد الی الحرم ولبی او لم یلب۔ پھر اگر مکی مذکور نے (عرفات جانے سے پہلے) حرم کو عود کیا اور تلبیہ کہا یا نہیں کہا ف یعنی تلبیہ کہتا ہوا لوٹا یا نہیں۔ فھو علی الاختلاف الذی ذکرناہ فی الآفاقی۔ تو اس کا حکم اسی اختلاف پر ہے جو ہم نے آفاقی کے مسئلہ میں بیان کیا ف یعنی زفرؒ کے نزدیک کسی طرح قربانی مذکور ساقط نہ ہوگی اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اگر تلبیہ کہتا ہوا لوٹا ہے تو ساقط ہے ورنہ نہیں۔ اور صاحبین کے نزدیک صرف حرم کو لوٹنے سے ساقط ہے۔

والمتمتع اذا فرغ من عمرتہ ثم خرج من الحرم فاحرم۔ اور متمتع جب عمرہ سے فارغ ہوا پھر حرم سے باہر ہوکر احرام حج باندھا ف حالانکہ بمنزلہ مکی کے اس کا میقات حرم تھا تو دو حال سے خالی نہیں کہ وہ اپنی میقات یعنی حرم کو لوٹا یا نہیں اگر نہیں لوٹا۔ ووقف بعرفۃ۔ اور عرفات میں وقوف کرلیا۔ فعلیہ دم۔ تو متمتع مذکور پر کفارہ قربانی واجب ہے۔ لانہ لما دخل مکۃ واتی بافعال العمرۃ صار بمنزلۃ المکی۔ کیونکہ جب وہ مکہ میں داخل ہوکر افعال عمرہ بجا لایا تو بمنزلہ مکہ والے کے ہوگیا۔ واحرام المکی من الحرم لما ذکرنا۔ اور مکہ والے کا احرام حرم سے ہے بوجہ اس کے جو ہم سابق ذکر کرچکے ف یعنی فصل مواقیت میں تو اس متمتع نے اپنا میقات حرم چھوڑ دیا۔ فیلزمہ الدم بتاخیرہ عنہ۔ تو حرم سے احرام تاخیر کرنے سے اس پر قربانی کفارہ لازم ہے ف کیونکہ بعد تاخیر کے اس نے تدارک و تلافی بھی نہیں کی۔ فان رجع الی الحرم واھل فیہ قبل ان یقف بعرفۃ فلا شئ علیہ۔ پھر اگر وقوف عرفہ سے پہلے متمتع مذکور حرم کو واپس آیا اور اس میں تلبیہ کہا تو اس پر کچھ لازم نہیں رہا ف یہ امام ابوحنیفہؒ کے قول پر ہے۔ وھو علی الخلاف الذی تقدم فی الآفاقی۔ اور یہ مسئلہ اسی اختلاف پر ہے جو آفاقی کی صورت میں گزرا ف

جبکہ میقات سے بغیر احرام تجاوز کیا۔ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک حرم میں واپس جانے سے بدون تلبیہ کے دم ساقط ہے اور زفر رحمہ اللہ کے نزدیک کسی طرح ساقط نہ ہوگا۔ م۔

# باب اضافۃ الاحرام

یہ باب احرام کو مضاف کرنے کے بیان میں ہے۔ اضافۃ الاحرام۔ یعنی احرام عمرہ کو حج کی طرف یا برعکس ملانا۔ واضح ہو کہ ایام حج میں آفاقی کو عمرہ و حج جمع کرنا بطور قران یا تمتع کے صحیح ہے اور مکی کے حق میں صحیح نہیں ہے۔ قال ابو حنیفۃ اذا احرم المکی بعمرۃ وطاف لھا شوطا۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے کہا کہ اگر مکی نے عمرہ کا احرام باندھا اور اس کا طواف ایک پھیر کر لیا ف یعنی چار سے کم کچھ شروع کر لیا۔ ثم احرم بالحج۔ پھر حج کا احرام باندھا۔ فانہ یرفض الحج۔ تو وہ حج کو ترک کر دے وعلیہ لرفضہ دم۔ اور اس پر حج توڑنے کی وجہ سے ایک قربانی واجب ہوگی۔ وعلیہ حجۃ وعمرۃ اور اس پر ایک حج و عمرہ واجب ہوگا ف بوجہ قضائے متروک کے کیونکہ بر قضائے حج میں حج کے ساتھ عمرہ ہوتا ہے۔ وقال ابو یوسف ومحمد رحمہما اللہ رفض العمرۃ احب الینا۔ اور ابو یوسف و محمد رحمہما اللہ نے کہا کہ ہمارے نزدیک عمرہ کو ترک کرنا بہتر ہے ف اگرچہ ترک حج جائز ہے جب کہ عمرہ چار پھیرے سے کم کیا ہو۔ وقضاھا وعلیہ دم لرفضھا۔ اور عمرہ کو قضاء کرے اور عمرہ ترک کرنے کی وجہ سے اس پر قربانی کفارہ واجب ہوگی۔ لانہ لابد من رفض احدھما۔ صاحبین کی دلیل یہ کہ عمرہ و حج میں سے کسی کو ایک چھوڑنا ضروری ہے۔ لان الجمع فی حق بینھما للمکی غیر مشروع۔ کیونکہ مکی کے حق میں عمرہ و حج کو جمع کرنا مشروع نہیں ہے۔ والعمرۃ اولی بالرفض۔ اور ترک کے واسطے عمرہ زیادہ لائق ہے ف بہ نسبت حج کے لانھا ادنی حالا۔ کیونکہ عمرہ رتبہ میں کمتر۔ واقل اعمالا۔ اور اعمال میں تھوڑا۔ وایسر قضاء۔ اور قضاء کی راہ سے زیادہ آسان ہے۔ لکونھا غیر موقتۃ۔ کیونکہ عمرہ کسی وقت سے موقت نہیں ہے ف بلکہ سوائے عیدین و تشریق کے سال کے سب دنوں میں جائز ہے۔ وکذا اذا احرم بالعمرۃ ثم بالحج ولم یات بشیء من افعال العمرۃ۔ اور اسی طرح جب عمرہ کا احرام باندھا پھر حج کا احرام باندھ لیا اور افعال عمرہ میں سے کچھ بھی نہیں کیا ف تو بالاتفاق عمرہ کو ترک کر دے الکافی۔ ع۔ لما قلنا۔ بوجہ اس کے جو ہم بیان کر چکے ف یعنی کم درجہ و کم عمل و اس کی قضاء آسان ہے۔ فان طاف للعمرۃ اربعۃ اشواط۔ اور اگر مکی نے عمرہ کے واسطے چار پھیرے طواف کر لیے ف یعنی نصف سے زائد۔ ثم احرم بالحج رفض الحج بلا خلاف۔ پھر اس نے حج کا احرام باندھا تو بلا خلاف حج کو توڑ دے۔ لان للاکثر حکم الکل۔ کیونکہ اکثر کے واسطے کل کا حکم ہے ف تو گویا اس نے کل طواف کر لیا۔ فتعذر رفضھا۔ تو عمرہ کو ترک کرنا متعذر ہو گیا ف کیونکہ عمرہ تو یہی طواف کعبہ ہے۔ کما اذا فرغ منھا۔ مانند اس صورت کے کہ جب عمرہ سے فارغ ہو چکا ہو ف کہ اس وقت عمرہ ترک

کرنے کے کچھ معنی نہیں ہیں۔ الحاصل طواف عمرہ کے سات پھیروں سے جب نصف سے زائد کر چکا تو بالاتفاق عمرہ کا ترک کرنا متعذر ہے۔ وکذلک اذا طاف للعمرۃ اقل من ذلک عند ابی حنیفۃؒ اور یوں ہی جب عمرہ کے واسطے چار سے کم پھیرے کئے ہوں تو بھی امام ابوحنیفہ کے نزدیک عمرہ کا ترک کرنا متعذر ہے ف اور صاحبین کے نزدیک متعذر نہیں ہے۔ لہ ان احرام العمرۃ قد تاکد باداء شئی من اعمالہا واحرام الحج لم یتاکد۔ ابوحنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ عمرہ کا احرام بوجہ اس کے اعمال میں سے کچھ ادا کرنے کے متاکد ہو گیا یعنی مضبوط و محکم ہو گیا اور حج کا احرام ابھی متاکد نہیں ہوا ہے۔ ورفض غیر المتاکد ایسر۔ اور حال یہ ہے کہ جو احرام غیر متاکد ہے اس کو ترک کرنا آسان ہے ف پس اسی پر عمل کرنا لازم ہوا۔ ولان فی رفض العمرۃ والحالۃ ھذہ ابطال العمل۔ اور اس دلیل سے کہ عمرہ چھوڑنے میں جبکہ صورت یہ ہو یعنی کچھ شروع کر دیا ہے عمل کو باطل کرنا لازم آتا ہے ف اور یہ حرام ہے چنانچہ نوافل الصلوٰۃ میں مدلل گزرا۔ وفی رفض الحج امتناع عنہ۔ اور حج چھوڑنے میں اس سے امتناع ہے ف یعنی عمل سے باز رہنا لازم آتا ہے نہ باطل کرنا اور یہ جائز ہے چنانچہ نفل نماز کو ابتداء سے نہ پڑھنا جائز ہے لیکن شروع کر کے باطل کرنا حرام ہے۔ وعلیہ دم بالرفض ایہما رفضہ لانہ تحلل قبل اوانہ اور مکی پر ایک قربانی لازم ہوگی بوجہ ترک کرنے کے کسی کو دونوں میں سے ترک کرے کیونکہ حلال ہونے کے وقت آنے سے پہلے وہ احرام سے حلال ہو گیا ف لیکن گناہ نہ ہوگا۔ لتعذر المضی فیہ۔ کیونکہ اس کو پورا کرنا متعذر ہے ف بوجہ ممانعت شرعی کے۔ فکان فی معنی المحصر۔ تو محصر کے معنی میں ہو گیا ف محصر وہ کہ دشمن وغیرہ کی وجہ سے ادائے نسک سے روکا گیا و ممنوع ہوا تو یہ مکی بھی شرعاً دونوں کو پورا کرنے سے ممنوع ہوا ہے تو جیسے محصر پر ایک قربانی آتی ہے اس پر ایک قربانی آتی ہے اس پر بھی حج یا عمرہ کسی کے ترک کرنے و حلال ہونے سے قربانی لازم ہوگی۔ الا ان فی رفض العمرۃ قضاءھا لاغیر وفی رفض الحج قضاؤہ وعمرۃ لانہ فی فائت الحج۔ مگر دونوں میں اتنا فرق ہے کہ عمرہ ترک کرنے میں صرف عمرہ کی قضا ہے نہ کچھ زیادہ اور حج کے ترک کرنے میں قضائے حج اور ایک عمرہ ہے کیونکہ وہ حج فوت ہونے والے کے معنی میں ہے ف یعنی احرام باندھ کر گیا مگر حج نہیں پایا تو اس پر حج مع عمرہ قضاء میں لازم ہے۔ وان مضی علیہما اجزاہ۔ اور اگر مکی دونوں کو پورا کر گیا تو کافی ہے ف یعنی عمرہ و حج کو پورا کر لیا باوجود ممانعت شرعی کے تو ادا ہو گیا۔ لانہ ادی افعالہما کما التزمہما۔ کیونکہ اس نے دونوں کے افعال کو جیسے دونوں کا التزام کیا تھا ادا کر دیا ف تو التزام احرام کے موافق ہو گیا۔ غیر انہ منہی عنہ۔ سوائے اتنی بات کے کہ جمع کرنا ممنوع شرعی ہے۔ والنہی لایمنع تحقق الفعل علی ماعرف اصلنا۔ اور نہی فعل کے تحقق سے مانع نہیں بنابر آنکہ ہماری اصل میں معلوم ہوا ف یعنی اصول الفقہ میں مذکور رہے کہ جس فعل سے نہی ہو وہ دلیل اس کے شروع ہونے کی ہے بایں معنی کہ یہ فعل متحقق ہوتا ہے بخلاف نفی کے کہ وہ عدم ہے پس نہی و نفی میں یہی فرق ہے کہ جس فعل سے نفی کی گئی اس کا متحقق نہ ہوگا اور جس سے نہی ہو وہ متحقق ہوگا تو یہاں مکی سے حج و عمرہ متحقق ہو جائے گا۔ وعلیہ دم۔ اور اس پر ایک قربانی کفارہ لازم ہوگی

لجمعه بینهما - کیونکہ اس نے دونوں کو جمع کردیا - لانه تمکن النقصان فی عمله لارتکابه المنهی عنه - کیونکہ ممنوع فعل کے مرتکب ہونے سے اس کے عمل میں نقصان بیٹھ گیا ف‍ - تو اس نقصان کا جبر یعنی پورا کرنا قربانی سے ہے - وھذا فی حق المکی دم جبر - اور جمع حج وعمرہ میں جو قربانی لازم آئی وہ مکی کے حق میں دم الجبر ہے ف‍ - یعنی جبر نقصان کے واسطے کفارہ کے طور پر ہے پس اس میں سے کھانا سوائے فقراء کے جائز نہیں - وفی حق الآفاقی دم شکر - اور آفاقی کے حق میں شکر کی قربانی ہے - ف‍ - خواہ جمع کرنا بطور قران میسر ہو یا بطور تمتع میسر ہو - بہر حال وہ شکریہ کی قربانی ہے تو اس میں سے کھانا جائز ہے - ومن احرم بالحج ثم احرم یوم النحر بحجة اخری فان حلق فی الاول لزمته الاخری ولاشئ علیه - اور جس شخص نے حج کا احرام باندھا پھر دسویں ذی الحجہ روز قربانی کو دوسرے حج کا احرام باندھا پس اگر اول حج میں حلق کر لیا ہو تو دوسرا حج لازم ہوگا اور اس پر کچھ واجب نہیں ہے ف‍ - کیونکہ اس نے دو احرام جمع نہیں کئے جو کہ بدعت ہے اور دوسرا حج آئندہ سال ادا کرے اس وقت تک احرام رہے گا - ع - وان لم یحلق فی الاولی لزمته الاخری وعلیه دم قصر اولم یقصر - اور اگر اس نے اول حج میں حلق نہیں کیا ہے تو بھی دوسرا اس پر لازم ہوگا - اور اس پر ایک قربانی کفارہ واجب ہوگی خواہ کترا دے یا نہ کترا دے ف‍ - یعنی بعد احرام دوسرے حج کے چاہے حلق یا قصر کرے یا نہ کرے - ل - عند ابی حنیفة رح - یہ امام ابو حنیفہ رح کے نزدیک ہے - وقالا ان لم یقصر فلا شئ علیه - اور صاحبین نے کہا کہ اگر حلق نہ کرے تو اس پر کچھ لازم نہ ہوگا ف‍ - اور اگر قصر کرے تو دم لازم ہوگا - لان الجمع بین احرامی الحج او احرامی العمرة بدعة فاذا حلق فھو وان کان نسکا فی الاحرام الاول فھو جنایة علی الثانی لانه فی غیر اوانه فلزمه الدم بالاجماع - امام وصاحبین کی تقریر دلیل یہ ہے کہ حج کے روز دو احرام یا عمرہ کے دو احرام جمع کرنا بدعت ہے - پھر جب اس نے حلق کیا یعنی احرام اول کا حلق کیا تو حلق کرنا اگرچہ احرام اول کا ایک نسک ہے - وہ دوسرے احرام پر جنایت ہے کیونکہ دوسرے احرام کے زمانہ حلق سے پہلے ہے تو بالاجماع اس حلق سے دم لازم ہوگا ف‍ - رہا حلق نہ کرے تو بھی امام رح کے نزدیک لازم اور صاحبین کے نہیں تو کہا کہ وان لم یحلق حتی حج فی العام القابل - اور اگر اس نے حلق یا قصر نہ کیا (برابر احرام اول ودوم میں رہا) یہاں تک کہ آئندہ سال یعنی حج دوم کیا ف‍ - اور دسویں کو وقت پر حلق یا قصر کیا حتی کہ دونوں احرام سے حلال ہوا - فقد آخر الحلق عن وقته فی الاحرام الاول - تو شک نہیں کہ اول احرام کے وقت حلق سے حلق کو تاخیر دے ف‍ - حتی کہ ایک سال کے بعد حلق کیا - وذلك یوجب الدم عند ابی حنیفة رح - اور ایسا کرنا یعنی نسک کو اپنے وقت سے تاخیر دینا ابو حنیفہ رح کے نزدیک کفارہ قربانی واجب کرتا ہے - وعندھما لایلزمه شئ علی ما ذکرنا - اور صاحبین کے نزدیک تاخیر سے کچھ لازم نہیں آتا چنانچہ ہم ذکر کر چکے - فلھذا سوی بین التقصیر وعدمه عنده - پس اسی اصل کی وجہ سے امام رح کے نزدیک مونڈانے اور نہ مونڈانے میں یکساں حکم کیا گیا ف‍ - یعنی حلق کرے یا

نہ کرے دونوں طرح اس پر کفارہ دم واجب ہوگا لیکن حلق کرنے میں بوجہ دوسرے احرام میں جنایت کے اور حلق نہ کرنے میں بوجہ تاخیر کے دم لازم ہے۔ وشرطا التقصیر عندهما۔ اور صاحبین کے نزدیک قصر کرنا شرط کیا گیا ف یعنی تاخیر سے کچھ لازم نہیں اور حلق کر لینے میں احرام و دم پر جنایت ہے۔ ومن فرغ من عمرته الا التقصیر فاحرم باخری فعلیه دم۔ اور جو شخص اپنے عمرہ سے فارغ ہوا سوائے سر منڈانے یا کترانے کے پھر دوسرے عمرہ کا احرام باندھا تو اس پر کفارہ کی قربانی واجب ہے۔ لاحرامه قبل الوقت۔ کیونکہ اس نے وقت سے پہلے احرام باندھا ف کیونکہ اول احرام سے سر منڈا کر یا کترا کر باہم ہونے کے بعد وقت تھا۔ لانه جمع بین احرامی العمرة وهذا مکروه فیلزمه الدم وهو دم جبر وکفارة۔ اس لئے کہ اس نے عمرہ کے دو احرام جمع کردیئے اور یہ بدعت مکروہ ہے تو اس پر قربانی لازم ہوگی اور یہ قربانی جبر نقصان وکفارہ کی ہے ف اس واسطے کہ دونوں عمرے کے افعال جمع ہوجاتے ہیں۔

برخلاف دو حج کے کہ ان میں ایک حج دوسرے سال میں ادا کیا جائے گا۔ ن۔ ومن اهل بالحج۔ اور جس آفاقی نے حج کا تلبیہ کہا ف یعنی احرام باندھا اور ہنوز کچھ شروع نہیں کیا۔ ثم احرم بعمرة۔ پھر عمرہ کا احرام باندھا۔ لزماه۔ دونوں (حج وعمرہ) اس پر لازم ہوں گے۔ لان الجمع بینهما مشروع فی حق الآفاقی۔ والمسئلة فیه۔ اس لئے کہ آفاقی آدمی کے حق میں حج وعمرہ جمع کرنا مشروع ہے اور یہ مسئلہ آفاقی کے حق میں ہے۔ فیصیر بذلک قارنا۔ پس آفاقی ایسا کرنے سے قارن ہوجائے گا۔ ف کیونکہ قارن وہی کہ جس کا احرام عمرہ وحج کا جمع ہوکر افعال شروع ہوں۔ لکنه اخطا السنة فیصیر مسیئا۔ لیکن اس نے سنت سے خطا کی تو برا کرنے والا ہوگیا ف کیونکہ سنت تو احرام عمرہ وحج ہے یا اول عمرہ کا احرام پھر حج کا تلبیہ کہنا جیسا کہ قرآن میں تادلیل احادیث میں گزرا۔ پھر اس کو چاہیئے کہ اول افعال عمرہ ادا کرے پھر حج جیسا قارن کرتا ہے۔ م۔ فلو وقف بعرفات ولم یات بافعال العمرة فهو رافض لعمرته۔ اور اگر وہ افعال عمرہ بجا نہ لایا اور وقوف عرفات کر لیا تو وہ اپنے عمرہ کا ترک کرنے والا ہوگیا۔ لانه تعذر علیه اداؤها۔ اب ادائے عمرہ متعذر ہے ف اگر وہم ہو کہ بعد حج کے ادا کرے گا تو جواب یہ کہ نہیں۔ اذهی مبنیة علی الحج غیر مشروعة۔ اس لئے کہ عمرہ اس حالت سے کہ وہ حج پر مبنی ہو غیر مشروع ہے ف بلکہ عمرہ پر حج مبنی کرنا معلوم ہوا۔ اگر وہم ہو کہ حضرت ام المومنین عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے بعد حج کے تنعیم سے عمرہ کیا ہے، جواب ہاں وہ دوسرا احرام تھا پس تمتع میں ممکن ہے اور قران بیک احرام میں نہیں۔ پھر رفض عمرہ سے دم وقضا لازم ہوگی۔ اور واضح ہو کہ ابوحنیفہ رح نے عبدالملک بن عمیر سے روایت کی کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے ہم کو آگاہ کیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عائشہ رضی اللہ عنہا کو بوجہ عمرہ ترک کرنے کے قربانی کفارہ کا حکم دیا۔ الفتح۔ فان توجه الیها لم یکن رافضا حتی یقف۔ اور اگر یہ شخص عرفات کی طرف چلا تو ابھی عمرہ ترک کرنے والا نہ ہوجائے گا یہاں تک کہ عرفہ کا وقوف کرلے ف تب عمرہ رفض ہوجائے گا۔ وقد ذکرناه من قبل۔ اور اس کو ہم پہلے بیان کرچکے ف باب القران میں۔ واضح ہو کہ طواف

القدوم داخل افعال حج ہے چنانچہ مصنف رحمہ اللہ نے قران میں اشارہ کیا۔ فان طاف للحج۔ اگر اس نے حج کا طواف کر لیاف ؎ یعنی طواف القدوم۔ ثم احرم بعمرۃ۔ پھر اس نے عمرہ کا احرام باندھا۔ تمضی علیہما۔ پس دونوں پر گذر گیاف ؎ یعنی دونوں ادا کر گیا بدون کسی کو توڑنے یا فاسد کرنے کے۔ لزماہ وعلیہ دم۔ تو دونوں اس پر لازم ہوئے اور اس پر ایک قربانی واجب ہے ف ؎ واضح ہو کہ دونوں کا لازم ہونا تو احرام ہی سے ہو گیا۔ رہا قربانی واجب ہونا تو اس قید سے کہ دونوں ادا کر گیا اسی واسطے یہ شرط مقدم کر دی پس حاصل یہ کہ احرام حج باندھ کر طواف قدوم کیا پھر عمرہ کا احرام باندھا تو دونوں اس پر لازم ہوئے پھر اگر دونوں کو پورا کر گیا اس طرح کہ اول عمرہ پھر حج ادا کیا تو اس پر ایک قربانی واجب ہے۔ لجمعہ بینہما۔ بوجہ حج و عمرہ جمع کرنے کے۔ لان الجمع بینہما مشروع علی ما مر فصح الاحرام بہما۔ کیونکہ حج و عمرہ جمع کرنا مشروع ہے بنابر آنکہ پہلے گزرا تو دونوں کا احرام صحیح ہو گیاف ؎ تو دونوں اس پر لازم ہو گئے۔ اگر وہم ہو کہ طواف حج کے بعد عمرہ نہیں ہو سکتا تو دفع کر دیا کہ والمراد بہذا الطواف طواف التحیۃ۔ مراد اس طواف سے طواف التحیۃ ف ؎ یعنی طواف القدوم ہے نہ طواف زیارت وانہ سنۃ ولیس برکن۔ اور طواف القدوم سنت ہے اور کچھ رکن نہیں ہے۔ حتی لا یلزمہ بترکہ شئی۔ حتی کہ اس کے ترک کرنے سے اس پر کچھ لازم نہیں ہوتاف ؎ پس اس طواف ادا کرنے سے حج کا کوئی رکن ادا نہیں کیا۔ واذا لم یأت بما ہو رکن یمکنہ ان یاتی بافعال العمرۃ ثم بافعال الحج۔ اور جب اس نے ایسا فعل نہیں کیا جو رکن ہو تو اس کو ممکن ہے کہ عمرہ کے افعال ادا کرے پھر حج کے افعال ادا کرے ف ؎ لہذا عمرہ بھی اپنے احرام سے لازم ہو گیا۔ فلہذا لو مضی علیہما لہذا اگر دونوں کو پورا کر گیاف ؎ کسی کو فاسد نہ کیا۔ جاز وعلیہ دم لجمعہ بینہما تو جائز ہے اور اس پر دونوں کے جمع کرنے کی وجہ سے ایک قربانی لازم ہو گی ف ؎ پھر شمس الائمہ وغیرہ نے کہا کہ یہ قربانی مثل قارن کے شکر کی قربانی ہے اور فخر الاسلامؒ نے کہا کہ وہو دم کفارۃ وجبر۔ یہ قربانی کفارہ وجبر کی نقصان ہے۔ ہو الصحیح۔ یہی قول صحیح ہے۔ لانہ بان بافعال العمرۃ علی افعال الحج من وجہ۔ کیونکہ ایک وجہ سے وہ حج کے افعال پر عمرہ کے افعال کو مبنی کرنے والا ہواف ؎ اور یہ مکروہ ہے کیونکہ طواف القدوم اگرچہ سنت ہے مگر افعال حج اس سے شروع کئے جاتے ہیں اور اس کا سنت ہونا تو عمرہ لازم ہونے کو مفید ہے نہ آنکہ ہنوز حج کا کوئی فعل بھی مشروع نہیں کیا لہذا مسئلہ میں روایت ہے کہ ویستحب ان یرفض عمرتہ اور مستحب ہے کہ اپنے عمرہ کو توڑ دے۔ لان احرام الحج قد تاکد بشئی من اعمالہ۔ کیونکہ حج کا کچھ عمل کرنے سے احرام حج متاکد ہو گیا ہے۔ بخلاف ما اذا لم یطف للحج۔ بخلاف اس صورت کے جب حج کے واسطے طواف قدوم نہ کیا ہوف ؎ پھر عمرہ کا احرام باندھا تو عمرہ توڑنا مستحب نہیں بلکہ عمرہ پھر حج ادا کیا جاوے اور آخر میں قران کی قربانی یعنی شکر کی قربانی واجب ہے۔ واذا رفض عمرتہ یقضیہا اور جب استحباباً عمرہ کو توڑ دیا تو اس کو قضا کرے۔ لصحۃ الشروع فیہا۔ کیونکہ عمرہ میں شروع

صحیح ہو چکا ف کیونکہ آفاقی کے واسطے جمع مشروع ہے وعلیہ دم لرفضتہا اور اس پر ایک قربانی لازم ہے بوجہ عمرہ ترک کرنے کے ف پھر عمرہ سوائے عرفہ وعید و تشریق کے جب چاہے قضاء کرے۔ ومن اہل بعمرۃ فی یوم النحر او فی ایام التشریق لزمتہ۔ اور جس شخص نے احرام باندھا عمرہ کا یوم النحر میں یا ایام تشریق میں تو اس پر عمرہ لازم ہوگا لما قلنا۔ بوجہ اس کے جو ہم بیان کر چکے ف کہ شروع صحیح ہے اور وہ احرام سے حاصل۔ ویرفضہا۔ اور اس عمرہ کو توڑ دے ای یلزمہ الرفض۔ یعنی اس پر توڑ دینا واجب ہے۔ لانہ قد ادی رکن الحج۔ کیونکہ اس نے رکن حج کو ادا کیا ف یعنی طواف زیارت جبکہ یوم النحر ہو۔ فیصیر بانیا افعال العمرۃ علی افعال الحج من کل وجہ تو وہ ہر وجہ سے افعال حج پر افعال عمرہ مبنی کرنے والا ہو جائے گا ف یعنی بحسب صورت بھی اور بحسب معنی بھی۔ وقد کرہت العمرۃ فی ہذہ الایام ایضا علی ما نذکرہ۔ اور ان ایام میں عمرہ مکروہ بھی ہے بنا بر آنکہ ہم اس کو ذکر کریں گے۔ فلہذا یلزمہ رفضہا۔ پس اسی وجہ سے اس پر عمرہ ترک کرنا لازم ہے ف واضح ہو کہ نہایہ میں مسئلہ مذکور کو مقید کیا کہ عمرہ کا احرام باندھا یوم النحر میں قبل طواف زیارت یا قبل حلق کے اور عنایہ میں کہا کہ ظاہراً مطلق ہے یعنی قبل طواف زیارت و حلق ہو یا بعد حلق و طواف کے ہو یہی حکم ہے۔ کما فی العینی۔ پھر اگر قبل طواف ہو تو ظاہر ہے کہ بعد احرام عمرہ کے طواف واقع ہوا ظاہر و باطن دونوں طرح افعال عمرہ مبنی بر حج ہوئے اور اگر بعد طواف ہو۔

پس اگر طواف یوم النحر کو کیا پھر اسی روز احرام عمرہ باندھا تو ظاہر صورت میں بنائے عمرہ بر حج ہے نہ باطن میں خصوص جبکہ احرام عمرہ بعد دسویں کے ہو اور حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا میں ظاہر ہے کہ طواف وداع سے پہلے عمرہ کیا فافہم۔ م۔ فان رفضہا فعلیہ دم لرفضہا وعمرۃ مکانہا۔ پس جب عمرہ کو ترک کر دیا تو اس پر عمرہ چھوڑنے کی قربانی اور بجائے اس عمرہ کے عمرہ واجب ہے لما بینا۔ بوجہ اس کے جو ہم بیان کر چکے۔ فان مضی علیہا اجزاہ۔ اور اگر وہ عمرہ پورا کر لیا تو کافی ہو گیا۔ لان الکراہتہ لمعنی فی غیرہا۔ اس واسطے کہ کراہت ف فانی نہیں ہے بلکہ لمعنی فی غیرہا۔ ایسے معنی کی وجہ سے ہے جو عمرہ کے غیر میں ہیں۔ وہو کونہ مشغولا فی ہذہ الایام باداء بقیۃ اعمال الحج۔ اور یہ معنی اس کا مشغول ہونا ان ایام میں باقی اعمال حج ادا کرنے میں ف یعنی عمرہ ان ایام میں مکروہ ہونا صرف اس وجہ سے کہ ابھی طواف زیارت و رمی الجمار وغیرہ و بقیہ افعال حج میں مشغول ہے۔ فتجب تخلیص الوقت لہ تعظیما۔ تو تعظیم کے واسطے اس کے لئے وقت کو سب کام سے خالص کرنا واجب ہے ف تو عمرہ میں مشغول ہونا مکروہ تحریمی ہے پس عمرہ خود مکروہ نہیں بلکہ ان معنی سے جو غیر میں موجود ہیں کراہت آئی لہذا عمرہ بنظر ذات خود ادا ہو گیا۔ وعلیہ دم۔ اور اس پر قربانی واجب ہوئی۔ لجمعہ بینہما اما فی الاحرام۔ بوجہ دونوں میں جمع کرنے کے یا تو جمع کرنا احرام میں ف جبکہ حج کے حلق سے پہلے عمرہ کا احرام باندھا ہو۔ ع۔ او فی الاعمال الباقیۃ۔ یا جمع باقی اعمال حج میں ف جبکہ حلق کے بعد احرام عمرہ ہو۔ قالوا

وهذا دم كفارة ايضا - اور مشائخ نے کہا کہ یہ بھی کفارہ کی قربانی ہے۔ وقيل اذا حلق للحج ثم احرم لا يرفضها على ظاهر ما ذكر في الاصل - اور کہا گیا کہ جب حج کے واسطے حلق کر لیا پھر عمرہ کا احرام باندھا ہو تو عمرہ کو ترک نہ کرے بنا بر ظاہر عبارت اصل یعنی مبسوط کے ف چنانچہ امام محمدؒ نے مبسوط میں کہا کہ عمرہ کو رفض نہ کرے - ع - وقيل يرفضها احترازا عن النهي - اور کہا گیا کہ عمرہ رفض کرے تاکہ ممانعت سے بچے ف کیونکہ ایام عید و تشریق میں عمرہ سے ممانعت ہے۔ قال الفقيه ابو جعفر ومشائخنا على هذا - فقیہ ابو جعفر محمد بن عبد اللہ ہندوانیؒ نے کہا کہ ہمارے مشائخ اسی قول پر ہیں۔ ف یعنی رفض کرے۔ فان فاته الحج ثم احرم بعمرة او بحجة فانه يرفضها - اور اگر اس کا حج فوت ہو چکا پھر اس نے عمرہ کا یا حج کا احرام باندھا تو اس کو رفض کر دے ف یعنی دوم کو خواہ عمرہ ہو یا حج ہو لان فائت الحج يتحلل بافعال العمرة من غير ان ينقلب احرامه احرام العمرة على ما ياتيك في باب الفوات انشاء الله تعالى - کیونکہ حج کھونے والا افعال عمرہ ادا کر کے حلال ہو جاتا ہے بدون اس کے کہ اس کا احرام منقلب ہو کر عمرہ کا احرام ہو جاوے بنا بر آنکہ باب الفوات میں انشاء اللہ تعالیٰ آئے گا ف تو ایک عمرہ وہ فوات حج کا کرے گا اور دوسرے عمرہ کا احرام باندھا۔ فيصير جامعا بين العمرتين من حيث الافعال - تو وہ دو عمروں کا جمع کرنے والا از راہ افعال ہو گیا ف اور یہ جائز نہیں ہے۔ فعليه ان يرفضها كما لو احرم بعمرتين - تو اس پر لازم ہے کہ عمرہ کو ترک کر دے جیسے اس وقت کہ دو عمروں کا احرام باندھے ف اور اس سے معلوم ہوا کہ ابو یوسف کے نزدیک فائت الحج کا احرام منقلب ہو کر عمرہ کا احرام ہو جاتا ہے تو یہاں وہ دو عمروں کا احرام باندھنے والا ہو گیا غرضیکہ بالاتفاق اس پر دوسرا عمرہ توڑنا واجب ہے۔ وان احرم بحجة - اور اگر اس نے دوسرا احرام حج کا باندھا ہو۔ يصير جامعا بين الحجتين احراما فعليه ان يرفضها كما لو احرم بحجتين - تو وہ احرام میں دو حج کا جمع کرنے والا ہو جائے گا۔

تو اس پر واجب ہو گا کہ دوسرے حج کو ترک کرے جیسے اس وقت کہ دو حج کا احرام باندھا ہو ف یعنی ابتدائی احرام میں کہا کہ دو حج کے لئے لبیک کرتا ہوں یا احرام میں دو حج کی نیت کی تو ایک کا ترک کرنا واجب ہوتا ہے۔ اسی طرح یہاں اول احرام ایک حج کا باندھا تھا وہ فوت ہو گیا اور ابھی احرام باقی ہے کہ اس نے دوسرے حج کا احرام باندھا تو بھی احرام کی راہ سے دو حج جمع ہو گئے پس دوسرے کو ترک کرنا لازم ہے۔ وعليه قضاؤها لصحة الشروع فيها ودم لرفضها بالتحلل قبل اوانه اور اس پر اس کی قضاء واجب ہے کیونکہ اس میں شروع کرنا صحیح ہو گیا اور اس پر ایک قربانی ہے بوجہ اس کے ترک کرنے کے بایں طور کہ حلال ہونے کے وقت سے پہلے حلال ہو گیا ف عینیؒ نے لکھا کہ عليه قضاؤها - یعنی اس پر اس حج کی قضاء واجب ہے - میں کہتا ہوں کہ ضمیر ثانیہ کی طرف راجع ہے یعنی عمرہ یا حج جس کو رفض کیا اس کی قضاء واجب ہے پھر قبل وقت کے حلال ہو جانے سے قربانی واجب ہونا ظاہراً اس وجہ سے کہ فوت حج کا عمرہ ادا کر کے وہ حلال ہو گا - م -

# باب الاحصار

یہ باب محصر ہوجانے کے بیان میں، احصار لغت میں منع ہے اور فوت حج اگرچہ احصار سے بھی ہوتا ہے لیکن مراد یہ کہ وہ روکا نہیں گیا بلکہ اس نے تاخیر کی حتی کہ ایسے وقت پہنچا کہ دسویں کی فجر طلوع ہوچکی اور اس نے وقوف عرفہ نہیں پایا اور احصار یہ کہ وہ روکا گیا حتی کہ پہنچ نہیں سکا۔ پھر ہمارے نزدیک احصار کا تحقق جیسے مخلوق کی طرف سے مانند دشمن و درندہ کے ہوتا ہے یوں ہی آسمانی آفت سے مثل بیماری وخرچ ختم ہوجانا اور عورت کا محرم مرجانا وغیرہ تجنیس میں ہے کہ خرچہ اگر چوری ہوا پس اگر پیادہ چل سکتا ہے تو وہ محصر نہیں ورنہ محصر ہے شافعیؒ نے کہا کہ احصار سوائے دشمن کے نہیں ہوتا۔ مف۔ واذا احصر المحرم بعدو واصابۃ مرض۔ اور جب محرم (بحج یا بعمرہ) روکا گیا بوجہ دشمن کے یا مرض پیدا ہوجانے کے۔ فمنعہ من المضی۔ پس اس دشمن یا مرض نے اس کو پورا کرنے سے روکا ف۔ یعنی دشمن و مرض وہ معتبر ہے کہ اس کو بیت اللہ تک پہنچنے سے مانع ہو۔ جیسے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو عام الحدیبیہ میں مشرکوں نے روکا تھا جبکہ آپ عمرہ کے لئے جاتے تھے۔ جازلہ التحلل۔ تو محصر کو حلال ہوجانا جائز ہے ف۔ بدون ادائے افعال حج یا عمرہ کے۔ وقال الشافعی لایکون الاحصار الا بالعدو۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ احصار نہیں ہوتا مگر بوجہ دشمن کے ف۔ یہی قول مالکؒ ہے کیونکہ قولہ تعالیٰ فان احصرتم الآیہ احصار میں نازل ہوئی جبکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم و آپ کے اصحاب کو دشمنوں نے روکا تھا پھر سیاق آیت میں وارد ہے فاذا آمنتم فمن تمتع الآیہ۔ یعنی پھر جب تم کو امن حاصل ہوا الخ۔ تو احصار میں امن نہیں ہوتا تو ہدی ذبح کرکے حلال ہوجاوے پس احصار مخصوص دشمن کی وجہ سے ہوا۔ لان التحلل بالھدی شرع فی حق المحصر لتحصیل النجاۃ۔ کیونکہ محصر کے حق میں ہدی ذبح کرکے حلال ہوجانا اس واسطے مشروع ہوا تاکہ نجات حاصل کرے۔ وبالاحلال ینجو من العدو لامن المرض اور حلال ہوجانے سے نجات دشمن سے حاصل ہوگی نہ مرض سے ف۔ تو احصار فقط دشمن سے ہوا نہ مرض سے۔ مخفی نہیں کہ درندہ کو اس کے ساتھ لاحق کرنا ہوگا کیونکہ اس سے بھی نجات حاصل ہوتی ہے تو خصوصیت دشمن کی باقی نہیں رہی پس آئندہ علت سے مرض وغیرہ بھی داخل کرسکتے ہیں۔ م۔ ولنا ان آیۃ الاحصار وردت فی الاحصار بالمرض باجماع اھل اللغۃ۔ اور ہماری تقریر دلیل یہ ہے کہ احصار کی آیت تو مرض کی وجہ احصار واقع ہونے میں وارد ہے بدلیل اجماع اہل اللغۃ ف۔ یعنی قرآن مجید کا وارد ہونا عرب کی زبان پر ہے۔ پس زبان عرب کے موافق جو معنی ممکن ہیں ان پر اعتماد ہے۔

اور آیت احصار میں لفظ احصرتم۔ واقع ہوا جو احصار سے ہے نہ حصر سے اور نحاسؒ نے

اہل لغت کا اجماع نقل کیا کہ احصار بمرض ہے۔ فانہم قالوا الاحصار بالمرض والحصر بالعدو۔ کیونکہ اہل لغت میں کہا کہ احصار تو بمرض ہوتا ہے اور حصر بدشمن ہوتا ہے ف یعنی جب کسی شخص کو مرض نے کسی کام سے روکا تو بولتے ہیں کہ احصر فلاں یعنی فلاں شخص احصار کیا گیا اور اگر اس کو کسی دشمن نے روکا ہو تو احصار نہیں بلکہ حصر بولتے ہیں کہ فلاں حصر، یعنی فلاں شخص روکا گیا۔ پس جب آیت کریمہ میں حصر نہیں بلکہ احصار ہے تو باجماع اہل اللغۃ اس آیت کے معنی یہی کہ جب تم کو مرض روکے تو ہدی سے حلال ہو جانے کا یعنی قبل وقت کے۔ پھر حدیث سے معلوم ہوا کہ دشمن سے روکے جانے میں بھی یہی حکم ہے بلکہ حجاج بن عمرو الانصاری رض کی حدیث سے مرفوعاً معلوم ہوا کہ کسر اور لنگ بھی احصار ہے۔ کما رواہ الخمسۃ وحسنہ الترمذی وصححہ النووی۔ مع رہا یہ جو تم نے کہا کہ ہدی سے حلال ہونا صرف نجات حاصل کرنے کی غرض سے ہے یہ سمجھنا ٹھیک نہیں۔ والتحلل قبل أوانہ لدفع الحرج الآتی من قبل امتداد الاحرام۔ اور حلال ہونا قبل اپنے وقت کے اس واسطے کہ احرام کے زمانہ دراز تک رہنے سے جو حرج پیش آنے والا تھا وہ دور ہو ف حتی کہ اگر حج میں احصار ہوا تو آئندہ سال تک احرام میں مردہ رہنا پڑے گا۔ اور اس میں حرج عظیم ہے اور اگر فرض کرو کہ آیت میں مراد حصر دشمن ہے تو بھی جلی دلالت نص سے مرض کا احصار معتبر ہوگا جیسے آیت میں والدین کو اف کہنا ممنوع تو مارنا جو بڑھ کر ہے بدرجہ اولی حرام ہے تو جب حرج بوجہ دشمن کے دفع ہے تو بوجہ عرض کے بدرجہ اولی مدفوع ہے۔ والحرج فی الاصطبار علیہ مع المرض اعظم۔ حالانکہ مرض کے ساتھ احرام پر صبر کرنے کا حرج بہت بڑھ کر ہے ف یہ بنسبت دشمن کے احصار کے کیونکہ مرض میں دوا و علاج کی کثرت وہاتھ پاؤں سے مجبوری ظاہر ہے۔ م۔ پھر حد مرض یہ ہے کہ اس کو چلنے اور سواری سے مانع ہو مگر تیز یا دتی مرض، دشمن خواہ آدمی ہو یا درندہ ہو اور آدمی خواہ مسلمان ہو یا کافر ہو۔ البدائع۔ واذا جاز لہ التحلل۔ اور جب اس کو حلال ہونا جائز ہو گیا یعنی احصار متحقق ہو گیا کہ اب حج نہیں پاوے گا تو بحکم آیت وہ ہدی ذبح کرے تاکہ حلال ہو جاوے پس یقال لہ ابعث شاۃ تذبح فی الحرم۔ اس کو حکم دیا جائے گا کہ ایک بکری بھیج جو حرم میں ذبح کی جاوے ف اور اس کے ذبح ہونے پر یہاں محصر حلال ہو جائے گا۔ لیکن کیونکر معلوم ہو کہ وہ کب ذبح ہوئی لہذا فرمایا۔ وواعد من یبعثہ بیوم بعینہ یذبح فیہ ثم تحلل۔ اور جس کے ہاتھ ہدی بھیجے اس سے ایک روز معین کا وعدہ ٹھہرا لے کہ اس دن وہ ہدی کو ذبح کرے گا۔ پھر تو حلال ہو جائے گا ف یعنی پھر تو اس دن کے بعد حلال کی طرح سب امور کا مرتکب ہو جو احرام میں منع ہیں۔ وانما یبعث الی الحرم لان دم الاحصار قربۃ۔ اور حرم میں اسی وجہ سے بھیجی جاوے گی کہ احصار کی قربانی ایک تقرب ہے ف کسی جرم کا کفارہ نہیں ہے والاراقۃ لم تعرف قربۃ الا فی زمان او مکان علی ما مر۔ اور خون بہانے کا قربت ہونا نہیں معلوم ہوا مگر ایک زمانہ میں یا ایک جگہ میں چنانچہ گزرا ف یعنی قیاس کو اس میں دخل نہیں مگر شرع نے بتلا دیا کہ ذی الحجہ کی ۱۰-۱۱-۱۲ تاریخ ور

میں یا حرم کی حد میں ذبح کرنا تقرب ہے فلا یقع قربة دونه فلا یقع به التحلل۔ پس بدون زمانہ و مکان کے وہ قربت نہ ہوگا تو اس سے حلال ہونا بھی واقع نہ ہوگا۔ والیه الاشارة بقوله تعالے ولا تحلقوا رؤسکم حتی یبلغ الهدی محله۔ اور اسی طرف اشارہ ہے بقول اللہ تعالیٰ ولا تحلقوا رؤسکم الخ۔ یعنی اور اپنے سروں کو مت مونڈو یہاں تک کہ ہدی اپنے جائے حلال میں پہنچا دے ف یعنی حرم میں پہنچے۔ فان الهدی اسم لما یهدی به الی الحرم۔ کیونکہ ہدی اس جانور کا نام ہے جو حرم میں ہدیہ بھیجی جاوے ف اور طحاوی نے کہا کہ حدثنا علی بن معبد بن شداد العبدی حدثنا جریر بن عبد الحمید عن منصور عن ابراهیم عن علقمه قال لدغ الخ۔ یعنی علقمہ نے کہا کہ ہمارے ایک ساتھی کو لدغ ہوا یعنی سانپ یا بچھو نے کاٹا حالانکہ وہ عمرہ کے احرام سے محرم تھا تو ہم نے اس کو حضرت ابن مسعودؓ سے ذکر کیا۔ پس آپ نے فرمایا کہ وہ ایک ہدی بھیجے اور اپنے ساتھیوں سے وعدہ ٹھہراوے پس جب اس کی طرف سے وہ قربانی ہو تو یہ حلال ہو جائے گا۔ اور دوسری روایت میں ہے کہ پھر ابن مسعودؓ نے فرمایا کہ اس کے بعد اس پر عمرہ قضا ہوگا۔ مف۔ ابن حزم نے کہا کہ ابن مسعودؓ سے یہ فتویٰ صحیح ہوا ہے مع۔

واضح ہو کہ دن مقرر کرانے کی ضرورت عمرہ میں بالاتفاق ہے اور حج میں ابوحنیفہؒ و مالکؒ و شافعیؒ کے نزدیک یوم النحر سے پہلے قربانی دینا جائز ہے و صاحبین و احمدؒ کے نزدیک یوم النحر معین ہے۔ پس ابوحنیفہؒ کے نزدیک صرف مکان کی خصوصیت ہے اور صاحبین کے نزدیک ہدی الحج میں مکان حرم و زمانہ نحر دونوں کی خصوصیت ہے۔ م ع۔ وقال الشافعی لا یتوقت به۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ ہدی کی تعیین حرم کے ساتھ نہیں ہے ف بلکہ جہاں وہ احصار سے روکا گیا وہیں ذبح کر دے۔ لانه شرع رخصة کیونکہ اس کی مشروعیت تو رخصت کے طور پر ہے ف جس میں تخفیف و آسانی ہوتی ہے۔ والتوقیت یبطل التخفیف اور حرم کی تعیین کرنا تخفیف کو باطل کرتا ہے ف کیونکہ اس کے ذمہ یہ مشکل باقی رہے گی کہ کسی شخص کو تلاش کر کے ہدی بھیجے۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم و اصحاب رضی اللہ عنہم سال حدیبیہ میں روکے گئے پس آپ نے مع اصحاب کے حدیبیہ میں حلق و قربانی کر کے تحلل کر لیا اور حدیبیہ حرم سے خارج ہے۔ قلنا المراعی اصل التخفیف لا نهایته۔ ہم کہتے ہیں کہ اصل تخفیف تو منظور رکھی گئی ہے نہ انتہائے تخفیف ف پس تخفیف باطل نہیں ہوئی اور علمائے حنفیہ نے جواب دیا کہ حدیبیہ میں سے نصف حل ہے اور نصف حرم ہے تو شاید آپ نے حصہ حرم میں ذبح کیا اور دوسرا جواب یہ کہ مشرکین نے ہدی کو بھی روکا تھا۔ چنانچہ اللہ تعالے نے فرمایا ہم الذین کفروا وصدوا عن المسجد الحرام والهدی معکوفا ان یبلغ محله۔ تو ہدی کو اپنے محل میں جانے نہیں دیا۔ اور مبسوط میں کہا کہ آپ نے حل میں ذبح کیا اس واسطے کہ اس وقت آپ کو ایسا آدمی نہیں ملتا تھا جس کے ہاتھ حرم میں بھیجیں تو آپ کے واسطے یہ امر خاص تھا۔ مع۔ میں کہتا ہوں کہ اس قول کے موافق جس کسی کو آدمی میسر نہ ہو تو اس کو جائز ہوگا کہ مقام احصار

میں ذبح کر دے اور شک نہیں کہ اگر لے جانا ممکن نہ ہو یا آدمی میسر نہ ہو تو اس کے سوائے چارہ نہیں ہے۔ م۔ ویجوز الشاۃ لان المنصوص علیہ الھدی والشاۃ ادناہ اور اس ہدی میں بکری جائز ہے کیونکہ منصوص علیہ ہدی ہے اور کمتر ہدی بکری ہے وتجزیہ البقرۃ والبدنۃ کمافی الضحایا۔ اور اس کو بقرہ و بدنہ کافی ہے جیسا کہ ضحایا میں ہے ف یعنی اضحیہ واجبہ میں جیسے گائے و اونٹ اور ان کا ساتواں حصہ جائز ہے اسی طرح اس میں بھی جائز ہے۔ ولیس المراد بما ذکرنا بعث الشاۃ بعینھا لان ذلک قد یتعذر بل لہ ان یبعث بالقیمۃ حتی تشتری الشاۃ ھنالک وتذبح عنہ۔ اور جو ہم نے ذکر کیا یعنی بکری کے ہدی بھیجنا تو اس سے مراد یہ نہیں کہ ضرور یہ جانور بھیجے کیونکہ جانور کو بھیجنا کبھی محال ہو جاتا ہے بلکہ اس کو جائز ہے کہ قیمت بھیج دے تاکہ وہاں بکری خرید کر اس کی طرف سے قربانی کر دی جائے۔ وقولہ ثم تحلل۔ اور یہ جو کہا کہ پھر تو حلال ہو جاتا ف یعنی بروز موعود جب ہدی وہاں ذبح کر دی جاوے تو پھر تو حلال ہو جانا۔ اشارۃ الی انہ لیس علیہ الحلق او التقصیر وھو قول ابی حنیفۃ ومحمدؒ۔ تو یہ قول اشارہ ہے کہ اس پر مونڈنا یا کترنا واجب نہیں ہے اور یہی ابوحنیفہ و محمدؒ کا قول ہے۔ وقال ابویوسف علیہ ذلک۔ اور ابویوسفؒ نے کہا کہ اس پر یہ واجب ہے ف یعنی اس پر واجب ہے کہ بروز موعود وہ سر منڈاوے یا کتراوے لیکن حلال ہونا بالاتفاق اس پر موقوف نہیں چنانچہ فرمایا۔ ولو لم یفعل لاشئ علیہ۔ اور اگر اس نے حلق یا قصر نہ کیا تو اس پر کچھ نہیں ہے ف یعنی کوئی قربانی اس پر واجب نہ ہوگی اگرچہ ترک واجب کا گناہ ہوا۔ لانہ علیہ السلام حلق عام الحدیبیۃ وکان محصرا بھا وامر اصحابہ بذلک۔ ابویوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سال حدیبیہ میں (جب عمرہ کا احرام کر کے گئے تھے) اپنا سر مبارک منڈایا درحالیکہ آپ حدیبیہ میں محصر ہو گئے تھے اور صحابہ رضی اللہ عنہم کو بھی منڈانے کا حکم کیا ف جیسا کہ حدیث بخاری و مسلم میں ہے۔

پس اس حکم و فعل سے حلق واجب ٹھہرا لیکن چونکہ یہ حلق اپنے وقت کا نہیں ہے لہٰذا اگر نہ کیا تو کفارہ کی قربانی یہاں واجب نہ ہوگی سوائے اس کے اس پر کفارہ ہوگا۔ ولھما ان الحلق انما عرف قربۃ مرتبا علی افعال الحج۔ اور امام ابوحنیفہ و محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ حلق کا تقرب ہونا جب ہی معلوم ہوا کہ افعال حج پر مرتب ہو ف یعنی بعد وقوف عرفہ و مزدلفہ و رمی الجمار کے سر منڈانا عبادت معلوم ہوا ہے ورنہ قیاس کو دخل نہیں کہ سر کے بال اتارنے میں کون وجہ ثواب و طاعت کی ہے تو جس طور پر اکتفاء عبادت ہونا امر الٰہی عزوجل سے ہم نے جانا ہے وہیں تک رہے گا اور وہ افعال حج کی ترتیب پر ہے۔ فلا یکون نسکا قبلھا۔ تو افعال حج سے پہلے یہ فعل کوئی عبادت نہ ہوگا ف لیکن وارد ہوتا ہے کہ اس میں بھی تو نص حدیث وارد ہے جواب دیا۔ وفعل النبی علیہ السلام واصحابہ لیعرف استحکام عزیمتھم علی الانصراف۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم و اصحاب رضی اللہ عنہم کا سر منڈانا اس واسطے تھا کہ

واپس جانے پر ان کا عزم مستحکم ہونا معلوم ہوجاوے ف اور کفار قریش مطمئن ہوں کہ اس سال لڑائی کے ساتھ عمرہ کرنا منظور نہیں ہے بلکہ صلح کے موافق آئندہ سال میں ادا کریں گے۔ لیکن اس جواب میں تعلیل بالنص ہے جو جائز نہیں اور بہتر جواب یہ کہ کافی میں ہے کہ امام ابوحنیفہ و محمدؒ کے نزدیک مقام احصار خارج حرم میں حلق نہ کرے گا اور اگر حرم میں ہو تو کرے چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیبیہ کے حصہ حرم میں حلق فرمایا تھا۔ کما فی الفتح۔ الحاصل جب محصر ایک احرام حج یا عمرہ کے ساتھ ہو تو ایک ہدی حرم کو بھیجے اور میعاد مقرر کرے جس دن وہ ذبح ہو اس دن حلال ہوجاوے محصر اگر حرم میں محصر ہو تو سر منڈا کر ورنہ بدون اس کے قال وان کان قارنا بعث بدمین کہا اور اگر وہ قارن ہو یعنی احرام عمرہ و احرام حج کو جمع کرنے والا ہو تو دو ہدی بھیجے۔ لاحتیاجہ الی التحلل عن احرامین۔ کیونکہ وہ دو احرام سے حلال ہونے کا محتاج ہے ف اور ائمہ ثلثہ کے نزدیک اس کو بھی ایک ہدی کافی ہے۔ مع۔ فان بعث بھدی واحد لیتحلل عن الحج ویبقی فی احرام العمرۃ لم یتحلل عن واحد منھما۔ اور اگر اس نے ایک ہدی بھیجی تاکہ احرام حج سے حلال ہوجاوے اور عمرہ کے احرام میں رہے تو وہ دونوں میں سے کسی سے حلال نہ ہوگا ف کیونکہ احرام اگرچہ دو ہیں مگر کھلنے کے حق میں بمنزلہ واحد ہیں۔ لان التحلل عنھما شرع فی حالۃ واحدۃ۔ کیونکہ دونوں سے حلال ہونا ایک ہی حالت میں مشروع ہوا ہے۔ ولا یجوز ذبح دم الاحصار الا فی الحرم ویجوز ذبحہ قبل یوم النحر۔ اور نہیں جائز ہے ہدی احصار کو ذبح کرنا مگر حرم میں اور جائز ہے ذبح کرنا یوم النحر سے پہلے ف پس مکان یعنی حرم کی خصوصیت ہے اور زمانہ نحر کی خصوصیت نہیں حتی کہ دسویں سے پہلے حرم میں ذبح کرنا جائز ہے عند ابی حنیفۃ رح۔ یہ ابوحنیفہ رح کے نزدیک ہے ف خواہ احرام حج ہو یا عمرہ۔ وقالا لا یجوز الذبح للمحصر بالحج الا فی یوم النحر ویجوز للمحصر بالعمرۃ متی شاء اعتبارا بھدی المتعۃ والقران وربما یعتبرانہ بالحلق اذ کل واحد منھما محلل۔ اور صاحبین نے کہا کہ محصر بالحج کے واسطے ہدی قربانی کرنا حرم میں کسی اول وقت نہیں جائز ہے سوائے روز نحر کے اور محصر بالعمرہ کے واسطے جائز ہے جب چاہے ذبح کرے بقیاس ہدی تمتع و ہدی قران کے اور کبھی صاحبین ہدی احصار کو حلق پر قیاس کرتے ہیں کیونکہ ہدی احصار اور حلق ہر ایک احرام سے حلال کرنے والا ہے ف پس جیسے ہدی تمتع یا حلق مخصوص بیوم النحر ہے ہدی احصار بھی اسی روز سے مخصوص ہے۔ ولابی حنیفۃ انہ دم کفارۃ حتی لا یجوز الاکل منہ۔ اور ابوحنیفہ رح کی دلیل یہ کہ ہدی احصار تو کفارہ کی قربانی ہے (اور اس کی شہادت موجود ہے) حتی کہ اس قربانی سے کچھ کھا لینا جائز نہیں ہے ف بالاتفاق اس لئے کہ یہ تو قبل ادائے افعال کے حلال ہوجانے کا کفارہ ہے۔ فیختص بالمکان دون الزمان کسائر دماء الکفارات تو یہ قربانی مختص بمکان حرم ہوگی نہ زمانہ نحر جیسے تمام کفارہ کی قربانیوں میں ہے ف کہ بالاتفاق زمانہ کی قید نہیں ہے۔ بخلاف دم المتعۃ والقران برخلاف ہدی تمتع و قران کے ف کہ وہ دم کفارہ نہیں۔ لانہ دم نسک۔ کیونکہ وہ قربانی از افعال حج ہے ف جو شکرا واجب ہوتی ہے تو اس پر قیاس صحیح نہیں ہے۔ وبخلاف الحلق لانہ فی اوانہ لان معظم افعال الحج وھو

الوقوف ینتھی بہ۔ اور برخلاف حلق کے کیونکہ حلق تو اپنے وقت پر ہے اس لئے کہ افعال حج میں سے بزرگ فعل اور وہ وقوف عرفہ ہے اسی حلق کے ساتھ پورا ہوتا ہے ف یعنی وقوف عرفہ کی انتہاء پر حلق ہے اور وقوف مزدلفہ ضمنی فعل وقوف عرفہ ہے۔ قال والمحصر بالحج اذا تحلل فعلیہ حجۃ وعمرۃ کہا اور جب محصر بالحج نے احرام کھول لیا تو اس پر حج کے ساتھ عمرہ واجب ہوا۔ ھکذا اروی عن ابن عباس وابن عمر۔ ایسا ہی ابن عباس وابن عمر سے مروی ہوا ف امام جصاص رح نے فقط حضرت ابن عباس وابن مسعودؓ کو ذکر کیا لیکن تخریج معلوم نہیں اور شیخ سروجی شارح نے ذکر کیا کہ یہ قول حضرت عمر بن الخطاب و زید بن ثابت وعروہ بن الزبیر سے مروی ہے اور یہی قول مالک وشافعی واحمد کا ہے مع۔ ولان الحجۃ تجب قضاؤھا لصحۃ الشروع۔ اور اس دلیل سے کہ حج کی قضاء تو بوجہ شروع صحیح ہونے کے واجب ہے۔ والعمرۃ لما انہ فی معنی فائت الحج۔ اور عمرہ واجب ہونا اس لئے کہ محصر اس شخص کے معنی میں ہے جس کا حج جاتا رہا ف اور فائت الحج پر لازم ہے کہ عمرہ ادا کر کے حلال ہو جاوے پھر سال آئندہ میں حج کرے پس محصر بھی عمرہ مع حج ادا کرے۔ وعلی المحصر بالعمرۃ القضاء اور جو شخص کہ عمرہ سے محصر ہوا اس پر قضائے عمرہ واجب ہے۔ والاحصار عنھا یتحقق عندنا وقال مالک لا یتحقق لانھا لا یتوقت۔ اور عمرہ سے احصار ہمارے نزدیک متحقق ہوتا ہے اور مالک رح نے فرمایا کہ نہیں ہو سکتا کیونکہ عمرہ کسی وقت کے ساتھ مخصوص نہیں ہے ف کہ جب وہ وقت گزر جاوے تو پھر عمرہ فوت ہو۔ ولنا ان النبی علیہ السلام واصحابہ احصروا بالحدیبیۃ وکانوا عمارا اور ہماری حجت یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم وآپ کے اصحاب رضی اللہ عنہم حدیبیہ میں احصار کئے گئے حالانکہ سب عمرہ کے احرام میں تھے ف چنانچہ یہ حدیث صحیح بخاری وموطا وغیرہ میں مصرح ہے۔ ولان شرع التحلل لدفع الحرج وھذا موجود فی احرام العمرۃ۔ اور اس دلیل سے کہ احرام کھولنا تو حرج دور کرنے کے لئے مشروع ہوا ہے اور یہ بات عمرہ کے احرام میں موجود ہے ف کہ نہ کھولا جاوے اور دراز ہو تو حرج شدید پیش آوے۔ واذا تحقق الاحصار فعلیہ القضاء اذا تحلل کما فی الحج۔ اور جب احصار عمرہ متحقق ہوا تو جب احرام کھول دیا تو اس پر قضاء عمرہ واجب جیسے حج میں ف قضاء لازم ہے۔ وعلی القارن حج وعمرتان اور قارن محصر پر ایک حج و دو عمرہ لازم ہیں۔ اما الحج واحدھما فلما بینا۔ پس حج و ایک عمرہ تو اس وجہ سے جو ہم بیان کر چکے ف کہ حج کی قضاء میں حج وعمرہ لازم ہوتا ہے والثانیہ لانہ خرج منھا بعد صحۃ الشروع۔ رہا دوسرا عمرہ تو اس وجہ سے کہ محصر اسی عمرہ سے باہر ہوا بعد شروع صحیح ہونے کے ف یا احرام صحیح تو اس کی قضاء لازم ہے۔ فان بعث المحصر ھدیا وواعدھم ان یذبحوہ فی یوم بعینہ۔ پھر اگر محصر نے ہدی بھیجی اور ساتھیوں نے قرار داد کر لی کہ فلاں روز معین میں اس کو ذبح کریں ف چنانچہ لوگ روانہ ہو گئے ثم زال الاحصار۔ پھر اس کا احصار زائل ہو گیا ف مثلاً بیماری سے اچھا ہو گیا یا دشمن دفع ہوا تو اس میں کئی صورتیں ہیں فان کان لا یدرک الحج والھدی لا یلزمہ ان یتوجہ بل یصبر حتی یتحلل بنحر الھدی پس اگر وہ حج وہدی کو نہیں پا سکتا تو اس پر متوجہ ہونا یعنی مکہ کی طرف چلنا واجب نہیں بلکہ صبر کرے

یہانتک کہ ہدی قربانی ہونے کے ساتھ حلال ہو جاوے۔ لفوات المقصود من التوجه وهو اداء الا فعال۔ کیونکہ توجہ سے جو مقصود ہے وہ فوت ہے اور مقصود ادائے افعال ہے۔ وان توجه لتحلل بافعال العمرة له ذلك لانه فائت الحج اور اگر اس قصد سے جاوے کہ عمرہ کے افعال ادا کر کے حلال ہو جاوے تو اس کو یہ اختیار ہے کیونکہ یہ ایسے شخص کے مثل ہے جس کا حج فوت ہو گیا ف اور فائت الحج فی الحال ادائے عمرہ سے حلال ہو کر سال آئندہ میں صرف حج ادا کرتا ہے۔ اس سے ظاہر ہوا کہ اگر محصر بعمرہ ہو تو وہ عمرہ ادا کرنے کو جا سکتا ہے۔ اگرچہ ہدی نہ پاوے۔ وان كان يدرك الحج والهدى لزمه التوجه۔ اور اگر وہ حج و ہدی کو پا سکتا ہے تو اس پر توجہ لازم ہے۔ لزوال العجز قبل حصول المقصود بالخلف کیونکہ خلیفہ سے مقصود حاصل ہونے سے پہلے عذر عاجزی زائل ہو گیا ف تو خلیفہ یعنی ہدی مذکور بیکار ہے جیسے کسی نے عذر سے وضوء کا خلیفہ یعنی تیمم کیا تاکہ نماز پڑھے پھر تمام کرنے سے پہلے عذر زائل ہو گیا اور پانی موجود ہے تو اس پر وضو کرنا واجب ہے بخلاف اس کے جب پڑھ چکا تو اعادہ لازم نہیں ہے۔ واذا ادرك هديه صنع به ما شاء اور جب اپنے ہدی کو پاوے تو اس کو جو چاہے کرے ف حتی کہ چاہے فروخت کرے یا صدقہ وغیرہ۔ لانه ملكه وقد كان عينه لمقصود استغنى عنه۔ کیونکہ یہ جانور اس کی ملک ہے اور اس نے اس کو ایسے مقصود کے واسطے نامزد کیا تھا جس کی حاجت نہیں رہی۔ وان كان يدرك الهدى دون الحج يتحلل۔ اور اگر وہ ہدی کو پاوے گا نہ حج کو تو حلال ہو جاوے ف اس طرح کہ حرم میں یہ ہدی بروز معہودہ قربانی ہو جاوے۔ لعجزه عن الاصل۔ کیونکہ اصل یعنی حج سے عاجز ہے ف پس ہدی کا پانا بیکار ہے تو اس کو ہدی قربانی ہونے دے تاکہ فائدہ ہو۔ وان كان يدرك الحج دون الهدى جاز له التحلل۔ اور اگر وہ حج پاوے گا نہ ہدی تو اس کو حلال ہو جانا جائز ہے۔ استحساناً۔ بدلیل استحسان ف اور یہی مختار ہے اور قیاساً نہیں جائز ہے اور یہی قول زفرؒ ہے۔ وهذا التقسيم لا يستقيم على قولهما فى المحصر بالحج۔ اور صاحبین کے قول پر یہ تقسیم محصر بحج کے حق میں ٹھیک نہیں پڑتی ہے۔ لان دم الاحصار عندهما يتوقت بيوم النحر فمن يدرك الحج يدرك الهدى۔ اس واسطے کہ صاحبین کے نزدیک محصر بحج کی ہدی احصار موقت بیوم النحر ہے تو جو شخص حج پاوے گا وہ ہدی بھی پاوے گا ف لہذا یہ صورت کہ ہدی پا سکتا ہے نہ حج اور یہ صورت کہ حج پا سکتا ہے نہ ہدی۔ یہ دونوں صورتیں صاحبین کے قول پر محصر بحج میں نہیں نکلتی ہیں۔ وانما يستقيم على قول ابى حنيفة رح۔ اور یہ صرف امام ابوحنیفہؒ کے قول پر ٹھیک پڑتی ہے ف کیونکہ دم احصار ان کے نزدیک یوم النحر سے پہلے ذبح کرنا جائز ہے۔ وفى المحصر بالعمرة يستقيم بالاتفاق لعدم توقف الدم بيوم النحر۔ اور محصر بعمرہ کی صورت میں بالاتفاق تقسیم مذکور ٹھیک پڑتی ہے۔

کیونکہ احصار عمرہ کی ہدی ذبح کرنا یوم النحر سے متعین نہیں ہے۔ وجه القياس وهو قول زفر انه قدر على الاصل وهو الحج قبل حصول المقصود بالبدل وهو الهدى۔ یعنی اس مسئلہ میں زفر نے حکم

قیاس لیا ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ وہ شخص محصر اصل یعنی حج پر قادر ہو گیا قبل اس کے کہ خلیفہ یعنی ہدی سے مقصود حاصل ہو ف یعنی ہنوز ہدی ذبح ہو کر حلال نہیں ہوا تھا کہ اس کا احصار زائل ہو کر حج پانے کی قدرت حاصل ہو گئی اور جب اصل پر قدرت ہو جاتی ہے تو بدل یعنی خلیفہ کچھ اثر نہیں کرتا تو لامحالہ اس کو اصل یعنی حج کی طرف توجہ کرنی لازم ہوئی۔ وجہ الاستحسان۔ دلیل استحسان کی ف جو امام کا قول ہے یہ ہے کہ انا لو الزمناہ التوجہ لضاع مالہ۔ ہم اگر اس محصر کے ذمہ توجہ لازم کریں تو اس کا مال ضائع ہو گا ف یعنی ہدی لان المبعوث علی یدیہ الہدی یذبحہ ولا یحصل مقصودہ۔ کیونکہ جس کے ہاتھوں اس نے بھیجا ہے وہ ضرور اس کو ذبح کر دے گا اور اس کا مقصود حاصل نہ ہو گا ف کیونکہ اس سے مقصود تو حلال ہونا تھا حالانکہ اس صورت پر اس کو حج کرنا لازم ہے۔ وحرمۃ المال کحرمۃ النفس۔ اور مال کی حرمت جیسے جان کی حرمت ف یعنی اس کے قریب ہے لہٰذا ہم نے کہا کہ مال کو ضائع نہ کرے اور ذبح ہونے سے حلال ہو جاوے۔

مترجم کہتا ہے کہ اس میں دو وجہ سے تامل ہے وجہ اول یہ کہ صاحبین کے قول پر ہدی ذبح کرنا مخصوص بیوم النحر ہے تو مال لے کر جو چاہے کرے گا۔ علاوہ بریں اگر ہدی کو صدقہ کرے یا قربانی نفل تو بھی ضائع نہ ہو گی۔ ہاں امامؒ کے قول پر جبکہ یوم النحر کی خصوصیت نہیں تو ممکن ہے کہ جس کے ہاتھ ہدی بھیجی ہے وہ پہلے ذبح کر دے شاید صاحبین کے طور پر یہ احتمال ہو کہ وہ ہدی والے کو نہ پاوے۔ وجہ دوم یہ کہ دلیل مقتضی وجوب تحلل ہے حالانکہ استحساناً تحلل جائز کہا گیا جواب یہی ہو سکتا ہے کہ قطعی ضائع ہونے کا یقین نہیں پس جیسے جان پر خوف ہونے میں نہ جانا جائز اسی طرح مال کے خوف میں جائز ہے پھر میں نے دیکھا کہ محقق ابن الہمامؒ نے بھی لکھا کہ اس سے کچھ خاطر کو تسکین نہیں ہوتی تو جانا بہتر ہے انتہی م۔ ولہ الخیار۔ اور اس کو اختیار ہے ف چاہے حلال ہو جاوے اور چاہے جاوے یعنی ان شاء صبر فی ذلک المکان غیرہ لیذبح عنہ فیتحلل اگر چاہے تو احصار کی جگہ یا دوسری جگہ احرام سے صبر کرے تاکہ اس کی طرف سے ہدی ذبح کر دے جاوے بروز موعود پس حلال ہو جاوے وان شاء توجہ لیودی النسک الذی التزمہ بالاحرام وھو افضل۔ اور اگر چاہے تو متوجہ ہو تاکہ جس نسک کا احرام سے التزام کیا ہے اس کو ادا کرے یعنی حج یا عمرہ کو اور یہی افضل ہے لانہ اقرب الی الوفاء بما وعد۔ کیونکہ یہ وفائے وعدہ سے اقرب ہے ف یعنی اگر پورا ادا ہو جائے تو وفائے وعدہ ہے۔ ومن وقف بعرفۃ ثم احصر اور جو شخص عرفات کا وقوف کر چکا پھر وہ محصر ہوا ف مثلاً ایسا بیمار ہوا کہ زیارت کا طواف نہیں کر سکتا۔ لا یکون محصرا۔ تو وہ محصر نہیں ہو گا ف یعنی شرعی احصار اس کے حق میں معتبر نہیں لوقوع الامن عن الفوات۔ کیونکہ حج فوت ہونے سے امن ہو چکا ف کیونکہ طواف زیارت تاخیر سے ادا ہو سکتا ہے اور حدیث گزری کہ جس نے وقوف عرفہ پایا اس نے حج پایا۔ م۔ ومن احصر بمکۃ وھو ممنوع عن الطواف والوقوف ھو محصر۔ اور جو شخص مکہ کے اندر یعنی حرم میں روکا گیا

درحالیکہ وہ طواف ووقوف عرفہ سے ممنوع ہوا تو وہ محصر ہے ف۔ کیونکہ وقوف عرفہ فوت ہونے سے حج فوت ہوگا اور احرام عمرہ میں طوالت ہوگی لانہ تعذر علیہ الاتمام فصار کما اذا احصر فی الحل۔ کیونکہ تمام کرنا اس کو متعذر ہے تو ایسا ہوا گویا حل میں محصر ہوا ف۔ یہ اس وقت کہ وقوف اور طواف دونوں سے ممنوع ہو۔ وان قدر علی احدھما فلیس بمحصر اور اگر دونوں میں سے ایک پر قادر ہو تو وہ محصر نہیں ہے ف۔ یعنی وہ محصر نہیں جو ہدی بھیج کر حلال ہوتا ہے۔ اما علی الطواف۔ تفصیل دلیل یہ کہ اگر فقط طواف پر قادر ہوا ف۔ نہ وقوف عرفہ پر حتی کہ حج فوت ہوا۔ فلان فائت الحج یتحلل بہ۔ تو اس وجہ سے محصر نہیں کہ جس کا حج فوت ہو وہ طواف سے حلال ہو جاتا ہے ف۔ یعنی عمرہ کرکے جو کہ طواف وسعی ہے پس محصر کی طرح وہ ہدی سے حلال نہیں ہوگا کیونکہ طواف عمرہ تو اصل ہے اس پر وہ قادر ہے۔ والدم بدل عنہ فی التحلل۔ اور ہدی بھیجنا اس کا بدل ہے حلال ہونے میں ف۔ پس جب اصل پر قادر ہے تو بدل بیکار ہے تو حکم محصر نہ ہوا۔ واما علی الوقوف فلما بینا۔ اور اگر وقوف عرفہ پر قادر ہے تو محصر نہ ہونا اس وجہ سے جو ہم بیان کر چکے ف۔ کہ وقوف عرفہ سے حج مل گیا۔ پس فوت ہونے کا خوف نہیں رہا حتی کہ طواف آخر عمر تک کر سکتا ہے۔ وقد قیل فی ھذہ المسالۃ خلاف بین ابی حنیفۃ وابی یوسف۔ اور کہا گیا کہ اس مسئلہ میں ابو حنیفہ و ابو یوسف کے درمیان اختلاف ہے ف۔ یعنی جو کوئی حرم مکہ میں طواف اور وقوف سے ممنوع ہو وہ ابو حنیفہ رح کے نزدیک محصر نہیں اور ابو یوسف کے نزدیک محصر ہے۔ والصحیح ما اعلمتک من التفصیل۔ اور صحیح یہ تفصیل ہے جس سے میں نے تجھے آگاہ کیا ف۔ اور صحیح یہ کہ یہی تفصیل بالاتفاق سب کا قول ہے کہ اگر وقوف و طواف دونوں سے ممنوع ہو تو محصر ہے اور اگر ایک پر قادر ہو تو محصر نہیں ہے۔ مع۔ الحاصل محصر وہ کہ مرض یا دشمن سے جو روانگی سے عاجز کرے اور مانع ہو اور یا مثلاً اس کے درندہ وغیرہ ہو اور ممتد ہو کہ وقوف عرفہ فوت ہو جاوے یا احرام عمرہ طول ہونے کا خوف ہو اگرچہ حل میں ہو یا حرم میں طواف و وقوف دونوں سے ممنوع ہو تو وہ محصر ہے یعنی جس کا حکم ہدی سے حلال ہونا ہے۔ م۔

# باب الفوات

حج فوت ہونے کے بیان میں۔ ومن احرم بالحج وفاتہ الوقوف بعرفۃ حتی طلع الفجر من یوم النحر فقد فاتہ الحج۔ اور جس شخص نے حج کا احرام باندھا اور اس کا وقوف عرفہ فوت ہو گیا حتی کہ یوم النحر کی فجر طلوع ہو گئی یعنی دسویں ذی الحجہ ہو گئی تو اس کا حج فوت ہو گیا ف۔ صورت یہ کہ مثلاً حاجی اتنی دیر کو پہنچا کہ عرفات تک پہنچنے میں اس کو دسویں کی فجر طلوع ہو گئی تو اس کا

حج جاتا رہا۔ لہذا ذکرنا ان وقت الوقوف یمتد الیہ بوجہ اس کے جو ہم ذکر کرچکے کہ وقوف عرفہ کا وقت طلوع فجر یوم النحر تک دراز ہوتا ہے ف بعد طلوع فجر وہم کے نہیں رہتا ہے اور یہ بھی بیان ہوچکا کہ جس کا وقوف عرفہ فوت ہوا اس کا حج جاتا رہا۔ وعلیہ ان یطوف ویسعی ویتحلل۔ اور اس پر واجب ہے کہ طواف وسعی کرے یعنی عمرہ کرے اور حلال ہوجاوے ف پس عمرہ واجب ہے اور حلال ہونا شرعاً واجب نہیں بلکہ احرام درازی میں حرج ہے۔ ویقضی الحج من قابل اور حج کو سال آئندہ میں قضاء کرے۔ ولا دم علیہ اور اس پر کوئی قربانی کفارہ واجب نہیں ہے ف الحاصل جس کا حج فوت ہوا وہ عمرہ کرکے حلال ہوجاوے اور سال آئندہ میں حج قضاء کرے اور حج کا فوت ہونا عرفہ کے وقوف فوت ہونے سے ہوتا ہے۔ اور وقوف عرفہ فوت ہونا اس طرح کہ دسویں کی فجر طلوع ہونے سے پہلے کسی وقت رات یا دن میں اس کو عرفات میں موجود ہونا نصیب نہ ہو۔ لقولہ علیہ السلام من فاتہ عرفۃ بلیل فقد فاتہ الحج فلیتحلل بعمرۃ وعلیہ الحج من قابل بدلیل حدیث آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ جس کا وقوف عرفہ رات میں بھی فوت ہوا تو اس کا حج گیا پس عمرہ کرکے حلال ہوجاوے اور اس پر سال آئندہ میں حج ہے ف یہ حدیث دارقطنی و ابن عدی نے ابن عمرؓ سے مرفوع روایت کی لیکن دارقطنی نے رحمہ بن مصعب کو منفرد ضعیف کہا اور ابن عدی نے محمد بن عبدالرحمن بن ابی لیلیٰ کی تضعیف کی حالانکہ مختلف فیہ ہے اور دارقطنی نے ابن عباس سے مرفوع روایت کی۔ اور اس کی اسناد میں یحیی بن عیسی النہشلی ہے جس میں اختلاف ہے حالانکہ امام مسلم رحمہ نے صحیح میں اس سے روایت کی۔

ابن الہمام نے کہا کہ حدیث سے مقصود یہ کہ اس پر قربانی کفارہ لازم نہیں جیسا کہ مالک وشافعی وحسن بن زیاد کا قول ہے ورنہ باقی مسئلہ میں تو مجھے کسی کا اختلاف معلوم نہیں ہوتا۔ مترجم کہتا ہے کہ اگر کسی کا اختلاف نہ ہو تو گویا اجماع حجت اور اس کی مستند یہ حدیث ہے اگرچہ اس کی اسناد میں ضعف راوی ہو۔ لیکن امام مالک سے مروی ہے کہ فائت الحج برابر محرم رہے حتی کہ سال آئندہ میں قضاء کرے۔ شاید یہ کہ یہ قول ثبوت نہیں ہوا۔ علاوہ بریں ابن عمرؓ کے موافق اک حدیث کے فتوی دیا لیکن اس میں اخیر میں ہے کہ جو ہدی تجھے میسر ہو بھیج دے رواہ مالک فی الموطا۔ جواب یہ ہوسکتا ہے کہ شاید وہ قارن متمتع تھا جس کو فتوی دیا ہے، بدلیل آنکہ شافعیؒ نے اس اثر کو ابن عمرؓ سے مطول روایت کیا اور اس میں ہے کہ اگر اس کے ساتھ ہدی ہو تو حلق سے پہلے قربانی کردے پھر جب فارغ ہو تو اپنے اہل وطن میں لوٹ جاوے الخ۔ اور اسناد صحیح ہے پھر ہدی وہ لاتا ہے جو قارن یا متمتع ہو۔ اس سے یہ اعتراض بھی دفع ہوا کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ نے جو حدیث روایت کی اس میں قربانی کا ذکر نہیں پس اگر خلاف حدیث ہو تو حدیث قبول نہیں اور موافق ہو تو حدیث سے اس کی حجت نہ ہوگی کہ قربانی لازم نہیں ہے اور خلاصہ جواب یہ کہ حدیث سے موافقت ہے اور فائت الحج پر کوئی قربانی نہیں ہے۔ ہاں اگر وہ قارن یا متمتع اپنے ساتھ ہدی لایا ہو تو ذبح کرنے ورنہ آئندہ سال کی قرآن یا تمتع کی قربانی کرے

اس تحقیق لطیف سے جو مترجم کو ظاہر ہوئی سب اعتراض دفع ہو گئے۔ فاللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔ م۔ پھر حدیث میں ہے کہ عمرہ کرے اور کتاب میں طواف وسعی ہے تو فرمایا والعمرۃ لیست الا الطواف والسعی۔ اور عمرہ کچھ نہیں سوائے طواف وسعی کے ف۔ پس مصنف نے عمرہ کی تفسیر ذکر فرمائی ہے۔ پس یہ دلیل حدیث سے حق رہی دلیل قیاس تو فرمایا۔ ولان الاحرام بعد ما انعقد صحیحا لا طریق للخروج عنہ الا باداء واحد النسکین۔ اور اس دلیل قیاس سے کہ احرام صحیح منعقد ہونے کے بعد احرام سے نکلنے کا کوئی طریقہ نہیں سوائے حج یا عمرہ کوئی ایک ادا کرنے کے ذریعے سے کما فی الاحرام المبہم جیسا کہ احرام مبہم میں ہوتا ہے ف۔ یعنی اس نے صرف احرام کی نیت وتلبیہ کہا اور حج یا عمرہ کسی کو معین نہیں کیا تو اس کو اختیار ہے کہ حج یا عمرہ کسی کو طواف شروع کرنے سے پہلے معین کر لے اور بغیر اس کے ادا کے احرام سے خارج نہ ہوگا۔ معف۔ وھھنا عجز عن الحج۔ اور یہاں یعنی فوات حج کی صورت میں وہ حج سے تو عاجز ہو چکا۔ ف۔ کہ وقوف کا وقت ہی نہیں ہے۔ فیتعین علیہ العمرۃ۔ تو عمرہ اس پر متعین ہو گیا ف۔ لہٰذا ہم نے کہا کہ فائت الحج عمرہ ادا کر کے حلال ہو۔ ولا دم علیہ لان التحلل وقع بافعال العمرۃ۔ اور اس پر کوئی قربانی کفارہ اس واسطے لازم نہیں کہ اس کا حلال ہونا عمرہ کے افعال ادا کر کے ہوا ف۔ ہے اور محصر کا حج بھی فوت ہوتا ہے لیکن اس کا حلال ہونا بدون ادائے افعال کے قربانی سے ہوتا ہے۔ فکانت فی حق فائت الحج بمنزلۃ الدم فی حق المحصر فلا یجمع بینہما۔ تو فائت الحج کے حق میں عمرہ کرنا بمنزلہ قربانی کے محصر کے حق میں ہوا پس عمرہ وقربانی دونوں جمع نہیں کی جاویں گی ف۔ بلکہ اصل عمرہ ہے اور چونکہ محصر بعد فوت حج کے عمرہ پر قادر نہیں تو اس کے عوض میں ہدی لازم ہے کیونکہ بغیر ادائے افعال کے حلال ہوتا ہے۔ پھر واضح ہو کہ جو محصر نہ ہوا تو فوت ہونا صرف حج کے ساتھ خاص ہے۔ والعمرۃ لا تفوت اور عمرہ فوت نہیں ہوتا ہے ف۔ رہا محصر کے حق میں اس واسطے احرام عمرہ سے ہدی بھیج کر حلال ہونا مشروع ہوا کہ مدت تک احصار کی وجہ سے احرام میں حرج شدید ہے نہ اس وجہ سے کہ عمرہ فوت ہو گیا کیونکہ عمرہ تو کسی وقت کے ساتھ خاص نہیں پس وہ فوت نہیں ہوتا۔ وھی جائزۃ فی جمیع السنۃ۔ اور عمرہ تمام سال میں جائز ہے ف۔ جس وقت چاہے ادا کرے اور افضل وقت ایام رمضان ہیں لہٰذا اہل مکہ تراویح کی ترویحہ میں طواف ادا کرتے ہیں کیونکہ رمضان میں عمرہ افضل ہے۔ الا خمسۃ ایام یکرہ فیہا فعلہا سوائے پانچ ایام کے کہ ان میں عمرہ ادا کرنا مکروہ ہے ف۔ احرام عمرہ مکروہ نہیں وھی یوم عرفۃ اور یہ پانچوں ایام یہ ہیں اول یوم عرفہ ف۔ جس دن حج کا وقوف عرفات ہے۔ ویوم النحر اور دوم یوم النحر ف۔ جس دن رمی وذبح وحلق وطواف وغیرہ ہے وایام التشریق۔ اور تین دن ایام تشریق کے ہیں۔ لما روی عن عائشۃ رضی اللہ عنہا انہا کانت تکرہ العمرۃ فی ھذہ الایام الخمسۃ بدلیل اس کے جو حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے روایت ہے کہ حضرت ام المومنین ان پانچوں

ایام میں عمرہ مکروہ رکھتی تھیں ف۔ یہ روایت بیہقی کی ہے لیکن اس میں یوم عرفہ ویوم النحرود روز اس کے بعد صرف چار روز مذکور ہیں۔ ہاں سعید ابن منصور کی روایت ابن عباسؓ میں البتہ پانچ روز موافق مذکورہ کتاب ہیں۔ مع۔

ابن الہمام نے کہا کہ کراہت سے کراہت تحریمی کا اشارہ ہے۔ مف۔ ولان هذه ایام الحج فکانت متعنیة له۔ اور اس قیاس سے کہ یہ ایام ادائے حج کے ہیں تو حج ہی کے واسطے متعین ہوں گے ف۔ شاید مراد یہ کہ ان ایام کو حج کی طرف مضاف کرتے اور کہتے ہیں کہ ایام الحج پس اضافت اختصاص کے واسطے ہے تو سوائے حج کے عمرہ مکروہ ہوگا اور میں نے اس کلام کی شرح کسی شارح سے نہیں پائی۔ م۔ وعن ابی یوسف انه لاتکره فی یوم عرفة قبل الزوال لان دخول وقت رکن الحج بعد الزوال لاقبله۔ اور ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ عرفہ کے روز قبل زوال کے عمرہ مکروہ نہیں کیونکہ رکن حج یعنی وقوف عرفہ کا وقت بعد زوال کے ہوتا ہے نہ قبل زوال کے۔ والاظهر من المذهب ماذکرناه۔ اور مذہب میں اظہر وہ قول جو ہم نے ذکر کیا ف۔ کہ عرفہ کے روز مع باقیوں کے مطلقاً مکروہ ہے یعنی ابو یوسف سے بھی اظہر یہی قول ہے ولکن مع هذا لوأداها فی هذه الایام صح ویبقی محرما بها فیها۔ ولیکن باوجود کراہت کے اگر عمرہ کو ان ایام میں ادا کیا تو صحیح ہوا اور وہ محرم باقی رہے گا ف۔ اگر ان ایام میں احرام باندھ کر ادا نہ کیا ہو۔ مع۔ لان الکراهة کیونکہ کراہت ف۔ کچھ عمرہ کی ذات سے نہیں ہے بلکہ بغیرها۔ بلکہ عمرہ کے خارج معنی سے ہے وهو تعظیم امر الحج وتخلیص وقته له۔ اور وہ امر حج کی تعظیم کرنا اور وقت حج کو حج کے واسطے خالص کرنا ف۔ پس جب ذاتی کراہت نہیں بلکہ غیر کی وجہ سے ہوئی فیصح الشروع۔ تو عمرہ کا شروع کرنا صحیح ہوگا ف۔ پس احرام رہے گا اور اگر ادا کر دیا تو التزام کے موافق ادا ہو گیا اگرچہ مکروہ ہے جیسے مکروہ وقت میں نماز عصر ادا کر دے یا نفل شروع کر کے تمام کر دے۔ والعمرة سنة۔ اور عمرہ سنت ہے ف۔ یعنی عمر میں ایک مرتبہ ادا کرنا سنت مؤکدہ ہے یہی قول احمد ہے۔ وقال الشافعی۔ اور کہا شافعی نے ف۔ جدید قول میں کہ فریضة لقوله علیه السلام العمرة فریضة کفریضة الحج۔ عمرہ فرض ہے بدلیل قول آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ عمرہ فریضہ ہے مثل فریضہ حج کے ف۔ مرفوع حدیث غریب مانند مذکور کے دارقطنی وحاکم کی روایت مگر ضعیف غیر محفوظ ہے بلکہ زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کا قول البتہ بیہقی نے بسند صحیح روایت کیا اور بیہقی وحاکم نے جابر رضی اللہ عنہ سے مرفوع روایت کی لیکن اسناد میں ابن لہیعہ مختلف فیہ ہے اور ابن عباسؓ کی حدیث میں ہے کہ حج وعمرہ دونوں فریضہ ہیں بہت لوگوں پر سوائے اہل مکہ کے، بخاریؒ نے ابن عمر رضی اللہ عنہ کا قول تعلیقاً اور حاکم نے موصولاً روایت کیا اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث مرفوع میں بیان اسلام میں کلمہ شہادت وصلوٰۃ وزکوٰۃ کے بعد وارد ہے وان تحج وتعتمر یعنی اور یہ کہ تو حج وعمرہ کرے رواہ ابو داؤد والدارقطنی وابن خزیمة والحاکم۔ ابو رزین عقیلی رضی اللہ عنہ نے کہا کہ

یا رسول اللہ میرا باپ پیر مرد بوڑھا ہے کہ اس کو حج کی استطاعت نہیں اور نہ عمرہ کی تو فرمایا کہ اپنے باپ کی طرف سے حج کر اور عمرہ کر رواہ الترمذی وابن حبان والدارقطنی۔ اور امام احمدؒ نے کہا کہ عمرہ واجب ہونے میں یہ سب سے اصح ہے وقال اللہ تعالیٰ واتموا الحج والعمرۃ للہ۔ یعنی تمام کرو حج اور عمرہ کو اللہ تعالیٰ کے واسطے۔ تمام کرنے کا حکم واجب ہے تو خود عمرہ بھی مثل حج کے واجب ہے۔ اقول تمام کرنا بعد شروع کے ہوتا ہے اور ہم نے کہا کہ جو شروع کرے اس پر تمام کرنا واجب ہے اور شک نہیں کہ سیاق آیت یہ کہ حج یا عمرہ جس کو تم ادا کرو اس کو خالص اللہ تعالیٰ کے واسطے تمام کرو۔ پس اس میں وجوب عمرہ کی کوئی دلیل نہیں ہے۔ اور شیخ محقق وشیخ الاسلام شارحین نے کہا کہ حدیث عمر رضی اللہ عنہ کو صاحب التنقیح نے فرمایا کہ شاذ اور مخالف صحیحین ہے باوجود اس کے صرف اس قدر ثبوت ہوا کہ عمرہ کرنا اسلام سے ہے تو اس سے وجوب نہیں نکلتا جیسے اذان وختنہ اور بہت سے شعار اسلام کے واجبات نہیں ہیں۔ اور حدیث ابو رزینؓ میں صرف یہ نکلا کہ اپنے باپ کی طرف سے حج وعمرہ تجھ کو ادا کرنا جائز ہے تو ثابت ہونا واجب وسنت ہر ایک میں روا ہے پس وجوب کی کوئی وجہ نہیں۔

اور باقی آثار جو اقوال صحابہ رضی اللہ عنہم ہیں اس وقت متعین ہوتے کہ اس کے معارضات احادیث وا ماعدا موجود ہوتے چنانچہ مصنفؒ نے فرمایا۔ ولنا قولہ علیہ السلام الحج فریضۃ والعمرۃ تطوع۔ اور ہماری دلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے کہ حج فریضہ ہے اور عمرہ تطوع ہے ف۔ لیکن یہ مرفوع حدیث ثابت نہیں ہوئی بلکہ ابن ابی شیبہ نے ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا قول روایت کیا۔ مع۔ اور ہماری دلیل حدیث جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ عمرہ کیا واجب ہے آپ نے فرمایا کہ نہیں اور تیرا عمرہ ادا کرنا افضل ہے۔ رواہ الترمذی وقال حدیث حسن اور حدیث حسن بالاتفاق حجت ہے۔ دارقطنی نے کہا کہ اس کی اسناد میں حجاج بن ارطاۃ راوی قابل حجت نہیں۔ جواب یہ کہ برابر امام ترمذی نے اس کی حدیث کو حسن کہا پھر دارقطنی کا قول قبول نہیں حالانکہ حجاج کی طرح ابن جریج نے بھی روایت کی اور اس کے دو ضعیف طرق دیگر ہیں جن کو طبرانی اور دارقطنی نے مسند کیا تو کسی حال سے یہ حدیث درجہ حسن سے کم نہیں بلکہ بدرجہ صحیح پہنچتی ہے لہٰذا ترمذی کے بعض نسخ میں حدیث حسن صحیح وارد ہے بلکہ حدیث ابوہریرہ رضی اللہ عنہ میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ حج تو جہاد ہے اور عمرہ تطوع ہے۔ یہ حدیث بھی حجت ہے۔ شیخ تقی الدین نے امام میں کہا کہ اسناد میں سب راوی ثقات ہیں صرف عبد الباقی بن قانع میں کچھ کلام ہے لیکن عبد الباقی بہت بڑے حفاظ میں سے ہے۔ ابن حزم نے کہا کہ یہ حدیث مرسل صحیح ہے اور مسند میں ماہان راوی ضعیف ہے۔ شیخ نے فرمایا کہ ماہان کو امام یحییٰ بن معین نے ثقہ کہا اور اس سے ایک جماعت مشاہیر نے روایت کی اور اگر ہم مان لیں تو بھی حدیث مرسل ہمارے نزدیک حجت ہے۔

بلکہ ابن ماجہ نے طلحہ بن عبید اللہ رضی اللہ عنہ سے اس حدیث کو مرفوع روایت کیا اگرچہ اس کی

اسناد میں عمرو بن قیس راوی میں کلام کیا گیا ہے۔ لیکن بقول ابن الہمام ؒ اس کی حدیث درجہ حسن سے کم نہیں ہے اور قول عبداللہ بن مسعود بروایت ابن ابی شیبہ باسناد صحیح گزر چکا۔ پس کیونکہ عمرہ کا فرض ہونا ثبوت ہو سکتا ہے اور ابو عمر ابن عبدالبر نے صریحاً اس سے انکار کیا کما نقلہ العینیؒ اور حق یہ کہ جو ابن الہمام نے کہا کہ خالی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل وصحابہ وتابعین کا عمل موجب ہے کہ عمرہ سنت ہے۔ م۔ ولانہا غیر موقتۃ بوقت وتتادی بنیۃ غیرہا کما فی فائت الحج۔ اور اس دلیل سے کہ عمرہ کسی وقت کے ساتھ موقت نہیں اور وہ غیر کی نیت سے ادا ہو جاتا ہے جیسا کہ فائت الحج میں ہے ف۔ جس کا حج فوت ہو گیا وہ حج کی نیت کرتا ہے۔ پھر عمرہ در حج ادا کرتا ہے تو حج کی نیت سے عمرہ ادا ہوا۔ وھذہ امارۃ النفلیۃ۔ اور یہ صفت اس کے نفل ہونے کی علامت ہے ف۔ کیونکہ فرض وواجب تو کسی وقت کے ساتھ موقت ہوتا اور اپنی نیت سے ادا ہو جاتا ہے۔ اور نفل ہونا منافی مسنت نہیں کیونکہ سنت وہ نفل ہے جس کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے برابر کیا ہو سوائے کبھی ترک کے اور رہی وہ حدیث جس سے شافعیؒ نے استدلال کیا اول تو وہ حدیث نہیں بلکہ اثر صحابی ہے اور بر تقدیر تسلیم اس کی تاویل واجب تاکہ جو احادیث واثر ہم نے نقل کی ان سے موافقت ہو۔ وتاویل ما رواہ اور جو شافعیؒ نے روایت کی یعنی عمرہ فریضہ ہے اس کی تاویل یہ کہ انہا مقدرۃ باعمال الحج۔ عمرہ مقدر باعمال حج ہے ف۔ خلاصہ تاویل یہ کہ فرض کے معنی شرعی حکم قطعی لازم نہیں بلکہ یہاں فرض بمعنی تقدیر ہے یعنی عمرہ فریضہ سے یہ مراد کہ عمرہ کے اعمال کا اندازہ حج کے اعمال سے ہے یعنی طواف وسعی مثل حج کے ہے اور یہ تاویل لازم۔ اذ لا یثبت الفرضیۃ مع التعارض فی الآثار۔ کیونکہ آثار میں تعارض ہونے کے باوجود فرض ہونا ثبوت نہیں ہو سکتا ف۔ بلکہ فرضیت کے واسطے چاہئے نص قرآنی یا مانند قرآن کے جو حدیث ثبوت کو پہنچے پھر وہ اپنے معنی میں قطعی بلا معارضہ ہو اور یہاں کچھ بھی نہیں اور معارضہ موجود ہے۔ بلکہ حق یہ کہ حدیث ہی نہیں ہے بلکہ اس کے معارضہ میں کہ عمرہ نفل ہے حدیث صحیح موجود ہے۔ م۔ قال وھی الطواف والسعی۔ کہا اور عمرہ صرف طواف وسعی ہے ف۔ پھر حلال ہونے کے واسطے حلق یا قصر کرے۔ وقد ذکرناہ فی باب التمتع واللہ تعالیٰ اعلم اور ہم اس کو باب التمتع میں ذکر کر چکے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

# باب الحج عن الغیر

یہ باب غیر کی طرف سے حج کرنے کے بیان میں۔ الاصل فی ھذا الباب۔ اس باب یعنی غیر کی طرف سے حج کرنے میں اصل یہ ہے کہ ان الانسان لہ ان یجعل ثواب عملہ لغیرہ۔ انسان مختار ہے کہ اپنے عمل کا ثواب غیر کے واسطے کر دے صلوٰۃ۔ خواہ نماز ہو ف۔ بایں طور کہ نوافل

پڑھ کر اس کا ثواب فلاں مردہ یا زندہ کے واسطے کردے بطور احسان وہدیہ کے اوصوما یا روزہ ہو۔ ف یعنی نفل روزہ کا ثواب غیر کو دے او صدقۃ۔ یا صدقہ ہو۔ ف روپیہ پیسہ کھانا کپڑا وغیرہ مال صدقہ اوغیرھا۔ یا ان کے سوائے ف مثل تلاوت، قرآن وتسبیح و تہلیل وغیرہ۔ اور کبھی صدقہ ہر نیک عمل پر بولا جاتا ہے چنانچہ حدیث میں ہے اماطۃ الاذی عن الطریق صدقۃ۔ یعنی مسلمانوں کی راہ سے موذی چیز دور کرنا صدقہ ہے حتی کہ مسلمان بھائی سے خندہ پیشانی سے ملنے کو صدقہ فرمایا۔ عند اهل السنة والجماعة۔ یہ اہل السنۃ والجماعۃ کے نزدیک ہے ف بخلاف معتزلہ کے کہ وہ تمام عبادات میں انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا وان لیس للانسان الا ما سعی۔ یعنی اور آدمی کے واسطے کچھ نہیں سوائے اس کے جو سعی کر چکا۔ اس سے نکالتے ہیں کہ غیر کی سعی سے اس کو کچھ نہیں ملے گا۔ پس اگر غیر نے اپنا ثواب کسی کے واسطے کیا تو لغو ہے نہیں پہنچے گا اور اہل السنۃ اس کو رد کرتے ہیں۔ لما روی عن النبی علیہ السلام انہ ضحی بکبشین املحین احدھما عن نفسه والآخر عن امته ممن اقر بوحدانیة اللہ تعالیٰ وشهد له بالبلاغ۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہوا کہ آپ نے دو مینڈھے ایسے قربانی کیے جن کے سیاہی میں کچھ سپیدی ملی تھی ایک کو اپنی ذات مبارک کی طرف سے اور دوسرے کو اپنی ایسی امت کی طرف سے جس نے اللہ تعالیٰ کی وحدانیت کا اقرار کیا اور آپ کے واسطے رسالت پہنچانے کی گواہی دی ف یہ حدیث ایک جماعت کثیر صحابہ رضی اللہ عنہم سے بکثرت راویوں نے روایات کیں چنانچہ حضرت عائشہؓ وابوہریرہ رضؓ سے ابن ماجہ نے بطریق عبدالرزاق اور احمد نے اور حدیث ابوہریرہ عن عائشہ مرفوعاً مسند احمد میں اور معجم طبرانی میں اور حدیث جابر رضی اللہ عنہ سنن ابوداؤد وابن ماجہ اور حدیث ابورافعؓ مسند احمد میں اور حدیث حذیفہ رضؓ عندالحاکم اور حدیث ابوطلحہ عند ابن ابی شیبہ وحدیث انسؓ ایضاً ورواہ ابویعلی والبزار والدارقطنی اور آثار واخبار درباب قراۃ یسین وغیرہ بہت ہیں۔

اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قربانی کرنا واسطے خدیجۃ الکبری رضی اللہ عنہا کے اور صحابہ رضی اللہ عنہم کو انواع خیرات کا ان کے اموات کے لئے حکم دینا بہت کثرت سے شائع و مشہور رہے۔ م۔ مفع۔ جعل تضحیة احدی الشاتین لامته۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں بکریوں سے ایک کی قربانی اپنی امت کے واسطے کردے ف اور قرآن مجید میں ملائکہ کا استغفار کرنا مومنوں کے لئے بقولہ تعالیٰ ویستغفرون للذین آمنوا۔ وبقولہ تعالیٰ فاغفر للذین تابوا واتبعوا سبیلک تا قولہ تعالیٰ وقهم السیئات اور مومنوں کا والدین کے لئے بقولہ تعالیٰ وقل رب ارحمهما کما ربیانی صغیرا۔ اور احادیث صحیحہ اس بارہ میں بہت کثیر ہیں اور نماز جنازہ پر دعا متواتر متوارث ہے۔ پس جب غیروں کی دعا واستغفار سے انسان کو نفع پہنچا تو معلوم ہو گیا کہ معتزلہ کا قیاس غلط ہے اور غیر سے نفع نہ ہونا شاید کہ امت سابقہ ہی تھا جبکہ خود آیت میں یہی سیاق ہے کہ قوم ابراہیم وموسیٰ پر یہ لکھا گیا تھا یا احادیث صحیحہ سے کتاب کی تخصیص ہے۔

بذا الملخص الشروح اور مترجم کے نزدیک تحقیق المقام جس میں کچھ تخصیص وغیرہ کی ضرورت نہیں اور نہ معتزلہ کو اپنی جہالت پر غرہ رہے بتوفیق الٰہی عزوجل اس طرح ہے کہ آیت میں اللہ تعالیٰ نے یہی فرمایا کہ ان لیس للانسان الا ما سعی۔ اس سے معلوم ہوا کہ سوائے حق سعی کے کچھ نہیں ہے ہم اس پر ایمان لائے لیکن معتزلہ نے سمجھا کہ سعی کے معنی یہ کہ اپنے ہاتھ پاؤں کے عمل ظاہری ختم کر گیا ہو

اور ہم کہتے ہیں کہ سعی کے معنی عمل کے اندر منحصر نہیں ہیں بلکہ سعی میں عمل بھی داخل ہے اور سعی کے معنی عام ہیں۔ پس جب آدمی نے فرزند صالح یا پڑھایا ہوا یا تصنیف کیا ہوا علم چھوڑا یا کوئی صدقہ جاری چھوڑا تو یہ بھی اس کی سعی ہے اور جب وہ ایمان لایا جس سے ملائکہ استغفار کرتے ہیں تو یہ بھی اس نے اپنی سعی سے پایا۔ اور یوں ہی ایمان ہی کے ذریعہ سے اس قربانی کا ثواب جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمائی اور اس دعا و استغفار و قرائت و اذکار کا ثواب جو اس کے کسی بھائی مسلمان نے اس کو پہنچایا بلکہ اسی ایمان کی بدولت جب کہ اس نے اللہ تعالیٰ کی توحید کی اور یہود و نصاریٰ نے شرک و کفر کیا تو قیامت کے روز بہت سے لوگ امت محمد صلی اللہ علیہ وسلم سے ایسے آویں گے جن پر مثل پہاڑوں کے گناہ لدے ہوں گے پس اللہ تعالیٰ ان گناہوں کو یہود و نصاریٰ پر ڈالے گا اور ان مومنوں پر رحم فرما کر بخش دے گا جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث میں منصوص ہے اور شاید بھید واللہ تعالیٰ اعلم یہ ہے کہ یہ مومنین امت مرحومہ کے اخیر زمانہ کے لوگ ہیں جس وقت کہ امت مرحومہ کے سلاطین و امراء نے فسق و فجور و شہوات دنیا و اس کی حیات کو طلب کیا۔ اور ان کے دلوں میں نفاق و پھوٹ پیدا ہوئی حتیٰ کہ ان کی شامت سے حکومت دور کر دی گئی جبکہ انہوں نے ظلم کیا اور اس زمانہ میں نصاریٰ وغیرہ غالب و بکثرت ہو گئے۔ اور چونکہ انہوں نے دنیا کے واسطے اپنے قومی اخلاق کو درست کیا اور قانون کی پابندی کی تو ان کی کوشش کا نتیجہ ان کو دیا گیا یعنی ان کو دنیا دی گئی۔

پس انہوں نے اللہ تعالیٰ کی توحید چھوڑی اور شرک و کفر پھیلایا اور اس کی اشاعت کے واسطے ایسے سخت قوانین رکھے کہ بیچارے مومنین غرباء بوجہ سختی معاش کے طرح طرح کے گناہوں میں مبتلا ہوئے جن کا باعث یہی حکام ہوئے۔ پس ان کا قصاص آخرت میں کر دیا گیا جبکہ ان مصیبتوں و سختیوں میں یہ مومنین خالص توحید الٰہی پر قائم رہے کیونکہ اصل اعتبار جڑ کا ہے۔ پس جس نے ایمان کی بنیاد قائم کی تو اسی جڑ سے شاخیں پھوٹیں مگر خراب بداعمال ہونے سے تماشہ ڈالنے کے لائق ہیں لیکن یہ جڑ کبھی جہنم کے ریگستان میں نہیں رکھی جا سکتی ہے اور جس نے شرک و کفر کی جڑ جمائی اور نعوذ باللہ تعالیٰ اپنے پیدا کرنے والے سے منہ موڑا تو یہ جڑ لامحالہ جہنم میں جمی ہے۔ پھر جو برتاؤ اعمال کا اس بنیاد پر ہوا اگر قوانین کی پابندی پر ہے تو وہ تمام دنیا کو لے سکتا ہے تو دنیا کی چیزیں سب مل گئیں اور جڑ اسی طرح جہنم میں ہے۔ پھر جو شخص آخرت پر یقین لایا ضرور دنیا اس کے نزدیک حقیر و خوار و ذلیل ہے اگر یہ نہ ہو تو وہ آخرت کا مومن نہیں ہے۔ پس ہم کہتے ہیں کہ جب دنیا میں مومن و کافر سب اللہ تعالیٰ ہی کے مخلوق ہیں تو مومن ضرور نہایت شاکر ہوگا کہ اس کو نعمت ایمان عطا ہوئی اور جو کوئی یہ چاہے کہ

کافروں کو ان کی نیک کوششوں کا ثمرہ یہ حقیر دنیا جو ان کی مراد ہے یہ بھی نہ دی جاوے تو وہ بہت احمق اور بڑا ناشکر ہے ورنہ بالیقین اللہ تعالی ضرور آخرت والوں کو ان کی معاش دنیاوی پوری فرما دے گا اگرچہ قلیل ہو۔ اور وہ جھوٹا ہے جو دعوی کرتا ہے کہ ہم دنیا سے منہ موڑ کر آخرت چاہتے ہیں پھر دنیا بھی لذات کی خواہش سے چاہتا ہے جب یہ معلوم ہوا تو قولہ لا تزر وازرۃ وزر اخریٰ کے معنی معلوم ہو گئے کہ کوئی نفس دوسرے کا گناہ نہیں اٹھاوے گا۔ اس کے یہ معنی ہیں کہ جس کا کچھ تعلق نہ ہو اس پر دوسرے کا بار نہیں پڑے گا۔ کیا نہیں دیکھتے کہ آدم علیہ السلام کے اول بیٹے نے دنیا میں قتل کا طریقہ جاری کیا تو قیامت تک جتنے قتل واقع ہوں گے سب کے عوض اس پر بھی حصہ ہے اور نہیں دیکھتے کہ جب کسی محلہ میں نامعلوم قتل واقع ہوں تو محلہ والوں کی غفلت سے ان پر قسم و دیت ہے اور یوں ہی خطا دے قتل کا بار اس کی برادری و اہل دیوان اٹھاتے ہیں۔ اور جو میت بغیر نماز دفن ہو اس کا گناہ سب پر ہے پس اسی کی نظیر میں سعی ہے حتی کہ آدمی کو اپنے سعی کا نتیجہ ملتا ہے کچھ اور نہیں ملتا۔ لیکن سعی یہی کہ اس کے کسی فعل سے اس کو تعلق ہوا ہو حتی کہ ایمان لانے کی وجہ سے جو کچھ ثواب غیروں کے فعل کا ثواب ہدیہ ہو یہ اس کی سعی میں داخل ہے۔

چنانچہ حدیث میں مینڈھے کی قربانی اپنی امت یعنی قیامت تک کے آدمیوں میں سے امت بعثت کو نہیں بلکہ امت قبولیت کو دی کہ جس نے توحید کی اور رسالت کا اقرار کیا یعنی اس ثواب کا استحقاق اس کو اپنے ایمان کی وجہ سے واپس کیا یہ اس کی سعی نہیں ہے کیونکہ سعی وہی جس کا نتیجہ نکلا۔ پس معتزلہ کی جہالت ہے کہ انہوں نے سعی صرف آدمی کی زندگی میں اس کے ہاتھ پاؤں آلہ کو قرار دیا حالانکہ یہ عقل و نقل دونوں طرح غلط ہے اور صواب وہ تحقیق ہے جو بتوفیق الٰہی عزوجل بیان ہوئی لاستقم۔ پھر واضح ہو کہ اہل السنۃ میں کچھ اختلاف نہیں کہ مومن کو غیر کے مالی صدقہ کا ثواب پہنچتا ہے جیسے نقد و کھانا و قربانی وغیرہ۔ اور اسی طرح بالاجماع اس کی دعا و استغفار سے نفع حاصل ہوتا ہے لیکن سوائے اس کے محض بدنی عبادت مثل صوم صلوٰۃ میں اختلاف ہے حتی کہ فتح القدیر میں لکھا کہ امام مالک و شافعی رح کے نزدیک ان کا ثواب نہیں پہنچتا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ علمائے حنفیہ میں بھی اختلاف ہے اور فتوی یہ کہ ان کا ثواب پہنچتا ہے، پھر یہ خوب جان لینا چاہئے کہ جس نے مالی صدقہ یا دعا یا بدنی عبادت کو غیر کے واسطے کیا تو معنی یہ ہیں کہ اول کرنے والے کو ثواب عطا ہو تو پھر وہ اپنا ثواب جس کو چاہے دے دے۔ یہیں سے میں نے کہا کہ ہندوستان میں جو لوگ رسوم کے پابند کہ سوم و چہلم وغیرہ کرتے ہیں بعضے تو اس واسطے کہ نہ کرنے میں بدنامی ہے اور برادری کو کھانا نہ دینے میں حقارت یہ شکایت ہے اس نیت سے مال برباد اور کچھ ثواب نہیں تو میت کو کچھ بھی نہیں ملتا۔ بلکہ اکثر اس کام کے لئے سودی روپیہ قرض لیتے یا ترکہ مرہون کرتے حالانکہ بعض وارث نابالغ ہیں تو ان محرمات کے ارتکاب سے معصیات میں مبتلا ہوتے ہیں بعضے وسعت ترکہ و جواز کے باوجود برادری کا کھانا تقسیم کرتے ہیں اور یہ رسم قبیح اور مال رائگاں ہے مگر جس قدر ترکہ مساکین کو تقسیم کیا گیا تو اس میں اگر اخلاص نیت و مال حلال ہے تو

ثواب کا مثمر ہے قطع نظر اختلاف کے، پس اگر اللہ تعالیٰ نے قبول فرمایا تو اس کا ثواب ہدیہ کرنے سے میت کو ثواب پہنچے گا۔ پس امر صالح تو اسی قدر ہے کہ حلال مال سے میت تہائی یا کم تر خیرات کی وصیت کرے ورنہ وارث لوگ سب کی اجازت سے مساکین کو خیرات کریں اور ہندوؤں کی طرح دن و تاریخ کے تعیین نہ سمجھیں بلکہ عاجزی کے ساتھ اللہ تعالیٰ سے صدقہ قبول فرمانے و ثواب کی التجاء کریں پھر اس کو ہدیہ کریں۔ اور واضح رہے کہ مغفرت و ثواب جناب باری تعالیٰ کے فضل پر ہے نہ کثرت و قلت پر لہٰذا سودی روپیہ لینا اگر جواز بھی ہو تو وہ ضرورت شرعی کے وقت ہے اور معنی ضرورت کے یہ کہ بدون اس کے حرج و مشقت شدید لاحق ہو۔ لہٰذا جس شخص کو حلال قلیل میسر ہے اور اس نے اخلاص نیت سے صدقہ کیا تو بالدار کے حلال کثیر سے کم نہ ہوگا اور حرام مال و بدنیتی و نام وغیرہ میں میت کو کچھ فائدہ نہیں اور مال برباد اور جس نیت سے کیا وہی اس کا ثمرہ ہے نعوذ باللہ من شرور انفسنا ومن سیآت اعمالنا ولاحول ولا قوۃ الا باللہ العزیز الحکیم۔م۔ والعبادات انواع۔ اور عبادات کئی طرح پر ہیں۔ مالیۃ محضۃ۔ ایک محض مالی ہے جس میں بدن کی مشقت نہیں ہے۔ کالزکوٰۃ۔ جیسے زکوٰۃ ہے کہ صرف مال دے دینا ہوتا ہے۔ وبدنیۃ محضۃ اور دوم محض بدنی ہے جس میں مال کا خرچ نہیں کالصلوٰۃ جیسے نماز ہے کہ صرف بدن سے ادا ہوتی ہے ومرکتبہ منہما کالحج۔ اور سوم وہ کہ مالی و بدنی دونوں سے مرکب ہے جیسے حج ہے کہ اس میں بدن کے افعال و خروج مال ہے لیکن ہم نے اول باب میں ذکر کیا کہ بقول صحیح و ثواب یہ کہ حج بھی محض بدنی عبادت ہے اور مال تو اس عبادت کی ادا و واجب ہونے کی شرط ہے۔ ع۔ پھر ایصال ثواب ان فرائض میں معنی نہیں رکھتا یعنی مثلاً جس پر آج ظہر کی نماز فرض ہے اس نے پڑھ کر ثواب دوسرے کو دے دیا تو لظاہر فرض ساقط و ثواب حاصل ہو لیکن یہ مختلج ہے۔ ہاں اگر نفل طور پر مال دیا یا نماز پڑھی یا حج کیا تو اس کا ثواب دوسرے کو پہنچے گا جبکہ اللہ تعالیٰ نے قبول فرمایا ہو۔

رہا یہ کہ ان عبادات میں نیابت جاری ہوتی ہے یا نہیں مثلاً زید پر آج ظہر کی نماز فرض ہوئی پس اس نے خود ادا نہ کی بلکہ بکر کو اپنا نائب مقرر کر دیا کہ اس کی طرف سے پڑھ دے تو اس کے کچھ معنی نہیں ہیں خواہ زید تندرست ہو یا بیمار ہو یعنی اختیار میں ہو یا بے اختیار ہو۔م۔ والنیابۃ تجری فی النوع الاول فی حالتی الاختیار والاضطرار لحصول المقصود بفعل النائب اور قسم اول یعنی محض مالی عبادت میں نیابت جاری ہوتی ہے اختیار و اضطرار دونوں حالتوں میں بوجہ حاصل ہونے مقصود کے نائب کے فعل سے ہے یعنی زکوٰۃ کا مقصود یہ کہ مال معلوم فقراء کو پہنچا دیا جاوے۔ پس جب اس نے اپنے وکیل یا نائب کے ذریعہ سے پہنچا دیا تو عبادت پوری ہوگئی خواہ زید کی حالت اضطراری ہو یعنی بوجہ بیماری وغیرہ کے خود پہنچانے سے معذور رہو یا حالت اختیاری ہو یعنی خود اپنی قدرت سے پہنچا سکتا ہے مگر اس نے نائب مقرر کر دیا۔ الحاصل زکوٰۃ میں عبادت یہی کہ فقراء کو مال دے دے جس کا دینا نفس پر شاق

ہوتا ہے تو اس میں خود اور نائب برابر ہیں۔ ولا یجزی فی النوع الثانی بحال۔ اور دوسری قسم یعنی محض بدنی عبادت میں نیابت نہیں جاری ہوتی کسی حال میں ف سے خواہ اپنے اختیار میں ہو یا بیماری سے معذور ہو۔ لان المقصود وھو اتعاب النفس لا یحصل بہ۔ کیونکہ مقصود اور وہ نفس کو تعب دیتا ہے بذریعۂ نیابت کے نہیں حاصل ہوتا ہے ف سے بلکہ نائب کو تعب ہوا تو اس کی عبادت ہو جاتی اگر خلوص نیت ہوتی لیکن نائب ہونے کی نیت سے اس کی بھی عبادت نہ ہوگی پھر موکل کے حق میں تو کسی طرح نہ ہوگی۔ وتجزی فی النوع الثالث عند العجز للمعنی الاول وھو المشقۃ بتنقیص المال۔ اور رہی قسم سوم جو کہ مرکب ہے اس میں نیابت بحالت عاجزی کے جاری ہوتی ہے بوجہ معنی اول کے اور وہ مال کو کم کرنے سے مشقت اٹھاتا ولا تجزی عند القدرۃ لعدم اتعاب النفس۔ اور بحالت اختیاری جاری نہیں ہوتی بوجہ نفس کا تعب نہ ہونے کے ف سے حاصل یہ کہ جو عبادت کہ مال و بدن دونوں سے مرکب ہے اس میں مالی عبادت سے مشابہت بنظر مال ہے اور بدنی عبادت سے بنظر مشقت بدن ہے۔ پس ہم نے اس کے بارہ میں دونوں مشابہت پر عمل دیا اور کہا کہ عاجزی کی حالت میں تو اس کا حکم مانند عبادت مالیہ محضہ کے ہے حتی کہ نیابت جاری ہے اور قدرت کی حالت میں اس کا حکم مانند عبادت محضہ کے ہے حتی کہ اس میں نیابت نہیں جاری ہے۔

پس اگر حج بھی عبادت مرکبہ ہو تو جس مالدار پر حج فرض ہوا اگر وہ خود افعال و سفر کا تعب اٹھا سکتا ہے تو اسی پر لازم ہے نائب کے ذریعہ سے نہیں جائز ہے اور اگر عاجز ہو تو صرف مال خرچ کرنا اس کے اختیار میں رہ گیا۔ پس نائب کے ذریعہ سے ادا کر سکتا ہے جبکہ خود ادائے افعال سے عاجز ہے۔ والشرط العجز الدائم الی وقت الموت۔ اور اس وقت نیابت جائز ہونے کی شرط یہ کہ عاجزی برابر وقت موت تک رہے ف سے حتی کہ اگر بعد ادائے نائب کے خود تو قادر ہو گیا تو اس پر خود ادا کرنا لازم ہے۔ لان الحج فرض العمر۔ کیونکہ حج تو عمر کا فرض ہے ف سے یعنی تمام عمر میں ایک مرتبہ ادا کرنا فرض ہے پس تمام عمر تک عاجزی بھی شرط ہے تب نائب کا فعل اس کی طرف سے ہوگا اور یہ حج فرض میں ہے وفی الحج النفل یجوز الانابۃ حالۃ القدرۃ لان باب النفل اوسع۔ اور نفل حج میں نائب کرنا قدرت کی حالت میں بھی جائز ہے کیونکہ نفل کا باب زیادہ وسیع ہے ف سے کیا نہیں دیکھتے کہ قیام جو فرض نماز ہے باوجود قدرت کے نفل میں ساقط ہو جاتا ہے۔ پھر خلاف نہیں کہ ایصال ثواب حج میں پہلے حج کرنے والے سے حج قبول ہوگا پھر ثواب غیر کو ہدیہ پہنچے گا اور رہی نیابت کی صورت میں تو اختلاف ہے۔ ثم ظاھر المذھب ان الحج یقع عن المحجوج عنہ۔ پھر ظاہر مذہب تو یہ ہے کہ حج اس شخص سے واقع ہوتا ہے جس کی طرف سے حج کیا گیا ف سے یعنی نائب سے نہیں بلکہ موکل کی طرف سے ابتدا واقع ہوتا ہے گویا موکل نے کیا۔ وبذلک تشھد

الاخبار الواردة فی الباب اور اس باب میں جو احادیث وارد ہوئی ہیں وہ بھی اسی کی شاہد ہیں کحدیث الخثعمیة۔ جیسے خثعمیہ عورت کی حدیث ف۔ جو صحاح الستہ میں سوائے ابوداؤد کے مروی ہے اور گزر چکی اور محصل یہ کہ قبیلہ خثعم میں سے ایک عورت نے اپنے معذور باپ کی طرف سے حج کرنے کو پوچھا تھا۔ فانہ علیہ السلام قال فیہ حجی عن ابیک واعتمری چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حدیث میں فرمایا کہ تو اپنے باپ کی طرف سے حج کر اور عمرہ کر ف۔ اور یہ نہیں فرمایا کہ خود حج وعمرہ کر اور ثواب نائب کو دے دے وعن محمد اور امام محمد سے غیر ظاہر یہ روایت ہے کہ ان الحج یقع عن الحاج وللآمر ثواب النفقة۔ حج تو حج کرنے والے یعنی نائب کی طرف سے واقع ہوگا اور موکل کے لئے خرچہ کا ثواب ہے۔ لانہ عبادة بدنیة۔ کیونکہ حج تو عبادت بدنیہ ہے ف۔ یہ مبسوط کی عبارت ہے اور ظاہر امر اور یہ کہ حج محض بدنی عبادت ہے اور مرکب نہیں ہے۔ وعند العجز اقیم الانفاق مقامه۔ اور عاجزی کے وقت خرچ کرنا اس کے قائم مقام کیا گیا۔ کالفدیة فی باب الصوم۔ جیسے باب الصوم میں فدیہ ہے ف۔ کہ جو شخص روزہ سے عاجز ہے تو بجائے اس کے اس کا فدیہ قائم ہوا اور ظاہر ہے کہ اس کو فدیہ کا ثواب ہے نہ آنکہ اس نے روزہ ادا کیا۔ فافہم۔ قال ومن امرہ رجلان ان یحج عن کل واحد منهما حجة۔ کہا اور اگر ایک شخص کو دو شخصوں نے اپنا نائب کیا ہر ایک نے اس کو حکم کیا کہ میری طرف سے حج کرے۔ فاهل بحجة عنهما۔ پس اس نے دونوں کی طرف سے ایک حج کا تلبیہ کہا ف۔ یعنی احرام باندھا کہ لبیک بحجة عن فلان وفلان۔ یعنی یہ حج کی لبیک از جانب فلاں اور فلاں دیگر ہے مراد یہ کہ ایک کو معین کرنے سے پہلے افعال حج شروع کردے۔ ع۔ فهی عن الحاج۔ تو یہ حج اسی حاجی نائب کی طرف سے ہوگا ف۔ یعنی جو افعال ادا کئے وہ اسی نائب کے قرار دئے جاویں گے۔ ویضمن النفقة۔ اور وہ نفقہ کا ضامن ہوگا ف۔ یعنی ہر ایک موکل نے جو خرچہ دیا ہے ہر ایک کے لئے اس کے خرچہ کا ضامن ہے پھر یہ حج نائب کی طرف سے بھی پورا حج نہ ہوگا۔ لان الحج یقع عن الآمر۔ کیونکہ حج تو موکل کی طرف سے واقع ہوگا ف۔ یعنی اس نے احرام میں موکلوں کے واسطے نیت کی نہ اپنے واسطے اور فرائض میں نیت کا مدار ہے تو اس لحاظ سے یہ حج ہر موکل کی طرف سے ہوا۔ حتی لایخرج الحاج عن حجة الاسلام۔ حتی کہ حاجی نائب اس حج کی وجہ سے اپنے اوپر فریضہ حج سے باہر نہ ہوگا ف۔ پھر یہ حج واحد دونوں موکلوں کے واسطے بھی نہیں ہو سکتا کیونکہ ہر ایک کے واسطے پورا حج ہونا چاہئے۔ وکل واحد منهما امرہ بخلوص الحج له من غیر اشتراك۔ اور ہر موکل نے اس کو حکم کیا تھا کہ حج اسی کے واسطے خالص بدون شرکت غیر کے ادا کرے ف۔ مگر اس نے شرکت کر دی تو اس لحاظ سے یہ حج کسی موکل کے واسطے بھی نہ ہوا۔

رہا یہ کہ کیا ممکن ہے کہ حج کو دونوں میں سے ایک کے واسطے پورا قرار دیا جاوے تو جواب یہ کہ نائب کی طرف سے قرار دینا کچھ فائدہ نہیں بلکہ بنظر نیت کے شرع کی طرف سے ہونا چاہئے۔

ولایمکن ایقاعه عن احدهما لعدم الاولویة. اور دونوں میں سے کسی کی اولویت نہ ہونے سے اس حج کا ایک موکل کے واسطے ٹھہرانا ممکن نہیں ہے ف یعنی نیت میں اس نے دونوں کو جمع کیا پس کسی ایک کو کوئی ترجیح نہیں کہ یہ حج اسی کے واسطے ہو۔ پس جب کسی ایک موکل کے واسطے بھی نہ ہو سکا۔ فیقع عن المامور۔ تو نائب کی طرف سے واقع ہوگا ف گویا معنی یہ کہ جو افعال اس نے ادا کیے وہ اسی کے حوالے کر دیئے جاویں گے جبکہ وہ کسی کام میں نہیں آتے ہیں لیکن نائب جس کے حوالہ ہوا وہ اس کے کام کا بھی نہیں حتی کہ اس کا حج اسلام ادا نہ ہوا جبکہ اس نے نیت نہیں کی تھی۔

خلاصہ دلیل کا شیخ عینیؒ نے جامع صغیر کی شروح عتابی وغیرہم سے یہ نقل کیا کہ حج مذکور ایک راہ سے وکیل کی طرف سے اور دوسری راہ سے موکل کی طرف سے واقع ہوتا ہے لہذا موکل یا وکیل کوئی بھی فریضہ حج اسلام سے باہر نہ ہوگا۔ مترجم کہتا ہے کہ میری سمجھ میں امام مصنفؒ کی دلیل زیادہ محقق ہے اور اس کا خلاصہ یہ ہے کہ مدار عبادت فریضہ کا نیت پر ہے تو حج مذکور موکلوں ہی کی طرف سے واقع ہوگا۔ لیکن ہر موکل کا مقصود فریضہ اسلام حج تھا تو یہ حج واحد کسی ایک کے واسطے نہیں ہو سکتا تو جب کسی موکل کے واسطے ممکن نہیں تو وکیل کو واپس کیا گیا گویا اس نے اپنے واسطے کیا لیکن اس کے واسطے عبادت نہ ہوگا جبکہ نیت نہیں۔ لہذا اگر اس پر حج فرض ہو تو اس حج سے ادا نہ ہو جائے گا اور یہ دلیل مدقق محقق ہے۔ پھر رہا یہ کہ جب وہ وکیل کے واسطے ہو گیا تو کیا ممکن ہے کہ اب وہ کسی ایک موکل کے واسطے قرار دے جواب یہ ولایمکنه ان یجعله عن احدهما بعد ذلک۔ اور وکیل کو بعد اس کے بھی ممکن نہیں کہ اس حج کو کسی ایک موکل کے واسطے کر دے ف اور اس کا بھید وہی کہ حج مذکور کے صرف افعال اس کے حوالہ ہیں نہ عبادت کیونکہ نیت اس نے موکلوں کی طرف سے قرار دی تھی۔ پس اس کو کوئی عبادت بہ نیت حاصل نہ ہوئی حتی کہ خود اس کو حج نہیں ملا کہ فریضہ اسلام ادا ہو جاتا۔ بخلاف ما اذا حج عن ابویه۔ برخلاف اس کے جبکہ اپنے والدین کی طرف سے حج کیا ف یعنی بدون ان کے حکم و خرچہ کے اپنی طرف سے والدین کے واسطے ایک حج کیا تو یہ حج اولاً اس کے واسطے عبادت حاصل ہے پس اس کو اختیار ہے کہ جس کو چاہے اور جس طرح چاہے دے دے۔ فان له ان یجعله عن احدهما۔ چنانچہ اس کو اختیار ہے کہ اس حج کو والدین میں سے کسی ایک کے واسطے کر دے ف خواہ ماں کے لئے یا باپ کے لئے۔ لانه متبرع یجعل ثواب عمله احدهما۔ کیونکہ وہ اپنے عمل کا ثواب ایک کے واسطے ہدیہ کرنے میں متبرع ہے ف یعنی بدون حق لازم کے نفل دیکی کرنے والا ہے کیونکہ ان کے نفقہ و حکم سے ان کی طرف سے نہیں گیا تھا بلکہ مقصود یہ تھا کہ میں یہ حج خود کرتا ہوں اس غرض سے کہ میرے والدین کی طرف سے ہو یعنی ثواب اس کا ان کو پہنچاؤں گا تو بعد حج کرنے کے وہ مختار ہے کہ چاہے دونوں میں سے ایک ہی کو دے دے۔ او لهما۔ یا دونوں کے واسطے ہدیہ کر دے۔ فیبقی علی خیاره بعد وقوعه سببا لثوابه۔ پس وہ اپنے اختیار پر رہے گا بعد وقوع حج کے

سبب واسطے ثواب حج کے ف ـــ یعنی چونکہ مقصود یہاں اپنے فعل سے حج کر کے اس کا ثواب والدین کو دینا تو حج کر لینے سے پہلے صرف قصد ہے اور جب حج کر لیا تو اب ثواب کا سبب موجود ہوا تو یہ فعل سبب ثواب واقع ہو جانے کے بعد اس کا ہدیہ کرنا جاری ہوگا تو اس کو اختیار ہے کہ چاہے ایک کے واسطے سب ثواب کر دے یا دونوں کے واسطے ہدیہ کرے۔ خلاصہ یہ کہ شروع سے حج کرتے وقت یہی معتبر ہے کہ اس نے خود خالصاً لوجہ اللہ تعالیٰ کیا اگرچہ اس وقت اس کی نیت یہ ہے کہ اس کا ثواب کی چیز موجود ہی نہیں ہے۔ پس اصل فرق وکیل کے موکلوں کی طرف سے حج کرنے میں اور فرزند کے والدین کی طرف سے حج کرنے میں یہ ہے کہ وہاں فرزند نے افعال حج خود کئے اور والدین کا ذکر ابھی سے کر دیا جو نتیجہ پر ہوگا جبکہ بعد افعال کے حج موجود اور سبب ثواب ہو جاوے۔ وھھنا یفعل بحکم الآمر۔ اور یہاں وکیل تو فعل بحکم موکل کرتا ہے ف ـــ حتی کہ افعال ہی وکیل کے نہیں بلکہ موکلوں کے واقع ہوئے۔ وقد خالف امرھما۔ اور حال یہ کہ وکیل نے دونوں موکلوں کے حکم سے مخالفت کی ف ـــ کیونکہ ہر ایک نے اس کو تنہا اپنے واسطے حج کے افعال کرنے کا خرچہ دیا تھا۔ کیونکہ اسی صورت میں موکل کا مقصود منحصر ہے تو یہ شرط ضرور معتبر ہے مگر اس نے خلاف کیا اور دونوں کی شرکت کر لی۔ اور مقرر ہوا کہ وکیل جب موکلوں کے خلاف کرے تو جو کچھ کیا وہ اس کی ذات کا کام تصور ہوتا ہے فیقع عنہ۔ تو یہ افعال حج وکیل کی طرف سے واقع ہوں گے۔ ویضمن النفقۃ ان انفق من مالھما اور وہ نفقہ یعنی خرچہ کا ضامن ہوگا بشرطیکہ دونوں موکلوں کے مال سے خرچ کیا ہو۔ لانہ صرف نفقۃ الآمر الی حج نفسہ۔ کیونکہ اس نے موکل کا مال اپنے ذاتی کام افعال حج میں صرف کر دیا ف ـــ اور یہ کام اگرچہ حج شرعی عبادت نہ ہوا مگر وہ اسی کا فعل رہا تو خرچہ اس نے اپنے کام میں اٹھایا ہے۔ وان ابھم الاحرام۔ اور اگر وکیل نے احرام کو مبہم رکھا ہو بایں نوی عن احدھما غیر عین۔ بایں طور کہ دونوں موکلوں میں سے ایک کی طرف سے بغیر معین کئے ہوئے نیت کی ف ـــ تو اس صورت میں حج تو ایک شخص کی طرف سے واقع ہوا مگر دونوں موکلوں میں سے وہ ایک معین نہیں تھا۔ فان مضی علی ذلک صار مخالفا۔ پس اگر وہ اسی مبہم نیت پر گزر گیا یعنی افعال حج پورے کر گیا تو بھی وکیل مذکور اپنے موکلوں کا مخالف ہو گیا ف ـــ اس واسطے کہ بعد پورا ہونے حج کے وہ اس کو کسی کے واسطے معین نہیں کر سکتا لعدم الاولویۃ بوجہ اولویت نہ ہونے کے ف ـــ یعنی کوئی بہ نسبت دوسرے کے اولیٰ نہیں تو بدون ترجیح کے شرع اس کے کام کو کسی خاص کے واسطے نہیں ٹھہرا دے گی پس یہ صورت اور پہلی صورت دونوں یکساں ہیں۔ وان عین احدھما قبل المضی۔ اور اگر افعال میں گزرنے سے پہلے اس نے موکلوں میں سے ایک کو معین کر دیا ف ـــ یعنی پہلے تو احرام میں یہ نیت تھی کہ میرے موکلوں میں سے ایک کی طرف سے ہے پھر افعال شروع کرنے سے پہلے اس نے اس ایک کو معین کر دیا کہ فلاں موکل کی طرف سے تو اس میں اختلاف ہے کہ یہ بھی مثل سابق ہے یا نہیں چنانچہ فرمایا کہ فکذلک عند ابی یوسف۔ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک مثل مذکورہ سابق ہے ف ـــ

کیونکہ ایک کو معین کرنا بعد مخالفت کے صحیح نہیں ۔ وہو القیاس ۔ اور قیاس ظاہری یہی ہے ۔ لانہ مامور بالتعیین والابہام یخالفہ ۔ کیونکہ وکیل تو معین کرنے پر مامور ہے اور مبہم کرنا اس کے مخالف ہوا ۔ فیقع عن نفسہ تو یہ حج اس کی ذات سے واقع ہوگا ف ۔ لیکن حج عبادت نہ ہوگا حتی کہ اس کا فرض بھی ادا نہ ہوگا ۔ اگر وہم ہو کہ تم نے مبہم احرام میں کہا کہ اگر کسی نے صرف احرام کا تلبیہ کہا بدون اس کے کہ حج یا عمرہ کو معین کرے تو بعد کو تعیین جائز ہے جواب یہ کہ یہاں مؤکلوں کے تعیین پر مامور تھا تو مخالفت سے پھر تعیین نہیں جائز ہے ۔ بخلاف ما اذا لم یعین حجۃ او عمرۃ حیث کان لہ ان یعین ما شاء ۔ بخلاف اس کے جبکہ احرام مبہم کیا کچھ حج یا عمرہ معین نہ کیا چنانچہ اس کو اختیار ہے کہ جو کچھ چاہے معین کرلے ۔ لان الملتزم ھناک مجہول ۔ کیونکہ وہاں جو چیز اپنے اوپر لازم کی وہ مجہول ہے ف ۔ تو بیان سے اس کو رفع کرنا جائز ہے جیسے زید نے بکر کے واسطے اپنے اوپر کچھ مجہول مال لازم ہونے کا اقرار کیا تو اقرار صحیح ہے ۔ وھھنا المجہول من لہ الحق ۔ اور یہاں یعنی وکیل کے ابہام احرام میں مجہول وہ شخص جس کا حق ہے ف ۔ جیسے زید نے ہزار درم اپنے اوپر ایک حقدار مجہول کے لازم بیان کئے تو اقرار صحیح نہیں ہے کیونکہ جس کا حق ہے وہ مجہول ہے پھر واضح ہو کہ قیاساً اگرچہ تعیین نہیں صحیح ہے لیکن استحساناً صحیح ہے ۔

اور یہی امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کا قول ہے ۔ ووجہ الاستحسان ان الاحرام شرع وسیلۃ الی الافعال لا مقصودا بنفسہ ۔ اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ احرام تو افعال حج ادا کرنے کا وسیلہ مشروع ہوا خود مقصود نہیں ہے ۔ والمبہم یصلح وسیلۃ بواسطۃ التعیین اور احرام مبہم بھی وسیلہ ہوسکتا ہے بواسطہ تعیین کے ف ۔ یعنی اس طرح کہ مبہم کو معین کرلے پس ادائے افعال کی شرط احرام ہے فاکتفی بہ شرطا ۔ پس شرط ہونے میں احرام مبہم کے ساتھ اکتفا کرلیا گیا ف ۔ کیونکہ شرط کسی طرح پائی جاوے کافی ہوجاتی ہے ۔ الحاصل اول مبہم احرام تھا اور احرام تو افعال ادا کرنے کا وسیلہ و شرط ہے تو افعال شروع کرنے کے وقت مبہم کو معین کرلیا پس کافی ہوگیا ۔ بخلاف ما اذا ادی الافعال علی الابہام ۔ برخلاف ایسی صورت کے کہ جب ابہام کی حالت پر افعال کو ادا کرچکا تو ایسا تعیین نہیں ہوسکتی ۔ لان المؤدی لا یحتمل التعیین ۔ کیونکہ جو چیز ادا ہوچکی وہ اس امر کو متحمل نہیں کہ معین ہوکر ادا ہو ف ۔ بلکہ جو ابھی ادا نہیں کی اس میں تعیین کرنا ممکن ہے تو جس صورت میں کہ مبہم حالت پر ادا کرلیا صار مخالفا تو مخالف ہوگیا ف ۔ کیونکہ مؤکل سے موافقت تو تعیین کرنے میں تھی ۔ الحاصل یہاں چار صورتیں ہیں اول یہ کہ وکیل نے دونوں کی طرف سے حج کا احرام باندھ کر ادا کردیا ۔ دوم غیر معین ایک کی طرف سے مبہم احرام کیا پس اگر ادا کردیا تو بلا خلاف اس کے ذمہ اور وہ ضامن ہے اور اگر ادائے افعال طواف و وقوف سے پہلے کسی کو معین کردیا تو ابو یوسفؒ کے نزدیک قیاساً نہیں جائز ہے ۔ اور امام ابو حنیفہ و محمدؒ کے نزدیک استحساناً جائز ہے ۔ سوم یہ کہ اس نے صرف حج کا احرام باندھا اور اس میں کچھ یہ نہیں کہ کس کے طرف سے ہے ۔ کافی میں فرمایا کہ اس صورت میں اگر تعیین کرلے

قبل ادائے طواف اور وقوف کے تو بالاجماع جائز ہونا چاہئے اگرچہ اس میں روایت نہیں ہے۔ چہارم یہ کہ ایک مؤکل معین کی طرف سے احرام مگر مبہم کہ حج ہے یا عمرہ ہے اور یہ بلاخلاف جائز ہے۔ مف۔ قال فان امرہ غیرہ ان یقرن عنہ فالدم علی من احرم۔ امام محمدؒ نے کہا اور اگر عاجز نے دوسرے کو حکم کیا کہ میری طرف سے قران ادا کر دے تو ہدی قرآن اس شخص پر جس نے احرام باندھا ف یعنی اجیر سے معلوم کہ وکیل پر ہے لانہ وجب شکرا لما وفقہ اللہ تعالیٰ من الجمع بین النسکین۔ کیونکہ یہ ہدی تو شکر اس توفیق کا جو اللہ تعالیٰ نے حج و عمرہ جمع کرنے میں دی ف یعنی ایک احرام میں والمامور ھو المختص بھذہ النعمۃ لان حقیقۃ الفعل منہ۔ اور وکیل ہی اس نعمت سے مختص ہے کیونکہ حقیقی فعل اسی کی طرف سے ہے وھذہ المسألۃ تشھد لصحۃ السروی عن محمد ان الحج یقع عن المامور۔ اور یہ مسئلہ شہادت دیتا ہے وہ قول صحیح ہونے کی جو امام محمدؒ سے مروی ہے کہ حج واقع ہوتا ہے نائب کی طرف سے ف، اور مؤکل کو نفقہ کا ثواب ہے۔

یہی مشائخ نے کہا کیونکہ حج اگر مؤکل کی طرف سے واقع ہوتا تو ہدی قرآن بھی مؤکل پر ہوتی۔ بعض نے جواب دیا کہ شرع نے افعال کو مؤکل کی طرف سے اعتبار کیا اگرچہ حقیقۃً وکیل سے ہوں اور ہدی قران حقیقی فعل پر لازم ہے۔ مف۔ میرے نزدیک یہ جواب تو قریب جدل کے ہے اور تحقیق واللہ اعلم یہ کہ عاجز کی استطاعت میں افعال ادا کرنے کی قدرت ہی نہیں ہے تو اس نے اپنے مال سے جب غیر کو یہ افعال ادا کرائے تو شرع نے علاوہ نفقہ کے جس نیکی پر اس نے دلالت کی وہ مثل فاعل کے معتبر رکھی بدلیل حدیث الدال علی الخیر کفاعلہ او نحوہ یعنی نیکی پر دلالت کرنے والا مثل فاعل کے ہے یا مانند اس کے بروایت صحاح۔ فعلی ہذا بنظر فعل کے وکیل سے اور بنظر دلالت کے مؤکل سے حج ہوا اور اس تحقیق سے اشکال دفع ہو گئے اور ائمہؒ کے کلام میں اتفاق ہو گیا اور یہ بھی ظاہر ہوا کہ دم القران وکیل پر ہے۔ حالانکہ ثواب مؤکل کو بھی ہوگا پس یہ اعتراض دفع ہوا کہ قران میں ہدی ایک نسک ہے پس اگر وہ وکیل پر ہو تو مؤکل کے حج میں نقص رہا۔ فاحفظہ۔ م۔ وکذلک ان امرہ واحد بان یحج عنہ اور یوں ہی اگر ایک عاجز نے اس کو حکم کیا کہ میرے طرف سے حج ادا کر دے۔ والاخر بان یعتمر عنہ۔ اور دوسرے عاجز نے اس کو حکم کیا کہ میری طرف عمرہ ادا کر دے ف پس اگر دونوں نے اس کو قران کر لینے کی اجازت نہ دی ہو تو قران نہیں کر سکتا ورنہ مخالف ضامن ہوگا اور اگر ایسا نہ ہوا بلکہ اذنالہ بالقران دونوں مؤکلوں نے اس کو قران لینے کی اجازت دی۔ فالدم علیہ۔ تو دم القران وکیل پر ہوگا۔ لما قلنا۔ بوجہ اس کے جو ہم نے بیان کیا ف کہ حقیقۃً ایک احرام میں دو نسک ادا کرنا اسی سے متحقق ہوا۔ ودم الاحصار علی الآمر۔ اور احصار کی قربانی کفارہ مؤکل پر لازم ہے ف یعنی مال مؤکل میں محسوب ہوگی اگر وکیل کو راہ میں احصار پیش آیا ہو۔ وھذا عند ابی حنیفۃ ومحمدؒ۔ اور یہ امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک ہے۔ وقال

ابو یوسف علی الحاج لانہ وجب للتحلل دفعا لضرر امتداد الاحرام وھذا الضرر راجع الیہ فیکون الدم علیہ۔ اور ابو یوسفؒ نے کہا کہ دم الاحصار حاجی یعنی وکیل پر ہے کیونکہ وہ تو حلال ہوجانے کے واسطے واجب ہوئی تاکہ مدت دراز تک احرام مطول ہونے کا ضرر دفع ہوا تو یہ ضرر فقط وکیل کی طرف راجع تھا تو قربانی کفارہ بھی اسی پر ہوگی۔ ولھما ان الآمر ھو الذی ادخلہ فی فی ھذہ العھدۃ۔ اور امام ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ کہ موکل ہی وہ شخص ہے جس نے نائب کو اس عہدہ میں ڈالا ف یعنی عہدہ احرام میں ڈالا۔ فعلیہ خلاصہ۔ تو موکل ہی پر اس کا چھڑانا بھی لازم ہے ف یہ دلالت اسی کی طرف سے تھی تو خلاص بھی اسی پر ہے جب کہ وکیل کا اس میں قصور نہیں ہوتا اور اسی وجہ سے کہ جو فعل اس کے تصور سے منسوب ہے تو اس میں دلالت کنندہ پر کچھ الزام نہیں لہذا صید قتل کرنے وغیرہ جرموں کی وجہ سے جو کفارات واجب ہوں وہ بالاجماع فقط نائب پر واجب ہوں گے۔ م۔ فان کان حج عن میت فاحصر فالدم فی مال المیت عندھما۔ پس اگر یہ شخص میت کی طرف سے حج کرتا ہو پس محصر ہوگیا تو امام ابو حنیفہ و محمدؒ کے نزدیک دم الاحصار مال میت میں ہے۔ خلافا لابی یوسف۔ برخلاف قول ابو یوسف کے ثم قیل ھو من ثلث مال المیت لانہ صلۃ کالزکوۃ وغیرھا۔ پھر بعض مشائخ نے کہا کہ وہ میت کی تہائی مال میں سے ہوگا کیونکہ یہ صلہ ہے مانند زکوۃ وغیرہ کے ف صلہ اس کو کہتے ہیں جو مالی عوض کے مقابلہ میں نہ ہو پس یہ بھی میت کی تہائی سے ہوگا جیسے زکوۃ یعنی اگر میت پر زکوۃ فریضہ عین حیات کی باقی ہو جو اس نے ادا نہیں کی یا نذر و کفارات واجب الاداء ہوں تو یہ سب تہائی میں سے دیا جاوے وقیل من جمیع المال لانہ وجب حقا للمامور فصار دینا۔ اور بعض مشائخ نے کہا کہ دم الاحصار میت کے کل ترکہ سے واجب ہوگا کیونکہ یہ وکیل کا حق واجب ہوا تو وہ قرضہ ہوگیا ف اور قرضہ ادا کرنا کل ترکہ سے واجب ہے ودم الجماع علی الحاج اور جماع کرنے کی وجہ سے قربانی کفارہ اسی حاجی پر واجب ہے لانہ دم جنایۃ وھو الجانی عن اختیار۔ کیونکہ یہ قربانی جرم کی ہے اور جرم کرنے والا بھی اپنے اختیار سے ہے ف کچھ خلاف نہیں کہ جرم کی وجہ سے جو کفارہ واجب ہو وہ خود نائب پر ہے۔ ف۔ پھر یہ جو فرمایا کہ۔ ویضمن النفقۃ۔ اور نائب نفقہ کا ضامن ہوگا۔ معناہ اذا جامع قبل الوقوف حتی فسد حجہ۔ اس کے یہ معنی ہیں کہ جب نائب نے وقوع عرفہ سے پہلے جماع کر لیا حتی کہ اس کا حج فاسد ہوگیا ف تو موکل کے خرچہ کا ضامن ہے۔ لان الصحیح ھو المامور بہ۔ کیونکہ جس حج کا اس کو وکیل کیا گیا وہ حج صحیح ہے ف تو جب اس نے اپنے فعل سے حج فاسد کیا تو مخالف اور ضامن ہوا۔ بخلاف ما اذا فاتہ الحج حیث لا یضمن النفقۃ لانہ ما فاتہ باختیارہ۔ برخلاف اس کے جس صورت میں کہ اس کا حج فوت ہوگیا چنانچہ اس میں نفقہ کا ضامن نہیں ہوتا اس واسطے کہ اس نے اپنے اختیار سے حج کو فوت نہیں کر دیا ف کیونکہ اول تو وہ امین قرار دیا گیا دوم یہ متصور نہیں کہ بلتا ہوا حج اس نے خود فوت کیا حالانکہ اس پر قضا لازم ہوگی۔ واضح

ہو کہ جب قبل وقوف کے جماع کرنے سے فاسد کر کے دوسرے سال قضاء کی تو یہ بھی نائب ہی کے واسطے ہے۔ کما فی شرح الجامع الصغیر لقاضی خان۔ اما اذا جامع بعد الوقوف لا یفسد حجہ ولا یضمن النفقۃ محصول مقصود الآمر وعلیہ الدم فی مالہ لما بینا۔ اور رہا جس صورت میں کہ نائب نے بعد وقوف عرفہ کے جماع کیا تو اس کا حج فاسد نہ ہوگا اور وہ نفقہ کا ضامن بھی نہ ہوگا کیونکہ موکل کا مقصود حاصل ہو گیا اور وکیل پر اس جماع کا کفارہ قربانی اپنے مال سے واجب ہوگا بوجہ اس کے جو ہم بیان کر چکے ف کیونکہ اس کے اختیاری جرم سے یہ بدنہ قربانی کرنا لازم ہوا ہے۔ وکذلک سائر دماء الکفارات علی الحاج لما قلنا۔ اور اسی طرح باقی سب قربانیاں کفارات کی حج کرنے والے پر اسی وجہ مذکور سے لازم ہیں۔ ومن اوصی بان یحج عنہ اور جس شخص نے وصیت کی کہ اس کی طرف سے حج کرا دیا جاوے ف پھر وہ مرگیا۔ فاحجوا عنہ رجلا پس وارثوں نے میت کی طرف سے ایک نائب کو حج کرایا ف بایں طور کہ ترکہ میں سے میت کا حق جو ایک تہائی متعلق رہتا ہے اس میں سے حج کے واسطے کافی نفقہ دیا اور نائب روانہ ہوا۔ فلما بلغ الکوفۃ۔ پھر جب نائب مذکور کوفہ تک پہنچا۔ مات اوسرقت نفقتہ۔ تو مرگیا یا اس کا نفقہ چوری ہو گیا۔ وقد انفق النصف۔ حالانکہ وہ نصف نفقہ خرچ کر چکا ہے ف یا تہائی وغیرہ خرچ کیا ہو پس موت کی صورت میں نصف باقی ہے اور چوری کی صورت میں وہ بھی گیا۔ یحج عن المیت من منزلہ بثلث ما بقی۔ تو میت کی طرف سے ان کے گھر سے ما بقی مال کی تہائی سے حج کرایا جاوے ف مثلاً چار ہزار درم میں سے حج کا خرچہ ایک ہزار درم دیا گیا اور وہ راستہ میں چوری ہوا تو باقی تین ہزار میں سے تہائی ایک ہزار درم دیا جاوے یعنی میت کے گھر سے شمار کیا جاوے۔ وھذا عند ابی حنیفۃؒ۔ اور یہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے ف حتی کہ اگر دوبارہ چوری ہو جاوے تو پھر باقی کا ایک تہائی دیا جاوے۔ علی ہذا القیاس۔ ہر بار مابقی کا ایک تہائی دیا جاوے حتی کہ وصیت پوری ہو۔

پس ابوحنیفہؒ کے نزدیک اول تو دوبارہ بھیجنا میت کے گھر سے ہو اور دوم ہر بار باقی مال کا تہائی دیا جاوے اور دونوں میں اختلاف ہے۔ وقالا یحج عنہ من حیث مات الاول۔ اور صاحبین نے کہا کہ وہاں حج کرایا جاوے جہاں نائب اول مرا ہے۔ فالکلام ھھنا فی اعتبار الثلث۔ پس کلام اس مسئلہ میں ایک تو تہائی معتبر ہونے میں۔ وفی مکان الحج۔ اور دوم حج کی جگہ میں ف یعنی کس جگہ سے حج کرایا جاوے ف اور خلاف نہیں کہ اول مرتبہ تو میت کے گھر سے بھیجا جاوے پھر اختلاف دوسرے بار میں ہے چنانچہ ابوحنیفہؒ کے نزدیک دوبارہ بھی میت کے گھر سے اور صاحبین کے نزدیک جہاں تک پہلا نائب پہنچا وہاں سے خرچہ لگایا جاوے۔ اما الاول فالمذکور قول ابی حنیفۃؒ پس بیان اول یعنی تہائی کے اعتبار میں تو جو کچھ ذکر کیا گیا وہ ابوحنیفہؒ کا قول ہے ف کہ ہر بار کے واسطے باقی مال کی تہائی معتبر ہے۔ اما عند محمد یحج عنہ بما بقی من المال المدفوع الیہ ان بقی شئی۔ امام محمدؒ کے نزدیک جو مال نائب کو دیا گیا اس میں سے باقی مال سے حج کرایا جاوے اگر کچھ باقی رہا ہو ف مثلاً کوفہ

میں نائب اول مرگیا اور نصف چھوڑ گیا بشرطیکہ مابقی سے حج ممکن ہو سکے اور اگر سب چوری ہو گیا تو کچھ باقی نہیں رہا۔ والا بطلت الوصیۃ اور اگر کچھ نہیں باقی رہا ہو تو وصیت مٹ گئی۔ اعتبارا بتعیین الموصی اذ تعیین الوصی کتعیینہ۔ بر قیاس معین کرنے موصی یعنی وصیت کنندہ کے کیونکہ وصی کا معین کرنا مثل موصی کے معین کرنے کے ہے ف۔ توضیح قیاس یہ ہے کہ موصی نے وصی کو اپنا قائم مقام کیا تو وصی کا معین کرنا مثل موصی کے ہے اور اگر موصی بذات خود کچھ مال معین کرتا تو جب اس میں سے کچھ باقی نہیں رہتا تو وصیت مٹ جاتی پس یوں ہی وصی کے معین کرنے میں ہو گا۔ ع۔ وعند ابی یوسف یحج عنہ بما بقی من الثلث الاول۔ اور ابو یوسف رح کے نزدیک اول تہائی میں سے جو کچھ باقی رہا ہو اس سے حج کرایا جاوے ف یعنی اگر ممکن ہو۔ لانہ ھو المحل لنفاذ الوصیۃ۔ کیونکہ یہی نفاذ وصیت کا محل ہے ف۔ پس اگر فرض کرو کہ ترکہ چار ہزار درم تھے تو اس میں سے تہائی ایک ہزار تین سو تینتیس۔ درم و تہائی درم ہے اور حج کا خرچ چھ ہزار درم تھا وہ وصی نے ایک شخص کو دیا جس سے راہ میں چوری ہو گیا تو باقی ۳۳۳ درم و تہائی سے اگر حج ممکن ہو جہاں سے باقی ہے تو کرا دیا جاوے کیونکہ جس مال میں وصیت جاری ہو وہ کل مال کی تہائی ہے۔ ولابی حنیفۃ ان قسمۃ الوصی وعزلہ المال لایصح الا بالتسلیم الی الوجہ الذی سماہ الموصی لانہ لاخصم لہ لیقبض۔ اور ابو حنیفہ رح کی دلیل یہ کہ وصی کا بٹوارہ کرنا اور مال الگ کرنا صحیح نہ ہو گا۔ مگر جبکہ سپرد کر دے اس جہت کو جس کا موصی نے نام لیا ہے کیونکہ موصی کا کوئی خصم نہیں جو قبضہ کرے گا ف۔ یعنی ترکہ میں سے وصیت کا مال صرف وصی کے بانٹ کر جدا کرنے سے مسلم نہ ہو گا جب تک کہ جو جہت وصیت موصی نے بیان کی مثلاً حج اس کو تسلیم کرے یعنی حج پورا کر دے کیونکہ موصی کی طرف سے کوئی قبضہ کرنے والا نہیں تو مقبوض اسی طور پر ہو گا کہ جہت وصیت میں سپرد ہو جاوے۔ ولم یوجد۔ اور اس جہت کو سپرد کرنا نہیں پایا گیا ف۔ کیونکہ ہنوز حج نہیں ہوا۔ فصار کما اذا ھلک قبل الافراز والعزل۔ پس ایسا ہوا کہ گویا مال وصیت قبل بٹوارہ و جدا کرنے کے تلف ہو گیا ف۔ تو اب جو کچھ باقی ہے یہی کل مال رہا جس کی تہائی سے حج کرانا چاہیے۔

اسی طرح یہاں ہے جبکہ موصی کی جہت وصیت کو سپرد کرنے سے پہلے تلف ہوا۔ فیحج بثلث مابقی پس مابقی مال کی تہائی سے حج کراوے ف۔ حتی کہ اگر یہ کبھی پورا ہونے سے پہلے تلف ہو تو معدوم شمار ہو کر مابقی سے حج کرانا لازم ہو گا۔ واما الثانی۔ اور رہا بیان دوم ف۔ یعنی دوبارہ جس جگہ سے حج کرانا لازم ہے تو ابو حنیفہ رح کے نزدیک موصی کے گھر سے۔ فوجہ قول ابی حنیفۃ وھو القیاس ان القدر الموجود من السفر قد بطل فی حق احکام الدنیا۔ تو ابو حنیفہ رح کے قول کی دلیل یہ ہے اور قیاس ظاہر ہے کہ جو مقدار سفر موجود ہے وہ احکام دنیا کے حق میں معدوم شمار ہے ف۔ بنظر اس کے کہ یہ سفر نائب کا گویا موصی کا سفر طے کیا ہوا ہے۔ قال علیہ السلام اذا مات ابن آدم انقطع عملہ الامن ثلث الحدیث۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب آدمی مرگیا تو اس کا عمل منقطع ہو جاتا ہے سوائے تین سے الخ ف۔ یعنی ایک صدقہ جاری دوم علم جس سے انتفاع ہو سوم فرزند

صالح جو اس کے لئے دعا کرے رواہ مسلم وغیرہ وتنفیذ الوصیۃ من احکام الدنیا اور وصیت کرنا احکام دنیا میں سے ہے ف سے وہ ان تین باتوں میں داخل نہیں تو وہ بھی منقطع ہوئی جہاں تک ہو چکی ہے۔ فبقیت الوصیۃ من وطنہ کان لم یوجد الخروج۔ تو وصیت اس کے وطن سے باقی رہی گویا سفر کو نکلنا پایا نہیں گیا ف یعنی وصیت کا نافذ کرنا وصی وغیرہ زندہ لوگوں پر واجب ہے لیکن جس قدر اول مرتبہ نائب روانہ کرتے میں سفر طے ہوا وہ موصی میت کا عمل شمار ہے حتی کہ اس پر ثواب مترتب ہوگا مگر حدیث کے تین امور میں داخل نہ ہوتے سے دنیاوی حکم میں کالعدم ہے جیسے کسی نے رمضان کا روزہ آدھے دن تک رکھا اور دوپہر کو موت آئی تو ثواب آخرت ملا لیکن دنیاوی احکام میں پورا نہ ہوا حتی کہ اس دن کے واسطے فدیہ کی وصیت واجب ہے اسی طرح یہ موجودہ سفر کالعدم اور نئے سرے وطن سے وصیت نافذ کی جاوے۔ م مف۔ اور صاحبین کے نزدیک جس قدر سفر طے ہوا کالعدم نہیں بلکہ معتبر ہے حتی کہ دوبارہ وہیں سے حج کرایا جاوے۔

ووجہ قولہما وھو الاستحسان اور صاحبین کے قول کی دلیل اور یہی استحسان ہی یہ ہے کہ ان سفرہ لم یبطل لقولہ تعالیٰ۔ اس کا سفر کچھ باطل نہیں ہوا بدلیل قولہ تعالیٰ۔ ومن یخرج من بیتہ مھاجرا الی اللہ ورسولہ ثم یدرکہ الموت فقد وقع اجرہ علی اللہ الآیہ۔ یعنی جو کوئی اپنے گھر سے نکلا درحالیکہ وہ اللہ تعالیٰ واس کے رسولؐ کی طرف ہجرت کئے جاتا ہے پھر اس کو موت مل گئی تو اس کا ثواب اللہ تعالیٰ کے تفضل پر ہو لیا آخر تک ف سے تو معلوم ہوا کہ راہ میں موت سے ثواب کامل ملتا ہے اور یہی سفر کا مقصود ہے اور بالاتفاق سفر ہجرت میں سفر جہاد و حج بھی لاحق ہے بلکہ صریح نص بھی واقع ہوگئی قال علیہ السلام من مات فی طریق الحج کتب لہ حجۃ مبرورۃ فی کل سنۃ الحدیث۔ یعنی حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو کوئی حج کے راستہ میں مرگیا اس کے لئے ہر سال حج مقبول لکھا جاتا ہے آخر تک ف سے ابوہریرہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص حج کی نیت سے نکلا پس مرگیا تو قیامت تک اس کے لئے حاجی کا ثواب لکھا گیا اور جو عمرہ کے قصد سے نکلا اور مرگیا تو اس کے واسطے قیامت تک عمرہ والے کا ثواب لکھا گیا اور جو اللہ تعالیٰ کی راہ میں جہاد کو نکلا پس مرگیا تو قیامت تک اس کے واسطے غازی کا ثواب لکھا گیا رواہ الطبرانی والبیہقی۔

اور امام حافظ منذری نے کہا کہ اس حدیث کو ابویعلی الموصلی نے محمد بن اسحٰق کی روایت سے اسناد کیا اور باقی راوی سب ثقہ ہیں۔ ابن الہمام نے کہا کہ محمد بن اسحٰق بھی بقول صحیح ثقہ ہے تو حدیث حجت ہے۔ واذا لم یبطل سفرہ اعتبرت الوصیۃ من ذلک المکان۔ اور جب اس کا سفر باطل نہ ہوا تو وصیت اسی جگہ سے معتبر ہوگی ف سے جہاں تک پہنچ کر مرگیا۔ واصل الاختلاف فی الذی یحج بنفسہ۔ اور اصل اختلاف امام و صاحبین میں اس شخص کے حق میں ہے جو خود حج کرنے کو نکلا تھا ف سے راہ میں مرگیا اور وصیت کر گیا کہ میری طرف سے حج کرایا جاوے تو صاحبینؒ کے نزدیک جہاں مرا ہے اسی مقام سے وصیت معتبر ہوگی۔ اور امامؒ کے نزدیک

یہ سفر کالعدم ہوا اور گھر سے معتبر ہوگی۔ ویبتنی علی ذلک المامور بالحج۔ اور اسی بناء پر جو شخص حج کرنے کے لئے مامور ہوا ہے مبنی ہوگا ف۔ کہ امامؒ کے نزدیک مامور جہاں مرا یہ سفر کالعدم اور دوبارہ گھر سے نفاذ وصیت ہو اور صاحبینؒ کے نزدیک وہیں سے جہاں مرا ہے کہا گیا کہ قول صاحبینؒ اوجہ ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔م۔ قال ومن اہل عن ابویہ بحجۃ یجزیہ ان یجعلہ عن احدھما فرمایا اور جس شخص نے اپنے والدین کی طرف سے حج کا تلبیہ کہا تو اس کو روا ہے کہ حج کو والدین میں سے ایک کی طرف سے کردے ف۔ مراد یہ کہ بغیر حکم وفرمائش والدین کے از راہ نکوئی ایسا کیا۔ لان من حج عن غیرہ بغیر اذنہ فانما یجعل ثواب حجہ لہ۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جس شخص نے غیر کی طرف سے بدون فرمائش غیر کے حج کیا تو وہ یہی کرتا ہے کہ اپنے حج کا ثواب اس غیر کے لئے کردے ف۔ اور یہ احرام کے وقت سے لغو ہے کیونکہ ابھی حج ہی نہیں تو ثواب کیونکر دے سکتا ہے؛ وذلک بعد اداء الحج۔ اور یہ بعد ادائے حج کے حاصل ہے ف۔ حالانکہ اس نے احرام ہی میں والدین دونوں کی نیت کرلی تھی۔ فلغت نیتہ قبل ادائہ۔ تو حج ادا ہونے سے پہلے اس کی نیت زبانی لغو ہوگئی ف۔ ہاں بعد ادا کہ اب جو کچھ کرے وہ معتبر ہے حالانکہ اب اس نے والدین میں سے ایک ہی کی نیت کی تو یہ جائز ہے۔ وصح جعلہ ثوابہ لاحدھما بعد الادائہ اور بعد ادا کے اس کا ثواب والدین میں سے ایک کے لئے کردینا صحیح ہوا ف۔ جیسے دونوں کے واسطے ہدیہ کرے تو بھی صحیح ہے۔ بخلاف المامور۔ بخلاف مامور کے ف۔ یعنی برخلاف ایسے شخص کے جو غیر کے حکم سے غیر کی طرف سے حج کرنے پر مامور ہے اگر وہ دو آدمیوں کی طرف سے ہر ایک کے لئے مستقل حج کرنے پر مامور ہوا اور وہ احرام حج میں دونوں کی طرف سے تلبیہ کہے تو اول بھی باطل اور بعد ادا کے بھی باطل ہے۔ علی ما فرقنا من قبل واللہ اعلم بالصواب۔ بنابرآنکہ ہم نے سابق میں فرق بیان کردیا۔ واللہ تعالیٰ اعلم

(فروع) واضح ہو کہ غیر کی طرف سے مامور ہو کر حج جائز ہوجانے میں یہ کافی ہے کہ خرچہ میں سے اکثر حصہ موکل نے دیا ہو کیونکہ کل نفقہ حتی کہ ایک گھونٹ پانی وایک نوالہ روٹی کسی اور کی طرف سے نہ ہونا شرط کرنے میں حرج شدید اور وہ شرعاً دفع ہے پس اکثر کا اعتبار رہا۔ اگر مامور بعد فراغ حج کے مکہ میں کمتر ۱۵ روز اقامت کی نیت کرے تو موکل کے ذمہ سے اس مدت تک کا نفقہ ساقط ہے۔

قاضی خاں میں ہے کہ اگر مامور کے پاس سے نفقہ مکہ میں یا قریب مکہ کے ضائع ہوگیا یا بالکل صرف ہوگیا پس مامور نے اپنے ذاتی مال سے خرچہ کیا تو اس کو روا ہے کہ میت کے مال سے اگر واپس لے اگرچہ اس نے بغیر حکم قاضی کے وہاں ایسا کیا ہو کیونکہ جب غیر نے اس کو اپنی طرف سے حج کرنے کا حکم دیا تو یہ حکم دیا کہ میری طرف سے خرچہ کرے۔ اگر مامور نے کچھ مال راستہ میں خرچہ کیا تھا پھر اس پر ڈاکہ پڑا کہ مال جاتا رہا پھر وہ مکہ چلا گیا اور خود مال کا بندوبست کرکے اپنے ذاتی مال سے خرچ کیا تو یہ شخص متبرع ہے پس میت یا عاجز جس کی طرف سے مامور ہے

اس کا حج ساقط نہ ہوگا کیونکہ ساقط ہوتا تو اسی طرح تھا کہ تمام راہ آمد و رفت میں وہ مال دے کر سبب ہو گیا تھا۔ شیخ ابن الہمام نے کہا کہ دونوں میں فرق نہیں پس اگر مال کثیر ہو تو موکل سے واپس لے سکتا ہے نفقہ سے مراد ہر وہ چیز جس کی حاجت ہوتی از قسم طعام و گوشت و پانی و کپڑے و سواری و جامۂ احرام وغیرہ۔ اور نائب کو روا نہیں کہ طعام میں کسی کی دعوت کرے اور نہ صدقہ دے اور نہ کسی کو قرض دے اور نہ بغیر ضرورت کے درموں کو دیناروں سے مبادلہ کرے اور نہ اس مال سے وضوء کا پانی خریدے بلکہ تیمم کرے اور نہ حمام کا کرایہ دے لیکن قاضی خان نے کہا کہ وقت کے رواج کے موافق حمام میں جاوے اور نگہبان کی اجرت مال موکل سے دے اور نفقہ کے درم اپنے رفقاء کے ساتھ خلط کرے اور ودیعت رکھے اور اختلاف ہے کہ احرام کے وقت سر میں ڈالنے کا تیل اور جلانے کا تیل خریدے یا نہیں اس میں دو قول ہیں اور اس تیل سے دواء نہ کرے اور پچھنے نہ لگادے۔ رہی خادم کی اجرت پس اگر خود اپنی خدمت نہ کرتا ہو تو دے ورنہ نہیں اور اس کو اختیار ہے کہ سواری کا اونٹ خریدے یا محمل و مشکیزہ دری وغیرہ ضروریات پھر بعد واپسی کے جو کچھ بچے وہ وصی یا وارث کو پھیر دے لیکن اگر وہ تبرعاً دے دے تو جائز ہے۔ فتاویٰ میں ہے اگر مامور حج نے پیدل حج کیا اور سواری کا خرچہ خود رکھ لیا تو عاجز یا میت کے مال کا ضامن ہے اور وہ حج اس کی ذات کے واسطے ہوا۔ اگر میت نے وصیت کی کہ میرا یہ اونٹ ایسے شخص کو دیا جاوے کہ وہ میری طرف سے حج کرے پھر اس شخص نے وہ اونٹ کرایہ پر دیا اور راہ میں کرایہ اپنی ذات پر صرف کیا اور پیدل حج کر دیا تو استحساناً میت کی طرف سے جائز ہے اور یہی مختار ہے اگر مامور نے کہا کہ میں نے حج ادا کر دیا اور عاجز یا میت کے وارث نے تکذیب کی تو قسم سے مامور کا قول مقبول ہوگا اور اگر وارث یا وصی نے گواہ قائم کئے کہ یہ مامور یوم النحر کو فلاں شہر یعنی سوائے مکہ کے دوسرے شہر میں تھا تو گواہ بھی قبول نہ ہوں گے ہاں اگر گواہ یہ گواہی دیں کہ مامور نے اقرار کیا کہ میں نے حج نہیں کیا تو قبول ہیں۔

واضح ہو کہ ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس نے اپنے والدین کی طرف سے حج کر دیا تو اس نے ان کا بڑا قرضہ اتار دیا وہ قیامت میں صالحین ابرار کے ساتھ مبعوث ہوگا رواہ الدارقطنی اور باسناد اس کے حدیث جابرؓ میں زیادہ ہے کہ والدین کا تو حج اتر گیا اور اس کو دس حج کا ثواب فاضل رہا رواہ الدارقطنی ایضاً۔ اور حدیث زید بن ارقم میں ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب آدمی نے اپنے والدین کی طرف سے حج کیا تو وہ اس شخص و اس کے والدین سب کی طرف سے قبول ہو جاتا ہے اور والدین کی ارواح کو بشارت ہو کر بہت خوشی ہوتی ہے۔ اور یہ شخص اللہ تعالیٰ کے نزدیک برّ[1] یعنی والدین کا حق خدمت ادا کرنے والا لکھا جاتا ہے رواہ الدارقطنی ایضاً۔ واضح ہو کہ جس نے اپنے اوپر فرض حج ادا نہ کیا ہو پھر وہ غیر کی طرف سے بطور نفل یا نیابت کے ادا کرے یا نہیں تو اس کو شافعیؒ نے منع کیا کیونکہ ابن عباسؓ نے کہا

[1] قولہ برّ بالفتح و تشدید مقابل عاق کا اور یہ اچھی صفت ہے قال تعالیٰ من عمل برا یوالدیہ الآیہ ۱۲ م

کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص سے سنا کہ وہ لبیک عن شبرمۃ کہتا تھا یعنی شبرمہ کی طرف سے حج کا احرام باندھا تھا تو فرمایا کہ شبرمہ کون ہے اس نے عرض کیا کہ میرا بھائی یا قرابتی ہے فرمایا کہ پہلے اپنی ذات سے حج کر پھر شبرمہ کی طرف سے ادا کر رواہ ابوداؤد وابن ماجہ۔ جاننا چاہئے کہ اس حدیث کو عبدہ بن سلیمان نے سعید بن ابی عروبہ سے اسناد کر کے ابن عباس سے مرفوع روایت کیا اور عبدہ بن سلیمان خود ثقہ ثابت ہے اور اس کی متابعت میں بھی ثقات ہیں یعنی محمد بن عبداللہ انصاری ومحمد بن بشرہ اور ابو یوسف القاضی شاگرد ابوحنیفہ ان سب نے بھی سعید بن عروبہ سے یوں ہی مرفوع روایت کی۔ اور دیگر راویوں نے مانند غندر رح کے سعید سے ابن عباس کا قول روایت کیا اور یوں ہی سعید بن منصور نے اپنے سنن میں دوسری اسناد سے ابن عباس رض کا قول روایت کیا اور یہاں ثقہ کی زیادتی نہیں بلکہ تعارض ہے کیونکہ رفع میں یہ واقعہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ کا ہے اور وقف میں ابن عباس کے زمانہ کا۔ پس لاچار اس میں سکوت ترک ہو گا یا اس کو ترجیح ہو کہ واقعہ ابن عباس رض کے وقت کا ہے کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں احکام مخفی وعذر مقبول تھا جیسا کہ حلق ورمی وذبح کی تقدیم وتاخیر میں گذرا اور اگر مسلم ہو تو بھی مراد یہ کہ پہلے اپنی ذات سے حج کرنا افضل ہے کیونکہ حدیث خثعمیہ میں اس کو مطلقاً والد کی طرف سے اجازت دی۔ اور حق یہ ہے کہ جس شخص پر خود حج فرض ہوا تو پہلے سال نہ جانے میں اس پر گناہ ہے پس اپنا حج مؤخر کرنا اور غیر کی طرف سے مقدم کرنا مکروہ تحریمی ہے اور باوجود اس کے اگر غیر کی طرف سے ادا کیا تو وہ حج بغیر نقصان ہو گیا اور گناہ اس پر علیحدہ ہے جیسے یہ اپنے واسطے نفل حج ادا کرے۔ ھذا التلخیص مما افادہ فی الفتح۔

# باب الہدی

یہ باب ہدی کے بیان میں ہے ہمارے نزدیک ہدی میں افضل اونٹ پھر گائے پھر بکری ہے۔ مف، الہدی ادناہ شاۃ۔ ادنیٰ درجہ کی ہدی بکری ہے ف، ہدی وہ جانور پاک جو حرم میں ہدیہ بھیجا جاتا ہے اور بکری کا لفظ بھیڑ ودنبہ وبکری کو شامل مراد ہے۔ فاحفظ۔ پس ہدی میں ادنیٰ درجہ بکری ہے۔ لما روی انہ علیہ السلام سئل عن الہدی فقال ادناہ شاۃ۔ کیونکہ مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ہدی کو پوچھا گیا تو فرمایا کہ ادنیٰ درجہ کی ہدی بکری ہے ف، لیکن یہ الفاظ حدیث مرفوع سے غریب ہیں بلکہ شافعی رح نے عطاء رح سے مرسل روایت کی جس میں مسلم بن خالد الزنجی استاد شافعی رح میں کلام ہے۔ پھر عطاء رح کا یہ قول محمول ہے کہ قیاس سے نہیں بلکہ سماع سے ہے تو ممکن ہے کہ مرفوع کے حکم میں قرار دیا جاوے بخاری میں جو ابن عباس رض سے آیا کہ ابوحمرہ کو تمتع کا فتویٰ دیا اور بتلایا کہ ہدی میں اونٹ یا گائے یا بکری یا

شرک الدم یعنی اونٹ یا گائے کا ساتواں حصہ ہے۔ شیخ ابن الہمامؒ نے کہا کہ یہ ہدی تمتع کے ساتھ خاص ہے میں کہتا ہوں کہ لیکن اس سے یہ ثابت ہو سکتا ہے کہ کمتر ہدی اگرچہ تمتع میں جو بکری ہے اور جب ہدی مطلق ہو تو ہر جگہ کمتر درجہ ہو سکتا ہے فافہم۔ م۔ قال وھو من ثلثة انواع الابل والبقر والغنم۔ فرمایا اور ہدی تین قسم کے جانوروں اونٹ و گائے اور بکری سے ہوتی ہے لانه علیه السلام لما جعل الشاة ادنی لابد ان یکون له اعلی۔ کیونکہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جب کہ بکری کو کم تر ہدی قرار دیا تو اس کا اعلی ہونا ضرور ہے۔ وھو البقر والجزور۔ اور اعلی گائے و اونٹ ہے ف عینیؒ نے اعتراض کیا کہ حدیث مذکور تو مرفوع ثابت نہیں تاکہ ادنی قرار دینا ثبوت ہو۔ مترجم کہتا ہے کہ احادیث صحیحہ موجود ہیں کہ ہدی میں اونٹ و گائے و بکری تینوں اقسام اپنے اپنے موقع پر جائز ہیں اور اس میں کسی کا اختلاف نہیں۔ پس مصنفؒ کو یہاں صرف یہ ثابت کرنا منظور ہے کہ یہ سب برابر نہیں بلکہ بکری کمتر ہے اور اس کے اثبات کے واسطے قول عطاء اور ابن عباس کافی ہے تو جب بکری کمتر ہوئی تو اس سے بڑھ کر گائے ہے اور اس سے بڑھ کر اونٹ ہے اور مطلق ہدی ہونے میں سب برابر ہیں۔ ولان الهدی ما یهدی الی الحرم۔ اور اس جہت سے کہ ہدی وہ جو حرم کو ہدیہ بھیجی جاوے لیتقرب به فیه۔ تاکہ حرم میں اس کے ذبح سے تقرب حاصل کیا جاوے ف۔ جیسا کہ لغات میں مصرح ہے۔ والاصناف الثلثة سواء فی هذا المعنی۔ اور معنی میں تینوں قسم برابر ہیں ف۔ تو ہر ایک ہدی ہے اور شرع میں انہیں تینوں قسموں کا ہدی بھیجنا ثبوت ہوا ہے پھر جب ان میں سے بکری کمتر تو باقی ضرور بہتر ہیں۔ رہا یہ کہ ان جانوروں میں سے لولے لنگڑے عیبدار کا ہدی ہونا جائز ہے یا نہیں تو فرمایا۔ لا یجوز فی الهدایا الا ما جاز فی الضحایا اور نہیں جائز ہے ہدایا میں مگر وہی جو ضحایا میں جائز ہے ف۔ ضحایا جمع اضحیہ وہ قربانی جو تونگر مسلمانوں پر کہیں ہوں ذی الحجہ کے ایام النحر میں واجب ہوتی ہے اور چونکہ مسافر پر وجوب نہیں لہذا خالی حج کرنے والے پر نہیں ہے اور ہدایا جمع ہدی۔

پس حاصل یہ کہ جس عمر و صفت کا اضحیہ میں جائز ہے وہ ہدی میں کافی ہے پس ہر قسم میں سے ثنی[1] روا ہے اور عیب سے خالی ہو اور فقط ضان میں سے جذع جائز ہے اور تمام تفصیل کتاب الاضحیہ میں ہے لانه قربة تعلقت باراقة الدم کالاضحیة کیونکہ ہدی بھی مانند اضحیہ کے ایسی قربت ہے جو کہ خون بہانے سے متعلق ہے ف۔ یعنی اضحیہ میں طاعت و قربت یہی کہ اللہ تعالیٰ کے نام پر ذبح سے خون بہا دیا جاوے اور رہا اس کو صدقہ کرنا وغیرہ واجب نہیں پس اسی طرح ہدی میں بھی ایک جانور حلال کا انعام میں سے حرم میں خون بہاوے تو دونوں کی جہت قربت واحد ہے فیتخصصان بمحل واحد۔ تو دونوں کا محل بھی واحد ہوگا ف۔ یعنی جانور جو محل قربت ہے وہ بھی ایک ہی حالت پر ہوگا۔ تو اضحیہ میں جو جانور جس طرح کا جائز ہے وہ ہدی میں بھی جائز ہوگا۔ لہذا بکری و گائے و اونٹ ہر ایک کا ہدی ہونا جائز ہے۔ والشاة۔ اور بکری کے اقسام یعنی کمتر درجہ کی ہدی۔ جائزة فی کل شیء الا فی موضعین۔ ہر موقع میں جائز ہے

[1] قولہ ثنی بکری کا بچہ دوسرے سال میں لگا ہو۔ گائے کا تیسرے میں اور اونٹ کا چھٹے میں۔ ۱۲۔ ح

سوائے دو موقع کے ف ازانجملہ اول من طاف طواف الزیارۃ جنبا۔ جس نے حالت جنابت میں طواف زیارت کیا ف تو اس پر ہدی کفارہ واجب ہے اور اسی طرح عورت پر جس نے حالت حیض یا نفاس میں طواف زیارت ادا کیا اس پر ہدی کفارہ لازم ہے ف۔ دوم۔ من جامع بعد الوقوف۔ وہ شخص جس نے بعد وقوف عرفہ کے جماع کر لیا ف یعنی سر کا حلق کرنے سے پہلے جماع کر لیا تو اس پر بھی کفارہ ہدی واجب ہے لیکن بکری ان دونوں صورتوں میں نہیں جائز ہے۔ فانہ لا یجوز فیھما الا البدنۃ۔ چنانچہ دونوں صورتوں میں کچھ جائز نہیں سوائے بدنہ کے ف اور بدنہ ہمارے نزدیک اونٹ و گائے ہے اور اگر بعد حلق کے جماع کیا تو بکری کافی ہے۔ ف۔ وقد بینا المعنی فیما سبق۔ اور ہم سابق میں معنی بیان کر چکے ف یعنی جنایات میں کہا کہ بڑا جرم ہو تو اعلیٰ کفارہ چاہیے پھر واضح ہو کہ ہدی جو حرم کو ہدیہ جاوے عام ہے خواہ بطور شکر واجب ہو یا بطور کفارہ لازم ہو یا دہ نفل ہو پھر اضحیہ کی طرح بعض میں سے کھانا روا ہے اور بعض سے منع لہذا فرمایا۔ ویجوز الاکل من ھدی التطوع والمتعۃ والقران۔ اور جائز ہے خود کھانا ہدی نفل میں سے اور ہدی تمتع اور ہدی قران میں سے۔ لانہ دم نسک فیجوز الاکل منھا بمنزلۃ الاضحیۃ۔ کیونکہ یہ نسک کی قربانی ہے تو اضحیہ کی طرح اس میں سے کھانا بھی جائز ہے ف اور ظاہر ہے کہ قولہ تعالیٰ فمن تمتع بالعمرۃ الی الحج فما استیسر من الھدی الآیہ۔ میں ہدی تمتع بلکہ قران و تمتع کی قربانی کو واجبات افعال میں سے قرار دیا نہ کفارہ جرم۔ واضح ہو کہ ہدی التطوع میں سے جب ہی کھانا جائز ہے کہ وہ حرم تک پہنچ کر ذبح ہوئی ہو اور اگر راہ میں ذبح کی خواہ مرنے لگی ہو یا نہیں تو اس میں سے کھانا جائز نہیں ہے کما فی الفتح۔ وقد صح ان النبی علیہ السلام اکل من لحم ھدیہ۔ اور بیشک صحیح ثابت ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ہدی کے گوشت میں سے کھایا ف بلکہ ہر ایک ہدی میں سے ایک ٹکڑا پکوایا ف۔ وحسا من المرقۃ۔ اور اس کے شوربا میں سے پیا ف جیسا کہ جابر رضی اللہ عنہ کی حدیث مسلم وغیرہ سے صریح ثابت ہے اس سے دو باتیں ثابت ہوئیں اول یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بہت کثرت سے ہدایا ذبح فرمائیں چنانچہ آتا ہے اور آپ کے قران یا تمتع کے واسطے صرف ایک کافی تھی تو باقی ہدایا تطوع ہوئیں اور آپ نے ہر ایک میں سے کھایا تو ہدی تطوع و تمتع و قران سے کھانا جائز ہے۔

دوم جب آپ نے کھایا تو اس کی اقتداء میں ثواب نکلا لہذا فرمایا۔ ویستحب لہ ان یاکل منھا اور حاجی کو مستحب ہے کہ ان ہدایا میں سے کھاوے۔ لما روینا۔ بدلیل اسی حدیث کے جو ہم نے روایت کی۔ وکذا یستحب ان یتصدق علی الوجہ الذی عرف فی الضحایا۔ اور یوں ہی مستحب ہے کہ صدقہ کرے اس طریقہ پر جو اضحیہ میں معلوم ہوا ہے ف یعنی تہائی فقراء کو صدقہ دے اور تہائی ہدیہ بھیجے اور تہائی اپنے پاس رکھے۔ واضح ہو کہ جس ہدی میں سے کھانا جائز ہے تو بعد ذبح کے صدقہ کرنا واجب نہیں ہے کیونکہ خون بہانے سے قربت پوری ہو چکی۔ ذبیحہ اس کی ملک ہے اور تمام کلام یہ ہے کہ قربانیاں دو قسم ہیں اول وہ کہ جس میں سے ذبح کرنے والے کو کھانا جائز ہے اور وہ قربانی نذر اور کفارات اور دم الاحصار ہے۔ پھر جس میں سے کھانا جائز تو ذبح کے بعد اس کو

صدقہ کرنا واجب نہیں ورنہ کھانا جائز نہیں ہوتا اور جس ہدی میں سے کھانا جائز نہیں تو بعد ذبح کے اس کو صدقہ کرنا واجب نہیں۔ پھر دونوں قسم میں اگر ذبح کے بعد ذبیحہ تلف ہوا تو اس پر ضمان واجب نہیں ہے کیونکہ تلف ہونے میں اس کا قصور نہیں ہے اور اگر خود تلف کیا اگرچہ بیع کر دیا ہو تو جس میں صدقہ کرنا واجب ہے تو اس کی قیمت فقراء کو ضمان دینا واجب ہے اور اگر صدقہ واجب نہیں تو ضمان بھی واجب نہیں ہے اور بیع جائز ہے۔ البدائع ف۔ ولا یجوز الاکل من بقیۃ الھدایا اور جو باقی ہدی ہیں ان میں سے کھانا جائز نہیں ہے لانھا دماء کفارات۔ کیونکہ وے کفارہ کی قربانیاں ہیں ف۔ ان کو مساکین کو تقسیم کرنا واجب ہے۔ وقد صح ان النبی علیہ السلام لما احصر بالحدیبیۃ۔ اور صحیح ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب حدیبیہ میں محصر ہوئے ف جبکہ ہجرت کے سال ششم میں عمرہ ادا کرنے کے قصد سے احرام باندھ کر مع ایک جماعت اصحاب رضی اللہ عنہم کی حدیبیہ میں قریب مکہ کے پہنچے مگر قریش نے نکل کر آپ کو روکا اور آخر آپ سے صلح ٹھہری اور شرط ہوئی کہ سال آئندہ میں تین روز کے لئے مکہ خالی کریں گے تاکہ آپ مع اصحاب کے عمرہ ادا کریں غرضیکہ امسال روکے گئے۔ وبعث الھدایا علی یدی ناجیۃ الاسلمی۔ اور آپ نے ہدایا کو ناجیہ اسلمی کے ہاتھوں بھیجا تھا۔ قال لہ لا تاکل انت ولا رفقتك منھا شیئا۔ تو ناجیہ سے فرمایا کہ ان میں سے کچھ تو مت کھائیو اور نہ تیرے ساتھی کھاویں ف سنن اربعہ میں ناجیۃ الخزاعی سے مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے میرے ساتھ ہدی بھیجی اور فرمایا کہ اگر مرنے لگے تو ذبح کر دے اور اس کی نعل یعنی جوتے کا پٹہ جو گردن میں ہے اس کے خون میں رنگین کر پھر اس کے اور لوگوں کے درمیان سے روک دور کر۔ ترمذی نے کہا کہ حدیث حسن صحیح۔ معنی یہ کہ پھر مساکین کو عام اجازت دے دی جو چاہے کھاوے اور اس میں یہ مذکور نہیں کہ اس میں سے تو اور تیرے ساتھی کچھ نہ کھاویں۔ ہاں واقدیؒ نے اول حدیبیہ میں اپنی اسناد کے ساتھ طویل قصہ ذکر کیا اور اس میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ستر اونٹوں ہدی پر ناجیہ بن جندب اسلمی کو عامل کیا کہ آگے لے جاوے اور ناجیہ نے کہا کہ میرے ساتھ کے اونٹوں سے ایک اونٹ تھک کر مرنے لگا۔ پس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس روانہ ہوا اور میں نے ابواء میں آپ کو پایا اور اس حال سے خبر دی تو فرمایا کہ اس کو نحر کر ڈالے اور اس کے قلائد[1] کو اس کے خون میں رنگ دے اور اس میں سے نہ تو کھا اور نہ تیرے ساتھیوں میں سے کوئی کھاوے۔ الخ۔

اور صحیح مسلم وابن ماجہ کی حدیث ذویب الخزاعی ابو قبیصہ میں ہے کہ جب تو بدنہ پر مرنے کا خوف کرے تو اس کو نحر کر دے پھر اس کے نعل اس کے خون میں ڈبو کر اس کے صفحہ کوہان پر چھاپہ مار دے اور اس میں سے تو مت کھا اور نہ کوئی تیرا ساتھی کھاوے اور اس حدیث میں کچھ علت ہے باوجود اس کے ناجیہ وغیرہ کو بوجہ تونگری کے منع فرمایا۔ پھر بھی یہ راستہ میں تلف ہونے کے واسطے حجت ہے اور کلام یہاں اس وقت کہ حرم میں پہنچ کر ذبح ہوئی ہو۔ پس کافی دلیل یہ کہ جو

[1] یعنی گردن میں جو قلادہ ہے وہ اکثر نعل یعنی جوتے کا ہوتا تھا ۱۲ م

امام مصنفؒ نے کہا کہ ان قربانیوں سے اس واسطے کھانا نہیں جائز کہ یہ کفارہ کی قربانیاں ہیں۔ کما فی الفتح۔ ولا یجوز ذبح ھدی التطوع والمتعۃ والقران الا فی یوم النحر۔ اور جائز نہیں ذبح کرنا ہدی نفل اور ہدی تمتع اور ہدی قران کو مگر یوم النحر میں ف یعنی دسویں ذی الحجہ سے پہلے نہیں جائز ہے پھر ہدی تمتع اور ہدی قران میں تو روایات یوم النحر کی خصوصیت میں متفق ہیں۔ قال فی الاصل یجوز ذبح دم التطوع قبل یوم النحر وذبح یوم النحر افضل۔ مصنفؒ نے کہا اور اصل یعنی مبسوط میں لکھا ہے کہ نفل قربانی کو یوم النحر سے پہلے ذبح کرنا جائز ہے اور یوم النحر میں ذبح کرنا افضل ہے ف پس ہدی نفل میں صرف حرم کی مخصوصیت ہے زمانہ یوم النحر کی قید نہیں ہے۔ وھذا ھو الصحیح اور یہی روایت صحیح ہے ف جو اصل میں مذکور ہے کہ ہدی نفل کو حرم میں پہنچنے پر پہلے چاہئے ذبح کرے۔ لان القربۃ فی التطوعات باعتبار انھا ھدایا۔ اس واسطے کہ نوافل میں قربت اس اعتبار سے کہ وہ ہدی ہیں۔ وذلک یتحقق بتبلیغھا الی الحرم۔ اور ہدی ہونا اس کو حرم میں پہنچانے سے متحقق ہو جاتا ہے ف پس یوم النحر سے پہلے بھی وہ ہدی ہو گئی۔ فاذا وجد ذلک جاز ذبحھا فی غیر یوم النحر وفی ایام النحر افضل۔ پھر جب ہدی ہونا موجود ہو گیا تو یوم النحر کے سوائے میں اس کا ذبح کرنا جائز ہے یعنی مقدم کرنا اور قربانی کے دنوں میں افضل ہے۔ لان معنی القربۃ فی اراقۃ الدم فیھا اظھر۔ اس واسطے کہ خون بہانے میں قربت ہونے کے معنی ان دنوں میں خوب ظاہر ہیں ف اور ہدی نفل کی طرح نذر و کفارات کا ذبح کرنا بھی یوم النحر سے پہلے جائز ہے اور ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک دم الاحصار بھی پہلے جائز ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک نہیں جائز ہے۔

رہی تونگری کی قربانی جو شعائر اسلام سے ہے تو وہ یوم النحر سے پہلے جائز نہیں کیونکہ وہ انہیں ایام نحر میں قربت معلوم ہوئی ہے جس میں قیاس کو دخل نہیں تو ایام النحر کے سوائے ایام میں جواز نہ ہوگا۔ اما دم المتعۃ والقران۔ رہی ہدی تمتع و ہدی قران ف جو یوم النحر سے پہلے نہیں جائز۔ فلقولہ تعالی فکلوا منھا واطعموا البائس الفقیر۔ تو بحکم قول الٰہی عزوجل فکلوا منھا الخ یعنی پس اس قربانی سے تم کھاؤ اور سختی والے محتاج کو کھلاؤ ف اور جمہور کے نزدیک یہ حکم بطریق مذہب ہے اور شفقت کے واسطے فقیر کا حال سختی کا بیان فرمایا اور حاصل یہ کہ تم کھاؤ اور مستحب ہے کہ فقیر کو کھلاؤ پھر فرمایا ثم لیقضوا تفثھم پھر چاہئے کہ اپنا تفث اتاریں ف یعنی ناخن کتریں و بال و میل کچیل دور کریں۔ پس حاصل یہ نکلا کہ اول قربانی تمتع یا قران کریں پھر تفث دور کریں۔ وقضاء التفث یختص بیوم النحر۔ اور تفث اتارنا یوم النحر میں مخصوص ہے ف اس سے پہلے جائز نہیں تو یہ قربانی بھی یوم النحر سے مختص ہوئی کیونکہ اگر یوم النحر سے پہلے جائز ہوتی تو اس کی ایک ساعت بعد تفث اتارنا جائز ہوتا حالانکہ بالاجماع ایسا نہیں ہے ولانہ دم نسک فیختص بیوم النحر کالاضحیۃ۔ اور اس دلیل قیاس سے کہ دم القران والتمتع ایک قربانی نسک ہے تو یوم النحر سے مختص ہوگی جیسے اضحیہ مختص بیوم النحر ہے ف کیونکہ قربانی کرنا فعل قربت صرف شرع سے معلوم ہوا اس میں رائے کام نہیں کر سکتی اور شرع نے صرف زمانہ نحر بتلایا تو یہ فعل طاعت مختص بایام نحر ہو گیا اس سے پہلے جواز نہیں۔ ویجوز ذبح بقیۃ الھدایا فی ای وقت شاء۔ اور باقی ہدایا کا ذبح کرنا جب

چاہے جائز ہے ف یعنی کفارات ونذر واحصار ونفل کی قربانیاں جب چاہے حرم میں ذبح کرے وقال الشافعی لا یجوز الا فی یوم النحر اعتبارا بدم المتعة والقران فان کل واحد دم جبر عنده۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ نہیں جائز مگر یوم النحر میں بقیاس قربانی قران وتمتع کے کیونکہ ہر ایک ان کے نزدیک قربانی جبر ہے ف یعنی قربانی قران وتمتع ہمارے نزدیک قربانی طاعت وشکر ہے اور شافعیؒ کے نزدیک قربانی جبر نقصان ہے یعنی نقصان پورا کرنے کے واسطے ہے پس جیسے قران وتمتع کی قربانی جبری مختص بیوم النحر ہے اسی طرح کفارہ وغیرہ کی قربانیاں جو بالاتفاق جبری ہیں مختص بیوم النحر ہوں گی۔ واضح ہو کہ یہ روایت شافعیؒ سے غریب ہے اور کتب شافعیہ مثل وجیز وتتمہ وغیرہ میں مذکور ہے کہ جو قربانی بوجہ کسی حرم کرنے کے یا کوئی فعل امور چھوڑنے کے لازم آئی وہ یوم النحر واس سے پہلے بھی جائز اور کسی وقت سے مختص نہیں ہے۔ ہاں اضحیہ قربانی البتہ مختص ہے کما فی العینی فعلی ہذا ہمارے ساتھ مسئلہ میں موافقت ہے۔ ولنا ان ہذہ دماء کفارات فلا یختص بیوم النحر۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ قربانیاں تو کفارات کی ہیں پس یوم النحر سے خصوصیت نہ ہوگی ف قربانی طاعت البتہ انہی ایام میں معلوم ہوئی وہ مختص ہے۔ لانہا لما وجبت لجبر النقصان کان التعجیل بہا اولی لارتفاع النقصان بہ من غیر تاخیر۔ کیونکہ جب یہ قربانیاں نقصان پورا کرنے کے واسطے واجب ہیں تو ان کے ساتھ جلدی کرنا بہتر ہوگا تاکہ بدون تاخیر کے ان کے ساتھ نقصان دور ہو جاوے بخلاف دم المتعة والقران لانہ دم نسک۔ برخلاف تمتع وقران کے قربانی کے کیونکہ یہ نسک کی قربانی ہے ف یعنی اس قربانی سے تقرب وطاعت ادا ہوتی ہے تو وہ جس وقت پر بتلائی گئی اسی وقت پر رہے گی اس لئے کہ قیاس کو اس میں دخل نہیں ہے۔ قال ولا یجوز ذبح الہدایا الا فی الحرم۔ فرمایا اور ہدایا کا ذبح کرنا نہیں جائز مگر حرم میں ف پس ہر ہدی میں اگرچہ نفل ہو مقام حرم سے مختص ہے۔ لقولہ تعالیٰ فی جزاء الصید۔ کیونکہ شکار مارنے کی جزاء میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہدیا بالغ الکعبة۔ درحالیکہ وہ بدل ہدی ہو کہ کعبہ کو پہنچنے والی ہو ف یعنی کعبہ پہنچ کر قربانی ہو۔ فصار اصلا فی کل دم ہو کفارة۔ پس ہر ایسی قربانی میں جو کفارہ ہو یہ قول اصل ہوا ف اور دم الاحصار میں فرمایا ولا تحلقوا رؤسکم حتی یبلغ الہدی محلہ اور مطلقاً ہر قسم کے ہدی میں فرمایا ثم محلہا الی البیت العتیق۔ پس معلوم ہوا کہ ہر ہدی کے واسطے ذبح کا محل حرم ہے۔ ولان الہدی اسم لما یہدی بہ الی مکان ومکانہ الحرم۔ اور اس دلیل قیاس سے کہ ہدی ایسی چیز کا نام ہے جو کسی جگہ کو ہدیہ دیا جاوے اور اس کی جگہ حرم ہے۔ قال علیہ السلام منی کلہا منحر وفجاج مکة کلہا منحر۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ منی سب قربانی کی جگہ ہے اور مکہ کی راہیں سب قربانی کی جگہ ہیں ف یہ حدیث مطول ابو داؤد وابن ماجہ نے جابر رضی اللہ عنہ سے اور ابو داؤد وبزارؒ نے ابو ہریرہ سے مرفوع روایت کی اور پہلے گزرا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مروہ کے پاس قربانی کی۔ پس جو بعض علماء نے زعم کیا کہ صرف منی کی خصوصیت ہی ضعیف ٹھہرا۔ حاصل یہ نکلا کہ بعض ہدایا تو حرم وزمانہ نحر دونوں سے مختص ہیں اور بعض صرف حرم

سے مختص ہیں۔ ویجوز ان یتصدق بہا علی مساکین الحرم وغیرہم اور جائز ہے کہ ہدایا کے گوشت کو حرم کے مساکین پر اور ان کے سوائے دوسروں پر صدقہ کرے ف یعنی مساکین حرم کی کچھ خصوصیت ہمارے نزدیک نہیں۔ خلافاً للشافعیؒ برخلاف قول شافعیؒ کے ف کہ ان کے نزدیک مساکین حرم کی خصوصیت مثل ذبح کے ہے۔ اور ہم کہتے ہیں ہدی ذبح کرنے کی قربت میں رائے کو دخل نہیں تو حرم سے مختص ہے اور صدقہ مختص نہیں۔ لان الصدقۃ قربۃ معقولۃ۔ اس واسطے کہ صدقہ ایک ایسی قربت ہے جو سمجھ میں آتی ہے ف یعنی عقل کو اس کے دریافت میں دخل ہے اور وہ فقیر کا رفع احتیاج ہے۔ والصدقۃ علی کل فقیر قربۃ اور ہر فقیر پر صدقہ کرنا قربت ہے ف یعنی حرم کا فقیر ہو یا غیر جگہ جس کے رفع احتیاج ہو ثواب طاعت ہے۔ قال ولا یجب التعریف بالہدایا فرمایا اور ہدایا کی تعریف واجب نہیں ف تعریف کے دو معنی محتمل ہیں اول یہ کہ تعریف بمعنی عرفات کو لے جانا دوم تعریف بمعنی مشہور کرانا اگرچہ بذریعۂ اشعار و تقلید کے ہو دونوں میں سے کوئی معنی لئے جاویں بہرحال واجب نہیں ف۔ لان الہدی ینبئ عن النقل الی مکان لیتقرب باراقۃ دم فیہ لاعن التعریف فلا یجب۔ کیونکہ اسم ہدی تو آگاہ کرتا ہے کہ کسی جگہ کو منتقل کیا جاوے تاکہ وہاں ذبح کرنے سے تقرب حاصل کیا جاوے نہ تعریف سے پس تعریف واجب نہیں ہے ف حاصل یہ کہ تعریف واجب ہونا دو طور سے ہوتا ہے ایک یہ کہ کوئی نص موجود ہو اور وہ نہیں ہے۔ دوم اس اسم سے مفہوم ہو جیسے ہدی بمعنی ہدیہ کی گئی کسی جگہ کو۔

چنانچہ حرم کو لے جانا واجب نکلا اور اس سے زیادہ یہ کہ ہدی کو معرف کرایا جاوے وہ اسم سے نہیں نکلتا پس تعریف کسی طور سے واجب نہ ہوئی۔ فان عرف بہدی المتعۃ فحسن پھر اگر ہدی تمتع (یا قران) کو تعریف کیا تو اچھا ہے ف اگر تعریف بمعنی عرفات لے جانا تو خوبی لانہ یتوقت بیوم النحر فعسی لا یجد من یمسکہ فیحتاج الی ان یعرف بہ۔ اس واسطے ہے کہ ہدی تمتع کا ذبح کرنا یوم النحر سے مختص ہے تو ہو سکتا ہے کہ اس کو ایسا شخص میسر نہ ہو جو ہدی مذکور کو رکھے رہے پس ضرورت پڑے گی کہ اس کو عرفات میں لئے جاوے ف لیکن میں کہتا ہوں کہ اس ضرورت سے عرفات لے جانا جائز نکلا نہ آنکہ اس میں اچھائی و خوبی بھی ہے فافہم اور اگر تعریف بمعنی مشہر کرنا تو فرمایا۔ ولانہ دم نسک فیکون مبناہ علی التشہیر۔ اور اس واسطے کہ ہدی التمتع تو نسک کی قربانی ہے پس وہ مشہور کرنے پر مبنی ہے ف تاکہ طاعت کو اعلان سے ادا کرنے میں لوگوں کو توفیق ہو اور واجبات میں ریاء کو دخل نہیں ہے۔ پھر یہ سب توجیہ خوبی کی ہدی تمتع و قران میں ہے۔ بخلاف دماء الکفارات۔ بخلاف کفارات کی قربانیوں کے ف کہ ان میں دونوں وجہیں جاری نہیں۔ لانہ یجوز ذبحہا قبل یوم النحر علی ما ذکرنا فیہ۔ بدایلئے کفارات کو یوم النحر سے پہلے ذبح کرنا بنا بر مذکورہ بالا جائز ہے ف تو جب رکھنے والا نہ ملے تو ذبح کر دے کچھ عرفات لے جانے کی ضرورت نہیں ہے۔ وسببہ الجنایۃ

الستر۔ اور دم الکفارہ کا سبب جرم ہے تو پوشیدگی اس کے لائق ہے ف سے نہ مشتہر کرنا پس دماء کفارات میں تعریف کسی معنی میں بہتر نہیں ہے۔ قال والافضل فی البدن النحر وفی البقر والغنم الذبح۔ فرمایا اور اونٹ کی قربانی کرنے میں نحر افضل ہے اور گائے و بکری میں ذبح کرنا افضل ہے ف سے نحر یہ کہ اونٹ کو کھڑا کر کے بایاں ہاتھ دوہرا کے باندھ کر لبہ یعنی سینہ سے ملا ہوا جرح دیں کہ حلال ہو جاوے اور ذبح حلق میں ہے۔ ع۔ لقولہ تعالیٰ فصل لربک وانحر۔ یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو خطاب فرمایا کہ نماز پڑھو اپنے رب کے واسطے اور نحر کر قیل فی تاویلہ الجزور۔ اس کی تاویل میں کہا گیا کہ جزور کو۔ ف سے یعنی اونٹوں کو نحر کر پس ان کا نحر کرنا افضل ہے۔ وقال اللہ تعالیٰ ان تذبحوا البقرۃ۔ اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ تم گائے کو ذبح کرو۔ ف سے تو گائے میں ذبح کرنا افضل ہوا۔ وقال اللہ تعالیٰ وفدیناہ بذبح عظیم۔ اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ ہم نے اس کو فدیہ دیا ذبح عظیم کے ساتھ ف سے یعنی ابراہیم علیہ السلام کے بیٹے کو ذبح ہونے سے فدیہ کر دیا ذبح عظیم۔ والذبح۔ اور ذبح بکسر ذال۔ ما اعد للذبح۔ وہ جانور جو ذبح کے واسطے مہیا ہو ف سے ذبح بفتح ذال حلال کرنا اور معلوم ہے کہ فدیہ مذکور مینڈھا تھا تو بکری کے اقسام میں ذبح کرنا افضل ہے۔ وقد صح ان النبی علیہ السلام نحر الابل۔ اور صحیح ثابت ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اونٹوں کو نحر کیا ف سے جیسا کہ صحیح مسلم کی حدیث طویل میں جابر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔ وذبح البقر والغنم۔ اور گائے و بکری کو ذبح فرمایا ف سے چنانچہ ذبح غنم حدیث صحاح الستہ میں بنفس نفیس مروی ہے کہ اس کے شانہ پر پاؤں رکھ کر ذبح فرمایا اور بقر ذبح کرنا صحیحین کی حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا میں ہے کہ یوم النحر کو ہمارے پاس گائے کا گوشت آیا تو میں نے اس کو پوچھا پس لوگوں نے کہا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ازواج کی طرف سے گائے ذبح فرمائی ہے۔ چونکہ اس سے ظاہر یہی کہ خود ذبح فرمائی لہٰذا مصنف نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف نسبت کیا۔ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ نے ایک کو دیکھا کہ اونٹ کو بٹھلا کر نحر کرتا ہے تو فرمایا کہ اس کو اٹھا کر پاؤں باندھ کر نحر کر یہ سنت محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہے کما فی الصحیحین۔ اسی طرح اونٹ کھڑا کر کے نحر کرنا صحیحین کی حدیث انس رضی اللہ عنہ اور ابو داؤد کی حدیث جابر رضی اللہ عنہ عن عبدالرحمن بن سابط رضی اللہ عنہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم و صحابہ رضی اللہ عنہم کا طریقہ مروی ہے اور یہ عمل ہے بنص قولہ تعالیٰ فاذا وجبت جنوبہا الآیہ۔ یعنی جب بدنہ اپنے پہلو پر گرے تو الخ۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ کھڑے ہوئے نحر کئے جاویں تاکہ گریں۔ مف۔ لہٰذا فرمایا ثم ان شاء نحر الابل فی الہدایا قیاما او اضجعہا۔ پھر چاہے تو ہدایا میں اونٹ کو کھڑے ہوئے نحر کرے اور چاہے تو اس کو بٹھا دے ف سے اور بٹھلا کر نحر کرے۔ وای ذلک فعل فہو حسن۔ اور جو طریقہ ان میں سے اختیار کرے اچھا ہے۔ والافضل ان ینحرہا قیاما لما روی ان النبی علیہ السلام نحر الہدایا قیاما۔ اور افضل یہ کہ اونٹوں کو کھڑا کر کے نحر کرے

کیونکہ مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہدایا کو یعنی اونٹوں کو کھڑا کر کے نحر فرمایا ف سے کما ثبت فی الصحیحین۔ واصحابہ کانوا ینحرونہا قیاما معقولۃ الید الیسریٰ۔ اور صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم

اونٹوں کو نحر کرتے ان کو کھڑا کر کے درحالیکہ بایاں ہاتھ باندھ دیتے تھے ف جیسا کہ ابوداؤد کی حدیث جابرؓ میں ہے اور صورت یہ کہ بایاں ہاتھ موڑ کر باندھتے اور باقی تین ٹانگوں پر کھڑا چھوڑتے تاکہ بدک کر ضرب نہ پہنچاوے۔ پھر مصنفؒ نے اس کو سنت نہیں بلکہ افضل اس واسطے کہا کہ یہ سنت عادت ہے نہ طریقہ عبادت فافہم۔ م۔ ولا یذبح البقر والغنم قیاما۔ اور گائے و بکری کو کھڑا کئے ہوئے ذبح نہیں کرے گا ف کیونکہ خلاف سلف ہے اور لان فی حالۃ الاضطجاع المذبح ابین فیکون الذبح ایسر۔ اس واسطے کہ لٹانے کی حالت میں ذبح کرنے کی جگہ خوب ظاہر ہوتی ہے تو ذبح کرنا آسان ہوگا۔ والذبح ھو السنۃ فیھما۔ اور ذبح ہی ان دونوں میں سنت ہے۔ ف پس یہی اولیٰ ہے۔ والاولی ان یتولی ذبحھا بنفسہ اذا کان یحسن ذلک۔ اور اولیٰ یہ کہ ہدایا کے ذبح کا خود متولی ہو جب کہ ذبح کرنا اچھی طرح کر سکتا ہو۔ لما روی ان النبی علیہ السلام ساق مائۃ بدنۃ فی حجۃ الوداع فنحر نیفا وستین بنفسہ۔ کیونکہ روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع میں سو بدنہ چلائے پس (ان میں سے) کچھ اوپر ساٹھ بدنہ بذات خود نحر فرمائے ف یعنی ۶۳ بدنہ جس قدر برسوں کے آپ کی عمر شریف تھی خود نحر فرمائی یہ تعداد صحیح مسلم کی حدیث جابرؓ میں ہے۔ وولی الباقی علیا رضی اللہ عنہ۔ اور باقیوں کی نحر پر حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو متولی فرمایا ف اور حکم دیا کہ ہر بدنہ میں سے ایک ٹکڑا پکایا جاوے جس سے خود تناول فرمایا اور حکم دیا کہ ان کا گوشت و نکیل وجھول سب کو مساکین پر تقسیم کرے اور حکم دیا کہ ان میں سے جزار یعنی قصاب کی اجرت نہ دی کما صح فی الصحیح وغیرہ۔

بالجملہ خود نحر ذبح کرنا بہتر ہے بدلیل فعل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم۔ ولانہ قربۃ والتولی فی القربات اولی لما فیہ من زیادۃ الخشوع۔ اور اس دلیل سے کہ نحر کرنا ایک قربت ہے اور طاعات میں بذات خود متولی ہونا بہتر کیونکہ اس میں عاجزی زیادہ ہے۔ الا ان الانسان قد لا یھتدی لذلک ولا یحسنہ فجوزنا تولیۃ غیرہ۔ مگر خود اتنی بات ہے کہ آدمی کبھی اس کی راہ نہیں پاتا اور اچھی طرح نہیں کر سکتا پس ہم نے غیر کو اس کام پر نائب کرنا جائز رکھا ف چنانچہ ابوحنیفہؒ سے روایت ہے کہ میں نے کھڑا ہوا اونٹ نحر کیا وہ بدک کر بھاگا قریب تھا کہ تین آدمیوں کی ایک جماعت کو ہلاک کر دے پس میں نے عہد کیا کہ بعد اس کے نحر نہیں کروں گا مگر بٹھلا کر پاؤں باندھ کر اور ایسے شخص سے مدد لوں گا جو مجھ سے زیادہ اس کام میں قوی ہو اور اصل میں ہے کہ مجھے پسند نہیں کہ اس کو یہودی یا نصرانی سے ذبح کراوں اور اگر اس نے ذبح کر دیا تو جائز ہے۔ مف۔ میں کہتا ہوں کہ یہ ایسے یہودی یا نصرانی میں ہے جو ذبیحہ بطور توریت یا انجیل کرتا ہو اگرچہ وہ مشرک کافر ہو۔ اور ہمارے زمانہ میں بکثرت نصرانی گردن مروڑ کر جانور کھتے ہیں پس ان کا ذبیحہ مردار ہے اور کسی طرح جائز نہیں ہے یہی میرے نزدیک صواب و مختار ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔ م۔ اور واضح ہو کہ نہیں چاہئے کہ اللہ تعالیٰ کے نام کے ساتھ میں صرف زبان سے کسی کا نام لاوے اگرچہ دعا مقصود ہو مثلاً کہے بسم اللہ اللہ اکبر اللھم تقبل من فلان۔ یعنی بسم اللہ اللہ اکبر الٰہی اس کو فلاں کی طرف سے قبول کر بلکہ صرف اس کی نیت دل میں کافی ہے یا اس کو پہلے ذکر کرے پیچھے تسمیہ ہے کیونکہ

حدیث میں ہے کہ تکبیر کو خالص الگ رکھو۔ مف۔ اور اگر ذبیحہ پر اللہ تعالیٰ و غیر کا نام مقصود ہو اگرچہ پیغمبر یا ولی ہو تو ذبیحہ قطعاً مردار ہے مثلاً کہے کہ ذبح کرتا ہوں اس کو اللہ تعالیٰ و محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے نام پر۔ اور اصل اس میں یہ ہے کہ اگر ذبح کرنا خالص اللہ تعالیٰ خالق عزوجل کے واسطے ہو یعنی اس کی جان کو اللہ تعالیٰ کے واسطے رکھے تو ذبیحہ حلال ہے اگرچہ گوشت سے مساکین کی دعوت وغیرہ مقصود ہو۔ اور اگر ذبح کرنا کسی مخلوق کی تعظیم کے واسطے ہو تو ذبیحہ مردار ہے مثلاً گائے یا بکری وغیرہ کسی پیر یا پیغمبر کے نام کی کرے تو ذبیحہ مردار ہے اگرچہ عادت کے موافق دقت گردن کاٹنے کے تکبیر کہے اور یہ اصل کبیر ہماری معتمد کتابوں میں مصرح ہے بلکہ فرض ہے کہ جانور کی جان فقط خالص تعالیٰ اللہ عزوجل کے لئے ذبح کرے۔ پھر ذبیحہ کو چاہے جس بزرگ یا مسکین کے واسطے ہدیہ و دعوت کرے فاحفظ۔ م۔ قال ویتصدق بجلالہا۔ قدوری نے فرمایا اور صدقہ کر دے ہدایا کے جلال کو۔ ف۔ یعنی جھولوں کو جو جانور پر بطور لباس ڈالے جاتے ہیں۔ وخطامہا اور ان کے خطام کو۔ ف۔ یعنی باگ کو جو اونٹ کی گردن میں ڈالتے ہیں۔ ع اور نکیل کو۔ ولا یعطی اجرۃ الجزار منہا۔ اور نہ دیوے جزار کی مزدوری کو ہدایا میں سے۔ ف۔ یعنی قصاب کی مزدوری میں ہدایا کا گوشت یا کھال وغیرہ نہ دے۔ لقولہ علیہ السلام لعلیؓ تصدق بجلالہا وخطمہا ولا تعط اجرۃ الجزار منہا۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو ارشاد فرمایا تھا کہ ہدایا کی جھولیں و باگیں صدقہ کر دے اور ان میں سے جزار کی مزدوری مت دے۔ ف۔ چنانچہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے خود روایت کی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے حکم فرمایا کہ میں آپ کے بدنوں پر کارپرداز ہوں اور ان کی کھالیں و جھولیں۔ اور ایک روایت میں ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ ہم جزار کی مزدوری اپنے پاس سے دیتے تھے رواہ الجماعۃ الا الترمذی۔ مف۔ ومن ساق بدنۃ فاضطر الی رکوبہا۔ جس کسی نے بدنہ چلایا پھر اس کی سواری کی جانب مضطر ہوا۔ ف۔ یعنی کسی قسم بدی میں واجب خواہ نفل بدی کا بدنہ چلایا اور خود پیدل چلا پھر تھک کر لاچار ہوا کہ اس پر سوار ہو کر راہ طے کرے۔ رکبہا۔ تو اس پر سوار ہو جانا جائز ہے وان استغنی عن ذلک لم یرکبہا۔ اور اگر وہ سواری سے مستغنی ہو تو اس بدنہ پر سوار نہ ہووے۔ یہ شامل ہے کہ جب مضطر ہو کر سوار ہو لیا پھر دوسرے دن اس کو پیادہ چلنے کی قدرت ہے تو سوار نہ ہو یہاں تک کہ جب مضطر ہو تو سوار ہونا جائز ہوگا۔

یہی ہمارا و شافعیؒ کا قول ہے کیونکہ جابر رضی اللہ عنہ سے یہ مسئلہ پوچھا گیا تو فرمایا کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا کہ آپ فرماتے تھے کہ معروف طور پر بدنہ ہدی پر سوار ہوئے جبکہ اس کی جانب مضطر ہو کذا فی صحیح مسلم۔ پس حدیث میں شرط مذکور سے افادہ ہے کہ سواری منع ہے اور تائید اس کی یہ کہ خود حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سوار نہیں ہوئے اور نہ کسی صحابی کو حکم کیا اور نہ صحابہؓ سے ثبوت ہوا اور اسی کو قیاس مفید ہے مف۔ لانہ جعلہا خالصاً للہ تعالیٰ فلا ینبغی ان یصرف شیئاً من عینہا او منافعہا الی نفسہ الی ان یبلغ محلہا۔ کیونکہ اس نے بدنہ کو خالص اللہ

تعالیٰ کے واسطے کر دیا تو لائق نہیں کہ اس کی ذات یا منافع میں سے کچھ اپنی ذات کی طرف صرف کرے یہاں تک کہ وہ اپنے محل پر پہنچ جاوے ف یعنی حرم میں پہنچ کر اپنے وقت پر نحر ہو جاوے پس حق پورا ہوا اس وقت اس کا کھانا اگر اس قابل ہو تو جائز ہوگا کیونکہ تقرب تو خون بہانا تھا ورنہ وہ بھی فقراء کو تقسیم کرے۔ بالجملہ قبل محل کے اس سے انتفاع روا نہیں ہے۔ الا ان یحتاج الی رکوبھا۔ سوائے ایسی صورت کے کہ اس پر سواری لینے کا محتاج ہو ف اور پیدل چلنے سے مضطر ہو۔ لما روی انہ علیہ السلام رای رجلا یسوق بدنۃ فقال ارکبھا ویلک۔ کیونکہ روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو دیکھا کہ وہ بدنہ ہانکتا ہے پس فرمایا کہ تیرا برا ہو اس پر سوار ہولے ف اول اس سے فرمایا کہ سوار ہولے اس نے عرض کیا کہ یہ تو ہدی ہے فرمایا کہ ارے سوار ہولے تیرا برا ہو یہ کلمہ زبان عرب میں ترحم کے طور پر جھڑکی ہوتی ہے اور ظاہری مفہوم مراد نہیں ہوتا۔ یہ حدیث صحاح الستہ میں ابوہریرہ سے اور صحیح مسلم میں انس وجابر سے مروی ہے۔ پھر یہ حدیث مطلق ہے تو دو حال سے خالی نہیں کہ یا تو اس شخص کو پیدل چلنے میں تکلیف تھی تو حکم دیا اور یا ضرورت نہ تھی جیسا کہ بعض علماء نے زعم کیا کہ مطلقاً ضرورت و بے ضرورت سوار ہونا جائز بلکہ بعض نے بنظر حکم کے سوار ہونا لازم کیا ہے حالانکہ یہ قول بہت ضعیف ہے۔ جبکہ خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم وصحابہ رضی اللہ عنہم اپنے بدنوں پر سوار نہیں ہوئے۔ پھر ہم نے صحیح مسلم کی حدیث جابرؓ کو پایا جس میں شرط ہے کہ سوار ہولے جبکہ سواری کی جانب ناچار مضطر ہو اور نیائی مذکور بھی مفید ہے تو اسی پر جزم ہوا۔ وتاویلہ انہ کان عاجزا محتاجا۔ اور حدیث کی تاویل یہ کہ وہ شخص چلنے سے عاجز اور سواری کا محتاج تھا ف پس باہم احادیث میں اتفاق ہو گیا پس معلوم ہوا کہ بضرورت سوار ہونا جائز اور بغیر ضرورت کے ممنوع ہے اور بہر حال جاننا چاہئے کہ ولو رکبھا فانتقص بر کوبہ۔ اگر اس پر سوار ہو گیا پھر اس کی سواری کی وجہ سے اس میں نقص آگیا ف یا زاد راہ واسباب لادنے سے ناقص ہوا۔ فعلیہ ضمان ما انتقص من ذلک۔ تو اس کی وجہ سے جو کچھ اس میں نقصان آوے وہ اس کا ضامن ہے ف یعنی بقدر نقصان کے صدقہ کر دے جبکہ وہ ذبح کے لائق ہو ورنہ حکم آتا ہے۔

اور اگر نقص نہ آیا تو کچھ لازم نہیں ہے۔ وان کان لھا لبن لم یحلبھا اور اگر ہدی مادہ کے دودھ ہوا تو اس کو نہ دوہے۔ لان اللبن متولد منھا فلا یصرفہ الی حاجۃ نفسہ کیونکہ دودھ اسی جانور سے پیدا ہے تو اس کو اپنی ذاتی ضرورت میں صرف نہ کرے۔ وینضح ضرعھا بالماء البارد حتی ینقطع اللبن۔ اور اس کے تھنوں کو سرد پانی سے چھڑکتا رہے تاکہ دودھ آنا بند ہو جاوے ف سوکھ جاوے ولکن ھذا اذا کان قریبا من وقت الذبح۔ ولیکن یہ حکم نہ دوہنے و پانی چھڑکنے کا حکم اس وقت کہ وقت ذبح سے نزدیک ہو۔ فان کان بعیدا منہ یحلبھا ویتصدق بلبنھا کیلا یضر ذلک بھا۔ اور اگر وقت ذبح سے دور ہو تو اس کو دوہے اور

اس کا دودھ مساکین کو صدقہ دے تاکہ تھنوں کا دودھ اس کو ضرر نہ پہنچاوے ف۔ یا نہ دوہنا مضر نہ ہو یہ اس وقت کہ بچہ مرگیا ہو کیونکہ دودھ پیتے بچہ کو ماں سے جدا کرنا ممنوع ہے۔ وان صرفہ الی حاجتہ نفسہ تصدق بمثلہ اور اگر دودھ کو اپنے ذاتی ضرورت میں صرف کیا تو دودھ کے مثل صدقہ کرے ف۔ کیونکہ دودھ مثلی ہے۔ اوبقیمتہ یا اس کی قیمت صدقہ کرے ف۔ کیونکہ قیمت بھی مثل معنوی ہے لانہ مضمون علیہ کیونکہ یہ دودھ اس پر ضمان ٹھہرا ہوا ہے ف۔ اور جس چیز کی ضمان لازم آوے اس کا یہی حکم ہے کہ مثل دے جبکہ مثلی ہو اور اگر میسر نہ ہو تو قیمت دے۔ لیکن حقوق الٰہی میں بجائے مثل شے کے قیمت دے دینا جائز ہے اور شیخ تقی الدین نے امام میں لکھا کہ ابن ابی العوام الحافظ نے فضائل ابی حنیفہؒ میں روایت کی کہ اسحاق بن ابی اسرائیل حدثنا یحییٰ بن الیمانی (ابن السلیمانی) حدثنا ابوحنیفہ عن حماد عن ابراھیم قال اذادر اللبن من البدنۃ الخ۔ یعنی ابراہیم نخعی نے کہا کہ جب بدنہ سے دودھ کا دودھ بہے تو پانی چھڑکے تاکہ سمٹ کر دودھ منقطع ہو اور اگر اس کی پشم یا صوف کاٹ لے تو اس کو صدقہ کرے یا اس کی قیمت دے اگر تلف کیا ہو۔ مع۔ ومن ساق ھدیا فعطب۔ اور جس شخص نے ہدی چلائی پس وہ ہلاک ہوگئی ف۔ یعنی تھکن وغیرہ سے بدون اس کی حرکت کے مرگئی بدون اس کے کہ وہ اس کو ذبح کرنے پاوے۔ ف۔ فان کان تطوعا فلیس علیہ غیرہ۔ پس اگر وہ ہدی نفل ہو تو اس پر دوسری واجب نہیں ہے۔ لان القربۃ تعلقت بھذا المحل وقد فات۔ کیونکہ قربت تو اسی محل سے متعلق ہوئی تھی اور وہ محل جاتا رہا ف۔ بعض نے زعم کیا کہ تونگر نے اگر اضحیہ قربانی خریدی تھی وہ گم ہوگئی۔ پھر دوسری خریدی پھر اول و دوم دونوں میں سے جس کو چاہے قربانی کرے بخلاف فقیر کے کہ اگر اس کے ساتھ ایسا واقعہ ہو تو اس پر دونوں قربانی کرنا واجب ہیں حالانکہ نفل قربانی ہے تو یہاں بھی بجائے اس کے دوسری ہدی نفل قائم کرے۔ جواب یہ کہ فقیر کا مسئلہ اضحیہ اکثر مقام پر بدون قید کے مذکور ہے لیکن مراد یہ ہے کہ فقیر نے جو جانور نفل اضحیہ کے لئے خریدا تھا اس کو اپنی زبان سے اپنے اوپر واجب کر لیا حتی کہ اگر واجب نہ کرلے تو خالی خریدنے سے اس پر کچھ واجب نہ ہوگا کیونکہ نہ اللہ تعالیٰ نے واجب کیا اور نہ اس نے اپنے اوپر لازم کیا۔

چنانچہ قاضی خاں میں ہے کہ اگر فقیر نے اضحیہ خریدا وہ مرگیا یا گم ہوا تو اس پر دوسرا لازم نہیں ہے فاحفظہ۔ م ع ف۔ یہ اس وقت کہ جانور مذکور نفل ہدی تھا۔ وان کان عن واجب۔ اور اگر وہ جانور ہدی کسی واجب سے ہو ف۔ جو راہ میں مرگیا فعلیہ ان یقیم غیرہ مقامہ۔ تو اس پر واجب ہے کہ دوسرے کو اس کی جگہ قائم کرے۔ لان الواجب باق فی ذمتہ کیونکہ واجب اس کے ذمہ باقی ہے ف۔ صرف خریدنے سے ذمہ پاک نہ ہوگا جب تک ہدی اپنے محل پر نہ پہنچ جاوے یعنی جس طرح چاہیئے ادا ہو۔

یہ اس وقت کہ ہدی مذکور مرگئی ہو۔ وان اصابہ عیب کثیر۔ اور اگر اس میں بہت عیب آگیا
ف۔ مثلاً کان تہائی سے زیادہ جاتا رہا بقول ابی حنیفہ اور نصف سے زیادہ گیا بقول
صاحبین جیساکہ کتاب الاضحیہ میں مفصل مذکور ہے۔ ف۔ یقام غیرہ مقامہ۔ تو اس کی
جگہ دوسری ہدی قائم کی جاوے ف جبکہ ہدی مذکور از واجب ہو لان المعیب بمثلہ
کیونکہ جو جانور عیب دار ہو ایسے عیب کے ساتھ کہ عیب کثیر ہے۔ لایتادی بہ الواجب
فلابد من غیرہ۔ اس کے ساتھ واجب ادا نہ ہوگا تو دوسرے کی ضرورت ہے ف۔ کیونکہ
واجب کامل ہے نہ ناقص پس جو کامل یا خفیف عیب سے بمنزلہ کامل ہے اس کو قائم کرے
وصنع بالمعیب ماشاء اور اس عیب دار کثیر کے ساتھ جو چاہے کرے ف یعنی کھاوے یا
بیچے یا دے دے جو چاہے کرے۔ لانہ التحق بسائر املاکہ۔ کیونکہ یہ بھی اس کے باقی املاک
میں مل گیا ف جبکہ ہدی نہیں رہا ہاں اولی یہ کہ اس کو صدقہ کردے کیونکہ ایک مرتبہ اس پر
ہدی کا نام آچکا۔ م۔ واذا عطبت البدنۃ فی الطریق۔ اور اگر راہ میں بدنہ ہلاک ہوا ف یعنی
ہدی کا بدنہ راہ میں ہلاک یعنی قریب ہلاکت ہوگیا کہ غالباً اس کی زندگی سے یاس ہے فان کان
تطوعا۔ پس اگر یہ بدنہ نفل ہو ف تو اس پر دوسرا اس کے قائم مقام واجب نہیں ولکن نحرھا
وصبغ نعلھا بدمھا وضرب بھا صفحۃ سنامھا ولایاکل ھو ولاغیرہ من الاغنیاء۔ اس کو نحر کرے
اور اس کے نعل یعنی گردن کا قلادہ جو اکثر جوتی سے ہوتا ہے اس کے قلادہ کو اس کے خون میں
رنگ کرکے اس کے صفحہ کوہان پر مار دے یعنی چھاپہ مار دے اور اس کو نہ کھاوے نہ خود
اور نہ دوسرے تونگر لوگ ف بلکہ وہ فقراء کا حق ہے بذلک امر رسول اللہ علیہ السلام
ناجیۃ الاسلمی اس کا حکم کیا تھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ناجیہ اسلمی کو ف چنانچہ
حدیث اوپر گزری بروایت سنن اربعہ وغیرہ۔ اور معلوم ہوا کہ ہدی تطوع میں سے
کھانا اس وقت روا ہے کہ جب حرم میں پہنچ کر قربان ہو جاوے۔ والمراد بالنعل
قلادتھا اور نعل سے مراد اس کا قلادہ ہے ف یعنی پاؤں کا نعل مراد نہیں بلکہ گردن
میں اکثر نعل کا ٹکڑا قلادہ باندھتے ہیں اسی واسطے حدیث کی بعض روایات میں بجائے نعل
کے قلادہ مصرح ہے۔

الحاصل اس نعل کو خون میں تر کرکے اس کے کوہان کے صفحہ یا شانہ پر چھاپہ مار دے
وفائدۃ ذلک ان یعلم الناس انہ ھدی فیاکل منہ الفقراء دون الاغنیاء۔ اور فائدہ اس نعل
رنگ کر چھاپنے کا یہ ہے کہ لوگ جان لیں کہ یہ جانور ہدی تھا پس اس میں سے فقراء کھاویں
نہ تونگر لوگ ف پس اگر رفقاء فقیر ہوں جو اسی وقت اس کو کھاجاویں گے تو چھاپہ مارنے
کی بھی ضرورت نہ ہوگی۔ م۔ بالجملہ اگر حرم میں پہنچ کر ذبح ہوتی تو خود اور تونگر رفقاء سب
ہی کھاتے اور جب راستہ میں مرے تو نہیں۔ وھذا لان الاذن بتناولہ معلق بشرط بلوغہ
محلہ۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کے تناول کی اجازت مشروط ہے اس شرط کے ساتھ کہ

وہ اپنے محل کو پہنچ جاوے ف یعنی قولہ تعالیٰ فکلوا منہا واطعموا الخ۔ اس شرط سے
کھانے کی اجازت ہے کہ اپنے محل پر ذبح ہوتی ہے۔ فینبغی ان لا یحل قبل ذلک اصلا۔
پس چاہئے تو یہ کہ اس سے پہلے اصلا حلال نہ ہو ف نہ اپنے واسطے اور نہ فقراء کے
واسطے کسی کو حلال نہ ہونا چاہئے الا ان التصدق علی الفقراء افضل من ان یترکہ جزرا
للسباع۔ مگر بات اتنی ہے کہ اس کو فقراء پر تصدق کرنا اس سے افضل ہے کہ وہ درندوں
کی غذاء چھوڑے ف لہذا فقرا کو حلال ہے۔ وفیہ نوع تقرب۔ اور فقراء پر تصدق میں
ایک طرح کا تقرب حاصل ہے والتقرب ھو المقصود۔ اور تقرب ہی عین مقصود ہے ف یہ
اس وقت کہ ہدی تطوع ذبح کر ڈالی ہو۔ فان کانت واجبۃ اقام غیرھا مقامھا۔ اور اگر وہ بدنہ
واجب ہدی تھا تو بجائے اس کے دوسرا قائم کرے ف کیونکہ واجب اس کے ذمہ باقی ہے
وصنع بھا ما شاء۔ اور بدنہ مذکورہ کے ساتھ جو چاہے کرے ف یعنی فروخت وغیرہ جو چاہے کرے
ف۔ لانہ لم یبق صالحا لما عینہ۔ کیونکہ یہ تو اس چیز کے واسطے لائق نہیں رہا جس کے لئے اس کو
نامزد کیا تھا ف پس واجب مذکور سے اس کا ہدی ہونا خارج ہو گیا۔ وھو ملکہ کسائر املاکہ
اور وہ ہدی اس کی ملک ہے جیسے اس کی دیگر املاک ف پس جب اس کی ملک میں عود کر گئی تو جو
چاہے کرے ویقلد ھدی التطوع والمتعۃ والقران۔ اور حاجی تقلید کرے ہدی یعنی بدنہ نفل کی اور
بدنہ تمتع اور بدنہ قران کے ف یعنی اگر حاجی نے تمتع یا قران کیا اور شکریہ کی قربانی میں بدنہ دیا یا
کسی نے نفل ہدی میں بدنہ دیا تو اس کی تقلید کرے یعنی نعل وغیرہ کا قلادہ اس کی گردن میں ڈالے
تاکہ ظاہر ہو کہ یہ جانور ہدی ہے حتی کہ اگر بھاگ کر کہیں پانی یا گھاس پر پہنچے تو لوگ اس کو دور
نہ کریں اور کوئی فاسق اس کو مار نہ کھاوے۔ لانہ دم نسک۔ کیونکہ یہ قربانی تقرب ہے وفی
التقلید اظہارہ وتشہیرہ۔ اور تقلید کرنے میں اس کے دم نسک ہونے کا اظہار کرنا اور شہرت دینا
ہوتا ہے فیلیق بہ۔ تو تقلید اس کے ساتھ لائق ہے ف پس جائز ہے اور یوں ہی اگر نذر کی ہدی
ہو تو تقلید کرنا جائز ہے۔ ع۔ ولا یقلد دم الاحصار ولا دم الجنایات۔ اور تقلید نہ کرے دم الاحصار
کی اور نہ جرم کی قربانیوں کی ف ہمارے نزدیک محرم نے قبل افعال کے حلال ہونے کی وجہ سے
جو قربانی دی وہ کفارہ کی قربانی ہے اور جرموں کی قربانیاں خود کفارہ ہیں تو ان کی تقلید نہ
کرے۔ لان سببھا الجنایۃ۔ کیونکہ جرموں کی قربانیوں کا سبب جرم ہے۔ والستر الیق بھا۔ اور
ان کے حق میں پردہ رکھنا خوب لائق ہے ف نہ تقلید سے اشتہار کرنا کہ میں نے دیکھو ایسے جرم
کئے جن کے کفارے دیتا ہوں۔ ودم الاحصار۔ اور احصار کی قربانی ف اگرچہ جرم نہیں
مگر کفارہ جرم کی طرح اس سے بھی جبر نقصان ہوتا ہی نہیں دم الاحصار جابر۔ جبر نقصان کرنے
والا ہے فیلحق بجنسہا۔ تو یہ بھی اپنی جنس کے ساتھ لاحق کیا جائے گا ف یعنی دماء کفارات کے ساتھ
لاحق ہوگا جیسے ان کی تقلید نہیں ویسے اس کی بھی نہ ہوگی۔ ثم ذکر الھدی۔ پھر قدوری نے ہدی کا
لفظ ذکر کیا۔ ومرادہ البدنۃ لانہ لا یقلد الشاۃ عادۃ۔ اور اس کی مراد بدنہ یعنی اونٹ وگائے ہے کیونکہ

بکری کو تقلید کرنے کی عادت نہیں ہے ف حالانکہ ہدی میں بکری بھی داخل ہے۔ ولا یسن تقلیدہ عندنا لعدم فائدۃ التقلید علی ما تقدم واللہ اعلم ۔ اور بکری کی تقلید ہمارے نزدیک مسنون نہیں بوجہ تقلید کا فائدہ نادارد ہونے کے چنانچہ گزرا واللہ اعلم ف یعنی باب القران سے پہلے کچھ مذکور ہو چکا (فروع) ظاہر روایۃ میں مبسوط میں ہے کہ جس پر کوئی قربانی واجب ہوئی (پورا بدنہ ہو تو وہ چھ نفر کے ساتھ ایک بدنہ میں شریک ہو سکتا ہے بشرطیکہ ان چھ پر بھی دم واجب ہوا ہو اگرچہ اجناس مختلف ہوں مثلاً کسی پر دم الاحصار اور کسی پر جزاء صید اور کسی پر دم تمتع وغیر ذلک ہوں اور اگر ایک ہی جنس ہوں تو بہتر ہے۔ اگر متمتع نے ہدی تمتع کے لئے بدنہ خریدا تو اپنے واسطے واجب کرنے کے بعد اس میں چھ نفر کو شریک نہیں کر سکتا مگر جب کہ خریدتے وقت نیت کی ہو کہ اس میں چھ نفر کو شریک کروں گا۔ افضل یہ کہ پہلے متفق ہو کر سب یا ایک باجازت باقیوں کے خرید کرے۔ ہدی کا بدنہ اگر بچہ جنے تو بچہ اس کے ساتھ ذبح کرے اور اگر بیچا تو قیمت صدقہ کرے یا اس کی ہدی لے کر ذبح کرے۔ ایک شریک مرا پھر وارث راضی ہوا کہ میت کی طرف سے ان کے ساتھ ذبح کرے تو استحساناً جائز ہے اگر شرکاء میں سے کوئی کافر ہو یا مسلمان گوشت کا خواہاں ہو نہ ہدی کا تو قربانی کسی کی طرف سے روا نہیں ہے۔ یوم النحر کو جس شریک نے ذبح کر دیا سب کی طرف سے جائز ہے اگر غلطی سے ہر ایک نے دوسرے کی ہدی ذبح کر دی تو استحساناً دونوں سے ادا ہو گئی اقول جیسے مختلط و شناخت نہ ہونے میں ہوتا ہے جو ہدی میں مذکور ہوا یہی اضحیہ بقر عید میں ہے۔ اگر بدنہ کو ہانکا اور نیت کچھ نہیں پس اگر مکہ کی طرف ہو تو ہدی ہے یعنی بعد تقلید کے اس کو مکہ کی طرف ہانکا مف

## مسائل منثورۃ

یہ مسائل منثورہ ہیں ف موتی کی طرح نثر ہیں اس موقع پر مسائل متفرقہ اور مسائل شتی بھی کہتے ہیں۔ یہ مسائل سابق ابواب میں سے ہیں۔ مفع۔ اھل عرفۃ اذا وقفوا فی یوم وشھد قوم انھم وقفوا یوم النحر۔ جامع صغیر میں ہے کہ اہل عرفہ نے ایک دن وقوف عرفات کیا اور ایک قوم نے گواہی دی کہ لوگوں نے دسویں ذی الحجہ کو وقوف کیا ہے ف مطلب یہ کہ وقوف عرفہ نویں کو لازم ہے اور دسویں کی فجر ہوتی ہی وقت وقوف نہیں رہا پس وقوف عرفات نہیں ہوا اور حج جاتا رہا تو یہ گواہی قبول نہیں ہے اور اجزاھم۔ اور لوگوں کو وقوف کافی ہو گیا ف اور ان کا حج پورا ہو گیا۔ والقیاس ان لا یجزیھم اور قیاس یہ تھا کہ ان کو کافی نہیں ہوتا۔ اعتبارا بما اذا وقفوا یوم الترویۃ۔ بقیاس اس صورت کے کہ لوگوں نے آٹھویں کو وقوف کیا ف یعنی جب وقت وقوف سے پہلے لوگوں نے وقوف کیا پھر معلوم کیا یا گواہوں نے اس کی گواہی دی تو وقوف جائز نہ ہوا بلکہ وقت پر اعادہ کریں اسی طرح جب وقت سے پیچھے وقوف کرنا معلوم ہوا تو بھی جائز نہ ہوگا۔ وھذا لان الوقوف عبادۃ تختص بزمان ومکان اور قیاس کے موافق یہ جواز نہ ہونا اس لئے ہے کہ وقوف عرفہ ایک ایسی عبادت ہے جو مختص بزمانہ ومکان ہے ف زمانہ تو بعد زوال نہم ذی الحجہ سے طلوع فجر دہم تک ہے اور جگہ محدود معین وعرفات ہے پس اس میں عقل وقیاس کو کچھ دخل نہیں۔ فلا یقع عبادۃ دونھما۔ تو بدون اس زمانہ ومکان کے وقوف کرنا عبادت واقع نہ ہوگا ف بلکہ اگر کوئی شخص کسی اور مقام کو موقف عبادت بدون شرع کے تجویز کرے تو حرام بلکہ خوف کفر ہے

جیسے طواف نجعات کعبہ فیفہ سے ہے حتی کہ نووی ؒ وقاری ؒ نے مناسک میں کہا اگر کسی پیغمبر کے مرقد مبارک کا طواف کرے تو خوف کفر ہے اور عالموں و مشائخ کے لباس میں جو جاہل لوگ گرد مزار مبارک حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے طواف کرتے ہیں ان کا کچھ اعتبار نہیں ہے انتہی مترجما۔ بالجملہ وقوف عبادت تو خاص مقام عرفات میں مخصوص وقت زوال نہم سے تا فجر دہم ذی الحجہ ہے اور بدون اس کے وقوف کچھ عبادت نہ ہوگا حتی کہ جس نے فجر دہم تک وقوف نہیں پایا اس کا حج فوت ہوا۔ صدر الشریعہ نے وقوف یوم الترویہ کی صورت یہ بیان کی کہ لوگوں نے بعد وقوف عرفہ کے جانا کہ انہوں نے حساب لگانے میں غلطی کی اور وقوف یوم الترویہ کو واقع ہوا ہے۔ پھر اگر یہ بات قبل فجر دہم کے معلوم ہوئی کہ اعادہ نہیں ہوسکتا تو ممکن ہے کہ کہا جاوے کہ بنظر حرج مذکور وقوف معتبر اور حج پورا ہوا بنظر اس کے کہ ادائے عبادت قبل الوقت کے کوئی نظر نہیں ہے یہی حکم ہوگا کہ حج جاتا رہا۔

مترجم کہتا ہے کہ اسی طرف امام مصنف نے اشارہ کیا کہ حج نہ ہوگا چنانچہ اسی پر قیاس کرکے جب دہم کو وقوف واقع ہونے کی گواہی گزری تو حج نہ ہوگا۔ اور بدلیل استحسان اس صورت تاخیر میں یہ حکم مختار ہے کہ حج ہوگیا۔ وجہ الاستحسان ان ھذہ شہادۃ قامت علی النفی استحسان کی وجہ یہ ہے کہ یہ گواہی ایسی گواہی ہے جو نفی پر قائم ہوئی ف۔ اور جو گواہی نفی پر قائم ہوتی ہے وہ قبول نہیں ہوتی مثلاً گواہ قائم ہوئے کہ فلاں شخص یوم النحر کو مکہ میں موجود نہیں تھا یا زید و عمر میں نزاع بابت زمین کے ہے زید کے گواہوں نے کہا کہ خالد نے یہ زمین فروخت نہیں کی تو یہ گواہی قبول نہیں ہے اسی طرح یوم النحر میں وقوف واقع ہونے کے گواہ بھی فی الحقیقت نفی حج پر قائم ہیں وعلی امر لا یدخل تحت الحکم۔ اور ایسے امر پر قائم ہیں جو حکم کے تحت میں داخل نہیں ہوتا ف۔ اور جو گواہ کہ ایسے امر کی گواہی دیں جو حکم قاضی کے تحت میں داخل نہ ہوگا تو گواہی باطل ہوتی ہے تو دونوں وجہ سے مل کر یہ گواہی باطل ہے۔ رہا بیان اس کا کہ یوم النحر کو وقوف واقع ہونے کی گواہی درحقیقت النفی کی گواہی ہے لان المقصود منہا نفی حجہم اس وجہ سے کہ اس گواہی سے مقصود لوگوں کے حج کی نفی ہے ف۔ گویا گواہوں نے کہا کہ لوگوں کا حج نہیں ہوا کیونکہ انہوں نے دہم کو وقوف کیا ہے۔ رہا یہ بیان کہ گواہی ایسے امر پر ہے جو قاضی کے تحت حکم داخل نہیں ہوتا تو اس لئے کہ الحج لا یدخل تحت الحکم۔ حج تحت حکم نہیں داخل ہوتا ف۔ کیونکہ تحت حکم وہ امور داخل ہوتے ہیں کہ جن کی تعمیل پر قاضی کو شرعاً محکوم علیہ کے مجبور کرنے کا اختیار ہو اور حج ظاہر ہے کہ اس قسم کا نہیں ہے۔ ح۔ کیونکہ حج فرض عینی ہے قاضی بنظر فیصلہ قضاء کے محکوم علیہ کو مجبور نہیں کرسکتا۔ فلا تقبل۔ تو گواہی قبول نہ ہوگی ف۔ اگر کہا جاوے کہ مسئلہ طلاق میں عورت نے کہا کہ اس نے مجھے تین طلاقیں دیں اور شوہر نے کہا کہ طلاقیں نہیں پڑیں کیونکہ میں نے کہا کہ تجھ پر تین طلاقیں انشاء اللہ تعالیٰ ہیں۔ عورت نے گواہ دیئے کہ اس نے انشاء اللہ تعالیٰ نہیں کہا تھا تو گواہی قبول ہے دیکھو

یہ گواہی نفی پر[ؔسہ] قبول ہے جواب دیا گیا کہ ہاں مگر یہ امر حکم قاضی کے تحت میں داخل ہے اور ہمارے اس مسئلہ میں حج داخل حکم نہیں۔ پس ثبوت ہوا کہ گواہی یہاں دو باتوں سے مل کر قبول نہیں اول یہ کہ نفی حج پر ہے دوم ایسے امر میں جو حاکم کے تحت حکم نہیں ہو سکتا تو حاکم ایسی گواہی نہیں سنے گا۔

شیخ محقق ابن الہمام نے لکھا کہ یہ دلیل کچھ نہیں ہے اس واسطے کہ گواہی مذکور نفی حج پر نہیں بلکہ درحقیقت وجود پر قائم ہے گویا گواہوں نے کہا کہ ہم لوگوں نے چاند ایک روز پہلے دیکھا ہے چنانچہ لوگوں کو نویں ہمارے حساب سے دسویں پڑتی ہاں اس سے لازم آیا کہ ان کا وقوف جائز نہ ہو نہ آنکہ انہوں نے نفی حج کی گواہی دی تو گواہی بھی اثبات پر ہے اور جس امر پر گواہی ہے اس میں حکم قاضی کی حاجت نہیں بلکہ فتویٰ سے حاصل ہوگا کہ لوگوں کا فرض ساقط نہیں ہوا۔ اور یہی مراد ہے۔ تو جب دونوں باتیں ندارد ہوئیں تو گواہی مذکور قبول ہے گویا ایسا ہوا کہ خود لوگوں نے یوں ہی چاند دیکھ کر وقوف عرفہ میں سہواً تاخیر کی۔ پھر واضح ہو کہ گواہی قبول ہونے سے وقوف عرفہ باطل ہونا لازم نہیں آتا ہے بلکہ شرعاً ان کا وقوف عرفہ اپنے وقت پر واقع ہوا جبکہ انہوں نے یوم وقوف عرفہ کو نویں تاریخ اعتقاد کیا تھا بدلیل اس حدیث کے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ السلام نے فرمایا کہ یوم صومکم یوم تصومون وفطرکم یوم تفطرون وعرفتکم یوم تعرفون واضحاکم یوم تضحون۔ یعنی اللہ تعالیٰ کے نزدیک وقوف عرفہ کا وقت وہی دن ہے جس کو لوگوں نے اپنی کوشش رائے سے نویں ذی الحجہ اعتقاد کیا ہے۔ مف۔ مترجم کہتا ہے کہ شیخ محقق نے بنائے تحقیق اس قاعدہ پر رکھی کہ جو بات فرض قطعی ہو اس کی تعمیل میں ظن ورائے واجتہاد جاری ہوتا ہے۔ مثلاً نماز کے لئے وضو فرض قطعی ہے پھر پانی کے وجود اور پاکی میں غالب گمان واجتہاد کافی ہو جاتا ہے اور یہاں کلام تحقیق طویل ہے جو اردو ترجمہ کے لائق نہیں لہٰذا میں قلم روکتا ہوں واللہ تعالیٰ ہو الموافق للصواب۔ بالجملہ یہ گواہی اگرچہ قبول ہے لیکن جب بعد وقت کے واقع ہوئی تو وقوف عرفہ جو پورے اعتقاد سے وقت صحیح پر ہو چکا ہے ادا ہو گیا اور آئندہ افعال میں گواہی کا وقت معتبر ہوگا اور حج پورا ہوگا۔ ولان فیہ بلوی عاما لتعذر الاحتراز عنہ اور ایسے اشتباہ میں ابتلائے عام ہے یعنی اکثر اس میں لوگ مبتلا ہوا کرتے ہیں اس لئے کہ اس سے بچاؤ دشوار ہے نہ کیونکہ چاند میں اکثر اختلاف واقع ہوتا ہے اور گواہی بعد وقوف کے گزری۔ والتدارک غیر ممکن۔ اور تدارک کر لینا غیر ممکن ہے

---

سہ۔ قولہ نفی پر قبول ہے اقول فیہ نظر والکلام فیہ طویل ۱۲۔ لہ فان قیل اذا ظہرت نجاسۃ الماء اعید فکذا ہہنا قلنا بل اذا صلی بالتیمم فی الوقت ثم وجد الماء لم یعد مع امکان القضاء بلا حرج وہہنا قامت البینۃ بعد الوقت وفی الاعادۃ حرج بین۔ ثم الفرق بین قبول البینۃ وردہا ان الوقت فی الرد حتی ان یکون فی النسک الباقیۃ علی ما اعتقد الناس فی الوقوف مع ان فیہ شاقات من قبل المخاصمات حیث یدخل الوقت منافی القضاء وفی القبول یکون الوقت علی وجہ الشہادۃ ولا یتعارض فی القضاء فالحق ہو القبول واللہ تعالیٰ اعلم ۲

ف سوائے اس کے کہ حج دوسرے سال اعادہ کرنے کا حکم دیا جاوے۔ وفی الامر بالاعادۃ حرج بین۔ اور اعادہ حج کا حکم کرنے میں کھلا ہوا حرج ہے ف اس کی دشواریاں وپیچیدگیاں ایسی ظاہر ہیں کہ حاجت بیان نہیں۔ اور حرج کو اللہ تعالیٰ نے اپنے کرم سے عفو فرمادیا ہے۔ فوجب ان یکتفی بہ عند الاشتباہ۔ تو لازم آیا کہ اشتباہ کے وقت میں وقوف عرفہ جو ہوا اسی پر اکتفا کیا جاوے ف یعنی نکل آیا کہ حکم الٰہی ایسی صورت میں بوجہ حرج دور فرمانے کے یہی ہے کہ جو وقوف میسر ہوا وہ مقبول ہے اور حدیث مزبور اسکے واسطے گویا نص صریح ہے۔ اس لئے معلوم ہوا کہ مدار اس کا حرج پر ہے جبکہ تدارک ممکن نہیں بدون حرج کے اور یہ اسی صورت میں جبکہ نویں سے پیچھے وقوف واقع ہونے کی گواہی دے۔ بخلاف ما اذا وقفوا یوم الترویۃ۔ بخلاف اس صورت کے کہ جب لوگوں نے آٹھویں کو وقوف کیا ف چنانچہ یہ وقوف معتبر نہیں۔ لان التدارک ممکن فی الجملۃ۔ کیونکہ فی الجملہ تدارک ممکن ہے ف بدون حرج شدید اعادہ کے بان لایزول الاشتباہ فی یوم عرفۃ۔ بایں طور کہ عرفہ کے روز اشتباہ دور ہو جاوے ف کیونکہ آٹھویں سے لے کر دسویں کے طلوع فجر تک بہت وقت ہے اور بہت بعید کہ لاکھوں آدمیوں میں سے کسی کو حساب کی غلطی یاد نہ آوے۔ پس تدارک کرنا ممکن ہے تو نویں سے مقدم وقوف میں اور مؤخر وقوف میں دو طرح فرق ایک تو اس لئے کہ مؤخر میں تدارک ممکن نہیں اور مقدم میں غالباً ممکن[1] اور بیان دوم[2]۔ ولان جواز المؤخر لہ نظیر۔ اس لئے کہ مؤخر جائز ہوجانے کے واسطے نظیر موجود ہے ف جو موافق قیاس ہے مثلاً دار الحرب میں مسلمان قیدی نے اٹکل سے امسال رمضان کے روزے ادا رکھے حالانکہ وہ وقت رمضان کا نہ تھا پس اگر رمضان کے بعد کوئی مہینہ تھا تو ادا ہوگئے۔ ولا کذلک جواز المقدم۔ اور مقدم جائز ہونا ایسا نہیں ہے ف یعنی اس کی کوئی نظیر موافق قیاس موجود نہیں ہے چنانچہ مسئلہ رمضان قیدی میں اگر رمضان سے پہلے تھا تو ادا نہ ہوں گے اور رہا زکوٰۃ وصدقۃ الفطر پیشگی ادا ہونا خلاف قیاس ہے۔ م۔ قالوا وینبغی للحاکم ان لایسمع ھذہ الشھادۃ۔ فقہاء ومشائخ نے کہا کہ حاکم کو چاہیئے کہ ایسی گواہی کی سماعت نہ فرماوے ف جو گواہ بنے ہیں کہ لوگوں نے یوم النحر کو وقوف کیا۔ ویقول قد تم حج الناس فانصرفوا۔ اور گواہوں سے کہے کہ لوگوں کا حج تو پورا ہوگیا اب تم پھر جاؤ ف میں تمہاری گواہی نہیں سنوں گا۔ لانہ لیس فیھا الا انقاظ الفتنۃ۔ کیونکہ اس گواہی میں کچھ نہیں سوائے فتنہ جگانے کے ف حالانکہ حدیث میں ہے کہ الفتنۃ نائمۃ لعن اللہ من ایقظھا۔ یعنی فتنہ خواب میں ہے اللہ تعالیٰ اس پر لعنت کرے جو اس کو جگاوے خلاصہ یہ کہ اس گواہی کا کچھ فائدہ نہیں سوائے اس کے کہ اس کی سماعت سے لوگوں میں شہرت ہوگی اور عوام مسلمانوں کے دل میں کدورت ہوجائے گی کہ آیا ان کا حج ہوا یا نہیں پس ان کے دل مضمحل ہوجائیں گے جب وے اس طول مشقت ومحنت کے بعد اس مخمصہ میں پڑیں گے۔ پھر گواہوں نے اگر پہلے تنہا وقوف کرلیا ہو تو روا نہیں ہے اور واجب ہے کہ امام کے ساتھ وقوف کریں۔ کما روی عن فوز؟؟۔ منف ع۔

[1] آٹھویں کو۔ [2] دسویں۔

؎ وعلیٰ ہذا گواہوں کو اس گواہی سے فتنہ جگانا بھی جائز نہیں ہے پھر یہ تو وقت گزر جانے کے بعد کو؟

ہے اور اگر وقت ہو لیکن قابل تدارک نہ ہو تو بھی بمنزلہ گزرے ہے چنانچہ فرمایا۔م۔ وان شهدوا عشیه عرفة برؤیة الهلال۔ اور یوں ہی جب گواہوں نے عرفہ کے آخری وقت میں چاند دیکھنے کی گواہی دی ف جس سے معلوم ہوا کہ آج وقوف عرفہ رہ جانا چاہیئے حالانکہ وقوف۔ وقت میں سے رات یا کچھ رات باقی ہے۔ ولا یمکنه الوقوف فی نفسه اللیل مع الناس او اکثرهم۔ اور امام کو باقی رات میں سب لوگوں یا اکثر لوگوں کے ساتھ وقوف عرفہ کر لینا ممکن نہیں ہے ف۔ کیونکہ سب لوگ یا ان میں سے اکثر لوگ جو متفرق ہو چکے ہیں اتنے وقت میں مجتمع نہیں ہو سکتے ہیں یا مجتمع ہو کر چلتے عرفہ پہنچنے تک فجر ہو جائے گی تو یہ گواہی بھی گویا بعد وقت جاتے رہنے کے واقع ہوئی۔ لہذا حکم یہ ہے کہ۔ لم یعمل بتلك الشهادة۔ امام اس گواہی پر عمل نہیں کرے گا۔ ف۔ یہ سماعت نہ فرمادے۔ اس سے معلوم ہوا کہ اگر امام کو اکثر لوگوں کے ساتھ وقوف کرنا ممکن ہو تو اس گواہی پر عمل کرنا لازم ہے کمافی الفتح۔ مسئلہ۔ قال ومن رمی فی الیوم الثانی الجمرة الوسطی والثالثة ولم یرم الاولی۔ امام محمدؒ نے صغیر میں کہا کہ جس شخص نے دوسرے روز یعنی گیارہویں ذی الحجہ کو جمرہ درمیانی اور جمرہ سوم کو رمی کی اور جمرہ اولی کو رمی نہیں کیا ف۔ یعنی پہلا جمرہ چھوڑا اور باقی دونوں کو رمی کیا۔ فان رمی الاولی ثم الباقیین فحسن۔ پس اگر وہ پہلے جمرہ کو رمی کرکے پھر باقیوں کو رمی کر لے تو بہتر ہے۔ لانه راعی الترتیب المسنون کیونکہ اس نے سنت ترتیب کی نگہداشت کرلی ف اور جس کو چھوڑا تھا اس کو ادا بھی کر لیا پس ترتیب ہمارے نزدیک سنت ہے اس کی نگہداشت سے خوبی ہوئی۔ ولو رمی الاولی وحدها اجزاه۔ اور اگر اس نے فقط جمرۂ اول کو رمی کر لیا تو اس کو کافی ہو گیا۔ لانه تدارك المتروك فی وقته۔ کیونکہ اس نے چھوڑے ہوئے کا تدارک اس کے وقت میں کر لیا ف کچھ تاخیر نہ ہوئی تاکہ امامؒ کے قول پر قربانی کفارہ لازم آوے۔ وانما ترك الترتیب۔ اور صرف اس نے ترتیب چھوڑی ف کہ اولی کو آخر کر دیا جس سے سنت ترک ہوئی اور یہ برا کیا لیکن کفارہ لازم نہ ہوگا۔ مگر شافعیؒ کے نزدیک ترتیب بھی واجب ہے۔ وقال الشافعی لایجزیه مالم یعد الکل۔ اور شافعیؒ نے کہا کہ اس کو کافی نہ ہوگا جب تک کہ سب جمروں کو اعادہ نہ کرے لانه شرع مرتبا۔ کیونکہ رمی تو ترتیب کے ساتھ مشروع ہوئی ہے ف۔ پس جس صورت میں ترتیب ترک کی تو مشروع ادا نہ کیا۔ فصار کما اذا سعی قبل الطواف۔ تو ایسا ہو گیا کہ جیسے کسی نے طواف البیت سے پہلے سعی صفا و مروہ کر لی ف۔ حالانکہ یہ بے ترتیب بالاتفاق نہیں کافی۔ او بدأ بالمروة قبل الصفا۔ یا اس نے (سعی میں) صفا سے پہلے مروہ سے شروع کی ف۔ حالانکہ بالاتفاق نہیں کافی کیونکہ صفا سے شروع کرنا واجب ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ جمرہ کا ان دونوں پر قیاس مع الفارق ہے۔ ولنا۔ اور ہماری دلیل نے دونوں میں فرق بیان کرنے کی اس طرح ہے کہ ان کل جمرة قربة مقصودة بنفسها۔ ہر جمرہ (یعنی ہر جمرہ کو رمی کرنا) خود ایک قربت مقصودہ ہے ف۔ مجموعی ایک قربت نہیں اور نہ ایک دوسرے کے تابع ہے۔ فلا یتعلق الجواز بتقدیم البعض علی البعض۔ تو ہر رمی کا جائز ہونا کچھ بعض کو

سه کیونکہ اول روز تو صرف جمرہ عقبہ کی رمی ہوتی ہے ۱۲

بعض پر مقدم کرنے سے متعلق نہیں ہوگا ف یعنی ترتیب سے رمی ہونا ضرور نہیں بلکہ جو مقصود ہے وہ ادا ہو جائے گا اگرچہ اول مقدم وثانی متوسط وثالث آخر نہ ہو اور قضاء نمازوں میں بھی یہی حال تھا لیکن صاحب الترتیب کے حق میں خلاف قیاس نص وارد ہونے سے ہم نے وہاں ترتیب واجب کہی ہے اور باقی ہر جگہ جو چیز کہ خود مقصود ہو اس کا جائز ہونا دوسرے کی ترتیب پر معلق نہیں لہذا ہر جمرہ کی رمی جائز ہوگی۔ بخلاف السعی۔ بخلاف سعی کے ف جبکہ طواف سے پہلے کرلی۔ کیونکہ سعی خود قربت مقصودہ نہیں ہے۔ لانہ تابع للطواف کیونکہ وہ طواف کے تابع ہے ف تو اصل مقصود طواف اور اس کی تابع سعی ہے۔ لانہ دونہ کیونکہ سعی تو طواف سے کم رتبہ پر ہے ف چنانچہ طواف بدون سعی کے مشروع اور سعی بدون اس کے نہیں ہے۔ پس حاصل یہ کہ ہر جمرہ رمی کی بذات خود مقصود عبادت ہے ایک دوسرے کے تابع نہیں اور سعی تابع طواف ہے۔ والمروۃ عرف منتھی السعی بالنص۔ اور مروہ سعی کا منتہی بحکم نص معلوم ہوا ہے ف یعنی مروہ سے ابتداء کرنا اس وجہ سے جائز نہیں ہوا کہ نص سے ہم نے جانا کہ سعی کرنے میں جہاں سعی ختم ہو وہ مروہ ہے۔

اس لئے کہ نص میں حکم دیا کہ صفا سے شروع کرو۔ فلا یتعلق بھا البدایۃ۔ تو مروہ سے ابتداء کرنا متعلق نہ ہوگا ف کیونکہ سعی سات پھیرے ہیں پس اگر مروہ سے شروع کریں تو صفا پر ختم ہوگی اور یہ خلاف نص ہے اس وجہ سے مروہ سے ابتداء کرنا جائز نہ ہوا۔ اگرچہ سعی کے حد ہونے میں صفا و مروہ دونوں برابر ہیں اور رمی الجمار میں ہر جمرہ کا رمی کرنا ایک پوری عبادت ہے۔ م۔ مسئلہ۔ قال ومن جعل علی نفسہ ان یحج ماشیا فانہ لا یرکب حتی یطوف طواف الزیارۃ۔ امام محمدؒ نے جامع صغیر میں کہا کہ جس شخص نے اپنے اوپر لازم کیا کہ پیدل حج کرے گا تو وہ سوار نہ ہو یہاں تک کہ طواف زیارت پورا کرے ف یعنی حج کے سب افعال پیدل ادا کرے حتی کہ طواف زیارت۔ وفی الاصل خیرہ بین الرکوب والمشی۔ اور مبسوط میں یہ حکم لکھا کہ اس نذر کرنے والے کو اختیار ہے کہ چاہے سوار ہو اور چاہے پیدل رہے ف پس مبسوط سے ظاہر ہوتا ہے کہ پیدل ہونے کی نذر کچھ لازم نہیں بلکہ حج لازم آوے گا خواہ پیدل جاوے یا سوار ہو جاوے۔ وھذا اشارۃ الی الوجوب۔ اور یہ (جو جامع صغیر میں مذکور ہے) اشارہ ہے واجب ہونے کا ف یعنی پیدل نذر لازم ہے۔ وھو الاصل اور اصل یہی ہے ف کہ نذر مذکور واجب ہو یہی صحیح ہے التعیین۔ لانہ التزم القربۃ بصفۃ الکمال فیلزمہ بتلک الصفۃ۔ کیونکہ اس نے قربت کا بصفت کمال التزام کیا تو اسی صفت کے ساتھ لازم ہوگی ف یعنی حج کو پیادہ ہو کر ادا کرنے کی نذر کی اور پیادہ ہونا حج میں کامل ہونے کی صفت ہے تو اسی کمال کے ساتھ نذر لازم ہوگی۔ واضح ہو کہ جو شخص میقات کے اندر رہتا ہے اگر وہ سواری نہ پاوے اور پیادہ چل سکے تو اس پر پیادہ حج کرنا لازم ہوتا ہے۔ ف۔ تو پیادہ ہونے کی نذر بھی صحیح ہوئی۔ م۔

اور امام ابوحنیفہؒ نے پیادہ حج کو جانا مکروہ کہا اس واسطے کہ تکلیف برداشت کرنے میں

بدخلقی و بدمزاجی کرے گا جس کو دیکھ کر لوگوں کو نفرت ہوگی ورنہ کچھ شک نہیں کہ زیادہ مشقت کے ساتھ خوشی سے عبادت کرنا کامل و افضل ہے۔ ابن عباس رضی اللہ عنہ کی جب آنکھیں معذور ہوگئیں تو فرماتے تھے کہ مجھے سب سے زیادہ اس کا افسوس رہا کہ میں نے پیادہ حج نہیں کیا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے پیادوں کو مقدم بیان فرمایا فی قولہ تعالیٰ یاتوک رجالا وعلی کل ضامر الآیۃ یعنی ابراہیم علیہ السلام کو حج کے لئے پکارنے میں فرمایا کہ لوگ آویں گے تیرے پاس پیادے اور ہر منحنی ہوئی سواری پر الخ۔ اس میں پیادوں کو مقدم فرمایا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ جس نے پیدل حج کیا اس کے واسطے ہر قدم کے بدلے حرم کی نیکیوں سے ایک نیکی لکھی جاوے گی اور حرم کی ہر نیکی سات سو گنا ہے۔ مف۔

الحاصل سواری تو حج فرض ہوجانے کی بشرط میقات سے باہر والوں کے واسطے ہے بایں معنی کہ جب میسر ہو تو اس پر قطعاً حج کرنا لازم ہے جب پیادہ ہے تو فرض نہیں لیکن باوجود اس کے اگر ادا کرے تو افضل ہے اور جب نذر کرلیا تو پیادہ ادا کرنا لازم ہے۔ کما اذا نذر الصوم متتابعا جیسے کسی نے روزے رکھنے کی پے درپے نیت کی ف تو اسی صفت کے ساتھ پے درپے رکھنا لازم ہے حتی کہ اگر مثلاً دس روزے پے درپے نذر کئے۔ پھر درمیان میں کسی روز ناغہ کیا تو نذر ادا نہ ہوگی تاوقتیکہ پے درپے دس پورے نہ کرے۔ اسی طرح حج بھی اس صفت کے ساتھ پیدل واجب ہے۔ وافعال الحج تنتھی بطواف الزیارۃ فیمشی الی ان یطوف۔ اور حج کے افعال طواف زیارت پر ختم ہوتے ہیں تو برابر پیدل رہے یہاں تک طواف زیارت کرلے ف سے بعد اس کے پیدل رہنا لازم نہیں ہے۔ مترجم کہتا ہے کہ اس بیان سے ظاہر ہے کہ جامع صغیر کی روایت مختار ہے یعنی حج میں پیدل ادا کرنے کی نذر لازم ہے اور اصل یعنی مبسوط کی روایت پر لازم نہیں اور وجہ اس کی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حج واجب ہونے کے لئے سواری شرط فرمائی حتی کہ بدون سواری کے وجوب نہیں پس بندہ کی نذر سے بھی وجوب نہ ہوگا تاکہ بندہ کے واجب

کرنے کا مرتبہ ایجاب الٰہی

عزوجل سے زائد نہ ہو۔ یا یوں کہو کہ اللہ تعالیٰ بندہ پر اسی قدر بندگی واجب فرماتا ہے جو اس کی استطاعت میں ہو اور مشقت دور فرمایا ہے لہٰذا سواری پر حج واجب فرمایا اور پیدل دور کردیا پس اگر بندہ کے واجب کرنے سے پیدل واجب ہوجاوے تو معارضہ لازم آوے کیونکہ نذر بھی اللہ تعالیٰ ہی کے واجب کرنے سے واجب ہوتی ہے۔ پس لازم آتا ہے کہ پیدل حج کو اللہ تعالیٰ نے واجب نہیں کیا کہ حرج ہے اور اللہ تعالیٰ نے واجب کردیا کہ نذر ہے۔ لہٰذا اصل میں کہا کہ پیادہ لازم نہیں ہے بلکہ حج لازم ہے اور کہا گیا کہ یہی باقی ائمہ ثلثہؒ کا قول ہے فافہم وکلام آتا ہے۔ م ثم قیل یبتدی المشی من حین یحرم۔ پھر واضح ہو کہ ایک قول یہ ہے کہ پیدل چلنا اس وقت سے شروع کرے جب سے احرام باندھے ف سے حتی کہ اگر میقات سے باندھے تو وہاں سے پیدل ہوجاوے۔

فتح القدیر میں کہا یعنی میقات سے پیدل ہو اور گھر سے میقات تک سوار ہو جاوے۔ عینی نے لکھا کہ اسی پر فخر الاسلام و شیخ عتابی وغیرہ نے فتویٰ دیا ہے اور یہی صحیح ہے۔ ع۔ میں کہتا ہوں وجہ صحت یہ کہ راحلہ کی قید جو باہر والوں کے واسطے ہے اس وقت نہیں رہی کیونکہ داخل میقات ہو گیا تو یہاں سے پیدل ہو گا جبکہ طاقت ہے واجب ہوا اور اس میں ایجاب الٰہی عزوجل سے موافقت ہے پس یہ اصح و افقہ ہے۔ م۔ وقیل من بیتہ لان الظاہر انہ ہو المراد۔ اور دوسرا قول یہ کہ نذر کنندہ گھر سے پیدل چلے کیونکہ ظاہر یہ کہ اس کی یہی مراد تھی ف۔ کہ گھر سے پیدل جا کر حج کرے گا یہی صحیح ہے قاضی خاں اور یہی اصح ہے۔ مف۔ ولو رکب اراق دما لانہ ادخل نقصا فیہ۔ اور اگر وہ سوار ہو گیا تو قربانی کرے کیونکہ اس میں نذر میں نقص داخل کر دیا ف۔ بقول اول میقات احرام سے اور بقول دوم گھر سے سوار حج کیا تو کفارہ کی قربانی دے اور نذر ہو گئی حالانکہ پے در پے روزہ کے قیاس پر چلنے تھا کہ جب پیادہ نہیں کیا تو ادا نہ ہو لیکن یہاں نص موجود ہے اور وہ حدیث ابن عباسؓ ہے کہ عقبۃ بن عامر رضی اللہ عنہ کی بہن نے نذر کی تھی کہ پیدل حج ادا کرے گی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو حکم کیا کہ سوار ہو اور ہدی دے۔ رواہ ابوداؤد واسنادہ حسن۔ اور دوسری روایت میں ہے کہ عقبہ بن عامر نے عرض کیا کہ وہ پیدل ادا کرنے کی طاقت نہیں رکھتی تو آپ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ تیری بہن کے پیدل چلنے سے غنی ہے اس کو چاہیئے کہ سوار جاوے اور بدنہ ہدی دے۔ ابن الہمام نے کہا کہ اول روایت میں مطلق ہدی ہے اور اس کی اسناد قوی ہے تو اسی پر عمل ہوا اور بدنہ کی خصوصیت نہیں ہے۔ لیکن میرے نزدیک یہ مشکل ہے اس واسطے کہ واقعہ ایک ہے تو جب دوسری روایت میں سے عاجزی کی قید اعتبار کی تو بلا وجہ بدنہ کی قید کیوں ترک ہوگی۔ کیونکہ تعارض مطلق و مقید میں نہیں رہا جبکہ واقعہ واحد ہے۔ علاوہ بریں صحیح مسلم کے اقوی روایت میں وارد ہے کہ آپ نے حکم دیا کہ وہ پیدل چلے اور سوار ہو لے۔

فعلی ہذا حکم یہ ثابت ہوا کہ جس شخص کو تمام راہ میں پیدل کی طاقت نہ ہو وہ اپنے ساتھ سواری لے کر پیدل روانہ ہو جب تھک جاوے تو سوار ہو جاوے وعلیٰ ہذا القیاس پس جہاں تک پیدل چل سکتا ہے پیدل چلے اور عاجزی کے وقت سوار ہو اور بدنہ کفارہ دے۔ اس سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ پیدل چلنے کی نذر لازم ہے پس جامع صغیر کی روایت مختار کے واسطے یہ حجت قوی ہے اور یہی روایت اصل تو وہ بر بنائے عاجزی ہے۔ چنانچہ امام مصنفؒ نے لکھا کہ قالوا انما یرکب اذا بعدت المسافۃ وشق المشی۔ مشائخ نے فرمایا کہ سوار جب ہی ہو گا کہ مسافت بعید ہو اور پیدل چلنا دشوار ہو ف۔ جیسا کہ روایت الاصل ہے۔ واذا قربت والرجل ممن یعتاد المشی ولا یشق علیہ ینبغی ان لا یرکب۔ اور جب مسافت نزدیک ہو اور آدمی ان میں سے ہو جو چلنے کی عادت رکھتا ہے اور اس پر چلنا دشوار نہیں ہے تو اس کو چاہیے کہ سوار نہ ہو ف۔ جیسا کہ جامع صغیر کی روایت ہے پھر قریب و بعید میں چاہیئے کہ میقات احرام حد ہو پس اللہ تعالیٰ نے شرط سواری واسطے ان لوگوں کے مشروط فرمائی کہ میقات سے خارج ہیں۔ اور اسی معنی میں فخر الاسلام و عتابی وغیرہم نے پیدل چلنے کا

فتوی میقات سے دیا ہے۔ حاصل یہ ہوا کہ بندہ کی نذر کا قیاس اللہ تعالیٰ کے واجب کرنے پر ہے۔ پس جب مسافت بعید یا عاجزی ہو تو بحکم حدیث معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ اس کے پیدل رفتار سے غنی ہے پھر چونکہ اس نے جرأت کی تو اس پر کفارہ ہدی لازم ہے اور اللہ تعالیٰ نے میقات سے باہر والوں کے اوپر حج واجب ہونے میں سواری شرط کردی۔ پس جب یہ شخص میقات پر پہنچے تو اس کی نذر بھی بقیاس ایجاب الٰہی عزوجل کے لازم ہوگی پس اگر پیدل ادا کی تو خیر ورنہ سواری میں کفارہ قربانی ہے فافہم۔ واللہ تعالیٰ اعلم - م - (فروع) اگر کسی نے مسجد بیت المقدس یا مسجد مدینہ منورہ یا کسی اور مسجد و مقام کی جانب پیدل چلنے کی نیت کی سوائے بیت اللہ کعبہ کے تو نذر کرنے والے پر کچھ لازم نہ ہوگا کیونکہ تمام مساجد میں بلا احرام داخل ہونا جائز ہے۔ اگر کہا کہ مجھ پر پیدل کعبہ یا کعبہ جانا واجب ہے تو مثل اس قول کے مجھ پر بیت اللہ کو پیدل جانا واجب ہے اگر کہا کہ مجھ پر حرم یا مسجد الحرام میں پیدل جانا واجب ہے تو ابوحنیفہ رح کے نزدیک کچھ لازم نہیں کیونکہ یہ محاورہ نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک اس پر حج یا عمرہ لازم ہے اور جس شخص نے نذر کی کہ فلاں سال حج کروں گا پھر اس سے پہلے نذر ادا کردی تو ابو یوسف رح کے نزدیک جائز ہے اور یہی اقیس ہے بخلاف محمد اگر زید نے بکر کو کہا کہ مجھ پر حج ہے اگر بکر چاہے پس بکر نے کہا کہ میں نے چاہا تو زید پر حج واجب ہوگا۔ پھر بکر کا چاہنا کچھ اسی مجلس تک یا جس جلسہ میں اس کو زید کے قول کی خبر پہنچی ہے مقصور نہیں ہے حتی کہ بکر اسی جلسہ تک چاہے یا نہ چاہے بلکہ جب چاہے زید پر واجب ہوجائے گا اور یہی اصح ہے مف۔ مسئلہ واضح ہو کہ غلام و باندی نے جب بدون اجازت آقا کے احرام باندھا تو آقا کو اختیار ہے اس کو بدون ہدی کے حلال کرے باین طور کہ کمتر درجہ کی کوئی بات جو احرام میں منع ہے اس کے ساتھ کرے جیسے ناخن کترے۔ اور اگر مولیٰ کی اجازت سے احرام باندھا پھر مولیٰ نے چاہا کہ اس کو حلال کرلے تو حلال ہوجائے گا مگر مکروہ ہے۔ ف - و من باع جاریۃ محرمۃ قد اذن لہا فی ذلک فللمشتری ان یحللہا ویجامعہا - اور جس شخص نے اپنی باندی کو جو احرام میں ہے فروخت کیا حالانکہ باندی کو مالک نے احرام کی اجازت دی تھی تو (تو بیع کرنا جائز ہے) مشتری کو روا ہے کہ باندی کو حلال کرلے اور اس سے جماع کرے ف - جبکہ مشتری احرام میں نہ ہو۔ وقال زفر لیس لہ ذلک - اور زفر رح نے کہا کہ مشتری کو یہ اختیار نہیں ہے ف - بلکہ چاہے محرمہ ہونے کے عیب کی وجہ سے واپس کردے - لان ہذا العقد سبق ملکہ - کیونکہ یہ احرام ایک عقد ہے جو مشتری کے مالک ہونے سے پہلے ہوچکا ہے - فلا یتمکن من فسخہ تو مشتری کو اس کے توڑنے کا اختیار نہ ہوگا۔ کما اذا اشتری جاریۃ منکوحۃ - جیسے اس نے کوئی منکوحہ باندی خریدی ف - جس کو بائع نے کسی مرد کے ساتھ قبل فروخت کے نکاح کردیا ہے تو مشتری کو یہ اختیار نہیں کہ نکاح توڑ کر خود مجامعت کرے بلکہ اگر واقف نہ تھا تو اب عیب کی وجہ سے واپس کردے پس یہی حکم محرمہ باندی میں ہوگا۔ ولنا ان المشتری قائم مقام البائع - اور ہماری حجت یہ کہ مشتری قائم مقام بائع کا ہوا۔ وقد کان للبائع ان یحللہا - اور بائع کو یہ اختیار تھا کہ باندی محرمہ کو حلال کرلے ف - اگرچہ بعد اجازت

کے مکروہ ہے۔ فکذا للمشتری تو مشتری کو بھی یہی اختیار ہے ف اور اسکو مکروہ بھی نہیں کیونکہ اس نے خود اجازت نہیں دی تھی۔ الا انہ یکرہ ذلک للبائع لما فیہ من خلف الوعد وھذا المعنی لم یوجد فی حق المشتری۔ مگر فرق یہ کہ بائع کے واسطے ایسا کرنا یعنی حلال کر لینا مکروہ ہے کیونکہ اس میں وعدہ خلافی ہے اور یہ بات مشتری کے حق میں نہیں پائی گئی ف تو مشتری کو بغیر کراہت کے حلال کر لینا جائز ہے۔ بخلاف النکاح۔ برخلاف نکاح کے ف حق کہ منکوحہ باندی کو مشتری تصرف میں نہیں لاسکتا۔ لانہ ماکان للبائع ان یفسخہ اذا باشر باذنہ۔ کیونکہ بائع کو خود یہ اختیار نہ تھا کہ نکاح کو فسخ کر دے جبکہ اس کی اجازت سے نکاح ہوا ہے۔ فکذا لایکون ذلک للمشتری تو یوں ہی مشتری کو یہ اختیار نہ ہوگا ف کیونکہ وہ تو بائع کا قائم مقام ہے۔ پس منکوحہ پر محرمہ کا قیاس صحیح نہیں ہے۔

ثابت ہو گیا کہ مشتری اس محرمہ باندی کو حلال کر سکتا ہے۔ واذا کان لہ ان یحللھا لا یتمکن من ردھا بالعیب عندنا۔ اور جب مشتری کو اختیار ہوا کہ محرمہ باندی کو حلال کر لے تو ہمارے نزدیک مشتری کو یہ قابو نہ ہوگا کہ باندی مذکورہ کو بوجہ عیب کے واپس کرے ف کیونکہ یہ نہیں کہہ سکتا کہ محرمہ ہونے سے میرے کام کی نہیں ہے۔ وعند زفرؒ یتمکن لانہ ممنوع عن غشیانھا۔ اور زفرؒ کے نزدیک مشتری واپس کر سکتا ہے کیونکہ وہ اس باندی کو اپنے تصرف میں لانے سے ممنوع ہے ف بوجہ احرام کے جس کو زفرؒ کے نزدیک نہیں توڑ سکتا۔ وذکر فی بعض النسخ او یجامعھا۔ اور جامع صغیر کے بعض نسخوں میں مذکور ہے او یجامعھا۔ ف تو مسئلہ مذکورہ میں یہ معنی ہوں گے کہ مشتری اس محرمہ باندی کو حلال کرے یا اس کے ساتھ جماع کرے اور حاصل یہ کہ اس کو جماع سے حلال کرے یا پہلے کسی اور طور سے حلال کر لے اور جو عبارت کہ کتاب میں اختیار کی وہ لیا دہے۔ والاول یدل علی انہ یحللھا بغیر الجماع بقص شعر او بقلم ظفر ثم یجامع۔ اور اول یعنی جو کتاب میں اختیار کی وہ دلالت کرتی ہے کہ جماع کے سوائے کچھ بال کترنے یا ناخن وغیرہ کترنے سے اس کو حلال کرے پھر جماع کرے۔ والثانی یدل علی انہ یحللھا بالمجامعۃ لانہ لایخلو عن تقدیم مس یقع بہ التحلیل۔ اور عبارت دوم دلالت کرتی ہے کہ اس کو مجامعت سے حلال کرے کیونکہ جماع خالی نہیں پہلے کسی مساس سے جس کے ساتھ تحلیل واقع ہو جائے گی ف تو جماع میں بھی پہلے کسی مساس وغیرہ سے حلال ہو کر تب جماع واقع ہوگا۔ بالجملہ سوائے جماع کے حلال کرنا تو ظاہر ہے اور بعض نسخوں کی عبارت سے نکلا کہ جماع سے بھی حلال کرنا جائز ہے لیکن جماع قصد کرنے میں اگرچہ پہلے چھونے وغیرہ سے تحلیل ہو جائے گی لیکن چھونا وغیرہ بھی مانند جماع کے ہے۔ والاولی ان یحللھا بغیر المجامعۃ اور اولیٰ یہ کہ اس کو حلال کرنے سوائے مجامعت کے ف اور سوائے بوسہ و مساس وغیرہ کے جو مانند مجامعت کے ہے تعظیما لامر الحج بغرض تعظیم امر حج ف واحرام کے واللہ تعالیٰ اعلم (فروع) خلاف نہیں کہ خالی اس کہنے سے کہ میں نے تجھے حلال کر دیا حلال نہ ہوگی جبتک

کہ اس کے ساتھ ایسا فعل نہ کرے جو احرام میں نہیں ہوتا ہے یا وہ اس کے حکم سے ممنوع احرام کا ارتکاب کرے مثلاً کنگھی کرے چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ام المؤمنین عائشہ رضی اللہ عنہا کو فرمایا کہ کنگھی کر اور عمرہ چھوڑ دے کما فی الصحیح۔ اگر اپنی باندی کا کسی کے ساتھ نکاح کیا پھر باندی کو حج کی اجازت دی تو اس کا شوہر اس کو منع نہیں کر سکتا کیونکہ منافع اس کے مالک کے ہیں۔ اگر احصار حج فرض میں واقع ہوا تو دوسرے سال وہ قضاء کی نیت نہ کرے کیونکہ وقت اداء تمام عمر ہے اگرچہ جس پر حج فرض ہوا اور اس نے تاخیر کی تو تاخیر سے گنہگار ہے لیکن جب ادا کرے وہ ادا ہوگا بلا خلاف میف۔

## فضائل حج

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے کہا کہ یا رسول اللہ ہم سب سے افضل عمل تو حج جانتے ہیں تو کیا ہم لوگ جہاد نہ کریں فرمایا کہ لیکن جہاد میں سے افضل و اجمل حج مبرور پھر بوریوں کو لازم پکڑنا حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے کہا کہ جب سے میں نے سنا میں حج نہیں چھوڑتی ہوں رواہ البخاری والنسائی فقہ حدیث یہ کہ اللہ تعالیٰ کی بندگی میں کوشش کرنا جہاد ہے از انجملہ کافروں سے قتال کا نام مردوں کے لئے خاص جہاد پڑ گیا اور عورتوں کے لئے حج ہے اور بوریوں کا لازم پکڑنا واسطے ذکر و تسبیح و نوافل کے۔م۔ حدیث سہل بن سعدؓ میں ہے کہ عمرہ سے عمرہ تک درمیانی گناہوں کا کفارہ ہے اور حج مبرور کی کچھ جزا نہیں سوائے جنت کے رواہ الستہ الا ابا داؤد۔ حدیث عائشہ رضی اللہ عنہا میں ہے کہ یوم النحر میں کوئی عمل اللہ تعالیٰ کے نزدیک قربانی کرنے سے محبوب تر نہیں ہے۔ الترمذی۔م۔ ابن الہمام رحمہ اللہ نے خاتمہ میں تین مقاصد بیان فرمائے اس میں سے بعض مسائل لیتا ہوں۔ مقصد اول اپنے اوپر ہدی واجب کرنا، نذر سے ہدی واجب ہوتی ہے خواہ اللہ تعالیٰ کے واسطے کہے یا اپنے اوپر کہے کیونکہ وہ بہرحال خالص اللہ تعالیٰ ہی کے لئے ہے خواہ نذر مشروط ہو یا نہ ہو۔ اور مطلق ہدی میں بکری بھی جائز ہے ورنہ بکری گائے یا اونٹ جو نیت ہو۔ اقول کمتر ہدی بکری ہے یہ ابن عباسؓ سے مروی ہے۔م۔ اور بکری واجب اور گائے یا اونٹ دیا تو بہتر ہے اور برعکس نہیں۔ اور جب ہدی نذر ہو تو قیمت ایک روایت میں جائز ہے اور دوسرے میں نہیں اور یہی احسن ہے۔ مف۔ میں کہتا ہوں کہ قیمت میں صرف تصدق ہے نہ قربانی اور محبوب قربانی ہے۔ کما فی الحدیث۔م۔ دو بکریوں کی نذر کی اور ان کے برابر ایک بکری یا قیمت دی تو نہیں جائز ہے اگر کہا کہ اللہ تعالیٰ کے واسطے مجھ پر واجب ہے کہ اپنے فرزند کو ذبح کروں تو قیاساً اس پر کچھ نہیں ہے اور استحساناً اس پر ایک بکری کی قربانی لازم ہے۔ مقصد دوم۔ مکہ میں مجاور رہنا بعض شافعیہ و صاحبینؒ کے نزدیک مستحب ہے مگر جبکہ کسی ممنوع میں مبتلا ہونے کا خوف ہو تو مکروہ ہے اور امام ابو حنیفہ و مالک کے نزدیک مطلقاً مکروہ ہے۔ اور یہی احوط ہے اور ابن عباس و ابن مسعود و عمر و سعید بن المسیب احترام مکہ اور وہاں ارتکاب خطاء سے اجتناب کرتے ہیں جو روایات میں اسی کو مؤید ہیں اگرچہ مسجد الحرام میں ایک نماز کا ثواب بہ نسبت مسجد نبوی کے ایک لاکھ گنا زائد ہے۔ لیکن ایسے نفوس قدسی کمتر ہیں جو وہاں دل میں گناہ کا خطرہ نہ لادیں اور اس ثواب عظیم کو دائمی احترام سے نہ مٹاویں۔ کیونکہ وہاں خطاء بلکہ دل میں خطرہ خطاء پر مؤاخذہ اور اسی قدر شدید ہے۔ واضح ہو کہ باطنی تعظیم و احترام مدینہ منورہ میں بھی مثل مکہ معظمہ کے ہے اور جو لوگ مدعی ہیں ان کے دعویٰ سا بھی تعجب

[illegible]

ہے پس کبھی جرأت نہ ہونا چاہیئے کہ شاید دوام سکونت سے دلوں کا احترام مٹ جاوے یا گناہوں کی شامت میں ماخوذ ہوں۔ نعوذ باللہ من ذلک۔ ہاں مبارک ان کو جنہوں نے دنیا و تمام مافیہا سے دل خالی کیا اور بارگاہ نبوت کے دروازہ پر ادب و تعظیم و اجلال کے ساتھ مقیم رہ کر مر گئے کہ حدیث میں ہے جس نے مدینہ کی سختیوں پر صبر کر کے انتقال کیا میں اس کے واسطے قیامت کو شفیع اور شاہد ہوں کما فی صحیح مسلم والترمذی۔ **مقصد سوم۔** زیارت مزار مبارک حضرت سرور عالم محمد مصطفی صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم زیارت مبارک سب مندوبات میں سے افضل ہے اور مناسک القاری و شرح المختار میں لکھا کہ واجب کے قریب ہے جس کو قدرت ہو۔ بزارؒ نے حدیث روایت کی کہ جس نے میری قبر کی زیارت کی اس کے لئے میری شفاعت واجب ہوئی۔ و رواہ الدارقطنی ایضاً۔ اور حدیث ہے کہ جو کوئی میری زیارت کو آیا کہ سوائے میری زیارت کے اس کا کچھ کام نہیں تو مجھ پر حق ہے کہ قیامت میں اس کا شفیع ہوں رواہ الدارقطنی۔ حدیث ہے کہ جس نے حج کیا اور بعد میری موت کے میری قبر کی زیارت کی تو گویا اس نے میری زندگی میں میری زیارت کی رواہ الدارقطنی۔ مف۔ واضح ہو کہ آپ کی شفاعت سے جب گنہگار لائق دوزخ کو دوزخ سے نجات بلکہ عظیم کرامت یعنی جنت کی نعمت ہے کہ جس میں سے ایک ہاتھ بھر مقام دنیا و مافیہا سے افضل ہے تو سمجھو کہ بندہ مغفور لائق جنت کو آنحضرت سرور عالم حبیب مصطفی صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم کی شفاعت سے کیسی مرتبہ عظمی عطا ہوگا۔ م۔ پھر اگر حج فرض ہو تو بہتر یہ کہ اول حج ادا کرے بعد زیارت کو جاوے اور اگر حج نفل ہو تو اس کو اختیار ہے کہ چاہے جس کو پہلے ادا کرے۔ مف۔

بلکہ جو شخص اپنے اعمال پر اعتماد نہیں کرتا اور یہی صالحین کا طریقہ ہے تو وہ زیارت کو مقدم کرے گا کیونکہ عمل قریب اور وسیلہ شفاعت ہے اور نفل طور پر زیارت بیت اللہ صرف عمل قربت ہے فافہم۔ م۔ پھر مشائخ نے کہا کہ جب زیارت مرقد مبارک کی نیت کرے تو چاہئے کہ ساتھ میں مسجد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت کی نیت کرے کیونکہ حدیث میں ہے کہ لا تشد الرحال الا الی ثلثة مساجد الخ۔ یعنی سفر کے کجاوے نہ باندھے جاویں مگر تین مسجدوں کی جانب ایک مسجد الحرام اور دوسری مسجد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور سوم مسجد بیت المقدس کما فی الصحیح۔ مف۔ یہاں اہل علم کے دو قول ہیں اول یہ کہ زیارت کے واسطے مطلقاً سفر کرنا ممنوع ہے سوائے ان تین مساجد کے پس ان لوگوں کے نزدیک صرف مسجد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نیت سے سفر کرے پھر جب مسجد میں پہنچ جاوے اور اس میں نماز پڑھ کر مسجد بیت المقدس کے برابر ثواب پاوے تو وہ اب مدینہ میں ہے پس وہاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کرے۔ چنانچہ بخاری میں کوہ طور کی زیارت کو جو صحابی گئے تھے ان کو دوسرے صحابی نے اسی حدیث کی دلیل سے قائل کیا۔ قول دوم یہ کہ یہ حدیث صرف مساجد کے حق میں ہے یعنی کسی مسجد کی زیارت کے واسطے سفر نہ کرنا چاہیئے سوائے ان تین مساجد کے۔ مخفی نہیں کہ حدیث مذکور میں مطلقاً سفر سے ظاہراً ممانعت ہے سوائے ان مساجد کے حالانکہ سفر تجارت اور سفر طلب علم اور سفر حج بلاشبہہ جائز بلکہ فی الجملہ فرض ہیں تو معلوم ہوا کہ

حدیث اپنے ظاہری الفاظ پر مقصود نہیں ہے اور تعمیم کی کوئی دلیل نہیں اور اگر ہو تو زیارت کی احادیث جن میں سے بعض مذکور ہو چکیں اگر تسلیم کیا جاوے کہ طرق منفرداً ضعف رکھتے ہیں تو کچھ شک نہیں کہ کثرت طرق سے قوت بدرجہ حسن ہے پس یہ بھی مستثنیٰ ہے اور حق یہ کہ مساجد چونکہ ہر جگہ ثواب میں بمنزلہ واحد ہیں سوائے ان تین مساجد کے لہٰذا حدیث میں مساجد کے سفر سے منع کر دیا کہ بے فائدہ تعب لغو جائز نہیں باستثنائے ان تین مساجد کے کہ ان میں ثواب کثیر ہے رہا اسفار حج و طلب علم و ملاقات و تجارت و زیارت شریف یہ سب اپنے دلائل سے مرغوب ہیں اور ان کو اس حدیث کی ممانعت سے کچھ تعلق نہیں ہے اور قول اول ضعیف ہے پس ارجح و مختار قول دوم ہے لہٰذا زیارت شریف کے قصد میں مسجد کی نیت کچھ ضرورت نہیں ہے اور اگر کسی کو یہی ہوس ہو تو چاہئے کہ اصل نیت تو زیارت شریف کی ہو اور اس کے ذیل میں اچھی سے زیارت مسجد کی بھی نیت کرلے اور مختار میرے نزدیک قول شیخ محقق ابن الہمام رحمہ اللہ ہے کہ فتح القدیر میں لکھا کہ اس بندہ ضعیف کے نزدیک بہتر یہ کہ زیارت مرقد شریف کے واسطے اپنی خاص نیت کرے پھر جب وہ مدینہ منورہ پہنچ گیا تو خود ہی اس کو مسجد مقدس کی زیارت نصیب ہو جائے گی۔ کیونکہ ایسا کرنے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تعظیم و اجلال مزید ہے مف۔ یعنی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تعظیم و تجیل فرض ہے لقولہ تعالیٰ تعزروہ وتوقروہ الآیۃ۔ اور یہ جو بعضے عوام میں مشہور ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے واسطے بڑے بھائی کی سی تعظیم ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے انبیاء علیہم السلام کو ان کے قوم کا بھائی فرمایا اور خود حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انا اکبر ہم سے تصریح کی مترجم کہتا ہے کہ آیت و حدیث میں کچھ شک نہیں۔ لیکن ان عوام نے اپنے فہم ناقص میں اس کا مفہوم باطل ٹھہرایا کیونکہ حضرت موسیٰ و عیسیٰ وغیرہم علیہم السلام آپ کی تعظیم میں اپنے امام و بھائی کی سرداری تسلیم کرتے ہیں بلکہ آپ تمام انبیاء اور رسولوں کے سردار و امام ہیں۔ اگرچہ حدیث میں ہے کہ انبیاء علیہم السلام علاتی بھائی ہیں باپ ایک اور مائیں متعدد ہیں۔

پس اس عامی احمق کی سمجھ اپنے بڑے بھائی کے اور مثلاً حضرت ہارون و موسیٰ کی اپنے بھائی کے کس اندازہ پر اس عامی نے رکھی ہے اور شک نہیں کہ عظمت قدر و کرامت منزلت آنحضرت صلعم کی علمائے محققین کے نزدیک عرش کی منزلت سے بہت زیادہ ہے امید ہے کہ اتنی زیادہ ہو جیسے آفتاب و ماہتاب کو تارے پر فضل ہے کیونکہ عرش وہی جو حضرت سعد بن معاذ رضی اللہ عنہ کی وفات سے جنبش میں آیا اور عرش کی خاطر سے مخلوقات کا ظہور نہیں ہوا پس ثواب یہ تھا کہ کسی عالم کی زبان سے ایسے کلمات نہ نکلیں جس سے عوام ایسی حماقت و جہالت میں پڑیں۔ ہاں عوام کو عظمت و جلال الٰہی عز و جل سمجھانی چاہئے اور کون اس عظمت کو سمجھ سکتا ہے کہ جہاں خالق جل شانہ کی عظمت قدیم لایزال بے انتہا ہے بندہ اس عظمت کے سامنے نثار ہے اور حضرت خالق جل شانہ کے مقابلہ کا نام مخلوق سے بے ادبی کہ کہاں خالق عز و جل اور کہاں اس کی پیدا کی ہوئی مخلوق۔ پس معنی یہ ہیں کہ مخلوقات تمام و کمال میں آنحضرت صلعم کی تعظیم و توقیر

سب سے اعلیٰ و اشرف اور ہم پر فرض شریف ہے تو جس بات میں یہ فرض ادا ہو وہ بات احسن
لہذا خالص آپ کی زیارت کی نیت اولیٰ و اجب ہے۔ م۔ پھر خالص نیت کر کے روانہ ہو اور
راہ میں درود شریف کی کثرت کرے جب قریب پہنچے تو بہتر ہے کہ باہر اتر پڑے اور پیدل چلے
اور داخل ہونے سے پہلے افضل ہے کہ غسل کر کے نئے کپڑے پہنے اور ہر شرعی ادب جس سے
تعظیم و اجلال زیادہ ہو بہتر ہے اور نہ ہو سکے تو وضو اور پاکیزہ کپڑے پہن کر پیادہ داخل ہو۔
اور کہے بسم اللہ رب ادخلنی مدخل صدق واخرجنی مخرج صدق واجعل لی من لدنک سلطانا نصیرا
اللھم افتح لی ابواب رحمتک وارزقنی من زیارۃ رسولک وحبیبک ما رزقت اولیائک واھل طاعتک
واغفر لی غفرانا ورحمۃ واسعۃ یا ارحم الراحمین۔ اور چاہئے کہ تواضع و فروتنی و دلی عاجزی کے ساتھ
احترام و تعظیم کا لحاظ کئے ہوئے داخل ہو۔ ف۔
اور مترجم کو اگر اللہ تعالیٰ یہ کرامت نصیب فرما دے تو اس کو سب سے بڑھ کر خوف و حیا
اس امر کی ہونا چاہئے کہ معاصی و نالیاقتی سے وہ اس لائق نہیں کہ ایسے متبرک مقام میں داخل ہو
اور کس منہ سے سامنے جاوے کہ وہاں ابرار اخیار صحابہ کبار ہیں مگر اس امید پر کہ آدبلائے امت
نجاسات کو پاک کرتا ہے۔ م۔ پھر حضور دل کے ساتھ آنحضرت صلعم و اصحاب رضی اللہ عنہم پر
درود پڑھتے ہیں فتور نہ کرے۔ ف۔ اور اگر ہو سکے تو روزہ دار اور ایسی حالت میں کہ ہر وقت
باوضو ہو اور غذا وغیرہ میں کمی حتی الامکان مرعی رکھے۔ م۔ ہ۔ اور جانے کہ یہ وہ مقام ہے جس کو
اللہ تعالیٰ نے رسول اشرف الرسل صلعم کے واسطے دار ہجرت و مرقد و منبع ایمان و صدر اسلام قرار
دیا اور بدون تلوار کے قرآن و نور نبوت سے مفتوح و روشن فرمایا اور امیدوار ہو کہ شاید اس
کا قدم اس جگہ پڑ جاوے جہاں حضرت سرور عالم صلعم کا قدم مبارک پڑا ہے۔ امام مالکؒ فرماتے
کہ مجھ کو شرم آتی ہے کہ اس پاک زمین کو سواری کے کھروں سے روندوں جس میں رسول اللہ صلعم
ہیں۔ پھر طریق سنت کو بسر و چشم بجا لاوے یعنی پہلے مسجد میں باداب داخل ہو اور روضۃ الجنۃ
کا قصد کرے جو درمیان ممبر و مرقد شریف ہے اور کمر ناتی و اختیار میں ہے کہ اس نعمت عظمیٰ کے
لئے سجدہ شکر بجا لانے بعد دو رکعت تحیۃ المسجد کے۔ مف۔ پھر اگر وقت نماز فریضہ ہو تو جماعت
میں فرض سے پچاس ہزار کا ثواب حاصل کرے۔ م۔ پھر مزار شریف میں قبلہ کی طرف حاضر ہو
اس طرح کہ پیٹھ قبلہ کی طرف مائل ہو یعنی قدموں کی طرف جھکا ہوا کھڑا ہونے میں گویا حضور کی
نظر مبارک کے سامنے ہے۔ اور یہ اگرچہ فی الحقیقۃ ہے لیکن اپنی نظر ادب کی رکھے اور مقام ادب
میں کھڑا ہو کر کہے۔ السلام علیک یا رسول اللہ السلام علیک یا خیر خلق اللہ، السلام علیک یا خیرتہ
من جمیع خلقہ السلام علیک یا حبیب اللہ السلام علیک یا سید ولد آدم ف۔ السلام علیک یا خاتم النبیین
السلام علیک یا رحمۃ للعالمین۔ م۔ السلام علیک ایھا النبی ورحمۃ اللہ وبرکاتہ یا رسول اللہ انی اشھد
ان لا الٰہ الا اللہ وحدہ لا شریک لہ وانک عبدہ ورسولہ اشھد یا رسول اللہ انک بلغت الرسالۃ و
ادیت الامانۃ ونصحت الامۃ وکشفت الغمۃ فجزاک اللہ تعالیٰ عنا خیرا و افضل ما جزی نبیا عن امتہ۔ پھر

جناب باری تعالیٰ جل شانہ میں دعا کرے۔ اللھم اعط سیدنا عبدك ورسولك محمدا الوسیلۃ
والفضیلۃ والدرجۃ الرفیعۃ والجنۃ مقاما محمودا الذی وعدتہ انک ذوالفضل العظیم۔ ف۔ اور
بندہ ضعیف کے نزدیک اس سے پہلے اللہ تعالیٰ سے صلوٰۃ کی دعا کرلے اللھم صل علی سیدنا
ومولانا عبدك ورسولك محمد وآلہ کما صلیت علی ابیہ ابراھیم الخ۔ پھر دعائے وسیلہ کرے۔ م۔ پھر
آنحضرت صلعم کے توسل سے اپنی مراد مانگی اور سب سے اعلیٰ مراد اس موقف میں دعائے
حسن ایمان واسیر خاتمہ ومغفرت ہے۔ پھر آنحضرت صلعم سے شفاعت کی درخواست کرے
ف۔ اور بندہ ضعیف کے نزدیک یہ بھی دعا میں شامل کرلے حتیٰ کہ دعاوسیلہ میں ارزقنا شفاعتہ
یوم القیامۃ۔ ملا دے۔ م۔ پھر جس شخص نے مسلمانوں میں سے اپنا سلام کہا ہو وہ حضور میں
اس کے نام سے پہنچاوے۔ عمر بن عبدالعزیز اپنے سلام کے واسطے قاصد بھیجتے تھے اور
سلف صالحین میں سے ایک جماعت نے فرمایا ہے کہ اس موقع حضوری میں جہاں تک ممکن
ہے دیر نہ لگاوے اور نہ طول طویل باتیں کرے بلکہ حسن ادب سے موجز مختصر ادا کرے۔ مف
مترجم اگر اس قابل ہوتا تو اس سے امید نہیں کہ ضروری عرض بھی پوری کرسکتا شاید کہ اس کی
زبان بند ہو جاتی۔

؎ أحب مناجاۃ الحبیب باوجہ　　　ولکن لسان المذنبین کلیل

یہ کچھ معاذ اللہ خاموشی استغنا نہیں ولیکن گنہگاروں کی زبان ہی گونگی ہوتی ہے۔
اللھم صل علی سیدنا ومولانا محمد وآلہ وصحبہ صلوٰۃ طیبۃ زاکیۃ عدد خلقك ورضا نفسك وزنۃ
عرشك ومداد کلماتك۔ وللہ الحمد کما اثنی علی نفسہ سبحانہ ذوالجلال والاکرام۔ ھ۔ پھر ایک ہاتھ
اتر کر حضرت سیدنا الصدیق ابوبکرؓ پر سلام کرے۔ السلام علیك یا خلیفۃ رسول اللہ السلام
علیك یا صاحبہ وثانیہ فی الغار السلام علیك یا رفیق الرسول صلعم فی الاسفار وامینہ الاعلی الاسرار
جزاك اللہ عن امۃ محمد خیر الجزاء والفضل ماجزی اماما عن امۃ النبی۔ پھر ایک ہاتھ اتر کر حضرت
فاروق اعظم پر سلام کرے۔ السلام علیك یا امیر المومنین السلام علیك یا من اعز اللہ۔ الاسلام
والمسلمین جزاك اللہ عن الامۃ خیر الجزاء۔ پھر ادب کے ساتھ بعد حمد وثناء اور درود اور دعائے
جس میں والدین کو بلکہ احباب کو نہ بھولے انہیں پر ختم کرکے باہر آوے پھر جب تک قیام میسر
ہے کوشش کرے کہ مسجد میں فریضہ نماز ترک نہ ہو اور روضۃ الجنۃ میں کثرت سے درود اور دعاء
کرتا رہے۔ بقیع الغرقد۔ جہاں سے ستر ہزار آدمی قیامت کے روز بلاحساب داخل جنت ہوں
گے جن کے چہرے مثل چاند کے ہوں گے کما فی الحدیث۔ ہر روز جاکر بطریق سنت زیارت کیا کرے
وہاں مرقد حضرت عثمان بن عفان خلیفہ سوم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور عثمان بن مظعون
اول مدفون ومرقد عباس بن عبدالمطلب ومرقد حسن بن علی ومرقد زین العابدین ومحمد باقر و
جعفر صادق اور مرقد صفیہ بنت عبدالمطلب وفاطمہؓ بنت اسد ہے اور حضرت سیدۃ النساء

لہ ہزار زبان سے چاہتا ہوں کہ حبیب سے عرض حال کروں لیکن گنہگاروں کی زبان گونگی ہے ۱۲ م

فاطمہؓ کی مرقد مبارک میں اختلاف ہے بعض نے کہا کہ بقیع کی مسجد فاطمی میں اور بعض نے کہا کہ اپنے مکان میں اور یہی اظہر ہے اور بقیع مقابر ازواج مطہرات اور قبر عقیل وعبداللہ بن جعفر وقبہ ابراہیم بن رسول اللہ صلعم ومرقد عبدالرحمٰن بن عوف وغیرہم رضؓ ہیں۔ احد ہر پنجشنبہ کی فجر کو جاوے اور اول مرقد حمزہ بن عبدالمطلب سید الشہداء پھر تمام شہداء احد کی زیارت کرے خود کوہ احد کی زیارت کرے کہ وہ جنت کے پہاڑوں سے ہے اور آنحضرت صلعم واصحاب کو دوست رکھتا تھا۔ حدیث میں ہے کہ احد پہاڑ ہے کہ ہم کو محبوب رکھتا ہے اور ہم اس کو محبوب رکھتے ہیں۔ کمافی الصحیح۔

اور ابن ماجہ کی روایت میں ہے کہ اُحد جنت کے ترعوں میں ایک ترعہ پر ہے اور کوہ عیر جہنم کے ترعوں میں سے ایک ترعہ پر ہے۔ اور صحیح میں ہے کہ آپ مع ابوبکر وعمر رضؓ کے احد پر تشریف لے گئے اس کو جنبش ہوئی تو فرمایا کہ ساکن ہو کہ تجھ پر کوئی نہیں سوائے پیغمبر وصدیق وشہیدکے اور مترجم نے مجتمع کیا ان نصوص کو جن سے ثابت ہے کہ پہاڑوں وجمادات وحیوانات میں سوائے انس وجن کی قوت ادراک وتسبیح ہے اور یہی حق واسی پر سلف صالحین رضؓ تھے۔ ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلعم کا گذر مصعب بن عمیرؓ کی طرف ہوا یہ احد میں لشکر کے نشان بردار تھے اور بعد کو شہید ہوئے ہیں پس وہاں کھڑے ہو کر فرمایا کہ میں گواہ ہوں کہ تم اللہ تعالیٰ کے نزدیک زندہ ہو اور فرمایا کہ تم لوگ ان کی زیارت کیا کرو اور ان پر سلام کہا کرو پس قسم اس ذات کی جس کے قبضہ میں میری جان ہے کہ نہیں کوئی ان پر سلام کہے گا مگر آنکہ یہ لوگ قیامت تک اس پر سلام بھیجتے رہیں گے۔ ف۔ شاید یہ مراد ہو کہ قیامت تک ان کی شان اسی طرح ہے اور شاید مراد یہ کہ جواب میں ان کی طرف سے ایک سلام کا عوض قیامت تک ہے اور یہی اظہر ہے واللہ اعلم۔ پھر مستحب ہے کہ سنیچر کو مسجد قبا میں آوے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہر سنیچر کو مسجد میں تشریف لاتے تھے۔ کمافی الصحیحین۔ اور یہ اول مسجد ہے جو اسلام میں بنائی گئی اور پہلا پتھر اس میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے رکھا ہے پھر ابوبکر صدیقؓ نے پھر عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے پس اس کی زیارت کی نیت کرے مع اس میں نماز کے اور صحیح حدیث میں آیا ہے کہ اس میں ایک نماز کا ثواب عمرہ کے برابر ہے اور وہاں بیر اریس کی زیارت کرے جس میں آنحضرت صلعم نے آپ دہن مبارک ڈالا جس سے وہ شیریں اور خوشگوار ہو گیا۔ اور اسی میں حضرت عثمانؓ سے آنحضرت کی انگوٹھی گری ہے پس اس میں سے وضو کرے واس کا پانی پئے اور مسجد الفتح کی زیارت کرے جو کہ کوہ سلع کے مغرب کی جانب پہاڑ پر واقع ہے وہاں نماز پڑھے اور دعا مانگے اور حضرت جابرؓ نے روایت کی کہ آنحضرت صلعم نے اس میں تین روز تک احزاب کفار پر دعا کی پس چہارشنبہ کے روز آپؐ کی دعا ان پر قبول ہوئی۔

اور جو مساجد وہاں ہیں ان میں سے ایک بنی ظفر ہے اس میں ایک پتھر ہے جس پر

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جلوس فرمایا اور مشہور ہے کہ جس عورت کو فرزند کی آرزو ہو جب وہ اس پر بیٹھے گی اللہ تعالیٰ اس کو فرزند عطا فرماوے گا اور کہتے ہیں کہ تمام مساجد و مشاہد جو مدینہ منورہ میں ہیں سب ۳۰ ہیں ان کو اہل مدینہ جانتے ہیں اور سات کنوئیں ہیں جن سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو کیا اور پانی پیا ہے انہیں میں سے بیرِ بضاعہ ہے۔ ف۔ کتاب الصلوٰۃ میں بیر بضاعہ کے مشاہدہ کی روایت ابوداؤدؒ سے نقل ہو چکی ہے۔

**فصل** جب اپنے وطن کی واپسی کا قصد مصمم ہو تو مسجد میں جاکر نماز پڑھے اور جو دعا بہتر و مرغوب ہو مانگے اور مزار مبارک پر رخصت کے واسطے حاضر اور سلام کرکے دعا مانگے جس طرح اس کو پسند ہو اپنے واسطے اور والدین و اولاد و مال کے لئے اور اللہ تعالیٰ سے یہ بھی دعا کرے کہ اس کو دنیا و آخرت کی بلاؤں سے محفوظ فرما کر وطن میں پہنچاوے اور رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے وداع نہ کرے بلکہ درخواست کرے کہ اگر اللہ تعالیٰ چاہے تو مجھے دوبارہ حرمین شریفین میں لاوے مع عافیت کے اور یہ دعا روضۃ الجنۃ میں بعد نماز کے اور نزدیک مزار مبارک کے زیادہ مانگے۔ میں کہتا ہوں کہ محیط میں مصرح ہے کہ دعا مانگے کہ الٰہی میرا یہ آخری عہد مزار مبارک سے نہ فرمائیو بلکہ مجھے دوبارہ آنا نصیب فرمائیو۔ اے ذوالجلال والاکرام۔ ھ۔ اور اس وقت آنسوؤں کا جاری ہونا نشان قبول سے ہے اور چاہئے کہ جو کچھ ہو سکے مجاوران مقام پاک کے واسطے ہدیہ کرے پھر فراق سے حسرت کھا کر روتا ہوا وہاں سے واپس ہو۔ واضح ہو کہ بعضے بدنصیب اس سفر پر ندامت ظاہر کرتے اور آئندہ عزم کرتے ہیں کہ پھر نہ آویں اور دوسروں سے کہتے ہیں کہ خبردار اب ایسی حرکت نہ ہو کہ دوبارہ آوے۔ اور مانند اس کے کلمات کہتے ہیں تو خوب جانو کہ ایسے کلمات و حرکات دلیل ہیں کہ اس سے کچھ قبول نہیں ہوا اور وہ خشم و غضب میں گرفتار بے نصیب رہا نعوذ باللہ من ذٰلک۔ اہل سعادت بغیر حزن و حسرت کے اس بارگاہ رحمت کو نہیں چھوڑ سکتے ہیں اور یہ چھوڑنا مقتضائے ادب اور فرمانبرداری ہے۔ والحمد للہ علی فضلہ لاھل السعادۃ من المومنین والمسلمین والصلوٰۃ والسلام علی حبیبہ خیر الخلق وآلہ وصحبہ اجمعین۔

**آداب رجوع** واپسی میں ہر بلندی پر تکبیر کہے اور حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے کہ نزدیک مدینہ منورہ پہنچ کر فرماتے آئبون تائبون عابدون ساجدون حامدون وعدہ ونصر عبدہ وھزم الاحزاب وحدہ پس اقتداءً یہ کلمات کہے اور پڑھے کل شیٔ ھالک الا وجہہ لہ الحکم والیہ ترجعون۔ اور جب وطن سامنے ہو تو دعا کرے۔ اللھم رب السمٰوات السبع وما اظللن ورب الارضین السبع وما اقللن ورب الشیاطین وما اضللن ورب الریاح وما ذرین انا نسألک خیر ھذہ القریۃ وخیر اھلھا

وخیر ما فیها ونعوذ بك من شرها وشر اهلها وشر ما فیها۔ اللهم اجعل لی فیها قرارا ورزقا ورزقنا حسنا۔ پھر اپنے اہل کے پاس آدمی بھیج دے جو ان کو آگاہ کرے اور اچانک ان کے وہاں داخل نہ ہو جاوے اور نہ رات میں داخل ہو کیونکہ حدیث میں منع ہے۔ پھر جب محلہ میں پہنچے تو پہلے مسجد میں داخل ہو کر دوگانہ پڑھے جبکہ وقت مکروہ نہ ہو، پھر گھر میں جاوے اور وہاں دو رکعت پڑھے اور اللہ تعالیٰ کی حمد و ثنا کرے اس نعمت عظمیٰ پر جو عطا فرمائی اور سلامتی کے ساتھ واپس لایا۔ اور اس پر جب تک زندہ رہے حمد و شکر کرتا رہے اور ہمیشہ جب تک زندہ ہے ممنوعات سے پرہیز کرنے میں کوشش کرے خصوص ایسے قول و فعل سے نہایت خوفناک رہے جو اعمال کو مٹا دیتے ہیں۔ اور حج مبرور اور مقبول کی علامت یہ ہے کہ اول کی نسبت اس کی حالت دین میں بہتر ہو جاوے۔ ہذا تلخیص ما قال الشیخ رحمہ اللہ فی الفتح مع زیادات من المترجم عفا اللہ عنہ وجعلہ من لواحقہم بفضلہ وکرمہ وھو ذو الفضل العظیم وعلی ما یشاء قدیر والحمد للہ رب العالمین۔

**ملحقات** حج کبیرہ گناہوں کا کفارہ ہے اور بعض کے نزدیک سوائے حقوق العباد کے اور قاضی عیاض رحؒ نے کہا کہ اہل السنۃ نے اجماع کیا کہ کبائر کا کفارہ نہیں سوائے توبہ کے اور قرضہ ساقط ہونے کا کوئی قائل نہیں اگرچہ قرضہ الٰہی مانند قضائے نماز وغیرہ ہو۔ ہاں ادائے قرضوں میں دیر کرنا معاف ہوں گے، لباس کعبہ کو خرید کر پہننا منع نہیں ہے۔ آب زمزم سے استنجا مکروہ ہے نہ غسل کرنا، حرم مدینہ میں اختلاف ہے اور میرے نزدیک حق یہ کہ جیسا کہ بیت اللہ کے گرد حرم ہے دونوں لابتین مدینہ کے بیچ میں حرم ہے لیکن حرم کے احکام مختلف ہیں حتی کہ حرم مدینہ میں شکار و درخت کا شنا وغیرہ جائز ہیں نہ حرم مکہ میں اور حرم مدینہ میں بعض احکام خاص مذکور ہیں از انجملہ کثرت ثواب طاعت ہے و کمال اجتناب معصیت۔ راجح قول یہ کہ مدینہ سے مکہ افضل ہے لیکن جس قدر زمین مرقد کہ جسم پاک حضرت سرور عالم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے ملی ہے وہ مطلقاً افضل ہے حتی کہ بیت کعبہ و عرش و کرسی سے افضل ہے۔ ذکرہ القاضی عیاض رحؒ اور مترجم کہتا ہے کہ اسی پر فتوے دیا جاوے اور باطن و حقیقت کا علم اللہ تعالیٰ علام الغیوب جل شانہ ہے۔

وصلی اللہ تعالیٰ علی سیدنا ومولانا محمد وآلہ واصحابہ اجمعین والحمد للہ رب العلمین

یہ ربع اول عین الہدایہ بفضل اللہ سبحانہ تعالیٰ وحسن توفیق حق سے تمام ہوا و ربع دوم اسی التزام سے اس کے بعد لاحق ہے۔ وعلی اللہ التوکل وبہ الاعتصام وبہ الثقۃ علی توفیق حسن الاختتام ان ربی حسبی ونعم المجیب۔

تم الربع الاول بحمد اللہ سبحانہ ویتلوہ الثانی بحسن توفیقہ

# خاتمۃ الطبع

الحمد للہ سبحانہ تعالیٰ شانہ کہ مطبع ہذا کو کتاب عین الہدایہ کے طبع و ترجمہ پر موقع افتخار ہے کہ جس کی نظیر ان دیار و امصار میں موجود نہیں۔ اور اہل اسلام جہاں تک اس کی قدر کریں زیبا ہے چند فوائد عظیمہ پر لحاظ فرمائیے اور کتاب ہاتھ میں ہی دیکھ لیجئے کہ بیان ذیل محض نمونہ ہے۔ اول ترجمہ فصیح سلیس عام فہم زبان میں ہر استعداد کے سمجھ کے لائق ہے۔ دوم کبھی قدر عربی جاننے والے کو ہدایہ شریف کا معلم ہے اور کیوں نہیں کہ ہر ہر فقرہ کے عربی ترجمہ کو توضیح بیان سے اس طرح مربوط کیا گیا کہ مطلب بتحقیق حل ہو جاوے۔ سوم فقہا جن قیود کو علماء کے فہم پر چھوڑتے ہیں مترجم علام نے ان کو ذیل بیان میں ظاہر کر دیا۔ چہارم فقہ کامل تین اجزاء ہیں جزو اول عقائد حقہ جن کو فقہ اکبر کہتے ہیں اسی واسطے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ نے رسالہ عقائد کا نام فقہ اکبر رکھا دوم علم اخلاق سوم علم الاعمال جوارح۔ اس کتاب جامع میں زیادات عظیمہ سے یہ کہ اول رسالہ عقائد امام اعظم مع رسالہ وصیت و فوائد حضرت ملا علی قاری رحمہ اللہ تعالیٰ کا ترجمہ مع متن و تحقیقات لطیفہ داخل ہے اور لباب افادات شروح عقائد نسفی و رسالہ مولانا عبدالحق رحمہ اللہ تعالیٰ وغیرہ ہے۔

اردو میں اس وقت تک عقائد کا ایسا ترجمہ نہیں ہوا تھا پنجم اصل کتاب علیحدہ لوح کے ساتھ جس میں فضائل اعمال کی حدیث جامع اور ہر مسئلہ عربی کی ذیل میں فائدہ کے طور پر اس جنس کے مسائل مع دلائل گویا لب لباب شرح عینی و فتح القدیر و تخریج زیلعی وغیرہ ہے ششم تحریر دلیل میں جس حدیث سے استدلال ہے اس کی تصحیح جہاں تک کسی امام فن سے ملی کافی وافی ہے ہفتم اگر آئمہ حدیث میں بابت تصحیح اختلاف ہوا تو جس راوی کے وجہ سے کلام ہے اسی کی توثیق پر مدار ہوا تاکہ جن راویوں میں اتفاق ہے بیفائدہ طول کلام نہ ہو جس سے اصل مطلب سمجھنے میں پریشانی لاحق ہو ہاں اگر اتفاقاً کسی حدیث میں جدید کلام کی ضرورت ہے تو تعدیل رواۃ کی ضرورت ظاہر ہے حاصل یہ کہ حدیث صحیحین و موطا اجماعی صحیح ہیں پس حوالہ کافی ہے۔ دیگر جیسے امام ترمذی نے تصحیح کی تو کافی ہے لیکن اگر دوسروں نے جرح کی تو صرف محل اختلاف راوی یا اضطراب میں کلام کیا گیا تاکہ عوام کا ذہن منتشر نہ ہو کیونکہ زیادہ تر انہیں کا افادہ مقصود ہے ہشتم مسئلہ میں جو قیود ہیں صاف بیان کر دیئے گئے جس سے عربی جاننے والے بھی بڑا فائدہ اٹھا سکتے ہیں کیونکہ ان کی معرفت دقیق ہے حتیٰ کہ بعض علماء نے فرمایا کہ فتاوائے شمس الائمہ او امام اسبیجابی و قاضی خاں وغیرہ صرف وہی افادات ہیں جو مختصر جامع صغیر کے قیود سے نکالے گئے ہیں پس یہ ہر شخص کو میسر نہیں اور فقہ کا علم اسی امتحان پر دائر ہے نہم جو مسائل ہدایہ شریف میں منصوص ہیں اکثر اصول مسائل ہیں جو امام و صاحبین سے ماثور ہیں۔ حضرت مترجم عم فیضہ نے نہایت لطافت کے ساتھ ان اصول مسائل کے ذیل میں فتاوائے مشائخ و مسائل مذہب کو اصول معتبرہ متعمدہ سے بڑھا کر جامع

کر دیا یعنی عین الہدایہ دیکھو تو مسائل اصول ہیں اور تذنیل دیکھو تو مسائل مذہب فتاویٰ ہیں و ہم سب سے عمدہ صنعت و کمال سعی بلیغ یہ ہے کہ تذنیل میں مسائل مذہب و فتاویٰ میں سے صرف وہی مسائل لئے جن پر فتویٰ ہے اور باقی اقوال ترک کر دیئے کیونکہ عموماً اسی حکم کی ضرورت ہے جو مفتی بہ ہو اور اس کے ساتھ خوبی نفیس یہ ہے کہ حوالہ کتاب مذکور ہے کہیں صریح نام ہے اور کہیں رمز و اشارہ ہے کیونکہ حوالہ کتاب سے غرض اعتماد اور علم طبقات مسائل وغیرہ ہے تاکہ آئمہ سابقین کے افادات میں ان کے نام کا ذکر برکت و نزول رحمت ہے لیکن ہر جگہ مثلاً یہ مسئلہ امام قاضی خان کی شرح جامع صغیر میں مذکور ہے" لکھنا تطویل سمجھ کر صرف رموز ذیل پر اکتفا کیا گیا ہے۔

| نام کتاب | رمز | نام کتاب | رمز | نام کتاب | رمز | نام کتاب | رمز | نام کتاب | رمز |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| شرح شیخ الاسلام عینی | ع | شرح امام ابن الہمام یعنی فتح القدیر | ف | فتح القدیر مع | م مف | افادات شامی | ش | مبسوط امام محمدؒ | المبسوط |
| | | | الفتح | افادہ مترجم | م ف | درمختار | د | مع شروح | |
| للمحض عینی | مع | " ملخص | مف | فتاوی قاضیخان | القاضیخان | تنویر الابصار | الدر | مبسوط امام سرخسی | مبسوط سرخسی |
| مترجم مع عینی | م خ | ملخص عینی و فتح القدیر | مفع | شرح جامع صغیر | ق | تخریج حدیث | ت | یعنی شرح الکافی | |
| یا ملخص | م مع | | معف | افادہ بحر الرائق | البحر | | تخ | | |
| فتاویٰ ہندیہ | ع | صدر الشریعہ | الصد | نتائج الافکار | ن | چلپی | تح | امام زیلعی شارح کنز | زیلعی |

اور جامع نفیس فتاوے عالمگیریہ یا اس کے ترجمہ فتاوائے ہندیہ سے مسائل نقل کئے گئے ہیں ان میں اصل کے موافق حوالہ کتاب مذکور ہے اور بدائع و تہذیب و مضمرات وغیرہ نفائس کتب نایاب سب ان فتاوے سے نقل کر کے منقول ہیں لیکن کمال اہتمام سے صرف انہیں اقوال کو لیا گیا جن پر فتویٰ ہے اور جاننا چاہیئے کہ فتویٰ کے علامات مانند اصح و صحیح وارجح و معمول و مفتی بہ و معمول بہ وغیرہ کے مقدمہ میں مفصح ہیں (تنبیہ) جیسے دلائل حنفیہ مذکور ہیں اسی طرح امام مصنف نے جو دلائل شافعیہ نقل فرمائے انکی بھی کافی تحقیق لکھی گئی اور آخر متنبہ کیا گیا کہ اختلاف نہیں بلکہ بسبیل اجتہاد میں تفاوت ہے تاکہ سب لوگ جان لیں کہ ہمارے ائمہ اہل السنۃ میں مخالفت نہیں بلکہ اجتہادی طریقہ میں مثلاً امام شافعیؒ حدیث مرسل سے حکم نہیں نکالتے بدون تقویت کے تو انکے موافق ایک حکم حاصل ہوگا اور امام ابو حنیفہؒ و جمہور بدون اس کے حکم نکالتے ہیں تو لا محالہ نتیجہ دوسرا نکلا اور اسی طرح قیاس کی توضیح و اجتہاد کی تحقیق سے یہ کتاب اسم بامسمیٰ عین الہدایہ ہے اور دیگر مرغوب نفائس ملاحظہ و استفادہ پر موقوف ہیں چونکہ اس زمانہ میں اہل اسلام کو نماز و زکوٰۃ و صوم و حج و عقائد حقہ کی مزید ضرورت ہے لہذا جلد اول ہدایہ جو تین سو صفحہ اصل ہے ان فوائد کے الحاق سے مجلد ضخیم ہو گئی اور جن مجلدات میں مسائل وکالات و حدود و مکاتب وغیرہ ہیں انمیں زیادہ تطویل اس وجہ سے نہیں ہے کہ بالفعل مسلمانوں کو ان کی ضرورت نہیں ہے۔ البتہ محاکمہ کے مسائل بشرائطہٖ اس غرض سے واضح کئے کہ اہل اسلام صدق و دیانت سے باہمی قضایا کا فیصلہ موافق شریعت کر لیں تاکہ باوجود حکم شریعت حاصل ہونیکے احکام وقت کو کلفت تدین اور خود بیجا اخراجات کی بربادی سے محفوظ رہیں۔ اسی طرح اصل ہدایہ میں کتاب الفرائض مسائل میراث نہیں تھے لہذا حضرت مترجم فیضہ نے جلد چہارم کے آخر میں کتاب الحیل و کتاب الفرائض کے الحاق سے مکملہ کر دیا۔